

المنهج الفينومينولوجي، المبادئ والتطبيقات

ملخص

إن هدف هذه الدراسة هو التعريف بالمنهج الفينومينولوجي ومبادئه وميادين تطبيقاته، على اعتبار أنه من أهم مناهج البحث في التفكير الفلسفي المعاصر. لذا سنحاول تتبع تطور المنهج الفينومينولوجي عند كل من مؤسس الفينومينولوجيا ادموند هوسرل وأهم تلامذته مارتن هيدغر، وكذا أهم ممثلي المنهج الفينومينولوجي في فرنسا، موريس ميرلو بونتي، محاولين إبراز تحولات المنهج الفينومينولوجي وتنوع تطبيقاته عند الفلاسفة الفينومينولوجيين السابقين الذكر، وبالتالي طبيعة النتائج و الحقائق المتوصل إليها من خلال هذه التحولات.

د. محمد بن سباع

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
جامعة قسنطينة 2
الجزائر

مقدمة

إن سبب اهتمامنا بهذا الموضوع، يرجع إلى أن الفينومينولوجيا تعتبر من أكبر مذهب فلسفي معاصر، كما أنها سعت إلى حل الكثير من المشكلات المطروحة في الفكر الغربي، وهذا ما جعل من الفينومينولوجيا فلسفة ومنهجاً في الوقت ذاته.

إن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لدى هوسرل، على الرغم من أنها قدمت منهاجاً فينومينولوجياً حاولت من خلاله نقد أهم مقولات الحداثة والتي هي مقولة الذاتية من خلال تقديم قراءة جديدة

Résumé

Le but de cette étude, est la définition de la méthode phénoménologique, ses principes et ses différents champs d'application. Cette méthode est considérée comme l'une des plus importantes méthodes de la pensée philosophique contemporaine.

Nous essayons de suivre son évolution chez le fondateur de la phénoménologie Edmund Husserl, son brillant élève Martin Heidegger et la meilleure représentation de la méthode phénoménologique en France Maurice Merleau-Ponty

للكوجيتو الديكارتي والعمل على إعادة موضعة الذات في العالم من خلال إخراجها من أوليتها المعرفية وجعلها أكثر ارتباطاً بموضوعها المعروف، و الأهم من كل هذا هو أنها حاولت تجاوز تناقضات المعارف والعلوم الموجودة في الفكر الغربي خصوصاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلا أن هذا المنهج عرف بعض النقائص حاولت الفينومينولوجيا الأنطولوجية لدى هيدغر تجاوزها، خصوصاً ما تعلق بالأرضية التي تجمع بين الذات والموضوع، أي الأساس الأنطولوجي لهذه العلاقة، فكان التحول في البحث الفينومينولوجي من الماهية إلى الواقع أو إلى الوجود من خلال دراسة حالات تواجد الموجود أو ما يسميه هيدغر بتحليل الأنية لكن هيدغر لم يكتف بالفينومينولوجيا لوحدها كمنهج بل دعمها بالهيرمينوطيقا التي تساعد على فهم وتأويل تواجد الموجود في الوجود .

هذا، وبعد أن انتقلت الفينومينولوجيا إلى فرنسا، وجد أهم ممثلي المذهب الفينومينولوجي هناك والذي هو موريس ميرلوبونتي، أن الفينومينولوجيا عموماً والمنهج الفينومينولوجي خصوصاً تشوبه الكثير من التناقضات والنقائص، لدى هوسرل أو لدى هيدغر، فكان له أن قدم لنا تصورات جديدة سواء ما تعلق بطبيعة مبادئه أو ما تعلق بمبادئ تطبيقاته. لنحاول في هذه الدراسة التعرف على مبادئ المنهج الفينومينولوجي و تطبيقاته لدى كل من هوسرل و هيدغر وميرلوبونتي على التوالي، لكن قبل ذلك سنحاول التعرف على مفهوم الفينومينولوجيا.

I- مقارنة في الفينومينولوجيا:

يعد ضبط مفهوم الفينومينولوجيا (1) نقطة الانطلاق بالنسبة إلى أي باحث في ميدان الفلسفات الفينومينولوجية، حتى ولو كانت الفينومينولوجيا نشأة أو تاريخاً تمثل جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الفلسفة، إلا أن ما نتوخاه من هذه المقاربة المفهومية، ليس تكراراً لبداهة سائدة، أو من قبيل مساهمة بسيطة في حفريات الفينومينولوجيا، وإنما سعياً منا لجعلها نقطة انطلاقاً للتساؤل حول مصيرها وحاضرها، فهي خطوة لا بد منها في إدراك ماهية الفينومينولوجيا وقراءة استفتاحية تمكننا من ضبط الهوية الفلسفية للمصطلح.

تحيل اللفظة الفرنسية *phénoménologie* والتي تتكون من جزئين هما *phénomène* و *logique* إلى الكلمتين اليونانيتين *phénoménon* و *logos*، وعلى الرغم من أن المذهب الفينومينولوجي ارتبط بهوسرل كمؤسس له، إلا أن أول من استخدم مصطلح "فينومينولوجيا" هو يوهان هانريش لامبرت *Johann-Heinrich Lambert* وذلك في كتابه "الأورغانون الجديد" الذي ظهر سنة 1764، والمعنى الذي أعطاه للفينومينولوجيا في هذا الكتاب هو "علم الظاهر" (2) أو فقه الظاهر، حيث اعتبر الفينومينولوجيا بمثابة أورغانون جديد، يميز الحق من الخطأ، وهو ما ساهم في توضيح مشكلة الميتافيزيقا في ما بعد وبالتحديد علاقة الحاسة بالعقل المحض، مثل ما نجده عند كانط *Kant (1724-1804)*.

استخدم ايمانويل كانط، مصطلح الفينومينولوجيا -كما تؤكد على ذلك الموسوعة الفلسفية العالمية- في الجزء الرابع من كتابه "المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة" (3)، كما استخدمه في كتاب "نقد العقل المحض" وبالتحديد في قسم "الديالكتيك الترنسندنتالي"، حيث يقول كانط في مدخل هذا القسم تحت عنوان "في الظاهر الديالكتيكي" ما يلي: "يجب الاحتراز من عد الظاهرة والظاهر شيئاً واحداً" (4). وما نلاحظه على معنى مصطلح الفينومينولوجيا في هذه المرحلة، هو ارتباطها بما يظهر، كما أنها أخذت معنا نقدياً سواء مع لامبرت أو مع كانط، على وجه الخصوص، من خلال أن الذات العارفة لا تعرف إلا ما يظهر في الخبرة الحسية المباشرة في إطار الشروط القبلية للمعرفة، خصوصاً شرطي الزمان والمكان. ثم بعدها ولأول مرة نجد أن مصطلح الفينومينولوجيا يكون عنواناً لكتاب، وهو "فينومينولوجيا الروح" أن *phénoménologie de l'esprit* الذي صنفه هيغل (1831-1770 Hegel)، والذي صدر لأول مرة سنة 1807.

إن الحديث عن هيغل، وبالتحديد عن "فينومينولوجيا الروح"، هو بالتأكيد حديث عن رؤية جديدة للفينومينولوجيا، تمثل انعطافاً حاسماً في مسارها، فعلى الرغم من أن هيغل لم يؤسس للمذهب الفينومينولوجي إلا أن أغلب مؤرخي الفلسفة والباحثين يصرون على إلحاقه بهذا المذهب. لكن ما نتفق حوله فعلاً هو أن مضمون هذا الكتاب كان يبشر بظهور توجه فلسفي جديد، فإذا كان مصطلح الفينومينولوجيا كما رأينا إلى غاية هذا المرحلة يعني علم الظاهر أو المعرفة الممكنة، فما هو المفهوم الذي تعطيه "فينومينولوجيا الروح" للفينومينولوجيا؟

يؤكد هيغل على أن الفينومينولوجيا هي "علم تجربة الوعي" (5)، وهي تجربة تعد بمثابة مسار جدلي يتبعه الوعي، من أجل بلوغ المطلق وذلك مروراً بمراحل أو لحظات مهمة ومتنوعة هي: الوعي كمعرفة بالموضوع الخارجي، ثم الوعي كمعرفة لذاته وأخيراً معرفة الروح، حيث تكون فينومينولوجيا الروح هي معرفة هذه السيرة الجدلية لبلوغ المطلق (6). وهذا ما يلخص لنا مسار الذات، أي الوعي، من الذات إلى الشيء-في-ذاته إلى الروح، حيث تكون وظيفة الفينومينولوجيا هي معاينة الانتقال من المحسوس إلى ما فوق المحسوس وبالتالي إلى معرفة المطلق.

إن معرفة المطلق، أو استعادة الروح هو ما يسمى بالفينومينولوجيا في "فينومينولوجيا الروح"، حيث يكون الهدف من وراء خبرة الوعي وتتبع مساره الجدلي الذي يسلكه لبلوغ المطلق عبر مراحل متنوعة -على اعتبار أن المرحلة اللاحقة تشمل السابقة- هو وصف ذلك الجهد من أجل تحقيق الذات أو بالأحرى استعادتها، وهذا ما يبين لنا أن مفهوم الظاهرة عند هيغل باعتبارها مرحلة من مراحل الوعي، هو أكثر ارتباطاً بالتاريخ وليس بالجوانب المعرفة كما رأينا مع كانط.

إن مصطلح الفينومينولوجيا، منذ ظهر مع لامبارت مروراً بكانط وصولاً إلى هيغل، ظل يحمل تقريبا المعنى نفسه ألا وهو الظاهر أو المظهر، وعليه فقد تأخر

ظهور المذهب الفينومينولوجي إلى بداية القرن العشرين أي إلى غاية ظهور كتاب "الأبحاث المنطقية" لادموند هوسرل سنة 1901، حيث أحدثت فينومينولوجيا هوسرل تأثيرا كبيرا على الفلسفة المعاصرة، حتى أصبحت الفينومينولوجيا من أكبر التيارات الفلسفية، وعلى الرغم من أن أتباعه سلك كل منهم طريقا جديدا غير الذي حدده هوسرل منذ البداية، إلا أنه كان لهم جميعا رغم اختلاف توجهاتهم قاسم مشترك، هو أنهم فكروا مع هوسرل وليس مثل هوسرل، وهذا ما أدى إلى تطور الفينومينولوجيا ومباحثها فارتبطت بالوجود و الفن والأخلاق والدين... ولكن على الرغم من كل هذه التوجهات المتنوعة، إن لم نقل المختلفة، إلا أن كل الفينومينولوجيين المعاصرين يؤكدون على أهمية وقيمة فينومينولوجيا هوسرل كمذهب وكمنهج.

نبدأ من حيث بدأ هوسرل، وذلك بتوضيح مفهوم الفينومينولوجيا، حيث اعتبرها مجالا جديدا من البحث، يمكن أن يقدم لنا موضوعية جديدة، إذ يقول: "هو علم جديد، إنه الفينومينولوجيا" (7). وكأن هوسرل يبشرنا بظهور هذا العلم الجديد، وتعني كلمة الجدة هنا ارتباطها بالموضوع والمنهج على حد سواء. فما هو الموضوع الذي تختص الفينومينولوجيا بدراسته؟ وما هو المنهج الذي ينتج من خلاله الفينومينولوجي إلى دراسة هذا الموضوع؟.

نحاول الإجابة عن السؤال الأول، ونؤجل الإجابة عن الثاني إلى حين اكتمال شروطها. يقول هوسرل في كتابه "فكرة الفينومينولوجيا": "إن السمة الفارقة للفينومينولوجيا هي أنها تحليل للماهية، وبحث في الماهية في نطاق اعتبار نظري محض... فهي تفترض أن تكون علما ومنهجا بين الممكنات... انطلاقا من أسس الماهية التي لها إنما هي ممكنة عموما، مشكلة ومباحث [الفينومينولوجيا] هي تبعا لذلك مباحث عامة في الماهية" (8)، وهذا ما يبين لنا أن الماهية هي مادة البحث التي يشتغل عليها الفينومينولوجي، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو ما الذي يقصده هوسرل بالماهية؟.

يجيبنا هوسرل بقوله: "إن هوية الماهية، تتحدد من خلال الماهية ذاتها، بما هي معطاة في الحدس أو في الوعي كما هو، إنها لا تتغير" (9)، والعودة إليها خطوة منهجية لا بد منها في دراسة الظواهر، من ناحية ارتباطها بذلك المحتوى الكامن في الشعور أو الوعي، والأكثر من ذلك، المعطى في الحدس المباشر، وبالتالي تتجاوز فينومينولوجيا هوسرل ذلك التمييز أو الحد الفاصل الذي وضعه كانط من قبل بين الظاهرة والشيء-في-ذاته ويصبح المفهوم الجديد للظاهرة، يشير إلى ما يظهر على ساحة الوعي، حيث يمكن معرفتها عن طريق وصف ماهيتها وذلك بالتعالي.

توصف فينومينولوجيا هوسرل بالمتعالية Transcendantale وهو مصطلح استخدمه كانط من قبل في كتابه "نقد العقل المجرد"، وكان يعني به الشروط القبلية للمعرفة والتي لا تتم هذه المعرفة دونها. أما بالنسبة إلى هوسرل فإن المعنى مختلف عنده؛ حيث أن الإشكالية الترنسندنتالية بأكملها، تتمحور حول علاقة الأنا الخاص بي ego مع ما

يوضع في البداية بكيفية تلقائية: نفسي أنا، ثم علاقة هذا الأنا وحياة وعيي مع العالم الذي أنا على وعي به" (10)، ذلك أن جوانب القبلية تظهر من خلال العودة إلى الذات العارفة والتي يسبق وجودها العالم، لأنها هي مصدر معرفتنا به.

وهكذا تتضح لنا معالم الموضوع الذي تختص الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لدى هوسرل بدراسته والذي هو الماهية، لكن: "الفينومينولوجيا تدل كذلك في الأصل على منهج وعلى موقف لفكر" موقف الفكر الفلسفي "و" المنهج الفلسفي "بخاصة (11). إن ما تتميز به الفينومينولوجيا، ويجعلها في الوقت نفسه تختلف عن الفلسفات الأخرى، هو أنها فلسفة للمنهج تعمل على وصف أفعال الوعي وموضوعاته، وهنا نصل إلى الإجابة عن السؤال المتعلق بالمنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل.

II- منهج الرد الفينومينولوجي في الفينومينولوجيا المتعالية لدى هوسرل :

إن ما يميز هوسرل، عن غيره من الفلاسفة الألمان، هو أنه لم يكن هناك تأثير ديني على فلسفته، فهو لم يتكون تكويناً لاهوتياً، على الرغم من أصوله اليهودية، بل كان شديد الاهتمام بالعلوم، خصوصاً منها الرياضيات، وهذا ما يمكن أن نعتبره مبرراً موضوعياً ومعرفياً ومنهجياً، في تأسيس مشروعه النقدي والمتمثل في حل أزمة العلوم الأوروبية حيث لاحظ هوسرل أن الفلسفة مهددة بفقدان مكانتها أمام العلم فكان هدفه بالتالي في هذه المرحلة، هو محاولة إقامة الفلسفة كعلم صارم، من خلال وضع مبادئ الفينومينولوجيا الترنسندنتالية.

لقد صنف هوسرل كتاباً موسوماً ب: "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية" *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* وإن قراءة سريعة في عنوان هذا الكتاب، تبين لنا بوضوح أنه يشخص المشكل القائم والذي يتعلق بالمعارف والعلوم التي يقوم عليها الفكر الأوروبي، وكذا الحل المناسب الذي يتطلبه هذا المشكل، ألا وهو الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، التي رأى فيها هوسرل إمكانية واسعة خصوصاً من الناحية المنهجية لتجاوز هذه الأزمة. وما يجب التأكيد عليه هنا، هو أن مشروع هوسرل النقدي هو مشروع ابستمولوجي في المقام الأول، وقد تحيلنا هذه الصفة إلى المشروع الكانطي، لكن ما يميز هوسرل عن كانط، هو أن هذا الأخير سعى إلى نقد العقل فقط وبالتالي إصلاحه، أما هوسرل فإن مشروعه أعم، بل وأهم، أنه إصلاح للإنسانية.

ولأجل انجاز هذه المهمة، دخلت الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل في حوار مع العقلانية الغربية، بدءاً بمناقشة أهم مقولات الحداثة، وصولاً إلى نقد وتجاوز أهم المذاهب والعلوم التي تمثل الفكر الأوروبي، وانطلاقاً من هذا نشأت الأسئلة التالية: ما المقصود بأزمة الفكر الغربي؟ ما هي أهم المذاهب والعلوم التي تشكل جوانب هذه الأزمة؟ والأهم من كل هذا كيف يكون المنهج الفينومينولوجي أفقاً ابستمولوجياً لتجاوز هذه الأزمة؟.

لقد ظهرت فينومينولوجيا هوسرل في ظل أزمة العلم، أو بالأحرى كنتيجة حتمية فرضها واقع الفكر الأوروبي المتأزم، وقد وضح لنا هوسرل مفهوم الأزمة قائلًا: "إن أزمة علم ما، لا تعني سوى أن علميته الحقبة أي الكيفية التي حدد بها مهمته، وأنشأ بها المنهجية الكفيلة بانجاز هذه المهمة بأكملها أصبحت موضع سؤال" (12)، والأزمة بهذا المعنى ترتبط بالمنهج كما ترتبط بالموضوع أيضا، لأنهما شرطين ضروريين لأي حقل معرفي لكي يصير علما، ولأن نظرية المعرفة التقليدية تبنى على علاقة الذات العارفة بالموضوع المعروف، مع إعطاء الأولوية لأحد الطرفين على الآخر، وذلك باختلاف المذاهب، فقد جاءت الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لدى هوسرل كتجاوز للصرع التقليدي بين النزعتين التجريبية من جهة والعقلانية من جهة أخرى.

لا يمكننا الحديث، عن نقد الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لدى هوسرل للحدث، دون الانطلاق من ديكارت (Descartes 1596-1645)، لأن العلاقة بينهما بقدر ما هي وطيدة فهي علاقة نقدية، فحتى ولو كان هوسرل يؤكد في الكثير من الأحيان على أن ديكارت قدم لنا أهم اكتشاف في تاريخ الفلسفة ألا وهو الكوجيتو: "أنا أفكر، إذن أنا موجود" je pense donc je suis، (13) إلا أن ما نلاحظه، هو اختلاف المشروعين الديكارتي والهوسرلي؛ حيث أنه إذا كانت نقطة الانطلاق عند ديكارت، هي الشك في حقائق العالم، فهي عند هوسرل، وضع هذا العالم بين قوسين، أو ما يسميه بالتوقف عن الحكم، كما أن الفينومينولوجيا لدى هوسرل، تسعى إلى الثورة على نظرية المعرفة التقليدية، وبالتالي تقديم حل ابستمولوجي جذري لها، لكن في هذه الفكرة بالذات، كانت استفادة هوسرل من ديكارت، فكيف ذلك؟.

يثمن هوسرل، قيمة الكوجيتو الديكارتي، من حيث أن فيه عمقا، يصعب استنفاده وهذا العمق هو ما سيكون فيما بعد محل تأويل من قبل هوسرل. إن أهمية المنهج الديكارتي تكمن من ناحية: "أنه قد تم لأول مرة وضع الطبقة الدنيى لكل المعرفة الموضوعية، أي الأرضية المعرفية لكل العلوم القائمة، لكل العلوم المتعلقة بالعالم أقصد التجربة بالمعنى المعتاد، التجربة الحسية موضع سؤال، من منظور نقد المعرفة" (14). وما نفهمه من هذا القول هو أن هوسرل يريد توظيف المهمة النقدية للمعرفة التي أسسها ديكارت، والتي ستجعل من الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، منهجا نقديا يحاول حل المشكلات المعرفية القائمة، دون أن تكون هذه المهمة النقدية موجهة فقط إلى التجربة الحسية كما كانت مع ديكارت، وإنما موجهة إلى نقد التجربة بمعناها الواسع، وبكل أبعادها الحسية والنفسية.

إن ما استفاده هوسرل من ديكارت هو الأساس الابستمولوجي في نقد العلوم والمعارف، وقد كان هذا في الوقت نفسه نقطة انطلاق لإعادة قراءته أو التفكير فيما لم يفكر فيه، بحيث يمكننا أن نقول بأن هوسرل فكر مع ديكارت ضد ديكارت، و إن ما يعيبه عليه هو أنه لم يستثمر النتائج المتوصل إليها من خلال الكوجيتو، وهو ما اعتبره سوء تأويل ديكارت لذاته، حيث يقول: "مع الأسف، إن ديكارت لم يحقق التجذر

الأصيل لأفكاره من ناحية أنه لم يخضع كل أفكاره السابقة، والعالم كلية إلى الايبوخية" (15) وبالتالي فإن هوسرل قدر قيمة وأهمية الكوجيتو أكثر من مكتشفه، لأنه لم يتوقف عنده، وإنما بحث داخله فكان له أن اكتشف فيه ما لم يكتشفه ديكرت. فما الذي اكتشفه هوسرل في الكوجيتو؟.

تقدم لنا قراءة هوسرل للكوجيتو الديكارتي، كوجيتو جديد، يتجاوز الذاتية الديكارتية التي تفصل بين الوعي والعالم، ويجعل الأنا مرتبطاً بما يفكر فيه، فيكون الكوجيتو الجديد على النحو التالي: أنا- أفكر-موضوع التفكير ego-cogito-cogitatum (16). وينتقل النقد الفينومينولوجي من تجاوز الديكارتية، إلى علوم ومعارف شكلت دعامة أساسية للفكر الغربي، ألا وهي الرياضيات من جهة، والنزعة السيكلولوجية من جهة أخرى، فقد أولاهما هوسرل اهتماماً كبيراً خصوصاً النزعة السيكلولوجية، التي نقدها في أغلب مؤلفاته. فأين تتجلى بالتحديد معالم الأزمة في هذه العلوم والمذاهب وكيف واجهها وتجاوزها المنهج الفينومينولوجي؟.

شهدت الرياضيات في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ما يعرف بأزمة الأسس، وهذا ما جعل علماء الرياضيات يسعون لحل هذه الأزمة باللجوء إلى المنطق من خلال إحداث تقارب بين مباحث الرياضيات ومباحث المنطق، وكان السؤال الذي حاول هوسرل الإجابة عنه أو بالأحرى تبيان حدوده هو هل النزعة العلمية هي الإمكانية الوحيدة لفهم الواقع؟ وقد لاحظ أن الطبيعة أصبحت بمثابة كون رياضي كما لاحظ أن الرياضيات الخالصة لا تتعلق إلا بالأشكال المجردة للصور المكانية والزمانية خصوصاً في ميدان الهندسة وهذا ما جعله يعترض على هذا التصور بقوله: " لكن مما له أهمية كبيرة ملاحظة ما حدث من إقحام لعالم المثاليات، الذي هو تركيب نظري رياضي محل العالم الواقعي، المعطى واقعيًا في الإدراك، إنه عالم التجربة الممكنة، عالم عيشنا اليومي". (17)

إن هذا العالم، الذي يتحدث عنه هوسرل، هو الذي تم تهميشه بإحلال عالم الطبيعة محله، إنه عالم المعيش أو عالم الحياة، أي حياة الوعي الخالص القصدي، وهنا مكن الأزمة؛ لأنه تم إحلال الحدس الهندسي محل الحدس الأصلي الكامن فيه، وبالتالي أصبحت الصيغ الرياضية غطاء يحجب عالم المعيش بكل ما يحمله هذا العالم من تجارب وحقائق، ولكن اهتمام هوسرل بأزمة الرياضيات لم يكن بقدر اهتمامه بالنزعة السيكلولوجية التي شكلت أكبر قسم من أزمة العلوم والمذاهب الأوروبية.

إن الاعتراض على النزعة السيكلولوجية، خصوصاً على موقفها من القوانين المنطقية، لم يرتبط فقط بهوسرل، بل كان هذا المذهب عرضة للنقد من قبل أغلب المفكرين والفلاسفة المعاصرين، أما مكن اعتراض هوسرل على هذه النزعة، فهو اعتبارها للمقولات والأحكام المنطقية كأحداث نفسية بسيطة، فلو أسست المعرفة على الحوادث النفسية، لكانت الحقائق مختلفة باختلاف هذه الحوادث من شخص إلى آخر وبالتالي لا يمكن في النهاية الوصول إلى معرفة موضوعية (18). ولتوضيح الفكرة

أكثر، نقول إن النزعة السيكلوجية لا تفصل بين عملية التفكير والفكرة في حد ذاتها، بصفتها ما يتم التفكير فيه، فمثلا عندما نقول: $4 < 3$ و $3 < 2$ فإن $4 < 2$ ، فهنا نميز بين الحالة السيكلوجية التي نصف من خلالها العملية وبين الانجاز الفعلي لهذه العملية والحالة الأولى من اختصاص السيكلوجيا، أما الثانية فهي من اختصاص المنطق، وهذا ما لم تدركه النزعة السيكلوجية، وبالتالي هذا ما جعل هوسرل يتجه إلى المنطق المحض.

إنه لتجاوز الاختلاف في الحقائق الذي يترتب عن الأنا النفسي، يؤكد هوسرل على ضرورة العودة إلى قوانين المنطق المحض، المرتبطة بالفكر المحض، لأن ما يمتاز به هذا المنطق هو: "أنه عالم من الموضوعات المثالية عالم "تصورات"، كما اعتدنا القول فكل حقيقة هنا ليست غير تحليل الماهية، أو التصور حيث أن ما تتطلبه هذه التصورات هو عدم الفصل بين محتواها ومعناها" (19). وما تجدر الإشارة إليه هو أن هوسرل تظن إلى ضرورة اللجوء إلى قوانين محضة للمنطق، لتبيان الطريقة الصحيحة للتفكير، وهذا هو البعد الحقيقي للمنطق ولكن الإمكانية الواسعة التي سمحت لهوسرل بنقد النزعة السيكلوجية وبالتالي تجاوزها، كانت ممثلة في القصدية (20) والتي أخذها عن برنتانو Brentano لأن برنتانو أول من أكد على تلك الخاصية التي تتميز بها الظواهر النفسية، والتي لم يتفطن لها علماء النفس من قبل، ألا وهي العلاقة الموجودة بين الظاهرة ومحتواها ليصبح كل معيش نفسي هو معيش قصدي. وعليه يقدم لنا هوسرل مفهوما جديدا للذاتية، فليست هي ذات تشك في العالم مثل الذات الديكارتية ولا هي ذات ترتبط بالشروط القبلية للمعرفة مثل الذات الكانطية، وإنما هي ذات متعالية تقصد موضوعها وتكون منبع الحقيقة واليقين.

إن الظواهر في فينومينولوجيا هوسرل تتميز بتكوينها القصدي، وللتعرف على هذه الخاصية، ما علينا إلا تحويل انتباهنا نحو فكرنا وأحواله، أي بانعكاس الفكر على ذاته. ولتوضيح هذه المقولة الأساسية في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لدى هوسرل، ننطلق من التساؤل التالي: ما المقصود بالطابع القصدي للوعي؟ وكيف يظهر؟. يقول هوسرل في "التأملات الديكارتية": "إن المهمة التي أعطيتها لتأملاتي الفينومينولوجية هي... فهم كل الموضوعات القصدية المرتبطة بأفعال الذات" (21)، حيث أن كل ما يصدر عن الوعي هو ذو طابع قصدي، أي أن هناك معنا محايا للوعي في كل ما يصدر عنه من أفعال، كالإدراك والتخيل... ويكون هذا القصد هو إحالة متبادلة بين الذات العارفة وموضوعها المعروف.

ولتوضيح هذه الفكرة، نقول إن الطابع القصدي هو ما يميز المعيش الكامن في الوعي، وهذا ما تؤكد لنا عبارة هوسرل: "كل ما يوجد في الوعي هو كل ما يظهر" (22)، ولكن إذا كان القصد هو ما يضمن احتواء الوعي لموضوعه، فما هو دور القصد بالنسبة إلى هذا الموضوع؟ يجيبنا هوسرل: "إنه حماية لهذا الموضوع" (23) وبالتالي فالمعيش القصدي هو ظاهرة ليس لأنه معيش أو خبرة، وإنما لأن القصد هو ما

يضمن ظهوره على ساحة الوعي، وليس أدل على ذلك من قول هوسرل: "إن المعيشات المعرفية تنطوي بحسب طبيعتها، على قصد أي أنها تقصد شيئاً، وتتعلق بهذا النحو أو ذاك بموضوع" (24)، فالطابع القصدي هو الارتباط الموجود بين أفعال الوعي والموضوعات الكامنة في هذه الأفعال، وهذا ما يدل على قيمة وأهمية الطابع القصدي الذي يكون قد قدم حلاً لمشكلة الإدراك في فينومينولوجيا هوسرل، وذلك لأن الوعي القصدي ليس فقط مرتبطاً بموضوعه بل هو مصدر هذا الموضوع.

وبناء على ما سبق، ومن خلال النقد الذي وجهه هوسرل إلى المذاهب والعلوم السابقة الذكر، يمكننا حصر أهم مظاهر أزمة العلوم الأوربية في:

- النظرة إلى العالم نظرة مجردة صورية، وهو الخطأ الذي وقعت فيه الرياضيات وهذا ما أدى بالمعرفة خصوصاً العلمية منها، إلى الانحراف عن المسار الحقيقي بحيث كان من الأولى الاتجاه إلى الأشياء ذاتها لا تجريدها وصورنتها.
- عدم التمييز بين المفاهيم، كالعملية الفكرية والعملية النفسية، وكذلك الواقع والروح، وهو الخطأ الذي وقعت فيه بعض المذاهب خصوصاً النزعة النفسية.

وما يمكن قوله، هو أن مظاهر أزمة العلوم الأوربية على تنوعها، إلا أنها تشترك في خاصية واحدة ألا وهي تجاوزها وتغطيتها للمجال الحيوي الخالص أو عالم الحياة، وهذا ما جعل هوسرل يسعى للبحث عن أساس مطلق للمعرفة، من خلال وضع منهج يتناسب مع طبيعة هذه المهمة، حيث يقول: "إني لن أصل إلى أي معطى مطلقاً بريئاً من كل مفارقة إلا بمنهج قد جعلنا له اسم الرد الفينومينولوجي" (25)، ويقوم المنهج الفينومينولوجي على بعض الخطوات والمراحل التي يتبعها الفينومينولوجي بدءاً بالإيبوخية، حيث يقول هوسرل: "إننا نلجأ إلى الإيبوخية لتغيير الموقف الطبيعي الذي هو الموقف السائد، وذلك ليس لأسباب عرضية بل ماهوية" (26)، إن الإيبوخية هي خطوة ضرورية في منهج الرد الفينومينولوجي، لأنها تعمل على تجاوز المواقف والأحكام السابقة المتناقضة، التي تعطي الأولوية إما للذات وإما للموضوع، وهذا ما ترفضه الإيبوخية وبالتحديد ترفض إصدار حكم إزاءه.

أما الخطوة الثانية، فهي الرد الماهوي حيث: "يحصل مجرد التأمل الحدسي في معطى ضمن تعقل المعيش المقصود وفي أنا "ظاهرة" هذا التعقل" (27)، فننتقل هنا من العالم إلى الوعي، ولكن ما لاحظته هوسرل في هذه المرحلة أننا لا نصل كلية إلى المعرفة الخالصة وهذا ما أدى به إلى وضع خطوة جديدة في المنهج الفينومينولوجي ألا وهي الرد المتعالي، حيث يقول هوسرل: "حتى أحصل على الظاهرة المحضة، يتعين علي مرة أخرى أن أضع العالم والزمان والأنا، موضع سؤال حتى أستخلص الظاهرة المحضة، أي الفكر المحض" (28). إنه في هذه المرحلة يوضع الوعي وكل المراحل السابقة بين قوسين بهدف الوصول إلى الماهيات الخالصة للظواهر، ومعاينة الأنا المفكر ذاته لأنه شرط معرفي سابق على أي فعل أو حكم أو خبرة، وتكون النتيجة

المتوصل إليها بعد كل عمليات التقويس، هي الأنا المتعالي الخالص الذي يتأسس عليه العالم.

وهكذا تظهر لنا مبادئ وتطبيقات المنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل في طابعه المعرفي أو الابدستيمولوجي، وهو ما يقول عنه مؤسس الفينومينولوجيا ذاته: "إن المطلوب إذا هو فينومينولوجيا، أي فيما نحن بسبيله فينومينولوجيا المعرفة، بوصفها نظرية في ماهيات الظواهر المعرفية المحضة" (29)، وبالتالي تعبر الفينومينولوجيا كما أرادها هوسرل عن ذلك المسار النقدي لأهم مقولات الحدائثة خصوصا مقولة الذاتية وبالتالي العمل على إعادة موضعة الذات في العالم بإخراجها من أوليتها المطلقة، التي تقوم على أداء دور سلبي ألا وهو الشك في العالم إلى ذات مانحة المعنى لهذا العالم.

III- مكانة المنهج الفينومينولوجي في المسألة الأنطولوجية لدى هيدغر:

يبدأ "الوجود والزمان"، بهذه العبارة "إن سؤال الوجود، سقط اليوم في النسيان" (30)، وكان هيدغر وانطلاقا من مقولات التحليل النفسي، يعتبر أن سؤال الوجود من مكبوتات لا شعور الفلسفة، وأنه -أي هيدغر- من سيقوم بدور المحلل، لكن التحليل -أو بالتحديد التخطيط- هذه المرة سيكون على تاريخ الميتافيزيقا الغربية، لأنها اهتمت بالبحث في الموجود على حساب الوجود.

تعد نقطة الانطلاق، وكذا التحول في الوقت نفسه، في مشروع هيدغر، هي إعادة صياغة السؤال، من "ما هو" إلى "من هو"، أي من البحث في ماهية الوجود إلى مسالة كينونة الوجود، حيث يقول هيدغر: "إن الوجود" ليس إلها ولا أساسا للعالم، فالوجود أكثر بعدا من أي موجود لكنه أقرب من الإنسان، حيث يكون كل موجود، سواء كان صخرا أو حيوانا، أو عمليا فنيا، أو آلة، أو كان ملكا للإله فإن الوجود هو الأقرب" (30)، وبالتالي يظهر لنا أن مسالة الوجود هي موضوع بحث المنهج الفينومينولوجي لدى هيدغر من ناحية إعادة إحياء السؤال عنه، ولأجل ذلك لا بد من إنجاز مهمتين، تكون أولاهما تحليل الأنية أو ما يسميه هيدغر بالأنطولوجيا الأساسية، أما ثانيتهما فهي تجاوز الميتافيزيقا. تعتبر الأولى مرحلة مؤقتة لبلوغ سؤال الوجود، في حين تعد الثانية نقدا لتاريخ الفلسفة الغربية من أفلاطون إلى نيتشه؛ لأنها ميتافيزيقا الموجود. لنتساءل الآن: ما المقصود بالأنية؟ وكيف يتم تحليل تواجد الموجود؟ ثم كيف تتم مجاوزة الميتافيزيقا؟ والسؤال الأهم، كيف يطبق المنهج الفينومينولوجي في كل هذه المسائل؟.

إن ما يميز فينومينولوجيا هيدغر عن فينومينولوجيا هوسرل هو أن الحديث عن الإنسان لا يرتبط أبدا بالوعي أو الذات الخالصة، وإنما من خلال أفق الزمان، بل وحتى الحديث عن الزمان لا يكون من ناحية ماهوية كما كان مع أوغسطين مثلا، وإنما من ناحية الكينونة ولأجل ذلك ينحت هيدغر لهذا الموجود المختلف عن الموجودات الأخرى مصطلحا خاصا به وهو الأنية Dasein، ومعناها "الوجود- هناك"، أي الكائن الملقى في العالم الموجود دائما بالقرب من الأشياء ومع غيره من الناس، والأكثر من

ذلك المتميز بعلاقته بالوجود واهتمامه بالسؤال عنه وحمله مسؤوليته على كنفه (31)، لأن هيدغر أدرك أن "الدازين" كائن أنطولوجي يتميز بكيونته الخاصة، وعليه فإن فهم وجود هذا الموجود هو أساس الأنطولوجيا، وفي هذه النقطة بالتحديد تختلف أنطولوجيا هيدغر عن الأنطولوجيا التقليدية، وليس أدل على ذلك من قول هيدغر: "إن الموجود الإنساني بين كل الموجودات هو الموجود الذي يفكر" (32)، وبالتالي هذا ما يسمح له بأن يكون: "راعي الوجود" (33) سنكتفي هنا فقط بذكر أهم خصيصة لهذا الموجود- نظرا للمقتضيات المعرفية والمنهجية لهذه الدراسة- وهي ما يسميه هيدغر "بالتواجد"، الذي لا يعني تحقيق الشيء أو تنفيذه، كما كان في الفلسفات السابقة: "حيث فهمته فلسفات العصور الوسطى على أنه إنجاز الفعل، ونظر إليه كانط على أنه الحقيقة بمعنى الخبرة الموضوعية، وربطه هيغل بفكرة الذات المطلقة التي تعرف ذاتها وتمثله نيتشه في فكرة العود الأبدية" (34). لقد رفض هيدغر كل هذه التصورات لمفهوم التواجد وأعطاه معنى مختلفا يفيد "التخارج" Existence ، فيقول عنه: "تخارج الإنسان هو ماهيته... وماهية الإنسان هي وجوده" (35)، حيث يفتح الإنسان على الوجود كما أنه يستشرف مستقبله كذلك، ويمكنه من خلال تواجده أن يفهم ذاته، وبالتالي أن يكون وجودا أصيلا أو لا يكون.

نصل الآن إلى الحديث عن المهمة الثانية، ألا وهي مجاوزة الميتافيزيقا (36)، حيث يشخص لنا هيدغر الخطأ الذي وقعت فيه الميتافيزيقا الغربية، أو بالأحرى نشأت عنه بقوله: "لقد درست الموجود في وجوده وفكرت هكذا في وجود الموجود، لكن الميتافيزيقا الغربية لم تفكر في الفرق بين الوجود والموجود" (37) ويعتبر إهمال هذا الفرق وبالتالي نسيان الوجود، هو الميزة الغالبة على كل مراحل الميتافيزيقا، لأنها من خلال عدم إدراكها لهذا الفرق أعطت الأولوية للموجود على حساب الوجود ، "فكانت في كل عصر تقدم تأويلا معينا للوجود ومفهوما محددا للحقيقة" (38)، وهذا التأويل الذي يتحدث عنه هيدغر هو ما يتمثل في فكرة "المثال" عند أفلاطون وفكرة "الحيوان الناطق" عند أرسطو، وفكرة "الأنا المفكر" عند ديكارت، وفكرة "إرادة القوة" عند نيتشه وفكرة "الأنا المتعالي" عند هوسرل، وهكذا يكون أفلاطون الحلقة الميتافيزيقية الأولى أما نيتشه فيمثل آخرها أما هيدغر، فسيعمل على تجاوز كل هذا التاريخ.

لقد ذهب هيدغر إلى حد توجيه منهجه الفينومينولوجي ككل إلى فهم الوجود، وذلك من خلال ما يسميه هيدغر بالفينومينولوجيا الأنطولوجية وهيرمينوطيقا الدازين، والتي تبين أن فهم الوجود ينبغي أن يتم من خلال فهم الموجود أو الكائن، وعليه، يتبين لنا إذا تحول وظيفة المنهج الفينومينولوجي مع هيدغر من معرفة الذات إلى كينونة الذات؛ لأن الكائن هو من يطرح سؤال الكينونة، وبالتالي تتحول القصدية مع هيدغر إلى ظاهرة وجودية، وتتحول الفينومينولوجيا الترنسندنتالية إلى فينومينولوجيا هيرمينوطيقية حيث تعبر القصدية عن مشروعه المتمثل في الخروج من الوعي كوعي إلى الوعي بالوجود أي من الأنا أفكر إلى الأنا الموجود.

ولو عدنا إلى "الوجود والزمان"، فإننا نجد هيدغر يتحدث عن مسألة الوجود في أفق الزمان كأفق ترنسندنتالي يطرح خلاله سؤال الوجود، وحتى أن مسألة التحطيم الفينومينولوجي للميتافيزيقا التقليدية تكون في إطار مسألة الزمان، ولقد حاول هيدغر أن يقدم لنا مفهوما جديدا للوجود الإنساني في علاقته بالزمان مبينا في الوقت نفسه كيف يكون التعالي في الزمان نحو الوجود، حيث يقول: "إن زمانية الوجود-في-العالم تقوم في الوقت نفسه على المكانة الخاصة للأنية... لأن تحليل الأنية يبين لنا كيفية تزامن الزمانية" (39) ولبلوغ هذه الإمكانية، يبين هيدغر أن المفهوم الفلسفي حول الزمان لا يختلف عن المفهوم الشائع له في الحياة اليومية وبالتالي، فالزمان الحقيقي هو الذي نشعرنا بوجودنا لأنه أفق أو تعالي نحو هذا الوجود وعليه فإن هيدغر لم يهتم في منهجه الفينومينولوجي بمسألة تعليق الحكم أو وضع العالم بين قوسين كما نجد في المنهج الهوسرلي وإنما اتخذ من نظرتة الفينومينولوجية للزمان كمبرر لإعادة طرح سؤال الوجود، بل والمسألة الأنطولوجية ككل لكون أن النتيجة المتوصل إليها ليس اكتشاف الأنا المتعالي أو المعرفة الخالصة وإنما الأنا الكائن في الوجود.

وهذا ما يتضح لنا أن الذاتية أو ما يسميه هيدغر بالأنية، ليست وعيا مغلقا على ذاته وإنما هي انفتاح على العالم، حيث يقول هيدغر: "إن الأنية هي الوجود هنا وهذا يعني أن الأنية هي وجود في، أي وجود - في-العالم، وهذا ما يمثل حقيقة الأنية بما هي أنية" (40)، إن الأنية هي بمثابة إسقاط Project نحو العالم وهي من المفاهيم الأساسية في كتاب "الوجود والزمان"، ويعبر عنها هيدغر بالوجود - في-العالم، لأن قصدية الدازين تتجه نحو فهم كينونته: "حيث يفتح الدازين على شيء ما بصفة عامة، وهذا الانفتاح يعبر عن اهتمامه بالعالم، بما هو وجود، وهو ما نسميه بإسقاط الدازين عن الوجود نحو الوجود". (41)

إن هيدغر يبين لنا في أغلب المؤلفات والمقالات التي كتبها خصوصا "نداء الحقيقة" و"هيلدرلين وماهية الشعر" و"ما الفلسفة؟" وغيرها، أن الميتافيزيقا الغربية بقيت لمدة زمنية طويلة تحاول أن تجيب عن السؤال "ما"، بحثا عن الماهية دون أن تتجه إلى الموضوع الحقيقي و الذي هو الوجود، وهو يتساءل: "ألا يتوه بنا السؤال عن الماهية في فراغ التعميم الذي يكتم على أنفاس الفكر؟ أليس من شأن المجازفة بطرح مثل هذا السؤال أن يبين أن الفلسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس؟ ثم أليس السؤال عن الماهية هو أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام؟" (42). إننا لم نتمكن من خلال طرح هذا السؤال إلى أن نصل إلى ماهية نهائية محددة، ذلك أن مفهوم الماهية اختلف عبر مختلف عصور الفلسفة و لهذا كان تحديدها متباينا (43)، وهذا التباين قد تحدثنا عنه من قبل، فقد تجلت الماهية في أشكال متنوعة أهمها فكرة "المثال" عند أفلاطون، وفكرة "الحيوان الناطق" عند أرسطو وفكرة "الأنا المفكر" عند ديكارت وفكرة "المطلق" عند هيغل و"صورة البطل" عند نيتشه وغيرها من النماذج، والقاسم المشترك بين هذه النماذج وما يعتبر خطأ في الوقت ذاته، هو أن أصحابها توجهوا إلى دراسة ماهية الوجود على حساب وجود الماهية.

لقد آمن هيدغر بأنه لا يمكن الوقوف على حقيقة الميتافيزيقا أو مجاوزتها كخطوة منهجية مهمة إلا بالتجاوز معها، وربما يكون الأهم من مجاوزة الميتافيزيقا هو التفكير في هذه المجاوزة لأن هذا التفكير: "يبشر بإعلان ابتداء فهم نسيان الوجود" (44). ولكن ما الذي يقصده هيدغر بالتحديد بكلمة التجاوز؟ بل وكيف يتم؟ يجيبنا هيدغر بقوله: "إذا كانت الميتافيزيقا هي تعبير عن حقيقة الموجود... فهذا المعنى يعتبر التجاوز كمهمة للفلسفة، حيث من الأفضل القول أن: "الميتافيزيقا شيء مضى" (45)، وعليه فالمجازة أو التحطيم الذي يمارسه هيدغر على تاريخ الميتافيزيقا الغربية، هدفه الكشف عن الإهمال الذي حدث في كل هذا التاريخ لسؤال الوجود، هذا السؤال الذي جعل هيدغر يكرس كل فلسفته من أجل إعادة طرحه وجعله أساس الأنطولوجيا.

هذه الأنطولوجيا، ما كان لها أن تقوم إلا بالاعتماد على المنهج الفينومينولوجي، بل وحتى على الهيرمينوطيقا (46)، لأنه إذا كانت الانطولوجيا مع هيدغر كما رأينا قد عرفت منعرجا جديدا، فإن المنعرج الأكبر كان للفينومينولوجيا، من ناحية ارتباطها بالأنطولوجيا من جهة، وبالهيرمينوطيقا من جهة أخرى وسنحاول توضيح طبيعة هذه المفاهيم وكذا العلاقة القائمة بينها منطلقين في ذلك من تحليل قول هيدغر: "الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية كلية، تكون نقطة انطلاقها هيرمينوطيقا الدارين" (47)، ولا يفهم المنهج الفينومينولوجي لدى هيدغر كما كان عند هوسرل، بل هو يؤخذ باعتباره منهجا: يعالج سؤال الوجود، بطريقة فينومينولوجية" (48)، كما يوضح لنا هيدغر ما يقصده بالفينومينولوجيا بالتحديد، فهي تنقسم كما يرى إلى قسمين اللوغوس Logos والظاهرة Phénomène، فما الذي يقصده هيدغر بهذين المصطلحين؟

ينتقد هيدغر جملة التأويلات التي قدمتها الميتافيزيقا الغربية للوغوس خصوصا تأويل أفلاطون وأرسطو حيث كانا ينظران إليه على أنه العقل والتصور... لكن هيدغر يعطيه معنى جديدا قديما، فهو جديد من ناحية ربطه بالمساءلة الأنطولوجية، وقديم من ناحية استخدامه من قبل عند اليونان القدامى، وهذا المعنى هو "القول" و"الكلام"، أي "اللفظ" أو "ما هو ملفوظ"، (49) وهذا ما يبرر لنا توجه هيدغر إلى الاهتمام بلغة الشعر خصوصا عند هلدراين وتراكل، فإذا كان اللوغوس هو الكلمة وبالتالي اللغة، فما الذي يقصده هيدغر بالظاهرة؟.

يقول هيدغر: "يمكن استخدام الانكشاف، كتحديد للظاهرة في معناها الحقيقي" (50)، وبالتالي تفهم الظاهرة على أنها ما يُظهر نفسه بنفسه، وهكذا تتضح لنا معالم المنهج الفينومينولوجي لدى هيدغر الذي يوظف في المسألة الأنطولوجية حيث يعمل على وصف وكشف أشكال الوجود، أي ما به يظهر الوجود: "فلا تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا بما هي فينومينولوجيا" (51)، هذا من ناحية الوجود أما من ناحية الأنية أو الموجود الإنساني فإن المنهج الفينومينولوجي يتحد مع الهيرمينوطيقا فيصبح فهما أو تفسيرا، والتبرير المنهجي للجوء هيدغر إلى الهيرمينوطيقا، هو المساهمة في المساءلة الفلسفية لسؤال الوجود، وبالتالي فإن الفائدة المنهجية للهيرمينوطيقا تكمن في أدائها لوظيفة

معينة، ألا وهي نقد الفلسفات الابستمولوجية من جهة والمساهمة في توضيح معنى الوجود من جهة أخرى.

IV- تجديد مبادئ و ميادين المنهج الفينومينولوجي لدى ميرلوبونتي:

يعتبر ميرلوبونتي القصدية كأهم اكتشاف قدمته الفينومينولوجيا، ولكنه يعترض على مفهوم القصدية وكيفية توظيفها في المنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل، ولأجل ذلك يعود إلى فلسفة كانط، ويؤكد أنه في نقده للفلسفات المثالية بين أن كل إدراك داخلي لا يمكن أن يتم دون إدراك خارجي، حيث يكون العالم هو ذلك الاتصال الموجود بين مجموعة من الظواهر الموجودة حتى قبل الوعي بها، وبالتالي فإن وحدة العالم موجودة قبل معرفته (52)، وهذا بالتحديد ما غفلت عنه قصدية هوسرل.

وبالتالي، ينطلق ميرلوبونتي في نقده للقصدية الهوسرلية من فكرة الوجود الواقعي للظواهر قبل الاتصال بها على عكس قصدية هوسرل التي تحيل العالم وظواهره إلى الوعي وتجعل منه وجودا مثاليا، فيكون الوعي فعلا معرفيا ينجزه الأنا المتعالي، وهذا ما جعل القصدية في النهاية تأخذ طابعا مثاليا بعيدا تماما عن الواقع، فأين يكمن الحل هنا؟ وبعبارة أخرى، ما البديل الذي قدمه ميرلوبونتي لتجاوز هذه القصدية ذات الطابع المثالي؟.

يقول ميرلوبونتي: "إن كامل التحليل الهوسرلي، محاصر بطوق من الأفعال التي تفرضها عليه فلسفة الوعي لذلك يجب أن نستأنف ونطور القصدية الفاعلة التي هي القصدية داخل الوجود... حيث لا يجب أن ننطلق من الوعي ومجرى ظواهره، وإنما من الدوامة التي يرسمها ذلك المجرى الفينومينولوجي، أي الدوامة الممكنة (التي هي لحمة وليست وعيا يقابله موضوع تفكري)" (53). إن هذه القصدية الفاعلة ستكون هي البديل للقصدية عند هوسرل، التي تفتقد إلى تأصيل علاقة الوعي بالموضوعات، ليست الموضوعات التصورية والمفكر بها، وإنما الموجودة - في - العالم.

إن إعادة ربط الصلة بالكينونة الحقيقية للذات والموضوع هي غاية القصدية الميرلوبوننتية، لذلك نجد ميرلوبونتي يعود إلى ذلك التمييز الهوسرلي بين قصدية الفعل *intentionnalité de l'acte* والقصدية الفاعلة *intentionnalité opérante*.

وإذا كان هوسرل قد اهتم بقصدية الفعل على حساب القصدية الفاعلة، فإن ميرلوبونتي اهتم كثيرا بهذا النوع الثاني وطوره. ويتضح مفهوم القصدية الفاعلة لديه من خلال حديثه عن ظاهرة الفهم، وذلك لأن: "الفهم يتوصل إلى القصد بأكمله ليس فقط ما تمثله الأشياء سواء خصائص "الشيء المدرك" أو آثار "الوقائع التاريخية" أو "الأفكار" التي يقدمها أي مذهب، بل والتوصل إلى الطريقة الوحيدة في الوجود" (54)، حيث تتعدى وظيفة القصدية التأسيس المعرفي للأفكار والتصورات إلى العودة للأرضية التي يتأسس عليها هذا التأسيس الذاتي ألا وهي الوجود الواقعي للظواهر هذا الوجود الذي تجاهلته قصدية هوسرل، حيث يصبح الهدف الذي تسعى إليه القصدية في

المنهج الفينومينولوجي لدى ميرلوبونتي هو ربط الأفعال المعرفية للوعي مع أصولها الوجودية، لكن كيف تتم العودة إلى هذه الأرضية الأولى؟.

يكمن الحل فيما يسميه ميرلوبونتي بالقوس القصدي *L'arc intentionnel*، حيث يقول ميرلوبونتي في "فينومينولوجيا الإدراك": "يتبين لنا إذا أن حياة الوعي - إما حياة معرفية أو حياة رغبة أو حياة إدراكية - إنها محكومة "بقوس قصدي" ينشر حوله ماضينا ومستقبلنا ومحيطنا الإنساني ووضعنا الفيزيائي ووضعنا الإيديولوجي ووضعنا الأخلاقي كما أنه هو الذي يحد وضعنا في كل هذه العلاقات حيث أن هذا القوس القصدي هو من يحقق وحدة الحواس والمعاني والتعقل وكذلك الحساسية والحركية" (55)، فالقصديّة تعمل على تبيان وإظهار دور الذات العارفة من جهة وعلى إعادة موضعها في العالم من جهة أخرى، فلا يكون التفكير فعلا من أفعال الوعي إنما هو قصد نحو العالم و نحو الوجود الواقعي للظواهر.

كما يتبين لنا أنه بعد أن كانت القصديّة بنية أساسية من بنى الوعي في المنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل، تؤدي وظيفة معرفية، أصبحت القصديّة في المنهج الفينومينولوجي لدى ميرلوبونتي تمتلك مفهوما أوسع وتؤدي وظائف متنوعة بعضها معرفي وبعضها الآخر وجودي، و أصبحت تعبر عن انتماء الذات إلى ذاتها كما تعبر عن انتماء الذات إلى العالم في الوقت ذاته.

هكذا، ومن خلال هذا المفهوم الجديد للقصديّة نصل إلى نتيجتين مهمتين، أولهما أن القصديّة الميرلوبونتيّة تجعلنا نتحول من ذلك العالم المثالي التصوري الذي تخلقه القصديّة الهوسرلية إلى العالم الفعلي والواقعي الذي توجد فيه الأشياء والظواهر الحقيقية. وثانيهما، أن الوجود - في - العالم الذي تحيلنا إليه هذه القصديّة، يختلف حتى عن الوجود - في- العالم بالمعنى الذي نجده عند هيدغر، هذا الأخير حتى ولو انتقد أسس المنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل خصوصا في جانب المثالي التصوري إلى أنه هو أيضا لم يستطع الخروج من هذه النظرة التصورية ولم يهتم بالوجود الفعلي وإنما تصور فكرة الوجود فقط، الذي ينظر إليه المنهج الفينومينولوجي لدى ميرلوبونتي على أنه وجود جسماني واعي؛ لأن قصديّة الأنا تتحقق عن طريق الجسد ليصبح الجسد هو وسيلتنا لكي نقصد العالم و بالتالي نوجد فيه، وهنا بالتحديد نتضح لنا أكثر معالم المنهج لدى ميرلوبونتي.

ينطلق ميرلوبونتي من مناقشة مفهوم الإحالة حيث يقول: "إن أكبر درس نتعلمه من الإحالة هو استحالة وجود إحالة كلية" (56)، أي أن هناك مجالا لا يمكن أبدا إحالته إلى الأنا أو الوعي ألا وهو العامل الحقيقي أو الوجود الواقعي للظواهر، وبالتالي فإن ما يرفضه ميرلوبونتي هو الجانب الماهوي المثالي في الإحالة الفينومينولوجية وذلك لأنه يقصي الفرضية الطبيعية للعالم، من أجل أن يكشف ماهيته، وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه الإحالة الهوسرلية، مع أن هذه الماهية هي ملازمة للوجود الفعلي للظواهر وفي هذا يقول ميرلوبونتي: "لقد عرض التعالي في "التأملات الديكارتية" على أنه تعليق لوجود

العالم فإذا كان هذا هو المتعالي، فإنه يسقط من جديد في الخطأ الديكارتي...فليس له أن يبعد العالم بما هو وجود واقعي" (57) وما يرفضه ميرلوبونتي بالتحديد هو عملية التقويس سواء التي تطل العالم أو الأنا المتعالي.

لكن بالعودة إلى هوسرل نجده وكأنه يتوقع هذا النقد، حيث يقول: "قد يكون هناك اعتراض على الإحالة الفينومينولوجية التي تضع بين قوسين الأنا المتعالي على أن هذا أمر غير معقول، ونحن نرد كالتالي: هناك إمكانية لأن نضع بين قوسين كل أنا تجريبي حيث أن وضع بين قوسين كل طبيعة هو أمر ثابت وأكد، بل وحتى وضع بين قوسين الأنا الخالص وعليه نريد القول أن البحث الفينومينولوجي يمكن أن يضع العالم والأشياء والأشخاص بين قوسين، وأن يصل إليها ليس كوجود واقعي، وإنما كمعطى يتجلى للأنا الخالص" (58) لكن حتى ولو كان منهج الرد الفينومينولوجي الهوسرلي يضع العالم بين قوسين أي أن يتوقف عن إصدار الأحكام إزاءه ولا ينفيه كما كان الشك في المنهج الديكارتي، إلا أن هذا ما يتجاوزه المنهج الفينومينولوجي لدى ميرلوبونتي، إذ يقول: "إن فلسفة هوسرل تنظر إلى علاقتنا بالعالم على أنها محرك الإحالة المتعالية، وتجعل من العالم متأصلا في الذات، عوض أن تنظر إلى هذه الذات على أنها تعالي نحو العالم" (59)، فما يرفضه ميرلوبونتي في المنهج الهوسرلي ليس فكرة التعالي وإنما حركة التعالي التي يجب أن تكون من الأنا نحو العالم وليس العكس.

وهكذا، يتبين لنا أيضا أنه إذا كانت الإحالة الهوسرلية، هي بمثابة منهج علمي يسعى من خلال كل عمليات التقويس إلى بلوغ الأساس الأول للمعرفة أو المعرفة الخالصة، فإن: "البحث عن هذا الأساس في فينومينولوجيا ميرلوبونتي لا يكون خارج مجال الخبرة الحقيقي الذي يربطنا بالعالم الموجود قبل معرفتنا به" (60) وعليه فإن مبدأ "التأسيس" الذي يظهر في الإحالة يفهم عند هوسرل على أنه تأسيس لعالم مثالي من طرف الأنا المتعالي وهذا ما يجعل من مفهوم التعالي في المنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل منحصرًا في الفهم الديكارتي لفلسفة الوعي أما في المنهج الفينومينولوجي لدى هيدغر فإنه يحمل أبعادًا أنطولوجية من خلال التوجه إلى فهم الوجود.

أما مع ميرلوبونتي فالأساس هو التعالي نحو خبرة العالم الطبيعي، حيث يكون موضوع التفكير الفينومينولوجي يرتبط كوجود واقعي بفعل التفكير، و تكون النتيجة المتوصل إليها ليست عالما مثاليا من إبداع الذات المفكرة وإنما الوجود -في- العالم (61)، وبالتالي فالمنهج الفينومينولوجي لدى ميرلوبونتي لا يقصي الوجود الواقعي للعالم أو ينفيه، ولا هو يشك فيه، وإنما يلقي عليه الضوء، ولم يعد الحديث قائما في هذا المنهج حول الأنا المتعالي وإنما الأنا الكائن - في - العالم، ولا توصلنا الإحالة إلى المعرفة الخالصة وإنما إلى معرفة موجودة حول وجود معروف، وبالفعل، هذا ما عبر عنه ميرلوبونتي بقوله: "لقد بين هوسرل أن كل رد ترنسندنتالي هو رد ماهوي وهذا يعني أن كل جهد نبذله من أجل أن نفهم العالم من الداخل وانطلاقا من المنابع يؤدي إلى انفصالنا عن السير الفعلي لإدراكاتنا ولإدراكنا للعالم" (62). لقد أدرك ميرلوبونتي

أن إعادة ربط جسور التواصل مع العالم لا تكون من خلال تمثله أو استحضاره في تصوراتنا وتأملات الأنا المتعالي وإنما بالعودة إلى خبرتنا بالعالم الكامنة في الإدراك الحسي، لأن الإدراك الحسي هو مجال مفتوح على العالم واتصال دائم معه.

وهذا ما يبين لنا البعد الأنطولوجي في المفهوم الجديد للمنهج الفينومينولوجي عند ميرلوبونتي فهو لا يتجاوز الأشياء ولا يحيلها إلى موضوعات تفكرية، تحال بدورها إلى الأنا المتعالي الكامن خلف سراديب الوعي وإنما هو أسلوب معرفي يطلعنا على العالم الواقعي وعلى الأشياء والآخرين، وهو كذلك ضرب من الكينونة أو الوجود يحيلنا إلى وجود الوعي في حد ذاته قبل أن يتعالى على العالم، لذلك يتساءل ميرلوبونتي في أول عبارة من كتابه الرئيس "فينومينولوجيا الإدراك" قائلاً: "ما هي الفينومينولوجيا؟" (63)، وقد يبدو من الغريب إعادة طرح هذا السؤال بعد نصف قرن من صدور أول مؤلفات مؤسس الفينومينولوجيا والتي حدد فيها مفهومها لكن يجب ميرلوبونتي عن سؤاله قائلاً: "إن الفينومينولوجيا هي دراسة الماهيات كماهية الإدراك وماهية الوعي مثلاً، ولكن الفينومينولوجيا هي أيضاً فلسفة ترد الماهيات إلى الواقع" (64). إن ما يتضح لنا من هذا التعريف، هو أن المنهج الفينومينولوجي لدى ميرلوبونتي يحاول من جهة أن يبقي على مهمة الفلسفة، والتي هي كشف ووصف ماهيات الظواهر، وهو من ناحية أخرى لا يرد هذه الماهيات إلى الوعي أو الأنا المتعالي كما كان مع المنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل وإنما يردها إلى الواقع، لأن ميرلوبونتي أدرك أن الماهية ملازمة للواقع وأن وجودها الفعلي هو وجود-في-العالم، والهدف من وراء هذا الإجراء هو المحافظة على الفرضية الطبيعية للعالم التي تم إقصاؤها في المناهج الفينومينولوجية السابقة.

وهنا تتجلى لنا أهم خصيصة في المنهج الفينومينولوجي لدى ميرلوبونتي، والتي تميزه عن المناهج الفينومينولوجية الأخرى، وعلى وجه الخصوص عند هوسرل ألا وهي البعد الواقعي، لأن الهدف العام الذي سعى ميرلوبونتي إلى تحقيقه من خلال مشروعه هو تحويل الفينومينولوجيا و إنزالها عن تعاليها ومثاليتها نحو الوجود الفعلي والواقعي، وبالتالي تحويل البحث الفينومينولوجي من الماهية إلى الواقع، لأن ما لم يدركه المنهج الفينومينولوجي لدى هوسرل هو التلاحم القائم بين الماهية والواقع، لأن كلا منهما يتطلب وجود الآخر و يتوقف وجوده عليه.

الخاتمة

نصل في نهاية هذه الدراسة، إلى النتائج التالية:

- يمكن اعتبار المنهج الفينومينولوجي من أهم المناهج الفلسفية المعاصرة، فهو نقلة نوعية في طريقة طرح المشكلات الفلسفية وكذا معالجتها، وهذا ما نجده خصوصاً عند مؤسس الفينومينولوجيا ادموند هوسرل الذي حاول من خلال منهجه الفينومينولوجي تجاوز تناقضات المعارف والعلوم الغربية والبحث عن الأساس المطلق والمشارك لها.

- كما يتضح لنا أن المنهج الفينومينولوجي ليس قالباً جاهزاً، ولا يرتبط بمجال محدد دون غيره من المجالات الأخرى، وهذا ما نجده عند هيدغر الذي حول اهتمام المنهج الفينومينولوجي إلى مجال الأنطولوجيا مدعماً هذا المنهج بالهيرمينوطيقا.

- لقد تبين لنا كذلك، أنه إذا كان هوسرل قد جعل من الفينومينولوجيا منهجاً لفلسفة صارمة، تبحث في الماهيات الخالصة للظواهر، وأنه إذا كان هيدغر اتخذ منها وسيلة، أو بالتحديد مبرراً لقيام أنطولوجيا معينة تكون مهمتها هي اكتشاف الوجود، فإن ميرلوبونتي قد تمكن من تجاوز نقائص المنهج الفينومينولوجي عند كل منهما خصوصاً ما تعلق بمسألتي الوعي و الوجود، حيث توجه المنهج الفينومينولوجي لديه إلى دراسة موضوعات جديدة أهمها الإدراك الحسي وكذلك الجسد وغيرها.

الهوامش

- 1- فضلنا استخدام مصطلح "فينومينولوجيا"، وليس بعض المصطلحات التي تستخدمها الترجمات العربية مثل "ظاهراتية" أو "ظواهرية"، وذلك لبعدها عن المدلول الفلسفي للمصطلح، من حيث أن الفينومينولوجيا لا تهتم "بالظاهر" كما يفهم من كلمة "ظواهرية" أو "ظاهراتية"، وإنما الظاهر يحدس بالمعنى الفينومينولوجي، فيكون الظاهر الخارجي مجالا لحدس الداخل، وهذا هو المعنى الذي نجده عند أغلب الفلاسفة الفينومينولوجيين.
- 2- Dictionnaire de la philosophie, encyclopédie universalis, Paris, 2006, p1548.
- 3- Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophique, Dictionnaire 2 volume d'érigé par sylvain Auroux ,Tome 2, P.U.F, France, p1933.
- 4- عمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص.185
- 5- G.W.F. Hegel : la phénoménologie le l'esprit, trad. par : Jean Hyppolit, éditions Montaigne Paris, 1987, p 32.
- 6- Philippe Huneman et Estelle Kulich : Introduction à la phénoménologie, Armand Colin Paris, 1997, p05.
- 7- Edmund Husserl : Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907) trad. par Laurent Joumier, Paris, 1998, p 260.
- 8- إدموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي أنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، طبعة 1، 2007 ص.89
- 9- Edmund Husserl : Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance, Op.cit. p 379.
- 10-Edmund Husserl : La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante Gallimard, Paris, 1976, p 113.
- 11- إدموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 56.

- 13- Edmund Husserl : La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantal Op.cit. p 11.
- 14- René Descartes : les principes de la philosophie, livre première, librairie, A. Hatier, Paris 1948, p 36.
- 15- Edmund Husserl: La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale Op.cit. p 88.
- 16- Edmund Husserl : La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantal Op.cit. p 91.
- 17- Edmund Husserl : Méditations Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie, trad. par Emanuel Levinas, éditions minuits, Paris, 1953, p 43.
- 18- Edmund Husserl : La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantal Op.cit. p 57.
- 19- Philippe Huneman et Estelle Kulich : Introduction à la phénoménologie, Op.cit. p 10.
- 20- Edmund Husserl : Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance, Op.cit. p 99.
- 21- القصدية Intentionnalité، إن القصدية ترجع إلى التمييز السكولائي بين الموضوع القصدية والموضوع الواقعي وقد جعلها هوسرل من أهم مقولات فلسفته الفينومينولوجية، وهي تعني اتجاه الوعي نحو ما يعنيه، حيث يكون إنجاز المعنى هو الميزة الأساسية لكل وعي، كما ترتبط القصدية في فلسفة هوسرل بالمنهج الفينومينولوجي وبالتحديد بالإيبوخية. ينظر: Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophiques, Op.cit, p 1346.
- 22- Edmund Husserl : Méditations Cartésiennes, Op.cit, p 32.
- 23-Edmund Husserl : Recherches Logiques, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Paris, 1961, p 145.
- 24- Jocelyn Benoist : phénoménologie, Sémantique, Ontologie, Husserl et la tradition logique Paris, 1^{ère} éd, p 286.
- 25- ادmond هوسرل : فكرة الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 93.
- 26- المرجع نفسه، ص 80.
- 27- Edmund Husserl : La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantal Op.cit. p 172.
- 28- ادmond هوسرل : فكرة الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 81.
- 29- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 30- المرجع نفسه، ص 84.
- 31- Martin Heidegger : L'être et temps, traduit par Emmanuel Levinas, éditions Gallimard Paris 1986, p 25.
- 32- Martin Heidegger : Question III, éditions Gallimard, Paris, 1966, p 102.
- 33- مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 49.

- 34- Martin Heidegger : Achèvement de la métaphysique et poésie, éditions Gallimard, Paris 2005, p 104
- 35- Martin Heidegger : Question III, Op.cit. p 131.
- 36- Ibid. p 94.
- 37- Ibid. p 99.
- 38- إن مصطلح الميتافيزيقا La Métaphysique، ارتبط بمؤلفات أرسطو المتأخرة التي ظهرت بعد مؤلفاته في "الفيزيقا" La physique حيث تعني كلمة Méta، ببساطة "بعد". أما ديكرات فقد ربط الميتافيزيقا بالمعرفة العقلية المحضة، وفي النصف الثاني من القرن السابع عشر، أطلق كلوبرق Clauberg، مصطلح الانطولوجيا على مباحث الميتافيزيقا، ينظر: Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophique, Op.cit. p 1616.
- 39- Martin Heidegger : Question III, Op.cit, p 88.
- 40- Martin Heidegger : Chemins qui ne mènent nulle part, éditions Gallimard, Paris, 1962, p 99.
- 41- Martin Heidegger: L'être et le temps, Op.cit, p 396.
- 42- Ibid. p88.
- 43- Ibid. p 52.
- 44- مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص 249.
- 45- Martin Heidegger: Question II, éditions Gallimard, Paris, 1968, p 17.
- 46- Martin Heidegger : Chemins qui ne mènent nulle part, Op.cit, p 90.
- 47- Martin Heidegger : Essais et conférences, éditions Gallimard, Paris, 1958, p81.
- يقول غادمير: "كلمة هيرمينوطيقا، (فن التأويل)...تدل-قبل كل شيء-على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن". كما يقول: "تدل الهيرمينوطيقا في علم اللاهوت، (التيلولوجيا)، على فن تأويل وترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة) بدقة فهي في الواقع مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة، بوعي منهجي دقيق، وعلى الخصوص القديس أوغسطين في مؤلفه "العقيدة المسيحية". ينظر :
- هانز جورج غادمير: فلسفة التأويل، الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم لبنان 2006، ط 2، ص 61.
- 48- Martin Heidegger : L'être et temps, Op.cit. p66.
- 49- Ibid. p 53.
- 50- Martin Heidegger : Essais et conférences, Op.cit. p 251.
- 51- Martin Heidegger : L'être et temps, Op.cit. p 56.
- 52- Ibid. p 66.
- 53- Merleau-Ponty : La phénoménologie de la Perception, éditions Gallimard, Paris, 1945, p XII.
- 54- Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, éditions Gallimard Paris 1964, p 297.
- 55- Merleau-Ponty : La phénoménologie de la perception, Op.cit, p XIII.
- 56- Ibid. p158.
- 57- Ibid. p XIII.

- 58- Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, Op.cit, p 225.
59- Edmund Husserl : Problèmes Fondamentaux de la phénoménologie Presse Universitaire de France, Paris, 1991, p 153.
60- Merleau-Ponty : La phénoménologie de la perception, Op.cit, p VIII.
61- Clara Da Silva-charrack, Merleau-Ponty Le corps et Le sens, Presse Universitaire de France, Paris, 2005, p 60.
62- A.De Walhens, Une philosophie de L'ambigüité, L'existentialisme de Merleau-Ponty éditions Nauwelaerts, Louvain, Paris, 1968, p, p. 92, 93.
63- Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, Op.cit, p 70.
64- Merleau-Ponty : La phénoménologie de la perception, Op.cit, p I.