نقد إدموند هُسِّرل للفلسفة الترنسندنتاليّة عند إمانويل كنت

د.علي محمد اسبر*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى استقصاء نقد إدموند هسِّرل للفلسفة الترنسندنتاليّة عند إمانويل كنْت، إذ إنّ هسّرل بنى على أساس هذا النقد تحديده للفلسفة بصفتها علماً دقيقاً، رافضاً الرؤية الكنتيّة لوظيفة الفلسفة، محاولاً في الوقت نفسه تأسيس فلسفة ترنسندنتاليّة مبتكرة تقوم على أسس جديدة تماماً مختلفة عن الأسس الكنتيّة، بما يُمَكِّن لها أن تؤسس لموضوعيّة الموضوعات، استناداً إلى فعّاليتها الخاصّة، لكن ستعترض عقبات جوهريّة هسرل في عمليّة تكوين موضوعيّة تتبع من اقتصاره على ضربٍ من الأنانة الترنسندنتاليّة في تسويغ حقيقة موضوعيّة الموضوعات داخل الوعي.

* قسم الفلسفة– كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة – جامعة دمشق.

Edmund Hessel's Critique of Transcendental Philosophy at Immanuel Kant

D.r Ali Mohammad Esber*

Abstract

The purpose of this research is to explore Edmond Husserl's critique of transcendental philosophy at Immanuel Kant. Husserl, on the basis of this critique, defined philosophy as an rigorous science, rejecting the Kantian vision of the function of philosophy while attempting in the same time to establish an innovative Transcendental philosophy based on completely new foundations In order to establish the objectivity of the subjects, based on their own effectiveness, but will prevent fundamental obstacles to Husserl from the formation of objectivity stems from its limitation on the beat of transcendental solipsism in the justification of the objective fact of the subjects within the consciousness.

* Department of Philosophy - Faculty of Arts and Humanities −University of Damascus.

المقدّمة:

جاءت فلسفة إدموند هسّرل الترنسندنتاليّة تتويجاً لمنهجه الفينومينولوجيّ، فكان الأنا الترنسندنتالي عند هُسّرل محلّ أصل ذاتيّة الوعي بما يمنحه من معانٍ للموضوعات تؤلّف، بصفتها ماهياتٍ، الدلالةَ النهائيّة لحقيقة الوجود، لكن لم يجد هسّرل بُدّاً من أن يبيّن أوجه الاختلاف بين فلسفته الترنسندنتاليّة وفلسفة إمانويل كنت الترنسندنتاليّة، إذ إنَّ هسّرل وضّح في نقده أنَّ من شأن فهم كنت للبُعد الترنسندنتاليّ في الوعي أن يُفقِد الفلسفة وظيفتها التاريخيّة، أي أن تكون علماً دقيقاً، لأنَّ كنت حصر وظيفة الفلسفة في أن تكون نقداً للمعرفة، لذلك يتسم اكتشاف كنْت للمجال الترنسندنتالي بالطابع السلبيّ، أي أنّه يكتفي بتحديد مطلق لطبيعة المعرفة وقيمتها على أساس أنها لا تعدو أن تكون معرفة بالظاهرات فقط. لذلك شرع هسّرل في نقد فلسفة كنت الترنسندنتاليّة، معتقداً، أنّه يؤسّس لرؤية جديدة للفلسفة الترنسندنتاليّة، لكن واجهت هسّرل مشكلات متعدّدة في عمليّة تكوين موقفه الفلسفيّ ما أثّر في فلسفته الترنسندنتاليّة نفسها، في ما يتعلّق بحيثيات متعدّة.

لذلك قُسِّم البحث إلى ثلاثة محاور: تناول المحور الأول إيضاح تحليل هُسّرل لرأي كنت في الفلسفة، بصفتها علماً، ومن ثَمَّ تحديد موقف هسّرل من هذه المسألة؛ وعُني المحور الثاني بنقد هسّرل للأساس الجذريّ للفلسفة الترنسندنتاليّة عند كنّت وما ترتب على ذلك من وضع هسّرل لأسس منظوره الترنسندنتاليّ الخاصّ؛ ثم كان المحور الثالث متعلّقاً بمدى نجاح هسّرل في محاولته حلّ مشكلة الإثنينيّة في الوعي الناجمة عن انتهاء كنْت إلى توكيد نوعين من الأنا: الأول تجريبيّ والآخر ترنسندنتالي. وانتهى البحث إلى مجموعة من النتائج.

أولاً: إيضاح تحليل هُسّرل لموقف كنت من الفلسفة بصفتها علماً

أراد إدموند هُسّرل أن يؤسّس للفلسفة بصفتها علماً دقيقاً، إذ وجدَ في هذا التأسيس نفسه، أنّه الأفق الوحيد الصحيح لإفساح المجال للفلسفة، كيما تحوز فعّاليّةً حقّة تمكّنها من تحقيق معرفة خالصة ومطلقة عن طريق منهج مُحْكَمٍ، يتيح للفيلسوف أن يصل إلى معارف فلسفيّة تُوضّح حقيقة العالم، استناداً إلى معايير عقليّة بحتة، غير أنَّ هُسّرل اعتقدَ أنَّ الفلسفة لم تتمكّن على امتداد تاريخها منذ انبثاقها اليونانيّ إلى عصر هُسّرل نفسه، في أن تؤسّس لنفسها كيما تصبح علماً دقيقاً غير قابل أن تكون نتائجه محلاً

للاختلاف، كما أنَّ الفلسفة لم تتجاوز تبعيتها لوجهات نظر الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم، وبقيت أيضاً خاضعة لتناقضاتهم وتعارضهم وخلافاتهم، لذلك لم تصل الفلسفة أبداً إلى مرتبة علم يقدّم معرفة تتفق العقولُ كلّها على صحتها دون وجود أيّ مجال للشك أو الالتباس أو الغموض، لذلك ارتأى هُسّرل، أنَّ "الفلسفة لم تستطع في أيّ عصر من عصور تطورها، أن تحقق هذا المطلب: أي أن تكون علماً دقيقاً، حتى في العصر الحديث الذي يمضي قدماً، برغم كلّ ما في اتجاهاته الفلسفيّة من تعدّد وتعارض، في مسار محدّد في جوهره، ابتداء من عصر النهضة إلى وقتنا الحاضر"[1].

ويعني ذلك أنَّ مشكلة تأسيس الفلسفة، بصفتها علماً دقيقاً لم تكن موضع اهتمام شامل من قِبَلِ الفلاسفة على اختلاف مراحلهم الزمنيّة، وإن توافرت إمكانيّة كبيرة لتحقيق هذا المطلب، تحديداً في العصر الحديث، بسبب من الغنى الكبير الذي تجلّى في تنوّع وتعدّد وكثرة المذاهب الفلسفيّة فيه، إذ كان ممكناً تماماً أن يُعنى الفلاسفة الحديثون بتحقيق هذا المطلب عينه، لكن يُلاحَظ أنه أُهمِلَ تماماً من قِبَلِهم فتجاوزوا هذه المشكلة الرئيسة التي لو لفتوا عنايتهم إليها على نحوٍ كافٍ لكانوا قد أسهموا في تغيير طبيعة المعرفة الفلسفيّة نفسها بنقلها من مستوى الاختلاف إلى مستوى الوحدة.

وقد أفضى هذا التفكير بـ"هُسّرل" إلى أن يُعيد النَّظر في معنى الفلسفة، هادفاً من ذلك إلى النأي بها عن أن تكون فاقدة لسمتها العلميّة، لأنَّ ما يبتغيه هُسّرل هو أن يرفع الفلسفة إلى مستوى العلم المطلق أو المعرفة الشاملة، لكن لن يتحقق ذلك له ما دامت الفلسفة تفتقد إلى مقوّمات كونها علماً، "فالمعلمة القديرة للأعمال الخالدة للإنسانية عاجزة تماماً عن أن تعلّم، أعني: أن تعلم بطريقة صحيحة موضوعيّاً، وقد كان كنْت يحب أن يقول: ليس في استطاعتنا أن نتعلّم الفلسفة، بل التفلسف فحسب. فماذا يكون هذا إن لم يكن اعترافاً بالطابع غير العلمي للفلسفة؟ إنَّ العلم بقدْر ما يكون علماً بحقّ، يمكن تعليمه وتعلّمه، وبنفس المعنى أينما كان"[2].

وقد ارتأى إمانويل كنْت، وفقاً لإشارة هُسّرل، أنَّ الفلسفة لا تُعلّم، لأنها لم تحقّق شرائط العلم الحقّ، فكيف يمكن للمعرفة التي تقدّمها الفلسفة ما دامت تفتقد إلى صدقيّة

[1] – هسرل، إدموند، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة وتقديم: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة–المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002، ص:23.

[2] – المصدر نفسه، ص: 24.

مماثلة لصدقيّة المعرفة العلميّة أن تتبني على أسس راسخة أو قواعد ثابتة أو مبادئ كليّة، وبما أنَّ تحقيق هذا الأمر ممتنع، فإنَّ تعليم الفلسفة ممتنعٌ بالقَدْر نفسه!

ويظهر واضحاً أنَّ هُسّرل انتبه إلى ما صرّحَ به إمانويل كَنْت في كتابه نقد العقل المحض في ما يتعلّق بمسألة تعلّم الفلسفة، إذ قال كنْت: إنَّه من بين "كلّ العلوم العقليّة (قبليّاً) يمكن إذن أن نتعلّم الرياضيات فقط، إنما ليس أبداً الفلسفة (ما عدا تاريخيّاً)، بل، وفيما يخصُّ العقل، إنَّ أقصى ما يمكن تعلُّمه هو التفلسف"[3].

ويتبيّن هنا من موقف كنْت في ما يتعلّق بمدى إمكانية أن تكون الفلسفة علماً، أنه يصدر عن رأي مُفاده أنَّ الفلسفةَ لم تبلغ مستوى العلم، ذلك أنَّه لا يمكن أن يُعَدَّ العلمُ علماً بحقٍّ ما لم يكن قابلاً للتعلّم ومن ثمة للتعليم، ولئن كان كنْت يحول بيننا وبين الفلسفة، إلا أنه لا يحول بيننا وبين التفلسف، ويقصد كنت بالتفلسف ما قصده تماماً من مشروعه في نقد العقل المحض الذي فهمه كنْت على أنه "الفحص عن نظام الأُسس القبليّة ومقتضيات العلم السابقة التي تتم بفضلها المعرفة العلميّة، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحّة التجربة"[4].

ويتضح منظور كنْت في هذا المنحى على أساس نظرته إلى الميتافيزيقا التي على امتداد تاريخ الفلسفة لم تنجح في أن تتبني بصفتها علماً، أي أنَّ الميتافيزيقا التي تمثّل جوهر الفلسفة لا تقدّم من منطلق أحكامها أيّة معارف جديدة، وآية ذلك أنه حتى لو كانت الأحكام الميتافيزيقية تركيبيّة قبليّة أو أوليّة، أي تجمع بين خاصيّة الأحكام التحليليّة، أي القبليّة أو الأوليّة، من جهة، وخاصيّة الأحكام التجريبية، أي التركيب من جهة أخرى، "ولكن التركيب فيها ظاهريّ فقط، هو تركيب معان صرفة لا تعتمد على مادة في الحسّ أو في الخيال، فهي لا تتصف بالموضوعية ولا تستحقّ أن تدعى علماً"[5].

[3]– كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، مراجعة: فتحي المسكيني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2013، ص:806.

[4]– بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص: 163.

[5]– كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1949، ص: 205.

ويستنتج كنْت من ذلك أنّه ما دامت توجد مُشكلة في أحكام الميتافيزيقا، أي أنَّ تركيبها ظاهريّ، فهذا يقتضي أنَّ المعرفة التي تقدّمها موهومة، فإنها لا تصلح كيما تكون علماً، لذلك تمتنع علينا الفلسفة، لكن لا يمتنع علينا التفلسف، ويقصد كنْت بالتفلسف على وجه التحديد دراسة العقل المحض، أي العقل بصفته خلواً من أيّة معرفة تجريبيّة، لتبيان ما يسهم به العقل وحده بمعزل عن التجربة، أي الخبرة والملاحظة على المستوى الحسيّ، في تكوين المعرفة.

ويشرح جاك دريدا رأي إمانويل كنت في هذا الاتجاه مبيِّناً أنَّ ما "تسمِّيه فلسفة، هو نسق كلّ معرفة فلسفيّة، وهذه مجرد فكرة لعلم ممكن، غير موجود بشكل ملموس. وما نستطيعه هو فقط السير باتجاه هذا العلم، فنحن لا نمتلك الفلسفة، بل وحتى معلِّم العقل الخالص لا يمتلكها، لأنه معلّم التفلسف وليس معلم الفلسفة"[6].

لقد قاد هذا الموقف الكنتي كما هو ظاهر إلى ترسيخ قناعة تقوم على رفض الفلسفة بصفتها علماً، وهذا ما وجد فيه هُسِّرل نكراناً للفلسفة وحطّاً من شأنها وإخراجاً لها من دائرة العلم الحقّ، لذلك كان لا بدّ بالنسبة إلى هُسِّرل من تفنيد هذه الرؤية الكنتيّة في عمقها، هادفاً من ذلك إلى أن يُشرِّع للفلسفة بصفتها علماً دقيقاً، ولم يكتفِ بتشريع التفلسف دون الفلسفة كما فعل كنْت. والحقيقة أنَّ موقف هُسِّرل في هذا المقام يدلّ على موقف فلسفيّ أصيل، إذ إنَّ سلب الفلسفة قيمتها الحقيقيّة بتحويلها من معرفة مطلقة إلى نقد للعقل–كما فعل كَنْت–يعزّز الثقة بالمعرفة العلميّة ويُفسح لها في المجال لتحديد معنى الوجود، ويسلب في المقابل من المعرفة الفلسفة الفلسفيّة فعّاليتها الحقّة بتحويلها إلى معرفة تنقد نفسها، وليس في وسعها الذهاب إلى أبعد من ذلك!

وكان كنْت قد ميّز بين ما تقدّمه المُدركات الحسيّة التي تستقبلها الحساسيّة التجريبيّة أو الإدراك الحسيّ من العالم الخارجيّ وما تُضفيه مقولات الذهن أو الفهم على هذه المدركات أنفسها، على أساس أنَّ المعرفة البشريّة تقوم على هذا التكامل أو التضافر بين الحسيّ والذهنيّ، أو بين الإدراكات والتصورات، إذ "إنَّ الإدراكات بدون التصورات تكون عمياء، وتخلو من المعنى، والتصورات بدون الإدراكات تكون فارغة، وتخلو من أيّ مضمون. وترتبط الإحساسات، والمكان، والزمان، والمقولات، في أيّ موضوع يخبره أيّ

[6] –دريدا، جاك، عن الحقّ في الفلسفة، ترجمة: عز الدين الخطابي، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص: 401.

شخص، ويرجع هذا الربط إلى ذات واحدة مفردة. وذلك ما يعنيه كانط "بالوحدة التأليفيّة للوعي، التي يُطلق عليها كنت أيضاً اسم "الوحدة الترنسندنتاليّة للوعي"، بسبب خصائصها القبليّة"[7].

لكن يُؤخذ على هذه "الوحدة الترنسندنتاليّة للوعي" عند كنْت أنّها تُفضي إلى جعل الوعي الإنسانيّ مرتهناً لا بفعّاليته الذاتيّة؛ بل بتكوينه العام من حيث هو ذاتيّ، هذا من جهة، وتُفضي من جهة أخرى إلى جعله مرتهناً بطريقة تلقّيه للمدركات الحسيّة من العالم الخارجيّ. وعليه، لا تعدو مهمة الوعي أن تكون سوى مهمة توفيقيّة بين ما يضفيه، تلقائيّاً، بحكم تكوينه على ما يستقبله، تلقائيّاً، بحكم تكوينه أيضاً!

وكان قد تولّى هُسِّرل القيام بمهمة تحليليّة نقديّة للفلسفة الترنسندنتاليّة التي ابتكرها كنْت، وكان غرضه من وراء ذلك هو الفحص عن مدى صدقيّة رأي كنْت المستمدّ من فلسفته الترنسندنتاليّة في ما يتعلّق بسلب الفلسفة صفة العلم.

لكن ينبغي في هذا الاتجاه استقصاء طبيعة المنهجيّة النقديّة التي توخّاها هُسِّرل في تقويضه أو تفنيده لفلسفة كنْت، من أجل تبيان مدى دقّة رؤيته النقديّة لمعنى الترنسندنتالي أو المتعالي عند كنت، بحسبان أنَّ اكتشاف كنْت للمعرفة الترنسندنتاليّة أو المتعالية هو الذي أفضى به إلى نكران الفلسفة بصفتها علماً.

ثانياً: موقف هسّرل من الأساس الجذريّ للفلسفة الترنسندنتاليّة عند كنْت

تقوم رؤية إدموند هُسِّرل الفلسفيّة على الرجوع إلى المصدر الرئيس للمعرفة، أي تقوم على استقصاء أو اكتناه مختلف ضروب المعرفة التي قُيِّضَ للذات العارفة أن تمتلكها بما في ذلك المعرفة العلميّة الموضوعيّة بالعالم، وقد وجد هسّرل في الذات العارفة الخيط الهادي للوصول إلى هذا المصدر الرئيس نفسه، بمعنى أنّه وجد في وعي الذات اليَنْبُوعَ النهائيَّ لمعرفة العالم، لذلك تتأسس فلسفة هسِّرل عمقيّاً على القول بذات متعالية أو ترنسندنتاليّة تنبثق منها المعرفة الموضوعيّة بالعالم.

غير أنَّ الوصول إلى توكيد هذه الذات الترنسندنتاليّة، يقتضي، أساساً، تسويغ أو تبرير وجودها على نحوٍ يضمن فعّاليتها، وقد وجد هسّرل في فلسفة كنْت محاولة جادّة وتكاد تكون وحيدة في هذا الاتجاه، لذلك يؤكد هسِّرل أنَّ نسق فلسفة كنْت يمثّل "المحاولة

[7] – رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2010 ص:272.

الأولى التي تمَّ إنجازها بِجِدِّيَّةٍ علميّة عالية لفلسفة ترنسندنتاليّة شموليّة بالفعل مفهومة كعلم صارم، بالمعنى الحقّ الوحيد للعلمية الصارمة الذي لم يتم إلا الآن اكتشافه"[8].

ولا شك في أنَّ هُسِّرل وجد في تأسيس كنْت للذاتيّة الترنسندنتاليّة محاولة –لكن غير مكتملة–لتأسيس الفلسفة نفسها بصفتها علماً دقيقاً أو صارماً، بمعنى أنَّ مأثرة كنْت الحقيقيّة تتجلّى في كونه سار في المسار الترنسندنتالي لوعي الذاتيّة أو لذاتيّة الوعي، من أجل أن يجعل المعرفة نابعة من أعماق الذات العارفة.

لذلك اعتقد هسّرل أنَّ فلسفة كنْت الترنسندنتاليّة تحتاج إلى إعادة نظر لتحديد إذا كانت قد سارت على نحوٍ تامٍ في الاتجاه الترنسندنتالي المنشود بالنسبة إلى هسّرل.

يظهر أنَّ غاية هُسِّرل الرئيسة في هذا المقام هي الفحص عمّا هو ترنسندنتالي عند كنْت، هادفاً من ذلك إلى تبيان العناصر الترنسندنتاليّة الإيجابيّة في فكر كنْت، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى سيكتشف مكامن تقصير كنْت في تحديده لحقيقية المعرفة الترنسندنتاليّة وقيمتها ووظيفتها الجوهريّة.

لذلك يصدر هسّرل عن رأي جديد كلّ الجِدّة في فهمه لفلسفة كنْت الترنسندنتاليّة، إذ إنَّ تأسيس كنْت للذات الترنسندنتاليّة ليس في عمقه نابعاً من ذلك السجال الفلسفيّ التاريخيّ بين العقليين والتجريبيين، أي أنّ كنْت لم يسعَ إلى تكملة نقديّة لآراء هيوم على مستوى نظريّة المعرفة؛ إذ إنَّ كنت وفقاً لهُسِّرل "ليس استمراراً لهيوم. تأويله لريب هيوم وردّ فعله عليه، حدّدهما تأثّره بمدرسة فولف. لم تكن ثورة "كيفيّة التفكير" التي حفّزتها دفعة هيوم موجهة ضدّ النزعة التجريبيّة، بل ضدّ كيفيّة تفكير النزعة العقلانيّة ما بعد الديكارتيّة التي بلغت اكتمالها الكبير مع لايبنتز، والتي اتخذت مع كريستيان فولف (Chr.Wolff) صيغتها المدرسيّة النسقيّة وشكلها الأكثر تأثيراً وإقناعاً"[9].

يريد هُسّرل هنا أن ينأى بفلسفة كنْت عن تأويل سائد لها بين مؤرّخي الفلسفة، يجعلها كلّها ناجمة عن محاولة كنْت مناقشة آراء هيوم في مسألة مبدأ العليّة للوصول إلى تصور جديد عن هذا المبدأ نفسه. ذلك أنَّ فلسفة كنت الترنسندنتاليّة لا يمكن أن تُختزل في جدالٍ يتعلّق بتفسير العِلّيّة على أساس أنّها تشكّل رابطة ضروريّة على عكس

[8] –هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص: 172.

[9] –هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سبق ذكره، ص.ص: 161–162.

ما ذهب إليه هيوم من أنّها–أي العِلِّيّة–تنشأ في المخيلة بسبب تكرار رؤية الاقتران بين ظاهرتين تتبع إحداهما الأخرى.

إنَّ هذه القراءة لفلسفة كنْت – المرفوضة من قِبَل هسِّرل– تجعل فلسفته تكملةً لفلسفة هيوم، وهذا ما لا يمكن التسليم به في رأي هسّرل، رغم أنَّ هذه القراءة عينها هي السَّائدة في الأدبيات الفلسفيّة[10].

إذن، إنَّ مشكلةَ كنْت في العُمق مشكلةٌ ديكارتيّة تنبثق من الأنا المفكّر عند ديكارت، إذ إنَّ هذا الأخير باكتشافه في التأمّل الثاني من تأملاته الميتافيزيقيّة أنّه "شيء مفكّر"[11] سيفتح ذلك آفاقاً واسعةً تفيد في إعادة النظر في الفكر الإنسانيّ بصفته ينبوعاً للحقيقة المطلقة، بمعنى أنَّ هناك بعداً فكريّاً في الوجودِ الإنسانيِّ يمكن أن يُؤسَّس استناداً إليه معنى الوجود؛ ذلك أنَّ ديكارت يتساءل: "ما الشيء المفكّر؟ إنّه شيء يشكّ، ويفهم ويتصوّر، ويثبت، وينفي، ويريد ولا يريد، ويتخيّل، ويُحِسُّ أيضاً"[12]. والحقيقة أنَّ هذه الأفعال التفكّريّة تتصل اتصالاً جوهريّاً بقطاعات وجوديّة مختلفة، ما يؤدي إلى أن تكون العلاقة بين الفكر والوجود تأسيسيّة إلى أقصى حدّ؛ لكن ديكارت لم يصل إلى الآفاق المنشودة في هذا الاتجاه.

إذن، فَهِمَ هسّرل فلسفة كنْت بصفتها نابعة من أعماق الإشكاليّة الديكارتيّة الرئيسة، أي من محاولة ديكارت تسويغ المعنى الأنطولوجّي للعالم بعامّة، استناداً إلى القدرة المعرفيّة الموجودة في الأنا المفكّر بخاصّة، وهذا التوجّه بحدّ ذاته سيكون بمثابة الضوء الذي سيهتدي به هسّرل لجعل الفلسفة علماً دقيقاً، أي فينومينولوجيا ترنسندنتاليّة.

وقد وجد هسِّرل في فلسفة كنت ليس تطويراً لفلسفة لـ"ديكارت" فقط، بل وجد في فلسفته تطويراً لفلسفة لايبنتز أيضاً، إذ إنَّ لايبنتز أعطى للفكر أو للعقل الأولويّة في تحديد معنى الوجود، ذلك بتأكيده أنّه يَعُدُّ من "الخطأ دائماً القول: إنَّ كلَّ تصوراتنا

---

[10] –يُنظر مثلاً: بوترو، إميل، فلسفة كانط، ترجمه إلى العربية: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص: 14. ويُلاحظ القارئ في مواضع أخرى متعددة من هذا الكتاب من ص 109 إلى ص 116، تمثيلاً لا حصراً، أنَّ بوترو يفهم فلسفة كنت وكأنها تقوم على نقد فلسفة هيوم!

[11] –ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه: عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط3، 1965، ص: 79.

[12] –المصدر نفسه، المعطيات السابقة نفسها.

صادرة عن الحواس التي نسمّيها خارجيّة، إذ إنَّ التصورات التي أمتلكها عن نفسي وعن أفكاري– وتبعاً لذلك عن الوجود والجوهر والفعل والهُويّة وأشياء كثيرة أخرى–تصدر عن تجربة داخليّة".[13]

إذن، المعرفة في رأي لايبنتز– كما هو واضح تماماً من كلامه– تُعدّ تضافراً أو تكاملاً بين التجربة الخارجيّة والتجربة الدّاخليّة، أو بين الحسّ والعقل. وبذا يمكن النظر إلى لايبنتز كما فهمه هسّرل بصفته ينبوعاً من ينابيع الفلسفة الترنسندنتاليّة الكنتيّة، إذ إنَّ فلسفة كنْت تقوم، أساساً، على نمط من هذا التضافر أو التكامل بين الحسّ والعقل. ويمكن، استطراداً، تأكيد أنَّ هسِّرل نفسه كان قد استعار من لايبنتز مصطلح موناد monad ليشير إلى الموجود من حيث صلته بعالمه".[14]

هذا، وتنبثق ينابيع كنت الترنسندنتاليّة أيضاً– كما يعتقد هسرل – من فلسفة فولف، والحقيقة أنه "عندما ناقش كانط الميتافيزيقا والأدلة الميتافيزيقيّة، كان في ذهنه فلسفة فولف في الغالب؛ لأنه درس في مرحلة ما قبل النقد أفكار فولف وأتباعه وتمثّلها"[15].

وعليه، إنَّ استقصاء تأثيرات فلسفة فولف في تفكير كنت سيكشف دقة رأي هسِّرل في هذا الاتجاه، لذلك يمكن على أساس تبيان فهم فولف لوظيفة الفلسفة أن يتضح مسار كنت في تأسيسه للفلسفة الترنسندنتاليّة.

لكن الفحص بدايةً عن رأي كنت يبيّن اختلافه عن فولف بدلالة قول كنت: "لقد أرشدت فلسفة لا يبنتز –فولف من هنا جميع الأبحاث حول طبيعة معارفنا وأصلها إلى وجهة نظر خاطئة تماماً حينما لم تعتبر الفرق بين الحساسيّة والعقليّ إلا كفرق منطقيّ، بينما من الواضح أنّه ترانسندنتالي وعلى علاقةٍ ليس فقط بصورة الوضوح أو عدم الوضوح، بل بأصلهما ومضمونهما، بحيث أننا لا نستطيع بواسطة الأول أن نعرف طبيعة الأشياء في ذاتها على نحو مبهم فحسب، بل إننا لا نعرفها البتة، ثم، ما أن ننحّي

[13] –لايبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم وتعليق: الطاهر بن قيزة، مراجعة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص:182.

[14]- Drummond, Jon J, Historical Dictionary of Husserl Philosophy, Historical Dictionaries of Religions, philosophies, and Movements, Scarecrow press, 2007, p.122.

[15] –كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس: الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ترجمة: حبيب الشاروني–محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القوميّ للترجمة، القاهرة، 2010، ص.ص:159–160.

جانباً بنيتنا الذاتيّة، حتى لا يبقى للشيء المتمثّل، مع الخصائص التي كان ينسبها إليه العِيان الحسّيّ، وجودٌ أينما كان، ولا يبقى حتى وجوده ممكناً، نظراً إلى أنَّ بنيتنا الذاتيّة هي بالضبط التي تعيّن صورته كظاهرة"[16].

لكن يبدو أنَّ كنت نفسه كما هو ظاهر لا يصرّح بأنه استفاد من فولف في تأسيس فلسفته المتعالية أو الترنسندنتاليّة، إذ إنَّ فولف لم يفرّق بين "الحساسيّة" و"العقليّ"، إلا تفريقاً منطقيّاً، بمعنى أنَّ ما ينجم عن الحساسيّة أو الإدراك الحسيّ في رأي فولف يكون غير واضح أو يكون مهوّشاً؛ بينما ما يدخل في الحيّز العقليّ يُعدّ مفهوماً أو تصوراً واضحاً. وهذا الفارق لا يكفي في رأي كنْت، إذ إنَّ الأصل في المسألة يكمن في جِبِلَّة الوعي الإنسانيّ، وليس في مجرد تفريق بين معطيات الحواس وتصورات العقل، لأنَّ الذات الإنسانيّة العارفة بحكم تكوينها البنيويّ تنسج هذه المعطيات الحسيّة وتحولها إلى ظواهر قابلة للمعرفة، مثل الحائك الذي يحوّل بكرات خيوط القطن التي ليست لها هويّة إلى ألبسة.

لكن أيمكن قبول هذا الرأي الذي مفاده أنَّ كنْت لم يستفد من فولف، فيكون هُسِّرل بذلك قد جانب الصواب؟

هنا يمكن البحث عن إجابة لهذا السؤال على أساس تأكيد أنَّ فولف "يعرّف الفلسفة بأنّها علم الأشياء الممكنة. ومعيار الإمكان هو قابليّة التصوّر Denkbarkeit: فالممكن هو الذي يقبل التصور، وهو ما لا يناقض نفسه. ولهذا تمتد المعرفة الفلسفيّة لتشمل كلّ الأشياء التي يمكن تصورها"[17].

ويظهر أنَّ فولف بتعريفه للفلسفة بأنّها "علم الأشياء الممكنة"، يقصد أنَّ الوعي الفلسفيّ يقوم، أساساً، على الفكر التصوريّ، أي على ضرب من المعرفة يُعنى بصياغة العالم مفاهيميّاً داخل الوعي، بمعنى أنَّ المعرفة الفلسفيّة تكون ما هي عليه، أي فلسفيّة حقّاً، إذا وفقط إذا، كانت معرفة بتصورات، أو مفاهيم، لذلك تُحدَّدُ موضوعات الفلسفة، بصفتها تلك الموضوعات القابلة لصيرورتها موضوعاتٍ ومفاهيمَ؛ لكن ينبثق تساؤل يتعلّق بالمعرفة غير التصوريّة من جهة كيفيّة تعاطي الفلسفة معها.

[16] –كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، مصدر سابق، ص.ص::113–114.

[17] –بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كنت، مرجع سبق ذكره، ص:124.

ذلك أنّه "يوجدُ خارجَ الفلسفةِ، أو المعرفةِ التصوريّةِ، المعرفةُ التاريخيّةُ أو التجريبيّةُ. ويكمّل الإمكان أو تصور الأشياء وجودها الواقعيّ الذي هو موضوع إدراك الحواس المشوّش. ومن مهمة الفلسفة السعي إلى إيضاح المعرفة التاريخيّة المشوّشة بوضعها في تصورات واضحة متميزة. وأداة هذا الإيضاح هي مبدأ العِلِّيّة"[18].

وهنا يظهر تماماً أنَّ فولف عُني بمسألة التمييز بين مجالين للمعرفة: أولاً، المجال العقليّ أو التصوريّ، أو بكلمة: الإمكان؛ ثانياً، المجال التجريبيّ أو التاريخيّ، ويُلاحظ هنا أنَّ لفظة "تجريبيّ" ولفظة "تاريخيّ" مترادفتان. وهنا وجد فولف مهمة الفلسفة في ردّ المجال التجريبيّ إلى المجال العقليّ أو في ردّ التاريخيّ أو التجريبيّ إلى الإمكان؛ ذلك على أساس تنظيم المعطيات الحسيّة في تصورات أو مفاهيم وما يسهم في ذلك هو إرجاع المدركات الحسيّة المختلطة إلى تصورات يحددها مبدأ السببيّة بصفته مبدأً عقليّاً.

والحقيقة أن تركيز فولف على معنى "الإمكان" له أهميّة كبيرة في تشكيل وعي كنت الفلسفيّ، إذ إنّ تمييزه بين المعرفة التصوريّة والمعرفة التجريبيّة وقوله بإمكان ردّ الثانية إلى الأولى يحمل دلالة عميقة في هذا الاتجاه.

زدْ أنَّ فولف يعتقد أنّه "ليس الإمكان نفسيّاً وتكوينيّاً، بل هو منطقيّ وموضوعيّ. وقد أخذ كنت بفكرة الإمكان هذه بحذافيرها. فبحثه يقوم على إمكان التجربة. ويرى أنَّ المسألة العليا في الفلسفة المتعالية هي: كيف تكون التجربة ممكنة؟"[19].

وهنا يتضحُ أنَّ كنت كان متأثّراً بـ"فولف" في التأسيس لفلسفته المتعالية أو الترنسندنتاليّة، لذلك إنَّ رأي هسّرل الذي مفاده أنَّ فلسفة كنت الترنسندنتاليّة تتبع من الرَّدِ على النزعة العقلانيّة ما بعد الديكارتيّة وجيهٌ تماماً، وهذا يتصل بأنَّ فلسفة هسِّرل الترنسندنتاليّة تتبع من نقد فلسفة كنت الترنسندنتالية، أي أنَّ هسِّرل نفسه يرجع إلى هذا التيار الذي بدأ مع ديكارت مروراً بـ"لايبنتز"، ثم فولف، وصولاً إلى كنت، أي أنَّ هسِّرل يرجع إلى تيار يعطي الأولوية للعقل أو الوعي، لكن مع مراعاة الاختلافات بين ممثلي هذا التيار؛ غير أنَّ ما يميّز كنْت بين ممثلي هذا التيار هو أنّه اكتشف عناصر في العقل البشريّ تتصل اتصالاً وثيقاً بعالم التجربة، بمعنى: أنّه اكتشف وجود علاقة جوهريّة تكوينيّة متبادلة بين الوعي الإنسانيّ وعالم الظواهر، فالوعي الإنسانيّ مكوِّن

[18] –المرجع نفسه، ص.ص:124–125.

[19] –المرجع نفسه، المعطيات السابقة نفسها.

للظواهر ومكوَّن بها في آن: إذ إنَّ المجال المكوِّن داخل الوعي هو المجال الترنسندنتالي الذي يضفي طابعه الخاصّ على ما تقدّمه الحواس من معطيات ماديّة، أو ما يقدّمه "العيان الحسيّ" على حدّ تعبير كنْت إلى الوعي أو تحديداً إلى مقولات الذهن–وهذا متسق تماماً من منظور كنْت–إذ لولا المُعطيات أو المُدركات التي يُقدّمها العِيان الحسيّ –مهما كانت مهوّشة–لن يكونَ المجال الترنسندنتاليّ المُسْتَقْبِلُ لها فعّالاً، وإذا كان هذا هكذا، فلن تتحقق المعرفة، لذلك لا بدّ من أن يكون ثمة تكاملٌ بين المجال الترنسندنتالي وما يستقطبه من المجال التجريبيّ.

وعليه، يمكن على أساس التقسيم الافتراضيّ لهذين المجالين، أعني: الترنسندنتالي والتجريبيّ ترجيح أنَّ كنت قسّم الإنسان إلى أنا تجريبيّ وأنا ترنسندنتاليّ–وهذا التقسيم سيأخذ به هسِّرل نفسه–غير أنَّ كنْت نظر إلى هذين النوعين من الأنا نظرة تستحق التأمّل؛ فقد فهم الأنا الترنسندنتاليّ على أنه مغروز في الجِبلّة التكوينيّة الوجوديّة لوعي الإنسان، أي فهمه بصفتها أمراً ناجزاً مكتملاً على نحو نهائيّ، وكذلك نظر إلى الأنا التجريبيّ بالطريقةِ نفسها، إذ عدّه مغروزاً في أصل عالم الظواهر، فكما هو معروف في فلسفة كنْت، تقوم المعرفة على ما يقدّمه العيان الحسيّ ممّا تستقبله الحواس من معطيات (المجال التجريبيّ) وما يضيفه الوعي من لدنه (المجال الترنسندنتالي). وهذا يعني وجود بُعدين رئيسين للإنسان: بعد تجريبيّ وبعد ترنسندنتالي، أو بالأحرى توجد إثنينيّة داخل وعي الإنسان تتجلّى في وعي أنا تجريبيّة ووعي أنا ترنسندنتاليّة.

ثالثاً: محاولة هسِّرل حلّ مشكلة الإثنينيّة في الوعي

أراد هسِّرل في العمق أن يحلّ مشكلةً تركها كنْت معلّقة، أعني بها مشكلة الفلسفة نفسها، فالنقد المعمّق الذي وجّهه كنْت للميتافيزيقا يعني أنها معرفة مُمتَنِعة، أي أنَّ أحكامها غير ممكنة البتة. ويدلّ هذا في نظر هسّرل على التقليل من شأن الفلسفة وإسقاطها في هاوية لن تخرج منها أبداً، فتحويل كنت للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى إلى مجرد نقد للعقل المحض يدلّ على أنَّ مهمة الفلسفة هي مهمة نقديّة ولا شيء أبعد من ذلك، ما يتسبب في القضاء على فعّاليّة الفيلسوف بصفته ذاتاً تبحث عن المعرفة، إذ إنَّ نتيجة النقد عند كنْت تُفصح عن أنَّ الوعي الإنسانيّ مركّب، معرفيّاً، على نحو لا يمكن الانفكاك عنه. ويمكن القول: إنَّ كنت ينتهي في فلسفته الترنسندنتاليّة إلى نوع من الجبريّة المعرفيّة، لأنه يجعل الإنسان قابلاً لمعرفة معيّنة دون سواها تمليها عليه طبيعته

العارفة، ما يدلّ على أنَّ كنْت جبريٌّ على مستوى نظريّة المعرفة، لأنّه يجعل غاية المعرفة الإنسانيّة الوقوف فقط عند الظواهر ولا يمكن لها أن تبلغ الأشياء في ذواتها؛ ذلك بناءً على تكوين الوعي الإنسانيّ نفسه.

غير أنَّ هسّرل يريد أن يتجاوز المشكلة الكنتيّة التي تسببت على مستوى نظرية المعرفة بوجود مجالين حتميين للمعرفة هما: المجال التجريبيّ، والمجال الترنسندنتاليّ، لذلك لا بدّ في منظور هسّرل من اتخاذ موقف يستحضر حلّاً نهائيّاً لهذه المشكلة عينها. هذا، وفي اتجاه البحث عن حلّ كان لا بدّ بالنسبة إلى هسّرل من إيجاد طريقة تتيح له الخلاص من المجال التجريبيّ كيما ينفتح على المجال الترنسندنتالي. وهنا وجد هسّرل في الفينومينولوجيا (علم الظواهر) ضالته المنشودة، وهي التخلّص من رِبقة الإغراق في تجارب الوعي أو الشعور في عالم الحياة اليوميّة.

" ولكي يشير هوسرل إلى التجاهل المنهجيّ لتفسيرات التجارب الشعوريّة في حياتنا اليوميّة في العالم، قدّم مصطلحين معقّدين تبدو علاقة كلّ منهما بالآخر غير واضحة تماماً هما: التوقّف epoche وهي كلمة تعيد إلى الأذهان توقّف الشكّاك عن الحكم، والاختزال reduction الذي يهدف إلى المضمون الخالص للتجارب"[20].

وهنا يظهر واضحاً أنَّ هسِّرل يبتدِئ في تأسيس مشروعه الترنسندنتالي المغاير للمذهب الكنتي بتقويض الموقف الطبيعيّ*.

ذلك أنَّ الموقف الطبيعيّ يدل بوجهٍ عامٍّ على وجود الأنا التجريبيّ في العالم بكلّ ما تتضمنه العلاقة بين هذا الأنا التجريبيّ والعالم من صلات مختلفة الدلالات، فالموقف الطبيعيّ يعني موقف الإنسان بما هو إنسان في العالم، أي أنه لا يعني وضعاً دون

[20] –بوبنر، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص:32.

* "لا يقصد بالموقف الطبيعيّ الموقف العاديّ اليوميّ للإنسان تجاه الشمول الوجوديّ أو شمول العالم، كما لا يقصد به حال مهمة ومعيّنة وجوديّاً لوجود الإنسان، ولا نظرة في العالم، أو "صورة العالم". وإنما المقصود "بالموقف الطبيعيّ": الموقف الجوهريّ الخاصّ بطبيعة الإنسان، الموقف المتقدّم لوجود– الإنسان نفسه، وجود الموجود من حيث هو موجود في كلّ العالم، أو الوجود الطبيعيّ للإنسان في العالم وفقاً لكلّ أحوال الإنسان: أولاً تجاه الأشياء المعيّنة، ثم تجاه الأشياء بوجه عام، أي تجاه تركيب أساسي لتجربة الإنسان في العالم. إنه الحياة التجريبية بكل أشكالها: يدرك، يفعل، يضع نظريته، يشتاق، يحب يكره، يهتم الخ". يُنظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، مادة: هسرل (=ص 541)

غيره؛ بل يعني الأوضاع كلّها التي تتصل بطرق وجود الإنسان في العالم دون أيّ استثناء، سواء أكان ذلك معرفته الحسيّة بالعالم، أم اعتقاده بعقيدة معيّنة، أم انسياقه وراء عواطفه أو مشاعره أو انفعالاته أو محافظته على سلوكيات محددة، وبكلمة يريد هسّرل أن يفصل الوعي الإنساني عن الوجود الفيزيقيّ للإنسان في العالم، وأن يجعل هذا الوعي عينه مجذوذ الصلة أيضاً بما يترتب على هذا الوجود الفيزيقيّ نفسه من إدراكات مباشرة للموضوعات الفيزيقيّة.

وهنا يؤكّد هسّرل بصيغة المتكلِّم "أنظرُ إلى البشر وأراهم وأسمع اقترابهم مني وأمسكهم بيدي وأتبادل الكلام معهم وأفهم مباشرةً ما يتصورون وما يفكرون فيه وما يعتمل فيهم من أحاسيس وما يشتهون وما يريدون. كما أنهم يوجدون في مجال حدْسي وجود الحقائق الفعليّة حتى عندما لا أنتبه إليهم. وليس من الضروري أن توجد هذه الأشياء أو غيرها في مجال إدراكي وجوداً فعليّاً. فبالنسبة إليّ توجد أشياء حقيقيّة وجود الأشياء المعيّنة والمتفاوتة في كونها معلومة لي وهي مندمجة فيما أدركه فعلاً دون أن تكون هي ذاتها مدرَكة لي (أي أن أكون داريها) بل وحتى دون أن تكون مرئية رؤية ناجزة في الحاضر"[21].

إذن، يتبيّن أنَّ ما يريد هسّرل تجاوزه في الحقيقة هو مدارك الحواس الخمس، بمعنى أنّه يريد إيجاد طريقة منهجيّة تتيح له أن ينأى بالوعي الإنسانيّ عن تأثيرات المعرفة الحسيّة التي تأتي إليه بسبب التجربة (الخبرة والملاحظة)، علماً أنّ هذه التجربة نفسها ناجمة أصلاً عن الموقف الطبيعيّ الذي هو أساساً موقف الأنا التجريبيّ. وهنا يختلف هسّرل عن كنت اختلافاً جوهريّاً، إذ إنَّ كنْت لم يسعَ البتة إلى إبطال عالم الأنا التجريبي بما يستقبله منه من مدركات؛ بل عوّل على هذه المدركات نفسها لتصير مادة لما هو ترنسندنتالي من أجل تحقيق المعرفة.

إذن، تتجلّى مهمة هسّرل في تطبيق هذه الطريقة المنهجيّة التي ستقيُّض له الخلاص من الأنا التجريبي وعالمه في آن معاً. وقد وجد هسّرل ضالته في الإيبوخي أو إيقاف الحكم أو تعليق الحكم.

[21] – هوسرل، إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريّات الخالص وللفلسفة الظاهريّاتيّة، نقله إلى العربيّة: أبو يعرب المرزوقيّ، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، يوليو/تموز 2011، ص:80.

"إنَّ الإيبوخي epoche يُعَدُّ إجراءً منهجيّاً يوقف أو يفصِل أو يُعطِّل مؤقتاً مشاركة المرء في الاعتقاد بالصّفة المميِّزة للاتجاه الطبيعيّ، أي الاعتقاد بأنَّ العالمَ وموضوعاتِهِ موجودان. كما أنَّ هذا الإيقاف يتعالق أو يترابط مع ما يُسمّيه هُسِّرل حصر الموضوع بين مُعقَّفَين أو وضعه بين هلالين bracketing of the object، أي نزع الدلالة الوجوديّة من الموضوع المُدرك بالتجربة"[22].

وهنا لا بدّ من الوقوف عند هذا الإجراء المنهجيّ، أي الإيبوخي نظراً لأهميته الفائقة في فينومينولوجيا هسّرل الترنسندنتاليّة، إذ إنّه إجراء يساعد الباحث الفينومينولوجيّ على التخلّص من التصاقه بالعالم والانفكاك عن ارتهان وعيه بموضوعات العالم الفيزيقيّ؛ ذلك أنّه يقوم على اتخاذ موقف سلبيّ من العالم الماديّ ومن الجهاز المعرفيّ الذي يزوِّدنا بمعرفة غير ذات قيمة أصليّة في نظر هسِّرل بذلك العالم الماديّ.

والحقيقة أنَّ مصطلح "إيبوخي" يرجع أساساً إلى الشكّاك اليونانيين، إذ نجده عند بيرون (365 ق.م–275 ق.م)، ومن بعده تلاميذه آراءً مُفادها: "كلّ قضيّة فهي تحتمل قولين، ويمكن إيجابها وسلبها بقوّة متعادلة. فالحكمة في العدول عن الإيجاب والسلب، والامتناع عن الجدل والوقوف عند الظواهر. فإنَّ الشك لا يتناول الظواهر، وهي بيّنة في النَّفْس، ولكنه يتناول الأشياء في أنفسها، والشّاك يقرّ بأنَّ الشيء الفلاني يبدو له أبيض، وأنَّ العسل حلو، وأنَّ من طبيعة النار أن تحرق"[23].

ويبدو هنا أنّ هسِّرل استفاد من هذا العدول عن الإيجاب أو السلب عند الشكّاك؛ لكن هناك فرقاً واضحاً بين الإيبوخي عند الشكّاك والإيبوخي عند هسرل، إذ إنَّ عدول الشكّاك عن الحكم يُعَدُّ عدولاً نهائيّاً من جهة إثبات أو نفي الأشياء في أنفسها؛ لكن من جهة الأشياء بصفتها ظواهر، فإنَّ الشكّاك لا يوقفون الحكم، بل يقبلون الأشياء كما يستقبلها وعي الإنسان دون إبداء أي جزم بشأن حقائقها. وهذا يعني أنَّ إيقاف الحكم عند الشكاك يتناول الماهيات ولا يتناول الظواهر، ما يدل على أنّهم ظاهريون على مستوى نظرية المعرفة، ويكونون بذلك أقرب إلى كنْت الذي حصر المعرفة الإنسانيّة أيضاً بالظاهرات؛ أما هسّرل فعلى العكس تماماً، لأنه يهدف إلى إيقاف الحكم بالظاهرات

[22]– Drummond, Jon J, Historical Dictionary of Husserl Philosophy, p67.

[23] –كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ نشر، ص: 235.

الفيزيقية بادئ ذي بدء ليجد مخرجاً ينفتح به على طريقة تتيح له أن ينفتح على الأشياء في أنفسها، أو بعبارة أكثر دقّة: تتيح له أن ينفتح على ظاهرات الوعي.

لذلك تجاوز هسّرل الموقف الطبيعيّ، أي توقف عن الاعتقاد بوجود الموضوعات العالميّة (نسبةً إلى العالم) مع عالمها نفسه، ويُعدّ هذا الإيقاف مؤقتاً لأنَّ هسِّرل لا ينكر وجود العالم بالإطلاق؛ بل ينكر وجوده استناداً إلى الموقف الطبيعيّ، لذلك هو يبحث عن نوع آخر من الوجود الذي يتأسس عليه العالم، ما أفضى به إلى وصف الإيقاف بكونه مؤقتاً، بمعنى: أنَّ هسّرل يبحث عن الوجود الحقيقيّ، ما دفعه إلى تعليق الوجود الفيزيقيّ. كما أنَّ إيقاف الاعتقاد بوجود العالم وموضوعاته لا يعني الانغلاق المطلق داخل شرنقة الداخليّة للأنا؛ بل يبقى الوعي نشطاً؛ لكن يجب أن يُفهم نشاطه في هذه المرحلة بناءً على ما أسماه هسِّرل حصر الموضوع بين مُعقَّفَين أو وضعه بين هلالين، ويقصد هسِّرل من ذلك أنَّ الوعي، فينومينولوجيّاً، لم يعد يعترف بالوجود الخارجيّ للموضوع؛ بل يعترف بوجوده داخل الوعي. وبذا يكون هسّرل قد تخلّص من الأنا التجريبيّ ومداركه.

"هذا، ويتضمن الإبوخي إذن محايدة اعتقاد المرء neutralization of one's belief إزاء الوجود الفعليّ للعالم أو الموضوع. ويمكن أن تُوظّف هذه المحايدة في التحوّل من الاعتقاد إلى الشك، أو في التحوّل من الاتجاه الطبيعيّ إلى الاتجاه النقديّ الذي يُميِّز الخبرات النظريّة أو العلميّة، أو في التحوّل على نحو أكثر دقّة بما يميِّز الاتجاه الرياضيّ أو المنطقيّ الذي يتعلّق وحده بالعلاقات الاستنباطيّة الموجودة وسط قضايا مختلفة أو وسط موضوعات تُعَدُّ محضة صوريّاً، أو في التحوّل إلى الإدراك الإستطيقيّ aesthetic awareness، أو، أخيراً، في التحوّل إلى الاتجاه الفينومينولوجيّ"[24].

يعني هذا الكلام أنَّ هسّرل يتجه نحو قطع الصلات الإدراكيّة للوعي الإنسانيّ بالعالم الخارجيّ، ليتجه نحو ذاتيّة الإنسان الداخليّة، أي نحو وجوده الأصليّ المتمثّل في وعيه، نادّاً تماماً عن أيّ وجود آخر كان قد غُرس فيه، وهذا يقود إلى ضرب من الحريّة العميقة، إذ إنَّ الانعتاق من الموقف الطبيعيّ هو في حقيقته انعتاق من رِبقة العالم المحسوس والجهاز الإدراكي عند الإنسان المعني باستقبال مدركات هذا العالم المحسوس

[24]– Drummond, Jon J, Historical Dictionary of Husserl Philosophy, p.p.68-69.

نفسه بصفتها موضوعات. وهاهنا ينفتح هسِّرل على الأفق الترنسندنتالي، إذ ما يجب أن يكون معقلاً للوعي ليس الموضوعات الخارجيّة؛ بل وعي الوعي بهذه الموضوعات الحارجيّة، وبذا لا تنقطع علاقة الوعي بالعالم؛ بل تتأسس علاقة جديدة هي علاقة الوعي مع أفعاله التي تستوعي موضوعات العالم، فالوعي يُنشِئ علاقةً مع العالم كما هو حاضرٌ فيه بوصفه موضوعات، وليس حضور العالم داخل الوعي حضوراً غريباً؛ بل هو عُمقيّاً حضور العالم الحقيقيّ، لأنَّ العالم في الوعي أكثر أولويّة بالعناية من العالم خارج الوعي، لسببٍ بسيط وهو أنَّ الوعي في نهاية المطاف هو الذي سيحدّد معنى العالم، لذلك من الأجدى الثقة بالوعي وحده

"إنَّ الإيبوخي، إذن، بوجهٍ عامّ، يكون لحظة في الرد المتعالي أو الفينومينولوجيّ الذي يكونُ فيه وعي المرء موجّهاً نحو الأفعال المؤسسة للوجود الفعليّ أو لعدم الوجود الفعليّ في ما يتصل بهذه الموضوعات. إنَّ مصطلح الإيبوخي، على أيّ حال، عندما يكون الإيقاف كليّاً، يستخدم أحياناً ببساطة ليشير إلى الرد الفينومينولوجيّ نفسه"[25].

والحقيقة أنَّ ممارسة الرد الفينومينولوجّي تعني الانفتاح على المجال الترنسندنتاليّ، بمعنى أنَّ الرد الفينومينولوجيّ هو فيصل التفرقة بين الموقف الطبيعيّ والانفتاح الترنسندنتالي، وقد شخّص هسّرل هذه المشكلة بتأكيده أنَّ العقل الإنسانيّ يخلط بين تفسير المعرفة على أساس الطبيعة وإيضاح المعرفة من جهة ماهويّة الوعي، وحلّ هذه المشكلة في منظور هسِّرل يكون عن طريق الرد الفينومينولوجيّ.

وهنا يؤكّد هسِّرل " أنَّ كلَّ مفارق (كلّ ما ليس معطى بالنسبة إليّ بنحوٍ محايث) يجب أن يوصم بأمارة العدم، أعني أنَّ وجوده وصدقه يجب ألا يوضعا بما هما كذلك، بل بما هما "ظاهرة صدق". إنَّ العلوم كلّها لا يحقّ لي أن أستبقيها إلا بما هي ظاهرات، لا بما هي أنظمة لحقائق صادقة بإمكاني استعمالها منطلقات على منوال مقدّمات أو فرضيات، مثل ذلك علم النفس برمته، علم الطبيعة برمته"[26].

إذن، يقتضي الرد الفينومينولوجيّ أنَّ الوعي لن يقبل الموضوع المفارق له، ويُقصد بالمفارق هنا أيّ موضوع ليس في مجال وعي الوعي لفعل وعيه بهذا الموضوع، فعندما تنتقل الموضوعات كافة لتصير حاضرة ليس فيزيقيّاً أو نفسيّاً؛ بل في أفعال الوعي بها،

[25] - Drummond, Jon J, Historical Dictionary of Husserl Philosophy, p.69.

[26] –هوسرل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص:35.

أي في حركيّة تحوّل هذه الموضوعات ذواتها من حضورها الفيزيقيّ أو النفسيّ إلى حضورها داخل أفعال الوعي، فعندئذٍ فقط تصير ظواهر صادقة للوعي وإلا لن يكون لوجودها أيّ معنى، إذ لا تعدو أن تكون معدومات بالنسبة للوعي.

وها هنا تتجلّى القيمة الفينومينولوجيّة للردّ، إذ "إنَّ تبيين ممكنات المعرفة ليس له أن يتخذ سُبل العلم الموضوعيّ. إنَّ العزم على رفع المعرفة إلى انعطاء بالنَّفْس بديهيّ، وذلك لرؤية ماهيّة الإجراء الذي تختصّ به، لا يعني الاستنباط ولا الاستقراء ولا الحساب...إلخ، لا يعني الاستنتاج بحقّ بناءً على أمور معطاة أصلاً أو مأخوذة بوصفها كذلك"[27].

يدخل هسّرل هنا منطقة التأسيس الترنسندنتالي للوجود الحقيقيّ للموجودات كافةً داخل وعي الأنا الترنسندنتالي، إنّه ينكر العالم الخارجيّ عن طريق الرد الفينومينولوجيّ ليعود من ثَمَّ ويلغي نكرانه له ليعترف بوجوده داخل ذاتيّة الوعي؛ لكن ألا يمكن أن تثار إشكاليّة بالغة الدلالة هنا تتعلّق بكيفيّة وجود العالم بموضوعاته داخل الوعي، أو بالأحرى أيمكن أن يكون هسّرل قد عاد إلى الموقف الكنتي؟

هنا تُثار مشكلة الموضوعيّة بين كنْت وهُسّرل، إذ إنَّ الموضوعيّة عند كنْت تتضح على أساس أنَّه "لا يمكن تمثُّل أيّ موضوع بواسطة مفاهيم الفهم المحضة، من دون كلّ شروط الحساسيّة، لأن شروط الحقيقة الموضوعيّة لهذه الموضوعات لا توجد في هذه المفاهيم التي لا تحتوي، في حقيقة الأمر، سوى مجرّد صورة التفكير. إلا أنها يمكن أن توجد، حينما تطبّق على الظاهرات، في الواقع؛ لأنَّ هذه المفاهيم يمكن أن يتمّ تقديمها في الواقع، في حال طبقت على ظاهرات؛ لأنها تجد في الظاهرات المادّة فعلاً التي يقتضيها المفهوم التجريبيّ الذي هو عبارة عن مفهوم ذهنيّ في الواقع"[28].

يظهر من هذه الآراء الكنتيّة أنَّ شروط الحقيقة الموضوعيّة للموضوعات المقصودة هنا تتجلّى في التكامل بين صور التفكير والظاهرات، أي التكامل بين الترنسندنتالي الذي يضيفه الوعي على ما يستقبله من معطيات حسيّة، بمعنى أنَّ موضوعيّة الموضوعات ناجمة عن تكامل تركيب وعي الإنسان مع ظاهرات العالم، أي أنّه لا يمكن للوعي أن

[27] –المصدر نفسه، ص.ص:35–36.

[28] –كنْت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، مصدر سابق، ص: 600.

يحقق أيَّ نوع من الموضوعيّة في هذا الاتجاه بمعزل عن ظاهرات العالم، بمعنى: أنَّ كنْت أبقى الوعي رهين العالم الخارجيّ على مستوى نظريّة المعرفة.

لذلك يذكّر هسّرل هنا بمسألة هامّة وهي "التمييز الكانطي الشهير بين "أحكام الإدراك" و"أحكام التجربة"، فالقرابة بيّنة. غير أنَّ كانط من جهة أخرى، وقد كان مفتقداً لمفهوم الفينومينولوجيا والردّ الفينومينولوجيّ، غير قادر على التحرّر من النزعتين النفسانيّة والإنسيّة، لم يتيسّر له أن يبلغ القصد الأخير لتمييز هو ها هنا من الضرورة بمكان. وعندنا، فالأمر لا يتعلّق بمجرد أحكام صادقة صدقاً ذاتيّاً، والتي هي محدودة في صدقها بحدود الذات التجريبيّة، ولا بأحكام صادقة صدقاً موضوعيّاً، أي صادقة، بالإضافة إلى ذات بعامّ: ذلك أننا قد عطلنا الذات التجريبيّة، وأما التصور المتعالي، الوعي بعامّة، فإنه سيتخذ عندنا في حينه معنى مختلفاً تماماً لا أسرار فيه"[29].

غير أنَّ هسِّرل اعتقد أنّه ذهب في تحديد معنى الموضوعيّة مذهباً مختلفاً، إذ إنَّ الموضوعيّ وفقاً لرأيه لا يتحدد بالعالم الخارجيّ، وهذا موقف يتسق تماماً مع الإيبوخيّ والرد الفينومينولوجيّ بمختلف أبعاده، لذلك يؤسس هسّرل تأسيساً جديداً كلّ الجدّة لمعنى الموضوعيّة، أي وفقاً لتعبيره يحاول أن يؤسّس لمعنى للموضوعية لا توجد فيه أسرار، ويقصد بالأسرار هنا–كما يمكن تفسيرها– ما يتداخل في تكوين الموضوعيّة بتأثير كلّ ما هو وارد إلى الوعي من خارج فعاليته الترنسندنتاليّة، لكن أيمكن أن تكون الفعّاليّة الترنسندنتاليّة التي عوّل عليها هسِّرل هي الأخرى ينبوعاً للأسرار؟ لا شك في أنَّ غموضاً كبيراً يلفُّ الفعّاليّة الترنسندنتاليّة للوعي، إذ إنّها تنسج موضوعيّة العالم على منوالها، وبذا يتعيّن تحديد الفحص عن أصل هذه الموضوعية الهسرليّة.

"يُلاحظ بالنسبة إلى هسرل، أنّه كانت الموضوعيّة دائماً إنجاز وعي معيّن، وكان مفتوناً بالمعجزة الكامنة في هذه العمليّة. زدْ على ذلك، أنَّ الوعي يتسم دائماً بأنّه وعي شخص معيّن، وهكذا عمليّة استقصاء هذا المجال الأصليّ لنشوء المعنى original sphere of meaning origination يجب أن تبدأ من ذات الإنسان، إذ إنَّ الفحص الذاتيّ الصارم حدده هسِّرل بأنّه نقطة النظر إلى الأنانة الترنسندنتاليّة transcendental solipsism في مؤلَّفه تأملات ديكارتيّة. لكنه أدرك، على أيّ حال، أنَّ هذه النقطة نفسها

[29] –هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي أنقزو، مصدر سابق، ص: 85.

يتم نسيانها حين دراسة فلسفته؛ ذلك أنَّ هذه الأنانة المنهجيّة methodological solipsism لا يمكن أن تمثّل كليّة الفلسفة؛ لكن مجرد بدايتها"[30].

يظهر تماماً أنَّ هسّرل يحاول أن يجعل من ذاتيّة الوعي الأساس المطلق لتكوين معنى الموضوعيّة، بمعنى أنَّ الحقيقة الموضوعيّة تتجلّى ابتداءً من منظور الأنانة الترنسندنتاليّة، ويعني هُسّرل بهذه الأنانة أنَّ الوجود الحقيقيّ الموثوق هو وجود الأنا الترنسندنتالي ولا يمكن التعويل على وجود أيّ شيء آخر أيّاً كان ما عدا الأنا الترنسندنتاليّ. وهذا يعني أنَّ الذاتيّة هي الينبوع الأصيل للموضوعيّة؛ لكن يُلاحظ أنَّ هسّرل قد نظر إلى هذا الينبوع بصفته ينبوعاً مؤقتاً، فماذا يعني بذلك؟

"لقد كان تبصُّر هسّرل الرئيس هو أنَّ الوعي يُعَدُّ شرطاً لأيّ تجربة، وفي الواقع يكوِّن الوعيُ العالمَ، لكن بطريقة تجعل دور الوعي ذاته غامضاً ولا يُعَدُّ سهلاً حصر ووصف هذا الوعي عينه. وقد دفع هذا الأمر هسّرل على نحو دائم إلى السعي الحثيث لتجاوز الأحكام المسبقة التي تعترض بُعد الوعي المحض domain of pure consciousness، وهذا التجاوز نفسه سيؤول إلى بداية جديدة للفلسفة"[31].

والحقيقة أنَّ هذه البداية الجديدة للفلسفة التي قصدها هُسّرل لا تفسِّر على نحو واضح كيف تكون الأنانة الترنسندنتاليّة أو الذاتيّة الترنسندنتاليّة ينبوعاً مؤقتاً للموضوعيّة، فمعنى الموقوتيّة هنا ملتبس تماماً، ولا يبررها أنّها ستعود لتهب العالم الخارجيّ معناه بعد أن تأسّس داخل ذاتيّة الوعي، موضوعيّاً، إذ ما المعيار الذي على أساسه يتحدّد التطابق بين الموضوعيّة التي تفرضها ذاتيّة الوعي والموضوعيّة الخارجيّة الفعليّة؟ ولا شك في أنَّ فكرة القصديّة* التي عوّل عليها هسّرل لا تحلّ هذه المشكلة، أعني جَسْر الهوّة بين الوعي والعالم، إذ إنّها لا تنأى بذاتيّة الوعي أو الشُّعور عن عالم الموضوعات الخارجيّة، إلا كيما تجعل هذه الموضوعات أنفسها حاضرة في الوعي، فتحقق بهذا الحضور ضرباً

[30] - Moran, Dermot, Introduction to Phenomenology, Routledge, London New York, 2000,pp.60-61.

[31] - Moran، Introduction to Phenomenology,pp.61-62.

* يرى هسّرل "أنَّ القصديّة هي الفكرة الأساسية في الظاهريّات. ويعرّفها بأنَّ خاصيّة كلّ شعور أن يكون شعوراً بشيء، وبهذه المثابة يمكن وصفه مباشرةً. والشعور بشيء هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود". يُنظر، بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، مرجع سبق ذكره، مادة: هسرل؛ بند: القصديّة (=ص:541).

من الموضوعيّة المنشودة، لكنها في الحقيقة موضوعيّة من الدرجة الثانيّة بمعنى أنّها تستند أساساً إلى الإدراك الحسيّ الذي ينقل الموضوعات إلى الوعي ومن ثمَّ يقوم الوعي بتعقُّل أو باستيعاء هذه الموضوعات وكأنها الواقع الموضوعيّ الحقيقيّ، لكن بصفة هذا الواقع قابعاً داخل الشعور أو الوعي، على أساس علاقة الإحالة بين الوعي وعي وموضوعه.

لكن يتوضّح رأي هسِّرل هنا في أنَّ ما "يميّز الإحالة المتبادلة بوصفها أهم اكتشافات الظاهريّة من حيث قيامها على الاستخلاص الماهوي هو أننا نعيش وحدة العالم كما لو كانت موجودة قبلاً أو باعتبارها موجودة سلفاً قبل أن تضعها المعرفة كمشكلة أو كحدث تستقيم به أو تنبني عليه الذاتيّة"[32].

يتبيّن هنا افتراض هسِّرل وجود علاقة جوهريّة بدئيّة بين الوعي والعالم، بمعنى: أنَّ الوعي الإنسانيّ مكوّن، جِبِلِيّاً، لاستيعاء موضوعات العالم، ويدلُّ هذا التكوين عينه على أنَّه لا يوجد معنى للوعي، إلا إذا كان وعياً بموضوع، أي أنَّ هناك علاقة تعاشق بين الوعي الإنسانيّ والعالم، وتتجلّى أهميّة هذا التعاشق في كون الوعي مُصَمَّماً من أجل العالم، وفي كون العالم مُصَمَّماً من أجل الوعي، لذلك يحمل الوعي في داخله بذور المعاني الكليّة لموضوعات العالم كافةً، ويكفي برأي هسِّرل العودة إلى هذه العلاقة ذاتها، لكن داخل دائرة الوعي، من أجل تأسيس حقيقة وجود موضوعات العالم بعد أن صيّرها ظواهر بالنسبة إليه، ومن ثَمَّ تحوّلت إلى ماهيات صافية داخل الوعي ذاته؛ لكن يظهر أنَّ هسِّرل اعتقد أنَّه في مقدور الوعي تنمية بذور المعاني الكليّة بالموضوعات كافةً، استناداً إلى فعّاليته وها هنا تماماً ظنّ أنّه يؤسّس الموضوعيّة الحقيقيّة للعالم؛ لكن أيمكن أن يكون الوعي قادراً على تكوين الموضوعيّة الحقيقيّة بعد أن انطوى على نفسه؟

تقتضي الإجابة عن هذا السؤال التأكيد على أنَّ هسِّرل مقتنع تماماً بموضوعيّة تكون من نتاج الوعي، أي أنَّ في فعاليّة الوعي ضربٌ من الإزدواجية، أي وعي يؤكّد ذاته ومن ثَمَّ يؤكد ما هو موضوعيّ بالنسبة إلى ذاته، ويحصل هذا داخل دائرته.

لكن في الحقيقة يُعَدّ تكوين الموضوعيّة، ذاتيّاً، أمراً غير مقبول منطقيّاً، لأنَّ هذا التكوين عينه يسلب من الموضوعات العالميّة (نسبةً إلى العالم) خصوصياتها الفريدة،

[32] – الديدي، عبد الفتاح، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص:41.

ويجعل من كيفيّة وعيها أساس وجودها، غير أنَّ وجودها لا يتوقف فقط على حضورها المثاليّ داخل الوعي؛ بل على وجوده الفعليّ في الواقع.

نتائج البحث:

تبيّن أنَّ محاولة هسِّرل نقد الفلسفة الترنسندنتاليّة عند كنْت كانت مسوّغة بالنسبة إلى هسِّرل على أساس أنَّ هذا النقد نفسه سيؤدي إلى تكوين فلسفة ترنسندنتاليّ، لكن من دون أن يكون قوامها هو نقد العقل–كما هو الحال عند كنْت؛ بل ينبغي أنَّ تتقوّم هذه الفلسفة الترنسندنتاليّة–في رأي هسِّرل بالفينومينولوجيا، وقد توصّل البحث استناداً إلى هذه التحليلات إلى جملة من النتائج؛ ذلك وفق الآتي:

أولاً: تتأتى أهميّة فلسفة إدموند هسِّرل من كونها محاولة جادّة – في عصر فقدت فيه الفلسفة قيمتها الحقيقيّة–تهدف إلى استنهاض الفلسفة، بصفتها فلسفة أولى، أو على حدّ تعبير هسِّرل، بصفتها علماً دقيقاً، ولم تكن هذه المحاولة ممكنة إلا على أساس مواجهة نقديّة جوهريّة مع فلسفة كنْت الترنسندنتاليّة التي انتهت إلى نظريّة جبريّة في المعرفة، تسلب من الذات العارفة فعّاليتها التي تتيح لها معرفة حقيقة الوجود؛

ثانياً: وجد هسِّرل في وعي الذات اليَنْبُوعَ النهائيَّ لمعرفة العالم، لذلك تتأسس فلسفة هسِّرل عمقيّاً على القول بذات متعالية أو ترنسندنتاليّة تنبثق منها المعرفة الموضوعيّة بالعالم. غير أنَّ الوصول إلى توكيد هذه الذات الترنسندنتاليّة، يقتضي، أساساً، تسويغ أو تبرير وجودها على نحوٍ يضمن فعّاليته، إذ اكتشف هسِّرل في الذات الإنسانيّة مصدراً لمعرفة مطلقة أو لعلم فلسفيّ مطلق، لكنه أراد أن يفترق عن كنْت في فهمه للذاتيّة العارفة، أو بالأحرى لذاتيّة الوعي، فهو يريد ذاتيّةً تكوِّن على مستوى المعرفة ما هو ترنسندنتالي بحكم فعّاليتها؛ بينما كنْت طرح ذاتيّة تتكوّن على مستوى المعرفة بحكم ما هو ترنسندنتاليّ؛

ثالثاً: استطاع هسِّرل أن يقرأ فلسفة كنت قراءة جديدة تنأى بها عن كونها فلسفة توفيقيّة بين العقليين والتجريبيين؛ لأنها في رأي هسّرل فلسفة تتبع أساساً من التيار العقليّ، لكن عوضاً عن أن تكون تتويجاً لهذا التيار نفسه انتهت لتكون نهاية غير سعيدة له، لذلك وبما أنَّ هسِّرل يجد نفسه وريثاً لهذا التيار كان لا بدّ بالنسبة إليه من أن يعيد تأسيسه من جديد؛ عير أنَّ المفارقة هي أنَّ هسِّرل وجد أنه ليس في مقدوره الشروع في هذا التأسيس المنشود نفسه، إلا انطلاقاً من فلسفة كنْت الترنسندنتاليّة، وإذا جاز استخدام

عبارة فرويديّة في هذا الاتجاه وقع هسِّرل في عقدة "قتل الأب"، أي أنّه يريد فلسفة فينومينولوجيّة ترنسندنتاليّة، تقوم على تحويل نقل الترنسندنتالي عند كنْت من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل؛

رابعاً: تأثّر هسِّرل بفلسفة كنْت، تحديداً بالتقسيم الذي انتهى إليه كنْت على أساس فهمه لطبيعة المعرفة الإنسانيّة، أي تقسيمها إلى تجريبيّة وترنسندنتاليّة، وقد أدّى هذا التقسيم نفسه إلى قول هسِّرل بنوعين من الأنا: الأول تجريبيّ والآخر ترنسندنتالي؛ لكن بينما حافظ كنْت على وحدة التجريبيّ والترنسندنتالي، يُلاحظ أنَّ هسِّرل مزّق هذه الوحدة ليغلِّب الأنا الترنسندنتالي على الأنا التجريبيّ؛

خامساً: يُعَدَّ الإيبوخي الفينومينولوجي موقفاً فلسفيّاً جذريّاً يقوم على أساس بناء الثقة بالمعرفة الفلسفيّة وحدها، ورفض سائر أنواع المعرفة الأخرى، لذلك لا يمكن حسبان الإيبوخي ذا طابع سلبيّ؛ بل طابعه إيجابيّ تماماً؛ لأنه يقومُ على رفض كلِّ ما لا يؤسس للفلسفة بصفتها علماً دقيقاً، حتى لو كان مانعُ هذا التأسيس عينه ناجماً عن الأعراف أو التقاليد أو اللاهوت أو العلوم أو الفلسفات، إلخ..لكن في الحقيقة، إنَّ ما أراده هسِّرل يُعَدُّ أمراً شبه مستحيل، فهو يريدُ من الإنسان أن يتنصّل من إنسانيته، أي يريده أن يكون إنساناً فوق الإنسان، وهذه مفارقةٌ واضحة، بمعنى أنَّ هسِّرل يريد من الإنسان أن ينتقل بنفسه من كونه موجوداً مكوّناً من لحمٍ وعظمٍ ويعيش في مجتمع معيّن وفي عصر محدّد إلخ إلى أن يصير به ليكون موجوداً فكريّاً محضاً، والحقيقة أنَّ في هذا الانتقال ضرباً واضحاً من المبالغة، إن لم يكن من الامتناع؛

سادساً: إنَّ محاولة هسِّرل في تجاوز الفلسفة الترنسندنتالية عند كنْت التي تتصف بأنّها ذات طابع جبريّ قادته إلى أن ينتقل إلى الطرف النقيض، أي إلى تأسيس فلسفة ترنسندنتاليّة ننسم بالحريّة المطلقة؛ لكن وجود الإنسان نفسه يجعله ملتصقاً بطبيعته إلى حدّ يُعَدُّ من الصعب جداً بالنسبة إليه أن ينفك عنها، ولا يمكن أن يكون هذا الانفكاك مطلقاً، إلا إذا كان الإنسان نفسه مطلقاً في مختلف المعاني، غير أنَّ النسبيّة تحكم الحياة الإنسانيّة، فهناك الأنا والأنت والنحن والهم، وهكذا دواليك.

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر العربيّة:

1- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه: عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط3، 1965.

2- كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، مراجعة: فتحي المسكيني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2013.

3- لايبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم وتعليق: الطاهر بن قيزة، مراجعة: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2002.

4- هوسرل، إدموند، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة وتقديم: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة-المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2002.

5- هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

6- هوسرل، إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريّات الخالص وللفلسفة الظاهريّاتيّة، نقله إلى العربيّة: أبو يعرب المرزوقيّ، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، يوليو/تموز 2011.

7- هوسرل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

ثانياً: المراجع العربية:

1- الديدي، عبد الفتاح، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
2- إميل، فلسفة كانط، ترجمه إلى العربية: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
3- بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
4- بوبنر، روديجر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
5- بوترو، إميل، فلسفة كانط، ترجمه إلى العربية: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
6- دريدا، جاك، عن الحقّ في الفلسفة، ترجمة: عز الدين الخطابي، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.
7- رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 2010
8- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1949.
9- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ نشر.
10- كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس: الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ترجمة: حبيب الشاروني-محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القوميّ للترجمة، القاهرة، 2010.

ثالثاً: موسوعات:

1- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

ثالثاً: المراجع الأجنبيّة:

1- Drummond, Jon J, Historical Dictionary of Husserl Philosophy, Historical Dictionaries of Religions, philosophies, and Movements, Scarecrow press, 2007.

2- Moran, Dermot, Introduction to Phenomenology, Routledge, London New York, 2000.