

The Challenges of Western Philosophy against Epistemology

Husserl's phenomenological philosophy as an example

Furqan Abdolemam Hawas

Master (MA) of Islamic Philosophy, al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: q66255090@gmail.com

Mohammad Ali Mohiti Ardakan

Iran, Assistant Professor of Islamic Philosophy and member of the Scientific Board in Imam Khomeini Foundation for Education and Research.

Summary

There is no doubt that there are strong challenges against the theory of knowledge (epistemology), which is the basis of founding the *worldview*, upon which all sciences depend, besides its essential role in man's happiness. The most serious challenges against this theory are those in Western philosophy. In this study, we try, through a critical analytical approach, to present the most important of these challenges in contemporary philosophy represented by phenomenological philosophy, and show the nature of these challenges, which form another reading of the relationship between mind and reality. As phenomenological philosophy deals with mind, the self, and the transcendental ego, and abandons reality. This, in fact, is exclusion of the demonstrative mind's role in Moreover, phenomenology denies metaphysics that deals with abstract phenomena that cannot be realized through consciousness or feeling. Hence, true scientific knowledge is the knowledge of immutable essences, that are actually perceived by consciousness or feeling. And finally, we try to criticize Husserl's phenomenological philosophy.

Keywords: phenomenology, epistemology, Husserl, Western philosophy, intentionality, phenomenological response.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 3, PP.27- 47

Received: 11/9/2021; Accepted: 29/9/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



تحديات الفلسفة الغربية لنظرية المعرفة

الفلسفة الفينومينولوجية لهسرل نموذجًا

فرقان عبدالإمام حواس

ماجستير فلسفة إسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: q66255090@gmail.com

محمد علي محيطي أردكان

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران.

الخلاصة

لا ريب في وجود تحديات قوية لنظرية المعرفة، التي هي الأساس في بناء الرؤية الكونية، وتتوقف جميع العلوم الكلية عليها، ولها دور أساسي في سعادة الانسان، ومن أشد التحديات هو ما جاء في الفلسفة الغربية، وفي هذه الدراسة نسعى من خلال المنهج التحليلي النقدي إلى طرح أهم هذه التحديات في الفلسفة المعاصرة المتمثلة بالفلسفة الفينومينولوجية، وتوضيح ماهية هذه التحديات التي تشكل قراءة أخرى لعلاقة الذهن مع الواقع؛ إذ إنّ الفلسفة الظاهرية تشير إلى التعامل مع الذهن والذات والأنا المتعالية وتلغي الواقع، وهذه بالحقيقة إقصاء لدور العقل البرهاني في الكشف عن الواقع والانتقال إلى المثالية الذاتية، وأيضًا ترفض الفينومينولوجيا الميتافيزيقا التي تتعامل مع الظواهر المجردة والبعيدة عن إدراك الوعي أو الشعور. وبالتالي، فالمعرفة العلمية الحقيقية هي معرفة الجواهر الثابتة التي لا تتغير، كما يدركها - فعلاً - الوعي أو الشعور، وأخيرًا نحاول نقد الفلسفة الفينومينولوجية لهسرل.

الكلمات المفتاحية: الفينومينولوجيا، نظرية المعرفة، هسرل، الفلسفة الغربية، القصديّة، الردّ الفينومينولوجي.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الثالث، صص. 27- 47

استلام: 2021/9/11 ، القبول: 2021/9/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

لا شك أنّ نظرية المعرفة هي الأساس في تكوين الرؤية الكونية، ولولاها لم تقم للعلوم قائمة، ولا تكون لها قيمة معرفية؛ لأنّها الأساس في بيان أنّ المعرفة ممكنة، ومن خلالها نعرف ما هي طبيعة المعرفة وأدواتها، فهي إذن من أهمّ العلوم وأفضلها، وعليها تتوقف سعادة الإنسان؛ ولذلك وجدت كثير من التحدّيات في قبالتها، ومن أهمّها هو الفلسفة الفينومينولوجية للفيلسوف الألماني إدموند هسرل (Edmund Husserl)، الذي حاول من خلال فلسفته أن يشكّل تحدّيًا من تحدّيات الفلسفة الغربية، وادّعى أنّه أوجد منهجًا جديدًا عالج به خطأ جميع الفلسفات التي قبله، التي كانت تفرّق بين الواقع والذات الإنسانية، وهو استطاع من خلال منهجه أن يوحد الذات مع الواقع الخارجي، من خلال منطقة معرفية اسمها الوعي أو الشعور، ويعتقد أنّ فلسفته هي فلسفة كلّية، ولا بدّ لجميع الفلسفات التي بعده أن تأخذ منه، وأثر هسرل في من بعده؛ لذلك تجد الفلاسفة الذين جاءوا بعده مثل الفيلسوف الفرنسي موريس مولوبونتي (Maurice Merleau-Ponty) والألماني هايدغر (Martin Heidegger) تأثروا به وبدؤوا فلسفتهم من خلال الظاهراتية لهسرل وغيرهم من الفلاسفة؛ ولذلك صار واجبًا علينا أن نبين الفلسفة الظاهراتية، والإجابة عن التحدّيات التي تقدّمها في قبال نظرية المعرفة، وقبل الخوض في غمار هذا البحث، نقوم بتعريف بعض المفردات الأساسية، وبيان نبذة تاريخية عن الفلسفة الظاهراتية، ثمّ نوضّح تحدّيات فلسفة هسرل لنظرية المعرفة وننقدها.

المحور الأوّل: مدخل تمهيدي

أوّلاً: التعريفات

1- تعريف الفينومينولوجيا لغةً واصطلاحًا

تشقّق كلمة الفينومينولوجيا من الكلمة اليونانية (phainomenon) وتعني "مظهر" وكلمة (Logos) وتعني "علم، قانون، عقل" [هسرل، التأملات الديكارتية، ص 9، عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 191]، بعبارة أخرى تعني كلمة "مظهر" الظاهرة وما يظهر، أي ما يتبدّى أمام الوعي؛ لذلك سمّيت هذه الفلسفة بالفلسفة الظاهراتية أو الظهوراتية، فتكون في مقابل الباطن الذي رفضوا دراسته، وهذا معنى الظاهر في اللغة العربية، حيث يعرف الظاهر ابن منظور في لسان العرب ويرى أنّ الظاهرة هي الظاهر من الشيء خلاف البطن، وإنّ لكلّ موجود وجهين: ظاهر وباطن، وقد يقوم أحدهما مقام الآخر، أي يصبح الباطن ظاهرًا وبالعكس، ذلك من الناحية النسبية. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 20، ص 520]

وقال الفراء: «العرب تقول: هذا ظهر السماء وهذا بطن السماء لظاهر الذي تراه» [المصدر السابق، ج

20، ص 521]، وورد نفس المعنى للكلمة في المعجم الوسيط حيث يقال: «ظهور الشيء ظهوراً، أي تبين وبرز بعد الخفاء، والظاهر من الشيء أعلاه أو ما يبدو منه للإدراك» [مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، ج 2، ص 584].

وأما اصطلاحاً فالفينومينولوجيا فهي العلم بالوعي، أو العلم بالظواهر التي هي الموضوعات النهائية للعلم بلا فروض مسبقة، وتشير كلمة الظاهرة إلى ما يبدو الشيء عليه، ومن ثم فهو شيء ما يرى كما في ذاته، أو هي بالحقيقة هي علم الموضوعات القصدية للوعي. والموضوعات الظاهرية هي ما تظهر عليه؛ وذلك لأنها لا تعيننا إلا كما تظهر. [عادل مصطفى، فهم الفهم، 191]

إذن يطلق اصطلاح "المذهب الظاهراتي" على النظام القائل بأنه لا توجد معرفة إطلاقاً إلا بواسطة الظواهر، وإن الإدراك لا يمكن أن يتم إلا اعتماداً على ما يظهر من الأشياء فقط دون باطنها الخفي.

ويوجد تفسيران للوجود الباطن [أدموند هسرل، التأملات الديكارتية، ص 206] أحدهما يقول بوجود باطن موضوعي وحقيقة خلف الظواهر لها ظواهر خارجية متغيرة، ولكن هذا الجوهر الخفي والحقيقة الموضوعية التي هي خلف الظواهر المتغيرة لا يمكن إدراكها مطلقاً؛ لأن إدراكنا لضغفه لا يمكن أن يصل إليها؛ لأن هذا الجوهر أعلى وأبعد من تصل إليه معرفتنا وإدراكنا الحسي الضعيف، ومثل هذا الاتجاه يبدو في كلمات وآراء اللأدرين والفلاسفة النقيدين، وكذلك التجريبيين الوضعيين. والتفسير الآخر الذي يميل إليه هسرل واتخذه أحد الأدلة في نقد فلسفة كانط هو عكس الاتجاه الأول؛ إذ ينكر مطلقاً وجود جوهر وحقيقة وباطن ثابت خلف الظواهر المتغيرة، فالحقيقة هي هذه الظواهر المتغيرة فقط وفقط، ولا توجد حقيقة وراءها ولا باطن خفي وراءها [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 525]، وهذا هو رأي الفيلسوف إدموند هسرل الذي يرفض بواطن الأشياء [إدموند هسرل، التأملات الديكارتية، ص 206]، وينكر الشيء في ذاته؛ ولهذا نقد كانط، الذي يقول بوجود الواقع الخارجي ولكن لا يمكننا الوصول إليه؛ لذلك لم يتابع كانط في فلسفته.

2 - تعريف نظرية المعرفة لغةً واصطلاحاً

مفهوم المعرفة لغةً هي من العرف مضاد النكر، والعرفان مضاد للجهل، كما وردت المعرفة والعرفان بمعنى العلم بالأمر والسكون له، عرفته عرفاً وعرفاناً: علمته بحاسة من الحواس الخمس، والمعرفة والعرفان: إدراك للشيء بتفكير وتدبر لأثره وهو أخص من العلم، وبضاده الإنكار، يقال فلانٌ يعرف الله، ولا يقال يعلم الله. ويقال الله يعلم كذا ولا يقال يعرف كذا. والتحقيق أن الأصل الواحد في المادة: هو اطلاع على شيء وعلم بخصوصياته وآثاره. [المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن، ج 8، ص 97]

والتعريف الاصطلاحي: هو العلم الباحث عن إمكانية المعرفة، وطبيعتها، وأدواتها [انظر: سبحاني، نظرية المعرفة، ص 12]. والإبستمولوجيا مصطلح ذو أصول يونانية يتكوّن من كلمتين: إبستمي (episteme) ومعناها العلم، ولوغوس (logos) ومعناها النظرية أو الدراسة، وهي تعني وصف فرع من فروع الفلسفة المَعْنِيّة بطبيعة المعرفة ونطاقها، وتفسيرها بإيجاز، وكيفية الحصول عليها، وما هي الصلة بينها وبين الحقائق الموجودة من حولها؟ ومن ثمّ فإنّه حرفياً يفيد نظرية العلوم أو دراسة العلوم. وتوضيح ذلك:

1- أنّ إمكانية المعرفة بمعنى هل المعرفة ممكنة أو مستحيلة، وهل وراء ذهن والصور الموجودة فيه علم واقعي ومحكي لهذه الصور؟ وهل أصحاب هذه النظرية هم الواقعيون، أو أنّ الوجود منحصر في ذهن أو الذهنيات وليس وراءها شيء؟ وأصحاب هذا النظر هم المثاليون. فما لم تتحقّق هذه المسألة، ويكون فيها رأي قاطع، لا يمكن أن نصل الخطوة الثانية.

2- أنّ المسائل المهمّة في هذا العلم تقيّم ما يراه ذهن، أو المعرفة الحاصلة بالذهن، بعد التسليم بأنّه بوجود وراء ذهن واقع ومحكيّ يحكي هذا الواقع، نتساءل: هل الإدراكات الذهنية مطابقة للواقع مطابقة تامّة، أو ما يدركه ذهن شبح وطيف من الحقيقة والواقع الخارجي؟ ولا شكّ أنّه ما لم يثبت أنّه يوجد واقع ويمكن أن نصل إليه ونرتبط به، وما لم يتقرّر مدى إراءة ذهن وحدود ذهن عن الواقع الخارجي، فلن يقدر الإنسان على اتّخاذ أيّ رأي وأيّ مسألة في مجال المعارف الكلية الفلسفية أوّلاً، والكونية والطبيعية ثانياً.

3 - أنّ للإنسان أدوات معرفيّة يتّصل بها مع الخارج، وهي: الحسّ والعقل والتجربة والوحي والإلهام أو الكشف والشهود، وإنّ أيّ معرفة يحصل عليه الإنسان تكون من خلال وعن طريق هذه الأدوات، فلزم لذلك معرفة تلك الأدوات والقوانين السائدة عليها، وأيّها يمكن أن يعطي معارف كئيّة، وأيّها لا يعطي ذلك.

ثانياً: لمحة تاريخية عن ظهور الفلسفة الظاهرية

كان الفكر الغربي منقسماً إلى قسمين أساسيين لا يمكن الجمع بينهما، كأنّهما مقولتان متباينتان، وهما الفكر المثالي الذي قال بأنّ الوجود الخارجي الواقعي لا وجود له، ولا وجود مادّيّ له، بل هو أحد تمثّلات الذات، بعبارة أخرى إنّ العالم الخارجي إحدى صور الذات، وهذا المعنى نراه بوضوح في (المثالية المتطرّفة)، وأبرز مثال لها باركلي⁽¹⁾ (George Berkeley) حيث يقول:

(1) يقول جورج لوكاس (George Lucas) حينما انتقد الفلسفة المثالية المتطرّفة من خلال أسلوبه التهكمي، إذ قصّ قصّة

«إنّ العالم الخارجي وهم وهو تمثّل من تمثّلات الذات» [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 440]، والفكر الواقعي يقع في الطرف المقابل للفكر المثالي، حيث يقولون إنّ الواقع المادّي موجود، بل واقعي، وأمّا الذات المفكّرة والعقل الإنساني فهي وهم ولا وجود لها، والعقل الإنساني عبارة عن مرآة متطرّفة وهمية تنكر الواقع الخارجي المادّي، وأبرز مثال للواقعية المتطرّفة هو ديفيد هيوم وفلسفته التجريبية، وقد وصل به الأمر إلى إنكار قانون السببية العقلي، فأَيّ ظاهرتين مترابطتين في الخارج - وهي ما أثبتتها التجربة - لا توجد بينهما ملازمة، بل هما ظاهرتان زمانيتان تحدثان في وقت واحد، ولا يوجد عندنا دليل أنّ هذا سبب لذاك؛ لذلك قال توجد عندنا إدراكات وواقع خارجي، ولا يمكن أن نجتمع هذه الإدراكات في شيء واحد ونسمّيه العقل، إذن العقل وهمٌ، وهو نتيجة جمع إدراكات متناقضة من العالم الخارجي، وقمنا بعملية توحيدها تحت مسمّى واحدٍ أسميناه الذات المفكّرة أو العقل، وخلاصة الأمر أنّ الفكر الغربي شارف على إنكار واقعية العقل.

ثمّ تنقّس العالم الغربي من جديد عندما جاء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant) الذي قال: «إنّ العالم الخارجي موجود ومستقل (Noumenon) وهو غير الذات المفكّرة (Phenomenon)، وهو ليس أحد تمثّلات الذات، وإذا خرجنا خارج الذات فهو وجود وهمي، كما قالت به المثالية، والعقل والذات والفكرة الإنساني موجودة، وليس كما قالت الواقعية» [كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 163]. يقول شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) صاحب كتاب (العالم.. إرادةٌ وتمثّلاً): «إنّ فضل كانط وميزة كانط هو أنّه ميّز بين شيئين: الشيء في ذاته والشيء في أدراكنا أو بين الموضوعات الخارجية والذات المفكّرة» [شوبنهاور، العالم.. إرادةٌ وتمثّلاً، ج 1، ص 216]. ويرى كانط نفسه في مقدّمة الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل المحض": إنّ هذه الطبعة فيها إضافة وحيدة وهي الردّ على المثالية الذاتية، ولكنّ هذه المحاولة على الرغم من جمعها بين الفكرين السابقين، كانت فيها مشكلة من جهة أخرى، وهي عندما يدرك العقل الواقع، ويتمثّل الواقع الخارجي للعقل، يضيف العقل أشياء من عنده أسماها كانط "المقولات"، بعبارة أخرى الذي يأتي من الخارج لا يسمّى معرفةً عند كانط، ولا تسمّى تصوّراتٍ ولا تصديقاتٍ، إلّا بعد إضافة العقل المقولات أو الأدوات المعرفية لها، بحيث تصلح أن تكون معرفة على رأي كانط، لتتحوّل من أشياء غير معرفية إلى أشياء إدراكية معرفية؛ لذلك العقل

فكاهيةً بين غوته (Johann Goethe) الوجودي وفيشته (Johann Fichte) المثالي المتطرّف، فقال غوته: إنّ الطلاب أثناء قيامهم بمظاهرة احتجاج ضدّ الجامعة، وكسروا على أستاذهم فيشته نوافذ حجرته، فاستفاد غوته من ذلك ليعلن "هذه المناسبة أليمة جداً على فيشته ليقنع نفسه بواقعية العالم الخارجي" [لوكاس، ماركسية أم وجودية، ص 55].

عند كانط ليس أداة كاشفة للواقع خالصةً وحياديةً، بل أداة مقيدة لما يأتيها من الخارج بالمقولات التي منها الزمان والمكان؛ لذلك كان كانط من النسبيين الذاتيين؛ لأنّ الواقع عنده محدود ومقيّد بالزمان والمكان، رغم محاولته الجمع بين الفكرين السابقين عليه، وعلى هذا قال إنّ جميع المجرّدات - وعلى رأسها الله ﷻ - لا يمكن إدراكها من خلال العقل النظري، وسدّ باب العقل النظري في المعارف الميتافيزيقية، وذهب عن طريق العقل العملي لإثبات إله الكون، ثمّ بعد ذلك ظهرت الوضعية المنطقية لأوغست كونت (Auguste Comte) وغيرها من الأفكار المثالية، ورجع الصراع من جديد. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 69 و111؛ وود، كانط فيلسوف النقد، ص 533].

لذلك جاء بعد هذا الصراع الفيلسوف الألماني إدموند هسرل (Edmund Husserl) (1859-1938) ليعالج هذا الشقّ والتباين بين الفكرين السابقين عليه، من خلال فلسفته التي أسماها بالفلسفة الفينومينولوجيا، ويقول: «لقد عادت الحاجة تلحّ إلى فلسفة جديدة تمامًا، فلسفة لا تعيد إنتاج النهضة، بل تعيد استجلاء المشكلة الفلسفية بشكل جذري مسلطة الضوء من جديد على معنيها وأفكارها الرئيسة؛ لكي تنفذ بذلك إلى الأرضية الأولى التي يجب أن تُصاغ على أسسها المشكلات إن كان لها أن تعثر على حلّ علمي أصيل» [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 159]، ويقول أيضًا: «إنّ ما ينقص هذه الفلسفات إنّما هو محلّ روعي عامّ يتاح لها فيه أن تتلامس فيما بينها، وأن يخصّب بعضها بعضًا» [هسرل، التأمّلات الديكارتية، ص 50]. وكأنّه يقول وينقد كانط بأنّ كانط جعل شروطًا للعقل وجعل للعقل الهيمنة لفهم الواقع، والمعرفة التي تأتي من الخارج معرفة ناقصة من دون المقولات الكانطية. إذن للعقل شروط وهو غير الواقع الخارجي، وإنّ جميع الفلسفات تجعل للعقل شروطًا لفهم الواقع الخارجي، إذن الواقع لم يفهم بما هو هو؛ لأنّ العقل في جميع الفلسفات منفصل عن الواقع الخارجي؛ لذلك جاء بفلسفة الظاهرتية التي تحمل شعارًا عامًا وهو "الاتّجاه إلى الأشياء ذاتها"، ويعتقد بأنّه أجاب عن الإشكال القائم بالفصل بين الواقع والذات المفكّرة، ويرى بأنّ فلسفته قائمة على الوعي والشعور [كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 69 و111]، وفي الوعي والشعور خاصيّة عامّة اسمها "القصدية" بمعنى أنّ الوعي والفكر ليس مطلقًا، بل هو وعي بشيء معين ومقصود؛ لذلك الواقع والذات المفكّرة يلتقيان بشيء واحد وهو الوعي والشعور القصدي، بعبارة أخرى توجد منطقة يلتقي فيها الفكر والواقع اللذين بينهما حالة تضايّف، وهي الوعي والشعور القصدي. فليست الذات العاقلة مستقلّة عن الواقع الخارجي، بل فيها نقطة معينة وهي الوعي بالقصدية. لقد سعى هسرل من خلال المنهج الفينومينولوجي إلى أن يبحث عن علم يدرس الأشياء، ولكن ليس بوصفها أشياء ماديّة خاضعة للسببية والزمان والمكان، بل بوصفها ظواهر فقط، فالظواهر ليس لها وجود وطبيعة كالأشياء الماديّة، بل ظهور فقط. فالشيء عندما يكون ظاهرة لا نركّز فيه على ارتباطاته العلّية، بل هو فقط كما يظهر

لوعينا، وكان هسرل يؤكد باستمرار أنه جاء بالفينومينولوجيا لحلّ المشكلة والنزاع بين الواقعية والمثالية، وأنه جاء بهذه النظرية لإصلاح هذا المشكلة، وأنّ مذهبه مذهب كليّ، ولم تظهر هذه النظرية بصورة كاملة إلا في كتابه الأخير "التأملات الديكارتية".

المحور الثاني: فلسفة هسرل

تقدّم في المبحث السابق أنّ هسرل أراد أن يجيب عن الفجوة التي كانت في الفلسفات السابقة عليه، المتمثلة بالفكر المثالي والفكر الواقعي؛ من خلال فلسفته التي أسماها بالفلسفة الظاهرية، وهذه الفلسفة تقوم على أسس ومبادئ رئيسة تمثل حقيقة هذه الفلسفة وذاتها، وإليك تفصيلها كما يلي:

أولاً: القصدية (Intentionality)

تبدأ قصة فينومينولوجيا هسرل من أستاذه بعلم النفس فرانز برنتانو (Franz Brentano) الذي تتلمذ عليه هسرل وأخذ منه كثيراً من الأفكار، وأهم صفة بارزة في برنتانو هي القصدية، وهسرل نزع الجانب النفسي والنزعة النفسية عند برنتانو وأعطاه الصفة المعرفية الخالصة، وهي خاصية يتّصف بها الذهن، أو ماهية الوعي، أو الشعور بأنّه شعورٌ ووعيٌّ بشيءٍ ما. [انظر: هسرل، الفلسفة كعلم دقيق، ص 69، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 541]

وبعبارة أخرى الوعي لا يكون إلا إذا كان متّجهاً إلى موضوع خاص ومعين، وكلّ ما هو فعلٌ ذهنيٌّ أو موقفٌ عقليٌّ موجّهٌ نحو موضوعٍ قصديٍّ، فجميع حالات الوعي (من تفكير واعتقاد ورغبة وحب وكراهية وتذكر... إلخ) موجّهةٌ إلى مواضيعٍ قصدية، ومن أهمّ المفاهيم في الفلسفة الظاهرية مفهوم القصدية، وتنصّ على أنّ كلّ وعي هو وعي بشيء ما، ولا يوجد عندنا إدراك مطلق، بل إنّ الإدراك والوعي هو بشيء خاص ومعين، يميّز هسرل في الوعي بين الفعل والموضوع، فالفعل هو كلّ نشاط يمارسه الوعي كالإدراك والتخيّل والتذكّر والتحليل والتركيب ونحو ذلك، وأمّا الموضوع فهو المضمون الذي ينصب عليه الفعل، والفعل يسمّى الفعل القصدي وهو ليس مجرد فعل، بل هو خبرة، أي لو أنّي أدركت شيئاً دون انتباهٍ له فإنّي عنئذٍ لا أعيشه ولا أخبره؛ فالفعل المعاش هو الفعل الذي نفعله، أمّا الموضوع فيسمّى الموضوع القصدي، وهذا الموضوع ليس هو الشيء في ذاته، بل هو الشيء بوصفه مقصوداً. وإنّ العلاقة بين الوعي والموضوع الذهني ليست علاقةً عرضيةً، بل إنّ الشعور القصدي وأنّواع الوعي مع موضوعاتها المقصودة جزءٌ لا يتجزأ من الفعل الذهني، إذن الشعور بالشيء هو التضاييف المتواصل بين أفعال القصد وبين الموضوع المقصود، يقول ديفيد بيل (David Bell):

«الموضوع القصدي هو أي شيء يتم قصده والإحالة عليه» [هرسل، الأزمة، مقدمة إسماعيل المصدق، ص 16]. فالموضوع هو كل ما يتعلق به الوعي، وهذا يعني أن ما لا يتعلق به الوعي فهو مجرد شيء، يعني أن شيئًا ما هناك، ولكنه ليس موضوعًا.

وتوجد خاصية أخرى في القصدية تتجّه حول موضوعها وتعيّنه بصرف النظر عما إذا كان موجودًا بالفعل أم غير موجود، بعبارة أخرى أن قصدية الوعي والشعور تتناول أفعالًا غير موجودة أحيانًا، وهذه الخصوصية التي يعبرون عنها أحيانًا بأن القصدية تكون موضوعاتها غير موجودة.

وهذا بخلاف الإدراك الحسي؛ فهو يتطلب دائمًا موضوعًا موجودًا وحاضرًا أمامه، وإذا انقطع الحس عن الخارج، يخرج عن كونه إدراكًا حسيًا، أما التفكير والفكر حتى لو انقطع عن العالم الخارجي يبقى الموضوع موجودًا ومتصورًا. [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 188]

إذن أفعال الشعور الذهني دائمًا تتضمن إحالة وإشارة إلى موضوع، سواء كان موجودًا أو غير موجود، وإن موضوعات الوعي ليست خاصة بالموضوعات الحسية التجريبية، فكل شيء يقع أمام الوعي فهو موضوع للوعي مثل الألوان، والموضوعات الفيزيائية، والمعادلات الرياضية، والحب، والزمن، والصدقة وغيرها. [انظر: هرسل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 93]

ثانيًا: منهج الردّ الفينومينولوجي (Phenomenological Reduction)

يوجد اصطلاح في الفلسفة الظاهرية مهمٌ وجذريٌ يشكل مبدأً من المبادئ الأساسية في فلسفة هرسل، وهو منهج الردّ، ويتكوّن من نوعين يكون توضيحهما كما يلي:

1- منهج الردّ الفينومينولوجي المتعالي (Transcendental Phenomenological Reduction)

يعتقد هرسل أننا لكي نصل إلى حقيقة الظواهر وماهيتها، أو تخلية الوعي من الفروض والأحكام المسبقة؛ لا بدّ من تعليق جميع الأحكام القبلية، وذلك من خلال منهج أسماه منهج التعليق أو الردّ المتعالي أو الوضع بين أقواس، أو الأبوخية - وهي من الكلمة اليونانية (Epoch) التي تعني (التعليق أو التوقّف) - ويعني هرسل أنه من خلال الأبوخية يمكن أن نزيل جميع التعلّقات القبلية ومواجهة الظواهر من خلال وعي وشعور خالص من التأثيرات المسبقة، لتبقى منفردًا أنت مع الظاهرة، ولكن هرسل لا يقصد من خلال التعليق ما قصده ديكرت في شكّه المنهجي بالشكّ في حقيقة العالم كلّ، بل يقصد هرسل عدم استعمال الاعتقادات والمؤثّرات القبلية المسبقة ووضعها جانبًا، بعبارة أخرى نجعل جميع الاعتقادات السابقة تكفّ عن العمل. [انظر: المصدر السابق، ص 34]

وإنّ الفلسفة الظاهراتية بالحقيقة تبدأ من هذا الرّدّ المتعالّي؛ لأنّه يرتدّ إلى الأصول الماهوية في الشعور، التي ترجع إليها كلّ الحقائق الجزئية المادّية، ويعني هسرل بـ (Phenomenologica) تحويل العالم أو الحقائق الجزئية المادّية إلى مجرد ظواهر خالصة تظهر في الشعور وتكون مجالاً للإدراك الحدسي، وأمّا كلمة (Transcendental) فيعني بها هسرل - نتيجة هذا الرّدّ - الأنا المتعالّي القائم خلف هذا الوجود، والذي يكون معيار صدق جميع الموجودات، وبهذا القول يسير في اتجاه مذهب كانط في المثالية المتعالية، التي تكون كشرط سابق لأيّ فعلٍ ذهني، والتي هي ليست داخلية في عملية "التقويس" - أي وضع الظاهرة بين قوسين - بل هي موجودة في طبيعة العقل، وهي المطلق الوحيد؛ لأنّها تبقى بعد كلّ تقويس، إنّها مفترضة سلفاً في كلّ فعل من أفعال الوعي، وهي الشرط المسبق لكلّ فعل، حتّى فعل التقويس والأبوخية، بعبارة أخرى هي الشيء الوحيد الذي لا يمكن للعقل أن يطرحه لأنّه شرط سابق، وهسرل يؤكّد كثيراً في فلسفته على التعالّي حيث يقول: «إنّ النظرية الصحيحة للمعرفة لا يمكن أن يكون لها أيّ معنى إلّا من حيث هي، نظرية (الفينومينولوجية) متعالية ... (الفينومينولوجي) تعني فقط بإيضاح وظيفة المعرفة على نحو تنظيمي. وهي الوسيلة الوحيدة التي تجعل المعرفة معقولةً بصفاتها عمليةً قصديّةً. ومن هنا أيضاً يصبح الوجود معقولاً، سواءً كان واقعياً أو مثالياً، إنّهُ يكتشف لنا تكوين للذاتية المتعالية التي بالتدقيق تتقوّم بعملياتها» [هسرل، التأمّلات الديكارتية، ص 206]. وكذلك يؤكّد أنّ الأنا المتعالّي جزء لا يتجزأ من الفلسفة الظاهراتية، وأنّها هي أساس هذه الفلسفة إلّا عند من أساء فهم المعنى العميق للمنهج القصدي والرّدّ المتعالّي [المصدر السابق، ص 208]، ويقول أيضاً في كتابه "التأمّلات الديكارتية": «إنّ حكمة دلفي: اعرف نفسك، قد اكتسبت معنىً جديداً، والعلم الوضعي هو علم الوجود الذي ضاع في العالم، ويجب أولاً أن نفقد العالم في التعليق (الفينومينولوجي) لكي نستردّه في وعي الذات لذاتها وعياً كلياً، وقد قال القديس أوغسطين: لا تحاول الخروج من نفسك، بل ارجع إليها، ففي داخل الإنسان تسكن الحقيقة» [المصدر السابق، ص 295].

ويميّز هسرل بين هذه الأنا المتعالية وبين الأنا التجريبية، وتكون العملية كالتالي "أردّ أناي التجريبية النفسية إلى أناي المتعالية الترانسندنتالية"، ويكون كلّ معنى وكلّ قيمة وجودية لها بالنسبة إليّ، إنّني أستقيها من أناي المتعالّي، بعبارة أخرى العالم الموضوعي الذي سوف يوجد لي، هذا العالم إنّما تكون من ذاتي وأناي المتعالية، وعلى هذا يتفق هسرل مع ديكارت على أنّ هناك شيئاً واحداً لا يقبل الشكّ، ولا يصل إليه الشكّ في كلّ واحدٍ منا، هو هذا الأنا الخالص المتعالّي، وإذا أردنا أن نبني تصوّرنا عن الواقع على أسس قوية ومحكمة وثابته، تكون هذه الأنا الخالصة المتعالية التي لا يصل إليها الشكّ هي الصخرة التي تقوم عليها تصوّراتنا عن الظواهر الواقعية.

والطريق للوصول إلى الأنا المتعالّي استفاد هسرل من الفيلسوف ديكارت؛ لذلك قال هسرل: «إنّه

يطلق على فلسفته الظاهراتية اسم الديكارتية الجديدة، مع أنها رفضت - تقريبًا - كلّ المضمون المعروف عن المذهب الديكارتى؛ وذلك لنفس السبب الذي جعلها تتوسع في دراسة بعض موضوعات البحث الديكارتى توسعاً جذرياً [هرسل، التأملات الديكارتية، ص 100]. وبداية هذا الطريق هو الرجوع إلى الذات والانطواء عليها، وهذا الانطواء هو الذي يحدّد لنا المنهج الذي يجب احتذاؤه للوصول إلى العالم الحقيقي، فالتأمّل في الفلسفة الديكارتية والظاهراتية ينبع من الذات ويدور في نطاقها؛ لأنّ الذات تمثّل الحقيقة التي لا يمكن الشكّ بها؛ لذلك لا بدّ من الرجوع إليها؛ فيتساءل هرسل: «ما هو المعنى الأساسي لكلّ فلسفة حقيقية؟ أليس هو الاتجاه نحو تحرير الفلسفة من كلّ حكم سابق ممكن وجعلها علمًا مستقلاً بذاته تمامًا، يتحقّق بفضل البدايات الأخيرة المستمدّة من الذات نفسها، ويجد فيها تبريراً مطلقاً له» [هرسل، التأملات الديكارتية، ص 105].

لذلك فلسفة ديكارت تغيّر معها سير الفلسفة تمامًا، فانتقلت بصورة جذرية من الموضوعية الساذجة إلى الذاتية المتعالية، التي هي "الأنا أفكر" والتي تكون من البدهيات التي لا تقبل الشكّ وتقوم عليها كلّ العلوم الحقيقية؛ لذلك يقول: «العود إلى الأنا أفكر، هو المجال الأخير واليقيني بالضرورة، الذي ينبغي أن تتأسّس عليه كلّ فلسفة جذرية» [هرسل، التأملات الديكارتية، ص 122].

إذن "الأنا أفكر" هو الأنا المتعالي الذي نحصل عليه من خلال النوع الأوّل من الردّ (جعل العالم بين قوسين)، يقول هرسل: «إذا وضعت نفسي فوق هذه الحياة كلّها، وإذا قصدت هذه الحياة ذاتها (بوصفها) شعوراً بهذا العالم، عندئذٍ أجد نفسي مرّةً أخرى كأنا خالص مع التيّار الخالص لأفكاري التي أفكر فيها» [هرسل، التأملات الديكارتية، ص 125، 126].

ويقول: «لن يحدث لنا شيء من هذا، إذا بقينا أوفياء لجذرية عودة الذات على الذات نفسها، ومن ثمّ لمبدأ الحُدس أو البدهاة الصرف، وإذا كنّا بالتالي لا نعطي أية قيمة إلّا لما هو معطى لنا في الواقع، وبطريقة مباشرة، في حقل الأنا أفكر الذي انفتح أمامنا بواسطة التعليق، لتجنّبنا أن نوّكّد على أيّ شيء لا نراه نحن أنفسنا» [المصدر السابق، ص 130].

إذن تمحيص الموجودات والتوقّف مؤقتاً عن العالم الخارجي يسمّى بالردّ المتعالي الفينومينولوجي، ومن خلال هذا الردّ تتغيّر نظرتنا إلى حقائق العالم لتصبح ذات يقين وثبات، ويعتبر هذا الردّ والتعليق قلب النظر من الخارج إلى الداخل، أي من العالم الخارجي الطبيعي المادّي، إلى العالم الماهوي الثابت الكلّي الداخلي، وهذه الفكرة اقتبسها وأخذها هرسل من الفيلسوف ديكارت: «إنّ كلّ من يريد حقاً أن يصبح فيلسوفاً يجب عليه أن ينطوي على ذاته مرّةً في حياته، وأن يحاول في داخل ذاته تقويض جميع العلوم المسلّم بها حتّى الآن، ثمّ يعيد بناءها من جديد» [ديكارت، التأملات، ص 101].

إذن عندما نصل إلى "الأشياء في ذاتها" بعد أن تتحوّل إلى ظواهر خالصة في الوعي والشعور، وباعتبار أنه لا يوجد ظاهر وباطن للأشياء، وأنّ الظواهر هي التي تمثل حقيقة الشيء فقط، دون أن يكون خلفها باطن خفي، وأنها تعبّر عن نفسها بكلّ يقين في الشعور الداخلي للإنسان.

وكذلك يريد هسرل من الرّد المتعالي الذي يكون من الخارج إلى ذات الإنسان الداخلية، بأنّ جميع الحقائق لا تكتسب اليقين قبل هذه المرحلة إلّا بعد الدخول في الذات الإنسانية؛ لكي تكتسب منه المعاني الصحيحة وتحصل على اليقين. وتصير الذات إيجابية و"معطية" لليقين، ولا تكون مجرد "متلقية" وسلبية؛ ولذلك يقول: «إنّ تعليق الحكم هو المنهج الكلّي والجذري الذي به أدرك ذاتي كأنا خالص، مع ما يصحبه من حياة الشعور الخاص بي، وهي تلك الحياة التي يكون فيها العالم الموضوعي بأكمله موجوداً لذاتي، وعلى هذا النحو تماماً» [هسرل، التأمّلات الديكارتية، ص 125].

وخلاصة الأمر أنّ الرّد المتعالي يكشف لنا عن الأنا الخالص المتعالي، الذي هو غير العالم الخارجي، والعالم الخارجي يكون مقدّمةً له. «إنّ مجال الوجود الطبيعي ليس له غير سلطة من المرتبة الثانية، ويفترض دائماً ومقدّماً المجال المتعالي؛ من أجل ذلك يسمّى الإجراء (الفينومينولوجي) الأساسي - أي التعليق - بالرّد (الفينومينولوجي) المتعالي، بقدر ما يقودنا إلى هذا المجال الأصلي» [المصدر السابق، ص 126]. والوضع بين الأقواس أو التعليق يتكوّن من عدّة عناصر:

أ- أن يقوم الذي يريد أن يدرس الظاهر أولاً بتعليق الوضع التاريخي، وفيه نطرح النظريات والآراء الصادرة عن الحياة اليومية، والأمر المسبقة والقبلية العقديّة وغيرها.

ب- تعليق الحكم والوضع بين أقواسٍ تفصل بين وجود موضوعات الوعي وعدم وجودها، أي الامتناع عن جميع الأحكام الوجودية لموضوعات الوعي، حتّى يكون لنا التركيز عليها بما هي ظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تبدو للوعي من دون تدخّل أي شيء. على هذا يكون العنصر الأوّل قد علّق جميع الأحكام السابقة، وأمّا هذا العنصر علّق الوجود وعدمه لأنّ الفلسفة الظاهرية لا علاقة لها بالوجود ولا يعنيه الوجود الواقعي، بل تقوم هذه الفلسفة على معرفة الماهيات، ولا تعترف بنمط من المعرفة اليقينية سوى "مشاهدة الماهيات" أو "معاينة الماهيات".

ج- أن ننظر إلى هذه الظواهر لا في جزئياتها ولا في عرضياتها، بل في كليتها وماهياتها، بمعنى أن لا نجعل الوعي مرتبطاً بالجزئيات والعوارض للموضوع، بل نجعله مرتبطاً بماهيته الكلّية؛ ولذلك نقوم بتعليق جميع الجزئيات والعرضيات ونضرب صفحاً عنها؛ لكي نحصل على الماهيات التي بها يكون الشيء هو هو، وبدونها يكون شيئاً آخر؛ لأنّه يرّد الظواهر إلى صفتها وخلاصتها المتبقية التي تجعل هذا الظاهر هو بالذات ومن دون هذه الخلاصة يكون شيئاً آخر، وهذه الماهيات تدرك

بالحدس، أو بالعيان، أي الرؤية العقلية المباشرة.

د- ويستثنى من الردّ الماهوي اللغة؛ لأنه لا يمكن أن نضع اللغة بين قوسين؛ لأننا سوف نستخدمها في الوقت ذاته لتحليل ووصف نفسها وكشف ماهيتها.

هـ- والذي كذلك يجب أن يعلّق ويضع بين قوسين، ويكون تحت الأبوخية هو "الأنا الفردي"؛ لأنها يجب أن توضع بين قوسين؛ من أجل أن نعين المفكر نفسه، وكذلك في جميع الماهيات، فإنّ وجود أنا معيّن وفردى، هو أمر غير ذي صلة بتحديد الماهية الكلية.

2- الردّ الصوري الماهوي (Eidetical Essencial Reduction)

بعد الردّ المتعالي وجعل الأشياء الخارجية بين قوسين من خلال عملية التعليق الأبوخية، يمهد الردّ الصوري الماهوي الطريق لإدراك الماهيات، وتوجيه الخاطر والانتباه إلى ما يظهر في الشعور، من الصور والماهيات العقلية، ومن خلال الفحص والتحليل فتكون عندنا ماهية عقلية خالصة لهذا المدرك الجزئي، وهذا هو الردّ الصوري الماهوي.

ومن الجدير بالذكر أنّه ليس المراد من الماهيات في الفلسفة الظاهرية الماهيات عند أرسطو الذي يقصد بها حقائق الأشياء، بل المراد من الماهيات عند هسرل هو كلّ ما يظهر من الشيء في الشعور.

وبعبارة أخرى وتوضيح أكثر للردّ الصوري عندما تأتي هذه الصور إلى داخل الشعور من خلال الردّ المتعالي، نجد أنفسنا متجهين إلى إدراكها حدسيًا من خلال الأنا المتعالي الذي حصل عندنا من خلال الردّ الفينومينولوجي، وينصب هذا الحدس على الماهيات الكلية التي تكون في داخل الشعور.

إذن الردّ المتعالي يكشف لنا عن الظواهر الخالصة للعالم والتي خلفها الأنا المتعالي، والردّ الصوري يكشف لنا الماهيات العقلية الثابتة الكلية، وحينئذٍ تتحقّق المعرفة الصحيحة القائمة على مبادئ يقينية مطلقة، تكون معيار كلّ حقيقة أخرى ممكنة.

خلاصة لما سبق: الخطوات الظاهرية لفهم الظواهر

1- الردّ المتعالي أو الأبوخية أو التعليق بين القوسين ويتكوّن من تعليق القضايا التاريخية، والأحكام القبلية السابقة، وتعليق الحكم على وجود وعدم وجود الأشياء حتّى نصل إلى ماهية خالصة، وتعليق الحكم على جميع الجزئيات والعرضيات للظواهر التي تقع أمام الوعي، وأخيرًا

تعليق الأنا التجريبي الفردي.

2 - الردّ الماهوي أو الصوري الذي يكون من خلال الحدس بالظواهر والماهيات التي جاءت من الردّ المتعالي بشكل مباشر، يردّ الظواهر إلى ماهيتها وخلاصتها المتبقية التي تكون هي بالذات، ولولاها تكون شيئاً آخر، من خلال الفحص والتقصي للماهيات الكامنة في الشعور التي تكون هي حقيقة الأجسام المادية.

3 - الأنا المتعالي الذي هو أنا أفكر يمثل البديهية المطلقة التي من خلالها تؤسس جميع العلوم الحقيقية.

المحور الثالث: نقد فلسفة هسرل

1- من أخطر المباحث التي قام بها هسرل هو الفصل والتفريق بين البحث الإبستمولوجي والبحث الأنطولوجي، بمعنى أنّ الواقع والذات المفكرة شيء واحد، وأنّ الوجود هو ما يصنعه الوعي، والوجود يتوقف على الأنا المتعالي، وأنّ معيار المطابق والمطابق هو الفكر والذهن والوعي والشعور، والخارج خارج تخصصاً عن معيار الصدق، وأنّ الواقع الخارجي مهمّش في الفكر الظاهراتي، إذن كيف بعد ذلك نقيم معارفنا، وأيّ معيار يكون لصدقها، وأيّ منها يكون مطابقاً للواقع أو غير مطابق للواقع؟

2 - من خلال بحث الأنا المتعالية لهسرل يمكن القول إنّ فلسفة هسرل فلسفة مثالية ذاتية، وتقدّم في النبذة التاريخية أنّ مشكلة الفلسفة المثالية هي أنّ الوجود الخارجي الواقعي لا وجود خارجياً وواقعياً له، بل هو أحد تمثيلات الذات، بعبارة أخرى إنّ العالم الخارجي صورة من صور الذات، وهذا المعنى نراه بوضوح في (المثالية المتطرّفة)، وأبرز مثال له باركلي حيث يرى أنّ العالم الخارجي وهم، وهو تمثّل من تمثيلات الذات، بعبارة أخرى إنّ الفلسفة المثالية تقول إنّ الواقع معتمد وجودياً على الذات، وكذلك يرى هسرل أنّ العالم بدون دلالة الوعي هو عالم غير ممكن وجودياً، وهذا الوعي متوقف على الأنا المتعالي الترانسندنتالية، إذن العلم معتمد ومتوقف على الأنا الترانسندنتالية. وهذه مثالية ذاتية، وكذلك عندما يحدّد الأنا المتعالي لنفسه معيار اليقين والبداهة، لا يكون هناك معياراً خارجياً للصدق، وهذا عكس ديكارت تماماً عندما قال إنّ "الصدق الإلهي" هو المعيار، ولكن يرى هسرل أنّ هذا المعيار والصدق داخلي، ومن هنا نجد بعضهم نقد الأنا المتعالي عند هسرل مثل جان فال (John Pfahl) الذي يرى أنّ كوجيتو هسرل يشبه كوجيتو ديكارت؛ لأنّه بدأ فيه من الفكر وانتهى فيه أيضاً إلى الفكر، وكان موقع العالم الخارجي ثانوياً مثلما كان عند ديكارت [انظر: الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ص 9]، وكذلك يرى بول ناتروب (Paul Natrop) أنّ هسرل انحاز إلى المثالية المتطرّفة، وانتقده في كتاباته المنطقية؛ لأنّه انحرف عن مسار الكانطية الجديدة، ولم ينجح في الجمع بين الفلسفة المثالية والواقعية،

وظلّ محصوراً داخل تحليلاته، وعالمه المثالي المتطرّف. [انظر: مارفن، تأسيس الفينومينولوجيا، ص 148 و149]؛ ولذلك الفلاسفة من بعده مثل تلميذه هايدغر يرون أنّ الفلسفة الظاهرية لم تنجح في فكّ إشكالية المعرفة بين الذات والموضوع، حيث وقفت كمبرر لتعالى الذاتية في الردّ الفينومينولوجي؛ لذلك هايدغر عدل إلى ظاهراتية تقوم على أساس العالم والوجود، و"فلسفة الدرازين" أي الإنسان الآني أو اللحظي، كما أنّ هسرل حصر دور الأنا المتعالى في عملية إدراك الماهيات ومعاينة الماهيات، بلا أيّ تدخّل من العالم الخارجي الواقعي، ثمّ يرتّب على ذلك المثالية [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 203]. وكذلك الفيلسوف موريس مرلوبونتي عدل من الفلسفة الظاهرية إلى ظاهراتية جديدة قائمة على الجسد، وهذا ما تجده واضحاً في كتابه "ظواهرية الإدراك" [انظر: مرلوبونتي، ظواهرية الادراك، ص 67؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 444]. إذن نتيجة ما تقدّم أنّ الأنا المتعالى محصورٌ في نطاق الفكر الماهوي فقط، ويركّز على إدراك الأنا في داخل الشعور والوعي والذات، ويوجد عائق كبير في الأنا المتعالى؛ لأنّها صعبة المنال، وتأتي بعد عمليات عقلية دقيقة حتّى نحصل عليها ونصل إليها، كأنّها المثل الأفلاطونية عند أفلاطون، على الرغم من ذلك جعلها ميزاناً لجميع الأفكار، مع أنّه من الصعب الوصول إليها، إذن هي أعلى من إمكانيات وقدرات الإنسان العادي على الأقلّ، فأني ميزان هذا؟! وحتى لو تنزّلنا وقلنا يوجد من يدرك هذا الأنا المتعالى، ويوزن من خلاله الأفكار والعلوم، لكن كيف نعرف أنّ ما توصّل إليه هو اليقين الذاتي الموضوعي، حتّى يكون قانوناً يطبّقه غيره على باقي العلوم؟ بل يمكن كلّ واحد من الذين وصلوا أن يكون له يقين خاص به، يختلف عن يقين غيره ما دام اليقين عند هسرل ذاتياً داخلياً شعورياً، وبما أنّ الذوات تتعدّد، فموازين ومعايير اليقين تتعدّد، وعلى هذا تكون الحقائق في الفلسفة الظاهرية نسبية، وعلى هذا يكون عكس ما أراد هسرل؛ لأنّه ترك ورفض الحقائق الموضوعية الخارجية؛ لأنّها جزئية ونسبية وغير يقينية، ثمّ وقع من خلال الأنا المتعالى والتفكير الداخلي داخل الذات الإنسانية إلى النسبية، والأنا المتعالى يشبه "الأنا الوحيدة" المصطلح المعروف والنتيجة المنطقية للفلسفة المثالية المتطرّفة، ومصطلح الأنا الوحيدة مصطلح لاتيني يتكوّن من مقطعين: الأول (Solus) بمعنى الوحيد، والثاني (Ipse) بمعنى الأنا أو الذات، وهذا المذهب - كما ذكرت موسوعة لالاند - نتيجة منطقية للمثالية المعروفة، وهذا الأنا لا يعتمد في وجوده على وجود غيره من الأنوات، وهذا الأنا يعتبر وحده هو الموجود المطلق والحقيقة الوجودية التي تكون المعيار والمصدق لوجود كلّ الأنوات، وما عداه من الموجودات تأخذ شرعيّتها من وجوده، بعبارة أخرى جميع الوجودات تجلّيات وجوده؛ ولذلك نجد الفيلسوف الوجودي سارتر في كتابه "الوجود والعدم" انتقد هسرل بعنف ورفض فلسفته بسبب وقوع هسرل في الأنا الوحيدة، مؤكّداً عدم نجاحه في الخروج من الأنا الوحيدة. [انظر: سارتر، الوجود والعدم، ص 288]

1- وبما أنَّ قلب الفلسفة الفينومينولوجية هو الأبوخية التي تعتمد أن نجعل كلَّ شيء في داخل قوسين، حتَّى نخلص إلى الخلاصة الباقية، ولكنَّ هذا يفضي أن تجعل المعرفة عبارةً عن أفكار، وبعبارة أخرى تحيل الكون إلى أفكار، وإلى المضمون الباطني للوعي، وهذا واضح من خلال الردود الفينومينولوجية، وتعليق الحكم، حيث تدعو من خلالها إلى ترك الواقع المادّي الخارجي والانتقال إلى دراسة الشعور الباطن والأنا المتعالي باعتبارها الميزان في قبول الحقائق، وهي التي تعطي اليقين لها، وعلى هذه الفلسفة الظاهرية لا تقبل أي معرفة واقعية يقينية سوى "مشاهدات الماهيات" أو "معانية الماهيات"، وهذا واضح في مصطلح التأمل في فلسفة هسرل، حيث استخدم هذا المصطلح في عودة الفكر إلى الذات الداخلية، بينما لا بدّ في التفكير أن ينصبّ على العالم الخارجي، وخلاصة القول تتركز الفلسفة الظاهرية لهسرل على دعوته الصريحة للرجوع إلى الذات المفكّرة؛ باعتبارها مصدر كلّ الحقائق اليقينية التي تستمدّ من الموجودات الأخرى في العالم الواقعي شرعية وجودها، وبذلك حوّل مصدر اليقين من العالم الخارجي إلى الذات الداخلية لتكون شبيهةً بثورة كانط الكوبرنيكية، وهذه هي بعينها مثالية الذاتية المتطرّفة لباركلي. [هسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات، ص 30 - 33، عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 203]

2 - أنَّ طريقة هذه الفلسفة في العلاقة بين الذهن والواقع طريقة خاطئة، حتَّى لو قلنا إنّ التعليق بين القوسين كان إيجابياً؛ لأنّها تجرّد المفكّر من كلّ شيء سوى الظواهر، يعني إدراك الظواهر فقط، ولا يوجد شيء خلفه - أي الوجود الباطن - والسبب بأنّ هذه الطريقة خاطئة لما ثبت في نظرية المعرفة من وجود جوهر وراء هذه الأشياء، وهذا الجوهر هو ذاتيات الشيء (الماهية)، وهذه الماهية هي بعينها تأتي إلى الذهن من خلال نظرية المطابقة بين الوجود الذهني والوجود الواقعي التي أشبعها الفلاسفة بحثاً في مبحث الوجود الذهني.

ومن الضروريّ أن نبحث هاهنا المطابقة في نظرية المعرفة؛ إذ تطلق المطابقة في نظرية المعرفة بمعنى معرفة صدق القضية في نفسها بنحو علمي موضوعي، دون أيّ تأثير من الميولات النفسية أو الأحكام القبلية، بعبارة أخرى معرفة صدق القضية من خلال أسبابها وعللها، وهذا معنى القاعدة المعروفة «ذوات الأسباب لا تعرف إلّا من أسبابها» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 86]، أو كما يقول أهل المنطق: «اليقين بالمسبّب لا يحصل إلّا عن طريق اليقين بالسبب» [المصدر السابق، ص 86]. والحكماء يرون أنّ العلم حينما لا يكون عن طريق العلم بالأسباب والعلل فهو علم زائل، بينما العلم الثابت الراسخ الذي لا يقبل التغيير والزوال هو العلم المستحصل عن طريق العلم بأسباب الشيء وعلله.

وهذا ما أشار إليه الفخر الرازي في المباحث المشرقية:

«الفصل الثالث والعشرون في أنّ العلم بذوات الأسباب إنّما يحصل من العلم بأسبابها. لا يخفى

عليك أنّ اليقين التام إنّما يحصل إذا كانت الصورة الذهنية مطابقةً للأفراد الخارجية، فالذي له سبب لا بدّ وأن يكون لذاته ممكنًا وإلاّ لا تمتنع استناده إلى السبب» [الفخر الرازي، المباحث الشرقية، ج 1، ص 362].

وعرّف بعض الفلاسفة المطابقة على أنّها "عدم المقابلة"، أي إذا كان عندنا اعتقاد ويقين بالإيجاب (قضية موجبة) فسيكون في الخارج والواقع إيجاب أيضًا، وإن كان الاعتقاد سالبًا فسيكون في الخارج سلبيًا كذلك. [معلمي، معرفت شناسي، ص 59]

فالواقع هو ما تخبر عنه القضية ولا يكون في تضادّ معها. ومن الواضح أنّ مطابقة العلم للواقع ليست بمعنى الوحدة والعينية مئةً بالمئة، وليس بمعنى التباين مئةً بالمئة أيضًا؛ لأن المطروح في المطابقة هو المطابق والمطابق هو العلم واليقين والصورة العلمية، والمطابق هو الواقع، وهذه الاثنينية مانعة للوحدة والعينية. ومن جهة أخرى لأنّه قد أخذ فرض المطابقة فإنّ التباين مئةً بالمئة سيعيق معنى هذه المطابقة ويلغيها.

وذكر بعض الفلاسفة شروطًا ثلاثةً للمطابقة وهي:

أ- قياس النسبة الموجودة في القضية إلى واقعها.

ب- تحقّق الاتحاد بين المقيس والمقيس عليه، وعدمه.

ج- الحكم بأنّ هذا ذاك، أو أنّ هذا ليس بذاك.

وبملاحظة الشرط الأوّل تكون لدينا صورة مدركة مفردة، لم تنسب إلى شيء آخر، فلا حكم، كما لو تصوّرنا "زيدًا" فلا مجال للخطأ والصواب؛ "لأنّه لا توجد نسبة ولا قياس"، وبملاحظة الشرط الثاني فسوف لا يكون هناك صواب وخطأ إذا نسبنا قضيةً إلى شيء لا رابطة له بأي وجه من الوجوه مع القضية، كما في (الأربعة أكبر من الثلاثة) إذا نسبناها إلى (الألماس يقطع الزجاج). وبملاحظة الشرط الثالث سوف لا يكون صواب وخطأ إذا أخذنا أمرين قابلين لكي يتطابقا دون أن تحكم بالتطابق. [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 1، ص 292]

ولمزيد من التوضيح يقال:

إنّ المراد من المطابقة هو مطابقة المعلوم بالذات (الصورة العلمية) للمعلوم بالعرض (الخارج)؛ لذلك يكون عندنا:

أ- الإنسان المدرك.

ب- الشيء المدرك الموجود في الخارج، الذي يقال له في مصطلح الفلسفة (المعلوم بالعرض).

ج - الصورة الذهنية الحاصلة من الشيء في النفس ، التي يطلق عليها في الفلسفة (المعلوم بالذات). والمراد من الكشفية والمطابقة هو العينية الماهوية، يعني أنّ الصورة العلمية (ماهية الإنسان) تكون عينية في الخارج 100%، ولو كانت غيرها أو شبحها لأدّت إلى السفسطة المعرفية، أمّا منشئية الأثر فهي من خلال وعاء الوجود، بعبارة أخرى: إنّ ها هنا واقعيةً خارجيةً تظهر بوجودين: أحدهما الوجود الخارجي الذي له آثاره؛ وثانيهما الوجود الذهني. وهو يتّحد مع الخارج ماهيةً، غير أنّه لا يترتب عليه أثره. فالموجود الخارجي والذهني يتّحدان ماهيةً، ويختلفان وجودًا، فإنّ الوجود الخارجي له آثار، والوجود الذهني له آثار أخرى، مع اتّفاقهما في الماهية. وهذا هو الرأي الموروث من أرسطو والفلاسفة الإسلاميين مشائيهم وإشراقيهم. وفي بحث المطابقة يتطرّق الفلاسفة إلى التفريق بين الحق والصدق؛ لأنّ كليهما من صفات القول ولكن باعتبارين: فباعتبار أنّ الخارج مطابق للقول يقال هذا حق، وباعتبار أنّ القول مطابق للخارج يقال هذا قول صادق وصدق؛ ولذلك اعتبر الفلاسفة المطابقة والكشفية خصوصيةً ذاتيةً للعلم، وهذا يعني أن العلم هو الكشفية والكشفية هي العلم، وهذا ما صرّح به العلامة الطباطبائي حيث يقول: «ومن هنا، تعدّ مطابقة العلم للمعلوم - بصورة عامّة - من الخواصّ الضرورية للعلم. بعبارة أوضح، حقيقة العلم هي حقيقة كشف الخارج والأظهار. من هذه الناحية، يستحيل افتراض وجود علم غير كاشف، كما يستحيل افتراض علم كاشف بدون مكشوف في الخارج». وفي مقابل المطابقة والعينية، يوجد من ينكر ذلك، يقول أحد المحققين في نظرية ديكرت: «التصورات الواردة من الخارج إلى محيط الذهن لا تكشف عن أنّ لها مصاديق خارجية. ولو كشفت عن ذلك، فلا تكشف عن أنّ الموجود في الخارج يطابق الذهن مئةً في المئة، بشهادة أنّ الموجود من صورة الشمس في الذهن يغير الموجود في الخارج، وللعلم حسب القواعد النجومية بأنّ الشمس الخارجية أكبر ممّا في الذهن بكثير» [سبحاني، نظرية المعرفة، ص 97].

3 - وكما تقدّم في الردّ الماهوي أنّ الفلسفة الظاهرية تستثني من التعليق والأبوخية مسألة اللغة، وبعضهم يشكل على فلسفة هسرل ويرى أنّ هسرل أخذ اللغة كواقع مادي، دون أن يختبر يقينها؛ ليستخدمها وسيلةً ليعبر عن هذا اليقين، وهذا تناقض منطقي واضح، ومع العلم أنّ اللغة تحمل في داخلها أفكاراً مسبقةً، لا بدّ من تعليقها وجعلها بين قوسين.

النتائج

1- أنَّ أهمَّ الأفكار في فلسفة هسرل هي القصدية، ومعناها أنَّها الخاصية التي يتَّصف بها الذهن أو الوعي والشعور بأنَّه شعور ووعي بشيء ما.

2 - أنَّ قلب الفلسفة الظاهرانية هو التعليق أو منهج الردّ الفينومينولوجي أو الأبوخية، الذي هو عبارة عن تعليق الوضع التاريخي والآراء الصادرة والأمور المسبقة القبليّة والعقدية، وتعليق الوجود وأحكام الوجود، وتعليق الأعراض والجزئيات، وحتّى الأنا الفردي لنخلص إلى الماهية، ولكن عرفت ما فيه في النقد بأنّ منهج الردّ المتعالي يجعل الفكر من الباطن إلى الباطن، بمعنى عودة الفكر إلى الذات الداخلية، وكذلك مشكلة استثناء اللغة من هذا المنهج.

3 - النتيجة المهمّة أيضًا في فلسفة هسرل هو الأنا المتعالي الأنا الذي يُتخذ شرطًا مسبقًا في كلّ عملية ظاهرانية، وعرفت من خلال النقد المتقدّم أنّ هذا الأنا المتعالي يجعل الفلسفة الظاهرانية فلسفةً مثاليةً ذاتيةً، كما أنّ كثيرًا من الفلاسفة الذي أتوا بعده من تلاميذه قالوا عنها إنّها فلسفة مثالية.

4 - وكذلك تتمثّل المشكلة في الفلسفة الظاهرانية بطريقتها الخاطئة بعدم قبول شيء وراء الظواهر التي هي جوهر الأشياء، والمعروف في الفلسفة - كما هو محقّق - وجود هذا الجوهر المعقول، وهذا الجوهر أو الماهية (الذاتيات) هي التي تأتي إلى الذهن وتكون عينها في الذهن لتشكّل المطابقة بين الذهن والخارج.

5 - أنَّ الفلسفة الظاهرانية تجعل الميزان هو الذات والداخل؛ ولذلك يكون الخارج خارجًا تخصّصًا عن ميزان المطابقة وتقييم الأفكار، بعبارة أخرى إنّ الواقع الخارج مهمّش في الفكر الظاهراتي.

قائمة المصادر

- إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الرابعة، 1425 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، البرهان من كتاب الشفاء، دار ذوي القربي، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- البدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، دار ذوي القربي، قم، الطبعة الثانية، 1429 هـ.
- ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المكتبة الإنجلو-مصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1951 م.
- سارتر، جان بول، الوجود والعدم.. بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1966 م.
- سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1437 هـ.
- شوبنهاور، آرتور، العالم.. إرادة وتمثلاً، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2017 م.
- الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية، ذوي القربي، قم، الطبعة الأولى، 1428 هـ.
- فوائد، زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1991 م.
- كنط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، دار التنوير، القاهرة، الطبعة الثانية، 2017 م.
- لاكروا، جان، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمه يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016 م.
- لوكاس جورج، الماركسية أم وجودية، ترجمة جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية، الطبعة الأولى، 1983 م.
- مرلوبونتي، موريس، ظواهرية الإدراك، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998 م.
- مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1368 ش.
- مصطفى، عادل، فهم الفهم.. مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مرايا للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007 م.
- مطهري، مرتضى، سلسلة أصول الدين، الزهيري للطباعة والنشر، كربلاء المقدسة، الطبعة الأولى، 2014 م.
- معلمي، حسن، معرفت شناسی، مركز بين المللي، ترجمه و نشر المصطفى، قم، الطبعة الخامسة، 1396 ش.
- نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب

العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

هسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية، والفنومينولوجيا الترنسندننتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.

هسرل، إدموند، أفكار متهمة لعلم الظاهريات الحاصل وللفلسفة الظاهرياتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، الجداول، بيروت، الطبعة الأولى، 2011 م.

هسرل، إدموند، التأملات الديكارتية (أو المدخل إلى الظاهريات)، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1969 م.

هسرل، إدموند، التأملات الديكارتية (أو المدخل إلى الفينومينولوجيا)، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت لطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1958 م.

هسرل، إدموند، الفلسفة علمًا دقيقًا، ترجمة محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط: الأولى، 2002 م.

هسرل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: الأولى، 2007 م.

وود، آلن، كنت فيلسوف النقد، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014 م.

Refrence

Sartre, Jean-Paul, Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology, translated by Abdel Rahman Badawi, Dar Al-Adab Publications, Beirut - Lebanon, first edition, 1966.

Al-Fakhr al-Razi, Muhammad bin Omar, Al-Mabahith al-Mashriqiyya, Thawil-Qurba Foundation, Iran - Holy Qom, 1st edition, 1428 AH.

Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, translated by: Mousa Wahba, Dar al-Tanweer for Printing and Publishing, Cairo - Egypt, 2nd edition 2017 AD.

György Lukács, Marxism or Existentialism, translated by George Tarabishi, Darul-Yaqadha al-Arabiyya, 1st edition, 1983 AD.

Husserl, Edmund, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, translated by: Isma'il al-Mosaddaq, al-Wahda al-Arabiyya Center for Studies, Beirut-Lebanon, 1st edition, 2008 AD.

Husserl, Edmund, Philosophy as a Strict Science, translated by: Mahmoud Rajab, National Project for Translation, Egypt - Cairo, 1st edition, 2002 AD.

Husserl, Edmund, The Idea of Phenomenology, translated by: Fathi Enqzou, al-Wahda al-Arabiyya Center for Studies, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2007 AD.

Wood, Allen, Kant, Philosopher of Criticism, translated by: Abdurrahman Badawi, Aafaq for Publication and Distribution, Cairo - Egypt, 1st edition, 2014 AD.