

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

المدرسة العليا للأساتذة الشيخ مبارك بن محمد ابراهيم الميلي الجزائر - بوزريعة -

قسم الفلسفة



مطبوع بيداغوجي

محاضرات في مقياس تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة

مقدمة لطلبة السنة الرابعة فلسفة ملمع ثانوي.

رئيسة اللجنة العلمية لقسم الفلسفة

امضاء: أ. د. يمينة شيكو

إعداد الأستاذة

د. قايد سليمة

السنة الجامعية 2022/2021 م

مقدمة



يسعدني أن أقدم للطلبة هذا المطبوع، وهو عبارة عن سلسلة من المحاضرات في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، ألقيتها في المدرسة العليا للأستاذة ببوزريعة على مدار سنوات طويلة ومتواصلة، لأكثر من عشر سنوات.

وحاولت في هذا المطبوع أن أجمع الدروس التي حضرتها خلال سنوات طويلة، كانت في البداية مبعثرة، لكنني جمعتها ونقحتها ونسقت بينها، حتى خرج هذا المطبوع للنور، في صورته الحالية.

وحاولت في هذا المطبوع تقديم مجموعة من المحاضرات المعمقة في البرنامج الرسمي لوحدة تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة الذي تتبعه المدرسة، وتعتمده وزارة التعليم العالي بالجزائر.

افتتحت المطبوع بمدخل إلى وحدة الفلسفة الغربية المعاصرة، بينت فيه أسباب نشأتها وأهم خصائصها ومختلف مراحلها التاريخية. ثم عرّجت لعرض فلسفة أهم رواد الفلسفة المعاصرة، لكن ولما كانت الفلسفة المعاصرة جد غنية وجد متنوعة بفلاسفتها وبتياراتها الفلسفية، فإنه يستحيل على أي أستاذ تدريسها كلها في وحدة واحدة، وخلال سنة جامعية واحدة، لهذا فقد اخترت أبرزها، ووقع اختياري على أربعة فلاسفة عظام هم هوسرل، نيتشه، كيركغارد وهيدجر. وحاولت عرض فلسفاتهم بطريقة دقيقة ومعقدة قدر المستطاع، حتى يتسنى للطلبة فهمها بسهولة.

واحترمت التسلسل التاريخي لظهور الفلاسفة، فبدأت بهوسرل ومدرسته
الفيينومينولوجية، ثم انتقلت إلى نيتشه وفلسفته في الحياة، وانتقلت بعدها إلى
المدرسة الوجودية، وقد اخترت نموذجين منها هما كيركغارد مؤسس الوجودية،
ويمثل الوجودية المؤمنة، ثم هيدجر المنظر الحقيقي للمدرسة الوجودية، ويمثل
الوجودية الملحدة.

وأتمنى في النهاية من الله تعالى أن يستفيد طلبتنا في المدرسة من هذه الدروس
في تكوينهم الفلسفي أولاً، ثم في متابعة دروسهم في هذه الوحدة، حتى لو كان ذلك
على يدي زملائي الأساتذة الآخرين، وأخيراً في تحضير بحوثهم وامتحاناتهم.



المحور الأول:



مدخل إلى الفلسفة الغربية المعاصرة

مدخل إلى الفلسفة الغربية المعاصرة

- 1- تعريف الفلسفة الغربية المعاصرة
- 2- أسباب نشأة الفلسفة الغربية المعاصرة
- 3- مصادر الفلسفة المعاصرة
- 4- مميزات الفلسفة المعاصرة
- 5- أهم تيارات ومذاهب الفلسفة الغربية المعاصرة



المحور الأول: مدخل إلى الفلسفة الغربية المعاصرة

1- تعريف الفلسفة الغربية المعاصرة:

الفلسفة الغربية المعاصرة هي المرحلة الرابعة والأخيرة من تاريخ الفلسفة، وهي على وجه التحديد الفلسفة الأوروبية التي ظهرت في الفترة المعاصرة. والحقيقة إن مؤرخي الفلسفة يختلفون كثيرا في تحديد تاريخ دقيق لبداية الفلسفة المعاصرة -عكس ما يحصل مع الفلسفة الحديثة مثلا، إذ يتفق كل المؤرخين على أنها تبدأ مع ديكارت- فبعضهم يرى أنها ظهرت مع بداية القرن العشرين (السنوات الأولى من القرن أي ابتداء من 1900)، والبعض الآخر يذهب إلى أنها بدأت في منتصف القرن التاسع عشر (1850)، بينما يُحدد بعضهم الآخر سنة 1831 كتاريخ لبداية الفلسفة المعاصرة، وهو تاريخ وفاة الفيلسوف الألماني الكبير هيغل (1770-1831). ويبدو أن الرأي الأول هو الأقرب للصواب، لأن فلسفات كثيرة ظهرت بعد هيغل، لكنها تدخل في الفلسفة الحديثة وليس المعاصرة، كفلسفة كارل ماركس (1818-1883) مثلا. والحقيقة إن الفلسفة المعاصرة لا تزال موجودة إلى يومنا هذا، لأن هذه الحقبة التاريخية لم تنته بعد، إذ لم تظهر مرحلة جديدة بعدها، ومن ثم فهي مازالت مُستمرة، فهي الفلسفة الحالية أو الراهنة، أي فلسفة عصرنا هذا.

2- أسباب نشأة الفلسفة الغربية المعاصرة:

بطبيعة الحال هناك أسباب موضوعية تماما هي التي أدت إلى نشأة الفلسفة المعاصرة، مثلما هو الحال بالنسبة إلى كل فلسفة أخرى في التاريخ، ويمكننا اختصارها في ثلاثة أسباب أساسية هي: التطور العلمي المذهل للعلوم الوضعية (Les sciences positives)، والتطورات الداخلية للفلسفة الحديثة، والحرب العالمية الأولى.

أولاً: أول وأقوى سبب لظهور الفلسفة الغربية المعاصرة هو ذلك التطور العجيب الذي عرفته العلوم الوضعية، لاسيما الفيزياء والرياضيات والمنطق. حيث شهدت العلوم الطبيعية والعقلية

1- إن الثورة العلمية المدهشة التي حصلت في العلوم المعاصرة، استلزمت بالضرورة حصول ثورة مُوازية في مجال الفلسفة، أي ضرورة نشأة فلسفة جديدة تتوافق مع المعطيات العلمية الجديدة وتُجاريها، بل وتخدمها أيضا.

2- أفرز تطور العلوم المعاصرة قيّما علمية جديدة تماما، كان يجب على الفلسفة المعاصرة أن تأخذها بعين الاعتبار أثناء بنائها لنظرياتها، أي كان يجب عليها تبنيها أولا، ثم تبريرها وإثباتها بعد ذلك، ويُمكننا إجمال هذه القيم في كلمة واحدة هي النسبية بكل تجلياتها. ففي الفيزياء مثلا ظهرت النسبية أولا من عدم صلاحية قوانين نيوتن في الحركة في عالم الذرة وفي الفضاء، وهو ما جعل الفيزيائيين يندهشون كثيرا، حيث كانوا يعتقدون مع علماء العصر الحديث، أن قوانين نيوتن تتسم بالكلية والشمول والصدق المطلق والثبات -فهذه طبيعة القوانين العلمية- ولكن عدم قدرتها على تفسير حركات الذرة وأجزائها الداخلية -الإلكترون بوجه خاص- وكذا حركات الكواكب، يعني أنها كاذبة في مجال من مجالات الطبيعة، وهذا مُحال في نظرهم، أو على الأقل هذا تناقض مع حقيقة القانون العلمي. وانتهت هذه الأزمة باكتشاف قوانين العالم الصغير -الذرة- وقوانين العالم الكبير -الفضاء-، فظهرت النسبية واللاحتمية واللاذقة، لكن المشكلة لم تنتهي هنا، لأن ظهور هذه القيم العلمية الجديدة، أدهش العلماء أكثر، ذلك أنهم لم يكونوا مُهيئين أبدا لقبولها، وهو ما تمّ بصعوبة شديدة، وأخذ منهم وقتا طويلا، لأنه غيرَ نظرتهم للعلم تغييرا جذريا، ولم يكن من السهل عليهم أبدا الاعتراف بهذه القيم والتعوّد عليها. وإذا كان هذا حال العلماء المُتصفين بالموضوعية العلمية، فما بالنا بالفلاسفة الذين يبنون نظرياتهم على قناعات فكرية شخصية، ويتصفون بالدوغماتية فيما يتعلق بأرائهم الخاصة. كان الأمر يتعلق في الحقيقة بالانتقال من براديغم -نموذج- (Paradigme) علمي وفلسفي قديم جدا ومُتغلغل بقوة وعمق في الفكر البشري، إلى براديغم جديد بالكلية. ولحسن الحظ فقد ساعدت أعمال آينشتين على تجاوز هذه المرحلة الصعبة، من خلال اكتشافه لقانوني النسبية العامة والخاصة، فقدّم للعلماء الأدلة العلمية القاطعة -

وبحسابات رياضية دقيقة- على نسبية قوانين الطبيعة، فتقبلوها حتى أصبحت راسخة في أذهانهم اليوم وجد مألوفة عندهم.

أما النسبية في الرياضيات فقد برزت للوجود مع ظهور الهندسات الإقليدية، حيث حاول علماء الهندسة -ريمان Bernhard Riemann (1826-1866) وهو رياضي ألماني ولوباشوفسكي Nikolaï Lobatchevski (1792-1856) وهو رياضي روسي- إثبات صحة الهندسة الإقليدية، عن طريق سلوكهم طريق البرهان بالخلف، لكنهم تفاجئوا بوصولهم إلى هندسات جديدة غير إقليدية، خالية من كل تناقض منطقي، بالعكس إنها تتصف بالانسجام الداخلي الكامل. فحصلوا بذلك على عدة هندسات صالحة كلها من الناحية النظرية، وصحيحة في نسقتها، أي مُنسجمة من الداخل.

وظهور الهندسات الإقليدية أدى إلى ظهور نظرية أخرى في غاية الأهمية، تشترك فيها الرياضيات والمنطق على السواء، وهي الأكسيوماتيك (L'Axiomatique)، والتي أعطت الحق لكل رياضي أو منطقي في أن يبني نسقه الرياضي أو المنطقي الخاص به، وانطلاقاً من المبادئ التي يختارها هو، ويكون صدق القضايا مُرتبطاً بالنسق الذي توجد فيه، فهي صادقة في هذا النسق، وقد تكون كاذبة في نسق آخر، ولا يضر بها ذلك مطلقاً. أي أن الصدق داخلي فقط، وصالح في شروط مُعينة، وليس هناك صدق مطلق صالح لكل الأنساق، فأصبحت القضايا الرياضية والمنطقية نسبية تماماً.

من جهة أخرى عرفت الرياضيات أزمة كبيرة بزغت هذه المرة من علم الحساب، وبالضبط من نظرية المجموعات، حيث تفاجئ الرياضيون بأن نظرية المجموعات تتضمن التناقض، إذ كانت المقدمات تُقضي بعد سلسلة من التحليلات المنطقية تماماً إلى نتائج تُناقض هذه المقدمات. وهذا ما سيعرف في تاريخ الرياضيات المعاصرة بمشكلة النقائض (Le Problème des Antinomies). وكان ذلك صدمة كبيرة في علم اتسم منذ أقدم العصور بالدقة، واعتبر نموذج اليقين. وكان لابد للرياضيات من حل هذه المشكلة، في حين كان ينبغي للفلسفة أن

تُتابع هذا الحل وتواكبه. وقد حل الرياضيون -خاصة جورج كانتور (Georg Cantor) (1845-1918) وهو رياضي ألماني- هذه المشكلة بالقول إن كل نسق رياضي -أو منطقي- مُهدد بظهور التناقض الداخلي فيه في أية لحظة، وسبب ذلك هم عدم انسجام مبادئ النسق فيما بينها، وهو الأمر الذي لا يُمكن معرفته مُسبقاً، أي أثناء وضع المبادئ، مهما اجتهد الرياضي أو المنطقي في ذلك، لهذا فعندما يظهر هذا التناقض يجب عليه تغيير بعض المبادئ. فساهمت نظرية المجموعات في تكريس روح النسبية داخل الرياضيات نفسها، ثم امتد ذلك إلى المنطق.

أما النسبية في المنطق فقد ظهرت انطلاقاً من الأكسيوماتيك أولاً، كما شرحنا ذلك منذ قليل، ثم من ظهور المنطق مُتعدد القيم -مع لوكازيفيتش Jan Lukasiewicz (1878-1956) وهو فيلسوف ومنطقي بولوني، وكوين Willard Van Quine (1908-2000) وهو منطقي أمريكي، بدأ بالمنطق ثلاثي القيمة، ثم رباعي القيمة، ثم متعدد القيم-، حيث إن قيم الصدق والكذب قد اختلفت عن المنطق القديم، فهي لم تعد محصورة بين الصدق والكذب، -لذلك أُبطل مبدأ الثالث المرفوع-، بل هناك حالات وسط بينهما، وهي لا نهائية في عددها، فهناك درجات من الصدق من الأقل صدقا إلى الأكثر صدقا، أي درجات من الاحتمال، وهذا صدى آخر لنظرية الاحتمالات الرياضية، التي امتدت إلى كل العلوم الأخرى. فخرج المنطق بذلك من منطق ثنائي القيمة إلى المنطق مُتعدد القيم، فانتقل بهذا من الإطلاق إلى النسبية.

4- أزمة الأسس: عرفت العلوم الوضعية المُعاصرة أزمة حادة نهاية القرن العشرين، ستُعرف فيما بعد بأزمة الأسس (La crise des Fondements)، وستزعزع هذه الأزمة الأركان المتينة والموثوق فيها في العلم، ثم في الفلسفة. تمثلت أزمة الأسس في الفيزياء في حقيقة الأسس التي يجب أن تقوم عليها الفيزياء خصوصا، وكل العلوم الطبيعية على العموم، أي هل تكفي الأسس التجريبية لقيام العلم الطبيعي كما كان شائعا في العصر الحديث أم لا؟ وهذا ما دفع الإبيستيمولوجيين لمناقشة مشكلة العلية ومشكلة الاستقراء،

باعتبارهما أهم الأسس التجريبية للعلم الطبيعي. فدافع أنصار الاتجاه التجريبي عنهما، بينما انتقدتهما أنصار الاتجاه العقلاني، وبحثوا عن أسس جديدة، أهمها المنهج الفرضي الاستنباطي مع كارل بوبر Karl Popper (1902-1994)، وهو إبيستيمولوجي نمساوي عاش في إنجلترا، والمصادفة واللاعالية مع أصحاب النزعة الاحتمالية في العلم مثل العالم فيرنر هيزنبرغ Werner Heisenberg⁽¹⁾ (1901-1976). فهناك من قال بالأسس التجريبية مثل الوضعية المنطقية، وهناك من قال بالأسس العقلانية مثل بوبر وباشلار Gaston Bachelard (1884-1962)، وهو إبيستيمولوجي فرنسي، وهناك من حاول الجمع بين الأسس التجريبية والعقلانية.

أما أزمة الأسس في المنطق فتمثلت في تحديد الأسس التي يقوم عليها المنطق هل هي نفسانية أم صورية، أم أنها أسس أخرى جديدة لم تُكتشف بعد؟ وتشترك الرياضيات في هذه الأزمة مع المنطق، لأن المعاصرين اكتشفوا أن الأسس التي تقوم عليها الرياضيات هي نفس الأسس التي يقوم عليها المنطق. كما أن الأكسيوماتيك ظهرت في المنطق والرياضيات على السواء، وهذا دليل جديد على التقارب الكبير بين العلمين.

إضافة إلى ما قلناه آنفا، فإن تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفترة المعاصرة أثر هو الآخر على الفلسفة المعاصرة، حيث عرفت هذه العلوم تطورات كبيرة في دراسة الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، خصوصا من حيث المناهج، فعرفت قفزة نوعية في فترة قصيرة. وقد أثر ذلك على الفلسفة حيث استفادت من هذه البحوث، فغيرت طريقة دراستها ونظرتها للإنسان وللمجتمع ولكل الظواهر الموجودة فيه، والسبب في ذلك أنها كانت تطمح إلى دراسة تقترب من العلم قدر المستطاع، وتبتعد عن التأمّلات الفلسفية، فقد ظهر خطر

(1) - هو فيزيائي ألماني جد مشهور، ويُعد أحد مؤسسي فيزياء الكوانتم، وهو صاحب مبدأ اللايقين (Le Principe d'incertitude) الذي صاغه سنة 1927.

وخطأ هذا النوع من الدراسات خلال كل القرون السابقة. وسيبرز ذلك في بعض التيارات الفلسفية التي اهتمت بهذه المسائل، وفي مُقدمتها البنيوية ومدرسة فرانكفورت والبراغماتية.

ثانياً: الفلسفة الحديثة هي فترة جد مهمة من تاريخ الفلسفة الأوروبية، فقد عرفت ازدهارا كبيرا، لكنها أفرزت تناقضات خطيرة من خلال تطورها نفسه. وقد ظهرت هذه التناقضات بكل وضوح مع أكبر وأهم مذهب لها في القرن التاسع عشر، وهو الهيغلية، التي لخصت في طياتها جهود قرنين من العطاء الفلسفي، لكنها عانت من كونها فلسفة بلغت قمة المثالية، ومن ثم فإنها كانت فلسفة نظرية ومجردة وحالمة، تفسر الواقع بأطر عامة ونظرية وجافة، فابتعدت عن هذا الواقع تماما. صحيح أنها فلسفة شامخة، لكنها مجرد صرح ميتافيزيقي عظيم، لكن ذلك من الناحية النظرية فقط، أما واقعا وحياتيا فإنه عقيم كلية. وكان لابد للفلسفة المعاصرة أن تثور على الهيغلية -وعلى الكثير من الفلسفات الحديثة كالكانطية- وتسعى لتجاوز تناقضاتها، وهو ما سنشرحه لاحقا بتفصيل أكبر.

ثالثاً: عرفت أوروبا في القرن العشرين الحرب العالمية التي تركت أثرا بالغا في نفوس الأوروبيين بسبب الدمار الشامل الذي خلفته وراءها، والعدد الهائل من الموتى والمجروحين والمعطوبين، والأهم من كل ذلك هو تمزيق الأوروبيين وإضعافهم، وهذا ما أثر على الفلسفة المعاصرة، وسيظهر هذا الأثر واضحا مع الفلسفة الوجودية، التي سَتعالج معاناة الإنسان الأوروبي.

3- مصادر الفلسفة المعاصرة:

من المؤكد أن الفلسفة المعاصرة لم تُولد من الفراغ، بل إنها نهلت من منابع فلسفية عديدة، تأثرت بها واستفادت منها، سواء في المرحلة الأولى من ظهورها، أو في مراحل تطورها وازدهارها فيما بعد. ولعل أبرز الفلاسفة الذين أثروا بشكل مباشر في الفلسفة المعاصرة هم أفلاطون، أرسطو، ديكارت، لايبنتز، هيوم، كانط، هيغل وماركس وشوبنهاور

وكونت. فمثلا نجد هوسرل يُحي نظرية المثل الأفلاطونية ويُقدمها في صورة جديدة هي نظرية الماهيات. من جهة أخرى عاد هوسرل إلى ديكارت الذي استلهم منه كثيرا، خاصة في مسألة المنهج، حيث أحيا الشك الديكارتية، وحوّله إلى الإيبوخي أو التعليق الفينومينولوجي، كما أخذ عنه الكوجيتو، الذي طوّره في منحى جديد تماما. وأخذ هوسرل أيضا عن كانط فكرة الأنا المتعالي، لتجاوز نقائص الأنا الديكارتية، ولكنه لم يتوقف عنده، بل طوّره كثيرا إلى أن استخرج منه تصورا جديدا للأنا المتعالي خاص به. والحقيقة أن ديكارت سيكون من أكثر الشخصيات تأثيرا على الفلسفة المعاصرة، وأهم فكرة سيأخذها المعاصرون منه هي الكوجيتو، الذي سيسترجعه عدد كبير من الفلاسفة المعاصرين، لكن كل واحد منهم سينتقد ديكارت ويُقدّم صيغة جديدة للكوجيتو.

وقد رجع هيدجر إلى الميتافيزيقا الأرسطية التي أحيها وجددها، فتناول مشكلة الوجود والموجود الأرسطية، واستفاد كثيرا من أعمال الميتافيزيقيين الوسيطيين خاصة من أعمال القديس توما الإكويني. كما سيحتل هيوم David Hume (1711-1776) مكانة جد خاصة عند المعاصرين، لاسيما عند الوضعية المنطقية، التي تعتبره سلفها الأول، وسيرجع إليه كارل بوبر أيضا كثيرا -وكل الإبستمولوجيين دون استثناء- وأهم الأفكار الهيومية التي سيتوقف عندها الإبستمولوجيون المعاصرون هي نقد هيوم للعلية ومشكلة الاستقراء. والمُلفت للانتباه أن الفلسفة المعاصرة ستعرف شغفا لا حدود له بالفلسفة اليونانية الأولى أي مرحلة قبل سقراط، حيث نجد نيتشه يرجع إلى هيرقليطس مثلا، ويأخذ منه فلسفة الصيرورة وفكرة صراع الأضداد ومنهج الجدل، وسيحظى هيرقليطس بتمجيد كبير في الفلسفة المعاصرة. وسيُحي كيركجارد بعضا من آراء سقراط الحكيم، خاصة منهج التهكم السقراطي، الذي سيأخذ منهجا خاصا له. وأكثر من ذلك سيعود المعاصرون إلى الأدب اليوناني القديم -كأعمال هوميروس مثلا- ويجدون فيه علامة عبقرية فذة، عملت الفلسفة كتفكير عقلاني ومُنظم على طمسها وتهديمها.

4- مميزات الفلسفة المعاصرة:

تتميز الفلسفة المعاصرة بعدة خصائص، نذكر أبرزها وهي:

أ- أول ما يُميّز الفلسفة المعاصرة هو ارتباطها بالعلم، صحيح أن هذا الارتباط ليس جديدا على الفلسفة، لأنها منذ العصر اليوناني -أي منذ نشأتها الأولى- وهي مُرتبطة بالعلم، واستمر الأمر كذلك خلال كل مراحل تطورها. لكن هذا الارتباط سيأخذ شكلا جديدا مع الفترة المعاصرة، إذ أنه سيصبح أقوى وأكثر تنوعا، وذلك بسبب التطور المُذهل للعلوم الوضعية، حيث ظهرت علوم جديدة، كما أن العلوم القديمة عرفت بزوغ فروع جديدة كثيرة فيها، وهو ما أدى إلى تداخل الفلسفة بهذه العلوم إلى أبعد الحدود، ويتجلى ذلك في ظهور تيارات يُعد من أهم تيارات الفلسفة المعاصرة، هو فلسفة العلم أو الابستيمولوجيا، بتشعباتها الكثيرة جدا، سواء من حيث النزعة الفلسفية لكل فيلسوف، أو من حيث التخصص الذي ينتمي إليه. إضافة إلى أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة المعاصرة قد تأثر بمعطيات العلم وتطوراتها، إما بكثير أو قليل، بحيث إننا سنجد صدى وانعكاسات التطورات العلمية المختلفة في كل واحد من التيارات الفلسفية المعاصرة.

ب- فضلا عن ذلك، تتميز الفلسفة المعاصرة **بالغنى اللامحدود** في مواضيعها ونظرياتها ومناهجها، فقد عرفت تخصصات جديدة، وتخصصات فرعية لها، وستعرف الفلسفة مثل العلم التشعب الكبير أو ما يُعرف بتخصص التخصص، في الإبستيمولوجيا مثلا نجد فلسفة الفيزياء، فلسفة البيولوجيا، فلسفة المنطق، فلسفة الرياضيات (فلسفة الهندسة، فلسفة الجبر)...فلسفة الأخلاق، الفلسفة السياسية، **فلسفة القانون**، فلسفة التاريخ، **فلسفة الفن** (فلسفة الأدب، فلسفة الموسيقى، فلسفة الرسم، فلسفة المسرح)، العلوم الاجتماعية والإنسانية وتداخلاتها مع الفلسفة، مثلا علم النفس التكويني مع بياجى، والأنثروبولوجيا - تداخل علم الاجتماع مع الفلسفة- فلسفة الحضارة -تداخل التاريخ والفلسفة- ثم

إبستمولوجيا العلوم الاجتماعية والإنسانية، تاريخ العلم -تاريخ كل علم على حدة-، فلسفة تاريخ العلم، تاريخ الفلسفة...

كما ستتطور في الفترة المعاصرة الدراسات اللغوية سواء فلسفة اللغة مع الوضعية المنطقية والمناطق، أو اللسانيات مع البنيوية. من جهة أخرى ستدرس الفلسفة المعاصرة مواضيع لم تدرسها قط في مراحلها السابقة، مثل الجنون والأمراض العقلية والجنس والأمم المتوحشة....

ج- من جهة أخرى نجد أن إحدى أهم خصائص الفلسفة المعاصرة هي تطورها السريع والمذهل جدا، فخلال سنوات قليلة حصلت تطورات فلسفية عجيبة، لم تحصل في قرون أثناء العصور السابقة. والحقيقة إن التطور السريع هو سمة الفترة المعاصرة، ليس في الفلسفة والعلم فحسب، وإنما في كل مناحي الحياة.

خ- إضافة إلى ذلك، فإننا نجد سمة أخرى كبرى تميز القرن العشرين، وهي أنه عصر التحليل، فلم يعد الفلاسفة يهتمون ببناء صروح نظرية شامخة، أي أنساق فلسفية ضخمة، كما كانوا يفعلون ذلك في العصور السابقة، وإنما تُصادف نزعات تحليلية مختلفة يهتم أصحابها بالمنهج أكثر من أي شيء آخر، وذلك حرصا منهم على الدقة والوضوح. إلى درجة أن أحد مؤرخي الفلسفة المعاصرة، وهو ويت (White) قد أطلق على القرن العشرين اسم "عصر التحليل"⁽¹⁾. وهناك من اشتغل بتحليل اللغة والمفاهيم والرموز (الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة، والمناطق)، وهناك من اشتغل بتحليل الشعور -الوعي- (الفيينومينولوجيا)، وهناك من ركز على تحليل الحياة الإنسانية في مختلف ظروفها ومواقفها (الوجودية والبنيوية)، وهناك من انكب على تحليل النصوص (التأويلية). يتفق الفلاسفة المعاصرون إذن في اعتقادهم بضرورة اللجوء إلى التحليل، لكنهم يختلفون في موضوع هذا التحليل وطريقة تطبيقهم له، وهذا ما أدى بهم إلى الاشتراك في سمة أخرى، وهي عزوفهم

⁽¹⁾- (White, M. The Age of Analysis) نقلا عن عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص17.

عن التعميمات الواسعة، وتخوفهم من الأنساق النظرية الجامدة، وتخرجهم من بناء مذاهب مثالية مطلقة.

ولا يجب علينا أن نتسرع في حكمنا ونستنتج مما قلناه آنفا، أن الفلسفات السابقة لم تعرف التحليل مطلقا، فهذا حكم خاطئ ومُتَعَسَف تماما، لأن جميع الفلسفات القديمة قد استخدمت التحليل -منذ أفلاطون وأرسطو-، وخصوصا في الفلسفة الحديثة، ويظهر ذلك بوضوح مع ديكارت الذي جعل التحليل القاعدة الثانية من قواعد منهجه الفلسفي. لكن التحليل كان خطوة فقط في المنهج في الفلسفة الحديثة، يليها مباشرة التركيب، فهي كانت تُحلل لكي تصل في النهاية إلى التركيب -تحليل عناصر المركب، أي البسائط التي يتركب منها، ثم الجمع بينها من جديد للعودة إلى المركب الذي انطلقنا منه- فالتركيب هو الغاية القصوى فيها وهو الأهم. وهذا ضروري لأنها فلسفة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى، تنشأ بناء الأنساق الميتافيزيقية الكبرى عن طريق القيام بعمل تركيبى ضخم، تُحاول أن تجمع فيه بين كل المعطيات العلمية والفلسفية والتاريخية والفنية والسياسية والدينية لعصرها. وهذا ما ظهر بوضوح في فلسفة كانط مثلا أو هيغل. أمّا الفلسفة المعاصرة فالتحليل فيها هو الغاية، ولا يعقبه التركيب، لذلك فإن تحليلها لا يتوقف أبدا، بل يستمر دائما، من عناصر بسيطة إلى عناصر أخرى أبسط منها، وهذا ما يتناسب تماما والروح العلمية للعصر، فقد تبين في الفيزياء مثلا أن المادة تتركب من الذرة، لكن الذرة نفسها ليست عنصرا بسيطا، بل هي تتركب من أجزاء أخرى، وكلما استمر الفيزيائيون في تحليل الذرة، كلما اكتشفوا عناصر جديدة لها.

د- وبناء على ما سبق سنجد أن معظم الفلاسفة المعاصرين يشتركون في **نقدهم اللاذع لفلسفة هيغل ولنزعته المثالية**، التي وحدت بين الفكر والواقع، وبدأ هذا النقد مع ماركس وأتباعه، ثم استمر مع الوضعية المنطقية وفلاسفة التحليل وأنصار النزعة العلمية، والوجوديين أيضا، الذين اشتهروا بعدائهم الشديد للفلسفة الهيغلية، ورفضهم لكل نزعة مثالية،

ووجهوا للهيغلية انتقادات جادة وهامة مست صميم المنهج. وربما لن تُبالغ إذا قلنا إن أغلب تيارات الفلسفة المعاصرة تتفق في الثورة على الهيغلية - وهذا منطقي تماما، لأن الهيغلية كانت أكبر مذهب فلسفي في القرن التاسع عشر، وكانت الفلسفة المهيمنة آنذاك - وتركزت هذه الثورة على عدة أمور أهمها: أولا المطلق، ثم الجدل الروحي، وأخيرا التوحيد بين الفكر والواقع. وقد قال بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة إن فلسفة القرن العشرين هي في جوهرها مجرد ثورة على هيغل. وهذا صحيح إلى حد ما، لأن كارل ماركس وكيركجارد وجون ديوي وبرتراند راسل وجورج مور، وغيرهم كثير، كل هؤلاء كانوا في بداية مسيرتهم الفلسفية تلاميذ لهيغل، لكنهم انفصلوا عنه لاحقا، وكانت فلسفتهم الخاصة بمثابة خروج عن الهيغلية ورد فعل ضدها.

س- يتصف القرن العشرون كذلك بأنه عصر التعقيد، لأنه وخلافا لديكارت الذي جعل البساطة معيارا لصدق الفكرة، فإن الفلاسفة المعاصرين رفضوا هذا المعيار. حيث نجد وايتهد مثلا يعلن بصراحة أن الفكرة البسيطة المستقلة عن الأفكار الأخرى يجب أن تكون فكرة زائفة. ولا يكفينا أن نقول إن الفكرة المنعزلة عن الأفكار الأخرى ليس لها معنى، بل يجب علينا أن نُضيف إليه قولنا إن الفكرة البسيطة والواضحة والتمتيز لا وجود لها أصلا. ويبدو أن أغلبية فلاسفة القرن العشرين قد انتبهوا إلى هذه الحقيقة، حيث نجد وايتهد يقول: "إن الدقة محض زيف"⁽¹⁾، بينما يقوا فيدجينشتين: "إن كل الألفاظ غامضة"⁽²⁾. بينما يُصرِّح هيدغر قائلا: "إن سائر الصيغ إنما هي مجرد مخاطرات -خواطر- فكرية"⁽³⁾. وتدل هذه العبارات وغيرها على أن الفلاسفة المعاصرين أصبحوا يتخوفون من الأفكار البسيطة،

(1)- نقلا عن إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصر، مكتبة مصر، 2013، ص 15.

(2)- نقلا عن المرجع السابق، ص 15.

(3)- نقلا عن المرجع السابق، ص 15.

ويتخرجون من المبادئ الواضحة، لأنهم تأكدوا من عكس ذلك، إذ تبين لهم مدى تعقد الواقع، وتعدد المبادئ التي تقوم عليها، وأيضا التباس الحقيقة.

هـ- وما يُميّز الفلسفة المعاصرة أيضا هو ميل فلاسفتها للعودة إلى الواقع. ويُمكننا أن نعتبر ذلك بمثابة رد فعل قوي على فلسفة القرن التاسع عشر، خاصة الألمانية منها، وفلسفة هيغل تحديدا. حيث رفضت الفلسفة المعاصرة كل نزعة مثالية تجريدية، وفضلت الرجوع إلى الواقع، وبالضبط إلى الواقع العيني أو الملموس، أي الواقع المعيش، سواء على مستوى الفرد أو على مستوى المجتمع. لكن ذلك لا يعني انعدام النزعات المثالية في القرن العشرين، بالعكس لقد ظهر بعض الفلاسفة المثاليين أمثال برانشفيك Léon Brunschvicg (1869-1944) والكانطيين الجدد وتوماس هل جرين Thomas. H. green (1836-1882)، وهيريت برادلي F.H Bradley (1846-1924) وشارل رونوفيه Charles Renouvier (1818-1903).. لكن عدد الفلاسفة المثاليين قليل جدا بالمقارنة مع الفلاسفة الواقعيين. وتظهر النزعة الواقعية في الفلسفة المعاصرة بوجه خاص مع الفلاسفة الماديين، وأنصار النزعة الحيوية والوجوديين وغيرهم. وكان من نتائج هذا الرجوع إلى الواقع انتهاء عصر الواحدية، وبزوغ مذاهب الكثرة أو التعدد. وإذا ما استثنينا صموئيل ألكسندر Alexander (1859-1938) من بين الميتافيزيقيين، وكروتشيه Benedetto Croce (1866-1956) من بين المثاليين، لكان في مقدورنا القول إن معظم الفلاسفة المعاصرين قالوا بالكثرة أو التعدد. وهذا عكس فلاسفة القرن التاسع عشر، ذلك أن فلاسفة هذا العصر لا يقتنعون بتفسير الوجود بمبدأ ميتافيزيقي واحد، سواء كان مثاليا أو ماديا، وإنما يلجئون إلى عدة مبادئ، محطمين بذلك مختلف الأطر الميتافيزيقية التقليدية. لم يتوقف التعدد في مستوى المبادئ التي تقوم عليها الفلسفة الواحدة فقط، ولكنه امتد إلى أبعد من ذلك، أي إلى صميم فهم التيارات المختلفة لمفهوم الفلسفة ودورها الحضاري، فلم تعد هناك فلسفة واحدة، بل أصبحت هناك فلسفات كثيرة، لا تجمع بينها أية وحدة عقلية أو أي اتجاه مشترك.

و- ولعل أهم ميزات الفلسفة المعاصرة هو اهتمامها بالإنسان، حيث إننا نلاحظ أن فلاسفة القرن التاسع عشر قد أفرطوا في البحث عن المطلق، فأعلن بعضهم أن الروح أو التاريخ هو هذا المطلق، بينما أكد البعض الآخر أن الطبيعة هي المطلق.. وأثناء انشغال الإنسان بالمطلق نسي نفسه، إذ خُيِّل له أنه أصبح جزءا من الروح المطلق أو من الطبيعة، خاصة وأن المنهج التجريبي قد نجح -مع أنصار الرأي الثاني- في دراسة الكثير من الظواهر الطبيعية، وهذا ما جعل المُشتغلين بالعلوم الإنسانية، لاسيما علم النفس وعلم الاجتماع يتأثرون به، ويدعون إلى تطبيق المنهج التجريبي في علومهم، وأكدوا أن هو أيضا الإنسان ظاهرة طبيعية، ويمكننا دراسته وفق المنهج التجريبي الذي نستخدمه في دراسة الظواهر الطبيعية.. لكن وصول جميع العلوم إلى الأزمة بداية بالعلوم الطبيعية، ثم الرياضية والمنطقية، وانتهاء بالعلوم الإنسانية، نبّه إلى خصوصية الظاهرة الإنسانية، وهذا ما جعل الفلاسفة والعلماء على السواء يتقنون إلى ضرورة دراسة الإنسان دراسة خاصة ومميزة عن كل دراسة أخرى، أي دراسته كذات وليس كموضوع، أي ككائن حيّ له أفكار ومشاعر وانفعالات وطُموحات ويتمتع بالحرية، ويدخل في شبكة علاقات إنسانية واجتماعية جد مُعقدة، وليس كمادة جامدة وتخضع للحتمية، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف ماكس شيلر عندما قال: "إن ما يميز العصر الذي نعيش فيه، هو أن الإنسان قد أصبح إشكالا مستمرا بالنسبة إلى نفسه". ونتيجة لذلك ظهرت تيارات فلسفية اتخذت من الإنسان موضوعا أساسيا لها، وفي مقدمتها الوجودية والبنوية، وتيارات أخرى درست الإنسان من الجانب الاجتماعي والأخلاقي والسياسي والاقتصادي والنفسي والتربوي والفني، مثل مدرسة فرانكفورت والبراغماتية.

لا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام أن الفلسفات السابقة قد أهملت الإنسان إهمالا كلياً، بالعكس لقد انكبت الفلسفة على دراسة الإنسان منذ الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة، لكن ما حصل في الفلسفة المعاصرة يعد طفرة حقيقية في هذه الدراسة. حيث أنها ركزت

أكثر من أية فلسفة أخرى سابقة عليها على دراسة الإنسان، كما أنها اختلفت عنها في طريقة دراسته له، فهي تدرسه بطريقة واقعية بعيدا عن التجريدات الميتافيزيقية والمثالية، وهي تركز على الوجود الإنساني اليومي -خاصة مع الوجودية-، أو ما تسميه المعيش (Le Vécu). كما أن بعض التيارات الفلسفية تتغذى على الدوام من آخر المعطيات العلمية في دراستها للإنسان، كاككتشافات الطب والبيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد.... كما هو الحال في البراغماتية والبنوية.

ي- زيادة على ما قلناه تتميز الفلسفة المعاصرة بأنها فلسفة لانسقية (Philosophie non- systématique)، فهي تنبذ فكرة النسقية، لأنها لم تعد تهتم ببناء النسق الفلسفي، بل اتجهت نحو الإنسان -ما عدا الوضعية المنطقية التي اهتمت بمسائل فلسفة العلم- وهكذا فإننا نجد الفيلسوف في الفترة المعاصرة يكره الروح النسقية والمذهبية، ومن ثم النزعة الدوغماتية الضيقة، وينشد الانفتاح الفكري، ويرفض التمسك ببعض الآراء على سبيل التعصب، ويفضل التساؤل الفلسفي الدائم، وينبذ النظرة الضيقة والمحدودة للمشكلات الفلسفية، بل يؤثر البحث عن الحقيقة في كامل تعقداتها وصعوباتها، وينظره تحاول استغراق الواقع بكل تفاصيله وجزئياته. ويتعهد الفيلسوف المعاصر بأن لا يقول أكثر مما يعرف، وألا يخفي شيئا مما يعرفه، ناشدا دائما روح الصدق والصراحة. لذلك أصبحت الحقيقة الفلسفية تلبس ثوب النسبية في الفلسفة المعاصرة، كما أنها قد تكون ناقصة أو غامضة أو صعبة أو حتى متناقضة.

5- أهم تيارات ومذاهب الفلسفة الغربية المعاصرة:

أولا: الفينومينولوجيا (La phénoménologie): هوسرل Edmund ou Edmond Husserl (1859-1938).

ثانيا: نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)

ثالثا: الوجودية (L'existentialisme):

1- الوجودية المؤمنة أو المسيحية: كيركجارد Søren Kierkegaard (1813-1855).

2- الوجودية المُلحدة: هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) وسارتر أيضا.

أشهر الوجوديين: في ألمانيا كارل ياسبرس Karl Jaspers (1883-1969)، مارتن بوبر Martin Buber (1878-1965)، وفي فرنسا جبريال مارسيل Gabriel Marcel (1889-1973)، جون بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980)، ألبرت كامو Albert Camus (1913-1960)، سيمون دي بوفوار Simone De Beauvoir (1908-1986)، موريس ميرلو بونتي Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

رابعا: البنيوية (Le Structuralisme):

مؤسس هذه المدرسة هو دي سوسور Ferdinand de Saussure (1857-1913)، وقد قامت هذه المدرسة أولا في الدراسات اللغوية (Linguistique)، ثم امتدت إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل علم النفس وعلم الاجتماع. أشهر البنيويين هم ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984)، دور كايم Emile Durkheim (1858-1914)، كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss (1908-2009)، جون بيار فيرنان Jean-Pierre Vernant (1914-2007)، لويس ألتوسير Louis Althusser (1918-1990)، جاك لاكان Jacques Lacan (1901-1981).

خامسا: الوضعية المنطقية (Le Néo-positivisme): أبرز مُمثليها هم موريتس شليك

Moritz Schlich (1882-1936)، رودولف كارناب Rudolf Carnap (1891-1970)، هانز ريشنباخ Hans Reichenbach (1891-1953).

سادسا: الفلسفة التحليلية (La Philosophie analytique): رُواد هذه المدرسة هم فريجه

Gottlob Frege (1848-1925)، فيدجينشتين Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

راسل Bertrand Russell (1872 - 1970)، وايتهد North Whitehead (1861 - 1947)، وجورج مور George Moore (1852 - 1933).

سابعاً: البراغماتية (Le Pragmatisme): ممثلوها البارزون هم شارل بيرس Charles Peirce (1839 - 1914)، وليام جيمس William James (1842 - 1910)، جون ديوي John Dewey (1859 - 1952).

ثامناً: التأويلية (L'Herméneutique): غادامير H-G Gadamer (1900 - 2002)، وبول ريكور Paul Ricœur (1913 - 2005).

تاسعاً: فلسفة العلوم: أهم شخصيات هذا التيار هم كارل بوبر Karl Popper (1902 - 1994)، توماس كوهن Thomas Kuhn، باشلار Gaston Bachelard (1884 - 1962)، بير بلانشي Robert Blanché (1898 - 1975)، ليون برانشفيك Léon Brunschvicg (1869 - 1944)، هنري بوانكاريه Henri Poincaré (1854 - 1912).

عاشراً: مدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية وفلسفة التواصل. (L'école de Francfort) (Théorie critique et philosophie de la communication). أهم فلاسفتها هم ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) تيودور آدورنو Theodor. W. Adorno (1903 - 1969)، هيربرت ماكوز Herbert Marcuse (1898 - 1979)، يورغن هابرماس Jürgen Habermas (ولد سنة 1929)

الحادي عشر: المدرسة الحيوية (Le Vitalisme)، أو فلسفة الحياة، أهم زوادها في فرنسا هنري برغسون Henri Bergson (1859 - 1941)، وموريس بلونديل Blondel Maurice (1861 - 1939)، ولاشلييه Lachelier Jules (1832 - 1918) وبوترو Emile Boutroux (1845 - 1921). كما يُمكننا أن ندرج الألماني الفيلسوف فيلهالم ديلتاي Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) في الاتجاه الحيوي.

- قائمة المراجع باللغة العربية:

- 1- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، القاهرة، دار المعارف، 1956.
- 2- إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مصر، مكتبة مصر، 2013.
- 3- عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، 1980.
- 4- اليمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، مطابع الوطن، 1990.
- 5- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذجا هابرماس، المغرب إفريقيا الشرق، 1998.
- 6- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، بيروت، دار الطليعة، 2000.
- 7- عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- 8- عبد الأمير الشمري، دراسات مختارة في الفلسفة المعاصرة، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2012.
- 9- اميل برييه، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، بيروت، دار الكشاف للطباعة والنشر والتوزيع، 1956.
- 10- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
- 11- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1975.

- 12- إميل بوتور، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.
- 13- أ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، 1990.
- 14- س. ي. جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمد شفيق شيا، بيروت، مؤسسة نوفل، ط1، 1981.
- 15- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، بيروت، دار الآداب، 1988.
- 16- وليم جيمس، البراغماتية، ترجمة وليد شحادة، دمشق، دار الفرقد، ط1، 2014.
- 17- حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، لبنان المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.
- 18- برتراند رسل، فلسفة الذرية المنطقية، ترجمة ماهر عبد القادر ماهر، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1998.
- 19- محمد مهران رشوان، مقدمة إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1984.
- 20- جميل صليبا. المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، جزآن.
- 21- فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديون، مصر، الدار القومية للطباعة والنشر، 1962.

22- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988.

23- بيتر كاز، تاريخ الفلسفة في أمريكا، ترجمة حسني نصار، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1980.

24- نماذج من الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة كاميليا صبحي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1998.

- قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

1- Elie Blanc, *Histoire de la Philosophie contemporaine*, Paris, Jules Vic et Amat, 1896. (3 Volumes).

2- Alfred Weber et Denis Huisman, *Histoire de la philosophie européenne, Tableau de la philosophie contemporaine*. Paris- Vi^e, Librairie Fischbacher, 1957.

المحور الثاني:

فلسفة إدمون هوسرل

فلسفة إدمون هوسرل

- 1- حياته ومؤلفاته
 - 2- تعريف الفينومينولوجيا
 - 3- مصادر فلسفة هوسرل
 - 4- ظهور الفينومينولوجيا وتطورها
 - 5- تعريف المذهب النفساني في المنطق
 - 6- علوم الوقائع وعلوم الماهية
 - 7- أزمة العلوم الأوروبية
 - 8- ضرورة الرجوع إلى الفلسفة من أجل حل أزمة العلوم الأوروبية
 - 9- المشروع الفلسفي لهوسرل: بناء الفلسفة كعلم دقيق
 - 10- مكانة ديكرت في المشروع الفلسفي الهوسرلي
 - 11- المنهج الفلسفي أو الفينومينولوجي عند هوسرل
- أ- منهج الرد الفينومينولوجي
- ب- الموقف الطبيعي والموقف الفلسفي
- ج- التعليق الفينومينولوجي والشك الديكرتي
- د- أنواع الردود
- د-1- الرد الفلسفي

- د-2- الرد الماهوي أو الأيدوسي
- د-3- الرد المتعالي
- 12- الكوجيتو أو الأنا أفكر
- 13- الكوجيتو بين ديكارت وكانط وهوسرل
- 14- قيمة التعليق عند هوسرل
- 15- مفهوم الظاهرة
- 16- الفينومينولوجيا هي علم الظواهر
- 17- القصدية
- أ- القصدية عند برنتانو
- ب- القصدية عند هوسرل
- 18- المفارق والمُحايث
- 19- التأسيس أو التقويم
- 20- الماهية أو الأيدوس والحدس الماهوي:
- 21- حدس الماهيات أو الحدس الماهوي
- 22- تأثير هوسرل على الفلاسفة الذين جاءوا بعده
- 23- أهم الانتقادات التي وُجّهت لهوسرل

فلسفة إدمون هوسرل

1- حياته ومؤلفاته:

إدمون هوسرل (Edmond ou Edmund Husserl) فيلسوف ورياضي نمساوي ألماني كبير جدا، وُلد سنة 1859 في مدينة بروسنتيس (Prosznitz) في مقاطعة مورافيا (Moravie) في تشيكوسلوفاكيا حاليا - وكانت جزءا من النمسا آنذاك- تتلمذ في البداية على يدي الفيلسوف وعالم النفس النمساوي الألماني فرانز برنتانو Franz Brentano (1838- 1917)، وكان برنتانو خصما لدودا لكل نزعة مثالية، فتشبع هوسرل في مرحلة شبابه بالنزعة الواقعية. وكانت فترة تتلمذه على برنتانو في مدينة فيينا، واستمرت من سنة 1884 إلى غاية سنة 1886. ثم تتلمذ بعد ذلك على يدي عالم النفس الألماني كارل شتتف Carl Stumpf (1848- 1936).

أتم دراسته الثانوية في فيينا، والتحق بجامعة ليبسج (Leipzig) سنة 1876، ونظرا لتفوقه في الرياضيات والعلوم الطبيعية، فإنه تابع دراستها، بالإضافة إلى دراسته علم الفلك والفلسفة. وفي سنة 1878 التحق هوسرل بجامعة برلين، لكي يتخصص في الرياضيات، ودرس على يدي ثلاثة من أشهر علماء الرياضيات في ذلك الوقت، وهم كرونير Leopold Kronecker (1833- 1891) وكومر Ernest Eduard Kummer (1810- 1893) وفيرشتراس Karl Weierstrass (1815- 1897). وكانت هذه المدرسة الألمانية تهتم بعلم الحساب بوجه خاص، وكانت ترى أن العدد هو أساس الرياضيات كلها. ومن المؤكد أن هوسرل قد تأثر تأثرا كبيرا ببحوث أساتذته الثلاثة، وظهر ذلك بكل وضوح في اهتمامه بالبحث في مشكلة العدد، وقد توج اهتمامه هذا برسالة الدكتوراه، التي تناولت هذه المشكلة بالذات.

تابع بعد ذلك دراسته للرياضيات، وكانت دراسة متخصصة ومعقدة أكثر، وقد تلقى دروسه في الرياضيات في النمسا، وحصل على درجة الدكتوراه في الرياضيات سنة 1883 في فيينا، وكان عمره عندئذ أربعة وعشرين عاما. وكانت رسالته في الدكتوراه عن نظرية حساب

المُتغيّرات. وعلى الرغم من الدراسات الرياضية العميقة التي قام بها هوسرل في هذه المرحلة، إلا أن نُزوعه إلى التأمل الفلسفي لم يمت أبداً، بالعكس من ذلك فقد مزج في فكره بين الرياضيات والفلسفة، وكان ذلك مُناسبة لنشأة نوع جديد من التأمل الفلسفي في تاريخ الفلسفة، وحافزا لولادة مذهب فلسفي جديد ومُختلف تماما عما كان قبله.

والحقيقة إن تلقيح هوسرل لبحوثه الرياضية بالتأمّلات الفلسفية كان جد مُثمر، لأنه أدى إلى باكورة كُتبه **فلسفة الحساب** (*Philosophie de l'arithmétique*) (1891)، وهو كتاب في منطق الرياضيات وجبر المنطق. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب، إلا أنه لا يتضمن شيئا يُفيد في التنبؤ بالاتجاه الفلسفي الذي سيسير عليه هوسرل لاحقا. ظهر الجزء الأول من كتاب **فلسفة الرياضة** سنة 1891، دون أن يُتمّ هوسرل تأليف جزئه الثاني، كما كان من المُنتظر أن يفعل ذلك. وقد واجه هذا الكتاب نقدا لاذعا من قبل المنطقي الكبير فريجة Gottlob Frege (1848-1925)، ولعلّ ذلك كان سببا في مُراجعة هوسرل لآرائه السابقة، وعُدوله في النهاية عنها.

ونشر بعد ذلك كتابه **مباحث منطقية** -أو أبحاث أو بُحوث- (*Recherches Logiques*) في جُزأين، صدر الجزء الأول منه سنة 1900، ثم تلاه الجزء الثاني سنة 1901. وكان هوسرل حينها أستاذا في جامعة هال (Halle). ويُعتبر كتاب **مباحث فلسفية** من أهم كتب هوسرل، لأنه يُعدّ مُنعرجا حاسما في مسيرته الفلسفية. واشتغل فيه صاحبه بالبحث عن الأسس التي يقوم عليها المنطق -والرياضيات أيضا نظرا لارتباطهما وتشابه أسسهما- وقد أطلق هوسرل على الجزء الأول من كتابه **مباحث منطقية** اسم **مُقدّمات في المنطق الخالص**، وخصّصه لنقد النزعة النفسانية (*Le Psychologisme*) التي كانت سائدة بقوة في عصره، وكذا نقد النزعة النسبية (*Le Relativisme*)، وكان هذا النقد يركز على وجهة نظر عقلانية وموضوعية. أمّا الجزء الثاني فقد أطلق عليه اسم **بُحوث حول الفينومينولوجيا ونظرية**

المعرفة (في جزئين) (*Recherches pour la logique et la théorie de la connaissance*)،
وحاول هوسرل فيه تطبيق المبادئ التي كان قد وصل إليها في الجزء الأول.

وابتداء من سنة 1906 شرع هوسرل في التدريس بجامعة غوتنغن، في جو تملأه الحماسة،
وذلك لحوالي عشر سنوات، وهناك تكوّنت النواة الأولى لأتباعه، والتي تشكلت من تلاميذه.
وفي فترة تدريسه بجامعة غوتنغن ألف مقاله المشهور **الفلسفة بوصفها علما دقيقا** (*La Philosophie comme science rigoureuse*)، وذلك سنة 1911، كما ألف أيضا الجزء الأول
من كتاب **أفكار عن الفينومينولوجيا الخالصة والفلسفة الفينومينولوجية** (*Idées Directrices*)
pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique pures، وعنوانه
مدخل عام إلى الفينومينولوجيا الخالصة (*Introduction générale à Phénoménologie*
Pure). وفي هذين الكتابين أصبح هوسرل يتصور أن الفينومينولوجيا هي فلسفة أولى وعلما
كليا، فانصرف إلى دراسة المعرفة بصفة عامة، وانتهى إلى نتائج مثالية واضحة.

وفي سنة 1916 حصل هوسرل على كُرسى الأستاذية في جامعة فرايبورغ
(Freiburg) في بارفايا، وهناك كان من بين تلاميذه الفيلسوف الكبير هيدغر. وتولى هذا
الأخير نشر كتابه **دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمان**. واستمر تدريسه بهذه
الجامعة من سنة 1916 إلى غاية سنة 1928، حيث أُحيل في هذه السنة على التقاعد.
وتابع هوسرل بعد ذلك وبالتدرّج تأليف ونشر باقي كتبه، وهي وهي: **المنطق الصوري**

والمُتعالِي (*Logique Formelle et Logique Transcendantale*) سنة 1929، وكتاب **تأملات**
ديكارتية -مدخل إلى الفينومينولوجيا- وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات التي ألقاها
سنة 1929 -من 23 إلى 25 فيفري- حول الفينومينولوجيا المُتعالِيَة بمُدْرَج ديكارت بجامعة
السُوربون بباريس في فرنسا، وذلك إثر دعوته من قبل مؤسسة الدراسات الجرمانية والجمعية

* ويُرمز إلى هذا الكتاب بعبارة (*Ideen*)، وقد ترجمه إلى الفرنسية الفيلسوف بول ريكور (Paul Ricœur).

الفلسفة الفرنسية. لكنه يجب علينا أن نُنبّه إلى أن هوسرل لم ينشر هذا الكتاب بالصورة التي كان عليها عندما ألقى مُحاضراته، بل عمل على تنقيحه حتى أصبح على الشكل الذي نعرفه به اليوم. وقد ترجم كتاب **تأملات ديكارتية** إلى اللغة الفرنسية سنة 1931 بعنوان (*Méditations Cartésiennes، Introduction à la Phénoménologie*) وقام بالترجمة الفرنسية الفيلسوف إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Lévinas)*.

ونشر هوسرل سنة 1936 كتاب **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية** (*La Crise*) وكتاب **التجربة والحكم** (*L'expérience et le Jugement*) سنة 1939، والذي أشرف على ترجمته تلميذه لاندغريبه (Landgrebe).

وقد عانى هوسرل كثيرا من اضطهاد النظام النازي له، حيث إنه اضطر إلى أن يتنازل عن كرسيه في جامعة فرايبورغ، وذلك لأنه يهودي الديانة -حيث أُجبر على التقاعد سنة 1928- وقد خلفه فيه تلميذه هيدغر. ومنذ ذلك الوقت اعتزل هوسرل التدريس، إلى أن وافته المنية سنة 1939، وقضى ما بقي له من عُمره في التأمل والتأليف.

سعى هوسرل طوال حياته إلى أن يُحافظ على استقلاله الفكري، لأنه أراد أن يكون فيلسوفا حُرًا حقًا، لهذا فإنه رفض أن ينضوي تحت لواء النازية، حتى عندما سيطرت الفاشية النازية سيطرة كاملة على الفكر الألماني، فهو لم يُرد أن يقترب من السياسة خوفا من فقْدانه لحرّيته الفكرية، بسبب مواقف سياسية مُعينة. ومن هنا بدأت مُعاناته، حيث اعتبره بعض الأريين

* المحاضرات التي اقتُبس منها النص الفرنسي ألقاها هوسرل باللغة الألمانية، لكنه سلم نسخة مكتوبة منها بعد تنقيحها ومراجعتها إلى ليفيناس، والذي قام بترجمته الفرنسية على أساسها. أما النسخة الأصلية -الألمانية- فإنها لم تُنشر إلا بعد سنوات من ذلك، أي سنة 1950، وذلك بعد وفاة هوسرل. والمُلاحظ أن النص الألماني جاء مختلفا إلى حد كبير عن الترجمة الفرنسية. وهو يشكل الجزء الأول من الكتاب الذي يحمل عنوان (*Husserliana*).

مُجرد «مُخرّف عجوز»، وأخذه على حياده السياسي، أمّا هو فقد رفض وإلى آخر نفس فيه التورط في مجال السياسية وخسارة حريته الفكرية، وأن يخضع لأية سلطة سياسية استبدادية.

2- تعريف الفينومينولوجيا:

يُعتبر هوسرل مؤسس الفلسفة المعاصرة، ذلك أنه استطاع أن يُشيد فلسفة جديدة مُختلفة تماما عما كان سائدا في عصره، والتي أثمرت ميلاد مدرسة فلسفية جديدة هي الفينومينولوجيا، التي افتتحت عصرا فلسفيا جديدا جد خصب وجد مُزدهر، حيث أثرت فلسفته على كل الفلاسفة الذين جاءوا بعده إما بقليل أو كثير.

يتكوّن مُصطلح الفينومينولوجيا (La Phénoménologie) من مقطعين هما فينومان (Phénomène) ومعناها الظاهرة، و (Logie) المُشتقة من الكلمة اليونانية (Logos) ومعناها الحُجة أو الخطاب، وهي تعني هنا العلم. ومن ثم فإن كلمة فينومينولوجيا تعني علم الظواهر. "أما الفينومينولوجيا فتريد أمن تعنى بدراسة الظواهر دراسة وصفية، بدون إضافة أي تأويل عقلي إليها".⁽¹⁾

وعرّفه لالاند بقوله: "إن الفينومينولوجيا هي دراسة الظواهر دراسة وصفية، كما تتراءى لنا في الزمان والمكان، خلافا لدراسة القوانين المجردة والثابتة التي تنظم الظواهر، وخلافا لدراسة الحقائق العالية التي تكون الظواهر تبدييات لها، وخلافا للنقد المعياري الذي يتطرق لشرعية الظواهر".⁽²⁾

والحقيقة إن فهم هذا المُصطلح صعب للغاية، فهو يقتضي أولا فهم مُصطلح الظاهرة عند هوسرل، لأنه مفهوم خاص جدا، كما يقتضي فهم المنهج الفينومينولوجي بدقة، لأن

⁽¹⁾ - إدموند هوسرل، تأملات ديكرتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، لبنان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1985، ص 10.

⁽²⁾ - André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 6eme édition, 1988, Article **phénoménologie**, P768.

الفيينومينولوجيا هي أولا وقبل كل شيء منهج، لذلك فإننا سنكتفي الآن بتقديم تعريف إجرائي ومبدئي بسيط جدا، وسنعود إلى تعريف الفيينومينولوجيا مرة أخرى، ونضبطه بطريقة دقيقة في نهاية هذه المحاضرات، بعد أن نكون قد تعمقنا في دراستها أكثر.

3- مصادر فلسفة هوسرل:

من المؤكد أن هوسرل قد مرّ بمرحلة التتلمذ قبل أن يُصبح فيلسوفا له فلسفته الخاصة، وفي هذه المرحلة الأولى قرأ لعدة فلاسفة وتأثر بهم، وأخذ الكثير من أفكارهم، التي احتفظ بها في فلسفته الأخيرة، لكن بعد أن حوّلها لتتلاءم مع فلسفته هو. وأبرز الفلاسفة الذين تأثر بهم هوسرل نذكر أفلاطون الذي أخذ منه نظرية الماهيات، ولكنه أدخل عليها تعديلات مهمة جدا. وأخذ عن أرسطو فكرة العلم الكلي والدقيق، أو الفلسفة الأولى، التي تبناها وعمل طوال حياته على تحقيقها بنجاح. بينما أخذ عن ديكارت منهج الشك وحوّله إلى التعليق الفيينومينولوجي أو الإيبوخيه، كما أخذ منه فكرة الكوجيتو، أي الأنا أفكر، أو الأنا المُفكرة، واعتبرها مع ديكارت الأساس الأول والمطلق الذي يجب أن تتأسس عليه كل فلسفة صحيحة، لكنه أعطى للأنا أفكارا تصورا جديدا تماما، والذي تأثر فيه كثيرا بكانط. حيث أخذ عن كانط فكرة الأنا المُتعالى، ولم يتوقف عنده، بل طوّره كثيرا. وعلى العموم أخذ عن كانط مفهوم المُتعالى، ومفهوم القبلي، ومفهوم الأطر المتعالية والقبليّة للفكر، التي عمل هو أيضا على تحديدها، ولكن في اتجاه جديد ومختلف، كما أخذ عنه فكرة المنطق الخالص أو المُتعالى، الذي عمل على إحيائه وتأسيسه بطريقة جديدة، وأخذ عن كانط مشروع نقد العقل، والذي سيُطبّقه باختلاف عنه وابتاع طريق جديد هو الرد. وأخذ عن لايبنتز فكرة المونادولوجيا وطبّقها على الأنا المتعالى، بعد أن أعطاه معنى جديدا تماما. كما أخذ عنه فكرة الرياضيات الكلية، التي سعى إلى إحيائها وإعادة بنائها بتصوير جديد. وأخذ عن هيغل تصوره للتاريخ -خاصة التاريخ الفلسفي- أي التاريخ بوصفه تاريخا للروح أو العقل، وانتقاله عبر مراحل متعددة من التطور الفكري إلى درجات أعلى فأعلى من الوعي الذاتي أو التعقل.

لكنه وخلافا لهيغل الذي يعتقد أن التطور العقلي للروح سيصل إلى نقطة النهاية حتما، يرى هوسرل أن هذا التطور سيذهب إلى ما لا نهاية له، لأنه تطور غير محدود. وأخذ عن دلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911) فكرة عالم الحياة وخصوصيته، ومن ثم تميّزه التام عن عالم الطبيعة، وضرورة قيام علم خاص بدراسته، وسيكون هذا العلم هو الفينومينولوجيا عنده، لكنه وجّه انتقادات لاذعة لدلتاي وقوم مفهومه لعالم الحياة، لأنه مليء بحسبه بالأخطاء. ومن أكثر الفلاسفة تأثيرا على هوسرل أستاذه برنتانو، الذي أخذ عنه ضرورة دراسة مجال الوعي أو الشعور، وإن كان سينفصل عنه كُلية في الطريق الذي رسمه الأستاذ، وسيخترع طريقا جديدا ومنهجيا جديدا لدراسة الوعي. ولعلّ أهم فكرة أخذها هوسرل عن برنتانو هي القصدية، التي ستُصبح أحد أهم دعائم الفينومينولوجيا.

4- ظهور الفينومينولوجيا وتطورها:

لم تظهر الفينومينولوجيا دفعة واحدة ولا كاملة منذ البداية، بل إنها نشأت انطلاقا من أزمة العلوم، أولا العلوم الرياضية والمنطقية، ثم العلوم الإنسانية، لاسيما علم النفس والفلسفة، وسنعود إلى هذه النقطة ونشرحها بتفصيل لاحقاً. مرت الفينومينولوجيا بثلاث مراحل، المرحلة الأولى ما قبل الفينومينولوجيا، وتمتد هذه المرحلة من **فلسفة الحساب (1891)** إلى غاية الجزء الثاني من **مباحث منطقية (1901)**، وتتميّز هذه المرحلة بأن فكر هوسرل قد انحصر خلالها في الاشتغال ببعض الدراسات التي تنتمي إلى الرياضيات والمنطق وعلم النفس. صحيح أن الفينومينولوجيا لم تكن قد ظهرت في هذه الفترة، إلا أنها تُمثل مع ذلك تمهيدا أو إرھاصا لها، لأن تطور فكر هوسرل سيفضي في النهاية إلى نشأة الفينومينولوجيا، وذلك انطلاقا من المُشكلات الأولى التي عالجه، لاسيما في كتاب **مباحث منطقية** الذي يتضمن البذور الأولى للفينومينولوجيا.

المرحلة الثانية، وتُمثل مرحلة نشأة الفينومينولوجيا، وبدأت هذه المرحلة سنة 1913 بظهور الجزء الأول من كتاب **الأفكار**، ثم ظهور الجزأين الثاني والثالث سنتي 1924، 1925. وهنا

توضحت معالم المفاهيم الفينومينولوجية، والمنهج الفينومينولوجي خصوصاً. أما المرحلة الثالثة فإنها اكتمال الفينومينولوجيا، ثم امتداد تطبيقاتها خارج الفلسفة، أي تطبيق المنهج الجديد على مختلف فروع العلوم. كما أنها تتميز بتوجه هوسرل إلى العلوم الإنسانية مرة أخرى، من خلال تطبيق منهجه الجديد عليها، حيث بدأ في تطبيقه في المنطق والرياضيات والفلسفة، ثم توجه بعد ذلك إلى تطبيقه في علم النفس والأخلاق والحضارة والتاريخ. وتبدأ هذه المرحلة مع سنة 1925، وهي سنة إصدار كتابه **علم النفس الفينومينولوجي** (*Psychologie Phénoménologique*)، ثم كتاب **المنطق الصوري والمنطق المتعالي** سنة 1929، وكتاب **التجربة والحكم**، الذي صدر قبل موته بفترة قصيرة، أي سنة 1938. كما شهدت هذه المرحلة صدور مؤلفاته الفلسفية المهمة، مثل كتاب **الفلسفة الأولى** في جزأين، وكتاب **تأملات ديكارتية** 1929، وأخيراً كتاب **أزمة العلوم الأوروبية** ما بين سنتي 1935-1936.

ويُمكننا أن نقول باختصار إن الفينومينولوجيا قد مرت خلال تطورها بثلاث مراحل كبرى هي: **المرحلة النفسانية**، ثم **المرحلة الفينومينولوجية الوصفية**، وهي المرحلة المنطقية - الرياضية التي تزامنت مع ظهور الفينومينولوجيا وتطورها بالتدرج، واتخذت من الوصف الفينومينولوجي للماهيات منهجها الأساسي. وأخيراً **المرحلة الفينومينولوجية المتعالية** التي تُمثل مرحلة تطورها وازدهارها، والتي بدأت بتطبيق الرد الفينومينولوجي، الذي كشف وجود الوعي المتعالي، ومن ثم تأسيس الفلسفة المتعالية. وسنتوقف قليلاً مع المرحلة الأولى، نظراً لأهميتها في مسيرته، لندرس كيف بدأ هوسرل التفلسف، ثم كيف تجاوز هذه المرحلة، لكي ينتقل إلى مرحلة الفينومينولوجيا.

5- تعريف المذهب النفساني في المنطق:

النفسانية عموماً هي المذهب الذي يرد مختلف العلوم إلى علم النفس، بما في ذلك

الفلسفة نفسها. لكننا سنركز بوجه خاص على أحد أهم صورها وهي ما يُعرف بالنفسانية

المنطقية، نظرا لارتباطها المباشر بفلسفة هوسرل. وهي المذهب الذي يقوم على "رد المنطق إلى علم النفس"⁽¹⁾، ومن ثم على رد القوانين المنطقية والرياضية إلى قوانين علم النفس.

يقول جميل صليبا في تعريفه للمذهب النفساني: "المذهب النفسي مذهب من يرد المسائل الفلسفية إلى مسائل نفسية، بحيث يصبح علم النفس أساس الفلسفة كلها، وهو مقابل للمذهب المنطقي... فإذا أطلق على ما يقابل المذهب المنطقي دل على إرجاع المنطق إلى علم النفس، لأن القضايا والقياسات المنطقية تصبح في هذا المذهب عمليات فكرية واقعية، أي ظواهر حقيقية كغيرها من الظواهر النفسية"⁽²⁾.

ومن ثم يعتبر المذهب النفساني أن العمليات العقلية أو عمليات التفكير التي تقوم عليها الرياضيات والمنطق مثل الاستدلال العقلي، القياس، الحساب، التجريد، الحكم، التصديق، الاعتقاد... ما هي في الحقيقة إلا عمليات ذهنية ونفسية تتم داخل النفس أو عمليات شعورية، فيركزون بذلك على عمليات التفكير ويهملون مضمون التفكير كلية. "النفسانية هي الاسم الذي يطلقه كل من هوسرل، فريجه، ميننغ، وراسل على التأويل النفساني لقوانين المنطق الذي قبله كثير من الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر. وطبقا لهذا التأويل فإن الأحكام المنطقية لا تعود سوى تعميمات تجريبية منتزعة من الطرق التي يتبعها تفكيرهم، وبذا تصبح العمليات العقلية الموضوع الأساسي الذي درسه المنطق. وقد أوجز تيودور ليزر كل ذلك قائلا: «المنطق فيزياء التفكير أو ليس بشيء على الإطلاق». ففلاسفة الاتجاه النفساني يفسرون كل شيء بعمليات التفكير والحكم، هو ما يعتبره النفسانيون موضوع

(1) - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، بيروت، دار الفارابي، 2007، ص 137.

(2) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، الجزء الثاني، مادة المذهب النفسي،

المنطق وليس بمضمون التفكير. فالتصور، والاعتقاد، والحكم، لا مضمون التصور والاعتقاد".⁽¹⁾

تعود أصول المذهب النفساني إلى الفلسفة التجريبية الإنجليزية بداية مع لوك، ولكن مع هيوم بوجه خاص، وسيظهر هذا المذهب بوضوح أكبر مع جون ستوربات مل Stuart John Mill (1801-1837). الذي اعتبر المنطق مجرد فرع من فروع علم النفس. "يقول ميل (Mill): «إن المنطق ليس علما متميزا عن علم النفس وهو مرتبط به. وإذا كان المنطق حقا علما، فإنه يكون جزءا أو فرعا من علم النفس، ولا يتميز عنه إلا كما يتميز الجزء عن الكل من جهة، وكما يتميز الفن عن العلم، من جهة أخرى، فالمنطق كدين تماما لعلم النفس الذي يمهده بالأسس النظرية بتامها»".⁽²⁾

وسيتطور هذا المذهب كثيرا في ألمانيا لاسيما مع ليبس Theodor Lipps (1851-1914). وبطبيعة الحال مع أستاذ هوسرل برنتانو Brentano الذي يعتبر أعظم ممثل للنزعة النفسانية في القرن التاسع عشر في ألمانيا. لهذا فعندما ظهر هوسرل، فإنه وجد المذهب النفساني جد رائج في بلده، وقد تعرف عليه عن قرب على يدي أستاذه برنتانو، وذلك في مرحلة تتلمذه عليه، وهذا ما يبرر تبنيه لهذا المذهب في المرحلة الأولى من مسيرته الفلسفية، والذي ظهر بوضوح في مؤلفاته الأولى، خاصة كتاب **فلسفة الحساب**. وقد تعرضت هذه المؤلفات لنقد لاذع من قبل المنطقي الكبير فريجه (Frege) الذي كان يتبنى النزعة المنطقانية أو الصورانية (Logicisme ou formalisme) المناقضة للنزعة النفسانية. وبعد بحوث وتأملات طويلة انتبه هوسرل إلى كل أخطاء وعيوب المذهب النفساني، والذي تخلى عنه ابتداء من 1900، وهو تاريخ تأليف الجزء الأول من كتاب **مباحث منطقية**، الذي يتراجع فيه عن النفسانية. والجدير

⁽¹⁾- يوسف سليم سلامة، **الفيينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل**، ص 33-34.

⁽²⁾- يوسف بن أحمد، **الظاهرة والمنهج، فيينومينولوجيا هوسرل**، تونس، مركز النشر الجامعي، 2008، ص 143.

بالذكر أن انتقادات فريجه له كان لها تأثير كبير في تخليه عن هذا المذهب، نظرا لقوة ووجاهة هذه الانتقاداته.

خصص هوسرل، كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل، كتابه **مباحث منطقية** في جزئه الأول، لنقد النزعة النفسانية، وهي انتقادات كثيرة جدا، لا يسعنا عرضها كلها في هذه المحاضرة المتواضعة، لكننا سنذكر أهم هذه الانتقادات، وهي أن علم النفس كما هو موجود في عصره، هو علم طبيعي في نظر هوسرل، ومن ثم فهو علم تجريبي، وأساس القوانين في العلوم الطبيعية هو التجربة، أي الاستقراء والتعميم. ولو قبلنا برد منطق والرياضيات إلى علم النفس، فإننا سنجعل قوانينها قوانين تجريبية مستمدة من الاستقراء والتعميم، وهذا ما سيجعلها قوانين نسبية واحتمالية. وهو ما يرفضه هوسرل بقوة، "ففي لقاءهما عام 1912 سأل برنتانو تلميذه القديم عما يعنيه بالنفسانية، فأجابه بأنها النزعة التي تشكك في القيمة الكلية للمعرفة. وهوسرل يعني بذلك اشتقاق قوانين من قوانين علم النفس، مما يجعل القوانين المنطقية قوانين نسبية واحتمالية نتيجة لاستنادها إلى الاستقراء".⁽¹⁾

يبين هوسرل أنه لما علم النفس علما تجريبيا، فإن قوانينه هي قوانين تقريبية ونسبية، أما القوانين الرياضية والمنطقية فهي عكسها تماما، لأنها عبارة عن قوانين دقيقة وبيقينية إلى أقصى حد. وإذا ما أصر النفسانيون على رد قوانين الرياضيات والمنطق إلى قوانين علم النفس، فإنهم سيقضون على دقتها وبيقينها الكاملين، ويحولونها إلى قوانين احتمالية نسبية، وهذا ما يهدمها من أصولها، ويهدم معها مفهوم الحقيقة نفسه. "وأما القوانين المنطقية - كقوانين الاستدلال مثلا- فإنها على العكس من قوانين علم النفس، قوانين صحيحة ومطلقة الدقة، وليست مجرد تعميمات تقريبية تجريبية، فضلا عن أننا عندما نجعلها تستند إلى التجربة فإننا نغير من معانيها الحقيقية".⁽²⁾

(1) - يوسف سليم سلامة، **الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل**، ص 119.

(2) - المرجع السابق، ص 164.

لهذا فقد أكد هوسرل أن القوانين المنطقية تُدرك عن طريق العقل من خلال الحدس، أي حدس بدايتها، ولا يمكن إطلاق أن تُدرك عن طريق التجربة والاستقراء، كما هو حال قوانين علم النفس. "القوانين المنطقية في نظره قوانين صحيحة وقبلية، وصحتها مستندة إلى بدهة يقينية...، وليس للاستقراء أي أثر فيها".⁽¹⁾

وقد استنتج هوسرل في نهاية تحليله المعمق للمذهب النفساني أنه يمثل النزعة النسبية والنزعة الشكية في أقصى صورهما، لهذا فهو مناف للعلم، وينتهي إلى القضاء عليه كلية، هذا كان نقد النفسانية ضروريا لإنقاذ العلم، لأنه هو الذي سيثبت إمكانه. "كانت النفسانية في نظر هوسرل صورة تامة للنسبية والريبية، ونقدها مكافئ أو شرط لإمكان العلم ذاته".⁽²⁾ وهكذا يمكننا أن نعتبر أن النقد الشرس الذي وجهه هوسرل للنفسانية كان الهدف العميق من ورائه هو الدفاع عن العلم، أي عن دقة ويقين وموضوعية وشمولية العلم.

6- علوم الوقائع وعلوم الماهية:

ولكي يتمكن هوسرل من القضاء نهائيا على المذهب النفساني، فقد عمد إلى تقديم تصنيفه الخاص للعلوم، والذي ميز فيه بين نوعين كبيرين من العلوم، هي: علوم الوقائع (Les Sciences des faits) أو العلوم الوقائعية، وعلوم الماهيات (Les Sciences des essences) أو العلوم الماهوية -وهو تمييز من إبداعه الخاص، وهو مُرتبط بتمييزه بين نوعين من الموجودات هما الوقائع (ومُفرده الواقعة) والظواهر (ومُفرده الظاهرة).

علوم الوقائع هي العلوم التي تدرس الوقائع، أي الظواهر الموجودة بالفعل في الواقع، مثل الفيزياء، الطب، البيولوجيا، علم الاجتماع علم النفس وعلم الاقتصاد... الخ، أما علوم الماهيات فهي العلوم التي تدرس الماهيات أي التصورات العقلية، وتلك هي المعاني المعقولة

⁽¹⁾- يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا -المنطق عند إدمون هوسرل، ص165.

⁽²⁾-المرجع السابق، ص171.

الموجودة في الذهن، وهي ثلاثة علوم أساسية، الرياضيات، المنطق والفلسفة -أو الفينومينولوجيا تحديدا- "وأما العلوم الماهوية فهي المنطق والرياضة والفلسفة الفينومينولوجية نفسها. وإذن فالفينومينولوجيا تتخذ من الماهيات موضوعا لها، وبما أن مهمتها تتحصر في الكشف عن تلك الماهيات وليس في إنشائها، كانت الفينومينولوجيا فلسفة وصفية همها الأول اكتشاف الماهيات ووصفها".⁽¹⁾

ويكتسي هذا التمييز أهمية قُصوى في فلسفة هوسرل، كما سنرى ذلك لاحقا، لكن ما يهْمنا هنا هو أن هذا التقسيم مَكَّنَه من فصل الرياضيات والمنطق -ولاحقا الفلسفة- عن العلوم الطبيعية عموما، وعن علم النفس بوجه خاص، لأنها علوم ماهوية، وليست علوما وقائعية، أي أنه علوما عقلية مثالية، وليست علوما تجريبية طبيعية، ولا واقعية أبدا.

وانطلاقا من التمييز بين نوعي العلوم استمد هوسرل حجة تعد إحدى أقوى الحجج التي يستخدمها لإثبات استقلال علمي المنطق والرياضيات عن علم النفس، وهو ضرورة التمييز بين فعل التفكير في هذه العلوم وبين مضمون هذه التفكير المنطقي والرياضي، ونسوق مثالين على ذلك الأول من المنطق، ففي الحكم المنطقي يجب علينا أن نميز بين فعل الحكم بوصفه فعلا نفسيا، ومن ثم مرتبط بالشخص الذي يقوم به، وبين موضوعه، وهو المضمون المثالي العقلي، فالأول متغير ونسبي، أما الثاني فثابت وواحد مهما اختلف الناس. "فالقضية المنطقية عند هوسرل ليست هي الحكم العيني الذي يطلقه شخص ما، بل هي «المضمون المثالي لهذا الحكم»، أو معناه، ولذلك كانت ذات طبيعة مثالية خالصة، ومن ثم كانت قوانين المنطق عقلية مثالية وقبلية، كالحقيقة التي تتضمنها".⁽²⁾

والمثال الثاني سيكون من الرياضيات وهو العدد 5 مثلا، فمن المؤكد أنه أثناء العد يقوم الشخص بعملية حسابية تحصل بداخله، وهي مرتبطة بالشروط النفسية التي يتم بها هذا

(1) - سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 155.

(2) - المرجع السابق، ص 147.

الفعل داخل النفس، لكنه يوجد إلى جانبه العدد في ذاته، أي العدد 5 بوصفه موضوعا مثاليا عقليا، أي ماهية، فالرياضيات تدرس العدد - وكل الموجودات الرياضية الأخرى- بهذا المعنى فقط، بينما يركز علم النفس على العمليات الذهنية والنفسية التي تلازم التفكير الرياضي. والتميز بين فعل التفكير ومضمونه كفيل بإزالة كل لبس، ومن ثم بفصل المنطق والرياضيات عن علم النفس نهائيا، وهو العمل الذي قام به هوسرل في كتاب أبحاث **منطقية**. "إن أهمية الأبحاث المنطقية، وبالخصوص الجزء الأول منها، تكمن أساسا في أنها بيّنت أن المفاهيم والقوانين الرياضية ليست ناتجة عن علم النفس، رغم أننا نتوصل إليها في أفعال نفسيو، فالعدد خمسة ليس نتيجة لإحصاء خمسة موضوعات، بل هو النوع المثالي لصورة تجد حالاتها الخاصة الملموسة في بعض أفعال الإحصاء".⁽¹⁾

واستنتج هوسرل من تمييزه السابق مفهوما جد مهم في فلسفته، وهو مفهوم المعنى أو الدلالة، حيث بيّن أن الموضوع الحقيقي للمنطق والرياضيات هو المعنى، "ولكي تكون القوانين المنطقية بأمن من كل عرضية وتغير فقد اعتبرها هوسرل قوانين مثالية أو عقلية. فهو يقول: «إن كل حقائق المنطق الخالص هي كل القوانين المثالية التي تقوم أصولها كلية في المعنى Sense والماهية Essence أو المضمون Content، وفي مفاهيم الحقيقة والقضية والموضوع Object والخاصية والعلاقة Relation".⁽²⁾

إن التمييز بين أفعال التفكير ومواضيع التفكير سمح لهوسرل من أن يتبين أمرا في غاية الأهمية، وهو أن أفعال التفكير هي عبارة عن وقائع نفسية، بينما مواضيع التفكير فهي معاني أو دلالات، الوقائع النفسية هي وقائع تجريبية، فردية، ذاتية، متغيرة من شخص إلى آخر، في حين تكون الدلالات مواضيع -أو صور- مثالية، عقلية، خالصة، واحدة وثابتة لا

⁽¹⁾ -نادية بونففة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2005،

ص59.

⁽²⁾ -يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا -المنطق عند إدموند هوسرل، ص179.

تتغير مطلقا مهما تغير الأشخاص الذين يقومون بالتفكير فيها. "أما القوانين المنطقية فتشير إلى الحقيقة بوصفها وحدة مثالية تقف في وجه تعدد العروق والأفراد والخبرات".⁽¹⁾

ونقدم مثلا بسيطا عن ذلك العملية الحسابية $4=2+2$ ، "ف $4=2+2$ هي النتيجة التي لا تتغير كائنا من كان قائلها، ومن جهة أخرى لا يصح خلط الحكم الصادق بوصفه الحكم الصحيح المطابق للحقيقة- بحقيقة هذا الحكم أو بمضمونه الفعلي. وللحكم $4=2+2$ من حيث هو فعل حكم أو غيره [من الأفعال] نفسية أسبابه وعلله، ومن العبث تفسير حقيقته أو ردها إلى هذا الفعل".⁽²⁾

واستنتج هوسرل من ذلك أن علم النفس علم تجريبي يدرس أفعال التفكير بوصفها وقائع

نفسية، بينما المنطق والرياضيات علمان عقليان يدرسان مضامين التفكير بوصفها دلالات مثالية. وبما أن الدلالات تتطابق في نهاية الأمر مع الماهية، فإن ذلك يثبت بما لا يدع أي مجال للشك أن المنطق والرياضيات علمان ماهويان، وهذا ما يبين استقلالهما الكامل عن علم النفس. "ويؤلف المنطق -في نظر هوسرل- مجالا خاصا: هو «مجال المعاني أو الدلالات»، فإدراك معنى كلي يعني الوصول إلى ما هو ثابت في مقابل العرض والمتغير".⁽³⁾

لهذا فإن الموضوع الحقيقي للمنطق هو المعاني والدلالات المثالية وليس الوقائع مطلقا. وقد خُص هوسرل في النهاية إلى أن مجموع هذه الدلالات المثالية تمثل حقائق معقولة ومثالية وثابتة، وهي تشكل بذلك مملكة خاصة مستقلة ومتعالية عن التجربة وعن النفس أيضا، وهذه المملكة بالذات هي المواضيع الحقيقية للمنطق وللرياضيات.

⁽¹⁾ - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل المرجع السابق، ص174.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص175.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص198.

واستطاع هوسرل بنظرية المعنى من إثبات التمييز بين الواقعي والمثالي، وهو ما مكنه من إثبات الاستقلال الكامل للقوانين المنطقية والرياضية عن أي مضمون نفسي، لأن مضمونها عقلي مثالي خالص، "بما أن القوانين المنطقية لا تجد مصدرها في الوقائع النفسية ولا تشمل على مضمون نفسي، فإنها قوانين دقيقة مثالية، لا تتضمن إثباتات وجودية عن الوقائع النفسية، لكنه ينبغي أن تنطبق القوانين على الوقائع فتتعقلها وتظمها".⁽¹⁾ ويعني ذلك أن قوانين المنطق والرياضيات لا تُشتق من قوانين علم النفس. وهذا ما يكفي لتهديم المذهب النفساني من أصوله.

7- أزمة العلوم الأوروبية:

كان مُنطلق فلسفة هوسرل ما سماه أزمة العلوم الأوروبية، "لم تنشأ الفينومينولوجيا مرة أخرى وإلى الأبد، بل خرجت من أزمة العلوم... خاصة المنطق والرياضة".⁽²⁾ حيث عاشت مُختلف العلوم أزمة حادة، اختلفت مظاهرها من علم إلى آخر، وقد عُرفت هذه الأزمة بأزمة الأسس (Le problème des fondements)، والتي عمل هوسرل على تحليلها من أجل حلّها، وقد قدّم لها تحليلاً جديداً خاصاً، سُنحاول عرضه الآن باختصار.

عرفت مُختلف العلوم الوضعية في نهاية القرن التاسع عشر تطوراً مُذهلاً، حققت بمقتضاه انتصارات عظيمة للغاية، وفي فترة قصيرة جداً، وهذه العلوم هي وعلى وجه التحديد العلوم الطبيعية مثل الفيزياء بمختلف فروعها، كالميكانيكا والفلك وعلم الكهرباء وعلم المغناطيس وعلم الحرارة وعلم البصريّات، ومثل الكيمياء والبيولوجيا والطب... وكذلك الرياضيات والمنطق. وقد أثر هذا التطور بقوة على باقي العلوم الأخرى، وهي العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي كانت في مرحلة النشأة، فأردت أن تستعير المناهج التجريبية تارة، والمناهج الرياضية تارة أخرى وتطبيقها على مجالها الخاص، وفي مُقدمة هذه العلوم نجد علم النفس وعلم الاجتماع. غير أنه وبالرغم من هذا التطور المُدهش، إلا أن هذه العلوم عرفت من

⁽¹⁾ - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص144.

⁽²⁾ - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، لبنان المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990، ص249.

جهة أخرى أزمة كبيرة، عُرفت بأزمة العلوم الأوروبية - وهذا عنوان لأحد أهم كتب هوسرل - أو أزمة الأسس، وتكمن هذه الأزمة في إشكالية حقيقة العلم ونسبته بشكل عام، سواء تعلق الأمر بالعلم الطبيعي أو بالرياضيات والمنطق. واتخذت هذه الأزمة أشكالاً مختلفة بحسب العلوم التي وجدت فيها:

أ- في العلوم الطبيعية: تمثلت الأزمة في الأسس التجريبية التي تقوم عليها هذه العلوم، والتي تؤدي بالضرورة إلى وقوعها في الاحتمال والنسبية والشككية، وهو ما يتعارض مع الطابع المطلق للحقيقة العلمية.

ب- وفي مجال المنطق والرياضيات: تمثلت الأزمة خصوصاً في الأسس النفسانية التي سعى الكثير من الرياضيين والمناطق لإقامة هذين العلمين عليها، مما يوصل هو الآخر إلى الاحتمال والنسبية والشككية، في علمين اتسما بالدقة واليقين منذ أقدم العصور. لذلك فقد طرحت وبحدة مسألة استقلالية هذين العلمين عن علم النفس، وبوضوح أكبر طُرحت مُشكلة علاقة المفاهيم الرياضية والمنطقية بالوعي - بالشعور - أو بالأفعال النفسية.

ج- أما في العلوم الإنسانية: فقد تمثلت الأزمة في الأسس التجريبية بالنسبة إلى المدارس التجريبية، وفي الأسس الرياضية المجردة بالنسبة للمدارس الرياضية. تؤدي الأولى إلى تشيئ الإنسان، والثانية إلى اعتباره كائنًا عقلياً مجرداً، وهو ما جعل العلوم الإنسانية والاجتماعية تطرح وبإلحاح مشكلة المنهج المناسب لدراسة الظاهرة الإنسانية، والقادر على المحافظة على خصوصيتها.

وامتدت الأزمة بعد ذلك إلى الفلسفة ذاتها، حيث يعتقد هوسرل أنه إذا كانت هناك أزمة في العلوم، فذلك لأن هناك أزمة في الفلسفة نفسها، "فالأزمة هي إذن أزمة الفلسفة ذاتها بالدرجة الأولى".⁽¹⁾ وهي أزمة جد حادة، فهي لا تقوم بالدور المنوط إليها، لأن الفلسفة فقدت

(1) - بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 63.

حقيقتها، نظرا إلى أنها أصبحت فلسفة وضعية متأثرة بالعلوم التجريبية، وهذا ما أدى إلى خسرانها لطابعها المطلق والدقيق واليقيني، بحيث تلوثت بالطابع النسبي والشكي الذي تلوثت به قبل ذلك العلوم التجريبية بوجه خاص آنذاك، والعلوم جميعا بوجه عام، كما شرحنا ذلك قبل قليل، لهذا فإن إصلاح العلوم مرهون بإصلاح الفلسفة أولا.

8- ضرورة الرجوع إلى الفلسفة من أجل حل أزمة العلوم الأوروبية:

يرى هوسرل أن إصلاح العلوم يتم عن طريق إصلاح الفلسفة، وذلك لعدة أسباب نذكر أبرزها، وهي:

أولا: أن الأزمة تبدو في ظاهرها بأنها أزمة علوم، غير أن هوسرل بيّن من خلال تحليلاته العميقة، أن الأزمة في حقيقتها هي أزمة فلسفة، والتي تحولت فيما بعد إلى أزمة الثقافة الأوروبية، بل والحضارة الأوروبية ككل. وهي تتمثل عنده في أزمة الضمير الأوربي، "في الأخير خلال السنوات الأخيرة، وبينما أصبحت أزمة العلوم الأوروبية هاته، والتي عاش فيها طوال حياته، أصبحت أزمة ضمير، فقد طرح هوسرل مشكلات التاريخ، وعالم الأشخاص والثقافة، بعبارات تاريخانية الوعي، وعندها انكب على تحليل عالم الحياة، وهو أفق هذا الوعي".⁽¹⁾ لهذا فالأزمة أخطر وأعمق بكثير مما يتصوره العديد من معاصريه.

كما بيّن هوسرل من جهة أخرى أن أزمة الضمير الأوربي هي أزمة المعنى أو بوضوح أكبر أزمة الإنسان فهي أزمة إنسانية روحية وأخلاقية عميقة جدا. "إن ظاهرة الأزمة باعتبارها أزمة الأساس والمعنى قد طالت في الواقع جميع النشاطات والمجالات، وتجلت عبر أشكال متعددة واتخذت مضامين مختلفة، بحيث بات من المحتوم على الفيلسوف أن يعيد تأصيل الفلسفة، وذلك بأن يبحث لها عن أساس البديهي والمطلق. فالأزمة هي إذن أزمة الفلسفة ذاتها بالدرجة الأولى، وإن بدت أزمة العلوم وأزمة الثقافة وأزمة الحياة وأزمة

(1) - Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, France, Edition Seghers, 1966, P7.

الإنسانية وأزمة المعنى".⁽¹⁾ لأن الوجود الإنسان فقد معناه أمام التطور التكنولوجي والمادي الجارف والسريع للعلوم التجريبية والرياضية.

لما كانت الأزمة الأوربية حسب هوسرل هي أزمة إنسانية روحية، فإن ذلك يعني أن الأزمة في عمقها هي أزمة الذات، تلك الذات التي تجاهلتها العلوم الوضعية والفلسفة الوضعية المنحدرة منها، فركزت على الموضوع فحسب، وألغت الذات الإنسانية تماما، بينما هي الأهم. "كان الأمر يتعلق بطرح مشكلة الحقيقة أو نسبية العلم، وإحياء متطلب نقد المعرفة، والرجوع إلى الذات المفكرة التي أراد المذهب الوضعي إلغائها".⁽²⁾

لهذا فمنذ البداية كان هوسرل مقتنعا أن حل الأزمة يكمن في بناء فلسفة جديدة تعيد الاعتبار للذات*، لأن الذات هي الأساس الحقيقي لكل فلسفة حقيقية ولكل علم حقيقي. وبما أن العلوم تدرس الموضوع، فإن الفلسفة هي التي ستختص بدراسة الذات. "لقد كان الأمر يتطلب إذن الرجوع إلى الذات المفكرة التي أراد المذهب الوضعي طمسها وتجاهلها.

ثانيا: يرى هوسرل أن حل أزمة العلوم يقتضي أولا إصلاح الفلسفة إصلاحا جديدا

وكليا، لأن إصلاح الفلسفة في نظره سيكون إصلاحا لكل العلوم في الوقت نفسه*، نظرا للارتباط الوثيق بينهما، لكننا نبدأ بالفلسفة لأنها هي التي تقدم هذه الأسس للعلوم الأخرى. لهذا فإن الحل يكمن إعادة تأسيس العلوم تأسيسا جديدا على مبادئ تتسم بالإطلاق واليقين. "كان جهد هوسرل كله منصبا على إنشاء العلم وتأسيسه على قواعد ثابتة يقينية".⁽³⁾

⁽¹⁾ - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 63.

⁽²⁾ - Lothar Kelkel et René Schérer, *Husserl, Sa Vie, Son Œuvre avec un Exposé de Sa Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1^{ère} édition, 1964, P24.

* يقصد الذات المفكرة بطبيعة الحال.

* يتفق هوسرل في هذه المسألة اتفاقا كاملا مع ديكرت، ذلك أنه كل واحد منهما عاش أزمة العلوم في عصره، واعتقدا معا إن إصلاح العلوم لن يكون إلا بإصلاح الفلسفة أولا، لأن تصورهما لدور الفلسفة ولعلاقتها بالعلوم الأخرى واحد.

⁽³⁾ - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 167.

والتأسيس الجديد للعلوم من اختصاص الفلسفة دون سواها من العلوم الأخرى، لأنها هي وحدها القادرة على البحث عن أسس العلوم. لهذا فإن التأسيس الجديد للعلوم يقتضي أولاً تأسيساً جديداً للفلسفة ذاتها. "هذه هي المهمة المزروجة التي واجهتها الفينومينولوجيا، ولكن هدفها واحد ووحيد، وهو إعادة تأسيس الفلسفة تأسيساً جذرياً على مبادئ مطلقة. لقد أدرك هوسرل أن العلوم الموجودة، رغم أنها لتصل إلا إلى نتائج تقريبية وغير كاملة على الدوام، فإنها موجهة من حيقا القصد -وهنا تكمن قيمتها بالنسبة إلى الفيلسوف- نحو موضوعية مطلقة، وهكذا فإن ما يجب تحليله هو قصد العلم، أي قصدية الشعور، فالأساس لا يمكن أن يوجد إلا من جهة الذات".⁽¹⁾

لهذا ستكون الفلسفة تأسيسية في ماهيتها في نظر هوسرل، "الفلسفة هي علم دقيق، أي علم يجد تبريره الأخير في ذاته، وهي تأسيسية على لإطلاق"،⁽²⁾ لأنها تبقى الأساس الحقيقي لجميع العلوم دون استثناء. ويتضح لنا بذلك أن هوسرل ما زال يؤمن بفكرة الفلسفة التقليدية التي تجعل الفلسفة أساس العلوم جميعاً، والتي تتكرر لها معاصروه، خاصة الوضعيون منهم. "إن مهمة الفلسفة، التي لا يمكن أن ينكرها فيلسوف منذ أفلاطون حتى هوسرل، قد تمثلت عامة، على اختلاف التصريف لهذا الفعل، في فعل البحث عن الأساس المطلق والسعي لتأسيس الوجود والمعرفة تأسيساً قطعياً".⁽³⁾

من جهة أخرى يؤمن هوسرل بالفكرة الديكارتية القائلة إن البحث عن أسس العلوم يكون في الذات وحدها، وليس في الموضوع مطلقاً "فإن هوسرل يكون آخر من آمن من الفلاسفة بواجب البحث عن الأساس المتمثل في الذات المتعالية... لكن الجديد في الأمر هو أن

⁽¹⁾ - نادية بونفكة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 53.

⁽²⁾ - Edmund Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, Traduction de Nathalie Derpaz, Paris, Hatier, 1992, (Avant-propos, P18).

⁽³⁾ - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 62.

الفيينومينولوجيا، على خلاف جميع الفلسفات السابقة، قد وجدت المصدر الأصلي لنشأتها وتأسيسها الذاتي كعلم صارم في ما أسماه هوسرل نفسه ظاهرة الأزمة (Krisis, Crise)".⁽¹⁾

ثالثاً: كان هم هوسرل الأول هو تقويض كل النزعات النسبية والشككية والاحتمالية التي انتشرت بقوة في عصره، حتى كادت أن تقضي على العلم والفلسفة معاً، وهذا بالذات سبب محاربتة الكبيرة للفسانية. "مع أنها ليست في الواقع سوى مرآة تعكس رغبة هوسرل الشديدة في وضع حد لأوهام الفسانية ونسبيتها، وصورة صادقة لرغبته في وضع أسس ثابتة وموضوعية للحقيقة تجعلها بمنجاة من الذاتية والنسبية، طالما أن الحقيقة هي المعطى الموضوعي الوحيد الذي يمكننا الالتقاء عنده".⁽²⁾

ولا يمكننا تحقيق ذلك حسبه إلا من خلال إثبات المعرفة المطلقة واليقينية إطلاقاً، أي إمكان العلم، وواضح بالنسبة إليه أن الفلسفة هي وحدها القادرة على إثبات إمكان هذه المعرفة، ويكون ذلك بالبحث عن الأسس التي تقوم عليها المعرفة المطلقة أي العلم، وقد وجد هوسرل هذه الأسس في الوعي أو الذات. "فالأساس لا يمكن أن يوجد إلا من جهة الذات".⁽³⁾ لهذا اتجه هوسرل لتحليل الذات أو الوعي لكي يجد الأسس النهائية للفلسفة وللعلوم فيها، فجعل الوعي نقطة انطلاق فلسفته. "إن مقصد هوسرل الأساسي هو «البحث عن أسس يقينية للعلم». ولما كانت فيينومينولوجيا هوسرل تحلل الوعي أساساً، حيث تكون الموضوعية مطلقة فقط، كان «الوعي هو نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء في فلسفة هوسرل»".⁽⁴⁾

لهذا فإن طريق الفيينومينولوجيا بدأ يتوضح أكثر فأكثر من خلال تحليل هوسرل لأزمة العلوم وسعيه الحثيث للبحث عن حل جذري لها، والذي سيتم من خلال بناء فلسفة جديدة، تتطرق

(1) - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فيينومينولوجيا هوسرل، ص 62.

(2) - يوسف سليم سلامة، الفيينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 27.

(3) - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفيينومينولوجي، ص 53.

(4) - يوسف سليم سلامة، الفيينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 18 - 19.

من الذات أو الوعي وتكتشف فيها الأسس المطلقة التي تقوم عليها جميع العلوم. "كان الشغل الشاغل لهوسرل على مدى خمسين عاما من تطوره هو بناء العلم انطلاقا من الوعي، أو على أسس ثابتة يقينية".⁽¹⁾

9- المشروع الفلسفي لهوسرل: بناء الفلسفة كعلم دقيق:

والحقيقة تقال إنه ومنذ أن ألف هوسرل كتابه الفلسفة بوصفها علما دقيقا سنة 1911، تبلور في فكره تصوره الخاص للفلسفة ولدورها التاريخي، وهو التصور الذي ظل ثابتا وراسخا في فكرة منذ هذه الفترة وإلى آخر أيامه. "إن مشروع هوسرل الأساسي في بناء العلم على أسس راسخة انطلاقا من الوعي... مشروع لم يتغير في جوهره من «فلسفة الحساب» وإلى «الأفكار»، باستثناء أن هوسرل قد مضى في تعميق هذا المشروع".⁽²⁾

أكد هوسرل أنه لا يمكن للفلسفة التي يصبو إلى بنائها أن تقوم بمهمتها الحقيقية، وهي إيجاد الأسس المطلقة واليقينية للعلم، إلا إذا كانت تتصف بالخصائص الآتية: وهي أن تكون فلسفة كلية ومُطلقة و يقينية وأصلية وجذرية. وهنا يبرز المشروع الفلسفي الكبير والطموح لهوسرل، وهو بناء الفلسفة كعلم دقيق. "تعني الفلسفة بالنسبة إلي، وطبقا لهذه الفكرة، علما "كليا"، وبالمعنى الجذري للكلمة، أي علما دقيقا، وبوصفها كذلك، فإنها ستكون علما في أسسها الأخيرة، أو والأمر سيان، ستكون التبرير الأخير بالنسبة إلى ذاتها".⁽³⁾

ويعد تفكير طويل انتبه هوسرل إلى أن أسس الفلسفة والعلوم تختزل في النهاية إلى أساس واحد ووحيد، سماه نقطة البدء الجذرية. وستكون مهمة الفلسفة بوصفها علما دقيقا البحث عن نقطة البدء الجذرية، وبناء كل معرفة حقيقية عليه. "فالصراع من أجل البدء سيضع إذن

⁽¹⁾ - المرجع السابق، ص 19.

⁽²⁾ - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 16.

⁽³⁾ - Edmund Husserl, *Postface à Mes Idées Directrices Pour Une Phénoménologie Pure*, Traduction et notes de L. Kelkel, Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62^e Année, N° 4 (Octobre- Décembre 1957), Paris, Presses Universitaires de France, P 373.

الفيينومينولوجيا وجها لوجه مع هذه المعضلة «البدء الأصلي والقطعي هو حقا الغاية الفلسفية التي تنشدها الفيينومينولوجيا»⁽¹⁾.

ولأجل ذلك سمي هوسرل فلسفته الفلسفة الجذرية، ومعنى الجذرية هنا أنها تسعى للصعود إلى الجذور الأولى والحقيقية للمعرفة، وهي الفكرة التي ورثها هوسرل عن ديكرت فيما يعرف شجرة المعرفة، حيث تكون جذور هذه الشجرة هي الميتافيزيقا. "فلقد كان مقتنعا بأن السمة المميزة للفلسفة -إذا ما قورنت بالعلوم الدقيقة الأخرى- إنما تكمن في جذريتها. وتعني الجذرية الاتجاه صوب جذور المعرفة وبدائياتها أو نحو أسسها المطلقة. ولذلك فقد نظر هوسرل إلى فلسفته على أنها الفلسفة الجذرية الوحيدة بحق، وأنها الفلسفة الوحيدة التي استطاعت إقامة صلة مقبولة بين الذاتية والموضوعية، وأنها من ثم الفلسفة الترنسندنتالية الموضوعية الوحيدة"⁽²⁾.

أطلق هوسرل على الفلسفة عدة تسميات، من بينها العلم الدقيق والكلي والمطلق، وأيضا اسم الفلسفة الأولى -وهو الاسم الذي استعاره من أرسطو- مادامت تبحث عن المبادئ الأولى للمعرفة المطلقة، "من المفيد أن نؤكد أن هذه التسمية مشتقة من الحقل الخاص الذي يتناوله الباحث الفيينومينولوجي باعتباره المصدر النهائي لكل التبريرات، وهو الذاتية الترنسندنتالية، لذلك يسمي هوسرل الفيينومينولوجيا علم الذاتية الترنسندنتالية، وكذلك علم المصادر الأصلية، كما يسميها أيضا الفلسفة الأولى، ويعني بها العلم يبرهن بنفسه على نفسه بصورة مطلقة، أي العلم الكلي"⁽³⁾. ويسميها كذلك فلسفة البدايات أو الأصول، وهو "الأمر الذي يجعل من الفيينومينولوجيا علما للبدايات أو الأصول"⁽⁴⁾.

(1) - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فيينومينولوجيا هوسرل، ص ص155 - 156.

(2) - يوسف سليم سلامة، الفيينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 238.

(3) - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل. نظرية الرد الفيينومينولوجي، ص 62.

(4) - يوسف سليم سلامة، الفيينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 135.

من ناحية أخرى يبين هوسرل أن تصوره للفلسفة بوصفها علما دقيقا، يقدم الأسس اليقينية لكل العلوم، ليس تصورا خاصا به هو وحده، لأنه ليس من ابتكاره الشخصي، بل هو تصور قديم قدم الفلسفة نفسها، إذ تعود أصوله إلى أفلاطون وأرسطو ذاتهما. "إن تاريخ الفلسفة كله لا يخرج، في نظر هوسرل، عن هذا الإطار كذلك. بل إنه يرى أن طموح الفلسفة هو أن تكون علما مطلب يوجهها منذ أفلاطون وأرسطو. وإذا كان هذا هو دأب الفلسفة دائما، وإذا كان مقصد هوسرل لا يختلف عن ذلك أيضا، أمكن القول: إن تبنيه للنفسانية -في المرحلة الأولى من مراحل تطوره الفكري- وإن كانت النفسانية ذاتها، ليست إلا حلقة في سلسلة هذا الكفاح الطويل الذي خاضته الفلسفة من أجل أن تكون علما، أو علما للعلم. وللبرهنة على ذلك حاولت الكشف عن المقصد المزعوم، أعني: أن تكون الفلسفة علما".⁽¹⁾

وهو نفس التصور الذي نجده في الفلسفة المسيحية في العصر، بالرغم من تراجعها قليلا أمام طغيان اللاهوت المسيحي على الفكر الفلسفي. لكنه سيظهر من جديد في الفلسفة الحديثة بصورة أوضح وأقوى، ويؤكد هوسرل أن الفلاسفة المحدثين اقتربوا كثيرا من تأسيس الفلسفة كعلم دقيق خاصة مع ديكارت وكانط، إلا أنهم لم ينجحوا في ذلك لأنهم لم يهتدوا إلى طريق الفينومينولوجيا، وإن كانوا قد استشعروه بشكل أو بآخر. لهذا يرى أن فلسفته ما هي إلا امتداد لذلك الجهد الخالد الذي بذله الفلاسفة منذ العصر اليوناني إلى عصره هو من أجل بناء الفلسفة كعلم دقيق، لكنه يضع نفسه في الطريق الذي رسمه ديكارت، فهو الطريق الصحيح نحو الفينومينولوجيا، وهي وحدها التي تحقق حلم الفلاسفة في تأسيس الفلسفة كعلم دقيق. "غير أن إلحاح هوسرل -الذي لا ينقطع- على أن جهده الفلسفي ليس إلا استمرارا للتقاليد الكبرى في الفلسفة الغربية، وخصوصا الفلسفة الحديثة التي ابتدأت مع ديكارت في القرن السابع عشر، أمر يقلل كثيرا من أهمية دعواه تلك. بل لقد مضى - في الجزء الأول من كتاب الأفكار - إلى القول: إن الفينومينولوجيا هي ذلك التوق المبهم الذي أرادت الفلسفة

(1) - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 19.

الحديثة تحقيقه. أما قول هسرل أن الفلسفة الحديثة بجملتها ليست إلا تطلعا لتحقيق الفينومينولوجيا، فينبغي فهمه كما يلي: إنه حاول تحقيق مقاصد أسلافه من الفلاسفة، وهذا يعني... أن مقاصدهم لم تكن تختلف عن مقاصده جوهريا، ولكنهم من جهة أخرى كانوا عاجزين عن تحقيق هذه المقاصد الأصلية. يبرهن على ذلك أنهم لم يستطيعوا تحقيق الفينومينولوجيا الترنسندنتالية التي تحققت -فيما يرى- على يديه".⁽¹⁾

وبما أن هوسرل يعتقد أن التصور التقليدي للفلسفة صحيح تماما، بل وخالد لا يموت، فإنه يعود إليه ويحييه من جديد، آملا في أن ينجح فيما أخفق فيه سابقوه. "إنني أستعيد فكرة الفلسفة بمعناها الأصيل إلى أقصى حد، تلك التي ومنذ أن تم التعبير الأول عنها على نحو منسجم، والذي قدمه أفلاطون، وجدت نفسها في أساس فلسفتنا وعلمنا الأوروبيين، وتبقى بالنسبة إليهما علامة عن مهمة خالدة".⁽²⁾

10- مكانة ديكرت في المشروع الفلسفي الهوسرلي:

لم يزعم هوسرل أبدا بأنه المؤسس الأول لفكرة الفلسفة كعلم دقيق، لأنه من الناحية التاريخية سبقه إليها أفلاطون وأرسطو. لكن التأسيس الحقيقي لهذه الفلسفة كان مع ديكرت لأنه مُكتشف البُعد الذاتي للفلسفة، فهو من أعطى مبادئ الفلسفة الذاتية أولا من خلال دعوته للشك الفلسفي، ثانيا من خلال اكتشافه للكوجيتو وجعله المبدأ الأول للفلسفة. ومع ذلك فقد ظلّ عمل ديكرت ناقصا جدا، وجاء هوسرل لتصحيح أخطائه وإكمال نقائصه. "في الواقع لا يزعم هوسرل أنه المؤسس الأول لهذه الفلسفة، وإن كان يعتقد أنه هو الذي أعطاها بعدها الحقيقي ووضعها في طريقها الطريق، وبهذا الصدد يقول: تاريخيا، نجد مبادئ الفلسفة الترنسندنتالية لدى ديكرت، وتتمثل هذه المبادئ في المبادئ، بالنسبة إلى هوسرل في أمرين

(1) - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هسرل، ص 39.

(2) - Edmund Husserl, *Postface à Mes Idées Directrices Pour Une Phénoménologie Pure*, Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62^e Année, N° 4 (Octobre- Décembre 1957), P 373.

عظيمي الأهمية: الأمر الأول هو الشك في قيمة وصحة جميع العلوم ومن بينها الرياضيات، وهذا بسبب ضعف المنهج الذي تأسست عليه، وبالتالي الدعوة إلى البحث عن منهج جديد مستمد من مصدر واحد مطلق، من شأنه أن يمنحها البرهنة المطلقة... أما الأمر الثاني، فهو لا يقل أهمية، ونعني به اكتشافا الأنا أفكر الذي يبدو لأول وهلة شيئا عاديا جدا... ثم، وهذا هو المهم أكثر، إرجاع عملية التأسيس المطلق للمعرفة إليه. وهذا ما يتضمن، في حقيقة الأمر، اقتناع ديكارت بأن المعرفة الترنسندننتالية هي المصدر الأصلي لكل معرفة أخرى. ومع ذلك، فإن كل ما اكتشفه ديكارت لا يعدو أن يكون، في نظر هوسرل، الصورة الأساسية لبداية كل فلسفة علمية، وليس البداية الحقيقي".⁽¹⁾

يُكنّ هوسرل تقديرا خاصا جدا لديكارت، فهو يعتبره من أكبر الفلاسفة الذين عرفهم تاريخ الفلسفة، وهو الرائد الأول للطريق الذي سيُفضي إلى الفينومينولوجيا، فهو قد وضع رجليه على طريقها لكنه لم يسلكه، لأنه لم يعيه جيّدا. "على الرغم من أن هوسرل يعتبر الفينومينولوجيا ابتكارا أصليا له، وعلى الرغم من أنه يؤكد أن موضوعها الوحيد هو الذاتية الترنسندننتالية، فإنه لم ينكر، ولو لمرة واحدة، أن ديكارت هو أول من اكتشف هذه الأخيرة في قضيته المشهورة «الأنا موجود» التي لم يتزدد لحظة واحدة في أن يضفي عليها القين القطعي. غير أن هوسرل يضيف دائما إلى هذا الاعتراف حقيقة مهمة، وهي أن هذا الظهور للذاتية الترنسندننتالية مع ديكارت قد حدث في صورة غير ناضجة، أي أن ديكارت قد قام بنصف العمل، إن لم نقل بجزء بسيط منه. أما الباقي فقد تم على يد هوسرل الذي يعتبر، كما يؤكد هو نفسه، أول من اكتشفها في صورتها الخالصة، وهذا بواسطة منهج الرد الفينومينولوجي الذي يسميه، مع ذلك، المنهج الديكارتي للرد الترنسندننتالي".⁽²⁾

(1)- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل. نظرية الرد الفينومينولوجي، ص ص62-63.

(2)- المرجع السابق، ص188.

لذلك فإن هوسرل سيعود إليه ويأخذ منه الكثير من أفكاره، فيُحي مشروع ديكارت في بناء الفلسفة كعلم دقيق وبقيني ومُطلق، عن طريق إتباع منهج الشك، ويتخذ من الكوجيتو نقطة البدء الجذرية لفلسفته، مثلما فعل ديكارت ذلك من قبل، لكن الاختلافات بين الفيلسوفين ستكون كبيرة، كما سنراه فيما بعد. "نقطة الاتفاق الأساسية بين ديكارت وهوسرل هي في الإقرار المضمّر عند ديكارت، والصريح عند هوسرل، بأنه يجب تأصيل الفلسفة، أي الوصول إلى الأساس الأول الذي يمكن أن تُبنى عليه فلسفة غير قابلة للنزاع ... [وذلك] بالرجوع الجذري إلى الأنا أفكر الخالص من جهة، ومن جهة ثانية وسيلة إعادة إحياء بعد ذلك القيم الخالدة التي تنبثق منها".⁽¹⁾

أول خطوة في فلسفة هوسرل هي القيام بثورة فلسفية كبرى على كل الفلسفات السابقة عليه، فيُصرّح بأنه سيعمل على إحياء الثورة الديكارتية، لكنه سيُطبّقها بطريقة مُختلفة عن ديكارت. والحق أنه سيستلهم منها كثيرا ليستخرج منهجه الخاص. كما أنه يختار طريق التأمل الفلسفي الذي مارسه ديكارت من قبل، كطريق لبناء الفلسفة الحقيقية، لكن هوسرل لا يُمارسه وحده، كما فعل ديكارت ذلك، بل يدعونا لمُمارسة التأمل معه، حيث يسعى لمُشاركة قرائه في مشروعه، وهو يرغب في أن يُشارك أكبر عدد من الفلاسفة في بناء الفلسفة الجديدة، فهو يُدرك مدى صُعبية المُهمة التي يضطلع بها، لذلك فإنه يطمع في مُساعدة الفلاسفة له، ثم استفادة الجميع من نتائج مشروعه، والأهم من كل ذلك، أن هوسرل يطمح إلى أن يُضفي أكبر قدر من الموضوعية على النتائج التي يصل إليها. وما قلناه سابقا سيُفسر لنا اختيار هوسرل لعبارة تأملات ديكارتية كعنوان لأحد أهم كتبه، حيث سيتبع فيه ديكارت في الكثير من المسائل. صحيح أنه ينطلق من أفكاره، لكنه سينفصل عنه فيما بعد،

⁽¹⁾ - André- A. Devaux, *La Phénoménologie De Husserl Est- Elle Un Néo- cartésianisme ?* Dans *Les Etudes Philosophiques*, 9^e Année, N° 3 (Juillet/ Septembre 1954), Paris, Presses Universitaires de France, Pp263-

لأنه يشقّ طريقه الخاص، كما أنه سيُحوّل أفكار ديكارت تحويلاً عميقاً، ويوظّفها توظيفاً جديداً بما يخدم فلسفته هو.

لكن لماذا يرجع هوسرل إلى منهج التأمّلات الفلسفية لديكارت؟ لأنه لما كان هوسرل ينشد المعرفة المُطلقة والقطعية، فهو يرى أن كل فيلسوف يطمح إلى نفس الغاية، فلا بد له ألا يدعي صحة أية معرفة تكون مُعطاة له بطريقة مُسبقة، أي لا يعتمد على المعارف التي تلقاها من الآخرين، مهما بدت له بديهية، فالفيلسوف لا يملك ولا يحق له أن يملك إلا المعارف التي يمنحها هو لنفسه من خلال برهنة مُطلقة، أي لا يجوز له الإقرار بصحة أية معرفة، إلا بعد البرهنة عليها بطريقة مُطلقة. وعلى هذا الأساس سنفهم لماذا كان الواجب الأول لكل فيلسوف هو أن يبدأ بالتفكير في نفسه -التفكير الذاتي أو التأمل الذاتي- إن الأمر في غاية البساطة والبداهة، فمن لا يجد ولا يملك أي شيء خارج ذاته، لا يبقى أمامه إلا طريقاً واحداً، إذا ما عزم على التفكير، وهو التفكير في ذاته، التفكير فيها بوصفها ترغب في الوصول إلى الفلسفة وإلى المعرفة الكلية والمُطلقة، وسيكون ذلك ممكناً حقا إذا ما توفرت الإرادة، لأن التفكير الفلسفي هو عمل إرادي عند هوسرل. "وعلى هذا الأساس نفهم لماذا كان الواجب الأول لكل فيلسوف هو البدء في التفكير في نفسه بالذات، إن الأمر في غاية البساطة والبداهة، فمن لا يجد ولا يملك أي شيء خارج ذاته، لا يكون أمامه سوى طريق واحد، إذا صمم التفكير، ألا وهو التفكير في هذه الذات، التفكير فيها باعتبارها رغبة في الفلسفة، وفي المعرفة الكلية المطلقة، وهذا ممكن في كل حال إذا توفرت الإرادة، ذلك أن التفكير في جوهره عمل إرادي".⁽¹⁾

وعندما يتخذ الفيلسوف القرار الإرادي تماماً للتفكير في ذاته، فإن ذلك يعني أن تتوقف الذات عن أن تكون وأن تبقى ذاتاً معرفية ساذجة تتكبد على دراسة ما تجده أمامها من مواضيع، في الوقت الذي تتجاهل فيه نشاطها الخاص، وطبيعته وماهيته. "إن اتخاذ هذا القرار

(1)-نادية بونفّة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص69.

الإرادي -التفكير في الذات- معناه أن تكف هذه الذات عن أن تكون وأن تظل ذاتا معرفية ساذجة منمكة فقط في دراسة ما تصادفه أمامها من موضوعات، متجاهلة نشاطها الخاص وطبيعته وماهيته"،⁽¹⁾ أي أن التفلسف هو ارتداد الذات على ذاتها.

والحقيقة إن الفلسفة لا تنشأ ضمن النشاط المعرفي الساذج، ولا يُمكنها ذلك مهما حاولت، بل إنها تنشأ وتتبع فقط من التأملات الذاتية الحرة، أو كما يقول هوسرل من التحديدات الذاتية، أي التفكير الجذري الواضح في الذات نفسها، وفيما تسعى إليه فعلا، باعتبارها ذاتا فلسفية، وبوجه خاص من خلال التفكير في المنهج الذي يجب عليها أن تسير وفقه. "إن الفلسفة لا تنشأ ضمن النشاط المعرفي الساذج، ولا يمكنها ذلك مهما حاولت، بل إنها تنشأ وتتبع فقط من التأملات الذاتية الحرة، أو كما يقول هوسرل من التحديدات الذاتية، أي التفكير الراديكالي الواضح في الذات نفسها، وفيما تسعى إليه فعلا باعتبارها ذاتا فلسفية، وبوجه خاص من خلال التفكير في المنهج الذي يجب عليها أن تسير وفقه".⁽²⁾

11- المنهج الفلسفي أو الفينومينولوجي عند هوسرل:

قلنا آنفا، إن هوسرل يسعى لإيجاد الأسس النهائية للمنطق والرياضيات، بل ولكل العلوم، وقد اشترط لتحقيق ذلك ضرورة الرجوع إلى الفلسفة، فمن المؤكد أن الأسس النهائية لجميع العلوم، وليس للمنطق وللرياضيات فقط، هي أسس فلسفية خالصة. ويرى أنه ينبغي له أن يبحث عن أسس تكون أولية بالفعل وضرورية وبديهية وقطعية، وباختصار جذرية، وهي مبدأ واحد ووحيد في نهاية المطاف، والذي يُسميه نُقطة البدء الجذرية للفلسفة. ويُدرك هوسرل جيدا أن هذا العمل ليس بالسهل أبدا، بل هو يتطلب إستراتيجية دقيقة، ومن ثم منهجا جديدا ومُحكما للغاية، فكان الشروع في بناء منهج فلسفي جديد أمرا ضروريا وعاجلا بالنسبة إلى هوسرل. "لكن الفلسفة تتموقع في بعد جديد بالكلية، وهي تحتاج إلى نقاط

⁽¹⁾ -نادية بونفكة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 69.

⁽²⁾ -المرجع السابق، ص 70.

انطلاق جديدة تماما، وإلى منهج جديد تماما، والذي يميزها، من حيث المبدأ عن كل علم طبيعي".⁽¹⁾

وسيكشف هوسرل هذا المنهج بالتدرج، مع تقدم بُحوته الفلسفية. يتكوّن المنهج الهوسرلي من خطوتين أساسيتين هما: الرد الفينومينولوجي (La Réduction phénoménologique) أو التعليق الفينومينولوجي (La Suspension phénoménologique) البناء أو التأسيس أو التقويم (La Construction).

أ- منهج الرد الفينومينولوجي:

يسمي هوسرل منهجه الفلسفي الخاص الرد الفينومينولوجي، ومعنى الرد هو رد الشيء إلى حقيقته الأولى والأصلية، وذلك بنزع كل التراكمات التي تكوّنت عليه عبر التاريخ الطويل. "إن الرد هو رد الشيء إلى حقيقته بعد أن تراكمت فوقها عبر التاريخ طبقات وأوجه معنوية مختلفة (لغوية، ثقافية، مراسية، إيديولوجية، الخ...) ليست من صلب ماهية هذا الشيء. بهذا المعنى فالرد هو عملية استبعاد لهذه الطبقات واستقصاء لهذه الوجوه، بحيث تُلغى تماما، بل «تُعلّق» وتُوضَع كما يقول هوسرل بين هلالين. إن الرد، إذا، ليس هدفه إفناء التاريخ ولا نفضه على أنه غبار تراكم على وجه الحقيقة في مر الزمن".⁽²⁾

الرد الفينومينولوجي منهج جديد اخترعه هوسرل بنفسه، وإن كان قد استلهم كثيرا أثناء بنائه له من الشك المنهجي لديكارت، ومن منهج الشك المخفف لهيوم، ومن نقد العقل لكانط، وأيضا من الشك اليوناني القديم. من ناحية أخرى الرد منهج جد معقد وجد صعب، نظرا لتشعباته الكثيرة، وتطوراته التي لم تتوقف إلى غاية وفاة هوسرل. فهو يتضمن معان عديدة

⁽¹⁾ – Edmund Husserl, *L'Idée de La Phénoménologie*, Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit, Paris, Presses Universitaires de France, 1ere édition, 1970, P46.

⁽²⁾ – أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984، ص76.

ويتفرع إلى ردود كثيرة جدا، وهي بمثابة تقنيات فكرية متنوعة لرد واحد كلي، وسنحاول تبسيطه للطالب قدر المستطاع.

أولا وقبل كل شيء الرد الفينومينولوجي مرادف للتعليق الفينومينولوجي، وهو أول وأهم خطوة في المنهج الفينومينولوجي، ومعناه تعليق الحكم، ويُسميه أيضا الوضع بين قوسين (La mise entre parenthèses) أو الوضع خارج دائرة العمل أو التعطيل (La mise hors circuit)، أو الإيبوخيه، وهو المصطلح الذي استعاره هوسرل من قدماء الشكاك. فالتعليق الفينومينولوجي هو ببساطة تعليق حكمنا على الأشياء، أي لا نُصدر حكمنا على الأشياء لا بالإثبات ولا بالنفي، أي لا نُثبت شيئا ولا ننفيه على السواء، بل نتوقف نهائيا عن الحكم. "الإيبوخيه وبوصفه امتناعا هو لا ينفي، إنه يكتفي بتعليق الاعتقاد الوجودي (La croyance existentielle)، إنه يُحيّد موقفنا إزاء العالم. إنه لا يقرر شيئا، لا إيجابيا ولا سلبيا، عن الواقع الموضوع بن قوسين".⁽¹⁾

ب- الموقف الطبيعي والموقف الفلسفي:

لكي نفهم فحوى هذا التعليق، لا بد أن نتوقف عند أحد أهم التمييزات التي قام بها هوسرل في فلسفته، وهو التمييز بين **الموقف الطبيعي والموقف الفلسفي**. يقصد هوسرل بالموقف الطبيعي، موقف الإنسان العادي، أي عامة الناس الذين لا يخطر ببالهم مطلقا القيام بالرد. "معشر الناس الذين هم يعيشون معه طبق أطروحة الموقف الطبيعي، دون أن تخامر عقولنا فكرة إجراء الرد الفينومينولوجي".⁽²⁾ ويمكن الموقف الطبيعي في طريقة حياة

⁽¹⁾ - Jules Bednaski, *Deux Aspects de la réduction husserlienne*, Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*. 64^e Année, N° 4 (Juillet- Septembre 1959), Paris, Presses Universitaires de France, P337.

⁽²⁾ - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 161.

وطريقة تفكير في آن واحد. "الإنسان الطبيعي الذي يحيا ويفكر طبق أطروحة الموقف الطبيعي".⁽¹⁾

لا يقتصر الموقف الطبيعي على الإنسان العامي فقط، بل يضم هذا الموقف الكثير من العلماء والفلاسفة، "في الموقف الطبيعي الذي نحفظ به أيضا في الفكر العلمي تحت تأثير العادات"،⁽²⁾ يقصد عادات التفكير الطبيعي.

وعلى العموم كل من يعتقد في وجود العالم الخارجي، ويصفه هوسرل بالموقف الساذج، "هذا الموقف الطبيعي... لا يكون خاطئا، وإنما ساذجا فقط".⁽³⁾ وتكمن سذاجة الموقف الطبيعي في ثقته العمياء في وجود العالم، وأيضا في ثقته العمياء في بداياته الحسية، دون نقد أو تمحيص، أي دون دليل قاطع.

أما الموقف الثاني فهو الموقف الفلسفي أو التأملي أو الفينومينولوجي، وهو عكس الأول لا يثق في معارفه الطبيعية، بداية بوجود العالم، وللتأكد من صحتها يلجأ إلى اختبارها وتمحيصها، وسيكون التعليق أول خطوة في المنهج المُعتمد لذلك. حيث يؤكد هوسرل أن سبب مُعظم الأخطاء التي يقع فيها العلماء والفلاسفة على السواء، هو انطلاقهم من الموقف الطبيعي. لهذا فإن بناء الفلسفة الجذرية يقتضي أولا التحرر من هذا الموقف الخاطئ والخطير، ويتم ذلك عن طريق التعليق أو الرد الفينومينولوجي. "وفي الحقيقة، فالرد لا يستقي أبدا تبريره الفينومينولوجي من الموقف فالطبيعي الذي عليه أن يعلقه ويحرر عقلنا من تمثلاته الساذجة، وإنما يستقي ذلك أساسا من التقويم المتعالي، ذلك الذي سيتولى الرد والرد وحده فتح المسلك المؤدي إليه، ويحدث ذلك تدقيقا حين يعلق الرد كل علاقة بالعالم

(1) – يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 159.

(2) - Edmund Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pure*, Traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, édition Gallimard, 1950, P108.

(3) – Gaston Berger, *Le Cogito Dans La Philosophie de Husserl*, Paris, Edition Montaigne, 1941, P55.

الطبيعي".⁽¹⁾ وعلى هذا يمكننا القول إن "الموقف الطبيعي... هو موضوع الرد بالذات"⁽²⁾، أي أن ما نعلقه في الحقيقة هو الموقف الطبيعي ذاته، وذلك من أجل فسح المجال للموقف الفينومينولوجي.

لهذا فإن المعنى الحقيقي للتعليق هو وببساطة تجاهل العالم، وليس إنكار وجوده، أي هو سحب ثقتنا منه، لأنها ثقة ساذجة وغير مؤسسة، والأمر بالمثل بالنسبة إلى كل العلوم المرتبطة به. والبرهان الذي يُقدّمه هوسرل لإقناعنا بضرورة اللجوء إلى هذه الخطوة المنهجية المهمة، هو أن الاعتقاد الوجودي الذي ننسبه إلى الأشياء الخارجية أثناء الموقف الطبيعي الساذج قابل للخطأ، ولأجل هذا يجب علينا عدم الثقة فيه ولا الاعتماد عليه. "لا يقصد هوسرل بهذا أن الفيلسوف الحقيقي ينكر تماما وقطعا العلوم الموجودة، وكذا العالم الذي يعيش فيه، بل إنه يعني بالتحديد أنه يتجاهلها ويسحب ثقته الساذجة بها في موقف آخر وهو ما سميناه سابقا بالموقف الفينومينولوجي، إذ مادام الاعتقاد المنسوب إلى التجربة الحسية معرض للخطأ في إطار الموقف الطبيعي، فهذا يعني أن هذا العلم لم يعد، بالنسبة إلى الباحث الفينومينولوجي، سوى ظاهرة تدعي".⁽³⁾

يشمل التعليق الفينومينولوجي عند هوسرل عدة مواضيع -وهي تُمثّل مراحل التعليق عنده- أولها **تعليق وجود العالم الخارجي**، أي تعليق وجود جميع الأشياء المادية أو الطبيعية، فلا نعتبرها لا موجودة ولا غير موجودة. ويجب علينا أن نُعلّق جميع أحكامنا على العالم الخارجي، سواء كانت أحكام وجود أو أحكام قيمة. ثم **تعليق كل أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية والفنية**، فلا نعتبر المجتمع ولا الدولة ومؤسساتها المختلفة موجودة ولا غير موجودة، وكذلك الحال بالنسبة إلى الأدب والموسيقى والدين، العادات، الأخلاق، المعتقدات والتجارة.... "فلننكر في ذلك، إننا كفلاسفة يتأملون بطريقة

(1)- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 160.

(2)- المرجع السابق، ص 159.

(3)- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 90.

جزرية، لا نملك في الحاضر لا علما صحيحا، ولا عالما موجودا. فبدل أن يوجد هذا العالم ببساطة، أي أن يكون حاضرا لنا ببساطة في الاعتقاد الوجودي (الصحيح من الناحية الطبيعية) للتجربة، ليس هذا العالم بالنسبة إلينا سوى ظاهرة فقط تحمل زعم الوجود، ويخص ذلك أيضا وجود كل «الأنوات» الأخرى، بقدر ما تكون أجزاءً من العالم المحيط، حتى وإن لم نعد في الحقيقة نملك أبدا الحق في أن نتكلم بصيغة الجمع. فسائر الناس والحيوانات ليسوا بالنسبة إلي من معطيات التجربة، إلا بفضل التجربة الحسية التي أملكها عن أجسامهم، لكنني لا أستطيع استخدام سلطة هذه الأخيرة، لأن قيمتها قد وُضعت موضع تساؤل. وستختفي مع "الأنوات" الأخرى وعلى نحو طبيعي كل الأشكال الاجتماعية والثقافية، وباختصار لم تعد الطبيعة الجسمانية وحدها، بل ومجموع العالم الواقعي الذي يحيط بي أيضا، عالما موجودا بالنسبة إلي بعد الآن، وإنما أصبح «ظاهرة وجود» (Phénomène d'existence فحسب⁽¹⁾).

ثالث موضوع يجب علينا تعليقه هو العلوم، بداية بالعلوم الطبيعية، فمن الواضح أنها تقوم على الموقف الطبيعي مُباشرة، فهي تتناول الأشياء الطبيعية، التي تعتبرها موجودة، فيجب علينا أثناء التعليق عدم الاعتماد على مُعطيات مُختلف العلوم الطبيعية من علم الفيزياء وعلم الطب وعلم البيولوجيا.... "بينما لا يستطيع استعمال أي علم طبيعي، ولا ينبغي الاعتماد على نتائجه، وعلى ما يثبته فيما يتعلق بالوجود، كل هذا يبقى بالنسبة إليه مطروحا للمناقشة"⁽²⁾.

لم يتوقف هوسرل على تعليق علوم الوقائع، لكنه سيعمد في مرحلة لاحقة إلى تعليق علوم الماهيات، "بعد أن علّق وفي الوقت نفسه نتائج جميع علوم الوقائع وجميع علوم الماهية"⁽³⁾.

(1) - Edmond Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Traduit de l'allemand par M^{lle} Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953, 1ere Méditation, P16.

(2) - Edmund Husserl, *L'Idée de La Phénoménologie*, P107.

(3) - Gaston Berger, *Le Cogito Dans La Philosophie de Husserl*, P69.

فَيُعَلِّقُ بذلك الرياضيات والمنطق، حيث يؤكد على ضرورة "أن نضع "بين قوسين" المنطق الصوري، ومعه كل العلوم التابعة للرياضيات الصورية (الجبر، نظرية الأعداد، ونظرية الكثرة... الخ)".⁽¹⁾

لم يكتفِ هوسرل بتعليق جميع العلوم، بل إنه يعمد إلى تعليق الفلسفة هي ذاتها، وذلك من خلال نوع خاص من الإيبوخيه يسميه الإيبوخيه الفلسفي. "الرد... بصفته الإيبوخا الفلسفية يعلق كامل التراث الفلسفي وجميع الفلسفات الفردية، بما في ذلك مفهوم الفلسفة ذاته، ليجعل الفينومينولوجيا تشرع كتفكير راديكالي وأصلي".⁽²⁾

ويستمر هوسرل في التعليق، ويُطبِّقه هذه المرة على الأنوات* الأخرى، فَيُعَلِّقُ جميع الأنوات الموجودة في هذا العالم، ويعني بذلك وجود كل الناس. "ليس هذا العالم بالنسبة إلينا سوى ظاهرة فقط تحمل زعم الوجود، ويخص ذلك أيضا وجود كل «الأنوات» الأخرى، بقدر ما تكون أجزاءً من العالم المحيط، حتى وإن لم نعد في الحقيقة نملك أبدا الحق في أن نتكلم بصيغة الجمع".⁽³⁾ أي أن الفيلسوف لا يتكلم بصيغة الجمع، أي عن الناس الآخرين، وإنما بصفة المفرد، أي يتحدث عن نفسه هو فقط، لأنه لا يعرف أثناء التعليق إن كان الآخرون موجودون حقا أم لا.

ويجب أن نفهم حقيقة تعليق الأنوات الأخرى، إنه تعليق للناس من جهة وجودهم الحسي فقط، أي باعتبارهم أجسادا توجد في العالم الطبيعي. "هذا ينطبق أيضا على كل ما يحتويه من أنوات (autres moi) أخرى بمفهومها الحسي، وكذا الحيوانات، إذن فمجموع العالم المحسوس الذي يحيط بنا، لم يعد من الآن فصاعدا عالما موجودا، وإنما فقط ظاهرة وجود".⁽⁴⁾

(1) – Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, P194.

(2) - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص ص154 - 155.

* الأنوات (les mois) مجموع الأنا (le moi).

(3) – Husserl, *Méditations Cartésiennes*, 1ere Méditation, P16.

(4) - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 90.

وأخر موضوع يُمارس تعليقه عليه هو الأنا نفسه، ولكي نفهم هذا التعليق جيدا لابد أن نشرح أولا تمييزا مهما جدا في فلسفة هوسرل بخصوص الأنا، حيث يميز بين ثلاث أنواع من الأنا، وهي الأنا التجريبي والأنا النفساني والأنا المتعالي، وهي ليست ثلاث أنوات مختلفة ومتباينة ومنفصلة عن بعضها بعض، بل هي ثلاث مستويات من نفس الأنا الواحد.

وأول أنا يعلقه هوسرل هو أنا التجريبي، "يتضمن الرد... الوضع بين قوسين... للأنا التجريبي".⁽¹⁾ والمقصود بالأنا التجريبي عند هوسرل هو البدن، وما يعلقه هوسرل أثناء التعليق فعلا هو بدنه الخاص، والسبب واضح لأن البدن جزء من العالم ولا يوجد إلا فيه. "إن الوضع بين قوسين للاعتقاد الوجودي لن يجلب شيئا، إذا لم يصاحبه بالتزامن -تزامنا مع ذلك، على الفور- تعليق الأنا التجريبي وتعليق تجسده اللذين يمنحان -يضيفان على- العالم صلاحيته".⁽²⁾

كما يعلق هوسرل أيضا الأنا النفساني، ويقصد به النفس الإنسانية في جانبها الطبيعي بطبيعة الحال، أي من حيث إنها تتكوّن من الإحساسات والانفعالات والمشاعر والرغبات...، وهذا الجانب من الأنا مُرتبط بالضرورة بالبدن وبالعالم الخارجي على السواء، فمن الظاهر أن جميع معارفنا الحسية وانفعالاتنا ومشاعرنا هي وليدة تأثيرات أشياء العالم فينا، ويكون ذلك بواسطة بدننا الخاص بطبيعة الحال، لذلك فالأنا النفساني يظل أنا طبيعي وواقعي تماما. "أنا رجل واقعي، وموضوع واقعي مثل المواضيع الأخرى المتضمنة في العالم الطبيعي وقوم بأفعال -بعمليات- التفكير أو أفعال الوعي بالمعنى الواسع وبالمعنى الضيق. ومادامت هذه الأفعال هي عمل ذات إنسانية كهاته -مثل هذه الذات-، فهي عبارة عن حوادث تقع في هذا الواقع الطبيعي ذاته".⁽³⁾

⁽¹⁾ - Jules Bednaski, *Deux Aspects de la réduction husserlienne*, Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64^e Année, N° 4 (Juillet- Septembre 1959), Paris, Presses Universitaires de France, P338.

⁽²⁾ - Ibid.

⁽³⁾ - Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, Pp106- 107.

بعد نهاية التعليق هناك فكرة مهمة يجب علينا الإشارة إليها، وهي أن هوسرل يُحذرننا من خطر كبير يهددنا أثناء التعليق، وهو الانزلاق من جديد نحو الموقف الطبيعي، لأنه يُراودنا في كل لحظة ويتسلل إلينا بكل تلقائية، وبلاوعي منا، "ولأجل ذلك أيضا فنحن معرضون لخطر، مثلما بيّنت ذلك، وهذا من خلال الطريقة التي تم بها استقبال كتابي الأفكار، وهو خطر بالسقوط مرة ثانية وبسهولة كبيرة وبالتقريب منذ البدايات الأولى، من خلال إغراء فوري وقوي في الموقف الساذج الطبيعي".⁽¹⁾

والسبب في ذلك هو عادات التفكير الطبيعي فهي عادات طبيعية فينا ومن ثم مترسخة فينا إلى أبعد الحدود، لأنها تلقائية تماما فينا، فلا نشعر بأننا نعود إليها بسهولة تامة. "أنا لست متأكدا أبدا، ماعدا في لحظات قليلة مميزة، بأنني أستقر -أوجد- داخل الموقف المتعالي التأملي، لأنني غالبا ما أسقط وبالرغم عني في الموقف الطبيعي".⁽²⁾ ويكمن دور التعليق تحديدا في تخليصنا من هذه العادات. "هذا المشروع الذي من أهم مبادئه التخلي عن عادات التفكير الطبيعية، والانتقال إلى موقف الاعتقاد الساذج بالعالم وبكل العلوم المتصلة به".⁽³⁾

وهذا ما يُبيّن لنا إلى أي مدى يكون تعليق العالم بكل ما يحتويه أو يرتبط به، أمرا صعبا وشاقا على الفيلسوف، وليس الصعب إنجاز التعليق فقط، بل الأصعب بكثير هو الاستمرار فيه، فهو يتطلب منه جهودا جبارة وفطنة دائمة، وهذا لأنه تفكير مناقض للتفكير الطبيعي للإنسان. "التفكير في العالم بوصفه ظاهرة، أي تخليص الأنا من العالم، مثلما تنوي الفينومينولوجيا القيام به، هو بعيد جدا عن أن يكون أمرا سهلا. فليست عاداتنا العقلية معارضة له فحسب، وإنما ارتباطاتنا الحسية معارضة له هي أيضا. والرد الفينومينولوجي لديه شروط معنوية".⁽⁴⁾

(1) – Edmund Husserl, *La Crise des Sciences européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, Traduit de l'allemand et Préface par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, P176.

(2) – Edmund Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, (Avant- propos, P27).

(3) – نادية بونفكة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص23.

(4) – Berger, *Le Cogito Dans La Philosophie de Husserl*, P55.

ونضمن استمرارنا في التعليق بالرغم من كل صعوباته بتكراره الدائم أي إلى ما لا نهاية له. "يستلزم من الفينومينولوجي أن يراجع بعد ذلك أمره ويصحح كنهه، أي أن يبادر بإعادة إجراء الرد أو تكراره قصد تصفيته تصفية كاملة من كل العناصر الطبيعية التي ستظل حتما عالقة به".⁽¹⁾ لهذا فإن التعليق الفينومينولوجي ليس مؤقتا مثل الشك المنهجي لديكارت، بل هو تعليق دائم، لا يخرج منه هوسرل أبدا. "الإبوخا - خلافا للشك الديكارتية - هي عملية لا متناهية وتكرارية".⁽²⁾

ويظهر لنا في الأخير أن المهمة الحقيقية للتعليق عند هوسرل هي أن يحرر وعينا تماما من كل مضمون تجريبي أو نفساني، وهو أمر في غاية الصعوبة. ولن يكون ذلك ممكنا إلا بتعليق الأنا التجريبي والنفساني بعد تعليقنا للعالم ككل. "تلاحظ أن للرد الفينومينولوجي مهمة مزدوجة، فمن جهة يجب عليه أن يبعد تماما الإغراءات المتجددة للشعور السيكلوجي، وأن يسمح لنا بالتالي أن نتجاوز الاحتمال الحتمي الذي ينطوي عليه، ونتيجة لهذا أن نتحرر ونتخلص من النزعات النسبية المختلفة والهدامة لكل بحث عن المعنى، وعن الأساس، وهذا ما يمكننا من الوصول إلى البداهة القطعية للأساس الجذري، كما عليه أن يحمينا من جهة أخرى من كل اتجاه واقعي ساذج، ومن كل اتجاه طبيعي".⁽³⁾

ج- التعليق الفينومينولوجي والشك الديكارتية:

عندما يطلع القارئ على منهج التعليق الهوسرلي، فمن المؤكد أنه سيلاحظ الشبه الكبير بينه وبين الشك الديكارتية، وهذا ما انتبه إليه كل الفلاسفة. "وسيستعيد هوسرل على طريفته الشك الكلي للفلسفة الفرنسية، ويستخرج منه الإيبوخيه المتعالي والرد الفينومينولوجي".⁽⁴⁾ بل إن هوسرل نفسه يؤكد لنا ذلك، حيث يعتبر الرد إحياء للشك الديكارتية، إلى درجة أنه يجيز

(1) - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 161.

(2) - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 225.

(3) - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 96-97.

(4) - Berger, *Le Cogito Dans La Philosophie de Husserl*, P43.

اعتبار شك ديكارت نوعا من الإيبوخيه، يسميه الإيبوخيه الديكارتي. ويعتبر الرد عند هوسرل مجرد تطوير لشك ديكارت، وذلك بتتقيقه من كل نقائصه وأخطائه. "لاحظت هنا أن أقصر طريق نحو الإيبوخيه المتعالي، والذي سميته في كتاب أفكار من أجل فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية الطريق الديكارتي (لأنه يفكر فيه بالفعل على أنه قد اكتسب بالانكباب فقط على تأمل الإيبوخيه الديكارتي الموجود في كتاب التأملات، وتتقيقه من الأحكام المسبقة لديكارت ومن أخطائه".⁽¹⁾

يرجع أصل مصطلح الإيبوخيه (L'époque)، الذي أطلقه هوسرل على الرد الفينومينولوجي إلى الفلسفة اليونانية وتحديدا إلى الشكاك اليونان مثل بيرون، ومعناه تعليق الحكم. والفرق بين الإيبوخيه الهوسرلي والإيبوخيه كما مارسه الشكاك اليونان، هو أن الثاني كان مفروضا على أصحابه، فتأملاتهم العميقة في مشكلات المعرفة وتناقضاتها، اضطرتهم للوقوع فريسة للشك. أما هوسرل فيؤكد أن الإيبوخيه عنده هو قرار حُر تماما، فهو الذي اختار تعليق الحكم، كإجراء فلسفي لنقد المعرفة. "بالعكس لا شيء يدفعني لإنجاز الإيبوخيه، ومادمت غير مدفوع على نحو جذري، فإن الإيبوخيه هو تلك العملية التي أستخدمها بكل حرية، دون إرغام آخر سوى ذلك الذي أفرضه أنا على نفسي".⁽²⁾ إضافة إلى ذلك، فإن الإيبوخيه البيروني هدام تماما، لأنه ينتهي إلى نفي كل حقيقة وإنكار كل يقين، أما الإيبوخيه الهوسرلي فإنه بناء، لأنه سيؤسس اليقين من خلال إثبات الشروط التي تجعله ممكنا.

أما الاختلافات الموجودة بين الرد الهوسرلي والشك الديكارتي فيمكننا تلخيصها في النقاط التالية:

أ- يعمد ديكارت أثناء الشك إلى إبطال كل معرفة وكل وجود -لأنه يتضمن عنصر النفي- فيعتبر العالم غير موجود أصلا، والمعرفة باطلة كلية. "الإبوخا خلافا للشك الديكارتي، لا

⁽¹⁾ - Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, P176.

⁽²⁾ -Ibid, (Avant- propos, P24).

تتضمن النفي الأنطولوجي".⁽¹⁾ بينما يلجأ هوسرل إلى تعليق الحكم، فهو يتوقف عن الحكم ولا يقول عن العالم إن كان موجودا أم لا، ولا إن كانت المعرفة صحيحة أو لا -الوضع بين قوسين فقط- والحقيقة إن موقف هوسرل أقرب إلى الصواب وأكثر معقولية من موقف ديكارت، لأننا إذا كنا لا ندري إن كانت معارفنا صحيحة أم لا، فما الذي يُعطينا الحق لنفيها؟ هذا تعسف، والأفضل أن نقول الأشياء كما هي، نحن لسنا متأكدين من حقيقتها، إذن لا نحكم. لذلك يرى هوسرل أن شك ديكارت مُبالغ فيه كثيرا، ويتجاوز حدوده.

ب- شك ديكارت مؤقت، أي أنه يستمر لوقت، ثم يتلاشى، لأنه بمجرد أن يجد ديكارت الحقائق المطلقة ومعها اليقين التام في المعرفة، فيجب عليه إنهاء الشك، والعودة إلى اليقين. أما هوسرل فتعليقه دائم، فهو يستمر دون توقف، "قالإبوخا الهوسرلية خلافا للشك الديكارتية ليست عملية مصطنعة أو مؤقتة، بل هي وضعية مستديمة ولانهائية".⁽²⁾ وهو سيؤسس اليقين من أحضان هذا التعليق الذي لن يخرج منه أبدا.

ج- أخيرا بالرغم من أن ديكارت يدعي أن شكه كُلّي وجذري، إلا أن هوسرل يُبين أن الأمر لم يكن كذلك أثناء الممارسة، "لكن الإيبوخيه الهوسرلي هو أكثر جذرية أيضا من الشك الديكارتية".⁽³⁾

لهذا فإن كلية الشك الديكارتية ظاهرية لا غير. "الإبوخا هي في الحقيقة العنصر والعمل الأكثر جذرية والأكثر أصالة من الشك. كيف؟ لأن الشك يضيف عملية الطرح لكل يقين. جذرية الشك الديكارتية هي ظاهرية لا غير، لأنه يحتاج إلى أن يتجاوز الإبوخا الأصلية بما هي تعليق إلى النفي الشامل؛ وهذا التجاوز يجعله يحرف الإبوخا ويبقى دونها".⁽⁴⁾

(1)- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 223.

(2)- المرجع السابق، ص 225.

(3) - Lothar Kelkel et René Schérer, *Husserl*, P52.

(4)- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 223.

يثبت هوسرل أن شك ديكارت كان جزئياً وليس أبداً كلياً كما ادعى صاحبه ذلك، بإثباته أن ديكارت لم يشك في كل شيء، فقد استثنى من شكه عدة أمور، من بينها أنه احتفظ خلال شكه باليقين في إمكانية تأسيس العلم الكلي، فلم يتساءل مطلقاً عن مدى مشروعيته، بل سلم بذلك ومضى لبنائه بعد ذلك بكل ثقة. أما هوسرل فإنه بحث بصدق في مسألة "مشروعية فكرة العلم الأصلي المبني على أسس يقينية مطلقة ... من حيث إنها... تشير إلى غاية مشروعة، ذلك أن هوسرل، مباشرة بعد أن حدد لنفسه هذه الغاية، تساءل عن مشروعيتها، وهذا حتى لا يقع في التناقض مع ما سماه بمبدأ جزئية نقطة الانطلاق الذي ألزم نفسه به منذ البداية، أي حتى لا يرتكب نفس الخطأ الذي ارتكبه ديكارت حين وضع لنفسه مسبقاً مثلاً علمياً هو مثل الفيزياء الرياضية".⁽¹⁾

كما أنه ظلّ على يقين من أن المنهج الرياضي -الهندسي- الاستنباطي هو منهج صحيح تماماً، وهو المنهج الأنسب للفلسفة، بل وهو المنهج المثالي لكل علم ينشد اليقين، فكان ديكارت يؤمن بأن مثال العلم الاستنباطي هو نموذج العلم الجديد. وخلاصة القول هي إن ديكارت قد سلّم مسبقاً بأن العلم الكلي ممكن، كما سلّم مسبقاً أيضاً بأن منهجه هو الاستنباط، وبأن صورته المنطقية ستكون صورة النسق الرياضي -الهندسي- الاستنباطي، وكانت المشكلة الوحيدة بالنسبة إلى ديكارت هي كيف نبني هذا العلم. "إن ديكارت قد وضع لنفسه مسبقاً مثلاً علمياً أعلى، هو مثال الهندسة، أو على الأصح مثال الفيزياء الرياضية. ولقد مارس هذا المثال ولعدة قرون تأثيراً سيئاً. ونظراً لأن ديكارت قد تبناه من دون نقد سابق، فإن تأملاته تأثرت هي أيضاً بهذا الأثر السيئ. كان يبدو لديكارت أنه من الطبيعي أن يكون العلم الكلي في صورة نسق استنباطي، وهو النسق الذي يرتكز كل بنائه وبحسب النظام الهندسي على أساس بديهي -أكسيوماتيكي- يفيد كقاعدة مطلقة للاستنباط. إن بديهية اليقين المطلق بالأنا وبمبادئه البديهية الفطرية، تلعب عند ديكارت دوراً مماثلاً للدور الذي

(1) -نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 54.

تلعبه البديهيات الهندسية في علم الهندسة. لكن الأساس هنا أعمق بكثير مما هو عليه في الهندسة، وهو مدعو لأن يشكل الأساس الأخير للعلم الهندسي ذاته".⁽¹⁾

أما بالنسبة إلى هوسرل فإنه لا يعلم إن كان العلم الكلي ممكنا أم لا، ولا ما هو منهجه ولا ما هي صورته المنطقية، كل ذلك كان محل بحث فلسفي متواصل. وباختصار كان سؤال ديكارت: كيف نبني العلم الكلي ذي المنهج الرياضي والصورة المنطقية الرياضية؟ بينما كان سؤال هوسرل: هل العلم الكلي ممكن أي ممكن التحقيق؟ وإذا كان ممكنا فما هو منهجه؟ غير أنه ولكي يتمكن من الاستمرار في بحوثه الفلسفية، سيفترض هوسرل أن العلم الكلي ممكن مبدئيا، إلى أن يقدر على إثبات ذلك مع تطور بحوثه الفلسفية. "من الواضح أننا نستعير الفكرة العامة للعلم من العلوم الموجودة، لكنه في موقفنا النقدي الجذري، قد أصبحت هذه العلوم علوما افتراضية، ومن ثم الفكرة التي تحدد غايتها العامة هي افتراضية أيضا، ولا نعرف إن كانت قابلة للتحقق أم لا؟ ومع ذلك فإننا نملك على الأقل هذه الفكرة في صورة افتراض، ومن حيث اتصافها بعمومية غامضة وغير محددة. واذن فنحن نملك أيضا فكرة عن الفلسفة، مع أننا نجهل هل هي قابلة للتحقق، وبأية طريقة ستتحقق، وسنقبل هذه الفكرة كافتراض مؤقت، وعل سبيل المحاولة، لكي ترشدنا في تأملاتنا، وسنُقدر إلى أي حد هي ممكنة وقابلة للتحقق".⁽²⁾

يبين هوسرل أيضا أن ديكارت لم يشك في وجود الأنا التي تسرع في إثبات وجودها وفي إثبات يقين معرفتنا بها، أما هوسرل فسيُدخل الأنا الأنا التجريبي والنفساني على السواء في دائرة التعليق. "الإيبوخيه هو وعلى نقيض الشك كلي -شامل-، في حدود أن عملية تعليق تنطبق على السلطة التي تتجز الإيبوخيه، أي على الأنا، الذي يوقف كل موقف حول العالم، حيث يعلق نفسه -فيعلق.. بذلك- من حيث هو جزء من العالم. بالمقابل لا يستطيع

⁽¹⁾ – Husserl, *Méditations Cartésiennes*, 1ere Méditation, P6.

⁽²⁾ – Ibid, 1ere Méditation, P7.

الكوجيتو إلا أن يستثني نفسه من الشك، من أجل أن يقوم بدور الرافعة التي تسترد - تسترجع- ، في نهاية نفي العالم، تسترد وعلى وجه الدقة اليقين المطلق والموثوق به لأننا أفكر، ومن ثم لا يمكن للشك أن تكون له وفي -من حيث- مبدئه، كلية الإيبوخيه-وذلك في مبدئه ذاته-".⁽¹⁾

علاوة على ذلك لم يشك ديكارت أبدا في وجود الله، كما يُصرِّح هو نفسه بذلك، لكن هوسرل سيعرض وجود الله وسائر العقائد الدينية للتعليق. "أما فيما يخص فكرة الإله، فإن هوسرل، كما لا يخفى على الدارس، اعتبرها كغيرها من المفارقات مجردة من اليقين، وبالتالي فمن الواجب إخضاعها لقانون التعليق".⁽²⁾ والسبب في ذلك أن وجود الله ليس متضمنا في وجود الوعي بل هو غريب عنه، أي خارجه.

د- أنواع الردود:

لا يمكن للتعليق أن يستغرق المنهج الفينومينولوجي بأكمله، أي أن يستغرق الرد الفينومينولوجي ككل، لأنه لا يمثل إلا مرحلة من مراحل، والأحرى أن نقول إنه مرحلته الأولى التي لا تسبقها مرحلة أخرى. "على كل حال، فالنشاط السلبي هو نشاط التعليق (époque) (إحدى التقنيات الفينومينولوجية الأولية) الذي تتمثل وظيفته الأساسية في استبعاد كل فعل وضع (acte positionnel) بخصوص ما يكشفه لنا الموقف الطبيعي ووضعه بين قوسين".⁽³⁾

بالإضافة إلى أن التعليق هو أول مرحلة في الرد، فهو أيضا يمثل مرحلته السلبية، لأن دوره يكمن في إقصاء أو استبعاد كل العناصر الطبيعية والسيكولوجية من الوعي، والتي يتضمنها الموقف الطبيعي الساذج، وذلك من خلال تعليق العالم. لكن هذا لا يعني أبدا أن الرد عموما

⁽¹⁾ - Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, (Avant- propos, P24).

⁽²⁾ -نادية بونفكة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص25.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص163.

هو منهج سلبي، بالعكس تماما هو جد إيجابي، وسنكتشف الجانب الإيجابي والخلاق للرد الفينومينولوجي بالتقدم نحو باقي مراحل الأخرى، والتي تظهر في أنواع الردود المختلفة. يرى «كنتن لاور» في كتابه فينومينولوجيا هوسرل أنه على الرغم من أن الرد يبدأ برفض الموقف الطبيعي، فإنه سيكون من الخطأ الفادح أن نعتبره عملية سلبية محضة، ذلك أن أهميته لا تكمن فقط فيما يرفضه... صحيح أن هذا يستلزم نشاطا سلبيا، إلا أن هذا النشاط السلبي سابق على الرد، حيث إنه هو الذي يهيئه (أي يهيئ عملية الرد ويحضر لها)، أما الرد فإنه إيجابي للغاية⁽¹⁾. ويظهر بذلك أن التعليق هو مجرد خطوة أولية في المنهج الفينومينولوجي، وهي تمهد للخطوات المنهجية الأخرى التي تأتي بعده، وهي تكمن في باقي أنواع الردود الأخرى التي تليه مباشرة وتكمله في الوقت نفسه.

يعرض هوسرل أنواع الردود في العديد من كتبه، لكنه لا يعتمد نفس التمييز دائما، بل يُقدّم لنا تمييزا جديدا في كل مرة، إضافة إلى ذلك، فإنه ظل يُراجع مفهومه للرد الفينومينولوجي إلى آخر أيامه، ولم يكن راضيا عنه كل الرضا. وهذا ما يُفسّر لنا الغموض الذي يكتنف هذا المفهوم الأساسي في فلسفته. كما يفسر أيضا مدى تعقد وصعوبة منهج الرد.

توجد أنواع أو أشكال كثيرة من الرد عند هوسرل والتي تختلف من كتب إلى آخر، ففي كتاب **فكرة الفينومينولوجيا (1907)** تحدث هوسرل عن الرد المعرفي النظري (Réduction gnoséologique)، أما في كتاب **الأفكار - أفكارا (1913)** فتحدث عن الرد أو الرد الفلسفي، والرد الماهوي أو الأيدوسي، والرد المتعالي. بينما تحدث في كتاب **دروس في الفلسفة الأولى (1923-1924)** عن ردود أخرى جديدة، مثل الرد القطعي، الرد النفسي، الرد البيّنذاتي، والرد الإتيقي أو الأخلاقي، والرد الكلي أو الشمولي. "لقد قلنا الرد الفينومينولوجي، إلا أنه من الأفضل والأصح فلسفيا أن نقول: الردود الفينومينولوجية في صيغة الجمع، مثلما كان هوسرل نفسه عنون أحد فصول كتابه أفكار موجّهة من أجل

(1) - نادية بونفكة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص ص 162-163.

فينومينولوجيا وفلسفة فينومينولوجية محضتين. أولاً، لأن الردود متعددة فعلاً، وثانياً، لأنها متباينة فينومينولوجيا في الشكل والدرجة والوظيفة، وثالثاً، لأنها متغيرة تاريخياً في التسمية والصياغة من حقبة نظرية إلى أخرى. في فكرة الفينومينولوجيا (1907) يتكلم هوسرل عن الرد المعرفي، ويتكلم في أفكار 1 (1913) عن الإبوخا الفلسفية، والرد الماهوي أو الأيدوسي، والإبوخا المتعالية. وفي دروس الفلسفة الأولى (1923-1924) يتكلم من جديد عن ردود أخرى: الرد القطعي، والرد النفسي، والرد البينداتي، والرد الإتيقي، والرد الشمولي".⁽¹⁾

لا يمكننا أن ندرس كل أنواع الردود عند هوسرل، لأن ذلك سيدخلنا في متاهات خطيرة، لهذا ومن أجل تقدم محاضرتنا، اخترنا عرض ثلاثة أشكال أساسية للرد وهي: الرد الفلسفي، الرد الماهوي والرد المتعالي أو الفينومينولوجي الواردة في كتاب الأفكار 1. ثم عرفت نظرية الرد الفينومينولوجي صياغة ثانية في أفكار 1 (1913) حيث أن التسمية البدائية «الرد المعرفي» قد اختفت تماماً من النص الهوسرلي لتترك المجال لنظرية ثلاثية دقت وفصلت المفهوم العام والمجمل لرد إلى ردود مختلفة الأشكال والدرجات والأغراض: الإبوخا الفلسفية (epochè philosophique)، الرد الماهوي الأيدوسي (epochè eidétique) والإبوخا الفينومينولوجية بالذات، التي يسميها هوسرل كذلك الإبوخا المتعالية (epochè transcendantale)".⁽²⁾

د-1- الرد الفلسفي:

ومعناه تعليق الفلسفة، أو بالأحرى تاريخ الفلسفة، "الإيبوخيه الفلسفي الذي نقترح إنجازه، والمعبر عنه بألفاظ صريحة، يجب أن يكمن فيما يلي: سنعلق حكماً على كل فلسفة سابقة، ونواصل كل تحليلاتنا في الحدود المفروضة من قبل هذا التعليق للحكم. غير أنه لن

⁽¹⁾- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 151.

⁽²⁾- المرجع السابق، ص 166.

يُحكم علينا ولأجل ذلك بأن نمتنع إطلاقاً، حتى لو أردنا فعل ذلك، عن الحديث عن كل فلسفة، إذا كنا نقصد بالفلسفة واقعة تاريخية أو اتجاهات متبناة من قبل الفلاسفة في الواقع، والتي أعطت توجهها حاسماً للقناعات العلمية ولقناعات عامة الناس، لكنها سيئة في معظم الأحيان الأخرى".⁽¹⁾

حيث سنضع بين قوسين كل التراث الفلسفي من العصر القديم إلى هذا العصر، ومن ثم فإننا لن نعتمد عليه أبداً، فلا نتأثر بأي مذهب فلسفي، ولا نتحيز له، وهذا ما سيمكننا من تحقيق الحيادية الكاملة من جهة، ومن عدم تضييع وقتنا في نزاعات فلسفية فارغة ولا جدوى منها من جهة ثانية. "يمكن للرد أن يكون "ماهويًا".... أو "فلسفياً" من حيث إنه يلغي كل الجدالات حول الأنساق الفلسفية للماضي، ويتهمها بالعقم".⁽²⁾

وهكذا فإننا سنبدأ تفلسفنا من الصفر، ومن أنفسنا مباشرة، فنكتشف الحقيقة في تجربتنا الفلسفية الخاصة وحياد كامل. ودور الرد الفلسفي هو أن يفسح الطريق لولادة الفينومينولوجيا، كما يضمن لها تحقيق الجذرية الكاملة التي تتشدها. "الرد... بصفته الإبوخا الفلسفية يعلق كامل التراث الفلسفي وجميع الفلسفات الفردية، بما في ذلك مفهوم الفلسفة ذاته، ليجعل الفينومينولوجيا تشرع كتفكير راديكالي وأصلي".⁽³⁾

د-2- الرد الماهوي أو الأيدوسي:

الرد الماهوي - ويسميه أيضاً الرد الأيدوسي - هو رد الأشياء إلى ماهياتها، حيث نقوم برد الأشياء باعتبارها وقائع طبيعية إلى ماهياتها المثالية. "الرد... كرد ماهوي أو أيدوسي يمكن من تعليق العلاقة الطبيعية بالواقعة (Fait)، قصد إدراك الماهية (Eidos, essence)

⁽¹⁾ - Husserl, *La Crise des Sciences européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, P176.

⁽²⁾ - André- A. Devaux, *La Phénoménologie De Husserl Est- Elle Un Néo- cartésianisme ? Dans Les Etudes Philosophiques*, 9^e Année, N° 3 (Juillet/ Septembre 1954), P260.

⁽³⁾ - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص ص154 - 155.

التي تدرسها الفينومينولوجيا الأيدوسية⁽¹⁾. ويتحقق ذلك من خلال استبعاد الرد الماهوي لكل ما لديه علاقة بالجانب الواقعي والعرضي في الأشياء، والاحتفاظ بما هو مثالي والضروري فيها. "الوصول إلى ماهية الشيء عن طريق لإقصاء مضامينها الواقعية والعرضية، يطابق من الناحية المنهجية، الصياغة الأولى "للرد"، التي تعني هنا التحول من الواقعة إلى الماهية. هذه الصياغة الماهوية للرد هي أول عرض له، وهي الوسيلة -الواسطة- التي تكتشف الفينومينولوجيا بعدها "المتعالي" انطلاقاً منها"⁽²⁾.

فرد بذلك الظواهر الطبيعية الجزئية والفردية والجائزة إلى ماهيتها المثالية، العقلية، الكلية والضرورية، كأن نرد جميع الأشياء الحمراء إلى ماهية اللون الأحمر، أو جميع أفراد الإنسانية إلى ماهية الإنسان. فنترك الوقائع بما تتضمنه من جانب فردي وجائز ونتوجه نحو الماهية بما تتضمنه من ضرورة وكلية، حيث نرد الفردي إلى الكلي، والجائز إلى الضروري، والواقعي إلى المثالي.

وهنا بالضبط سينتقل المنهج الفينومينولوجي من وصف الظواهر إلى حدس ماهياتها. "فالرد باعتباره الرد الماهوي أو الأيدوسي (Réduction eidétique) ينقل الفينومينولوجيا بما هي تحليل وصفي من مستوى الإدراك الطبيعي للوقائع إلى مقام الحدس الفلسفي الأصلي للماهيات"⁽³⁾. "لأننا مثلما ننتقل من الواقعة إلى الماهية سننتقل من الحدس الحسي إلى الحدس الماهوي. "وأثناء الرد الأيدوسي (Réduction eidétique) مثلاً، نحن لا نعدم وجود موضوع الإدراك، وإنما نفصل فحسب الحدس الحسي الذي يدرك الموضوع كواقعة عن الحدس الأيدوسي الذي يحدس أيدوس ذلك الموضوع. فالرد الأيدوسي يعلق أو يضع بين هلالين موضوع الحدس الحسي كواقعة من غير أن ينفيه أو يعدمه"⁽⁴⁾.

(1) - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص153.

(2) - Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, (Avant- propos, P22).

(3) - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص155.

(4) - المرجع السابق، ص224.

د-3- الرد المتعالي:

آخر نوع من أنواع الردود هو الرد المتعالي أو الفينومينولوجي هو رد العالم إلى الذات المتعالية. "الرد.... كرد متعال أو ترنسندنالي يسمح وحده بتعليق أطروحة العالم الطبيعي للكشف عن الوعي المحض أو الكوجيطو بما هو موضوع بحث الفينومينولوجيا المتعالية".⁽¹⁾ بحيث سيربط مجموع العلم بالذات المتعالية أو الكوجيتو مبينا أنه لا يمكن لهذا العالم أن يوجد من دون الذات. "الرد المتعالي، مثلما شيدناه منهجيا، كان ردا إلى الذاتية المتعالية، وقد أشرنا إليه عدة مرات بألفاظ ديكرتية، بوصفه الرد إلى الأنا أفكر، ويبدو بذلك أنه من البين بذاته أن الأمر يتعلق بالرد إلى أناي المتعالي الخاص، ذلك الذي يمارس الرد إلى حياتي الخاصة".⁽²⁾

وهنا سنتنقل الفينومينولوجيا من التفكير في المواضيع المتعالية للمعرفة، أي في الماهيات إلى التفكير في الذات نفسها، فهو أولا يثبت وجود الذات المتعالية، ثم يكتشف دورها الحاسم في المعرفة وهو الدور التقويمي أو التأسيسي. "يمكن للرد أن يكون... "فينومينولوجيا" (من حيث إنه يقود إلى وضع الوقائع والماهيات بين قوسين، من أجل الصعود إلى الأنا المتعالي، أي الوعي التأسيسي لكل الدلالات".⁽³⁾

وهنا سنثبت أن الذات المتعالية هي الأصل الحقيقي والأخير لكل معرفة، بل ولكل وجود، لأنها هي التي تعطي العالم، وذلك من خلال تأسيسها لوجوده ولحقيقته أي لمعناه على السواء. "يعني أن مصير الفينومينولوجيا كعلم نهائي للوجود مرتبط حتما بنجاح منهج الرد

⁽¹⁾ - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 153.

⁽²⁾ - Edmund Husserl, *Philosophie Première*, Traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel. Paris, Presses Universitaires de France, 1ere édition, 1972, T2, P239.

⁽³⁾ - André- A. Devaux, *La Phénoménologie De Husserl Est- Elle Un Néo- cartésianisme ? Dans Les Etudes Philosophiques*, 9^e Année, N^o 3 (Juillet/ Septembre 1954), P260.

في مهمته الأساسية المتمثلة في رد كل ما ينتمي إلى عالم المفارقة إلى محايدة الكوجيتو أو إلى الذاتية الترنسندنتالية، مصدر كل إعطاء للمعنى ووضع للوجود".⁽¹⁾

12- الكوجيتو أو الأنا أفكر:

في نهاية التعليق سيكتشف هوسرل الحقيقة الوحيدة، التي يستحيل علينا تعليقها مهما حاولنا ذلك، وهي الأنا المُفكرة، أو الذات المفكرة والتي يخلو له أن يسميها الوعي أو الشعور (Conscience)، فهو المُتبقى الوحيد من عملية التعليق، "الوعي... لا يتأثر بالإقصاء الفينومينولوجي. وهكذا فإنه يبقى بوصفه المتبقي الفينومينولوجي، وهو يكون بذلك منطقة من الوجود الأصلي بالمبدأ، ويمكنها أن تصير بذلك حقل تطبيق لعلم جديد، هو باختصار الفينومينولوجيا".⁽²⁾

والأنا أفكر هو الحقيقة الأولى والمُطلقة والضرورية، التي يستحيل الشك فيها، لأنها البداية القطعية حقا، "لكن عودة الوعي إلى ذاته حسب هوسرل يعني أن سيكون منتبها إلى علاقته بالأشياء، وإلى ما يستطيع هو وحده إظهاره، وهو البداية الحقيقية والأصيلة".⁽³⁾ ومن ثم فهي نقطة البدء الجذرية التي سننطلق منها لبناء الفلسفة الجديدة، ومعها بناء صرح كل العلوم الأخرى. "يجب أن تكون قضية "أنا موجود" المبدأ الحقيقي لكل -لجميع- المبادئ، والقضية الأولى لكل فلسفة حقيقية".⁽⁴⁾

وهكذا فإن القضية «أنا أفكر»، هي قضية صحيحة قطعاً، لأنه حتى لو أثبتنا أن العالم بكل ما يحتويه هو مجرد وهم، إلا أن وجود الأنا لن يتأثر بذلك مُطلقاً، لأن الأنا سيبقى موجوداً،

(1)- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص196.

(2) – Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, P108.

(3) – Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, P35.

(4) – Edmund Husserl, *Philosophie Première*, T2, P57.

وذلك ببداية لا مجال للشك فيها قط. "أنا موجود هي الحقيقة المطلقة التي لا يمكن الشك في وجودها، حتى وإن ثبت أن العالم، مع كل ما يحتويه، هو مجرد وهم".⁽¹⁾

وتُعرف قضية الأنا أفكر في تاريخ الفلسفة بالكوجيتو (Le Cogito)، وهنا يلتقي هوسرل كُلية مع ديكارت في اعتبار الكوجيتو الحقيقة الأولى، والأساس المطلق للفلسفة بأسرها. لكنه يُوجد اختلاف كبير بين الكوجيتو الديكارتي والكوجيتو الهوسرلي، كما سنشرح ذلك بعد قليل.

كما أننا نستطيع أن نُثبت في نهاية التعليق وجود المواضيع، باعتبارها مواضيع معرفة أو مواضيع التفكير، أو كما يفضل لهوسرل أن يُسميها **الظواهر**، والبُرهان على ذلك بسيط، فمادام الأنا يُفكر، فهو يُمارس فعل التفكير حقا، ومن ثم فهو يُفكر في موضوع ما، ولأجل ذلك فعندما نُثبت وجود الأنا، فنحن نُثبت في الوقت نفسه وجود مواضيعه. وبهذا يسترجع هوسرل العالم الذي علّق وجوده، ولكن بمفهوم جديد تماما. "وبهذا توصلت إلى إبراز معنى الرد الفينومينولوجي ومهمته الأساسية والنتيجة التي يؤدي إليها والمتمثلة في الأنا - الكوجيتو - الكوجيتاتوم Ego- Cogito- Cogitatum أو الشعور بهذا العالم بصفته الشعور المؤسس لمعناه".⁽²⁾

عندما نمارس التعليق الفينومينولوجي لن نصل أبدا إلى العدم، أي إلى إعدام العالم، بالعكس إننا نثبت أنه لا يزال حاضرا في مجال إدراكنا لذلك فإن التعليق لا يلغي العالم، بالعكس إنه يثبت وجوده قطعا، ولكن ليس كشيء خارجي مفارق للذات، وإنما كموضوع إدراك. لهذا فإن ما تكتسبه هذه الذات المُتأملة أثناء التعليق أهم بكثير مما تخسره. فهي سنتبت حياتها الخاصة مع مجموع حالاتها المعيشة الخالصة وموضوعاتها القصدية، أي الظواهر بالمعنى الخاص والموسع للفينومينولوجيا. "إن هذا الإيوبخيه أو «التعليق الفينومينولوجي»، وهذا الوضع بين قوسين للعالم الموضوعي، لا يضعاننا أمام عدم خالص. وبالمقابل ونتيجة لذلك ما سيصبح

(1)-نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص24.

(2)- المرجع السابق، ص28.

خاصا بي أنا الذات المتأملّة، إنّما هو حياتي الخالصة مع مجموع حالاتها المعيشة الخالصة ومواضيعها القصدية، أي كلية «الظواهر» بالمعنى الخاص والموسع الذي تعنيه كلمة فينومينولوجيا بكلمة ظواهر".⁽¹⁾

وعلى هذا النحو سيجعل هوسرل من تعليق الحُكم المنهج الكلي والجذري، الذي بواسطته وبواسطته فقط، يدرك الفيلسوف ذاته كأنا خالص مع حياة الوعي الخالص الخاصة به، وهي الحياة التي يكون فيها وبواسطتها العالم موجودا بالنسبة إليه، أي أنه يستمد قيمته من هذه الحياة الواعية -الشعورية- ويعني ذلك العالم ليس موجودا في ذاته، ولكنه موجود بالنسبة إلى الفيلسوف، أي في شعوره. "يمكننا القول إن التعليق هو المنهج الكلي والجذري الذي أدرك به ذاتي كأنا خالص، وما يُصاحبه من حياة الشعور -الوعي- (La conscience) الخالص الخاص بي، وهي الحياة التي يوجد بداخلها ومن خلالها العالم الموضوعي بأكمله بالنسبة إلي، ومتلما يوجد بالنسبة إلي بالضبط. إن كل ما هو "عالم"، أي كل موجود مكاني وزماني، فهو موجود بالنسبة إلي، أي تكون له قيمة بالنسبة إلي، بمجرد أنني أختبره في التجربة، أدركه، أتذكره، وأفكر فيه على أي نحو كان، وأطلق عليه أحكام الوجود أو القيمة، وأرغب فيه، وهكذا دواليك".⁽²⁾

وهكذا يصل هوسرل إلى إيجاد نقطة البدء الجذرية التي كان يبحث عنها، لكي يبني عليها صرح الفلسفة والعلوم بأكمله، وهي الكوجيتو، الذي يقصد به الأنا مع معيشاته، باعتبارها ظواهر مُحايثة له وغير مُنفصلة عنه على الإطلاق. والأنا مع معيشاته هو المبدأ اليقيني في كل معرفة، كما أنه معيار اليقين لكل معرفة أخرى.

⁽¹⁾ - Husserl, *Méditations Cartésiennes*, 1ere Méditation, P22.

⁽²⁾ - Ibid.

13- الكوجيتو بين ديكارت وكانط وهوسرل:

الكوجيتو فكرة فلسفية موجودة منذ العصر الوسيط، فقد تم اكتشافها مع أوغسطين في الفلسفة المسيحية ومع ابن سينا في الفلسفة الإسلامية. وتم إحيائها مرة أخرى مع ديكارت في العصر الحديث، حيث أعطاها معنى جديداً، كما أنه وظّفها توظيفاً جديداً في فلسفته، حتى أضحت مبدأها الأول. ونجدها كذلك عند كانط، الذي طوّرها في اتجاه جديد. وسيحظى الكوجيتو بتقدير كبير في الفلسفة المعاصرة، حيث سيستعيده كبار الفلاسفة بدايةً بهوسرل، ولكنهم سيعطون الكوجيتو صيغاً مختلفة، تتباين إلى أقصى الحدود من فيلسوف إلى آخر.

صاغ هوسرل الكوجيتو الخاص به انطلاقاً من نقده للكوجيتو الديكارتي والكوجيتو الكانطي، وسنبدأ تحليلنا بديكارت لننتقل بعدها إلى كانط. يرى هوسرل أن ديكارت بالرغم من اكتشافه التاريخي والهام للكوجيتو، إلا أنه لم يوظفه توظيفاً صحيحاً، لأنه لم يعرف قيمة اكتشافه، ولم يستثمره كما ينبغي، لأنه وببساطة لم يعرف حقيقة الأنا أفكر.

مباشرة بعد أن أثبت ديكارت وجود الأنا في كتاب التأمّلات، تساءل حول حقيقته، فعرّفه بأنه "شيء يُفكر"، إذ قال: "إذن أي شيء أنا؟ أنا شيء يفكر. وما هو الشيء الذي يفكر؟ هو شيء يشك، ويدرك، ويتذهن، ويثبت، وينفي، ويريد، ويرفض، ويتخيل أيضاً ويحس".⁽¹⁾ وهكذا سيخفق ديكارت كثيراً في معرفته لحقيقة الأنا أفكر، وهذا بسبب تعريفه الخاطئ له، فتعريف الأنا بأنه شيء يُفكر، منع ديكارت من الوصول إلى البعد المتعالي للذات المفكرة، ومنه إلى طريق الفينومينولوجيا، وإن كان قد استشعره بقوة. وهذا بالضبط سبب رفض هوسرل لتعريف ديكارت للأنا. "هوسرل يرفض التوقف عند «الشيء المفكر» لديكارت، ويضع الأنا المتعالي بوصفه وظيفة تأسيسية خالصة (لا للوجود، وإنما للدلالات)".⁽²⁾

⁽¹⁾ - رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، بيروت - باريس، منشورات عويدات،

1988، التأمّل الثاني، ص 45.

⁽²⁾ - André- A. Devaux, *La Phénoménologie De Husserl Est- Elle Un Néo- cartésianisme ? Dans Les Etudes Philosophiques*, 9^e Année, N° 3 (Juillet/ Septembre 1954), P276.

إضافة إلى ذلك، وقع ديكارت في خطأ فادح، عندما عرّف الأنا أفكر بأنه جوهر روحي ماهيته التفكير، فهذا انزلاق ميتافيزيقي خطير جدا، ويدل على أن ديكارت مازال وريث الفلسفة المسيحية الوسيطة في كثير من المسائل. يؤكد هوسرل أن الكوجيتو لا يسمح لنا بتأكيد أكثر مما نختبره في التجربة المعيشة، فأنا أدرك بالفعل أنني ذات تُفكر، لكنه يستحيل علي أن أدرك ذاتي كجوهر، وهذا ما يتناسب تماما مع نزعة الفينومينولوجية، التي لا تعترف بوجود الجواهر، وإنما الظواهر فحسب. والحقيقة إن مفهوم الجوهر قد تم طرحه منذ وقت طويل من الفلسفة، وذلك منذ القرن الثامن عشر، وبالضبط مع هيوم، المشهور بانتقاده اللاذع للجوهر. "يسمح التحليل الفينومينولوجي بتوضيح الأفعال، الكوجيتو، والمواضيع، أي مواضيع التفكير. فكرة الأنا- الجوهري، أي الأنا كشيء يفكر «والذي لا تكون كل طبيعته إلا التفكير»، المتصور على طريقة ديكارت، استبعدت نهائيا".⁽¹⁾

من جهة أخرى يؤكد هوسرل أن ديكارت توقف عند الأنا النفساني، صحيح أنه ارتفع فوق الأنا التجريبي-الطبيعي أو الفيزيائي- واكتشف لأول مرة في تاريخ الفلسفة الأنا المُفكر، لكنه لم يصعد إلى الأنا المُتعالى، لأنه لم يكتشفه، ويعود الفضل الكبير في اكتشافه إلى كانط. "على الرغم من أن هوسرل يعتبر الفينومينولوجيا ابتكارا أصليا له، وعلى الرغم من أنه يؤكد أن موضوعها الوحيد هو الذاتية الترنسندنتالية، فإنه لم ينكر، ولو لمرة واحدة، أن ديكارت هو أول من اكتشف هذه الأخيرة في قضيته المشهورة «الأنا موجود» التي لم يتردد لحظة واحدة في أن يضيف عليها القين القطعي. غير أن هوسرل يضيف دائما إلى هذا الاعتراف حقيقة مهمة، وهي أن هذا الظهور للذاتية الترنسندنتالية مع ديكارت قد حدث في صورة غير ناضجة، أي أن ديكارت قد قام بنصف العمل، إن لم نقل بجزء بسيط منه. أما الباقي فقد تم على يد هوسرل الذي يعتبر، كما يؤكد هو نفسه، أول من اكتشفها في صورتها

⁽¹⁾- Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, P52.

الخالصة، وهذا بواسطة منهج الرد الفينومينولوجي الذي يسميه، مع ذلك، المنهج الديكارتي للرد الترנסدنتالي".⁽¹⁾ ويؤكد هوسرل أن الأنا الديكارتي ليس إلا أنا جوهريا لا يختلف عن أشياء العالم، ومن ثم يجب إخضاعه لنفس التعليق الذي خضع له العالم.

أهم وأخطر نقد يُوجّهه هوسرل للأنا الديكارتي، هو أنه أنا فارغ، "يقين الكوجيتو الفارغ من المضمون"⁽²⁾، وذلك لأن ديكارت أثبت في الكوجيتو وجود الذات وحدها، أما الموضوع فلا. أمّا هوسرل فإنه في الوقت الذي يُثبت فيه وجود الذات، يُثبت فيه أيضا وجود الموضوع. وهو يفعل ذلك من خلال مفهومه الفلسفي الهام القصدية (L'intentionnalité)، والتي يختصرها في هذه العبارة "كل وعي هو وعي بشيء ما، أو كل شعور هو شعور بشيء ما"، ويعتبر هذه القضية هي ماهية الكوجيتو الحقيقي. "تستلزم ماهية كل كوجيتو فعلي بوجه عام، أن يكون وعيا بشيء ما"⁽³⁾، وهذا ما أوحى له بفكرة القصدية، التي ستلعب دورا جد مهم في فلسفته.

يؤكد هوسرل أنه عندما تقوم الذات بفعل الإدراك، فمن الضروري أن تدرك موضوعا ما مُختلفا عنها، فهي لا تُفكر في الفراغ. "ذلك أن المعرفة لن تكون معرفة إلا إذا ارتبطت بموضوع"⁽⁴⁾. لكن ديكارت كان يُؤكد أن الذات لا تحتاج إلى موضوع مُتميّز ومُختلف عنها، في حالة واحدة هي الكوجيتو، لأنها تُفكر عندئذ في ذاتها، فهناك تطابق بين الذات والموضوع في هذه الحالة، وهو ما ينفيه هوسرل كلية من خلال القصدية. فالمعرفة لا تحصل عنده إلا بوجود طرفين هما الذات والموضوع، والقصدية هي العلاقة التي تجمع بينهما، "فعملية المعرفة عموما تتكون من عناصر ثلاثة أساسية: الذات العارفة، وموضوع

(1) - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص188.

(2) - Lothar Kelkel et René Schérer, *Husserl*, P49.

(3) - Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, P115.

(4) - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص22.

المعرفة، والعلاقة الرابطة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. المعرفة هي دائما علاقة بين ذات وموضوع".⁽¹⁾

ومعناه أن الذات تقصد أثناء المعرفة موضوعا ما، وإلا لعملت في الفراغ، وستستحيل المعرفة عندئذ بالضرورة. وتتحول صيغة الكوجيتو عند هوسرل من «أنا أفكر»، كما كان الحال عند ديكارت، إلى «أنا أفكر في موضوع ما» عند هوسرل، أو ما سيُعرف بالكوجيتاتوم. "الكوجيتاتوم يحيل إلى الكوجيتو، والموضوع إلى الذات، والعالم المُفكر فيه إلى ما يُفكر".⁽²⁾

ويعتبر هوسرل أن إضافة الموضوع إلى الذات في الكوجيتو هو تعديل جد مهم فيه. "يجب علينا أن نوسع مضمون ال «أنا أفكر» المتعالي، وأن نضيف إليه عنصرا جديدا، وأن نقول إن كل «أنا أفكر»، أو كل حالة من حالات الشعور أيضا، «تقصد» إلى شيء من الأشياء، وأنها تحمل في ذاتها بما هي شيء «مقصود» (أي بما هو موضوع لمقصد من المقاصد) موضوعها «المفكر به» cogitatum المقابل لها".⁽³⁾

والحقيقة إن هذا التعديل الهوسرلي على كوجيتو ديكارت سيلقى ترحيب كل الفلاسفة المعاصرين، وسيُعتمد من قبلهم، في مُقابل طرحهم التام للكوجيتو الديكارتي الفارغ. وُخلاصة القول إن الوعي قبل أن يكون وعيا بشيء، فهو أولا وعي بذاته، أي أنه قبل أن تُدرك الذات موضوعها هي تُدرك أولا ذاتها، مثلا إن الذي يسمع صوتا، لابد أن يعي في الوقت نفسه بأنه يسمعه. ولكي يميز هوسرل مفهومه الخاص للأنا عن مفهوم ديكارت، يسميه الأنا المتعالي أو الأنا الخالص ومرات الأنا الفينومينولوجي أو الأنا التألمي أو الأنا

⁽¹⁾ – يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص169.

⁽²⁾ – Berger, *Le Cogito Dans La Philosophie de Husserl*, P54.

⁽³⁾ – Husserl, *Méditations Cartésiennes*, 4eme Méditation, P102.

الفلسفي...، لكنه حتى وإن كان قد أخذ مفهوم الأنا المتعالي من كانط، إلا أنه يختلف عنه كثيرا.

يُكّن هوسرل احتراما وتقديرا شديدين، ويُنثي على الكثير من أفكاره وآرائه، ويعود إليها، ومن بينها مفهوم الأنا المتعالي، فهي فكرة مهمة جدا وعزيزة على قلب هوسرل، فيستعيرها من كانط، ويُهنته على تمييزه بين الأنا التجريبي والأنا المتعالي*. ومع ذلك فإن هوسرل يُوجّه لكانط العديد من الانتقادات، حيث يرى أن الأنا كما عرّفه كانط يتضمن الكثير من التناقضات، فقد عرّف كانط الأنا المتعالي بأنه أنا صوري وظيفته منطقية بحتة، وهي التوحيد والتركيب، أي توحيد الحدوس التجريبية المختلفة من أجل الوصول إلى الأفكار، ثم إلى المعارف المنظمة أي المعارف العلمية والفلسفية. "وكانط، مع استبعاده لمعرفة الأنا الجوهرية، مثل أية حقيقة ميتافيزيقية أخرى، إلا أنه قبل، من خلال مذهبه في الوحدة التركيبية للإدراك، فكرة «أنا أفكر» صوري".⁽¹⁾ الأنا الكانطي هو أنا صوري ومُجرد تماما، بينما الأنا عند هوسرل هو أنا عيني حيّ ومعيش (Un Moi concret et vécu)، كما أنه أنا خالص (Un Moi pur). "هذا الأنا (أو الشعور المتعالي، ليس أنا فارغا وصوريا، بل أنا ملموس (Concret) ومعيش، هذا البعد الجديد لتجربة هو ميدان العيني، ميدان الأساس القطعي، ميدان البداهة (سواء العقلية أو الفلسفية)".⁽²⁾

لذلك يرفض هوسرل أن تكون وظيفة الأنا هي التركيب والتوحيد فقط، فهذه وظيفة منطقية خالصة مثل الأنا المتعالي عند كانط، بل سيمنحه وظيفة جديدة، سنشرحها لاحقا. "«الأنا أفكر الكانطي»... قدرة للتركيب، فهو أساس نسق المقولات وقدرتها التوحيدية. الأنا أفكر

⁽¹⁾ في الحقيقة ميّز كانط بين نوعين فقط من الأنا هما الأنا الطبيعي أو التجريبي والأنا المتعالي، لكن هوسرل سيضيف إليهما أنا ثالثا، هو الأنا النفساني، وواضح أن تطور علم النفس وظهور النزعة النفسانية بقوة في عصره، هو الذي أوحى له بهذه الفكرة المهمة.

⁽¹⁾- Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, P51.

⁽²⁾- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص97.

الخالص بهوسرل ليس إطارا صوريا، إنه لا يمارس نشاطا تركيبيا، لأن الإدراك لا يعمل - يفعل في، يجري على - على الشيء، ولأنه ليس تركيبيا، وإنما نظر".⁽³⁾

15- قيمة التعليق عند هوسرل:

التعليق خطوة جد مهمة في المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل، وتكمن أهميته هاته في النقاط التالية:

أ- التخلص من الموقف الطبيعي، "فالغرض الفلسفي من إجراء الرد هو أن يقطع أولا مع الموقف الطبيعي وأن يخرج من عالمه ليكشف عن الوعي".⁽¹⁾ بحيث يكون الدور الأول للرد هو أن يمكننا من التجاوز النهائي للموقف الطبيعي، لكي ننتقل إلى الموقف الفينومينولوجي. ويعني ذلك أنه سيمكننا من التخلي عن عادات التفكير الطبيعية، والتحرر من كل المعارف الموروثة والأحكام المسبقة، والانتقال من موقف الاعتقاد الساذج بالعالم وبكل العلوم المتصلة به، إلى موقف تأسيس هذا العالم، أي تأسيس معناه، بالإضافة إلى المعرفة التي تمنحنا هذا المعنى. "هذا المشروع الذي من أهم مبادئه التخلي عن عادات التفكير الطبيعية، والانتقال إلى موقف الاعتقاد الساذج بالعالم وبكل العلوم المتصلة به، إلى موقف تأسيس هذا العالم، بالإضافة إلى المعرفة التي تمنحنا هذا المعنى".⁽²⁾ وهذا ما يُسميه هوسرل تغيير الموقف أو تحويل الموقف. ومعناه التحول من الموقف الطبيعي الساذج إلى الموقف التأملي، الفلسفي، المتعالي النقدي. "إن الدلالة الفينومينولوجية العميقة للرد أو الإيبوخا ... [هي أنه] الإجراء المنهجي الذي يوكل إليه نقل الوعي من عالم الموقف الطبيعي إلى مدار التقويم المتعالي".⁽³⁾

⁽³⁾- Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, P52.

⁽¹⁾- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص163.

⁽²⁾- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص23.

⁽³⁾- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص153.

ب- اكتشاف الذاتية المتعالية، "الفيينومينولوجيا... لكي نفهمها على نحو صحيح، يجب علينا بالمقابل أن نُنجز الرد الذي يُظهر -يكشف- الذاتية التقويمية".⁽⁴⁾ والتأكد بعد ذلك من أن الأنا المتعالي هو المبدأ الحقيقي لكل المبادئ الأخرى، ومن ثم فهي المبدأ الأول لكل فلسفة حقيقية. "هسرل... استبدل بالتصور التجريبي للأنا، أنا ترنسندنتالية بعد اكتشافه للرد الترנסدنتالي، فاتخذ منها نقطة بدء يقينية يبني العلم ابتداء منها".⁽¹⁾

لكن الأنا ليست مجردة ولا فارغة، بل إنها حياة حقيقية، وهي حياة شعورية و متعالية تتضمن مواضيعها بداخلها، والتي تسمى من هذه الجهة معيشات، لأنها معيشات حية لذات حية. "يؤدي الرد إلى الكشف عن الماهيات، وعن معنى الوجود، وأيضا عن الذاتية التقويمية. ويبرز تقويم الوعي هذا الأخير بوصفه حياة، والعالم لا بوصفه العالم في ذاته الخاص، أي عالم العلل والجواهر، وإنما بوصفه عالم المعنى، أي بوصفه مجموع المعيشات، ويقدر ما يتميز عن العالم العليّ - التجريبي، بقدر ما يختلف الوعي، بوصفه حياة، وبوصفه تيارا من المعيشات عن تعاقب أحوال الوعي الواقعية التي يصفها علم النفس الاستبطاني، لمجرى الوعي عند وليام جيمس".⁽²⁾

ج- اكتشاف القصدية، "وقد تُصور الرد نفسه في البداية كمنهج لإبراز الظاهرة، أي الوعي في علاقته بالموضوع، وإبراز القصدية، من أجل تحليل هذه العلاقة".⁽³⁾ وهذا ما يكشف أيضا علاقة التلازم بين الذات والموضوع. "الرد أرجع الوعي إلى ذاته، والوجود إلى الكوجيتو، لكن الكوجيتو هو قصدي... يتضمن الكوجيتو أفعال الوعي مثلما عددها ديكارت في التأمل الثاني، موضوعات التفكير - وهي موضوعات قصدية والتي يُنظر إليها بوصفها

⁽⁴⁾ - Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, P55.

⁽¹⁾ - يوسف سليم سلامة، الفيينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هسرل، ص16.

⁽²⁾ - Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, P42.

⁽³⁾ Ibid, P6.

كذلك. ومن ثم فإن الرد وضّح، مع القصدية، أن الوعي له جانبان: كل المعيشات لديها جانب ذاتي، وهو الأفعال التي يكون الأنا قطبها، وجانبا موضوعيا".⁽⁴⁾

د- اكتشاف موضوع المعرفة بوصفه مجرد ظاهرة، "وتتمثل مهمة الرد أساسا في إبراز العالم كظاهرة بالمعنى الفينومينولوجي، البحت، أي كماهية أو كمعنى أو كأيدوس".⁽¹⁾ لكن بعد تحديد المفهوم الخاص للظاهرة عند هوسرل. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقا.

لهذا اعتبر هوسرل أن الرد هو الشرط الأساسي لنشأة الفينومينولوجيا، لأنه نقطة انطلاقها الأولى والأصلية. "لقد تبين لنا أن الرد هو المنهج الراديكالي الذي تشرع بفعله الفينومينولوجيا كفلسفة جديدة وتتأسس بفضل كعلم صارم. لكن هذا التطوع العلمي للفلسفة الفينومينولوجية لا يكون قابلا للتحقيق، إلا بالقطع مع الموقف الطبيعي قطعا جذريا وتغيير الوعي تغييرا كاملا حتى".⁽²⁾

15 - مفهوم الظاهرة:

قلنا إن هوسرل قد انتقل من الكوجيتو الديكارتي إلى الكوجيتاتوم، لذلك فإن كوجيتو هوسرل يثبت الارتباط الضروري بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. لكنه يجب علينا الآن أن نتوقف عند موضوع المعرفة - بعدما شرحنا الأنا المتعالي - لكي نشرحه بقليل من التفصيل. يقصد هوسرل بموضوع المعرفة الظاهرة (Le phénomène)، وهو المصطلح المفضل عنده، واختياره لهذا المصطلح ليس عبثا بل له دلالاته العميقة. أولا نحن لا نعرف إلا الظواهر، وهو ما يتفق فيه هوسرل مع كل الفلاسفة المحدثين الذين جاءوا بعد هيوم، فمعرفة الجواهر التي آمن بها القدماء مستحيلة علينا، لأن مصطلح الجواهر نفسه قد تهدم في تاريخ الفلسفة الحديثة، بفضل الضربات الموجعة التي وجهها له باركلي وهيوم على وجه

⁽⁴⁾ - Ibid, P45.

⁽¹⁾- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص21.

⁽²⁾- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص158.

الخصوص. فالمعرفة الإنسانية تقتصر على الظواهر فقط، وهي قاعدة أجمع عليها الفلاسفة منذ هيوم، ورسخها كانط وهيغل وكونت وغيرهم. وسيواصل هوسرل في ترسيخها أكثر. لكن الثورة الهوسرلية ستكون في مستوى مفهوم الظاهرة، الذي سيتغير معه تغييرا جذريا، حيث إنه سيحدد معنى جديدا تماما للظاهرة، يرتبط بالفينومينولوجيا أشد الارتباط، ويكون علامة مُميّزة لها.

ينطبق مفهوم الظاهرة على عدة أمور، أولا الظواهر الطبيعية، كالظواهر الفيزيائية، ومعناه الظواهر الخارجية القابلة للملاحظة والتجريب، ثم الظواهر النفسية والاجتماعية والسياسية... أما في الفلسفة فقد كانت الظاهرة في الفلسفة القديمة مُرادفة للعرض (L'accident)، وسنجد نفس المعنى في الفلسفة الحديثة خلال القرن السابع عشر، ولن نشهد ميلاد معنى جديد لمفهوم الظاهرة إلا مع مجيء كانط، الذي يُعرّف الظاهرة بأنها ما يبدو لنا، أي ما يظهر لنا من الشيء أثناء الإدراك الحسي، في مُقابل النومين (Le Noumène) أو الشيء في ذاته، والذي يبقى خفيا عنا ومجهولا بالنسبة إلينا دائما وأبدا.

يقبل هوسرل على العموم تعريف الظاهرة بأنها ما يظهر لنا، لكنه لا يقصد ما يظهر لنا أثناء الإدراك الحسي، كما كان الحال عند كانط، بل يقصد ما يظهر لنا وبشكل مباشر في الشعور. "الظاهرة بالنسبة إلى هوسرل، هي ما يظهر مباشرة في الشعور، أي أنها تُدرك في الحدس قبل كل تفكير أو حكم، وما علينا إلا أن نتركها تظهر وتعطي نفسها، فالظاهرة هي ما يعطي نفسه بنفسه، أو ما يسميه هوسرل الإعطاء الذاتي... للموضوع".⁽¹⁾

ويظهر بذلك أن الظاهرة ليست هي الظاهرة الخارجية الموجودة في الواقع، بل هي الظاهرة الموجودة داخل الشعور نفسه، وذلك أثناء إدراكنا لها، فهي الظاهرة المشعور بها. "وهذا يعني أن الفينومينولوجيا لا تبحث في الوقائع الخارجية والداخلية، بل تركز فقط على الواقع الموجود داخل الشعور، أي على الموضوعات باعتبارها مقصودة من الشعور وفيه، باختصار على ما يسميه

(1) - نادية بونففة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص60.

هوسرل الماهيات المثالية (essences idéales) التي يعني بها بالتحديد الظواهر (phénomènes)".⁽²⁾

ولتمييز الظواهر التي تختص الفينومينولوجيا بدراستها عن أي نوع آخر من الظواهر التي تدرسها العلوم الأخرى، يسميها هوسرل الظواهر الخالصة أو المتعالية (Les Phénomènes purs ou transcendants). والحقيقة إن العالم بأسره يُختزل عند هوسرل إلى ظاهرة. ولن نصل إلى الظواهر الخالصة إلا بعد ممارسة التعليق الفينومينولوجي. "إن الرد يكون فينومينولوجيا من حيث إنه يمكننا من إدراك العالم كظاهرة خالصة...، أي مدركة من خلال العلاقة القصدية التأسيسية للشعور الترنسندنتالي".⁽¹⁾ وبعد التعليق سيبقى الأنا المتعالي أي الشعور الخالص مع الظواهر الخالصة التي تظهر له بطريقة مباشرة. "يحصل الأنا بوصفه أنا متعال، بمجرد أن يفهم مواضيع العالم بوصفها ظواهر، وتظهر له بوصفها معطاة له هي ذاتها، وليس بوصفها وقائع فظة، مدركة من الخارج".⁽²⁾ وبهذه الطريق رد هوسرل وجود العالم الخارجي إلى الأنا، فيؤكد أن العالم لا يوجد ولا يمكنه أن يوجد إلا من خلال إدراكنا له كظاهرة خالصة. "لأن العالم ليس موجودا إلا بقدر ما يظهر لي مثلما هو في ذاته، أي بوصفه ظاهرة خالصة".⁽³⁾

صحيح أن الفينومينولوجيا تدرس الظواهر داخل الشعور، لكنها لا تدرسها بوصفها ظواهر نفسية، ولتفادي أي لبس سماها هوسرل كما قلنا الظواهر الخالصة أو المتعالية، وهذا لتمييزها كلية عن الظواهر التجريبية والنفسية معا. وتكمن الظواهر الخالصة تحديدا في الماهيات، وقد كان دور الرد الماهوي هو أن يكشف لنا هذه الظواهر الخالصة. "ومهمة الرد

⁽²⁾ – المرجع السابق، ص 60.

⁽¹⁾ – نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 189.

⁽²⁾ – Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, P25.

⁽³⁾ -Ibid.

الفينومينولوجي تتمثل أساسا في إبراز العالم كظاهرة، بالمعنى الفينومينولوجي البحت، أي كماهية أو كمعنى أو كأيدوس Eidos".⁽⁴⁾

16- الفينومينولوجيا هي علم الظواهر:

نعود الآن كما وعدنا بذلك سابقا إلى تعريف الفينومينولوجيا من جديد على ضوء التحليلات التي قدمناها على طول هذه المحاضرة، فنقول إن الفينومينولوجيا هي علم الظواهر، لكنها لا تبحث في الظواهر بالمعنى المألوف للكلمة، أي في الوقائع الخارجية ولا حتى الداخلية، أي لا تدرس الظواهر التجريبية ولا النفسية، وإنما تدرس فقط الظواهر الخالصة، لذلك يسميها هوسرل الفينومينولوجيا الخالصة أو المتعالية. "الفينومينولوجيا الخالصة التي نريد أن نحضر هنا مدخلا إليها -لولوج-، وذلك بتمييز وضعيتها الاستثنائية بالنسبة إلى العلوم الأخرى، كما -والتي- نريد أن نثبت أنها العلم الأساسي في الفلسفة، هي علم جديد أساسا -بشكل أساسي- سماتها -خصائصها- الأساسية تجعلها غريبة عن التفكير الطبيعي. ومع ذلك فإنها لم تسعى إلى التطور إلا في أيامنا فقط. إنها تُسمى علم الظواهر. غير أن علوم أخرى والمعروفة منذ وقت طويل، تعنتي -تنطبق- هي أيضا بالظواهر. ألا نعتبر أن علم النفس هو علم «المظاهر» أو «الظواهر» النفسية، وأن علوم الطبيعية هي علم الظواهر الفيزيائية؟ بالمثل نتحدث في بعض الأحيان في التاريخ عن الظواهر التاريخية، وفي علم الحضارة عن ظواهر الحضارة، والأمر بالمثل بالنسبة إلى باقي علوم الواقع -الواقعي- معنى لفظ «الظاهرة» يمكن أنه يتغير في مختلف، ويمكن من جهة أخرى أن تكون -يتخذ- له دلالاته أخرى".⁽¹⁾

⁽⁴⁾- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص21.

⁽¹⁾ - Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, P3.

من جهة أخرى يطلق هوسرل على الظاهرة الخالصة اسما آخر هو المعيش (Le vécu)، ويعني بذلك أن الظاهرة هي الظاهرة المدركة داخل الوعي، وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الأنا عند هوسرل هي أنا عيني وواقعي، ولأنه كذلك فإن إدراكه لمواضيعه يكون معيشا بالنسبة إليه، أي أنه يعيش إدراكه أو موضوعه. لهذا فالإدراك عند هوسرل ليس تفكيراً نظرياً ومجرداً، بل تجربة حية وحقيقية، لكنها ليست تجربة حسية، بل تجربة جديدة ومن نوع جد خاص، يسميها التجربة المتعالية.

إضافة إلى ما سبق الظاهرة عند هوسرل هي ما يظهر لنا مباشرة في الوعي -الشعور-، أي أنها تُدرك في الحدس قبل كل تفكير أو حكم، وما علينا سوى أن نتركها تظهر وتُعطي نفسها، فالظاهرة هي ما يُعطي نفسه بنفسه، أو ما يُسميه هوسرل الإعطاء الذاتي للموضوع، لذلك يُسمى الظاهرة الخالصة **المُعطي** المباشر للوعي -الشعور-، وهو معطى حدسي تاماً. "الظاهرة تقال على المعيش العيني للحدس، سواء كان ذلك المعيش حاضراً حضوراً... حدسياً بالنسبة للوعي كما هو الحال في أفعال الإدراك من حيث هو الإحساس الأصلي أم مستحضراً بواسطة أفعال التمثيل أو الاستحضار.. أو التمثيل كالتذكر والتخيل. فالظاهرة تقيد هنا -بصرف النظر عن وجود الموضوع أو عدم وجوده، إذ أن وجوده لا يلعب أي دور ويمكن أن يتجرد منه- الفعل العيني للظهور أو فعل الحدس. فالمعيش العيني الذي يظهر لوعيي حين أدرك مثلاً المصباح الذي يوجد أمامي يسمى ظاهرة".⁽¹⁾

وحتى نتمكن من فهم مصطلح الظاهرة عند هوسرل جيداً، يجب علينا أن نضع جانباً مفهوم كانط للظاهرة، لكي لا نخلط بينهما فالفرق بينهما شاسع جداً. أولاً الظاهرة عند كانط هي ما يظهر في الإدراك الحسي، وعند هوسرل ما يظهر في الوعي الخالص. ثم إن كانط يميز بين النومان والفينومان، أي بين الظاهرة والشيء في ذاته، فالظاهرة قابلة للمعرفة عندنا، أما الشيء في ذاته فهو مجهول عندنا ويبقى كذلك دائماً وأبداً، لاستحالة معرفته بالنسبة إلينا.

(1)- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 71.

أما هوسرل فإنه يرفض المقابلة الكانطية بين الظاهرة والشيء في ذاته، ويقر أنه لا توجد إلا الظاهرة فقط، وخلفها لا يوجد أي شيء مختلف وغير قابل للمعرفة. "وبناء على ذلك، فالتمييز بين الشيء والظاهرة، ثم التمييز في إطار الظاهرة نفسها بين الظهور وما يظهر، لا يفيد البتة الوجود المنفصل للظاهرة عن الشيء، لأن الفينومينولوجيا لا تؤمن أن وراء الظاهرة يوجد جوهرية شيء آخر غيرها".⁽¹⁾

والمعنى الدقيق للظاهرة عند هوسرل هي أنها ما يظهر بذاته للوعي، أو بالأحرى ما يعطي ذاته بذاته، وهو ما يسميه الإعطاء الذاتي، ويحصل كل ذلك عن طريق الحدس الخالص. "وهذا يعني أن الفينومينولوجيا لا تبحث في الوقائع الخارجية والداخلية، بل تركز فقط على الواقع الموجود داخل الشعور، أي على الموضوعات باعتبارها مقصودة من الشعور وفيه، باختصار على ما يسميه هوسرل الماهيات المثالية (essences idéales) التي يعني بها بالتحديد الظواهر (phénomènes). فماذا يقصد هوسرل بالظاهرة؟ يرى بيار تيفيناس في نفس الكتاب، أننا لكي نفهم هذا المصطلح يجب علينا أن ننسى تماما المقابلة الكانطية: الظاهرة- الشيء في ذاته. إن الظاهرة بالنسبة إلى هوسرل، هي ما يظهر مباشرة في الشعور، أي أنها تُدرك في الحدس قبل كل تفكير أو حكم، وما علينا إلا أن نتركها تظهر وتعطي نفسها، فالظاهرة هي ما يعطي نفسه بنفسه، أو ما يسميه هوسرل الإعطاء الذاتي... للموضوع".⁽²⁾

17- القصديّة:

تُعتبر القصديّة واحدا من أهم المفاهيم في فينومينولوجيا هوسرل، وأحد مواطن أصالته. وقد أخذ هوسرل مفهوم القصديّة من أستاذه برنتانو وطوّره كثيرا. "من المعروف أن هوسرل قد

⁽¹⁾ - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص72.

⁽²⁾ - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص60.

أخذ عن أستاذه أهم المفاهيم في فلسفته، ألا وهو مفهوم «القصدية» Intentionality، الذي ما كان للفينومينولوجيا لولاه أن تأتي إلى الوجود".⁽³⁾

صحيح أن هوسرل أخذ مفهوم القصدية عن برنتانو، لكن برنتانو نفسه لم يكن مبتكرا لهذا المفهوم، لأن هذا المفهوم كان موجود منذ العصر الوسيط مع الفلاسفة المسلمين والفلاسفة المسيحيين، خاصة مع القديس توما الإكويني. "مُصطلح القصدية (L'intentionnalité) مُشتق من اللفظ اللاتيني (Intentio) أي القصد، وهو مُصطلح استخدمه هوسرل لكي يشير إلى الفعل الذي يرتبط الوعي من خلاله بالموضوع الذي يتوجه إليه. واستعمل الفلاسفة الوسيطيون كلمة القصد بمعنيين مُختلفين "الأول بمعنى القصد أو المقصود وما ينوي المرء عمله، والثاني بمعنى تصور الماهية، الذي يُعطيه التعريف. والأول يتفق مع الأصل اللغوي اللاتيني للكلمة (Intentio)، أما الثاني فقد أُخذ عن الترجمة اللاتينية لكتب الفلسفة العربية في ترجمتها لكلمة معنى"⁽¹⁾ لكن برنتانو هو أول فيلسوف يرجع إلى مفهوم القصدية المدرسي، ليعيد إحياءه في الفترة المعاصرة. "وبرنتانو هو أول من أدخل تعبير «القصدية» إلى الفكر الحديث".⁽²⁾

أ- القصدية عند برنتانو:

القصدية عند برنتانو هي العلاقة التي تجمع بين الشعور وموضوعاته، باعتبار أن الشعور يكون دائما توجهها نحو موضوع ما. "القصدية وصف يطلقه برنتانو على جميع الأفعال العقلية أو الذهنية التي يتجه الوعي بها نحو شيء ما بطريقة أو بأخرى، أو هي وصف للأفعال العقلية والوجدانية التي تتوسط بيننا وبين الأشياء".⁽³⁾

⁽³⁾ - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 171.

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة القصدية، ص 541.

⁽²⁾ - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 109.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص 108 - 109.

وقد رجع برنتانو إلى مفهوم القصدية المدرسي من أجل التمييز بين الظاهرة النفسية والظاهرة الطبيعية. "وبرنتانو هو أول من أدخل تعبير «القصدية» إلى الفكر الحديث، بقصد التمييز بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة النفسية، فانتهى اعتبارها الصفة الأساسية التي تميز الظواهر النفسية، يقول: «تتميز كل ظاهرة ذهنية بما أسماه المدرسيون الوجود القصدى أو العقلي لموضوع، وبعبارة أخرى، ربما كانت أقل وضوحاً، علاقة بمضمون، أو اتجاه نحو موضوع، كل ظاهرة كتلك تتضمن شيئاً بوصفه موضوعاً»⁽¹⁾.

لهذا فإن الدور الأساسي لعلاقة القصدية عند برنتانو أن تكون المعيار الذي نميز به بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيائية. "إذن تصلح القصدية في نظر برنتانو لأن تكون معياراً يميز الظاهرة النفسية عن تلك الجسمية"⁽²⁾. لأن الظاهرة النفسية تتميز بالقصدية، في حين تكون هذه الخاصية منعدمة في الظاهرة الفيزيائية. "ملازمة للظاهرة النفسية، حيث نجد أن في التمثل يتجه الحكم أو الانفعال أو الشعور نحو موضوع أو نحو حالة معطاة، وقد سمي برنتانو هذه العلاقة بالعلاقة القصدية... أو القصدية نظراً إلى تأثيره ووفائه للتقليد المدرسي. غير أن هذه الثنائية تعتبر غريبة عن الظواهر الفيزيائية، ذلك أن اللون أو الصوت لا يتجه أحدهما نحو الآخر، فكل منهما منغلق على ذاته. على هذا العكس من هذا، الفعل النفسي: رؤية لون، سماع صوت يحمل في ذاته القصد نحو الموضوع الذي يتعلق به أو يرجع إليه، وهكذا فإن الشعور يتجاوز نفسه لكي يبلغ موضوعاً خارجاً عنه"⁽³⁾.

وبناء على ما سبق فإن القصدية ستكتسي عند برنتانو قيمة سيكولوجية بحتة، بالعكس ستكتسي قيمة إبستمولوجية عند هوسرل. "مفهوم القصدية... لم يكن لهذا المفهوم، بالنسبة إلى «برنتانو»، سوى قيمة سيكولوجية، حيث كان الطابع الذي يميز الظاهرة السيكولوجية،

(1) - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 109.

(2) - المرجع السابق.

(3) - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 45.

غير أنه سرعان ما اتخذ مع هوسرل قيمة إبستمولوجية، ثم ترنسدنتالية، ثم أنطولوجية⁽⁴⁾. ذلك أن برنتانو لجأ إلى مفهوم القصدية في علم النفس لكي يُميّز من خلاله بين الظاهرة السيكلوجية -النفسية- والظاهرة الفيزيائية، إذ كانت القصدية عنده هي خاصية الظاهرة النفسية، حيث تتميز كل ظاهرة نفسية بالقصدية، أي أنها تتجه نحو موضوع ما، أي نحو حالة مُعطاة. لكن هذه الثنائية تكون غريبة تماما عن الظاهرة الفيزيائية، ذلك أن الصوت أو اللون أو الرائحة لا يتجه أحدها نحو الآخر، فكل ظاهرة منها مُغلقة على ذاتها. وبالعكس من ذلك، فإن الفعل النفسي كروية لون مثلا، أو سماع صوت يحمل في ذاته القصد نحو الموضوع الذي يتعلق به أو يرجع إليه، وهكذا فإن الوعي -الشعور- يتجاوز نفسه لكي يبلغ موضوعا خارجا عنه.

وقد أضفى هوسرل على القصدية قيمة إبستمولوجية، عندما استخدمها لتحقيق مشروع الفلسفي الكبير وهو بناء الفلسفة كعلم دقيق، حيث ستكون القصدية أحد الأركان الأساسية في هذا العلم، لأن الوعي القصدية هو الذي يبني هذا العلم. "قبل كل شيء لابد من أن نبين أن البواعث والأهداف التي حركت كلا منهما بواعث وأهداف مختلفة جدا. لقد كان برنتانو مهتما بإقامة علم النفس على أسس طبيعية تجريبية، وبتعيين أو بتحديد موضوعه، في مقابل العلوم الطبيعية، مما جعل القصدية في مذهبه عظيمة الأهمية، وذلك لكونها السمة المميزة لما هو نفسي في مقابل ما هو طبيعي. أما هوسرل فقد كانت الفلسفة محل اهتمامه الأول، لذا فإن أهمية القصدية ترجع عنده إلى إمكان استخدامها مستقبلا في تأسيس الفلسفة بوصفها علما دقيقا. وعلم كهذا لا يكون ممكنا، كما يرى، إلا إذا استند إلى نقد جذري للمعرفة، فقد يحاول تتبع المعرفة حتى ينابيعها الأصلية في الخبرة المباشرة، ولما كانت الأشياء أو الموضوعات هي المعطاة للوعي، كانت قصدية الوعي -ولكن بعد إجراء التعديلات

(4) - المرجع السابق، ص 94.

المناسبة- هي الفكرة الموجهة في مشروع الفلسفة الفينومينولوجية كلها، مما لا يسمح بالقول بأن هوسرل، من حيث المبدأ، بعيد جدا عن برنتانو".⁽¹⁾

ب- القصدية عند هوسرل:

القصدية عند هوسرل هي العلاقة الأساسية التي تجمع الذات بالموضوع، وهي علاقة تلقائية تماما. "القصدية تعبر عن علاقة تلقائية أساسية تنطلق من الذات إلى الموضوع".⁽¹⁾ ويُلخص هوسرل القصدية بعبارته الشهيرة: «كل وعي هو وعي بشيء ما»، أي كل عملية تفكير هي بالضرورة تفكير في شيء ما*، وإلا كان تفكيرا فارغا ومن ثم مُستحيلا حتما. فالتفكير يُحيلنا مباشرة إلى موضوعه، فكل تفكير يتضمن موضوعه بداخله بالضرورة. من خلال القصدية عمل هوسرل على الجمع بين الذات والموضوع إلى أقصى حد ممكن، بحيث لم يعد من الممكن الفصل بينهما. "لقد صارت القصدية هي الصفة المميزة لعلاقة جديدة بين الذات والموضوع، بين الفكر والوجود، وهي علاقة أساسية تكون فيها الذات والموضوع غير منفصلين، ومن دونهما لا يمكن لأي واحد منهما أن يصبح قابلا للإدراك الحقيقي".⁽²⁾

القصدية هي الخاصية الأساسية للوعي، إلى درجة أن هوسرل يجعلها أهم خاصية القصدية للوعي، "إن هذه الحالات الشعورية تُدعى حالات قصدية أيضا. إن كلمة قصدية لا تعني

(1)- يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 117.

(1)- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 96.

* بشرط أن نحذر من معنى لفظ الشيء عند هوسرل، فهو لا يقصد أبدا الشيء في العالم أي الشيء الواقعي، وإنما يقصد الشيء المفكر فيه في الوعي، أي الظاهرة الخالصة.

(2)- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 94.

شيئا آخر غير هذه الخاصة العميقة والعامة، التي تجعل الشعور شعورا بشيء من الأشياء، وتجعله يحمل في ذاته بما هو «أنا أفكر» موضوعه المفكر به".⁽³⁾

صحيح أن هوسرل أعلن أن القصدية هي في الأساس العلاقة التي تتجه من الذات نحو الموضوع، لكنه يبين من جهة أخرى أن القصدية هي أيضا العلاقة التي تتجه من الموضوع نحو الذات، لذلك "يظهر الشعور كقصد متبادل"⁽¹⁾ بين الذات والموضوع.

ولشرح هذه العلاقة المتبادلة يصوغ هوسرل نظرية خاصة في الشعاع المزدوج. "يسميتها نظرية «الشعاع المزدوج» يتم فيها توجيه شعاع من الذات نحو الموضوع أي من قالب الشعور إلى مضمون الشعور، وتوجيه شعاع ثان من الذات أي من مضمون الشعور إلى قالب الشعور، وبدون هذا الشعاع المزدوج لا يصبح الإدراك ممكنا".⁽²⁾

ويترتب عما قلنا إذن أنه مثلما يكون الوعي قصديا، يكون الموضوع قصديا هو أيضا. لهذا فمن فإن الظاهرة الخالصة ترادف الموضوع القصدي عند هوسرل. "فإنه سيكشف الموضوع باعتباره قصدا، أو ظاهرة... إن التغيير التخيلي المنجز على الوعي يكشف لنا بذلك حقا كينونته الخاصة، وهي أنها تكون وعيا بشيء ما".⁽³⁾

لكن القصدية تتخذ أشكالا كثيرة، تختلف من فعل إلى آخر من أفعال الوعي، "لأن الوعي هو قصدي،... بطبيعة الحال القصدية ليس لها طابع إدراكي فقط؛ فهوسرل يميز بين عدة أنواع من الأفعال القصدية: التخيلات، التمثلات، تجارب الآخرين، الحدوس التجريبية، والمقولائية، أفعال الانفعالية والتلقائية، الخ".⁽⁴⁾ ففي فعل الإدراك يكون الموضوع القصدي

⁽³⁾ – Husserl, *Méditations Cartésiennes*, 4^{ème} Méditation, P103.

⁽¹⁾ - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 257.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص ص 257 - 258.

⁽³⁾ - Jean- François Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 7^{ème} édition, 1954, P30.

⁽⁴⁾ – Ibid, P31.

هو الموضوع المدرك، وفي التخيل يكون الموضوع المتخيل، وفي المحبة يكون الموضوع المحبوب، وفي الرغبة يكون الموضوع المرغوب فيه، وفي الكره يكون الموضوع المكروه، وفي الفرح يكون الموضوع المفرح...، ويعني ذلك أن القصدية ليست واحدة عند هوسرل بل هي جد متنوعة. "في الإدراك شيء ما يُدرك، في التخيل شيء ما يُتخيل، في التعبير شيء ما يُعبر عنه، في المحبة شيء ما يُحب، في الكراهية شيء ما يُكره، في الرغبة شيء ما يُرغب فيه.. الخ. وقد لاحظ برنتانو الخاصية المشتركة، التي يمكن أن تُدرك في مثل هذه الأمثلة، عندما قال: "تتميز كل ظاهرة نفسانية بما سماه الفلاسفة المدرسيون في العصر الوسيط، بالوجود القصدى (والذهني أيضا) للموضوع، وهو ما يمكننا تسميته وإن كان بعبارات ملتبسة قليلا العلاقة مع مضمون ما، التوجه نحو موضوع (وهو ما يجب أن نقصد به الحقيقة أو الموضوع المحايد. تتضمن كل ظاهرة نفسانية في ذاتها شيئا ما باعتباره موضوعا لها، حتى وإن كانت كل واحدة منها تتضمنه على طريقته. هذا "الحال (un mode) من علاقة الشعور مع مضمونه".⁽¹⁾

هناك أمر جد مهم يجب علينا الإشارة إليه هنا، وهو أنه حتى وإن كان هوسرل يشترط وجود الموضوع لكي يقوم الوعي بعملية التفكير، لأنه وعي قصدي في ماهيته، إلا أن ذلك لا يعني أبدا عنده ضرورة أن يكون هذا الموضوع موضوعا واقعيا، أي أن يوجد في العالم. "صحيح أن قصدية الشعور تعني أن «كل شعور هو شعور بشيء ما» غير أن هذا لا يعني إطلاقا بالنسبة إلى هوسرل، أن لكل شعور أو لكل معرفة موضوعا أو مضمونا. إن فهم القصدية على هذا النحو هو قضاء عليها وعلى الفينومينولوجيا نفسها، إذ أنها هي أساس هذا البعد الجديد الذي تفتخر الفينومينولوجيا بكونها أول من اكتشفه، وهو البعد الترנסدنتالي الذي جعل منها فينومينولوجيا ماهية المعرفة".⁽²⁾

⁽¹⁾ – Husserl, *Recherches Logiques*, Traduit par Hubert Elie; avec la collaboration de Lokhtar Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, 1962, Tome1, P169.

⁽²⁾ – نادية بونففة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص94.

الموضوع القسدي قد يكون واقعيًا وقد يكون غير واقعي، والدليل على ذلك أننا في حالات كثيرة ندرك الموضوع من دون أن يوجد في الواقع كما يحصل ذلك مثلاً أثناء التذكر أو التخيل.

في الحقيقة تنسجم نظرية القسدية عند هوسرل بالكلية مع صيغة الكوجيتو عند هوسرل، أي مع الكوجيتاتوم، لأنه مادام قد أثبت ضرورة أن يكون كل تفكير هو تفكير في موضوع ما، فإن القسدية هي التي تضمن ذلك، لأنها تثبت الوحدة العميقة بين الذات والموضوع وإلى أقصى حد ممكن. "لقد استطاعت الفينومينولوجيا أخيراً بتصورها للشعور على أنه قصد متبادل ضم الخطين المتباعدين العقلي والتجريبي نحو نقطة واحدة، وأصبحت خطين ملتقيين في الكوجيتو كما تصور هوسرل على أنه وحدة للذات والموضوع".⁽¹⁾

18- المفارق والمُحايث: (le Transcendent et l'immanent)

قلنا فيما سبق أن المعرفة مثلت في البداية لغزاً بالنسبة إلى هوسرل، ويكمن هذا اللغز في لغز مفارقة الموضوع للذات، لأنه إذا كان الموضوع موجوداً واقعياً في العالم، فإنه سيكون مفارقاً حقاً للذات، وعندها ستكون معرفته مستحيلية على الذات. غير أنه وبعد تأسيسه للفينومينولوجيا استطاع هوسرل حل هذا اللغز ببيان حقيقة العلاقة بين الذات والموضوع، وهي المحايثية أو الملازمة أو المباطنة (immanence).

يرى هوسرل أنه لا يمكن للذات أن تدرك الموضوع، إلا إذا كان محايثاً لها، بمعنى أن يكون موجوداً في الوعي بوصفه ظاهرة خالصة، والرد هو الذي أوصلنا إليها. "أليست المهمة الأساسية للفينومينولوجيا هي أن تعلمنا أن ننظر، ولا شيء سوى أن ننظر؟ لا شك أن

(1) - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 267.

هوسرل يعني بالنظر هنا النظر الحقيقي الخالص الذي يمنحنا الأشياء ذاتها، أي الذي يعطينا العالم كظاهرة محايدة للشعور، وبالتالي العالم الحقيقي".⁽²⁾

بحيث إن معرفة الموضوع لن تكون يقينية إلا بفضل محايدة الموضوع للذات أو للكوجيتو. "المعيش (Vécu)، الذي يكون في اللحظة التي نعيشه فيها، وبصفته معيشا «معطى مطلقا»، ولا يوجد شيء مما هو مدرك في المعيش لا يكون معطى بشكل حقيقي، أي أن ما هو معطى في هذه التجربة المحايدة للكوجيتو يكون بالضرورة مدركا هو الآخر بصورة حقيقية، ونتيجة لهذا فإن كل معرفة غير محايدة هي بالتعريف ومن وجهة نظر النقد المعرفي غير يقينية، نظرا إلى كونها تشمل على عناصر تتجاوز إطار التجربة الإدراكية المحايدة".⁽¹⁾

يسمي هوسرل المحايدة باسم آخر وهو التضايف (Corrélation)، وهو أيضا مفهوم يدل على الترابط العميق بين الذات وموضوعاتها، بحيث تكون الموضوعات القصدية موضوعات متضايفة إلى الوعي. "ينظر إلى الموضوعات في تضايفها مع تلك العمليات الشعورية في التفكير... مادامت القصدية -وهي التضايف الذي لا ينقطع بين الأنا وموضوعها- هي الركن الأساسي في فلسفة هوسرل".⁽²⁾

بالرغم من تأكيد هوسرل على محايدة الموضوع للذات إلا أنه يؤكد من ناحية أخرى على مفارقتها له. بمعنى أنه بالرغم من أن الموضوع محايد للذات، أي موجود داخلها، إلا أنه ليس منفصلا عنها كل الانفصال، وهو ما يسميه هوسرل المفارقة في المحايدة، أو المحايدة القصدية. ولتفادي أي لبس يفضل تسميته التعالوي، فالموضوع متعال عن الذات، وهو المعنى الصحيح والدقيق للعلاقة بينهما، والرد الفينومينولوجي هو الذي أوصلنا إلى هذه النتيجة المهمة جدا. "إذا كان وضعنا للعالم وللذاتية التجريبية المرتبطة به، خارج دائرة

(2) - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 63-64.

(1) - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 88.

(2) - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدموند هوسرل، ص 16.

العمل، سيبترك مُتبقّي الأنا الخالص، المختلف من حيث المبدأ عن كل تيار للمعيش، فإنه ستظهر معه مفارقة أصيلة غير مُتكوّنة، وهي المفارقة في حُضن المحايثة⁽³⁾.

وحتى نفهم مقصود هوسرل جيدا، لا بد لنا من أن نشرح أولا مفهومه الخاص للمفارق وللمحايث، لأنه حتى وإن كان هذان المصطلحان مشهورين في تاريخ الفلسفة، وموجودين فيه منذ القديم -أي منذ أفلاطون تحديدا- إلا أن هوسرل سيغير معناهما بالكلية. ذلك أن المفارق في القديم كان يعني ما هو خارج ومنفصل عن الشيء، بينما المحايث ما هو متحد وملتصق به. أما عند هوسرل فالمعنى مختلف، فالمفارق لا يعني ما هو موجود خارج الذات، ولا المحايث ما هو موجود بداخلها بالمعنى المألوف. "هوسرل لا يعني «بالمحايث» ما يكون موجودا واقعا في النفس، كما لا يعني «بالمفارق» ما هو خارج النفس".⁽¹⁾

وباختصار المفارق والمحايث ليس لهما معنى واقعي، فهما ليسا علاقة واقعية ومكانية بين شيئين مختلفين عن بعضهما بعض. "يعني أن علاقة الوعي مع موضوعه ليست علاقة بين واقعين خارجيين ومستقلين عن بعضهما بعض، لأن الموضوع هو ظاهرة تحيل إلى الوعي الذي تظهر له من جهة، و من جهة أخرى الوعي هو وعي بهذه الظاهرة. ولما كان التضامن قصديا، فإنه يمكننا أن نؤسس المفارق داخل المحايث".⁽²⁾

لا يمكننا فهو المفارقة والمحايثة إلا في ظل المفاهيم الأخرى، وفي مقدمتها الكوجيتو والقصدية، وعلى هذا سيكون المحايث ما هو محايث للكوجيتو من خلال القصدية، والمفارق هو ما هو مفارق للكوجيتو. "إن المعنى الوحيد الصحيح للمحايثة هو معنى الكوجيتو الذي لا

⁽³⁾ - Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, P190.

⁽¹⁾ - نادية بونفكة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 89.

⁽²⁾ - Lyotard, *La Phénoménologie*, P33

يقصد أي شيء خارج ذاته، والذي يكون ما يقصده بالنسبة إليه، معطى بذاته حقا وبشكل مطلق. وكل ما لا يستجيب لهذا المطلب ويعلو أو يفارق الكوجيتو يجب اعتباره باطلا".⁽³⁾

أي أن المحايث هو ما يدركه الوعي مباشرة في ذاته، والمفارق هو ما لا يكون كذلك. وحتى نتمكن من توضيح محايدة الموضوع للذات بطريقة دقيقة، يجب علينا أن نفهم خصوصية العلاقة بينهما، لأن حقيقة العلاقة بين الذات وموضوعاتها هي أنها علاقة شعورية أي إدراكية، ومن ثم علاقة مثالية، وهذا ما يجعل اجتماع المحايدة والمفارقة معا في قلب الوعي أمرا ممكنا، وخال من أي تناقض.

الذات والموضوع ليس شيئين ماديين واقعيين، ولذلك فالعلاقة بينهما ليست علاقة مادية واقعية، قائمة على الاحتواء المكاني، لأنها عندما نقول إن الموضوع موجود داخل الذات أي محايت لها، فإن ذلك لا يعني مطلقا أنه موجود فيها مثلما توجد الأشياء داخل الصندوق، بل إن الذات والموضوع يدخلان معا في نسيج واحد ووحيد هو نسيج الوعي، الذي يكون نسيجا قصديا. "الوعي والعالم لن يتعارضا أبدا في الموقف المتعالي، لأن العالم ليس موجودا إلا بقدر ما يظهر لي مثلما هو في ذاته، أي بوصفه ظاهرة خالصة. بالمثل لا يوجد الوعي إلا من حيث هو -يكون- منفتح على العالم. لا يوجد بالمعنى الدقيق لا داخلية ولا خارجية، وإنما نسيج قصدي واحد ووحيد، لا انحلال فيه -لا فكاك منه، لا انفصال، غير قابل للانفصال-، وهو النسيج القصدي للوعي وللعالم".⁽¹⁾

ولكي يتمكن هوسرل من شرح هذه العلاقة الخاصة والجدلية التي تجمع بين الذات وموضوعاتها، فإنه يعتمد إلى تقديم مفهومين جد مهمين في فلسفته، وهما قادران في نظره على إزالة أي لبس في المسألة، وهما مفهوما النوبسا (Noèse) والنويما (Noème). "الأفعال القصدية ومواضيعها القصدية، وبوصفها ظواهر، ستحمل اسمي النوبسا والنويما. موضوع

⁽³⁾- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 89.

⁽¹⁾- Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, (Avant- propos, P25).

الأفعال، أي موضوع التفكير -أو مجموع المواضيع المتضايقة إلى الأفعال -تسمى نويما، وهو لفظ يمكن أن يعني، كما يدل على ذلك التقليد، الموضوع ومصدر العقل على السواء. لا يتعلق الأمر هنا، بموضوع معين «واقعي»، أو بالماهية القطب، التي تبقى في هويتها، على مسافة لامتناهية من الوعي، وإنما -حقا، بالفعل- بالموضوع بالنسبة إلى الوعي، وبما يدركه -يتعقل- فعل الوعي المفارق، من حيث هو كذلك. يجب إذن الرجوع إلى المشكلة التقليدية للموضوع: -مما لا شك فيه- وجود الموضوع هو بلا شك وأساسا وجود بالنسبة إلي، لكن إذا لم يكن هذا الموضوع ذاته مقصودا بوصفه مستقلا، فإنه سيكون وهما وسيكون كل الفكر -التفكير - المرتبط به وهميا".⁽¹⁾

النويسا هو الأنا أفكر وهو يمثل قالب التفكير، أو الجانب النظري فيه، بينما النويما هو موضوع التفكير أو مضمونه. ولا يمكن أن تكون هناك عملية تفكير، مهما كانت من دون النويسا والنويما معا، لأن المعرفة هي بالضبط العلاقة بينهما، وهي علاقة قصدية في المقام الأول. "يظهر الشعور كقصد متبادل مكون من قالب *noèse* ومضمون *noème*. الأول يمثل الجانب النظري أو العقل في الأنا الخالصة وهو ما عبر عنه ديكرت باسم الأنا المفكرة أو ما سماه كانط الأنا الرتسندنتالية، أي أنه يمثل الذات التقليدية في نظرية المعرفة، والثاني يمثل الموضوع وهو الذي جعله ديكرت حركة وامتدادا، والذي اعتبره كانط مجرد ظاهرة أو حدس حسي، وهو عند هوسرل مضمون الشعور".⁽²⁾

من خلال نظرية النويسا والنويما استطاع هوسرل القضاء على النزاع التقليدي المرير الذي كان بين المثاليين والواقعيين، لأنه يجمع الذات والموضوع معا في نسيج واحد هو نسيج الوعي القصدي. "يظهر الشعور كقصد متبادل مكون من قالب *noèse* ومضمون *noème*.... يرى هوسرل إذن أن الشعور هو ذات وموضوع معا، وبذلك ينتهي هذا التعارض

⁽¹⁾ - Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, P46.

⁽²⁾ - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص257.

التقليدي بين الذات والموضوع، كما ينتهي هذا الصراع التاريخي بين المثالية التي تعطي الأولوية للذات على حساب الموضوع، وبين الواقعية التي تعطي الأولوية للموضوع على حساب الذات. يصبح الذات والموضوع عند هوسرل وجهين لشيء واحد وهو الشعور الذي هو ذات عارفة وموضوع للمعرفة، وتكون مهمة الفينومينولوجيا تحليل الشعور أي تحليل القصد المتبادل والذي يكون في نفس الوقت تحليلاً للمعرفة وللوجود في آن واحد. هذه الوحدة بين الذات والموضوع، أو بين المعرفة والوجود، أو بين الصورة والمادة، أو بين المثالي والواقعي".⁽¹⁾

19- التأسيس أو التقويم (La Constitution):

قلنا فيما سبق أن منهج هوسرل ينقسم إلى لحظتين أساسيتين هما الرد والتأسيس، إلا أنه يجب علينا أن نوضح الآن أن هاتين اللحظتين مرتبطتين أشد الارتباط فيما بينهما، لأنهما يندرجان في منهج واحد ووحيد هو منهج الرد الفينومينولوجي، بحيث سيمثل التعليق لحظته السلبية، ويمثل التأسيس لحظته الإيجابية. "إذن بفضل الرد الفينومينولوجي بطابعه السلبي والإيجابي (وهما التعليق والتأسيس) يعتقد هوسرل أنه قد حقق الشرطين الأساسيين لكل معرفة مطلقة وهما المحايثة التي تضمن اليقين المطلق، والمفارقة التي تضمن الاتصال بالموضوع، وهذا من خلال مفهوم المحايثة القصدية التي يمكننا من تحقيق المفارقة في المحايثة أو ما يسميه هوسرل الترستنتنتالي الحقيقي".⁽²⁾

في الحقيقة إن مرحلة التأسيس بدأت في اللحظة التي اكتشف فيها هوسرل الوعي الخالص، أي مع الرد المتعالي، لأن الوعي الخالص هو الذي سيكون مسؤولاً عن عملية التأسيس في الفينومينولوجيا، ومعناه أنه هو الذي يؤسس موضوعاته. ويكمن هذا التأسيس في بناء المعنى وإضافته على الموضوع. لذلك فإن الدور الأساسي والحقيقي للذات عند هوسرل هو

(1) - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص 257.

(2) - نادية بونفكة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 22.

تأسيس المعاني والدلالات، "الأنا يقوم بدور الوظيفة التأسيسية".⁽³⁾ ومن ثم تكون الذات عنده ذاتا تأسيسية أو تقويمية. ويسمى هوسرل عملية التأسيس هذه بوهب المعنى، وعلى هذا ستكون الذات واهبة المعنى. "طبيعة الكوجيتو الهوسرلي. الذات عند هوسرل، أي الوعي الخالص الذي يبقى، بعد رد العالم، سيظهر عندئذ بوصفها الواهبة الخالصة للمعنى. وعلى أساس هذا الاكتشاف ستعرض الفينومينولوجيا في تأملات ديكرتية كعلم للذاتية المتعالية، التي يقصد بها الإيضاح التدريجي لكل الدلالات التي تقدمها الموضوعات والمواقف إزاء هذه الموضوعات".⁽¹⁾

ويمكننا القول بذلك إن الرد المتعالي سيكشف لهوسرل الدور التأسيسي للذات، لأنه سيبين أن المعاني التي انحلت إليها الموضوعات صادرة عن الذات، فالموضوعات تستمد وجودها وحقيقتها من الذات المتعالية فقط. "المعرفة لن تكون معرفة إلا إذا ارتبطت بموضوع، كما أن الموضوع لن يكون معروفا على نحو مطلق، أي في بدهة قطعية، إلا إذا كان محايثا للكوجيتو، أي للأنا الترنسندنتالي الذي يستمد منه، ومنه فقط معناه، وهذا طبعا لا يكون إلا بواسطة الرد بمعناه التأسيسي".⁽²⁾

والدور التأسيسي للذات سيحقق لهوسرل أمرا في غاية الأهمية، وهو أن اليقين الذي أثبته هوسرل من خلال الكوجيتو لا يقتصر على الذات وحدها -متلما كان الحال عند ديكرت- بل إنه يمتد إلى الموضوع أيضا. حيث يثبت الكوجيتو وجود الأنا أفكر، والذي يعرف ذاته بيقين مطلق، لكن وبما أن الكوجيتو ليس فارغا، وإنما يتضمن موضوعه بداخله بمقتضى القصدية، لهذا فإنه مثلما يعرف الأنا ذاته بيقين مطلق، يعرف موضوعه أيضا بنفس اليقين. "لا يمكنها [الفينومينولوجيا] أن تكون علمية ما لم تكن قادرة على معرفة موضوعها معرفة

⁽³⁾ - André- A. Devaux, *La Phénoménologie De Husserl Est- Elle Un Néo- cartésianisme ?* Dans *Les Etudes Philosophiques*, 9^e Année, N° 3 (Juillet/ Septembre 1954), P267.

⁽¹⁾ - Alfred Weber et Denis Huisman, *Histoire de la philosophie européenne, Tableau de la philosophie contemporaine*. Paris- VI^e, Librairie Fischbacher, 1957, Pp335- 336.

⁽²⁾ - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص22.

مطلقة، وشرط معرفة كهذه: أن يتم إنشاء الموضوع في باطن الوعي نفسه، على نحو قصدي، وعندما يكون في مقدورها فعل ذلك تكون قد ابتدأت في الوجود فعلاً".⁽³⁾

ويرتقي الموضوع إلى مرتبة اليقين المطلق عن طريق محايته للذات، أي عن طريق كونه ظاهرة خالصة، تعطي ذاتها بذاتها للذات، أي أن الموضوع المتعالي ينكشف بذاته للذات خلال الكوجيتو. "أما فيما يخض الموضوع، فليس الشعور هو الذي يؤسسه، كما لو كان يؤسس شيئاً من عدم، بل إنه -أي الموضوع- يعطى وينكشف بنفسه لرؤية هذا الشعور. إذن فهناك من جهة ارتباط ومن جهة ثانية استقلالية، فكأن هوسرل يدعونا إلى تجاوز كل من النزعة الواقعية والنزعة المثالية، وبالفعل يمكننا تجاوزهما معاً، لأن الاتجاه المتعالي يتضمن مثل هذا التجاوز، وهذا بالتحديد من خلال مفهوم الإعطاء الذاتي، أي إعطاء الشيء ذاته".⁽¹⁾

والنتيجة المنطقية لكل ما قلناه أن الذات المتعالية متقدمة عن الموضوع أي عن العالم، "أسبقية الذات المتعالية كمتقوم لكل معاني الكينونة والقيمة، بل أسبق على كل المعاني".⁽²⁾ ثم إن العالم لا يمكنه أن يوجد -يستمر لحظة في الوجود- من دون الذات المتعالية. "يعني المذهب المتعالي عند هوسرل أولاً وقبل كل شيء، أن العالم لا يستطيع البقاء من ذاته، وأنه متوقف على "الذاتية العارفة، بوصفها المركز الأصلي لكل الإثباتات الصالحة حول الوجود".⁽³⁾ وهكذا ستكون الذات المتعالية عند هوسرل هي بحق المصدر النهائي لكل التبريرات، أي المصدر الذي تُستمد منه كل معرفة -مهما كانت هذه المعرفة- تبريرها وبالتالي شرعيتها وصحتها. وبذلك يظهر الدور الجديد الذي ستلعبه الذات المفكرة في الفينومينولوجيا، فهي لا

⁽³⁾ - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 38.

⁽¹⁾ - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 95.

⁽²⁾ - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هوسرل، ص 158.

⁽³⁾ - André- A. Devaux, *La Phénoménologie De Husserl Est- Elle Un Néo- cartésianisme ? Dans Les Etudes Philosophiques*, 9^e Année, N° 3 (Juillet/ Septembre 1954), P267.

تؤسس وجود الأشياء، كما كانت تفعل ذلك مع المثالية - خاصة مع باركلي - بل إنها تُعطي المواضيع معانيها، لا أكثر ولا أقل. "يعتقد هوسرل أن مشكل المعرفة هو في جوهره، مشكل التأسيس، وهذا ما يفسر لنا عدم إمكانية فهم الموضوع إلا انطلاقاً من الذات التي يحيل إليها مستمداً منها معناه، وبالضبط من الشعور الترنسندنتالي الذي يعطينا بنيات (structures) العالم المقصود (intentionné)، ويعطينا بشكل خاص وحدة معناه".⁽¹⁾

20- الماهية أو الأيدوس:

ما يُميّز هوسرل باعتباره فيلسوفاً مبدعاً وأصيلاً، هو قدرته العجيبة على استعارة المفاهيم والنظريات الفلسفية القديمة من الفلاسفة السابقين له، وإعادة بعثها من جديد، انطلاقاً من تطويرها وتوظيفها بما يخدم فلسفته الخاصة. ومن أهم هذه المفاهيم نجد مفهوم الماهية، الذي يرجع أصله إلى أفلاطون. فقد أحيا هوسرل مفهوم الماهية الأفلاطوني، وغير معناه تغييراً جذرياً، ووظفه ضمن مجالات معاصرة.

من المؤكد أنه يوجد اختلاف كبير بين مفهوم الماهية عند أفلاطون وعند هوسرل، وسنكتفي بذكر أهم هذه الاختلافات باختصار. أولاً الماهيات عند أفلاطون هي المثل، وهي توجد في عالم خاص ومستقل وقائم بذاته هو عالم المثل، لذلك فهي مفارقة للعالم المحسوس ولعقول الناس على السواء. أما بالنسبة إلى هوسرل فإن الماهيات عبارة عن معاني أي أنها دلالات عقلية ومثالية، لهذا فإنها لا توجد إلا في عقل الإنسان فقط.

ثانياً الماهيات كلية عند أفلاطون، لأن الماهية هي ماهية النوع ككل وليس الفرد، حيث توجد ماهية واحدة للناس جميعاً هي الإنسانية، وكذلك الحال بالنسبة إلى سائر الأنواع الأخرى، أي إلى كل فئة من الأشياء المتشابهة، مثل الأحصنة، الكتب، الأشياء الجميلة... غير أن هوسرل يخالفه الرأي عندما يقبل وجود ماهيات للأفراد إلى جانب الماهيات الكلية. "كل فرد يملك ماهية فردية فريدة (Essence individuelle singulière) مثلما يملك كل صوت في ذاته

⁽¹⁾ - نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، ص 95.

ماهية خاصة به، يتعين بمقتضاها كهذا الصوت أو ذلك؛ مثل العلو المقاس، الشدة المحددة، والرنة المعينة، وجملة هذه الخصائص هي التي تُكوّن البنية الضرورية للصوت، أو ماهيته الفردية".⁽¹⁾

من المعروف أن أفلاطون ميز بين عالم المثل والعالم المحسوس الأول هو عالم الماهيات، والثاني عالم الظواهر، فكانت الماهيات عنده هي ماهيات الجواهر فقط، أما الظواهر فيستحيل أن تكون لها ماهيات، لأن الظواهر هي مظاهر زائفة أو موجوات عابرة وزائلة، لهذا لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون موضوع أي علم، وهو ما لخصه أرسطو في عبارته الشهيرة لا علم إلا بالكليات أما الظواهر الفردية والجائزة فلا يمكن أن تكون موضوعا للعلم، وإنما موضعا للمعرفة الزائفة والخادعة.

أما هوسرل فإنه سينفصل بالكلية عن أفلاطون، ويل وعن جميع الفلاسفة السابقين له، عندما يقر بوجود ماهية لكل ظاهرة من الظواهر الموجودة في العالم. "فنظرية الماهيات الفينومينولوجية تقتضي أن كل واقعة أو ظاهرة تتضمن ماهية خاصة بها".⁽²⁾ والحقيقة إن هذا الرأي يعبر عن مدى أصالة هوسرل، ولكن بالخصوص عن عمق ثورته الفلسفية فيما يتعلق بمفهوم الماهية، لأنه حطم كل ما كان يفصل بين الماهية والظاهرة، وجمع بينهما بطريقة جديدة وجد أصيلة. "لكن الطريف في النظرية الفينومينولوجية هو أنها بادرت بهدم الجدار الميتافيزيقي الذي ظل طوال تاريخ الفلسفة يفصل ويفضل الماهية على الظاهرة، كنتيجة محتومة للتقسيم... الأنطولوجي للوجود على يد أفلاطون إلى عالم المثل أو الماهيات وعالم الأشياء المحسوسة أو الظاهرات. لقد أصبحت للماهية دلالة ووظيفة جديدتين في الفينومينولوجيا.... يقول هوسرل: "الماهية (Eidos) هي موضوع من نمط جديد... فمعطى الحدس الأيدوسي هو الماهية المحضة". وكما أن الظاهرة لم تعد بنظر الفينومينولوجيا مجرد

⁽¹⁾- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 111- 112.

⁽²⁾- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 111.

مظهر زائف، بل أصبحت إظهارا كليا وحقيقيا للوجود، فإن الماهية بدورها لم تعد مثلا مفارقا للتجربة، بل أصبحت هي أيضا شيئا معطى شخصيا له «وجود مادي»، ويمكن إدراك حضورها العيني كموضوع معرفة بفضل الحدس الأيدوسي. فالصفات الفلسفية الجديدة التي أصبحت تصف الماهية الفينومينولوجية قد جعلت من هذه الأخيرة مقول أيدوسية مرتبطة بالواقعة... الفردية أو الظاهرة الحسية برابطة التضاييف والمشاركة، لكنها جعلت من الماهية أيضا موضوعا محايثا يكون متصلا بالوعي بصلة الحدس، والقصدية والرد⁽¹⁾.

وانطلاقا من هذه التحويلات العميقة التي أدخلها هوسرل على مفهوم الظاهرة، فإنه نجح في أن يجعلها الموضوع الأساسي لعلمه الجديد؛ أي للفينومينولوجيا، فابتعد بذلك ابتعادا كليا عن أفلاطون. "فكانت نتيجة ذلك أن تحولت منزلة الماهية الأفلاطونية من جوهر محض يسبق أنطولوجيا ويوجه معرفيا النفس إلى موضوع يكون معطى كظاهرة وقابلا للحدس والتقويم المتعالي من قبل الوعي"⁽²⁾.

21- حدس الماهيات أو الحدس الماهوي:

نصل الآن إلى أهم نظرية في فلسفة هوسرل وهي نظرية حدس الماهيات أو الحدس الماهوي، التي يُمكننا اعتبارها خلاصة وزيدة فلسفته بأسرها، لأنها الغاية التي يوصلنا إليها المنهج الفينومينولوجي.

أشرنا سابقا إلى أن الرد الماهوي هو الرد الذي ينقلنا من الوقائع إلى الماهيات، لكن الرد الماهوي ينقلنا في الوقت نفسه من الحدس الحسي إلى الحدس الماهوي، لأنه لا يمكننا إدراك الماهيات إلا بالحدس. "وأثناء الرد الأيدوسي (Réduction eidétique) مثلا، نحن لا نُعدم وجود موضوع الإدراك، وإنما نفصل فحسب الحدس الحسي الذي يدرك الموضوع كواقعة عن

(1) - المرجع السابق، ص 109 - 110.

(2) - يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، ص 110.

الحدس الأيدوسي الذي يحدس أيدوس ذلك الموضوع. فالرد الأيدوسي يعلق أو يضع بين هلالين موضوع الحدس الحسي كواقعة من غير أن ينفيه أو يُعدمه".⁽¹⁾

نظرية الحدس قديمة قدم الفلسفة نفسها، ولعل فلسفة أفلاطون هي أول فلسفة حدسية في تاريخ الفلسفة، لأنه اتخذ الحدس كوسيلة لإدراك المثل. أما في العصر الحديث فقد اشتهرت نظريتين كبيرتين في الحدس، أولهما نظرية ديكرت التي تقول بالحدس العقلي الخالص، والتي ندرك بواسطتها الأفكار الواضحة والتميز، أي الأفكار الفطرية التي أودعها الله في عقولنا عند خلقه لنا. والثانية نظرية كانط، الذي ميز بين نوعين من الحدس هما الحدس الحسي أو التجريبي والذي ندرك به الموضوعات الخارجية، والحدس الخالص الذي ندرك به المبادئ القبلية للذات.

وسياتي هوسرل بنظرية جديدة في الحدس تختلف عن كل النظريات السابقة له، فهو سيقول بالحدس الماهوي أو الأيدوسي، لأننا عندما ننجز الرد الماهوي، سننجزه على الظواهر الواقعية، والتي سنردها إلى ماهياتها أي سنردها إلى ظواهر خالصة ومتعالية، ولا يمكننا إدراك الظواهر الخالصة إلا بالحدس الماهوي. يعرف هوسرل الماهية بقوله: "الماهية - الأيدوس - (Eidos) هي موضوع من نمط جديد... فمعطى الحدس الماهوي هو الماهية الخالصة".⁽²⁾ فهي ستتكشف لنا داخل وعينا بطريق مباشر، أي أنها ستظهر لنا في حقيقتها، وما علينا إلا أن ننظر إليها، لأن الحدس الماهوي هو نظر أو رؤية ماهوية.

ويمكننا بذلك القول إن الحدس الماهوي يسلمنا الظواهر في حقيقتها، أو كما يسميه هوسرل الأشياء في ذاتها. لهذا قلنا سابقا إن هوسرل رفض الثنائية الكانطية الظاهرة/ الشيء في ذاته، لأن الظاهرة عنده هي الشيء في ذاته، لكن شرط أن نقصد الظاهرة الخالصة، وأيضا بشرط أن نتخذ المنهج الفينومينولوجي القائم على الرد كطريق للوصول إليها. "لا يعني ...

⁽¹⁾ - المرجع السابق، ص 224.

⁽²⁾ - Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, P21.

الإيمان بوجود «شيء في ذاته» لا يمكن الحديث عنه أو معرفته كما هو الحال عند كانط، لأن الفينومينولوجيا هي «عود إلى الأشياء ذاتها»، أي أن هوسرل بهذا لا معنى أحد الفلاسفة التاليين لكانط مع فشته وهيكل وشلنج وشوبنهاور الذين رفضوا الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته إلا بالإيمان... لقد قضى هوسرل مثلهم على هذا التعارض بين الظاهرة موضوع العقل النظري و«الشيء في ذاته» موضوع العقل العملي، وذلك باعتباره هذا الظاهر «ظاهرة» ووضعا في الشعور حتى تصبح مرادفة للشيء نفسه".(1)

لهذا فالحدس الماهوي عند هوسرل ليس حدسا عقليا ولا حدسا حسيا، بل هو نوع جد خاص من الحدس، يسميه "مبدأ المبادئ"، الحدس الأصلي".(2) لأنه هو الحدس الذي يهب المعنى للموضوع. "الحدس الماهوي، الحدس الواهب الأصلي والصلاحية الجذرية التي يملكها".(3)

الحدس الماهوي إذن هو حدس الوعي الخالص والمتعالي للظاهرة الخالصة والمتعالية المتضافرة إليه، ولن يحصل هذا الحدس إلا بعد إنجاز كل أنواع الردود، فهو آخر لحظة في المنهج الفينومينولوجي. "الحدس الأصلي من حيث هو ماهوي، هو المبدأ الذي يعطيني بطريقة مباشرة الماهية ذاتها في امتلائها. فيما يتعلق بالتنوع الماهوي، فهو الإجراء - العملية- غير المباشر، وهو الذي يستخدم المخيلة -يدفع المخيلة للعمل- التي أصل من خلالها إلى هذه الماهية ذاتها".(4)

وفي الحدس يدرك الوعي الشيء في ذاته، وفي حقيقته، أي يدرك وجوده المطلق واليقيني. فالموضوع يعطي ذاته بذاته للذات، أي يظهر لنا في حقيقته، وما عليها إلا أن تركز نظرها عليه، لكي تتمكن من حدسه. "إذا كانت الظاهرة المطلقة، أي فعل التفكير (cogitatio) الذي تم رده، تكون قيمته بالنسبة إلينا، هي أنه مطلق معطى بشخصه ، فليس ذلك بسبب

(1) - حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص256.

(2) - Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, (Avant- propos, P20).

(3) - Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, P246.

(4) - Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, (Avant- propos, P22).

أنه موجود فردي، وإنما لأنه في رؤية خالصة، وبعد الرد الفينومينولوجي، فإنها تتكشف بدقة -بالضبط- بوصفها مطلق المعطى بشخصه".⁽¹⁾ أي أنه أثناء الحدس الماهوي يكون الموضوع حاضرا بكامله وفي حقيقته المطلقة. ويعني ذلك أن إدراكنا للموضوع في الحدس الماهوي يتم ببداهة مطلقة، هي البداهة الماهوية، وهي أعلى درجات البداهة عند هوسرل. "ظواهر التأمل هي في الحقيقة دائرة من المعطيات الخالصة، بل وواضحة على الوجه الأكمل، إننا نلمس هنا بداهة ماهوية".⁽²⁾

لهذا أصبحت الفينومينولوجيا في النهاية علما للماهيات. "لذلك فإن الفينومينولوجيا أخذت على عاتقها إيضاح الوعي أو كل صور الموضوعية، منطلقة في ذلك من إجراء جذري تحققه بالانصراف عن افتراض أي وجود مسبق، وسرعان ما تبين لهسرل أن ذاك لا يكون ممكنا إلا باللجوء إلى الحدس الماهوي الذي لا سبيل إلى إدراك الماهيات إلا به.... وبذا أصبحت الفلسفة «في مقالة اللوغوس» Essential intuition علما يدرس الماهيات فقط".⁽³⁾ ولا يمكن للفينومينولوجيا أن تكون علما للماهيات إلا إذا كانت أولا علما للوعي نفسه، لأن الوعي هو مصدر هذه الماهيات وأساسها. "الفينومينولوجيا هي علم الماهيات، وهي أولا وقبل كل شيء علم ماهية الوعي وأفعاله".⁽⁴⁾

22- تأثير هوسرل على الفلاسفة الذين جاءوا بعده:

نجح هوسرل في بناء فلسفة جديدة ذات أصالة وعمق شديدين، وكانت جديدة حقا في تاريخ الفلسفة، لذلك فإنها أسست لمرحلة تاريخية جديدة هي الفلسفة المعاصرة. ولن نتعجب عندئذ عندما نجد عددا هائلا من الفلاسفة قد تأثروا به، سواء المعاصرون له - خاصة

(1) - Husserl, *L'Idée de La Phénoménologie*, P81.

(2) - Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, P264.

(3) - يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدمون هسرل، ص135.

(4) - Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, P8.

تلاميذه- أو الذين جاءوا بعده، ولم يقتصر هذا التأثير على ألمانيا فقط، بل امتد إلى أوروبا بأسرها، وإلى فرنسا خصوصا.

أول المتأثرين بالفينومينولوجيا هم تلامذة هوسرل المباشرين، وعلى رأسهم فينك Eugen Fink (1905-1975)، وهو تلميذه وشارحه في الوقت نفسه، وهو فيلسوف ألماني، تتلمذ على يد هوسرل وحضر رسالته في الدكتوراه بإشراف مزدوج من قبل هوسرل وهيدغر، واختار سنة 1933 أن يصبح الأمين الخاص لأستاذه، فجمعت علاقة جد قوية بهوسرل، ولهذا فإنه عمل على نشر بعض كتبه وشرحها بعد وفاته.

ومن أكبر تلاميذه أيضا ستاين (Edith Stein) وإنجاردن (Roman Ingarden)، وآلفرد شوتز (Alfred Schütz).

وأشهر الفلاسفة الذين تأثروا بالفينومينولوجيا، من دون أن يكونوا أتباعا لهوسرل هيدغر، ليفيناس، سارتر، ميرلوبونتي، جاك دريدا، وبول ريكور. ولعل التيار الوجودي هو أكثر التيارات الفلسفية تأثرا بهوسرل، فقد أخذ منه المنهج الفينومينولوجي -ولا نقصد التعليق والرد وحدها- الماهيات بطبيعة الحال، وإنما منهج الوصف الفينومينولوجي للظواهر - وطبقه في دراسة الوجود الإنساني، حيث عمل الوجوديون على وصف ظاهرة الوجود الإنساني، وجميع الظواهر المرتبطة به. إضافة إلى ذلك فإن المنهج الفينومينولوجي لهوسرل هو أكثر شيء سيؤثر على الفلسفة المعاصر، فطبقه الفينومينولوجيون في الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والأدب وفلسفة الفن وفلسفة الدين واللسانيات...

والحقيقة إن ما فعله الفينومينولوجيون بعد وفاة هوسرل، هو الفصل بين المنهج وصلب المذهب، وهذا ما سمح لهم بنقله من فلسفة هوسرل واستخدامه في فلسفات أخرى غريبة عنها، وتكييفه مع المشكلات الخاصة التي يعالجها هؤلاء الفلاسفة، وهي مشكلات جديدة على المنهج الفينومينولوجي. فاعتبر هذا الأخير مجرد تقنية تفكير أو مسلك نظري قائم

بذاته، ولا يرتبط بفلسفة هوسرل تحديدا بالضرورة، بل هو قابل للتطبيق في مجالات أخرى، وهذا ما نجده مثلا عند شيلر Max Scheler (1874-1928)، الذي طَبَّق المنهج الفينومينولوجي في دراسة المشاعر والقيم. كان شيلر معاصرا لهوسرل، وقد التقى به (سنة 1902) وتأثر بمنهجه، ويُعتبر هو وهرتمان Nicolai Hartmann (1882-1950) اثنين من أبرز أتباع هوسرل في الفينومينولوجيا أثناء حياته.

وطَبَّق ألفرد شوتز المنهج الفينومينولوجي في علم الاجتماع لذلك، فإنه يعتبر مؤسس علم الاجتماع الفينومينولوجي.

كما طَبَّق هيدغر المنهج الفينومينولوجي في دراسة مشكلة الوجود والموجود، وسارتر لدراسة مُشكلات خاصة كالانفعالات والمُتخَيَّل والوجود والعدم، وطَبَّقه ميرلوبونتي في دراسة مُشكلة الإدراك، وطَبَّقه ديفران Mikel Louis Dufrenne (1910-1955)، في دراسة التجربة الجمالية، وطَبَّقه م. هنري Michel Henry (1922-2002)، Romancier français، في دراسة مُشكلة الجسد والحياة والعقيدة الدينية، وطَبَّقه ماريون Jean Luc Marion (وُلد سنة 1946) في دراسة مشكلة العطاء أو الوهب (La Donation)، وطَبَّقه تلميذه فالك Emmanuel Falque (ولد سنة 1963)، في دراسة اللاهوت، وهو مُتخصص في الفلسفة المسيحية الوسيطية والفينومينولوجيا...الخ.

أمَّا مارك ريشير Marc Richir (1943-2015)، وهو فيلسوف فينومينولوجي بلجيكي، مُتعدد النشاطات الفلسفية، فهو متخصص في الأنثروبولوجيا، السياسة، فلسفة العلوم - خاصة فلسفة الرياضيات والفيزياء - فقد طَبَّقه في دراسة فلسفة الفن -الجمال- ولاسيما في دراسة الفكر الأسطوري و علم النفس المرضي (Psychopathologie).

23- أهم الانتقادات التي وُجّهت لهوسرل:

نختم سلسلة محاضراتنا عن هوسرل بذكر بعض الانتقادات التي وُجّهت له. في الحقيقة تعرضت فلسفة هوسرل للنقد والرفض، لا بعد وفاته فقط، بل وأثناء حياته أيضا، وهذا طبيعي تماما، بالنسبة إلى فلسفة كبيرة وجديدة وعظيمة مثلها، أثرت الساحة الفلسفة الأوروبية في القرن العشرين. وبُمكننا إجمال الانتقادات التي وُجّهت للفلسفة لهوسرل في النقاط التالية:

أ- أنها وقعت في الأناثة (Le Solipsisme)، وتتخلص مُشكلة الأناثة أو الأنا وحدوي في في السؤال التالي: كيف يستطيع هوسرل بناء الفلسفة وفق التصور الذي يطمح إليه، أي كعلم موضوعي ودقيق وكلي ويقيني ومطلق، وهو قد انطلق من الأنا، والأنا بعد تعليقها لكل شيء؟ فالذي تبقى بعد التعليق الفينومينولوجي هو **أنا معزول عن كل العالم**، لأنه علّق الوجود بأسره، كما أنه ذات فردية وشخصية -تختلف من شخص إلى آخر- ونسبية وقابلة للوقوع في الخطأ، فمن المؤكد تبعا لذلك أنها عاجزة عن تأسيس علم موضوعي ومُطلق و يقيني، لأنها لن تُؤسس لنا إلا معارف ذاتية ونسبية تماما؟

ب- أنها لم تتخلص من تأثير النزعة النفسانية عليها، فهي تتقاطع معها في نقاط عديدة أولها دراسة الوعي -الشعور-

ج- أن التعليق الذي تدعو إليه يستحيل تطبيقه فعليا وعلى نحو كلي، وأنها عبارة عن منهج فقط، وليست فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة، حيث اهتم هوسرل برسم الخطوات التي ينبغي للفلاسفة إتباعها للتفلسف بطريقة صحيحة، لكنه لم يبني مذهباً خاصاً به، يعرض فيه آراءه وأفكاره الشخصية. كما يُتهم هوسرل بأنه قد وقع في المثالية رغماً عنه. وآخر انتقاد يُوجّه لهوسرل أنه انتهى إلى مذهب وحدة الوجود أو إلى مذهب صوفي، عقلي طبعاً وليس دينياً.

- قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر بالعربية:

- 1- هسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة وتقديم، محمود رجب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
- 2- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كتورة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008.
- 3- إدموند هوسرل، تأملات ديكرتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، لبنان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1985، ص10.
- 4- إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007.

- المصادر باللغة الأجنبية:

- 1- Edmund Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pure*, Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Paris, édition Gallimard, 1950.
- 2- Edmund Husserl, *La Crise de L'humanité européenne et la philosophie*, Traduction de Nathalie Derpaz, Paris, Hatier, 1992.
- 3- Edmund Husserl, *La Crise des Sciences européennes et la Phénoménologie Transcendantale*, Traduit de l'allemand et Préface par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- 4- Edmund Husserl, *L'Idée de La Phénoménologie*, Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit, Paris, Presses Universitaires de France, 1ere édition, 1970.

5- Edmond Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Traduit de l'allemand par M^{elle} Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

6- Edmund Husserl, *Postface à Mes Idées Directrices Pour Une Phénoménologie Pure*, Traduction et notes de L. Kelkel, Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62^e Année, N° 4 (Octobre- Décembre 1957), Paris, Presses Universitaires de France.

7- Edmund Husserl, *Philosophie Première*, Traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel, Paris, Presses Universitaires de France, 1ere édition, 1972, 2Volumes.

- المراجع باللغة العربية:

يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، تونس، مركز النشر الجامعي، 2008، ص143.

نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2005، ص59.

حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، لبنان المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990، ص249

- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، 1984.

رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، بيروت- باريس، منشورات عويدات، 1988.

يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا - المنطق عند إدموند هوسرل، بيروت، دار الفارابي، 2007.

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، جزآن.

- المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Alexy Lamy- Théberge, *Husserl et la crise de la raison, Vers une étude du monde – de– la– vie*, Mémoire présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie pour l'obtention du grade de Maître ès arts, Quebec ,2011.
- 2- Jules Bednaski, *Deux Aspects de la réduction husserlienne*, Dans *Revue de Métaphysique et de Morale*. 64^e Année, N° 4 (Juillet- Septembre 1959), Paris, Presses Universitaires de France.
- 3- Gaston Berger, *Le Cogito Dans La Philosophie de Husserl*, Paris, Edition Montaigne, 1941.
- 4- Daniel Christoff, *Husserl ou le retour aux choses*, France, Edition Seghers, 1966.
- 5- André- A. Devaux, *La Phénoménologie De Husserl Est- Elle Un Néo- cartésianisme ?* Dans *Les Etudes Philosophiques*, 9^e Année, N° 3 (Juillet/ Septembre 1954), Paris, Presses Universitaires de France.
- 6- Vincent Gérard (1999), *La Krisis, Husserl*, Paris, Ellipses.
- 7- Lothar Kelkel et René Schérer, *Husserl, Sa Vie, Son Œuvre avec un Exposé de Sa Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1^{ere} édition, 1964.
- 8- Jean- François Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 7^{eme} édition, 1954.
- 9- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 6eme édition, 1988.

المحور الثالث:

فلسفة فريدريك نيتشه

فلسفة فريديك نيتشه

- 1- حياته
- 2- مؤلفاته
- 3- مصادر فلسفته
- 4- مراحل تطور فكر نيتشه
- 5- نيتشه وفاجنر
- 6- نيتشه وشوبنهاور
- 7- نيتشه وسالومي
- 8- فلسفة نيتشه هي فلسفة الحياة
- 9- مفهوم إرادة القوة
- 10- قلب القيم
- 11- تحطيم الأصنام
 - أ- تحطيم أصنام الفلسفة
 - ب- تحطيم أصنام الأخلاق
 - ب-1- أخلاق السادة وأخلاق العبيد
 - ب-2- نقد الدين
 - ج- تحطيم أصنام السياسة

12- الإنسان الأعلى

13- العود الأبدي

14- موقف نيتشه من المرأة

15- تقييم فلسفة نيتشه ونقدها

فلسفة فريدريك نيتشه

1 - حياته:

فريدريك نيتشه (Friedrich Wilhelm Nietzsche) فيلسوف ألماني كبير، وناقد ولغوي - أو فيلولوجي (Philologue) - وشاعر، مشهور جدا في الفلسفة المعاصرة بروحه النقدية القوية جدا، التي طالت الفلسفة والأخلاق والدين.

وقبل عرض وقائع حياة نيتشه، هناك فكرة جد مهمة يجب علينا الإشارة إليها، وهي أن فلسفة نيتشه امتزجت بحياته إلى أقصى حد، بحيث أصبحت جزءا منها، فهو فيلسوف يتفلسف بكيانه كله، وبوجوده بأسره، ولا يتفلسف نظريا فقط، أو يفكر في مشكلات تجريدية جامدة لا صلة لها بالحياة. ويمكننا القول لقد كان نيتشه نوعا فريدا من الفلاسفة، والذي جعل حياته متطابقة مع فكره، ولم يفصل بينهما أبدا، أي أنه عاش فلسفته وترجمها في حياته، كما أنه حوّل أحداث حياته إلى موضوع فلسفي، أي أنه تأملها بطريقة فلسفية. وقد انتبه إلى هوية فلسفة نيتشه وحياته معظم قرائه ودارسيه، وهي مسألة يكاد يتفق الجميع حولها.

ولد نيتشه يوم 15 أكتوبر 1844، في بلدة ريكن (Röcken)، وهي بلدة صغيرة قرب ليبسج (Leipzig) في ألمانيا. وصادف يوم ولادته نفس يوم ولادة الملك فريدريك وليام الرابع ملك بروسيا الألمانية، وسُمي بهذا الاسم لأن والده كان من العاملين في البلاط الملكي، كمربي لأبناء الأسرة الحاكمة، وذلك تيمنا باسم الملك المولود الجديد.

وأهم فكرة يجب علينا ذكرها فيما يتعلق بأسرته، هي أن أجداده من والده، أي عائلة نيتشه، كان معظمهم رجال دين، ووالده نفسه كان كاهنا لوثريا. والأمر بالمثل بالنسبة إلى أسرة والدته، وهي عائلة إيبلر (Euler)، حيث كان الكثير من أفرادها يشغلون مناصب دينية هامة. ومن ثم فقد لعب الدين دورا كبيرا في حياة الفيلسوف الذي سمي نفسه «عدو المسيح»، والذي كرس جهد حياته لكي يُوجّه إلى الدين أعنف نقد عرفه خلال ألفي عام.

توفي والده وهو صغير، إذ كان يبلغ حينها خمس سنوات، وعمل نيتشه بعد ذلك على رسم صورة جد خاصة عن والده في ذهنه، أقل ما يقال عنها إنها صورة أسطورية، حيث قدسه كثيرا، لذلك فهي صورة خيالية فقط، لأن سن نيتشه حين وفاة والده لم تكن تسمح له مطلقا بمعرفة شخصيته بطبيعة الحال، ولا القيام بتحليلها بكل عمق.

بعد وفاة أبيه، عاش نيتشه في بيئة نسائية محضة*، حيث تولت تربيته بعض النسوة القربيات له، من بينهن أمه وأخته، وقد أسرفن في تدليله، فأصبح حساسا جدا، بحيث إنه كان يعتبر الأعمال الصبيانية لزملائه في المدرسة جريمة كبرى، لا تُغتفر. عندما كان صغيرا كان يقرأ الإنجيل بطريقة جد مؤثرة على مسامع أصدقائه، بحيث يجعلهم يتأثرون جدا إلى درجة أنهم يبكون بحرقة، فكان أصدقائه يسمونه القديس الصغير، بسبب أنه كان يمتثل للفضائل المسيحية بطريقة مثالية. وفي ذات الوقت، كان نيتشه شديد السيطرة على ذاته، وله القدرة على كبح عواطفه إلى حد لا يُصدق. وأول قضية اهتم بها، وجعلها المهمة الأولى في حياته هي البحث عن وسائل تقوية الجسد والعقل من ضعفهما، لكي تُمحي آثار العواطف من وجدانه. لهذا فإننا نجد بأنه اختار وهو شاب الابتعاد عن التدخين والنساء والخمر، التي ظنها تُعكر صفاء عقله.

وعندما بلغ الثامنة عشر من عمره، انقلب على إله المحبة والتسامح والعدالة والعفة، الذي عبده وتعود على تقديم الصلوات له بخشوع وتقوى لم تكن تصدق. واختار لنفسه إليها جديدا هو الإنسان نفسه، وكان يقصد بطبيعة الحال الإنسان المُتفوق أو الأعلى (السوبرمان)، الذي لم يكن قد وُلد بعد.

وفي سنة 1865 وقع في يده كتاب الفيلسوف شوبنهاور **العالم كإرادة وكمثل (Le Monde Comme volonté et Comme Représentation)**، الذي تأثر به كثيرا.

* ومن المؤكد أن هذه البيئة النسوية لم تُعجب نيتشه أبدا، والدليل على ذلك هو حملته العنيفة على المرأة لاحقا.

وعندما بلغ الثالثة والعشرين من عمره التحق بالعسكرية، التي أحبها كثيرا في داخل نفسه، بسبب رغبته الكبيرة للعيش لحظات انتصار وبطولة. لكن سرعان ما أعفى عنه قائد وحدته، بسبب سقوطه من على ظهر جواده ونقص في بصره، الأمر الذي حرمه من تحقيق حلمه في الشعور بنشوة البطولة وسيادة قانون القوة.

في سنة 1858 التحق نيتشه بمدرسة بفرونا (Pforta)، وبعد ست سنوات من الدراسة بها، غادرها ليلتحق بجامعة بون (Bonn)، ودرس فيها اللغويات -أو فقه اللغة (La Philologie)- على يد الأستاذ ريتشل (Ritschl)، وعندما انتقل هذا الأخير إلى جامعة ليبستج، تبعه نيتشه إلى هناك. وفي هذه الفترة بالذات بدأ توجهه نحو دراسة اللغويات والآداب الكلاسيكية يظهر، و بالمقابل أخذ يبتعد عن اللاهوت، بعد أن كان في الأصل ينوي التخصص فيه. بقي نيتشه يزاول دراسته بالجامعة لمدة أربع سنوات، تخللتها فترة أدائه للخدمة العسكرية، والتي انتهت بحادثة وقوعه. وفي العام الذي أنهى فيه نيتشه دراسته الجامعية، اختارته جامعة بازل ليشغل فيها منصب أستاذ في فقه اللغة، وذلك بعد توصية من أستاذه ريتشل، الذي وصفه لمسؤولي الجامعة بأنه عبقرى. وهكذا بدأت مرحلة شاذة في حياة نيتشه، هي مرحلة الأستاذية الجامعية.

وفي هذه الفترة اهتدى نيتشه إلى مصدرين أساسيين من المصادر التي استلهم منها أفكاره الفلسفية، ودارت فلسفته حولها، إما بالعرض أو بالنقد، وهما آرتر شوبنهاور (Schopenhauer) وريتشارد فاجنر (Wagner). وسنتوقف عندهما، لنبين مدى تأثيرها على حياة نيتشه وفلسفته فيما بعد.

اندلعت سنة 1870 الحرب السبعينية -حرب الأسابيع السبعة- بين ألمانيا وفرنسا (من 19 يوليو 1870 إلى 10 مايو 1871)، فشارك فيها نيتشه، وذلك كجندي، وكان من أثر ذلك أن أصيب بسلسلة من الأمراض، التي انتقلت إليه عن طريق العدوى من الجنود المصابين، وبقي يقاسي منها طوال حياته. في البداية كان نيتشه جد متحمس للقتال مع أبناء وطنه،

غير أنه أدرك فيما بعد أن الألمان هم الذين بدأوا العدوان، فانقد هذه الحرب ونتائجها، وهاجم روح التعصب القومي عند الألمان، واحتقارهم للفرنسيين، الذين كان نيتشه دائم الإعجاب بهم.

رجع نيتشه من الحرب، لكنه لم يتحمس كثيرا للتدريس الجامعي، لأن المحاضرات التي ألقاها في الجامعة لم تلق النجاح الكامل، بالإضافة إلى أن بحوثه الفيلولوجية المختلفة التي قام بها في تلك الفترة، لم تصادف هي أيضا اهتماما كبيرا من قبل معاصريه، وكان الأمر بالمثل بالنسبة إلى أول كتاب له، وهو **ميلاد المأساة من روح الموسيقى** وبدأت آلام الأمراض تشتد عليه، وهو ما اضطره إلى التوقف عن التدريس بالجامعة لفترات متقطعة.

ويبدو أن نيتشه كان في كتاباته في هذه الفترة يوفي دينا لأساتذته، ففيها كتب عن شوبنهاور، وعن فاجنر، في المجموعة التي أطلق عليها اسم **خواطر في غير أوانها**، فضلا عن الكتاب السابق الذي ألفه وهو متأثر بفاجنر.

بدأ نيتشه بعدها في الانقطاع عن الجامعة، وشرع في سلسلة رحلات طاف خلالها أرجاء أوروبا، فرحل في البداية إلى إيطاليا وسويسرا، وفي هذه الفترة تجاوز تأثره المباشر بشوبنهاور وفاجنر. وبدأت ملامح فلسفته الخاصة تظهر، وبرز ذلك من خلال التأليف العقلي النقدي الذي تميّز به نيتشه، والذي ظهر فيه تحرره الفكري بكل جلاء. وبدأ نيتشه في هذه الكتب نقده لكل مقومات عصره، فألف كتاب **أمور إنسانية، إنسانية إلى أقصى حد**، في جزأين، شرع في تأليف الجزء الأول عام 1876، وانتهى من تأليف الجزء الثاني عام 1879. وفي العام الموالي (1880) وخلال إقامته بفينيسيا (Venise) وجوّها المتحرر، ألف كتاب **الفجر**. ثم بدأت مرحلة التأليف الخصب، ظهر فيها كتاب **العلم المرح** عام 1882، **هكذا تكلم زرادشت** (ما بين سنتي 1883-1885)، **ما وراء الخير والشر** عام 1885، وأصل **نشأة الأخلاق** عام 1886. وأثناء كل ذلك، كان نيتشه يحضر مواد كتابه الأكبر، الذي كان ينوي أن يدون فيه خلاصة فلسفته بطريقة منهجية ومنظمة، والذي لم تتح

له فرصة إتمامه وتنسيقه، فنُشر كما تركه ضمن مؤلفاته المختلفة، والمقصود بطبيعة الحال كتابه الأساسي **إرادة القوة** (ما بين سنتي 1884-1888). وحتى العام الأخير من حياته الواعية، ظل نيتشه يؤلف بغزارة، فكتب رسالتين عن فاجنر، هما **قضية فاجنر**، و**نيتشه ضد فاجنر**. وآخر كتاب ألفه هو **هو ذا الرجل**، والذي عرّج فيه على شخصيته هو، فتناولها هي وكتاباتة بالتحليل، وكأنه لم يرد أن ينتهي من التأليف دون أن يعرض على الناس رأيه في نفسه.

وعندما وصل تفكيره إلى هذه القمة، وبلغ في نقده أقصى الحدود التي يستطيع ذهنه أن يبلغها، لم يقو عقله على المضي في طريقه، فإذا بأعراض الجنون الحقيقية تظهر عليه، ففي ديسمبر من عام 1888، وصلت منه إلى أصدقائه خطابات بامضاء نيتشه- قيصر، وتلقت كوزيما، زوجة فاجنر، خطابا منه يقول فيه: "أ ريان- إنني أحبك - ديونيزوس" (وهو اعتراف سنعود إليه ونفسره لاحقا). وبينما كان يسير في شوارع تورين، شاهد رجلا يضرب فرسه ضربا أليما، فألقى بنفسه عليه، ثم سقط على الأرض صريع الجنون. وقضى نيتشه السنوات الأخيرة من عمره، وهي ما يقرب من اثني عشر سنة في فيمار بعيدا كل البعد عن عالم العقلاء، حيث أصيب سنة 1889 بنوبة حادة من الشلل الجنوني، ومن أعراض هذا المرض هذيان العظمة، وبقي على هذه الحالة إلى أن مات يوم 25 أوت عام 1900.

وتجدر الإشارة إلى أن نيتشه عاش حياة جد خاصة وجد قاسية، حيث تميزت حياته بالعزلة القائلة، أضف إلى ذلك عبقريته الخاصة وثورته العارمة على كل شيء، ومزاجه الصعب جدا -أي نفسيته المتمردة على كل شيء- كل ذلك صبغ كتاباته بنوع من الترفع والتعالي.

2- مؤلفاته:

تميّز نيتشه بأنه فيلسوف غزير الإنتاج، فقد ألف عددا هائلا من الكتب، التي كان لها أثرا عميقا في الفكر الفلسفي بعده، وقد ترجمت إلى لغات كثيرة. وسنذكر في هذه المحاضرة أبرز كتبه، بحسب ترتيبها التاريخي، وهي:

- من حياتي 1858.

- عن الموسيقى 1858.

- نابليون الثالث كرئيس 1862.

- القدر والتاريخ 1862.

- الإرادة الحرة والقدر 1862.

- هل يستطيع الحسود أن يكون سعيدا حقا 1863.

- حياتي 1864.

- الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي.

- مولد التراجيديا 1872.

- المسافر وظله 1879.

- الفجر 1881.

- العلم المرح أو الجدل 1882.

- هكذا تكلم زرادشت 1883-1885.

- ما وراء الخير والشر 1886.

- هو ذا الإنسان 1888.

- قضية فاجنر 1888.

- أفول الأصنام 1888.

- عدو المسيح 1888.

- نيتشه ضد فاجنر 1888.

- إرادة القوة. (وهي عبارة عن مجموعة من الملاحظات التي قدمتها أخته، ولا تعبر بالضرورة عن آراء نيتشه). 1891.

- جينالوجيا الأخلاق 1887.

- إنسان مفرط في إنسانيته.

3- مصادر فلسفته:

تأثر نيتشه بالكثير من الفلاسفة والمفكرين، من بينهم شوبنهاور (1788-1860)، الذي كان جد قريب منه من الناحية الزمنية، وقد أخذ عنه أهم مفهوم في فلسفته وهو إرادة الحياة، الذي انتقده ليستخرج منه مفهومه الأساسي إرادة القوة. كما تأثر بكارل ماركس الذي أخذ عنه فكرة الصراع الطبقي، الذي سيطوره في اتجاه جديد.

تميّز نيتشه بولعه بالحضارة اليونانية، خاصة في مرحلتها الأولى، أي قبل سقراط، حيث يمجّد هذه المرحلة، ويعتبرها العصر الذهبي للفلسفة اليونانية، والتي عمل سقراط ثم أفلاطون وأرسطو على طمسها وتهديمها. والفيلسوف الذي أعجب به أكثر هو هيرقليطس، الذي أخذ عنه فكرة الصيرورة الكلية والصراع بين الأضداد. إضافة إلى الفلاسفة تأثر نيتشه بالأدباء والشعراء، خاصة القدماء منهم مثل هوميروس، فكان مؤلعا بالأدب اليوناني القديم، وأيضا

بكل ألوان الفنون عندهم، كالموسيقى، بل وحتى الأساطير اليونانية القديمة، التي كانت حاضرة بقوة في فلسفته، من خلال أسماء آلهتها، وأكثر من ذلك نجده رجع إلى أبطال الفكر الشرقي القديم، فقدس شخصية زرادشت، الذي أطلق اسمه على أحد أهم كتبه. ولا يفوتنا أن نشير إلى تأثيره الكبير بفاجنر أكبر موسيقي في عصره.

كما تأثر أيضا ببعض العلماء، خصوصا بداروين Charles Darwin (1809-1882)، وأخذ عنه نظرية التطور، وصاغها في صورة جديدة تتناسب وأفكاره الخاصة، كما أخذ عنه أيضا فكرة الصراع بين الموجودات من أجل البقاء، وانتصار القوي على الضعيف في صراع الحياة هذا، وإن كان سيُقدم هذا الصراع في شكل جديد.

4- مراحل تطور فكر نيتشه:

أجمع الدارسون لفلسفة نيتشه على تقسيم فكره إلى ثلاث مراحل، والتي تمثل مراحل تطوره المختلفة، وهي:

أولا: المرحلة الرومانتيكية، تمتد من 1869 إلى 1876، وهي المرحلة التي كان نيتشه متأثرا فيها بشوبنهاور وفاجنر، وتنتهي بتخلصه من هذا التأثير.

ثانيا: مرحلة وضعية نقدية، وتمتد من 1877 إلى 1882، وتميّز فيها فكر نيتشه بالتأثر بالمنهج العلمي، بعد أن تخلص من المؤثرات الرومانتيكية السابقة، وتلك هي المرحلة التي حرص فيها نيتشه على أن يُوجّه أعنف نقد إلى مقومات الحياة الإنسانية في العصر الحديث.

ثالثا: مرحلة صوفية خالصة، تبدأ من كتاب زرادشت عام 1883، وتستمر حتى 1888، وفيها يتميز فكر نيتشه بالاستقلال التام، يسير في طريقه الخاص، ويتخذ أسلوبه شكل التدقق الصوفي، لا التحليل النقدي.

5- نيتشه وفاجنر:

ريتشارد فاجنر Wilhelm Richard Wagner (1813-1883)، موسيقي ألماني كبير، وهو ينتمي إلى الموسيقى الرومانسية الكلاسيكية، وهو رجل أوبرا، وكان قائد أوركسترا، ومؤلف موسيقي مبدع، تأثر بفلسفة شوبنهاور، وجسد فلسفة شوبنهاور وتشاؤمه الفلسفي بموسيقاه. وقد تأثر به نيتشه بقوة، خاصة في شبابه، حيث كان مولعا بموسيقاه.

وأثناء إقامة فاجنر لفترة قصيرة في مدينة ليبتيغ، قيل له إن هناك شابا ألمانيا شديد الإعجاب بموسيقاه، يحفظ مقطوعات كثيرة من إنتاجه (في ذلك الوقت)، وهو أساطين الطرب، فرغب فاجنر في مقابلة هذا الشاب المتحمس له. وفي الثامن من نوفمبر تقدم ذلك الشاب لمقابلته وصافحه ذاكرا اسمه فريدريك نيتشه.

كان نيتشه يبلغ آنذاك أربعاً وعشرين سنة من عمره، وهو في بداية حياته العقلية، بينما كان فاجنر قد اقترب من نهاية حياته الفنية، وأتم التعبير عن ذاته أو كاد، ولم يعد يعرف الهجوم العنيف ولا الثورة الهوجاء، بل انتهى إلى هدوء ساخر لا يخلو من استسلام، عبرت عنه مقطوعته أساطين الطرب أحسن تعبير. هناك فرق آخر بين الرجلين، وهو أن نيتشه كان ما يزال مجهولا، ولا يعرفه أحد، وإن كان شديد الثقة بنفسه وبمستقبله، بينما كان فاجنر مشهورا جدا واسمه على كل لسان، ومجده الماضي يكفيه في مستقبل حياته.

بالرغم من هذه الفوارق، إلا أن الرجلين اتفقا بسرعة، وكان السبب الأول لهذا التقاهم السريع هو الموسيقى، فحبهما لها كان القاسم المشترك بينهما، إضافة إلى ذلك كان هناك سبب آخر، وهو إعجابهما المشترك بفلسفة شوبنهاور. وهكذا تقابل الرجلان مرة ثانية في مدينة تريبشن (Tribschen) في العالم التالي. وتكررت مقابلاتهما بعد ذلك في ذلك المكان، الذي اتخذته فاجنر مهبطا لوحيه.

كان نيتشه في البداية شديد الإعجاب بفاجنر، فقد رأى فيه الفنان الذي جسد آراء شوبنهاور النظرية في موسيقاه، وحققها نظريا، فسارت الموسيقى عند جنبا إلى جنب مع الفكر، واجتمع عنده الشعر والنغم في دراماته الموسيقية، بحيث كان فاجنر يُذكره بما كان في التراجيديا اليونانية من فن متكامل.

بالمقابل أعجب فاجنر وزوجته كوزيما (Cosima Wagner) بذلك الشاب المتحمس، ووجدا أنه يفوق في ثقافته وعلمه كل من دخل في دائرة معرفتهما، وأدرك فاجنر أنه في حاجة إلى مثل هذه العقلية الفتية المتحمسة، التي تستطيع أن تأتي بأقوى الدعامات لآرائه الفنية في ميدان الفلسفة والفكر. وهذا بالفعل ما حصل في بداية الأمر. فقد ألف نيتشه كتابه الأول **ميلاد المأساة من روح الموسيقى**، حاول فيه أن يهتدي إلى الصلة بين الدراما الفاجنرية والمأساة الإغريقية، ويدعو فيه إلى نهضة متكاملة في الحياة الحديثة، يؤدي فيها فن فاجنر وفلسفة شوبنهاور نفس الدور الذي أداه فن إسخيلوس في حياة اليونان القديمة. ويحلم بعصر تسوده الغريزة المنطلقة، وتخفت فيه أضواء العقل الخالص، الذي أضفى على حياة الإنسان لونا باهتا.

وبقدر ما لقي الكتاب في دائرة فاجنر من ترحيب، فإنه أخفق في لفت أنظار الباحثين خارج هذه الدائرة، إذ تجاهله النقاد تجاهلا يكاد يكون تاما. ووصفه القليلون الذين انتبهوا إليه بأنه «سنتور» * مُشوه، لا وحدة فيه ولا ارتباط. وهذا ما كان يحس به نيتشه نفسه.

غير أن التفاهم بين الرجلين لم يدم طويلا، وما كان له أن يدوم. كان نيتشه يحب زوجة فاجنر **كوزيما** في السر، وتصور أنها أريان، وهو ديونيزوس (Dionysos)، في الأسطورة اليونانية، وكتب إليها: أريان، إنني أحبك! ولم تكن إشارته الرمزية في كتبه السابقة عن أريان وديونيزوس مفهومة من قبل، ولكنه حين أفلت منه زمام عقله الواعي، وكشف عن هذا الحب

* سنتور Centaure (قنطورس) شخصية خرافية تصورها الأساطير اليونانية في شكل حيوان، نصفه الأعلى يشبه الإنسان ونصفه الأسفل شبيه بالحصان.

الصامت القديم، قد أوضح معنى تلك الإشارات على نحو لا يدع مجال للشك في أن حبه لكوزيما قد لعب دورا هاما في حياته النفسية. فإذا أضفنا إلى ذلك قوة النزعة الذاتية لدى نيتشه، وهي النزعة التي تجعله يحكم على العالم وعلى الآخرين تبعا لشعوره الخاص نحوهم، لوجدنا أنه ليس من المستبعد على الإطلاق أن تكون كراهيته التالية لفاجنر تعبيراً غير مباشر عن حبه لزوجته، أو إحساساً منه -كما صرح بذلك في بعض الأحيان- بأن فاجنر لا يستحق هذه المرأة، التي لم يُصادف بين النساء من تعادلها نكاء وجرأة.

6- نيتشه وشوبنهاور:

لا يمكننا فهم فلسفة نيتشه من دون ربطها بفلسفة شوبنهاور، حيث إننا نجد أن المقولات الأساسية لفلسفة شوبنهاور حاضرة بقوة في فلسفة نيتشه. ولا يستطيع أحد إنكار التأثير الكبير الذي مارسه شوبنهاور على نيتشه، وكان هذا التأثير مبكراً جداً، لأننا نجده منذ بداية مسيرته الفكرية، حيث اعتبره معلمه، ثم انفصل عنه بعد ذلك.

تعود بداية معرفة نيتشه بشوبنهاور إلى سنة 1865، عندما اطلع على كتابه **العالم كإرادة وكمثل** والذي علّق عليه، ومن خلال التعليقات التي قدمها نيتشه اكتشف أستاذه ريتشل نبوغه في الفلسفة. في سنة 1868 كان اهتمام نيتشه بفلسفة شوبنهاور سبباً مباشراً في اللقاء والصدقة العميقة مع الموسيقي ومؤلف الأوبرا ريتشارد فاجنر، الذي اختلف معه نيتشه بعد ذلك، وخصص كتاباً لنقده، كما شرحنا ذلك آنفاً. ألف نيتشه في سنة 1874 الجزء الثالث من كتاب **تأملات غير راهنة أو خواطر في غير أوانها**، ويحمل هذا الجزء عنوان **شوبنهاور كمربي**، وبدأ في هذه المرحلة في التحرر من تأثيره عليه.

يعتبر نيتشه أكبر تابع لشوبنهاور، وقد أشاد طوال حياته بعبقريته مربيته، الذي نزع عن عينيه «غشاء التفاؤل». لكن هذا الثناء الصادق لم يمنع نيتشه من نقد شوبنهاور، وأكثر ما رفضه في فلسفته هو اندفاعه نحو الموت، أو بالأحرى نزعته التشاؤمية. وعندما وصل نيتشه إلى

مرحلة النضج في مؤلفه زرادشت، والذي يعظم الصحة الكبيرة، الإنسان المتفوق وقبول الواقع، انفصل عن التشاؤم الجذري لشوبنهاور. لا يمكننا بطبيعة الحال في هذه المحاضرة المتواضعة أن نستعرض كل الأفكار التي أخذها نيتشه عن معلمه شوبنهاور، لذلك فإننا سنشير إلى أهمها، وهي الإرادة، الحياة، الغريزة، الفرد، الصيرورة، التشاؤم، الأخلاق... فنجد أن نيتشه تبنى الفلسفة الجديدة التي أسسها شوبنهاور وهي فلسفة الحياة، كما أنه ابتعه في مذهبه اللاعقلاني، بالرغم من أن كثيرا.

صحيح أن نيتشه أخذ من شوبنهاور الكثير من مفاهيمه الفلسفية، واستعادها في فلسفته الخاصة، إلا أن أهم مفهوم أخذه عنه هو مفهوم إرادة الحياة، لكنه سينتقده وسيغير فيه كثيرا إلى أن يستخرج منه مفهوما جديدا، هو مفهوم إرادة القوة، والذي سنعود إلى شرحه لاحقا.

7- نيتشه وسالومي:

في سنة 1882 قابل نيتشه شغفه الكبير الثاني وهي لو أندرياس سالومي (Lou ou Louise Andreas- Salomé) (1861-1937)، كانت تبلغ آنذاك 20 سنة من عمرها، بينما كان هو في الثامنة والثلاثين من عمره. كانت متألفة ومتفقة، بحيث إن كل الذين صادفتهم في طريقها أعجبوا بها، سواء رجالا أو نساء، من بينهم ريك (Paul Rée) أولا، ثم فرويد ونيتشه فيما بعد. تُرسم صورة جميلة عن هذه المرأة الشابة، التي يُقال عنها إنها كانت تملك إرادة قوية جدا بحيث تخلت عن كل حياتها العاطفية وكأن الأمر كان حتميا بالنسبة إليها. تعرف نيتشه عليها في بازيليك سان بيار بروما (Basilic Saint Pierre de Rome)، وطلب يدها للزواج في يوم الغد، بتوسط صديقه بول ربي، الذي كان مغرما بها هو الآخر. هذه المرأة التي بدأت مسيرتها بإرعاب راهب هولندي (Le Pasteur Hendrik Gillot)، الذي لا يذكر له الناس إلا بطولاته. أما نيتشه فقد فتنته لو بنظرة واحدة خلال لقائهما الأول ببازيليك سان بيار بروما. والرجل المسكين الذي تخاصم مع الآلهة، تجرأ على أن يقترح

عليها الزواج منها لمدة سنتين، فخر أمام امرأة متعظمة، والتي كانت تعرف كيف تتعامل معه، ومن المؤكد أنه كان سينتهي معها إلى الفشل الذريع.

إضافة إلى ذلك فإن أخته إليزابيث المخلصة له، والتي كرسَتْ حياتها له، والتي أدخلته في نوبات غضب شديد (لكنه كان يحبها مع ذلك إلى درجة أنه لا يستطيع الاستغناء عنها)، سرعان ما أحست بالغيرة منها، وقد اقتربت هذه الغيرة من الكراهية. وخلال عام كان نيتشه في علاقة مع لو، وسافرا مع بعض ومع بول ربي ووالدة لو المريضة، وكان يقضيان أيام بأكملها في الحديث مع بعض. وعندما انفصل عنها، تبادل معها رسائل رائعة. من المؤكد أن لو كانت تحب نيتشه، لكنه ليس الحب المعروف عندنا، كانت معجبة بذكائه الخارق، وبنبل قلبه، لكنه كان يزعجها في بعض الأحيان، وكانت جديته تخيفها. ومع ذلك فإنها كرسَتْ له كتابا رائعا بعنوان **نيتشه**، والذي قسمته إلى ثلاثة أجزاء: أولا شخصيته، ثانيا تحولاته وأخيرا نسق نيتشه.

عندما أصبح الانفصال بينهما نهائيا، أعلن: «إنه يكره الحياة»، فقد فهم أنه خسر بخسارته لـ لو فرصته الأخيرة للإفلات من الوحدة القاتلة. وبالرغم من وجود عدة أصدقاء دائمين في حياته، ووجود والدته وأخته، فإن الوحدة كانت ملازمة له على الدوام.

أصبحت لو فيما بعد أديبة وشاعرة مشهورة. ومن المهم أيضا أن نعرف أن هذه المرأة الاستثنائية، كرسَتْ 25 سنة الأخيرة من عمرها للتحليل النفسي (فرويد وسالومي) ونقلت إليه معارف تلقفتها من نيتشه.

8- فلسفة نيتشه هي فلسفة الحياة:

يمثل نيتشه نوعا جديدا ومميزا جدا من الفلاسفة في تاريخ الفلسفة الطويل، فهو **فيلسوف الحياة**، وليس فيلسوف العقل والتأمل المجرد. "نيتشه... لا ينتمي إلى فئة الفلاسفة

الذين يعكفون على تأمل المجردات، وبيتعدون عن الحياة، لذا فإن أعمق وصف لمذهب نيتشه يؤكد أنه فيلسوف حياة".⁽¹⁾

وهو الذي وصف نفسه بفيلسوف الحياة، لأنه يعتبر أن أعظم شيء في هذا الوجود هو الحياة نفسها، وليس يعلو فوقها شيء آخر، وهي تستحق منا كل التمجيد والتقدير. كتب نيتشه في خطاب له بتاريخ 15 من يوليو سنة 1878 يصف نفسه بأنه «فيلسوف حياة»، فلسفته كما اتضح لنا فلسفة نامية مع الحياة، تُعلي من شأن قيمة الحياة، وتتخذ مثلاً أعلى لها «حب المصير.. جميع هذه الأفكار تستند رأساً على قيمة الحياة التي أعلى نيتشه من شأنها فكان فكره فكرياً غنياً بالصور الحية التي تليق بفيلسوف الحياة".⁽²⁾

ويتضح لنا بذلك أن نيتشه أسس ما يُعرف بـ **فلسفة الحياة**، كمقابل لـ **فلسفة العقل**، التي اشتغل على بنائها وتطويرها كل الفلاسفة عبر التاريخ تقريباً، فهو اعتبر العقل مناقضاً للحياة. والحقيقة إن هذا الموقف لم يكن خاصاً بنيتشه وحده، بل هو موقف الكثير من الفلاسفة في عصره، وأولهم معلمه شوبنهاور، وذلك بسبب انتشار النزعة الرومانتيكية. "كان العقل في ذلك الحين مبدأً مضاداً للحياة... ويحارب الواقع ويدعو للهروب منه".⁽³⁾ وبطبيعة الحال كان المقصود هنا فلسفة هيغل العقلانية بوجه خاص.

والسبب الذي دعا نيتشه وغيره من الفلاسفة إلى محاربة العقل، هو أنهم رأوا الحياة في تغير وصراع وصرورة ونمو وتطور مستمر، في حين العقل يقوم على مبادئ مجردة تؤدي إلى الثبات والجمود الفكري، لهذا فالاعتماد على العقل سيعيق تطور الإنسان. "إن العقل قوة

(1) - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2010. ص449.

(2) - المرجع السابق.

(3) - زكريا فؤاد، نوابغ الفكر الغربي - نيتشه - مصر، دار المعارف، الطبعة 2، 1966، ص12.

مضادة للطبيعة، تعوق الإنسان عن ممارسة ملكاته وإطلاق قواه في هذا العالم، وتربطه بعالم آخر فيه الجمود، والأزلية، والثبات، ما لا تطيقه طبيعة البشر، ولا يعرفه الواقع الإنساني؛ ومن هنا كانت حملتهم على العقل، ودعوتهم إلى اللامعقول".⁽¹⁾

ومن هنا كان نيتشه **عدوا للعقل**، فهو أسس ما يسمى **بالمذهب اللاعقلاني**، والذي لم يكن غريبا عن عصره، بل جد منسجم معه. نزعته اللاعقلية كانت تبدو ضرورة بالنسبة إلى عصره. ومذهبه اللاعقلاني يرى أن الوجود هو الحياة، ومن ثم هو إرادة، إلا أن هذه الإرادة ليست إلا إرادة القوة. "فليس الوجود إلا «الحياة». وليست الحياة إلا «الإرادة». وليست هذه الإرادة إلا «إرادة القوة»".⁽²⁾

ثم إن الحياة ليست إلا تقويما (évaluation) أي إصدارا للقيم، ذلك أنه لكي يحيا الإنسان يجب عليه أن يضع القيم، بمعنى أن يُفاضل ويوازن، ويعطي لهذا الشيء قيمة أكبر من التي يعطيها للآخر، ويميل إلى هذا أكثر من الآخر، ولا يبدد ذلك. وهذا التقويم نفسه هو الوجود، فالحياة والوجود عنده شيء واحد، لأن كليهما تقويم. "فالوجود هو الحياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست الإرادة إلا (إرادة قوة) والحياة ولكي يحيا الإنسان لابد له أن يضع قيما، بمعنى أن يفاضل ويوازن ويعطي لهذا الشيء قيمة أكبر مما للآخر، ويميل إلى هذا ولا يبدد ذلك. وهذا التقويم نفسه هو الوجود أيضا. فالحياة والوجود شيء واحد لأن كليهما تقويم".⁽³⁾ فالحياة تقوم على القيم بمختلف أنواعها، لهذا فإن فلسفة الحياة عند نيتشه هي فلسفة القيم في نهاية الأمر.

(1) - زكريا فؤاد، نيتشه، ص 13.

(2) - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، الكويت، وكالة المطبوعات، ط5، 1975، ص 216.

(3) - الدكتور هجران عبد الإله الصالحي، الإنسان والاعتراب في فلسفة نيتشه، سوريا، دمشق، دار الفرقد للطباعة والنشر، الطبعة 1، 2015، ص 56-57.

9- مفهوم إرادة القوة:

إذا كانت فلسفة نيتشه هي فلسفة الحياة، فإن الحياة في حقيقتها وعمقها هي إرادة القوة، ولا شيء غير إرادة القوة، "فليس الوجود إلا «الحياة». وليست الحياة إلا «الإرادة». وليست هذه الإرادة إلا «إرادة القوة»".⁽¹⁾ لهذا فإن نيتشه أسس فلسفته بأكملها على مفهوم أساسي هو مفهوم إرادة القوة، فهو حجر الزاوية فيها، لذلك سيكون أول مفهوم نتوقف عنده ونشرحه بعمق

إرادة القوة هي جوهر الإنسان، وجوهر الوجود ككل، فهي موجودة في الإنسان، وفي الحيوان والنبات والجماد. وهي عبارة عن قوة عمياء، خالية من العقل والمعرفة، ولا تخضع لأي هدف أو غاية في خارجها، بل غايتها في ذاتها فقط. وباختصار إنها غريزة في ماهيتها، لكنها ليست غريزة الحياة، ومن ثم ليست غريزة جنسية، كما اعتقد شوبنهاور ذلك، بل هي غريزة السيطرة والغزو وبسط السلطان.

لما كانت الإرادة عند نيتشه هي إرادة القوة، فهي مرادفة للقوة في نهاية الأمر، لكنها لا تقتصر على القوة المادية فقط، بل إنها تشمل أيضا القوة العقلية، لأن الإنسان يطلب السيطرة والسيادة إما بقوة جسده أو بقوة عقله. "إن القوة التي يقصدها نيتشه هي «القوة الحيوية الفياضة»، سواء كانت مادية أو عقلية. إنها القوة التي تتدفق من العضلات أو من العقل، فتثري الحياة وتتميها وتعلو بها، سواء تجلت في قائد عسكري مثل نابليون أو في شاعر مثل جيته أو في فيلسوف مثل أرسطو، فكلهم في رأيه يهدفون في النهاية إلى شيء واحد وهو الغلبة والسيطرة والسيادة".⁽²⁾

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 216.

⁽²⁾ - يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق - فريدريك نيتشه، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، ص 269.

كل قوة تطلب السيطرة والإخضاع، "ومعنى هذا كله أن الحياة «إرادة قوة»، أي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وإخضاع".⁽¹⁾ لذلك فمن المستحيل على القوة أن تسيطر على ذاتها، بل من الضروري أن توجد قوى أخرى إلى جانبها، وهي القوى التي تسعى للسيطرة عليها، وهذا ما يثبت ضرورة وجود عدد لا نهائي من القوة، وليس قوة واحدة فقط، "لأن الحياة تحتوي قوى لا نهائية".⁽²⁾ وهي متفاوتة جدا في درجات قوتها.

ويقسم نيتشه العدد اللانهائي من القوى إلى نوعين كبيرين هما القوى الفاعلة والقوى المنفعلة، أي القوى القوية والقوى الضعيفة، القوى الغالبة والقوى المغلوبة، القوى المسيطرة والقوى المستسلمة، القوى آمرة والقوى الخاضعة. والعلاقة بينهما هي علاقة صراع دائم ومرير*، لا يتوقف أبدا، وهذا الصراع ليس من أجل مصالح مادية، ولا من أجل بقاء النوع، بل صراع من أجل السيطرة. "فليست الحياة تنازع البقاء، فتلك حالة شاذة، وإنما تنازع القوة وتنازع السيطرة... التوسع في القوة".⁽³⁾

صراع الموجودات عند نيتشه هو صراع بين القوى المختلفة من أجل السيطرة والإخضاع، ومن ثم زيادة قوتها أكثر فأكثر. "وسر الوجود كله والغاية الأولى والأخيرة منه هي في هذا النمو المتزايد القائم على ما فيه هو نفسه من قوى كامنة. فالغاية من الحياة إذا هي في علائها على نفسها: العلاء لأن الحياة إرادة القوة، أي إرادة نمو وزيادة وإثراء متزايد وخصب

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 218.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 223.

* ويظهر هنا مدى مركزية مفهوم الصراع عند نيتشه، ويبدل ذلك على أنه تأثر بمفهوم الصراع الطبقي عند ماركس والصراع من أجل البقاء عند داروين، لكنه غيره بعمق، وجعل الصراع أخلاقيا بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة، وهو صراع لفرض قيم إحداهما على الأخرى.

⁽³⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 225.

متكاثر وتوسع مستمر؛ وهذا العلاء لن يكون إلا على نفسها هين لأن هذه الحياة هي كل شيء، وليس هناك شيء آخر غير هذه الحياة".⁽¹⁾

بما أن كل قوة تريد أن تزيد من قوتها، فيجب أن توجد قوى أخرى تتصارع معها، لكي تغلبها وتثبت بذلك قوتها، وتنميها. فالقوى الأخرى هي قوى مقاومة ضرورية لكل قوة، لهذا يستنتج نيتشه أن القوة تبحث عن قوى أخرى لكي تتعدى وتتجاوز عليها، أي لكي تتصارع معها. "ولما كانت إرادة القوة لا يمكن أن تظهر إلا بوساطة الكفاح، فإنها تبحث دائما عن كل ما يقاومها. ولما كانت المقاومة صدا ووقوفا في وجه الشيء المقاوم، أي معاكسة بمعنى عام، فإنها تستلزم بالضرورة الألم. فكأن إرادة القوة أي الحياة، والألم لا ينفصلان: إن إرادة القوة تنزع نحو المقاومات، ونحو الألم. وفي جوهر كل حياة عضوية إرادة وألم. والحياة في حاجة ضرورية إلى الاستشهاد والمعارضة، ولا غنى لها مطلقا عن الخصومة والعداوة".

ومن المؤكد أنه كلما كانت القوة الثانية أكبر، كلما كان الصراع أشد، واستطاعت القوة الأولى إثبات ذاتها وتطوير قوتها أكثر فأكثر. "وكلما كثرت المقاومة واشتدت الخصومة، زادت قيمة الحياة وأصبحت إرادة القوة أكبر ثروة وأعظم خصبا".⁽²⁾ لهذا فليس وجود القوى المتفاوتة في درجات قوتها هو وحده الذي يكون ضروريا حسب نيتشه، بل وصراعها الدائم، الذي لا ينتهي أبدا، لأنه ضروري هو الآخر أيضا.

بما أن فلسفة نيتشه هي فلسفة الحياة، وبما أن جوهر الحياة هي إرادة القوة، فإن إرادة القوة هي قوة حيوية بالدرجة الأولى، أي أنها الرغبة في الحياة والعلو بها إلى أبعد حد، أي أن غاية الحياة ليس البقاء، كما تصور شوبنهاور ذلك، بل العلو بالحياة وتطويرها إلى أقصى حد ممكن، ودون توقف، ويكون ذلك بتطوير القوى التي تتكون منها. "فالحياة في جوهرها نماء وإكثار وزيادة وتركيز متزايد للقوى الكونية في الذات الفردية، وهي اندفاع إلى إثراء

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 224.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 218.

نفسها والعلاء بها، وجعلها خصبة كأشد ما تكون الخصوبة، مليئة كأكمل ما يكون الامتلاء، فالأصل هي ذاتها. وهي بهذا المعنى مقدار لا حصر له من القوى أو الإمكانيات التي تميل بطبيعتها إلى إنماء نشاط عملية الحياة هذه يرجع كل شيء في الوجود".⁽¹⁾

بناء على كل يتبين أن شوبنهاور ونيتشة يتفقان إذن في جعل الإرادة جوهر الوجود ككل، لكنهما يختلفان في تعريفها وفي تحديد خصائصها وغايتها. وباختصار يمكننا أن نقول، لقد أخذ نيتشه مفهوم إرادة الحياة من شوبنهاور، لكنه خُصّه من الاعتبارات الميتافيزيقية التي ربطه بها سابقه، كما خُصّها أيضا من النزعة الذاتية الخالصة التي أغرقه فيها الأول، فحاول نيتشه إثبات موضوعية الإرادة، وتنوع مكوناته وكذا تفاعلها المستمر. ولم يجعل غايتها تحقيق السعادة وتجنب الألم، وإنما تحقيق أكبر قدر من القوة، ومن ثم الانتصار والسيطرة، والتلذذ بنشوة الانتصار، لأن هذه هي السعادة الحقيقية عنده.

10- قلب القيم:

يتمثل المشروع الفلسفي لنيتشه في نقد كل القيم التي آمنت بها الإنسانية منذ أقدم عصورها إلى عصره هو. "وليس من شك أن نيتشه كان يهدف من وراء فلسفته وأفكاره إلى انقلاب شامل في القيم يقوم على أسس ثورية عقلية وعلمية تبديل الأوضاع السائدة في وقته وقبل وقته التي يحيا عليها الناس تبديلا شاملا في المجال الفكري أو في المجال الاجتماعي على أسس من الخلق والإبداع وإزاحة كل ما يتعرض فاعلية الإنسان من عقبات وكوابيس تحد من حيوته وفعاليته".⁽²⁾

من المؤكد أن الفلاسفة الذين ظهروا قبل نيتشه مارسوا النقد الفلسفي، فقد انتقدوا الفلسفة، الدين والأخلاق، السياسة...، غير أن النقد الذي سيقوم به نيتشه مميز جدا في تاريخ

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 222.

⁽²⁾ - مصطفى غالب، نيتشه، بيروت، منشورات دار مكتبة الهلال، 1988، ص 37.

الفلسفة، حيث يكمن الفرق بين نقد نيتشه ونقد كل الفلاسفة قبله، في أن نقدهم كان دائماً جزئياً، يسلط الضوء على جانب من الجوانب يدحضه ويرفضه، بينما يقبل باقي الجوانب الأخرى. أما ثورة نيتشه فهي أعمق وأعنف ثورة عرفها تاريخ الفلسفة، "حرص.. فيها نيتشه على أن يوجه أعنف نقد إلى مقومات الحياة الإنسانية في العصر الحديث".⁽²⁾ فلم يقتصر نقد نيتشه على بعض الجوانب، بل نقد الحضارة الأوروبية في كل منجزاتها، من فلسفة وفن وأخلاق ودين وسياسة.. ورفضها منذ بدايتها الأولى، أي أن نيتشه سيطرح تاريخ أوروبا بأكملها وبكل مكتسباته وانتصاراته دون استثناء، والتي لا يُقيّمها هو كذلك. فهو يسعى لتدمير كل شيء، كل شيء دون استثناء، وبالمقابل يدعونا لبناء حضارة جديدة على قيم جديدة، بل ويدعو إلى ولادة إنسان جديد تماماً لم يعرفه التاريخ قط، وهو من سيبشر بظهوره.

والسبب الذي يدعو نيتشه إلى رفض كل قيم الحضارة الأوروبية هو أنه يراها قيماً باطلة تماماً، وتسببت في تدهور الإنسانية كثيراً، بل هي تعبر عن انحطاطها وتدهورها، حيث يسميها نيتشه **قيم الانحطاط**، "وكما يتضح، فإنني أفهم الفساد بمعنى الانحطاط، وأؤكد أن كل القيم التي تلخص الآن تطلعات البشرية العليا، هي قيم انحطاط".⁽¹⁾ وبما أنه يرفض هذه القيم رفضاً مطلقاً ويطرحها نهائياً، فإنه يفضل أن يسمى عمله **قلب القيم**، لأنه سيقرب بالفعل القيم رأساً على عقب. "وعلى هذا النحو، كان نقد نيتشه... بمثابة موقف مضاد أو انقلاب شامل على كل القيم... فهو يرفضها برمتها، ويرميها بأشع اتهم ويحملها مسؤولية انحطاط الحضارة الأوروبية وحلول العدمية".⁽²⁾

وتنقسم القيم إلى أنواع أربعة، هي: **قيم الحقيقة**، أي الصدق والكذب، أو الحقيقة والباطل، و**قيم الأخلاق** وهي الخير والشر أو الفضيلة والرذيلة، و**قيم السياسة** وهي العدل والظلم،

(2) - مصطفى غالب، نيتشه، ص 36.

(1) - فريدريك نيتشه، **عدو المسيح**. ترجمة جورج ميخائيل ديب، نسخة إلكترونية، الفقرة 6، ص 29.

(2) - **يسري إبراهيم**. **فلسفة الأخلاق - فريدريك نيتشه**، ص؟

وقيم الجمال وهي الجمال والقبح. وعلى هذا سيقوم نيتشه بثورة كبرى وعارمة على كل ما كان قبله، من أجل تهديمه أولاً، ثم تقديم بديل عنه بما يتناسب وقناعاته الفلسفية الخاصة.

وبالرغم من أن الفلسفة قد عرفت ثورات فلسفية كثيرة على مر تاريخها، أشهرها ثورة ديكارت وثورة كانط، إلا أنه يمكننا اعتبار ثورة نيتشه أكبر وأعنف ثورة فلسفية عرفها تاريخ الفلسفة، ليس فقط لأنها قلب كامل وجذري للقيم، ولكن لأنها مست أقدم ما آمنت به الإنسانية منذ وقت طويل جداً، واستهدفت أسس الحقيقة والخير والدين أيضاً، فهي جعلت ما كان يعد حقيقة باطلاً، وما كان يعد باطلاً حقيقة، وما كان يعد خيراً شراً، وما كان يعد شراً خيراً. الخ، كما أنها طالت المعتقدات الدينية في أصولها، أي الإيمان بوجود الله، نزعت الألوهية من الله لكي تضعها في الإنسان، أي أنها قامت بتأليه الإنسان.

11- تحطيم الأصنام:

وصف نيتشه فلسفته بأنها الفلسفة بضربات المطرقة، "بضربات المطرقة، يثابر الفيلسوف- «الفنان» على تهديم القيم، من أجل أن يلمح ظهور الإنسان الأعلى".⁽¹⁾ حيث أراد نيتشه أن يوجه نقداً شاملاً وجذرياً لكل القيم القديمة، وذلك من أجل تهديمها من أصولها، لكن ذلك لن يحصل في نظره إلا من خلال فلسفة تضرب بمطرقتها الفلسفية الصارمة كل القيم القديمة، وبلا هوادة أو رحمة. فقال: "إن مطرقتي تهوي بضرباتها القاسية على هذا السجن، فأرى حجره يتناثر، أريد أن أكمل هذا التمثال".⁽²⁾

والسبب الذي دعا نيتشه إلى بناء فلسفة المطرقة هو أنه رأى أن تاريخ الإنسانية يقوم على الأصنام. "لقد أرد نيتشه أن تكون فلسفة القيم النقدية، فهو يؤسسها ويتصورها على أنها الإنجاز الحقيقي للنقد، والطريقة الوحيدة لإنجاز النقد الكلي هو صنع الفلسفة بـ (ضربات

⁽¹⁾- Mathieu poulin- Goyer, *La volonté de puissance à travers la lutte, Dans la philosophie de Nietzsche*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise de philosophie, Université du Québec, Montréal, 2015, P115.

⁽²⁾- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، الإسكندرية، مطبعة جريدة البصير، 1938، ص73.

مطرقة). سلط نيتشه ضربات مطرقة نحو الأخلاق التقليدية، ونحو المسيحية، والفلسفة، فقد رأى أن الإنسانية تعيش على عبادة الأصنام، أصنام في الأخلاق، في الفلسفة وأصنام في السياسة. وتلك الأصنام هي من اختراع آلهة باطلة، اخترعتها ثم عبدتها فضلت بها سواء السبيل حتى وصلت إلى نهايتها".⁽¹⁾

فلسفة نيتشه إذن عبارة عن مطرقة فلسفية كبيرة وقاسية جدا ستعمل على تحطيم الأصنام من خلال ضربات موجعة لا هوادة فيها. لذلك فقد جعل مشروعه الفلسفي **تحطيم الأصنام**. ولفظ الأصنام هو لفظ استخدمه نيتشه للدلالة على كل المقدسات التي كانت الإنسانية تقدسها منذ أقدم العصور، أي أنها ترسخت في عقول الناس وأنفسهم إلى درجة أنها أصبحت كآلهة يعبدونها بقداسة لا حدود لها. وتتمثل هذه الأصنام في كل الأوهام التي ما فتأت الإنسانية تؤمن بها. وقد قسم نيتشه هذه الأصنام إلى ثلاثة أنواع، أصنام الفلسفة، أصنام الأخلاق وأصنام السياسة. "الإنسانية تعيش الآن على عبادة أصنام: أصنام في الأخلاق، وأصنام في السياسة، وأصنام في الفلسفة.

تلك آلهة باطلة اخترعتها ثم عبدتها، فكان أن ظلت سواء السبيل، وأخذت تتخبط وتتدافع حتى انقضت على نهايتها، وكأنها تريد منذ البدء الفناء، فوصلت إلى هذا الحال من الاضمحلال".⁽²⁾ وسنشرح النوعين الأول والثاني منها بتفصيل، مع إشارة عابرة للنوع الأخير.

أ- تحطيم أصنام الفلسفة:

حمل نيتشه حملة عنيفة جدا على الفلسفة منذ أقدم عصورها، أي منذ اليونان، ورأى أن **العقل هو أكبر صنم في مجال الفلسفة**. "صنم الفلاسفة الأكبر هو العقل: آمنوا بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، وجعلوه الحاكم المطلق، والحكم الذي لا مرد لحكمه ولا معقب

(1)- الدكتور هجران عبد الإله الصالحي، الإنسان والاعتراب في فلسفة نيتشه، 2015. ص؟

(2)- عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص163.

لقضائه، وحسبوا قوانينه قوانين الوجود، ومبادئ الفكر حقائق مستخلصة من طبيعة الوجود ذاته، وتعتبر حقيقة عن علاقات واقعية كائنة بين الأشياء الموجودة. ثم فصلوه عن الحياة، وجعلوه فوق الوجود لا جزءاً منه يعبر عن ناحية من نواحيه العديدة⁽¹⁾، لذلك فإن نيتشه سيركز نقده للفلسفة على نقده العقل، وسينتقده من ثلاثة وجوه:

أولاً: يعتبر نيتشه أن المنطق هو أول وأهم ابن أنجبه العقل، ويرى أن المنطق عبارة عن وهم فقط، "فقال أولاً إن المنطق وهو ابن العقل البكر وهو مقصود".⁽²⁾ أي أن المقولات الأساسية للفكر (كالشيء، الجوهر، الذات، الموضوع، العلية، الغائية.. الخ)، ليست في نظره سوى أوهام ضرورية للحياة، إنها نافعة ومفيدة، وهي أدوات للظفر والفوز والامتلاك. وقام بتحليل ما سماه الفلاسفة قوانين الفكر الضرورية أي المبادئ الأولية للعقل (قانون الهوية أو الذاتية، قانون التناقض، وقانون الثالث المرفوع)، فقال إن الهوية هي شرط في التفكير، لكنها ليست شرطاً في الوجود، لأن الوجود تغيّر مستمر وصيرورة دائمة، وهو صراع بين الأضداد، لذلك فالوجود يقوم على التناقض وليس على الهوية. وقانون التناقض يقوم على قانون الهوية، إنهما مظهران لقانون واحد، أحدهما إيجابي (الهوية)، والآخر سلبي (التناقض).

غير أنه إذا كان الوجود صيرورة وتناقصاً، فإن العقل الإنساني عاجز بالكلية عن إدراك هذه الصيرورة وهذا التناقض، لذلك فإنه يخلق وهم الثبات ووهم الهوية من خلال مقولاته المجردة. "والحقيقة إن العقل وسيلة للحياة وحسب، لكنه عاجز عن أن يدرك الوجود الحقيقي، أو الحقيقة، ونعني بتا الصيرورة الدائمة، إن عقلنا لا يهيأ لإدراك الصيرورة وإنما ينحو نحو بيان

(1) - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 202.

(2) - المرجع السابق، ص 203.

الثبات العام. والصيرورة تناقض العقل، ليس بينهما الاثنان مقياس مشترك، بل كل منهما ينافي الآخر".⁽³⁾

ثانيا: قال نيتشه إن العقل ليس ضروريا في حياة الإنسان، بل هو خطر كبير عليه، كما أنه غير ممكن التحقيق، ولا يحتاج الإنسان إلى العقل حسبه في حياته، لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالأحرى إنها شرط لوجود هذا الشيء، لأن الوجود يتناقض مع العقل ويتنافى مع المعرفة العقلية. كما أن العقل خطر لأنه يدعي معرفة كل شيء، ولو الأمر كذلك، لما استطاع الناس أن يعيشوا طويلا، ذلك أنهم في الواقع لم يتعلموا عن طريق العقل إلا الشيء الضئيل جدا، مما لا يكفي مطلقا للوفاء بمقتضيات الحياة كلها. زيادة على ذلك يرى نيتشه أن العقل غير ممكن، لأنه لا يوجد عقل واحد، وإنما توجد عقول كثيرة تختلف فيما بينها، ونتيجة لذلك تتباين العقول في آرائها إزاء الأمر الواحد، فلا مجال إذن للكلام عن العقل بصيغة الإطلاق والعموم، بل يجب الحديث عن عقول فردية فحسب.

ثالثا وأخيرا: يُنكر نيتشه ذلك الوهم الذي انساق الفلاسفة وراءه، عندما زعموا وجود عقل كلي يحكم الكون ويسوده، فتصبح كل الظواهر والأحداث معقولة، وهو ما قال به معظم الفلاسفة خاصة مواطنه هيغل القريب منه تاريخيا. ومقابل رفضه للعقل الكلي أو الكوني يؤكد نيتشه أنه لا وجود إلا للعقل الإنساني، فهو العقل الوحيد الذي نعرفه، وهو عقل محدود جدا ومليء بالأخطاء والأوهام.

وبناء على الانتقادات السابق ذكرها، حمل نيتشه حملة شرسة على الفلسفة بأسرها، أو بعبارة أدق على جميع الفلاسفة الذين قالوا بالوجود الثابت أو الكينونة (L'Être)، بدلا من القول بالتغير والصيرورة (Le Devenir)، والذين تصورا العقل على النحو الذي شرحناه. وكان

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص 205.

نصيب سقراط من هذه الحملة النصيب الأوفر، لأنه أول من قدس العقل، ودعا إلى عبادته في كل شيء، حتى ظن أن العقل وحده أو المعرفة (فالمعنى واحد) تستطيع أن تجعل الإنسان خيراً، فالفضيلة في نظره تقوم على المعرفة - لا ننسى عبارته المشهورة العلم فضيلة والجهل رذيلة - لهذا فإن نيتشه يعتبر أن سقراط هو بداية انحلال الفلسفة اليونانية، وأن فلسفته هو ومن تلاه - خاصة تلميذه أفلاطون - هي فلسفة اضمحلال.

بعد أن حطم نيتشه الصنم الأكبر في الفلسفة -العقل- بقي له أن يحطم بضعة أصنام صغيرة، أولها هو القول بوجود عالم آخر بجانب هذا العالم، عالم يُسمونه عالم الحقائق في مقابل عالم الظواهر، الذي هو عالمنا المُدرك، وما يتبع ذلك من التفرقة بين ظواهر الأشياء وبين الأشياء ذاتها على حد تعبير كانط.

قلنا سابقاً إن نيتشه اعتبر نفسه عدواً للعقل، لكنه بعد نقده للفلسفة يتبين لنا أن عداؤه للعقل كان ناتجاً عن تمجيده للحياة التي رآها أعلى من العقل، بل ومناقضة له، لأن الحياة تقوم على الصيرورة والتغير والتناقض، بينما يقوم العقل على الثبات والهوية، وهذا ما جعله يعتبر أن كل الحقائق العقلية التي وصل إليها الإنسان على مر العصور إن هي إلا أخطاء وأوهام، لكنها كانت نافعة لاستمرار النوع الإنساني، أما من ناحية الحقيقة فيه باطلة جميعاً. لم يتولد عن العقل خلال الأزمان الهائلة الماضية سوى الأخطاء، ومن هذه الأخطاء ما ثبت نفعه وقدرته على حفظ النوع، إذ استطاع من اهتدى إليه أو تلقاه بالميراث، أن يُحرز في نضاله من أجل ذاته ومن أجل ذريته مزيداً من النجاح. ومن قبيل هذه المعتقدات الباطلة، التي ظلت تُتوارث حتى كادت في نهاية الأمر أن تُعد كامنة في ماهية النوع الإنساني، الاعتقاد بأن ثمة أشياء ثابتة، وبأن ثمة أشياء متماثلة، وبأن ثمة أشياء، وجواهر وأجساماً، وبأن الشيء يكون على النحو الذي يتبدى عليه، وبأن لنا إرادة حرة، وبأن ما هو خير بالنسبة إلي هو خير في ذاته ولذاته. ولم يظهر من ينكر مثل هذه المعتقدات أو يشك

فيها إلا في وقت متأخر جداً، أعني أن الحقيقة لم تظهر إلا متأخراً جداً، بوصفها أضعف صور المعرفة وأقلها أثراً".⁽¹⁾

وبعد التحليل الذي قدمناه نفهم لماذا ابتعد نيتشه بالكلية عن المذهب العقلي الذي انتصر له معظم الفلاسفة في التاريخ، وأسس بالمقابل مذهباً لا عقلانياً.

ب - تحطيم أصنام الأخلاق:

تحطيم أصنام الأخلاق تلكم هي أكبر وأخطر مهمة يضطلع بها نيتشه، ويتطلب منه ذلك إيجاد إستراتيجية خاصة وذكية جداً، و تكمن هذه الإستراتيجية في المنهج الذي اخترعه لهذه الغاية. وينقسم منهجه في نقد الأخلاق إلى ثلاث خطوات هي: أولاً تصنيف الأحكام الأخلاقية، التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب، ومن هذا التصنيف سيتوافر لدينا تاريخ عام للأخلاق. فإذا انتهينا من إعداد هذا التاريخ، فعلينا أن نفسر الوقائع الأخلاقية ونعرف ما تدل عليه، فنحدد أي نوع من الناس كانت عندهم هذه الأخلاق، وما الصلة بين طبائعهم وأحوالهم النفسية وبين هذه القيم الأخلاقية التي اتخذوها. ثم تلي هذه الخطوة خطوة أخيرة، هي خطوة الحكم على كل صنف من هذه الأصناف، فنعلم حينئذ أي الأصناف أقدر على البقاء في الحياة والارتفاع بها والسمو بطبيعتها، ومن ثم أي نوع من الأخلاق سيختاره نيتشه ويدافع عنه في فلسفته.

وأول نتيجة استخلصها نيتشه باستخدام هذا المنهج هي أنه رأى أن هناك أنواعاً كثيرة من الأخلاق، وأن لكل نوع منها طابعه الذي يُميّزه، وأن هذا الطابع الخاص إنما نشأ عن كون مصادر الأخلاق كثيرة، وأن المعايير والقيم الأخلاقية يخلقها أناس مختلفون، ويعني ذلك أن الإنسان والإنسان وحده هو مصدر الأخلاق، وهذا ما يدل بوضوح على نسبية الأخلاق

(1)- Frédéric Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Traduit de l'allemand par Henri Albert, Edition électronique, Les Echos du Marquis, 2011, Art110.

الإنسانية. "وبترتب على هذه النتيجة الخطيرة على الفور نتيجة أخرى وهي «نسبية» القيم الخلقية وتغيرها بتغير الأشخاص والشعوب التي تخلقها وتضعها لنفسها".⁽¹⁾

غير أن اختلاف الأخلاق عند الناس يدل على أن مجموعة من الأحكام الأخلاقية بعينها لا يمكن أن يرجعها الإنسان إلى النوع الإنساني في ذاته، وإنما هي ترجع إلى وجود شعوب وأجناس.. الخ، شعوب تريد أن تؤكد ذاتها بإزاء شعوب أخرى، وطبقات تريد أن تجعل بينها وبين الطبقات الأدنى منها حدا فاصلا.

ثم إنه يجب التفرقة بين الفعل الأخلاقي، وبين الحكم الأخلاقي. حيث يمكن أن تكون هناك أحكام أخلاقية مختلفة على الفعل الأخلاقي الواحد، لهذا فإن فالحكم الأخلاقي على الأفعال غير ثابت، ويختلف باختلاف الناس، وله دوافع عدة تؤدي إلى إصداره على النحو الذي يصدر عليه، حيث إن الفعل نفسه قد يعد خيرا عند شعب من الشعوب، وشرا عند شعب آخر.

وهنا يهاجم نيتشه كل الأحكام أو القيم الأخلاقية التي أصدرتها الإنسانية، مبينا في تحليل دقيق له، المصادر التي استمدت منها هذه القيم، وكاشفا عن المنابع الحقيقية القوية التي تصدر عنها في نفس الوقت، وفاضحا الأوهام التي وقعت الإنسانية في أحاييلها حتى الآن، والتي أوقعت هي نفسها فيها عن طريق الغالبية العظمى منها، وهي الطبقة المنحطة. وانتهى من هذا إلى نظريته المشهورة إلى التفرقة بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة وأخلاق العبيد. "وفي كتابه «بمعزل عن الخير والشر»، يحاول نيتشه أن يقيم التاريخ الخلقى كله، وينتهي إلى تصنيف الأخلاق التي عرفتها البشرية إلى نوعين متقابلين: أخلاق للسادة

(1) - يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق - فريديك نيتشه، ص 188.

وأخلاق للعبيد. وهي تقابل عنده أخلاق القوة وأخلاق الضعف، أو الأخلاق الرفيعة والأخلاق الوضيعة".⁽¹⁾

أخلاق هي أخلاق رفيعة لأنها أخلاق الطبقة الأرستقراطية أي العليا داخل المجتمع، أما أخلاق العبيد فهي أخلاق وضيعة لأنها أخلاق الطبقات المنحطة في المجتمع، والتي يسميها نيتشه الرعاع، القطيع... تعبيراً عن احتقاره الشديد لهم. "وانتهى من هذا إلى نظريته المشهورة في التفرقة بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، أي الأخلاق التي يكون مصدرها الممتازين من الإنسانية، والأخلاق التي كان مصدرها رعاعها والطبقات المنحطة فيها".⁽¹⁾

ويظهر لنا بذلك أن الناس هم مشرعو الأخلاق، كما أن نوع الأخلاق تحدده الطبقة التي وضعتها، أي طبيعة الرجال الذين ينتمون إلى هذه الطبقة، وطباعها وأطماعها والمركز الذي تشغله داخل المجتمع. قال نيتشه: "في أثناء رحلاتي التي قمت بها خلال أنواع الأخلاق الرفيعة أو الوضيعة التي سادت العالم، والتي لازالت تسوده حتى اليوم، لاحظت وجود عدة صفات معينة بدت مقرونة ببعضها بعض، وظهرت دائماً في وقت واحد، حتى إنني أستطيع أن أكتشف وجود نوعين رئيسيين من الأخلاق مختلفين اختلافاً جوهرياً؛ فهناك أخلاق للسادة، وأخرى للعبيد... وذلك لأن تحديد القيم الأخلاقية قام به؛ إما جنس السادة المسيطرين الشعاعين شعوراً كاملاً والفخوريين بوجود مسافة طويلة تفصل بينهم وبين الجنس المسود المغلوب؛ أو قام بهذا التحديد جماعة الأتباع والرعية والعبيد المنحطين من كل الأنواع".⁽²⁾

ب-1- أخلاق السادة وأخلاق العبيد:

⁽¹⁾ - يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق - فريدريك نيتشه، ص 199.

⁽²⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص ص 171-172.

⁽²⁾ - Frédéric Nietzsche, *Par delà du Bien et du Mal*, Traduit par L. Weiscopef et G. Art, Edité par Henri Albert, Paris, Société DV. MERCEVRE De France, 1897, Art 260, PP218- 219.

قلنا إن نيتشه قسم الأخلاق إلى أخلاق السادة وأخلاق العبيد، وسنفصل الآن هذه النقطة أكثر، ونبدأ أولاً بشرح أخلاق السادة.

السيد عند نيتشه هو الرجل الممتاز، أي الأرستقراطي، وهو رجل قوي، فالقوة هي أهم وأول ميزة للسيد. "إن أخلاق السادة تتصف قبل كل شيء بأنها أخلاق للأقوياء، ففيها دائماً ما نشعرنا بالقوة والوفرة، وبالسمو الناشئ من الإحساس بالامتلاء".⁽¹⁾

وهذا الأرستقراطي يحب الغزو والسيطرة على الآخرين ويسط سلطانه عليهم، يعتز بقوته، وهو رجل مغامر يحب البطولة وأمجاد الانتصار، ومن ثم فهو يحب المخاطر، أي أنه رجل محارب في الأساس، لذلك فهو يبطش بالآخرين من أجل إخضاعهم له. كما أنه قاس على نفسه وعلى الآخرين، يحتقر الرحمة ويشمئز من الضعف والتواضع وجميع أنواع الذل. وأبغض شيء لديه الكذب ونحوه من نفاق وتملق. ولا يتسامح، ولا يعرف أنصاف الحلول والمساومة والمداينة. لكنه مع ذلك يميل إلى العفو عن الآخرين، لا لأنه يحب العطف، لكن قوته غريزة، فتراها تفيض بنفسها على الآخرين. ومع هذا فإنه لا يقبل مطلقاً من الآخرين العفو، لأنه بقوته يأخذ ما له دون أن ينتظر حتى يتفضل به عليه الآخرون.

السيد رجل يحب الحياة ويقبل عليها بقوة، ويسعى لتطويرها. غير أنه "لا يحفل بالحياة ولا نعمها، ولا بالطمأنينة والسلام، بل يجد النعيم في الانتصار والقوة والتحطيم، ويشعر بسرور عميق وهو يُعذب الآخرين. وما يُقدم إليه من شر يقابله بالمثل، بل بأضعافه".⁽²⁾ وهو يقدر التقاليد والماضي، ويتخذ من ذكرياته مجالاً للتفاخر وينبوعاً للقوة. ولهذا فهو يوقر أجداده، ويقدم لأرواحهم القرابين، ولا يلبث هؤلاء شيئاً فشيئاً حتى يصبخوا آلهته التي يعبدها. وفي

(1) - فؤاد زكريا، نوابغ الفكر الغربي - نيتشه -، ص ص 92-93.

(2) - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 174.

عبادته لهم يقدس صفاته النبيلة هو نفسه، ويجعلهم رمزا لكل الفضائل التي يتحلى بها الأرستقراطي.

ولما كانت هذه الطائفة هي الأقلية دائما، فإنها تعمل جهدها كي تحافظ على صفاتها، وتظل نقية لا يتطرق إليها الانحلال من جراء اتصال الشعوب المسودة أو الطبقات الدنيا بها. ومن أجل هذا تُعنى بالتربية، وبكل ما يتصل بحياة الأسرة، حتى تضمن لنفسها استمرار السيادة والبقاء.

ويمثل السادة في التاريخ اليونان والرومان القدماء، وهم أول من أسس الحضارة وشرع قيم السادة. حيث إن "الحضارات الكبرى نشأت في البدء، بأن قامت طائفة من الأرستقراطيين الممتازين، على شكل حيوانات مفترسة شقراء، تذرع الأرض في آسيا وأوروبا وجزر المحيط الهادي، مُغيرة على كل الأراضي التي تمر بها، وعلى هذا النحو نشأت الحضارة اليونانية، والرومانية والجرمانية".⁽¹⁾

فإذا مرت هذه الطائفة بشعب من الشعوب أخضعته وفرضت عليه سلطانها، واحتقرته وباعدت ما بينها وبينه من مسافات، مُكوّنة طبقة خاصة متميزة من الطبقة المسودة والرعية. واخترعت لنفسها مجموعة من القيم تؤكد بها سيادتها واستمرار سطوتها وسيطرتها. وهؤلاء الأرستقراطيون هم الذين شرعوا قيم السادة لأول مرة في التاريخ، وقد ارتكزا أثناء تشريعهم لها على إرادة القوة، فهي معيارهم الوحيد لوضع القيم.

يقيم السادة أخلاقهم على قيمتين كبيرتين هما الجيد (Le Bon) والرديء (Le Mauvais)، فالفعل الجيد هو كل فعل يعبر عن القوة وينميها، والفعل السيئ هو كل فعل يتعارض مع القوة وينقصها، أي كل فعل يعبر عن الضعف والعجز. "والقيمتان الأساسيتان في هذه الأخلاق هي الجيد والرديء...، والتقابل بينهما يمثل التقابل بين «رفيع... ووضيع...».

(1) - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 173.

السمة التي تتميز بها هاتان القيمتان المتقابلتان هي أنهما لا تعبان مطلقا بأن يكون الفعل خيرا بمعنى أنه «طيب»، وإنما يكون مقياس أخلاقية الفعل هنا هو أن يعبر عن روح القوة التي يستشعرها المرء في ذاته، وأن يلائم تلك النفوس الزاخرة التي تشعر بأنها هي مانحة القيم وخالقها. فإذا ما صدر عنها الخير، فهو لا يصدر عن خوف أو إكراه أو ضغط، وإنما يصدر عن إحساس قوي بالوفرة والامتلاء والقوة الفياضة الباذلة".⁽¹⁾

أما العبد فهو الرجل الضعيف "المسالمة الوديع، المتواضع، الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة، والذي يحسب الضعف فضيلة، والتعاطف والرحمة أسمى القيم الأخلاقية".⁽²⁾ فيتميز بالتواضع، الجبن، الخوف، الصبر، والشفقة أو الرحمة بوجه خاص، وهي أكثر صفة يكرهها نيتشه في أخلاق العبيد، التي يعتبرها مرضا في الثقافة الأوروبية، لأنها تنفي ذات الإنسان، بل والحياة برمتها. "تمثل أخلاق الشفقة بالنسبة إلى نيتشه مرض الثقافة الأوروبية. بحسب مؤلفنا الشفقة هي القيمة التي يقول فيها الإنسان «لا» لذاته وللحياة".⁽³⁾

وأهم سبب جعل نيتشه يرفض الأخلاق المسيحية هو أنها أخلاق الشفقة، وهذه الأخير هي التي تؤدي إلى قتل الحياة في الإنسان، وتجعله كئيبا، ضعيفا ومريضا. "وإذا كان نيتشه قد هاجم المسيحية على أنها دين الشفقة، فذلك لأن الشفقة تعبر عن انفعال كئيب يوهن حيويتنا، ويخرس الصوت السامي للحياة، ويؤدي إلى الضعف والإنهاك، فالإله المسيحي هو إله المريض الذي يعارض كل الدوافع الطبيعية في الحياة الرفيعة السامية".⁽⁴⁾

⁽¹⁾ - فؤاد زكريا، نيتشه، ص 93.

⁽²⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 176.

⁽³⁾ - Ratsima Niaainatiana Serge, *Le Surhomme de Nietzsche*. Mémoire de Maitrise en Philosophie, Université de Toamasina, Madagascar, Décembre 2006, P41.

⁽⁴⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 341.

وفي حين أننا نجد الأرستقراطيين يُقبلون على الحياة، يريدون أن يعلوا بها، ويجعلوها خصبة مليئة، نجد العبيد يعزفون عن الحياة ويتشاءمون منها، وينظرون إليها في شيء من الجزع وعدم الثقة، وكأنها شيء يخيف أمامهم".⁽⁵⁾

فالمسود لا يثق، ويركن إلى الشك دائما. وبينما يُميز الأرستقراطي بين "الجيد" و"الرديء"، ترى العبد والمسود يُميز بين "الخير" (Le Bien) و"الشرير" (Le Mal). ومن هو الشرير في نظره؟ بالطبع الشرير هو هذا الذي أخضعه وأثار في نفسه الخوف منه، هو هذا الأرستقراطي القوي السيد المسيطر. فالشر في نظره إذن هو القوة والبطولة، هو كل هذه الصفات النبيلة التي امتاز بها الأرستقراطي، وكانت سر تفوقه وسيادته. وإذا كانت الصراحة هي الطابع الرئيسي في أقوال الأرستقراطي، فإن المسود لا يستطيع أن يكون صريحا، بسبب جبنه وضعفه، فيلجأ إلى المكر والمداورة والمراوغة، والنفاق أظهر طبائعه.

لكن المسود لا يستطيع أن يُسمى هذه الصفات، التي يُبجلها ويرى فيها الخير بأسمائها الحقيقية، وإنما يقلب القيم ويُسميها بعكس ما هي عليه في الواقع، فيُسمى العجز إحسانا وطيبة، ويُسمى عدم القدرة على رد الفعل مباشرة وبالمثل صبورا، ويعد هذا الصبر من أمهات الفضائل. ويُسمى حاجته إلى الآخرين وعجزه عن الاعتماد على نفسه رحمة. ويُسمى عجزه عن إدراك المطامع السامية والبحث عن المطالب العالية تواضعا، وهكذا، وهكذا تجده يُهدر القيم الصالحة النبيلة، ويضع مكانها قيما تدل على الضعف والذل والخنوع والعجز، وتصدر عن طبيعة كطبيعة الدودة الزاحفة على الأرض، في مقابل طبيعة الحيوان المفترس القوي التي يتميز بها الأرستقراطي. وتراه يعارض هذه القيم العليا في نظره، بما لدى الأرستقراطي من قيم شريرة، فيقول إن البائسين وحدهم هم الأخيار، والفقراء والعاجزين والحقراء هم وحدهم الصالحون، وهؤلاء الذين يتألمون ويتعذبون، هؤلاء المرضى المعوزون المشوهون هم وحدهم أيضا الطيبون الأبرار الذين باركهم الله، هم وحدهم الذين سيحفظون بالنعيم. أمّا أنتم معشر

⁽⁵⁾ - المرجع السابق، ص 176.

النبلاء الأقوياء، فأنتم الأشرار، القساة، أنتم الطماعون، النهمون، أنتم الفجار، وستظلون أبدا ملعونين قد بوأتم بغضب من الله.

يرى نيشته أن "مصدر كل هذه القيم الجديدة التي يضعها العبيد والمسودون هو الشعور بالعجز، ثم الحقد العنيف الدفين على الأقوياء الأرستقراطيين النبلاء. ولا يلبث هذا الشعور والحقد أن ينقلبا إلى أشياء في قدرتها أن تخلق قيما أخلاقية. وهنا يكتشف نيشته ينبوعا فياضا استنقت منه الأخلاق السائدة اليوم ما لديها من قم، ويسمى هذا الينبوع **الذحل**".⁽¹⁾

والذحل عند نيشته هو الحقد الدفين والعميق في نفس كل عبد نتيجة إساءات السيد له، التي لم يكن قادرا على الرد عليها بإساءة مثلها. "**الذحل**"، وهو الشعور المتكرر بإساءة سابقة لقيها الإنسان، ولم يستطع أن يردّها ويتشفى ممن قدمها، لعجز فيه عن رد الفعل في الحال، فتراه يتذكرها من بعد، ويجترها بين حين وحين، مما يزيد في قوة هذا الشعور، ويضعف من طاقته، ولا يلبث حتى يتجمع، ويضغط بعضه بعضا، ويغلي في نفس صاحبه غليان الماء من تحته نار قوية، وهو مغلق عليه في مرجل، فيحاول أن يجد مصرفا له في قنوات أخرى غير القناة الأصلية الطبيعية، وهو رد الفعل المباشر ومقابلة العمل بالمثل. فيلجأ إلى طرق خفية غير مباشرة، يرد بواسطتها على الإساءة الأولى، التي تلقاها ولم يستطع الإجابة عنها في الحال".⁽²⁾

إن السادة يحتقرون العبيد ويرهقونهم، ويجدون كل شيء مباحا بإزائه؛ من تنكيل بهم وتعذيب وقسوة، واعتداء على كرامتهم، وحثّ من مركزهم، ويعتبرونهم ميدانا واسعا لإبراز حب السطو والغزو، وإظهار السيطرة، وتصريف شعورهم القوي بفيض قوتهم، فالطابع السائد إذن في سلوكهم بإزائهم هو الاحتقار والامتهان. وحينئذ يتولد عند العبيد بإزاء هذه الإهانات القاسية

(1) - عبد الرحمن بدوي، نيشته، ص 178.

* **الذحل** (Le Ressentiment)، ويُترجم أيضا بالغيظ، الضغينة، البغضاء، الحقد الدفين.

(2) - عبد الرحمن بدوي، نيشته، ص 179.

والإساءات المتوالية، شعور **الذحل**، فهم، من جهة لا يستطيعون أن يسكتوا عنها، لأن الطابع الرئيسي في خلق الإنسان هو القوة وغريزة السيطرة، ومهما حاول أن يكبتها في نفسه، فلا بد أن يظهرها حين تُتاح لهما الفرصة للظهور. وهما بدورهما يدفعان الإنسان دفعا قويا إلى تهيئة هذه الفرص، وإعداد الظروف الملائمة كي تنتجا آثارهما. وهو من جهة أخرى، لا يقدر على أن يرد الفعل ردا سريعا في الحال، بسبب شعوره بالعجز. ومن هنا يكتم عاطفة الانتقام في نفسه، ويظل على هذا النحو يُخفي هذا الشعور من بعد مدة.

كيف تنشأ ثورة العبيد على السادة لكي يهدموا الأخلاق النبيلة، ويهددوا القيم الأرستقراطية، وليثأروا لأنفسهم مما احتملوه؟ الإجابة هي أن "ثورة العبيد في الأخلاق تبدأ حين يصبح **الذحل** نفسه خالقا، يلد القيم. هذا **الذحل** الصادر عن هؤلاء المخلوقين الذين حُرِّموا من المقدر على رد الفعل الحقيقي، وهو العمل الإيجابي، فلا يجدون عوضا إلا في انتقام وهمي".⁽¹⁾

تلك إذن ثورة العبيد، وقلوبهم لأوضاع المجتمع لصالحهم، فيصبح العبيد سادة، ويساؤون أنفسهم بسادتهم، بل إنهم يسيطرون عليهم ويصبحون هم الحكام. "كل شيء يُقلب، يسمى العبيد أنفسهم سادة، ويسمي الضعفاء أنفسهم أقوياء، وتسمى الوضاعة نبلا. يقولون عن شخص ما إنه قوي ونبيل لأنه يتحمل، إنه يتحمل عبء القيم «السامية»، ويشعر بأنه مسؤول".⁽²⁾

لكن الثور لن تكون ثورة حقيقية، إلا إذا تمكن العبيد من وضع قيم جديدة تعبر عن وضعهم الاجتماعي وعن طبقتهم وطباعهم. وبما أنهم ضعاف عجزة ستكون أخلاقهم أخلاق الضعف والعجز. "ولكن العبيد يتمردون على قيم السادة ومعاييرهم ويضعون غيرها مما يلائم وضعهم كعبيد، ومن هنا جاء التناقض بين أحكامهم وأحكام سادتهم، فإذا كانت الفضيلة عند السادة

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص ص 181 - 182.

⁽²⁾ - Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 7^{ème} Edition, 2014, P29.

تقتضي القوة والقدرة على الصراع والمغامرة والسيطرة ونحوها من فضائل إيجابية قوية، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية هزيلة، وبهذا تتغير القيم بدافع حقد العبيد على سادتهم ورغبتهم اليائسة في الانتقام، وعن هذا تنشأ المثل العليا الهزيلة التي تجعل من الضعف فضيلة، ومن العجز عن الانتقام عزوفاً عن ارتكاب الشر، ومن الخضوع الذليل طاعة، ومن عدم القدرة على رد العدوان بالمثل صبراً، ومن القصور عن تحقيق المطامع تواضعاً... وهلم جرا".⁽¹⁾

ويسمى نيتشه تشريع تغيير العبيد للقيم قلب القيم، "وعلى هذا النحو يقلب العبيد الثائرون ما اصطلح عليه السادة الأرستقراطيون من أوضاع، ويضعون مكان القيم الأرستقراطية قيماً أخرى يميلها الضعف، ويشرعها العجز، ويدفعها إلى الظهور حب الانتقام والرغبة في التشفي، وتقوم كلها على أساس الكراهية الزرقاء التي يحملونها في نفوسهم نحو هؤلاء السادة".⁽²⁾ والغرض من هذا القلب هو انتقام العبيد من السادة من خلال إخضاعهم لهم سيطرتهم. لهذا يعتبر نيتشه قلب العبيد للقيم هدراً للقيم الأرستقراطية الرفيعة. ويستنتج نيتشه من كل ما سبق أن تاريخ الإنسانية هو تاريخ صراع بين قيم السادة وقيم العبيد، وهو صراع لا يتوقف أبداً بل لا يزال مستمراً إلى الآن. "وهذا هو تاريخ الأخلاق جميعها وعلى مر عصور الإنسانية: صراع بين قيم السادة وقيم العبيد في الأخلاق، ومحاولة كل السيادة على الأخرى، ونضال بين هذين النوعين من القيم: «جيد وريء» من ناحية، و«خير وشرير» ولا يزال هذا النضال وذلك الصراع قائمين حتى اليوم".⁽³⁾

⁽¹⁾ - الشيخ كامل محمد محمد عويضة، فريدريك نيتشه، نبي فلسفة القوة، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص ص90-91.

⁽²⁾ - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص ص186-187.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص193.

ويرى نيتشه أن اليهود هم أول من قاموا بثورة العبيد في الأخلاق، ومن ثم "قهم الذين تجاسروا بمنطقهم الهائل أن يقبلوا معادلة قيم السادة: خير = نبيل = قوي = سعيد = محبوب من الله، إلى معادلة قيم العبيد خير = وضع = ضعيف = مشوه = بائس = مملوء بالخطايا. والشعب اليهودي هو الشعب الذي ذاع في نفسه **الذحل** في أعنف درجاته وأخطرها، لكثرة ما لاقاه من اضطهاد من سادوه، منذ زوال دولتهم القديمة. فلما تجمع هذا **الذحل** ووصل إلى أقصى درجات غليانه، ثار على قيم سادته من الرومان".⁽¹⁾

فكان بين اليهود والرومان كفاح قاسٍ، بلغ أعنف صورته في المسيحية، التي ليست في نظر نيتشه إلا صورة من صور اليهودية، فعنها أخذت التراث من القيم، وكان كبار رؤسائها من اليهود، أمثال القديس بطرس والقديس بولس، فالمسيحية هي خليفة اليهودية إذن.

حملت المسيحية لواء النضال ضد السادة، وكان لها النصر ولقيمتها الظفر في القرن الثاني بعد الميلاد، فسادت القيم المسيحية في أوروبا وفي الكثير من بقاع العالم التي دخلتها، واستمرت هذه السيادة حتى اليوم. لكن النضال ضدها استمر مع ذلك مع ذلك، ولم يهدأ، ففي عصر النهضة الأوروبية بدأت المثل والقيم الأرستقراطية تستيقظ من جديد، وقام رجال النهضة -الإنسانيون خصوصا- يُعارضون بالقيم القديمة، قيم الرومان واليونان الصادرة عن أخلاق السادة، ما أنتت به المسيحية من قيم سادت طوال العصور الوسطى، وهي القيم الصادرة عن ثورة العبيد.

وانتصرت قيم العبيد مرة ثانية، بفضل حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوثر في القرن السادس عشر، وهي حركة شعبية مبعثها **الذحل** الألماني والإنجليزي.

ثم انتصرت مرة ثالثة انتصارا حاسما هائلا عن طريق الثورة الفرنسية، حينئذ وقعت آخر طبقة من النبلاء والأرستقراطيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، صريعة للغرائز

(1) - عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص 194.

الشعبية المليئة بالفحل، فكانت الثورة الفرنسية ظفرا صاخبا لقيم العبيد، ولكن حدث في الحال، ووسط هذا الصخب، شيء هائل جدا لم يكن متوقعا مطلقا، إذ قام المثل الأعلى القديم على قدميه في جلال وجسارة أمام أعين الإنسانية وضميرها... إذ ظهر نابليون كأخر إشارة إلى الطريق الآخر (طريق قيم السادة)... ولكن نابليون سقط سريعا، وزال بزواله آخر شعاع من نور قيم السادة في أوروبا.

ويظهر لنا في النهاية أنه مثلما شيّد نيتشه في المعرفة مذهباً لا عقلانيا خالف فيه معظم الفلاسفة السابقين له، كذلك فعل في الأخلاق حيث أسس مذهباً لا أخلاقياً (Immoralisme) ناقض به كل الأخلاقيين الذين جاءوا قبله، وهو الذي أطلق على فلسفته في الأخلاق اسم المذهب اللاأخلاقي، كما سماها أيضاً أخلاق ما وراء الخير والشر، ومعناه أن الفلسفة الأخلاقية النيتشوية لا تؤمن بقيم الخير والشر القديمة، فهي تصفها بأنها قيم انحطاط، وذلك لأنها وببساطة قيم العبيد الوضيعين.

ب-2- نقد الدين:

لم يسلم الدين هو أيضاً من مطرقة نيتشه، بالعكس إنه سيوجه نقداً بالغاً للدين، ربما هو أقوى نقد تعرض له في تاريخ الفلسفة، وهو يرفض كل الديانات دون استثناء، كما يرفض كل ما يتعلق بالدين، أي يرفض العقائد الدينية، والأخلاق الدينية ورجال الدين واللاهوتيين، والمؤسسات الدينية، والكنيسة بوجه خاص. ويتضح بذلك أن الدين يتضمن هو أيضاً أصنامة الخاصة به، والأهم هو أنها أخطر أنواع الأصنام، وأكثرها تغلغلا في الفكر البشري وتأثيراً على أفكار الناس وسلوكاتهم، وهي متضامنة مع الأخلاق إلى أبعد حد، لذلك تدخل أصنام الدين في أصنام الأخلاق.

صحيح أن نيتشه انتقد كل الديانات، ورفض كل عقائدها، لكنه سيكسر الجزء الأعظم من نقده لنقد المسيحية، باعتباره ينتمي إليها، فهو بروتستانتي الديانة. حيث أبدا نيتشه عداً لا

حدود له للدين المسيحي، إلى درجة أنه وصف نفسه بأنه **عدو المسيح**، وهو عنوان أحد أبرز كتبه. "بعد إعلان نيتشه موت الإله أخذ يستخدم هذا الإعلان كمطرقة ضخمة ضد كل المؤسسات والمذاهب الأخلاقية، والأديان القائمة على الإيمان بفكرة الإله، وبالذات الديانة اليهودية والمسيحية، على الرغم من أن حصة المسيحية كانت الأوفر من حيث النقد والاعتراض والهجوم عليها".⁽¹⁾

من شدة عنف وشراسة النقد الذي وجهه نيتشه للمسيحية، اعتبر أنه أقوى نقد عرفته المسيحية في تاريخها. "يُجمع مؤرخو الفكر الفلسفي على القول بأن نيتشه هو من أخطر محاربي الدين المسيحي. فإن فكره الإلحادي أصبا مواطن الضعف في هذا الدين وألجأه إلى لمساءلة الذاتية والمراجعة النقدية. هو نيتشه الذي أنبأ بسقوط المسيحية في أنظومتها الوسيطية التقليدية".⁽²⁾

وقد تهجم هجوما عنيفا على كل ما هو ديني بداية بفكرة الله، التي رأى أنها من الإنسان هو الذي اخترعها بنفسه*، كما اعتبرها فكرة باطلة، ومن أفسد الأفكار التي أنتجها العقل الإنساني، "انطلق نيتشه في إعلانه عن موت الإله من إيمانه الراسخ بأن فكرة الإله ليست سوى أوهام من اختلاق العقل البشري، وأنها ليست سوى واحدة من أفسد الأفكار على هذه الأرض".⁽³⁾

وقد مارست تأثيرا جد سلبي على الحياة الإنسانية خاصة في مجال لأخلاق، ويتجسد ذلك في الأخلاق المسيحية التي يعتبرها مرضا. ومن هنا يظهر أن نيتشه فيلسوف ملحد، بل هو

(1) - هجران عبد الإله الصالحي، الإنسان والاعتراب في فلسفة نيتشه، ص186.

(2) - باسيل مشير عون، بين الفلسفة والدين، نظرات على الفكر الإلحادي الحديث، لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة1، 2003، ص25.

* في الحقيقة العبيد هم الذين اخترعوا الدين، مثلما اخترعوا الأخلاق الخاصة بهم، لهذا فالدين منحط مثل أخلاق العبيد.

(3) - هجران عبد الإله الصالحي، الإنسان والاعتراب في فلسفة نيتشه، ص182.

أعظم الفلاسفة الملحددين في الفلسفة المعاصرة. وأكبر اعتراض قدمه ضد فكرة الإله، هو أن الإله عدو للحياة، تلك الحياة التي يمجدها نيتشه، وبنى كل فلسفته من أجل إعادة الاعتبار لها وإعلائها إلى أقصى حد. وهذا ما تسبب للإنسان في العذاب والبؤس. "والحقيقة كما تبدو لنا من خلال نصوص نيتشه أنه كان بالدرجة الأولى يرفض «الإله المسيحي الكنسي» الذي بدا له عدوا للحياة الإنسانية واعتراضا عليها ومصدرا لبؤسها وشقائها، ثم دفعته كراهيته لهذا الإله في النهاية إلى رفض «جميع الآلهة» على الإطلاق؛ متصورا أن «الألوهية» ابتزازا للحياة الإنسانية".⁽¹⁾

وقد عبّر نيتشه عن إحداه بفكرة موت الإله، حيث قال: "أن الإله قد مات"⁽²⁾، وأكثر من ذلك أعلن بأن الإله مات مقتولا، والناس هم الذين قتلوه. "سارع الأخرق إلى وسطهم واخترقهم بنظراته. «أين الإله؟» صاح فيهم، أنا سأقوله لكم لقد قتلناه -أنتم وأنا- نحن كلنا قتلته".⁽³⁾

وقد اختلف الدارسون لنيتشه كثيرا في تحديد معنى فكرة موت الإله عند نيتشه، في بعضهم قال إنه يقصد موت الإله الديني، ومعه كل ما هو ديني، من معتقدات وأخلاق ورجال الدين والمؤسسات الدينية. بينما قال البعض الآخر إن ما يقصده نيتشه هو موت العالم الميتافيزيقي المفارق، الذي اعتقد الفلسفة في وجوده منذ أفلاطون. "فالقول بأن الله قد مات معناه أن العالم الميتافيزيقي قد فقد حيويته، وأصبح لا يعني شيئا على الإطلاق بالنسبة للإنسان. وانعدام المعنى هذا هو "العدمية" وما عبارة نيتشه: إن الله قد مات، إلا إعلان عن هذه العدمية الميتافيزيقية، التي كان نيتشه شاهدا عليها. وما هذه العدمية بظاهرة بسيطة مفردة بين غيرها من الظواهر التي تحدث في التاريخ، مثل عصر النهضة والإنسانية

⁽¹⁾ - يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق - فريديك نيتشه، ص 166 - 167.

⁽²⁾ - Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Art 343, P302.

⁽³⁾ - Ibid, Livre 2, Art 190.

وعصر التنوير... وإنما هي عند نيتشه حركة تاريخية شاملة، بل هي الحركة الأساسية التي حدثت في تاريخ الغرب منذ أفلاطون".⁽⁴⁾

كما يعني موت الإله أيضا موت عالم القيم الأخلاقية القديمة المطلقة، لأنها تقوم على الإيمان بوجود الإله، فهي قيم دينية بالدرجة الأولى. "وحيث يعلن نيتشه عن (موت الإله) معناه، سقوط نظام كامل، نظام من المعايير والسلوك القائم على التسليم بتلك الفكرة (الإله). فكانت رغبته في تغيير القيم والمعايير وراء إعلانه، حيث عد هذا الإعلان الحدث الأعظم في التاريخ، جاعلا من هذا الحدث الوسيلة الوحيدة لتحرير العالم وإنقاذه من القيم التي تسلب الفرد حريته وتمنعه من تحقيق ذاته ورغباته بشكل كامل".⁽¹⁾ لذلك ففكرة موت الإله لها معنى فلسفي، وليس دينيا حسب أنصار هذى التأويل.

ج- تحطيم أصنام السياسة:

أسس نيتشه نظرية جد خاصة عن السياسة تتناسب تماما ومبادئ فلسفته، وقد وجه لمجال السياسة انتقادات لا تقل أهمية ولا عنفا وقوة عن انتقاداته للفلسفة والأخلاق. وأول نقد وجهه للدولة، أعظم مؤسسة في الدولة ورمزها. وقد هاجم على لسان نبيه زرادشت الخضوع للدولة ممثلة في جهاز الحكومة، ويعتبر هذا الخضوع بمثابة مسخ. فاعتبر الحكومة أبرد مسخ بين المسوخ الباردة. فهي تكذب بكل رصانة حين تقول: «أنا الشعب، أنا الحكومة». وإياكم تصديق ما تقول، فما كون الشعوب إلا المبدعين الذين نشروا الإيمان والمحبة، فأتوا بأجل خدمة للحياة، وما النصابون إلا شركاء للجموع الغفيرة، إلا من يهدمون كيانها ليشيدوا الحكومات على أنقاضها، ويعلقوا نصلا قاطعا فوق رأس الشعب، وينصبوا مئات الشهوات

⁽⁴⁾ - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، القاهرة، دار المعارف، ط2، 1986، ص92.

⁽¹⁾ - هجران عبد الإله الصالحي، الإنسان والاعتراب في فلسفة نيتشه، ص180.

أمام عينيه".، فهذا يعطي إشارة إلى الأساليب التي تتبعها الحكومة للسيطرة على عقول الشعب من خلال الإدعاء الباطل والإغواء المزيف.

ومقابل ذلك يفصل نيتشه بين الشعب والحكومة فصلا كاملا، ويبيّن ما بينهما من فوارق عميقة، لاسيما فيما يتعلق بالقيم، فالشعب يملك قيمه الأخلاقية الخاصة، في حين أن الحكومة لا تملك إلا الكذب في هذه المسألة، حيث يؤكد لنا أن الحكومة تكذب في جميع تعابيرها عن الخير والشر، فليس ما تقوله إلا كذبا، وليس ما تملكه إلا نتاج سرقتها واختلاسها.

فيرى أن كل ما للحكومة مزيف، فهي تنهش بأسنان مستعارة، وأحشائها مختلفة اختلافًا، وما شعارها إلا البيان المبهم المشوش عن الخير والشر.

إضافة إلى ما سبق، يُوضح نيتشه العلاقة الوطيدة الموجودة بين الحكومة والدين، فيبين أنها تقوم باستقلال الدين من أجل خداع الناس، وضمان استقرارها وبقائها. ونظرا لأهمية الدين في استقرار الدولة، فإن الحكومة تتحالف مع رجال الدين، فتصالحهم وتتفق معهم، لكي يعملوا سرا للمحافظة على مصالحها. ويرى نيتشه أننا نصادف على مر التاريخ تلازما بين الحكومة والدين، أي بين رجال السياسة ورجال الدين، حيث أصبحت مصالحهما واحدة، ولأجل ذلك نجد التعاون بينهما كبيرا. لأجل ذلك فإن شعارات الحكومة عن الدين -معتقدات وقيم- ليست إلا هتافات وهمية، مثلما هو الحال بالنسبة إلى شعاراتها عن القيم الأخلاقية، فلا يهتمها سوى خدمة مصالحها، هما كان الثمن، وأيا كانت الوسائل -ونرى هنا كم هو قريب من آراء ماركس في السياسة-.

وخلاصة آرائه أن الحكومة صنم جديد وخطير جدا، كلما سجد له الإنسان، زادت عطاياه ومصالحه، لكنه بالمقابل سيفقد عزته وكرامته، بسبب ما يقدمه من خضوع وانقياد. لذا لا يظهر الإنسان الحر (حسب رأي نيتشه، إلا عندما تنتهي الحكومات، فهناك يتعالى نشيد

الضرورة بنغماته المحررة من كل مطاوعة وتقيد، أي أنه يدعو في النهاية إلى ضرورة القضاء على الدول الحكومات).

واشتهر نيتشه بنقده للديمقراطية والاشتراكية، إذ أنه يرى أن مذهب الديمقراطية هي علامة من علامات الانحطاط، لأنه مهما تباعدت أصوله وتغيرت مناهجه، فإنه متفق مع المذهب الديني، ففي الشريعة المسيحية، يتمثل ما يتمثل في مذهب المساواة، مقت الضعيف للقوي، ونزوع قوي إلى حياة الألم فيها. تجعل المسيحية الناس متساويين أكفاء أمام الإله الواحد، وتعدهم بالسعادة الكاملة في الحياة الثانية. "كذلك الديمقراطية جعلت الناس متساويين أكفاء أمام الشريعة والحق... وكل هذه المبادئ التي تحملها الديمقراطية تتعارض مع الفرد القوي المميز، الذي يسعى لتحقيق ذاته ووجوده ويفرض تميزه على الآخرين الأقل منه كفاءة وتميزاً ويكون خالفاً لقيمه، لا يخضع للمجتمع الساعي لجعل الإنسان أداة له. تصب في خدمة مصالحه واستقراره، كما تسعى الديمقراطية إلى إجبار الفرد المميز عن التخلي عن حقوقه وامتيازاته لصالح الغير، طلباً للمساواة والعدالة، وهذا ما يناقض الطبيعة البشرية".⁽¹⁾

مهما بدا الاختلاف كبيراً بين الدين المسيحي والديمقراطية، إلا أن نيتشه يبين أنهما يتفقان في قولهما بالمساواة، فالدين يقول بالمساواة أمام الله، وهي المساواة الدينية، والديمقراطية تقول بالمساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات أي المساواة السياسية. في حين يرفض نيتشه مبدأ المساواة من أساسه.

ويبين نيتشه أن كل القيم التي تحملها الديمقراطية، تتعارض بشدة مع الفرد القوي المتميز، الذي يسعى لتحقيق ذاته ووجوده، ويفرض تميزه على الآخرين، الأقل منه كفاءة وتميزاً، ويكون خالفاً لقيمه، ولا يخضع للمجتمع الذي يسعى لجعل الإنسان أداة له، تصب في خدمة مصالحه واستقراره. كما تسعى الديمقراطية إلى إجبار الفرد المتميز عن التخلي عن حقوقه

(1) - هجران عبد الإله الصالحي، الإنسان والاعتراب في فلسفة نيتشه، ص144.

وامتيازاته لصالح الغير، طلبا للمساواة والعدالة، وهذا ما يناقض الطبيعة البشرية، فهي لا تقوم على المساواة، بل على التفاوت والاختلاف، ويجب علينا حسب نيتشه المحافظة على هذه الفوارق الطبيعية بين البشر، بدل القضاء عليها. تقوم الديمقراطية على المساواة، وعلى الخضوع للمجتمع، بينما يصر نيتشه على تفاوت الناس منذ البداية، ويدعو لتحرره التام من كل القيود والسلطات. "فنيته يرفض إذن الدعوة إلى المساواة ويرى أن الناس طبقات، هناك سيد وهناك عبد وهناك إنسان راق هو الهدف السامي للإنسان العادي، وذلك الإنسان هو غاية للإنسانية، فلا يصح أن يتساوى الناس جميعا ولا معنى لهذا التساوي لأنه قائم على فكر مجرد وليس على الواقع، لأن هناك اختلافات واسعة وكبيرة بين السيد والعبد، فالأول يمثل إرادة القوة، والآخر يمثل الضعف والوهن والاستسلام لتلك الإرادة".⁽¹⁾ وقد لخص نيتشه موقفه من الديمقراطية باعتباره أن الديمقراطية هي الشكل التاريخي لانحطاط الدولة.

إذا كان نيتشه ينتقد أشهر الأنظمة السياسية الموجودة في عصره، كالنظام الديمقراطي والاشتراكي، فإنه يدعو بالمقابل إلى نظام أرستقراطي جديد، يحتل فيه الإنسان الأعلى المكانة الأولى فيه، حيث سيكون الأرستقراطيون الجدد هم الحكام الحقيقيون، والمشرعون الوحيدون لقيم الأخلاق ولجميع القيم الأخرى وللقوانين انطلاقا من مبدأ واحد ووحيد هو إرادة القوة. "بناء على ما تقدم تكون الطريق إلى الإنسان هي الأرستقراطية. أما الديمقراطية وهي سخافة حكم الأكثرية والعدد فيجب استئصالها والقضاء عليها قبل فوات الفرصة وتأخرت الوقت. وأول خطوة لتحقيق ذلك هي تحطين المسيحية، فقد كان انتصار المسيح بدء الديمقراطية".⁽²⁾ أما الإنسان الأعلى فيبقى دائما فوق القيم وفوق القانون، لأنه ليس مجبرا على الخضوع لهما، بل هو حر حرية مطلقة. "وقد وقف نيتشه ضد الديمقراطية والاشتراكية،

(1) - عبد الهادي المرهج، الميتافيزيقا في فلسفة نيتشه، لبنان، دار الهادي، ط1، 2009، ص184.

(2) - محمد عويضة، فريدريك نيتشه، نبي فلسفة القوة، ص34.

ووجه لها انتقادات ودعا لنظام أرستقراطي تمثل الحرب بصورة الإنسان الأعلى، الذي هو فوق الناس وفوق القانون".⁽³⁾

لكنه يجب علينا أن نشير إلى أن الأرستقراطية التي يدعو إليها نيتشه هي جديدة حقا، وهي نابعة من مبادئ فلسفته الخاصة، فالأرستقراطي الجديد عنده هو الإنسان الأعلى، الذي يتميز بعلوه وتفوقه على كالناس العاديين، وهذا طبعا بفضل قوته الكبيرة. فالنظام الأرستقراطي عند نيتشه يقوم على أفراد ممتازين راقين. "ويطالب نيتشه بخلق أرستقراطية جديدة أعلى من الأرستقراطية، ويدعو الإنسانية إلى العلاء بنفسها شيئا فشيئا حتى تخلق طبعا جديدا من الإنسانية أو فوق الإنسانية هو الإنسان الأعلى، لقد استنزف العالم الأرستقراطي ذاته، وأضعف نفسه عندما طرح بعيدا امتيازاته بسبب نبل غرائزه، وعندما اهتم بالضعفاء وبالشفقة بسبب التهذيب المفرط الذي تتسم به حضارته. فالفردية شرط لخلق الأرستقراطية، وهو يريد أن يعيد نظام التصاعد أي جعل الناس في طبقات بعد أن قضى على هذا النظام بفعل أنصار الكم، فليتقدم الفرد على المجموع، ما دام الفرد ممتازا، ونيتشه ينكر تماما الفردية التي تترك الفرد لهواه يتصرف كيفما يشاء".⁽¹⁾

ويدعو هؤلاء الأفراد الممتازين إلى أن يحكموا ذواتهم بذواتهم، لأنه لا حكومة ولا دولة في الفلسفة السياسية لنيتشه، "ونخطئ إذا ظننا أن نيتشه كان يؤمن بالدولة، بالعكس فقد تركز إيمانه على الفرد البطل الصنديد السوبرمان، الذي لا يشق له غبار".⁽²⁾ لذلك سيحكم الأرستقراطيون أنفسهم بأنفسهم، والحق هو ما قرروه بقوتهم.

⁽³⁾ - هجران عبد الإله الصالحي، الإنسان والاعتراب في فلسفة نيتشه، ص143.

⁽¹⁾ - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، ص249.

⁽²⁾ - عوض رمسيس، ملحدون محدثون ومعاصرون، بيروت- القاهرة، دار سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة 1، 1997، ص20.

وعليهم أن يخضعوا باقي المجتمع إلى سلطتهم، "فخضوع غالبية الناس للسوبرمان أو الرجل الأعلى شيء ضروري ومطلوب. ويرفض نيتشه أفكار الثورة الفرنسية والإشتراكية لأنها تنادي إلى المساواة بين البشر".⁽³⁾ ويمكنهم استعمال كل الطرق لذلك حتى العنف والحرب والجريمة إن اقتضى الأمر ذلك. واستعمال العنف والقسوة مع العامة قد يتسبب لهم في البؤس والشقاء، وهم أمر لا يهم نيتشه في شيء، "لم يجد نيتشه أية غضاضة في أن يشقى السواد الأعظم من الشعب من أجل تأكيد الأقلية الأرستقراطية لذواتهم. ويفسر لنا هذا السبب في تمجيده لشخصية نابليون وأمجاده الحربية. فقد اعتبره تجسيدا لفكرته عن الإنساني السوبرمان الذي لا يكل من تحقيق طموحاته والسعي إلى اكتساب أسباب السلطة والقوة".⁽¹⁾

المهم عند نيتشه هو أمر واحد فقط، وهو انتصار الأقوياء وسيطرتهم على الآخرين، مهما كانت الأساليب بشعة وقاسية. "وتسعى فلسفة نيتشه إلى استبدال القديس المسيحي بالسوبرمان أي الرجل النبيل الذي يحق له أن يحكم العاديين من البشر. هذا النبيل ليس قادرا على ممارسة القسوة فحسب، بل اقتراف الجريمة أيضا. وليس عليه أن جناح لو أنه ارتكب الجرائم. والسوبرمان ليس مطالبا بتفسير أعماله لمحكوميه فهو مسئول فقط أمام أقرانه من السوبرمانات".⁽²⁾

ولا يتوقف الأمر عند إخضاع العامة لحكم الأرستقراطيين الجدد في الوطن الواحد، بل لابد لدولتهم أن تكون عالمية حقا، إذ يجب عليهم أن يحكموا العالم بأسره. "نيتشه... حداه الأمل في وجود أرستقراطية دولية تحكم العالم بأسره من أقصاه إلى أدناه".⁽³⁾

من جهة أخرى يشيد نيتشه بالحرب ويرأها أمرا ضروريا لحياة المجتمعات، "نيتشه يرحب بآلام الحياة ويريد المزيد منها كإمتحان لبطولة الأقلية، ويتمنى لو اندلعت الحروب واستعر

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص 22.

⁽¹⁾ - عوض رمسيس، ملحدون محدثون ومعاصرون، ص 20.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 23.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص 21.

القتال في أنحاء العالم".⁽⁴⁾ لهذا فإنه كان من دعاة الحرب وأعداء السلام. "فإنه يؤكد في موضع قريب أن الحرب محتومة، وأن تحقيق السلم محال".⁽⁵⁾ وما يدعو إليه إلى رفض السلام هو أنه يولد في الإنسان صفات الخمول والتكاسل والضعف. "وإذا كان يحمل على السلم، فإنما يحمل عليه لما يظنه مؤديا إليه من هدوء وخمول".⁽¹⁾ بالعكس الحرب تثير في الإنسان صفات القسوة والخشونة والقوة. "ومن الواضح، في كل هذا، أن نيتشه يمجّد في الحرب صفات الرجولة والخشونة، التي يعتقد أن الحرب وحدها هي التي تثيرها"⁽²⁾. لهذا يرى الكثيرون أن نيتشه دعا العنف والحرب "وخلاصة فلسفة «نيتشه» أنه داعية العنف، فلا رحمة للضعيف في عرفه كما يقول «زارا» وعلى الأقوياء «الراقون» أن يحكموا... ولكن بعد أن يتحللوا من كل أصنام سابقة ظلت تستعبدهم منذ القدم".⁽³⁾ لهذا يدعو نيتشه الإنسان الأعلى إلى الاهتمام بالشؤون العسكرية وبالمثابرة على التدريب على فنون القتال والحرب طوال الوقت، لأنه "يعيش في حرب دائمة"⁽⁴⁾، حتى في وقت السلم، لأنه في حالة تحضير نفسه لها دوماً.

مما يعني أن نيتشه كان منظراً للأنظمة الديكتاتورية التي تقوم على القوة العسكرية، لأنه لا يمكن للإنسان الأعلى أن يمارس قوته إلا بالتطاول والتعدي على غيره، لكن الإنسان الأعلى الذي يبشر به لا يكتفي بالتطاول على أهل وطنه فقط، بل إنه يتطاول على الشعوب الأخرى التي يسعى لإخضاعها لسلطته، لذلك فإنه يتميز بنوازع العدوان والاستعمار.

12- الإنسان الأعلى:

(4) - المرجع السابق، ص 23.

(5) - فؤاد زكريا، نيتشه، ص 128.

(1) - فؤاد زكريا، نيتشه، ص 129.

(2) - المرجع السابق.

(3) - محمد عويضة، فريدريك نيتشه، نبي فلسفة القوة، ص 4.

(4) - عوض رمسيس، ملحدون محدثون ومعاصرون، ص 22.

الغاية القصوى من فلسفة نيتشه بأكملها هي ظهور الإنسان الأعلى، وهو نوع جديد من الإنسان لم يوجد بعد، ويبشر نيتشه بظهوره. والإنسان الأعلى هو الإنسان الذي ستتجسد فيه فلسفة نيتشه، لأنه هو الذي سيعمل على تحقيقها. "وفيه يجسد الإنسان المثل الأعلى عند نيتشه، فيعلو على الخير والشر معا، ويصبح خالق للقيم، ولمعتقدات العصر بأكمله".⁽¹⁾ أولا يمثل الإنسان الأعلى الرجل القوي إلى أبعد حد، ففيه تتجسد إرادة القوة في أقصى صورها، فهو المثل الأعلى للقوة، مثلما يتصورها نيتشه. والإنسان الأعلى يحب ذاته كثيرا، لأنه يدرك وضعه كفرد ممتاز ونبيل، ويتباهى به. "من هذا المنظور النيتشوي، الفردية هي ميزة الإنسان الأعلى بشكل خاص. هذا الإنسان الكبير واع بنبله. وهو متأكد من قيمته الخاصة، ولا يحتاج الآخرين إلى الآخرين لكي يعترفوا بها. في هذا الصدد هو رجل القرار ويمجد وضعه".⁽²⁾ لهذا يتميز الإنسان الأعلى بنزعة الفردية (L'individualisme) والأثانية (L'égoïsme) إلى أبعد حد.

كما يتميز الإنسان الأعلى بالإبداع "ظهور الإنسان الأعلى في صورة المبدع والمتفرد"⁽³⁾ والحرية المطلقة، والقسوة والبطش والسيطرة على غيره.... "نيتشه... تصور مثله الأعلى في إرادة القوة، وقد تكفل هذا المبدأ بقلب القيم المعروفة، وتوكيد الأثانية والبطش بالآخرين، وتمجيد القسوة والمغامرة والشجاعة ونحوها من فضائل إيجابية، وبهذا تجلى المثل الأعلى قائما في توكيده الذات والسيطرة على الآخرين، لا ابتغاء السعادة الفردية، بل ابتغاء التوصل إلى الإنسان الأعلى أي «السوبرمان»".⁽⁴⁾

(1) - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، ص 460.

(2) - Ratsima Niaainatiana Serge, *Le Surhomme de Nietzsche*, P 79.

(3) - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، ص 238.

(4) - محمد عويضة، فريدريك نيتشه، نبي فلسفة القوة، ص 91-92.

والإنسان الأعلى هو تطور للإنسان الحالي، أو بالأحرى هو تجاوز له وعلو عليه. "وإذا كان التطور البيولوجي قد تأدى إلى الإنسان الأعلى الحاضر، فليمنح بنا التطور حتى نتوصل إلى السوبرمان، الذي يتمكن بإرادته من أن يسيطر ويخضعهم لنفوذ، إن حياته ينبغي أن تكون خصاما لا هواده فيه، ومغامرة عنيفة لا تنقطع، وألما لا يثير في نفسه ضيقا".⁽¹⁾ لأنه يسعى للعلو على ذاته، وهو يعلو عليها باستمرار، أي إلى ما لا نهاية له، فتطوره ليس له حدود أبدا، بل يمضي من تطور إلى تطور أكبر، وتطوره يكمن في زيادة قوته بطبيعة الحال، ومن ثم تطور حياته. "إرادة القوة... ذلك أنها سعي متواصل إلى مزيد من الامتلاء في الحياة فحسب، والمقصود هو أن تحل إرادة القوة محل الأخلاقية، فيصبح سعي الإنسان إلى تحقيق مزيد من العلو بحياته سعيا لا يقف عند حد هو الهدف".⁽²⁾

الإنسان الأعلى هو العقل الحر، وهو يتميز بروح البطولة، والمغامرة والمخاطرة، فهو ينشد الخطر والمقاومة لكي يتغلب عليهما. كما يتميز أيضا بحبه الشديد للحياة، لذلك فهو يعمل دائما على توكيد الحياة أكثر فأكثر، من خلال تعلقه بها، وهو إذ يتعلق بالحياة، فهي الحياة الدنيا، لأنه يرفض الحياة الآخرة رفضا قاطعا لأنه إنسان ملحد، تجاوز جميع الديانات وانحطاطها، لذلك يفضل نيتشه أن يسمي الحياة من منظوره هو الأرض، دلالة على الحياة الدنيا، فهي الحياة الوحيدة الحقيقية عنده، ثم يجعله الإنسان الأعلى معنى الأرض. "رجل العلو هو ذلك الذي لا يصرف وجهه نحو العالم الآخر من خلال احتقاره للعالم الدنيوي. بالعكس إنه ذلك الذي يرفض الإله، ذلك الذي لا يعتقد في قيمة العالم الآخر، لكنه ينبغي له الاعتقاد بالأرض. يصر نيتشه على أن «الإنسان الأعلى هو معنى الأرض». ولا يجب على الإنسان حسبه أن يتخلى أبدا عن هذا العالم السفلي الدنيوي، المحسوس والأرضي،

(1) - محمد عويضة، فريدريك نيتشه، نبي فلسفة القوة، ص 92.

(2) - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، ص 451-452.

الفظ والجسماني لصالح عالم مقدس ومثالي وهمي. بالعكس تُقاس عظمة الإنسان بالحب الذي يحمله للأرض ولتاريخه".⁽³⁾

والمهمة الكبرى التي سيقوم بها هذا الإنسان هي خلق القيم الجديدة التي يدعو نيتشه إليها، فهو خالق القيم الجديدة، وهو لن يفعل ذلك إلا بعد تحطيمه لكل القيم القديمة. "الإنسان الأعلى هو خالق، إنه يخلق بعد أن يكسر وينسى القيم القديمة. إنه يخلق قيما أخرى جديدة، أقوى -أصلب- وأحسن بالمقارنة مع القديمة والتي تدعو إلى القوة وإلى القدرة الفردية".⁽¹⁾

كما أنه هو الذي سيقتل الإله لكي يحل محله، فهو الإله الجديد عند نيتشه بعد موت الإله الديني. "إن الهدف المتسق في فكر نيتشه يتمثل في العلو بالإنسان إلى مرتبة يمكنه من خلالها أن يحتل مكان الإله القديم".⁽²⁾

لهذا فهو إنسان يعلو فوق الدين فوق الأخلاق القديمة، حيث سيعلو فوق قيم الخير والشر التقليدية، لأنها قيم العبيد، ويخلق قيما جديدة تقوم على إرادة القوة فقط. "وفيه تكون إرادة القوة هي إرادة الانتصار على الذات التي تعبر بدورها عن نزعة الحياة إلى الصعود، فتخلق أشكالاً من القوة دونما توقف؛ وتكون حركتها في ذلك رأسية لا تنفك تتعالى، والأمر لا يقف عند تجاوز الذات، بل يسعى الإنسان إلى «تجاوز تجاوز الذات» معبرا بذلك عن أقصى درجات إرادة القوة".⁽³⁾

ويتضح لنا بذلك أن الإنسان الأعلى هو الأرسطراطي الجديد الذي يبشر به نيتشه، وهو يمثل صورة جديدة من الأرسطراطية والتي تلو الأرسطراطية القديمة إلى أقصى حد، وهو

⁽³⁾ - Loistoi Mahamoud Ahamadi, *Les Significations du meurtre de Dieu dans la Philosophie de Nietzsche*, Projet de Thèse de Doctorat, Sous la Direction de R. P. Rakotomamonjy Jean Debré, Année 2008- 2009. Université de Tuléar, Madagascar, P 44.

⁽¹⁾ - Ratsima Niaainatiana Serge, *Le Surhomme de Nietzsche*, P 80.

⁽²⁾ - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، ص 356.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص 462.

الإنسان الذي لن يتوقف أبدا عن تجاوز ذاته بذاته، فلا يقنع أبدا بأي درجة من التطور يصل إليها، بل يسعى دائما للتطور أكثر فأكثر، كما أنه سيكون الإله الجديد في نظر نيتشه، لأنه سيكون خالق وجوده وخالق كل قيمه، وهذا ما يبين مدى تقديس نيتشه للإنسان. "ويشير أيضا إلى العلو فوق تقويمات رجال الدين، وفوق المفهوم الكانطي الأخلاقي للفضيلة؛ لأن الإنسان يخلق بذاته فضيلته، وذلك هو السبيل الوحيد لخلق نوع جديد من الإنسانية، ذلك لأن آلية الفعل الأخلاقي الكانطي هي بمثابة حجر عثرة في سبيل إبداع الإنسانية المتفوقة، ويدل ذلك على إيمان نيتشه المقتنع فهو يبحث عن إله العصر والقوة والحياة في صورة الإنسان المتفوق".⁽¹⁾

ويظهر لنا في النهاية أن فلسفة نيتشه لكي تتركس الفوارق بين الناس، لأنها تؤمن بالطبقة الأرستقراطية، التي يمثل نخبة المجتمع، فهي الطبقة الرفيعة التي يجب أن تحافظ على تميزها ورفعتها، وتزيد منهما دائما وأبدا. لذلك فلسفة نيتشه هي الفلسفة التي تسعى لإيجاد الممتازين والعباقرة على حساب العامة التي تصفهم بالدهماء والرعاع. "وهكذا اهتم نيتشه بإيجاد أفاذ وعباقرة، ولم يكثرث بالأمم والجماعات، تصور أفرادا حياتهم للصراع والقتال والمغامرة"⁽²⁾، فهو لا يؤمن إلا بالفرد الممتاز فقط.

13- العود الأبدي:

يرى نيتشه أن الوجود تغير وصيرورة. لكن الوجود ليس صيرورة مستمرة لانهائية، وإنما تأتي فترة هي ما يُسميه نيتشه باسم "السنة الكبرى للصيرورة"، عندها تنتهي دورة من دورات الصيرورة، كي تبدأ دورة جديدة، -وهي فكرة هيرقليطية قديمة- وهذه الدورة الجديدة تمر عليها سنتها الكبرى فتنتهي من جديد، وهكذا زمان الوجود، إنه مُقسم إلى دورات، وكل

(1)- صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، ص 463.

(2)- محمد عويضة، فريدريك نيتشه، نبي فلسفة القوة، ص 91-92.

دورة من هذه الدورات هي تكرار تام للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف بين الواحدة والأخرى مطلقاً. فكأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي، كل شيء يفنى، لكنه سيعاود الظهور ثانية، لكي يحيا شيء من جديد، وإلى الأبد تسير سنة الوجود على هذا النحو. وهذا التكرار يتعلق بكل التفاصيل، فكل الأحوال التي يمكن أن يصل إليها، قد وصل هو إليها من قبل لا مرة واحدة، بل مرات لا نهائية. فهذه اللحظة التي أنا فيها الآن وجدت من قبل عدة مرات، وستعود من جديد، وقد وُزعت فيها كل القوى كما هي في هذه اللحظة بالضبط، وهكذا الحال بالنسبة إلى اللحظة التي سبقت هذه اللحظة، وتلك التي سنتلوها. أيها الإنسان إنك كالساعة الرملية، ستعود من جديد وستذهب من جديد دائماً أبداً. "نفترض أن العود الأبدي قد تحقق بالفعل، أي أن العالم الذي نعيش فيه تكرر من قبل، وسيكرر فيما بعد، بكل تفاصيله، عدداً لا متناهياً من المرات".⁽¹⁾

استطاع نيتشه من خلال نظرية العود الأبدي أن يحقق عدة غايات فلسفية، منها تجاوز مشكلة تنامي الزمان، بحيث إن الإنسان مع معرفته لنهاية الزمان إلا أنه يطمح بطبيعته إلى الخلود، وفكرة العود الأبدي ستمكنه من بلوغ لهذا الخلود، فيعلو الإنسان فوق الزمان المحدود والمتناهي. "وهكذا جمع نيتشه في فكرة العود الأبدي نزعتين متعارضتين الحاجة إلى المتناهي والمتحدد عينياً، والحاجة إلى اللامتناهي، وإلى العلو.. ثم تكسبها صفة التكرار الأبدي إلى ما لانهاية، فتجعل لها نوعاً من الخلود والأبدية، وتعلو بها على مجال الفناء، مع أنها هي ذاتها صورة فانية. ومن هنا كان قول نيتشه: «إن عودة كل شيء هي أكبر تقريب ممكن لعالم الصيرورة من عالم الوجود».⁽²⁾

(1) - فؤاد زكريا، نيتشه، ص 146.

(2) - المرجع السابق، ص 143.

ويتحقق الخلود عن طريق عودة الحياة من جديد إلى ما لا نهاية له، فيكون سير الزمان ليس خطيا، وإنما دائريا، "إذ يصبح مجرى الزمان دائرة مغلقة"⁽³⁾ أي أن الزمان يسير في دائرة مغلقة تبدأ من نقطة لتعود إليها في النهاية، وتتطلق منها من جديد، وهكذا دائما.

من جهة أخرى ستمنح نظرية العود الأبدي الحرية الكاملة للإنسان، وهي الحرية التي ينشدها كل واحد منا، لأنه إذا كان تنتهي الزمان، يعني تنتهي الوجود الإنساني، فإنه سيؤدي بالضرورة إلى تقييد حرية الإنسان، أما في نظرية العود الأبدي فإن وجود الإنسان لم يعد متناهيا، لهذا فباستطاعته تحقيق كل ما يصبو إليه، لأنه يعيش للأبد، ومن ثم ليس هناك ما يحد من حريته. "وللعود الأبدي قيمة نفسية كبرى، فيه تتم سيطرة النفس على الزمان، وتشعر بأكبر قدر من الحرية، على الرغم مما تتسم به الفكرة من تحكم تام للضرورة فيها. فأثقل قيد للنفس هو الزمان الذي انقضى، أي الماضي، الذي تحس إزاءه بأنها مغلولة عاجزة: «إن الإرادة لعاجزة عن أن تريد ما مضى. وفي عجزها عن تحطيم الزمان وجشع الزمان أساها الأوحده...». فإذا أدركت الإرادة العود الأبدي، أمكنها أن تحيل الماضي - سجانها الخالد - عبدا خاضعا لها، إذ يصبح مجرى الزمان دائرة مغلقة، ويتلو الماضي الحاضر".⁽¹⁾

بفضل نظرية العود البدي يستطيع أن الإنسان أن يواجه أصعب مشكلة تعترضه في هذا الوجود، وهي مشكلة الموت، حيث يثبت نيتشه أن الموت ليس نهاية حقيقية لوجود الإنسان، بل هو بداية جديدة لحياة ثانية وثالثة وهلم جر؛ وبهذا سيتخلص الإنسان نهائيا من خوفه من الموت، وبمضي للحياة ولتطويرها إلى ما لا نهاية له، لأنه يموت لكي يحيا من جديد. "وإن ففكرة العود الأبدي تخلص الإنسان من خشية الموت، الذي هو أخطر ما يتهدد الإنسان خلال حياته. بل إن من شأن العود الأبدي أن ينفي الموت أصلا: فكل موت نسبي، وعقب

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص144.

⁽¹⁾ - فؤاد زكريا، نيتشه، ص144.

كل موت حياة، بل إن الموت لا يعود إلا مرحلة معينة من مراحل حياة أبدية تتكرر على الدوام. وليس للخلود هنا درجات أو مراتب، وإنما تدوم نفس الحياة للجميع".⁽²⁾

أخيرا قلنا عن فلسفة نيتشه إنها فلسفة الحياة، وهو يبشر بظهور الإنسان الأعلى الذي يكون محبا للحياة ومتعلقا بها إلى أقصى حد، فيسعى إلى تطويرها والعلو عليها دائما وأبدا. والعود الأبدى سيسهل عليه ذلك، لأن الحياة تعود دائما، والإنسان الأعلى من شدة حبه للحياة سيحب عودتها الأبدية، أي أنه سيرغب في العيش مرة واثنين وثلاثة، وإلى ما لانهاية له. "والفضيلة الجديدة التي تدعو إليها فكرة العود الأبدى هي حب المصير... ففيها قبول للحياة، لا عن استسلام وإنما عن حب لكل أحوالها وتقلباتها، وإقبال على كل ما في الحياة من آلام ومتاعب، إذ أنها خالدة بدورها. وفي هذه الصفة خير معيار للتفرقة بين نفوس الأبطال ونفوس الحائرين: فسوف تبعث نظرة نيتشه هذه فيمن يحتقر الحياة وينصرف عنها يائسا قاتلا، لأن تلك الحياة -ومعها احتقاره لها- هي التي ستعود أبدا. أما من يتمسك بالحياة ويقبل عليها فسوف يزداد بها تعلقا، إذ أن الحياة بكل عناصرها المحببة إلى نفسه ستتكرر دواما. وبهذا يرد نيتشه على النقد القائل إن فكرة العود الأبدى تبعث اليأس في النفوس، الاستسلام العاجز، إذ أن هذا الشعور لن ينتاب إلا ضعاف النفوس فحسب. فمن خشي الحياة ستبلغ خشيته لها أقصى مداها، أما من ينظر إليها نظرة إيجابية فسوف يبلغ حبه لها غايته".⁽¹⁾ ففي العود الأبدى يبلغ حب الحياة مداه الأقصى.

ويتضح بذلك أن نظرية العود الأبدى تخدم غايات نيتشه، وفي نفس الوقت تتناسب مع مبادئ فلسفته، فهي تحقق خلود الحياة للإنسان، من دون أن تلجأ إلى الدين، فالخلود الديني مرفوض تماما بالنسبة إلى عدو المسيح، فلم يبق أمامه إلا اللجوء إلى خلود فلسفي من نوع جديد، وقد ارتكز فيه كثيرا على النظريات القديمة خاصة نظرية هيرقليطس. لهذا ظل نيتشه

(2) - المرجع السابق، ص144.

(1) - فؤاد زكريا، نيتشه، ص144.

يكن تقديرا جد خاص لهيرقليطس، فهو الفيلسوف الوحيد الذي بلم ينتقد أبدا. "ومنذ البداية حتى النهاية يعد هيرقليطس، بوصفه فيلسوف الصيرورة الفيلسوف الحقيقي في نظر نيتشه. وهو لم يكتب على الإطلاق شيئا ينتقص من قدره".⁽²⁾

14- موقف نيتشه من المرأة:

اشتهر نيتشه بعدائه الشديد للمرأة، التي انتقص كثيرا من قيمتها، حيث اعتبر أنها في مرتبة أدنى بكثير من الرجل. "نيتشه... يؤمن بأن المرأة بطبيعتها مخلوق ناقص، وفيها من العيوب الكامنة ما يحتم علينا ألا نعهد إليها بأي عمل جدي".⁽¹⁾

يرفض نيتشه كل دعاوي المساواة بين المرأة والرجل التي بدأت تتعالى في عصره، لأنه لما كانت المرأة عنده في مرتبة أدنى بكثير من الرجل، فمن المستحيل المساواة بينهما، ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين أولا تفاوت قوتها، فالمرأة أضعف من الرجل من الناحية الجسدية طبعاً - كما هو واضح، ثانيا الحب الذي تنغمس في حماته الكائنات، فوظيفة الحب تختلف بين الرجل والمرأة، فالحب عند الرجل هو حادث بسيط أو غريزة ضعيفة، أما الغريزة العنيفة فهي غريزة القوة، وهذه الغريزة تدفعه إلى بسط سلطانه إلى أقصى ما يقدر عليه، إن مفاضلة القوى الطبيعية والقوى البشرية في سبيل تحقيق شخصيته، هي ما يتطلبه منه عصره وجهوده، فإذا سلم نفسه للحب سيصبح عبدا مقهورا وجباناً ذليلاً، تسليخ عنه الرجولة الحقة والحب الحق. بعكس الرجل، الحب هو أبرز ما في حياة المرأة، ويدفعها مجدها وشرفها إلى أن تهب كيانها بأسره، جسدا وروحا للرجل الذي تختاره، وأن تفتش عن سعادتها في الانسلاخ عن إرادتها الخاصة، بحيث يعتبر نيتشه أن سعادة الرجل تابعة لإرادته، أما سعادة المرأة

⁽²⁾ - بسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق - فريدريك نيتشه، ص 251.

⁽¹⁾ - فؤاد زكريا، نيتشه، ص 123.

فإنها تتوقف على إرادة الرجل. ولهذا فلا تصلح المساواة بين الرجل والمرأة لما تحمله من فروق بينهما، فالمرأة خلقت للحب والطاعة، والرجل خلقت للقوة والسيادة، وستكون الدعوة للمساواة بينهما عاملا لانحطاط الرجل والمجتمع. "وهكذا يقف نيتشه في وجه حركة تحرير المرأة بكل قوته، بل يرى أن طبيعة المرأة ذاتها عقبة ضد هذا التحرر".⁽²⁾

ويدعو نيتشه للتعامل بقسوة شديدة مع المرأة، وهذا من أجل إخضاعها لسيطرة الرجل، إلى درجة أنه يدعو إلى ضربها ضربا مبرحا. "يلخص رأى نيتشه في المرأة عادة بكلمة المشهورة «أذهب أنت إلى المرأة؟ لا تنس إذن سوطك!»... الحملة القاسية التي وجهها نيتشه إلى المرأة".⁽¹⁾

وإذا أردنا أن نفهم الموقف العدائي لنيتشه اتجاه المرأة فما علينا إلا العودة إلى حياته الخاصة، فقد عاش قصتي حب فاشلتين، الأولى مع كوزيما زوجة فاجنر، والثانية مع لو سالومي، ويبدو أنهما تركتا أثرا عميقا في نفسه عانى منه طوال حياته، وهو ما ولد فيه هذا الكره الكبير للمرأة. "في وسعنا أن نقول إن نيتشه في علاقته النسائية كان من أسباب قسوة حملته على المرأة".⁽²⁾

15 - تقييم فلسفة نيتشه ونقدها:

لا يستطيع أي عاقل أن ينكر عبقرية نيتشه وحسه النقدي الفريد من نوعه في تاريخ الفلسفة، لهذا فإنه أسس فلسفة جد عظيمة وجد هامة، وهي فلسفة الحياة والإنسان، والتي كانت نقطة انطلاق عدة فلسفات جديدة، نهلت منها من فلسفته واستفادت منها، و لا أدل من ذلك أن كبار الفلاسفة المعاصرين يعودون إليه ويتأثرون به وبأخذون أفكاره مثل هيدجر، سارتر، دولوز، حنة أرنت...

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص124.

⁽¹⁾ - فؤاد زكريا، نيتشه، ص122.

⁽²⁾ - المرجع السابق.

لكنه إلى جانب ذلك تعرضت فلسفة نيتشه للنقد الشديد من قبل العديد من الفلاسفة والدارسين له، وسنجد هذه الانتقادات في الانتقادات التالية:

1- لم يصب نيتشه في نقده للعقل، لأنه مهما كانت نقائص وأخطاء العقل فلا يمكننا الاستغناء عنه مطلقا، فهو وسيلتنا الوحيدة لطلب المعرفة في العلم والفلسفة وباقي المجالات الأخرى، فلن تقوم أية حضارة إنسانية من دون عقل. وإذا ما تخلينا عن العقل، فإننا سنتخلى أيضا عن كل العلوم والفلسفة، بل وعن إنسانيتنا أيضا، لأننا وننزل إلى مرتبة الحيوان.

ثم كيف نقد نيتشه العقل أليس بالعقل نفسه؟ وكيف كان في وسعه أن يبني فلسفته لولا ممارسته للتفكير العقلي. إذن كان الأولى بنيتشه أن ينقد نوعا معينا من العقل، وهو العقل الأوربي عموما أو العقل الحديث بوجه خاص، لكي يقدم بديلا جيدا عنه، وهو عقل بكل تأكيد، لكنه يقوم على مبادئ مختلفة تماما. لهذا فالعقل والعقلانية ضروريان للإنسان.

2- يبدو أن نيتشه غالى كثيرا في دعوته إلى القلب الكامل والجذري لجميع القيم، ولتهديم كل مقومات الحضارة الأوروبية، بحجة أنها حضارة منحطة وتقوم على قيم انحطاط. لكن هل هذا صحيح؟ ألم يعثر نيتشه في الحضارة الأوربية منذ تأسيسها مع سقراط إلى عصره هو، على أي شيء إيجابي؟ أيعقل أن تكون كل مقومات الحضارة الأوروبية، وهي حضارة عظيمة بلا شك، كلها سلبية؟

نعنقد أن الحضارة الأوربية تتضمن الإيجابيات والسلبيات معا، لهذا يجب رفض ونقدها الثانية، والاحتفاظ بالأولى وتطويرها.

ثم إذا ما حططنا كل الحضارة الأوربية فإننا سنحطم معها كل منجزاتها ومكتسباتها من نظريات وقوانين علمية، ونظريات ومذاهب فلسفية وتكنولوجيا وصناعة...، فكيف نستطيع بعد ذلك بناء حضارة بديلة، ألن نعود إلى نقطة الصفر، ونخسر قرون طويلة من التقدم

والحضارة، ونعود إلى البداية الأولى؟ وهذا ما يجعلنا نتراجع ونتقهقر، وليس أن نتقدم إلى الأمام. فربما سنصبح أما متوحشة!

إن التطور في أي مجال من المجالات مبنى على التراكم، أي على إضافة الاختراعات الجديدة إلى الاختراعات القديمة، وعلى تصحيح أخطاء الماضي، أما نسف كل شيء على طريقة نيتشه، فسيجعلنا نخسر أكثر مما نربح.

3- من ناحية ثانية لقد انتقد نيتشه شوبنهاور في نزعتة التشاؤمية، التي جعلته يدعو في الأخير إلى طلب الموت، بينما اعتبر فلسفته تفاؤلية، لأنها تدعو للتعلق بالحياة إلى ما لا نهاية له، لكن موقفه من الحضارة الأوربية يُسقطه بالرغم منه في النزعة التشاؤمية، فهو لا يرى فيها أي خير، بل كلها شر.

4- نظرية العود والأبدي ونظرية الإنسان الأعلى تطرحان مشكلة كبرى، وهي ما هي الأدلة القاطعة على صحتها؟ ليس هناك أي دليل علمي على ذلك، وحتى الأدلة الفلسفية لن تكون كافية لإثبات صحتها، لأنها لن تكون قطعية أبداً، فتبقى مجرد افتراضات فلسفية. ويمكننا أن نقول إن هاتين النظريتين بالذات تعتبران نظريتين غامضتين، وصوفيتين، لأنهما تنتميان إلى المرحلة الأخيرة من فكر نيتشه، أي المرحلة الصوفية، التي بدأ يبتعد فيها عن العقل، ويتبنى نظريات قديمة من الفلسفة اليونانية ومن الفكر الشرقي القديم، ويصوغهما في قالب شعري وفني مجازي غامض جداً.

5- عندما رفض نيتشه مبدأ المساواة، فإنه أكد على التفاوت بين البشر، فكرس بذلك التطبيقية داخل المجتمع، وفي أشع صورها وهي العبودية للسادة. حيث برر النظام العبودي اللإنساني، كما برر قسوة السادة اضطهادهم وبطشهم بالعبيد. وهذا ما يؤدي إلى حالة اللااستقرار في العالم من جهة، وبؤس الأغلبية العظمى من الناي من جهة ثانية.

6- أخيرا من خلال دعوته إلى القوة والحرب والعنف، يعد نيتشه أحد أبرز المنظرين للأنظمة الديكتاتورية المعاصرة كالنازية والفاشية. وهو ما يؤكد الكثير من الفلاسفة مثل برتراند راسل. "فلسفة نيتشه الداعية إلى تمجيد القسوة واشتهاء البأس والقوة دون ذرة إشفاق واحدة على بؤس البؤساء... ويرى راسل أن هذه الفلسفة المرعبة أو المروعة أدت إلى ظهور الفاشية والنازية".⁽¹⁾

ولا أدل من ذلك من أن هتلر كان يحمل كتب نيتشه معه ، ويداوم على قراءتها، والأهم يسهر على تطبيقها في أرض الواقع، فقد ربط الكثير من المفكرين بين الفلسفة السياسية لنيتشه والنازية. والنازيون أنفسهم يعتبرونه أباهم الروحي. "حاولت الدعاية النازية أن تصور نيتشه بأنه فيلسوف متعصب لقوميته إلى حد الدعوة إلى الحرب لحسم كل نزاع يقع بين وطنه وغيره من البلاد، ولضمان سيادة هذا الوطن وإثبات تفوق الجنس الذي ينتمي إليه عن سائر الأجناس البشرية".⁽¹⁾

⁽¹⁾ - عوض رمسيس، ملحدون محدثون ومعاصرون، ص23.

⁽²⁾ - فؤاد زكريا، نيتشه، ص126.

- قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر باللغة العربية:

- 1- فريدريش نيتشه، **في جنياولوجيا الأخلاق**، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، تونس دار سيناترا، 2010.
- 2- فريدريك نيتشه، **إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم**، ترجمة وتقديم محمد الناجي، المغرب، إفريقيا الشرق، 2011.
- 3- فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة حسن قببسي، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2010.
- 5- فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، المغرب، إفريقيا الشرق، ط1، 1996.
- 6- فريدريك نيتشه، **العلم الجدل**، ترجمة سعاد حرب، لبنان، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.
- 7- فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ترجمة وتقديم محمد الناجي، المغرب، إفريقيا الشرق، 2001، جزآن.

8- فريديك نيتشه، **عدو المسيح**، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دون سنة.

9- فريديش نيتشه، **ما وراء الخير والشر، تبشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور
حجار لبنان دار الفارابي ط1، 2003.

10- فريديك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس، الإسكندرية، مطبعة جريدة
البصير، 1938.

- المصادر باللغة الأجنبية:

1- Frédéric Nietzsche, *La généalogie de la Morale*, Traduit par Henri Albert, Paris, Société de Mercvre de France, 3eme édition, 1900.

2- Frédéric Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Essai d'une transmutation de toutes les valeurs. Traduit par Henri Albert. Version électronique.

3- Frédéric Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Traduit de l'allemand par Henri Albert, Edition électronique, Les Echos du Marquis, 2011.

4- Frédéric Nietzsche, *Les Crépuscules des Idoles*, Traduction par Henri Albert, Version électronique.

5- Frédéric Nietzsche, *Par delà du Bien et du Mal*, Traduit par L. Weisopf et G. Art, Edité par Henri Albert, Paris, Société DV. MERCEVRE De France, 1897, Art 260.

- المراجع باللغة العربية:

1- عبد الهادي المرهج، **الميتافيزيقا في فلسفة نيتشه**، لبنان، دار الهادي، ط1، 2009.

2- عبد الرحمن بدوي، **نيتشه**، الكويت، وكالة المطبوعات، ط5، 1975.

- 3- صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديش نيتشه، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2010.
- 4- محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، القاهرة، دار المعارف، ط2، 1986.
- 5- عوض رمسيس، ملحدون محدثون ومعاصرون، بيروت- القاهرة، دار سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة 1، 1997.
- زكريا فؤاد، نوابغ الفكر الغربي - نيتشه - مصر، دار المعارف، الطبعة 2، 1966.
- 6- بيار هبير سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2002.
- 7- رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دمشق، دار الحصاد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1997.
- 8- باسيل مشير عون، بين الفلسفة والدين، نظرات على الفكر الإلحادي الحديث، لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2003.
- 9- الشيخ كامل محمد عويضة، فريديك نيتشه، نبي فلسفة القوة، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1993.
- 10- مصطفى غالب، نيتشه، بيروت، منشورات دار مكتبة الهلال، 1988.
- 11- هجران عبد الإله الصالحي، الإنسان والاعتراب في فلسفة نيتشه، سوريا، دمشق، دار الفرقد للطباعة والنشر، الطبعة 1، 2015.
- 12- يسري إبراهيم، فلسفة الأخلاق - فريديك نيتشه، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.

13- قمير يوحنا، نيتشه نبي المتفوق، بيروت، دار المشرق، 1986.

- المراجع باللغة الأجنبية:

1- Loistoi Mahamoud Ahamadi, *Les Significations du meurtre de Dieu dans la Philosophie de Nietzsche*, Projet de Thèse de Doctorat, Sous la Direction de R. P. Rakotomamonjy Jean Debré, Année 2008- 2009, Université de Tuléar, Madagascar.

2- Christine Daigle ,*Le nihilisme est- il un humanisme ? Etude sur Nietzsche et Sartre*, Thèse présentée à la faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de philosophiæ Doctor (Ph.D.) en philosophie, Aout 2000. Université de Montréal, Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences.

3- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 7^{eme} Edition, 2014.

4- Alfred Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Félix Alcan Editeur, 1902.

5- Heidegger Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Traduit par Wolfgang Brokrmeier, par Version électronique, France, Gallimard, 1962.

6- Martin Heidegger, *Nietzsche*, Traduction Pierre Klosowski, Paris, Gallimard, 1971. (2Volumes).

7- Mathieu poulin- Goyer, *La volonté de puissance à travers la lutte, Dans la philosophie de Nietzsche*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise de philosophie, Université du Québec, Montréal, 2015.

8- Jean Larivière, *L'Analyse Du Nihilisme Chez Nietzsche*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du

programme de maîtrise en philosophie pour l'obtention du grade de maître ès arts (M. A.) Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2007.

9– Marilie Rhéaume, *La Critique nietzschéenne de la métaphysique platonicienne*, Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Université Laval, Québec, Canada, 2017.

10– Ratsima Niaainatiana Serge, *Le Surhomme de Nietzsche*. Mémoire de Maitrise en Philosophie, Université de Toamasina, Madagascar, Décembre 2006.

11– Dorey Vézinz, Pascal, *La question de la fondation et du législateur, le cas de Nietzsche*, Thèse de Doctorat en sciences politiques présentée à l'Université de Montréal, Canada, Aout 2016.

المحور الرابع:

فلسفة سورين كركيغارد

فلسفة سورين كيركغارد

- 1- حياته
- 2- كيركغارد ورجينا
- 3- مؤلفاته
- 4- كيركغارد أبو الوجودية
- 5- نقد هيغل
- 6- الوجود ذاتي
- 7- الحقيقة ذاتية
- 8- الحرية والاختيار بين الممكنات
- 9- مدارج الحياة
 - أ- المدرج الحسي أو الجمالي
 - ب- المدرج الأخلاقي

ج- المدرج الديني

10- الارتقاء في مدارج الحياة

11- الفلق

12- الملل واليأس

13- دور الألم في المدرج الديني

- الخلاصة

محاضرات سورين كيركغارد

1- حياته:

ولد سورين أبي كيركغارد في 5 ماي 1813 في كوبنهاجن (عاصمة الدنمارك). وكان الابن الأخير لأبوين كانا، حين ولد متقدمين في السن، حيث كان الأب يبلغ 56 سنة، والأم 44 سنة. وكان والده راعيا في سهوب جتلند (Jutland)، يعاني من قسوة عمله، حتى إنه ذات يوم راح يجدف على الله ويصب اللعنات. لكنه ترك مهنة الرعي، وصار بقالا وبائع قماش في العاصمة. فنجح في تجارته إلى حد أنه تركها وهو في سن الأربعين، بعد أن جنى منها ما يكفل له رغد العيش فيما تبقى له من العمر. وانصرف بعد ذلك إلى الحياة الروحية، وضميره مثقل بالتأنيب، لأنه لعن الله وهو في صباه، ولأنه تزوج من خادمته بعد وفاة زوجته الأولى مباشرة. فراح يلتمس العزاء الروحي في شيخوخته بالطرق المختلفة، في الكنيسة البروتستانتية، التي كان مخلصا لها، وفي جماعة الإخوة المورافيين، وفي فلسفة التنوير، وخصوصا في اجتماع كان يعقد في منزله، ويتجلى فيه الكاهن مونستر (Mynster) الذي سيصبح فيما بعد أسقفا على كوبنهاجن، فأصبح واسع الثقافة، عميق التقوى.

وتأثر ابنه الأصغر سورين بأبيه أيما تأثر، وهو في طفولته، استمع إليه يقول عن نفسه: "ولما كنت طفلاً تلقيت تربيةً متشددةً، قاسيةً، هي في نظر الناس ضرب من الجنون. فمَنْذ نعومة أظفري، تحطمت ثقتي بالحياة تحت الانطباعات التي تحطم تحتها الشيخ الحزين، الذي فرضها علي، وحين كنت طفلاً، ويا للجنون! تَدَثَّرت بدَثَّار شيخ حزين، فياله من موقف رهيب!".⁽¹⁾

ذلك لأن الوالد كان يشعر بأنه لا بد أن يكفر عن تجديفه على الله، وستقع العقوبة على أولاده. لقد دخل الموت بيته وابنه الأصغر في سن السادسة، فخطف إخوته وأخواته، الواحد تلو الآخر، حتى لم يبق إلا سورين وأخوه الأكبر بيتر كريستيان (Peter Christian). فأحس الابن الأصغر بالشقاء الذي حل بوالده، مما زاد من تعلقه به. فكان يقضي مع أبيه الساعات يذرعان غرف البيت، ثم يخرجان بعد ذلك من المدينة من ناحية قصر مجاور للبيت، أو يتريضان على شاطئ البحر، أو يتجولان في الشوارع والأب يحدث ابنه عن كل ما يراه. وأهم من هذا كله أنه كان أحياناً يحضر خفية بعض الاجتماعات المسائية، التي كانت تعقد في البيت. فشدا طرفاً من العلم بالمشكلات الفلسفية التي كانت تطرح فيها. وكلما كبر سورين، اشترك في المناقشات مع أبيه ومع أخيه الأكبر بيتر كريستيان، الذي كان يلقب وهو طالب في جامعة جيتجن، يدرس اللاهوت يلقب «شيطان الجدل القادم من الشمال»⁽¹⁾، والذي سيصير أسقفاً في أولبورج (Aalborg)، ومن ثم أولع الطفل الطلعة بالجدل والمناقشة، في السن التي يولع فيها أترابه بالحكايات والقصص. ولهذا يقول عن نفسه وهو يشير إلى تلك الفترة: "لم أعرف المباشرة، لسبب إنساني خالص، ذلك أنني لم أحيأ، لقد بدأت منذ

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، الجزء الثاني، مادة

كيركجور، ص326.

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة كيركجور، ص327.

البداية في التأمل والتفكير، إنني لم أكتسب بعض التأمل والتفكير مع السن، فالحق أنني تأمل وتفكير من البداية حتى النهاية"⁽²⁾. لهذا لم يعيش سورين طفولته كسائر الأطفال.

وفي سنة 1821 دخل مدرسة بورجر ديسكول (Borger dydskol)، التي كان يديرها ميكائيل نيلسن (Michael Nielsen). لكنه كان في المدرسة يعتزل زملاءه، ولا يصادق أحدا، ولا يدعو أحدا ولا يدعوه أحد إلى منزله. فضل بينهم غريبا، وموضوعا للشفقة والرثاء، بسبب بزته التي كانت دائما هي هي لا تتغير، ثيابا من القماش الخشن، الأسود اللون ذا التفصيل العتيق، وجاكتة قصيرة، وجوارب من الصوف، وأحذية كبيرة، ولقبوه «طفل الكورس» لأن ملبسه هذا يذكر بملابس الأطفال المنشدين في الكنيسة. لكنه كان ينتقم لنفسه منهم بما يلمزهم من ألقاب.

غير أنه لم يلمع في الدراسة، فيما عدا في اللغة اللاتينية، وكان قليل الاجتهاد، غشاشا في بعض الأحيان، والموضوعات التي كان يكتبها كانت غامضة فاترة، ولا شيء فيها يؤذن بكاتب المستقبل اللودعي الشاعر.

وفي خريف سنة 1830 قدمه الناظر نيلسن لنيل البكالوريا، فقال في تقريره عنه إن التلميذ سورين كيركغارد بقي وقتا طويلا صبيا غير جاد، مولعا بالحرية والاستقلال، مما أساء إلى سلوكه، لكنه لاحظ في ذلك تقدما ملحوظا وقال: "حينما تجد استعداداته الحسنة المجال في الجامعة كي تنمو وتنطلق بحرية ودون تبدد، فمن المؤكد أنه سيكون واحدا من الطلاب البارعين وسيشابه من عدة نواح، أخاه الأسقف".⁽¹⁾

وعلى أمل أن يصبح أسقفا مثل أخيه، دخل سورين جامعة كوبنهاجن لدراسة اللاهوت، وكانت هذه الدراسة تستغرق إحدى عشر سنة. فدخل الجامعة في أول نوفمبر سنة 1830،

⁽²⁾ - المرجع السابق.

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة كيركجور، ص 327.

وكانت السنة الأولى تُقضى في دراسة الإنسانيات، وتتوج بـبكالوريوس في الفلسفة والفيلولوجيا، يتم الامتحان فيهما كل ستة أشهر. وعلى الرغم من أنه لم يكن مواظبا على حضور المحاضرات، فإنه نجح في امتحان السنة الأولى. وبعده قرر متابعة الدراسة في كلية اللاهوت، أولا لميله الخاص إلى ذلك، وثانيا إرضاء لأوامر والده. وكان اللاهوت في الدنمارك في القرن الثامن عشر يتجه نحو الاتجاه العقلي في تفسير عقائد الدين وفي تقدير الكتب المقدسة، الذي هيأه عصر التنوير. وكان أبرز رجال كلية اللاهوت آنذاك هينريك نقولاي كلاوزن (Henrik Nicolai Clausen)، الذي كان متأثرا كل التأثر بآراء اشيلرماخر. كان يعلم الطلاب أن المسيحية ينبغي أن تُدرك على أنها وحي تاريخي متجسد في شخصية يسوع ومسجل في الكتب المقدسة، لكنه كان يقرر في الوقت نفسه أن هذا الوحي ليس حقيقة خارجية، بل حقيقة روحية تقتضي نشاطا شخصيا، وأن على الروح أن تتخلص من الروح (أي من النص المقدس)، كما يتخلص المضمون الأبدي من لباسه التاريخي. وأعجب سورين كيركغارد بأستاذه كلاوزن، خصوصا بتفسيره للأناجيل، وإنجيل يوحنا على وجه الخصوص.

لكن خارج كلية اللاهوت لمعت شخصيات لاهوتية أخرى، على رأسها مونستر (Mynster) الذي حاول التخلص من النزعة العقلانية السائدة في اللاهوت في الدنمارك، مع الاحتفاظ بالاكتشافات المهمة التي وصل إليها عصر التنوير. وكان واسع الثقافة، ألمعيا في المناقشة، واعظا مؤثرا بمواعظه.

بدأ كيركغارد في قراءة مؤلفات اشيلر ماخر في صيف سنة 1834، وكان اشيلر ماخر قد زار كوبنهاكن في سنة 1833، وأقام له الطلاب احتفالات عظيمة، وكان من تلاميذه الذين حضروا عليه شاب يدعى هانز لسن مارتسن (Hans Lassen Martensen)، لما عاد إلى كوبنهاكن حظي بالشهرة لهذا السبب. فقرر كيركغارد أن يتخذه معيدا له. يقول مارتسن عن هذا الطالب (كيركغارد): "لم يرد برنامجا محددًا، بل طلب مني أن أقوم بعرض

موضوعات، وأن أتناقش معه، فاخترت أن أعرض له النقطة الرئيسية في مذهب اشليير ماخر في العقائد، كيما نستطيع أن نتحدث فيها معا. وسرعان ما شاهدت أنني أمام عقل غير عادي، لكنه مولع جدا بالسفسطة، والمماحكات التي يبديها في كل لحظة وتؤدي إلى الضيق، وأذكر هذا حينما أخذنا في نظرية اختيار اللطف الإلهي، حيث الباب مفتوحا للسوفسطائيين".⁽¹⁾

وكانت سنة 1834 حافلة بالأحداث بالنسبة إليه، فقد توفيت فيها أمه وإحدى أخواته؛ وكانت بداية نشاط عقلي واسع. لقد حضر محاضرات سبرن (Sibbern) في علم الجمال والشعر، فانفتح أمامه أفق الحركة الرومانتيكية، وبدأ يتبين العلاقات بينها وبين مختلف الفنون، فوجد أن الموسيقى أقرب الفنون إلى الرومانتيكية، لأنها تترجم عن اللامتاهي وأعمق أغوار النفس، ويتلوها الشعر، ثم النحت، ثم الرسم، غير أنه وجد في الرومانتيكية نزعة لا تلائم مثله الأعلى، لأن فيها ولعا بالتغير والتنويع، والتعبير الخارجي عن المشاعر الباطنة، بينما هو ينزع إلى الصمت الباطن المنطوي على نفسه.

"وكان شديد الإعجاب بجيتيه، وخصوصا برواية **فلهلم مايستر**. كما كان يؤثر شكسبير، وقد قرأه في الترجمة الألمانية التي قام بها فريدريك اشليج لودفج تيك (Tieck)، وتصرف فيها كثيرا".⁽¹⁾

وكان في ذلك الوقت يغشى الندوة التي أنشأها واحد من زملائه، وهو لند (P. E. Lind)، وكانت تناقش فيها الأمور الأدبية والسياسية. وقد نشر لند مقالا في صحيفة (Interms Blade) التي يديرها (L. Heiberg)، هاجم فيها الدروس التي نظمت لتعليم السيدات، فرد عليه كيركغارد بمقال يدافع فيه عن المرأة. وأسهم في نشاط «جمعية الطلاب»، وألقى فيها

⁽¹⁾- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة كيركجور، ص328.

⁽¹⁾- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة كيركجور، ص328.

خطبة عن الصحافة الحرة، وكتب عدة مقالات في صحيفة (Flyvende Post)، حمل فيها حملة لاذعة على الزعماء الأحرار، ناعيا عليهم تفاهتهم واضطرابهم الخادع وأساليبهم الغوغائية، وشبههم بالطبلة الكبيرة التي تسبق موكب الموسيقى العسكرية، وبالحمار الذي يقود القافلة، ويحمله القمام الذين يسرون في أول الجنازة. ولفت هذا الهجوم اللوذعي البارح نظر هيبيرج (J. L. Heiberg) مما وثق العلاقة بينهما. وكان هيبيرج من أوائل من أذاعوا في الدانمارك فلسفة هيغل. وألف كوميديات وفودفيلات، وصار مديرا للمسرح الملكي، وكان يترجم له أو يعد له مسرحيات أجنبية.

وفي إحدى الأمسيات التي اجتمع فيها صفة المتفقين في كوبنهاجن، التقى كيركغارد بالشاعر بول مارتن مولر (Paul Martin Moller)، وما لبثت عرى الصداقة الحميمة أن توثقت بينهما، لقد وجد فيه كيركغارد خير معبر عما يعتمل في باطنه. لقد كان مولر يرى أن الأفكار المتفكة مع الأنا (الذات) هي وحدها الصداقة الصحيحة، وهذا ما ألهم كيركغادر فيما بعد مبدأه الذي يقول: «إن الذاتية هي الحقيقة»، وكان مولر يقول إن على الكاتب أن يعيش في عزلة حتى يمكنه أن يعيش حياة مليئة، وهذه أيضا ستكون من الأفكار الأثرية عند كيركغارد.

واهتم بالمسرح، فكان يثابر على مشاهدة المسرحيات التي تعرض في المسرح الملكي.

وكان لهذه الاهتمامات الخارجية عن دراساته في كلية اللاهوت أثرها البالغ في صرفه عن المثابرة على حضور المحاضرات، وفي تشتت ذهنه بين التخصصات المختلفة، فكان يحلم مرة بأن يعمل في الشرطة، ومرة أخرى بأن يشتغل ممثلا في المسرح.

وفي نفس الوقت كان أبوه يزداد قلقا وبأسا من الحياة، ويطغى عليه الحزن الكابي الثقيل، بسبب موت أولاده وزوجته، وشعوره القديم بخطيئة التجديف على الله وهو في صباه. وفي هذا يقول ابنه سورين: "هنالك وقع زلزال الأرض الكبير، والاضطراب المروع... هنالك

استشعرت أن علو سن أبي لم يكن بركة من الله، بل لعنة... هنالك شعرت بصمت الموت يتزايد من حولي، لما ظهر لي أن أبي، هذا الشقي، سيعيش بعدنا جميعا، كأنه صليب منصوب على قبر أماله. لقد أَلقت خطيئته بكاهلها على أسرة بكاملها. وعقاب الله يحلق فوقها. إن هذه الأسرة ستختفي، وستطيح بها قدرة الله الكاملة، وستمحي الأسرة كلها، كما لو كانت محاولة مخفية".⁽¹⁾

وفي خريف سنة 1835 مر كيركغارد بفترة من الإحباط النفسي الشديد، ومنذ ذلك الوقت سيطرته حتى وفاته، داء سماه «مانخوليته» (La Mélancolie) سوداوية. وفي خلال هذه الفترة كانت تعصف بنفسه أزمات قلق وجزع هائلة. وصار كل شيء يقلقه ابتداء من الذبابة حتى سر التجسد الإلهي . وتسلط عليه الخوف من الوقوع في هاوية الجنون، وشغله هاجس الانتحار. وراح ينسى همومه في كاسات الخمر، فكان يسكر سكرًا شديداً ويطارد بنات الهوى. وكان لا بد أن يقع نزاع بينه وبين والده، بسبب حياته المنحلة هذه، مما اضطره إلى الهرب من بيت أبيه. لكنه ما لبث أن عاد مرهقا بالديون، وصالح والده. لكن والده سرعان ما فارق الحياة في 8 أوت 1838، والابن في سن الخامسة والعشرين.

وكان لموت والده وقع الصاعقة عليه، فتاب إلى رشده وقرر أن يستأنف الدراسة بجد ومثابرة. فاستطاع في 3 يوليو سنة 1840 أن يحصل على إجازة اللاهوت بتقدير «مقبول». وبعد ذلك بعدة أيام سافر إلى بلد أبيه الأصلية، إلى إقليم جنلند.

2- كيركغارد ورجينا:

نصل الآن إلى حادث غرامه وخطبته إلى فتاة رائعة الجمال، سيكون لعلاقتها معه شأن كبير في توجيه حياته وأفكاره، ونعني بها رجينا أولسن (Regina Olsen).

⁽¹⁾- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة كيركجور، ص 328.

كانت رجينا أولسن ابنة مستشار البلاط الملكي، وكانت قد افتتن بها فريدريك اشليجل، فانعقدت الخطبة بينهما. وتعرف إليها صاحبنا كيركغارد في ماي 1837، وكانت تبلغ عندئذ أربعة عشر عاما وثلاثة أشهر، تماما مثل سن «جولييت» في مسرحية شكسبير الشهيرة. فوقع سحرها في قلبه موقع الصاعقة.

"في زيارته الأخيرة لأسرة روردام التقى كيركجور بمجموعة من الفتيات الصغيرات كانت بينهن رجينا أولسن صغرى بنات مستشار الدولة تركل أولسن Terjel Olsen أحد كبار موظفي وزارة المالية الدانيماركية: كان عمر الفتاة أربعة عشر عاما وثلاثة أشهر، تمام في مثل سن جولييت في مسرحية شكسبير الشهيرة، أما هو فكان في الرابعة العشرين".⁽¹⁾

وراح يتردد عليها في منزلها بين الحين والحين. وها هو ذا يسجل في يومياته بتاريخ فبراير سنة 1839 أن هذه الفتاة قد صارت «ملكة على قلبه»⁽²⁾. حيث صرخ في يومياته قائلاً: "آه! رجينا يا مليكة قلبي، يا من تختبئين في أعماق أعماق فؤادي، في أكثر أحلام حياتي عظمة".⁽³⁾

وفي 10 سبتمبر سنة 1840 أعلنت خطبتهما رسمياً، لكنه كان يؤثر أن يظل الحب سرا خفياً بينهما. فراح يغريها بمختلف أنواع الإغراء العقلي، بينما هي لا تفكر إلا في الزواج العادي. وكلما تمضي الأيام يستشعر كيركغارد الجزع من رابطة الزوجية. استمع إليه وهو يقول في يومياته عنها: "لقد أحببتها جداً، كانت رشيقة خفيفة مثل الطائر، جسورا مثل الفكر. وجعلتها تعلق وتصدق إلى أعلى باستمرار، كنت أبسط يدي، فتستقر هي عليها وتضرب بجناحيها، وتصيح: هذا رائع، هنا، وكانت تنسى، ولا تعرف أنني أنا الذي جعلتها خفيفة، وأني أنا الذي زودتها بالجسارة في التفكير، وبالإيمان بي، وأنا الذي جعلتها تمشي

⁽¹⁾ - إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1973، الجزء الأول، ص116.

⁽²⁾ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة كيركجور، ص329.

⁽³⁾ - نقلاً عن إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ص118.

على الماء، وأنا الذي احتقلت بها، وهي كانت تتقبل احتراماتي. وفي أوقات أخرى كانت تركع أمامي، ولا تريد إلا أن ترفع عينيها نحوي، وأن تتسى كل شيء".⁽⁴⁾

لكن الحزن تتجمع غيومه يوما بعد يوم، فيتراءى له أنه من المستحيل له أن يرتبط برابطة دائمة، هي هنا رابطة الزواج. يقول: "والآن أرى بوضوح أن سوداويتي تجعل من المستحيل علي أن يكون لي من أفضي إليه بالسر، وأعرف أيضا أن ما تقتضيه مني بركة الزواج هي أن تكون هي من أفضي إليه بالسر. لكنها لا يمكن أن تصير أبدا كذلك، حتى لو كاشفتها بكل شيء؛ لأننا لا يفهم أحدنا الآخر. ويرجع هذا إلى كون ضميري يملك مخرجا زائدا... وأنا واثق أنها لو كانت صارت زوجتي، لكانت قد خطرت ببالي -وأنا جوارها في يوم الزفاف- فكرة أن أحدنا سيموت قبل نهاية اليوم، أو فكرة أخرى مروعة خيالية، وأذكر أنها، لا هي ولا غيرها من الناس، ما كانت لتلاحظ هذا على سيمائي. وفي باطني كنت سأكون ساجيا، هادئا وادعا، ومع ذلك كانت هذه الفكرة ستتملكني... ولو كان لي من أفضي إليه بالسر لألقيت عليه هذا السؤال: «أليس من العلو أن يقوم إنسان سوداوي بتعذيب زوجته بأفكاره السوداوية؟» وسيكون جوابه: «نعم! إن على الإنسان أن يضبط نفسه، ويثبت بذلك أنه رجل». وحينئذ كنت سأرد عليه قائلا: «حسنا هذا أمر أستطيع أن أفعله، في وسعي أن أتخذ مظهر الأمل الأسمى، لكن هذا عينه ما أخفقت فيه، لأن هذا خداع لا يسمح به الزواج، سواء فهمت الزوجة ذلك أو لم تفهمه».⁽¹⁾

لكن رجينا هذه الفتاة الساذجة العادية الذكاء، لا تستطيع أن تفهم مخاوف هذا الخطيب الجازع، القلق من أمور تراها هي وهمية، ودعاها هو ب «الشوكة في اللحم»، أو "الشوكة في

(4)- نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ص122.

(1)- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة كيركجور، ص329.

الجسد".⁽²⁾ التي تنغز في نفسه. وبسذاجة مفهومة ممن في مثل سنها وحالتها قالت له إنه مجنون.

وتباعدت اللقاءات، وصارت الرسائل المتبادلة بينهما موجزة. وذات مساء ذهب إليها في بيتها، وتشاجر معها دون مبرر، فكانت النهاية. وفي الغد، سأله والد رجيينا أن يعود لزيارتها مرة أخرى، "فعدت وحاولت إفهامها. سألتني: ألا تريد أن تتزوج أبدا. فأجبتها: نعم، بعد عشر سنوات، حين تنطفئ نار الشباب وأحتاج إلى فتاة فائرة الدم لتجديد شبابي. وكانت هذه قسوة ضرورية. قالت لي: سامحني عما سببته لك من ألم. فأجبت: واجبي أنا أن أقول لك هذا. قالت: عدني أن تفكر في، فوعدها بذلك. قالت: أعطني قبلة، فأعطيتها قبلة، لكنها خالية من العاطفة الحارة. يا الله يا رحيم، أخرجت بطاقة صغيرة كنت كتبت عليها كلمة، وكانت قد اعتادت على أن تحملها على صدرها، أخرجتها من صدرها، ومزقتها في صمت إلى قطع صغيرة، ثم قالت لي: لكنك مع ذلك لعبت معي لعبة قاسية".⁽¹⁾ وكانت نهاية هذه اللعبة القاسية في 11 أكتوبر سنة 1841، يوم أعادت إليه خاتم الخطبة مع قبلة أخيرة.

يقول كيركغارد في يومياته عن فراقه مع روجينا: "وفي صبيحة اليوم التالي تلقيت منه [والد روجينا] رسالة يقول لي فيها إن بنته لم تتم طوال الليل، ويطلب مني أن أذهب لأراها، وذهبت وحاولت إقناعها لكنها سألتني: ألن تتزوج أبدا؟ وأجبت: أجل! ربما في خلال عشر سنوات عندما أنغمس في حماقات الشباب وشهوته، عندئذ سوف أحتاج إلى فتاة صغيرة وإلى دماء شابة تجدد لي شبابي! ولقد كانت تلك قسوة مني ضرورية. عندئذ قالت لي: «سامحني فيما سببته لك من ألم» وأجبت: «إني أنا الذي ينبغي أن أطلب منك الغفران

⁽²⁾- وليام هيبين، سورين كيركيجارد، تصوف المعرفة، ترجمة سعاد فركوح، عمان، شركة الشرق الوسط، الطبعة الأولى، 2011، ص66.

⁽¹⁾- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة كيركجور، ص329.

والسماح»، فقالت «عدني أن تفكر في» فوعدها فقالت: «قبلني» ففعلت بلا عاطفة وهكذا افترقا".⁽²⁾

وأحدث فسخ الخطبة فضيحة في الأوساط البورجوازية في كوينهاجن، "لكن رجينا ما لبثت أن نسيت الحكاية كلها، فتزوجت من خطيبها الأول، فريدريك اشليجل سنة 1847، وعاشت عيشة هادئة رتيبة، وامتد بها العمر إلى أن توفيت في سنة 1902 بعد أن بلغت الثمانين".⁽³⁾

أما هو فعاش هذه التجربة بعمق وألم بالغ. قال: استشعرت شقاء لا يبلغ مداه التعبير بسبب عذاباتي الباطنة، والتي انضاف إليها عذابي من كوني جعلت رجينا شقية، فكنت ضائعا في هذه الحياة؛ هنالك استيقظ الإنتاج الهائل الذي أخذت فيه بحماسة ليست أقل هولاء... آه ما أصدق القول الذي كثيرا ما قلته عن نفسي، وهو أنه كما أن شهرزاد أنقذت حياتها بقصص الحكايات، فكذلك أنا أنقذت حياتي وأحتفظ بها بأن أكتب.

إذن لقد وجد كيركغارد أن العلاج من دائه -وهو المالنخوليا- إنما هو الكتابة والمداومة عليها.

وكان قبيل فسخ الخطبة بقليل، قد ناقش بنجاح فائق الرسالة التي تقدم بها إلى كلية اللاهوت للحصول على الدكتوراه، وعنوانها فكرة التهكم، مع ربطها دائما بسقراط. وتمت هذه المناقشة في 29 سبتمبر 1841، وحصل على لقب (Magister Artium) وتعادل الدكتوراه.

3- مؤلفاته:

⁽²⁾- نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ص130.

⁽³⁾- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مادة كيركجور، ص329.

كان كيركغارد فيلسوفا غزير الإنتاج، حيث ألف عددا هائلا من الكتب، سنذكر أبرزها

وهي:

1- فكرة التهمك -خاصة التهمك السقراطي- وهي رسالته في الدكتوراه (1841).

2- مذب أم غير مذب(1843)

3- إما.... أو (1843)، وقد ظهر هذا الكتاب باسم مستعار هو (Victor Eremita) ولقي رواجاً عظيماً.

4- وجهة نظر.

5- الخوف والقشعريرة (1843).

6- التكرار (1843).

7- يوميات رجل غاوي أو مغرر (1843) (*Le Journal du Séducteur*).

8- مفهوم القلق (1844) (*Du Concept d'Angoisse*).

9- شذرات فلسفية أو الفتات الفلسفية(1844) (*Les Miettes Philosophiques*)

10- مراحل على طريق الحياة -أو مدارج في طريق الحياة- (1845)

(*Etapas Sur Le Chemin De La Vie*)

11- حاشية نهائية غير علمية على الشذرات الفلسفية (1846)

(*Post- Scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques*)

12- طهارة القلب (1847)

13- حياة الحب وسلطانها (1847)

14- مقالة في اليأس أو المرض حتى الموت (*Traité du Désespoir ou La Maladie Mortelle*) (1849)

15- مدرسة المسيحية (1849) (*L'école du Christianisme*)

16- من أجل امتحان للضمير موجه إلى المعاصرين (1851) وهو آخر كتاب ظهر له.

19- يوميات أو مذكرات (*Journal*)

20- الآن، (*L'instant*) وهي مجلة صدر منها تسعة أعداد في حياته، والعدد الأخير بعد موته.

4- كيركغارد أبو الوجودية:

يتفق مؤرخو الفلسفة المعاصرة على أن كيركغارد هو أبو الوجودية، لأنه مؤسسها الأول. "إذا كانت كلمة النقاد قد أجمعت على أن كيركغارد هو أبو الفلسفة الوجودية، فذلك لأنه كان أول من هاجم الفلسفة الهيجلية هجوما عنيفا، لما في منهجها الجدلي من نزعة عقلية مذهبية، كما أنه كان أول من جعل من أزmate النفسية وتجاربه الوجودية نقطة البداية في كل فلسفته"⁽¹⁾. والحق أن فلسفة كيركغارد لا يمكن أن تنفصل عن حياته، فقد نشأت تلك الفلسفة في حضن الدين، وتكوّنت بفضل تجربته الروحية الخاصة، وعزلته النفسية العميقة. ولم يكن كيركغارد فيلسوفا يتخذ من الفلسفة صناعة له، "فهم لم يسع إلى بناء نسق فلسفي مميز، حتى إنه كان ضد الأنساق الفلسفية بشكل خاص، والفلسفة بشكل عام، ولم يسع إلى نيل حتى لقب فيلسوف، وكما يقول هو واصفا حاله «بالرجل المشكّلة»... فهو إنسان يدافع عن

⁽¹⁾ - زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، مصر، دار المعارف، 1956، ص30.

التناقض مقابل العقلانية و يبحث عن الحقيقة ولكن حقيقته هو، الحقيقة الذاتية بكل معنى الكلمة، وإن كل ما كتبه قد كتبه لنفسه".⁽²⁾

كما لم يكن كيركغارد عالما لاهوتيا كل همه أن يشتغل باللاهوت، وإنما "كان أولا وبالذات، إنسانا مشتعل الوجدان، مشبوب العاطفة، تشيع في نفسه سورة القلق، وتضطرم في باطنه جذوة الألم، يجتذبه العالم من ناحية، وتؤرقه الرغبة في القداسة من ناحية أخرى. وهو إلى هذا وذاك، إنسان غني في مواهبه، ثري في إيمانه، عميق في نظراته الروحية".⁽³⁾ لهذا نجد أنه كيركغارد كان رجلا متوحدا ومنعزلا، منطويا على نفسه، فعاش حياة أقرب ما تكون إلى حياة الأنبياء، فاستطاع أن يفلسف حياته ويحيا فلسفته، آملا من وراء ذلك أن يصل إلى «حقيقته»، أعني تلك «الفكرة» التي لا بد أن يحيا ويموت من أجلها! "وماذا عسى أن تكون الحقيقة - فيما يقول كيركغارد نفسه - إن لم تكن هي تكريس الحياة كلها من أجل فكرة واحدة؟".⁽⁴⁾

وعندما نعود إلى حياة كيركغارد، فإننا سنجد بأنه في طفولته تربية دينية متطرفة، فلم يعرف من المسيحية سوى جانبها القاتم الحزين، ولم يكتب له أن ينعم بأحلام الطفولة الجميلة، وتهاويل الحياة الساذجة البريئة. والواقع أن كيركغارد لم يعرف الطفولة والصبأ والشباب والرجولة كغيره من الناس، وإنما هو قد عاش طوال حياته روحا معذبا يحيا في عالم الفكر، ويحلق في سماء الدين، دون أن يقوى يوما على الاستمتاع بما في حياة الناس من تجانس ووحدة تلقائية. وقد أمضى كيركغارد طفولته إلى جوار والد كبير في السن، فكانت سنين طفولته مصبوغة بطابع الحزن والكآبة، إذ كان أبوه يعاني من مرارة الندم بسبب اعتقاده أن

⁽²⁾- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركجارد «أنموذجاً» (مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 41، ملحق 1، 2014) (جامعة الأردن)، ص 524.

⁽³⁾- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص 30.

⁽⁴⁾- المرجع السابق، ص 31.

تجديفه على الله هو الذي تسبب في وفاة أبنائه الخمسة. "إن أباه سب الله وهو طفل صغير؟ وأنه لهذا السبب انتظر طوال حياته أن ينال جزاءه في ذريته التي شهدها وهي تموت واحدا إثر الآخر".⁽¹⁾ وقد تأثر كيركغارد كثيرا بأفكار أبيه، حتى أنه اعتقد أن "أصفياء الله إن هم إلا الأثمة والخطاة، فإن الله لم يقرب إليه الأبرار والصالحين، بل الأشرار والطحالين!".⁽²⁾

وبعد موت أبيه، راح كيركغارد يفكر في الموت والألم، وحاول أن يؤسس فهمه الخاص للمسيحية انطلاقا من علاقته بوالده. نعم، لقد تعلم كيركغارد من والده معنى المحبة الأبوية، وأن الدين الحقيقي هو ضرب من المحبة الأبوية بين الله والإنسان. ثم اعترضت كيركغارد مشكلة عويصة وهي مشكلة الإيمان، حيث رأى أنه لا يمكننا إثبات حقيقة الإيمان إلا بإنكار العقل والمنطق معا. ثم واجهت كيركغورد مشكلة الإيمان، وخيل إليه أن لا سبيل إلى إثبات حقيقة الإيمان إلا بإنكار العقل والمنطق. وهكذا ارتبط الإيمان في نظره بعناصر القلق والحصر والتمزق الداخلي، وظن كيركغورد أن الإيمان لا يكون حقيقيا إلا بقدر ما يقترن به من هذه العوامل النفسية. وهنا لعبت التجربة الروحية التي مر بها فيلسوفنا في هذه المرحلة دورها الأساسي الهام.⁽¹⁾

لهذا فإنه سيربط الإيمان بمشاعر إنسانية جد كئيبة مثل القلق والحصر والتمزق الداخلي، تلك هي نظرية كيركغورد -أبي الوجودية الحديثة- في الحب الإلهي أو العبادة. وليس من شك في أن نزعة كيركغورد التشاؤمية هي التي أملت عليه هذه الصورة القائمة بين الإنسان والله، فجعلته يربط الحب بالعذاب، ويؤكد أن علاقة الذات الإنسانية بالوجود اللامتناهي إنما

(1)- إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ج1، ص139

(2)- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص ص31-32.

(1)- حسن يوسف طه، الحب والإيمان، جدل الأرض والسماء عند كيركغورد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، العدد 56/55 صيف وخريف 2013- 1434، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص95.

تتحدد من خلال الألم، والضيق، والقلق، والصراع، والتناقض، والشعور بالخطيئة، والتمزق الداخلي".⁽²⁾

والحقيقة إن والده هو الذي غرس فيه منذ نعومة أظافره هذه الصورة الكئيبة عن المسيحية بسبب تجربته الشخصية. "لقد عمل والده على أن تكون صورة المسيحية التي يعرفها هي الصورة القاتمة التي تزيد اشتعال النار في صدره مما أدى إلى تقوية التوتر والتمزق الداخلي عنده: فالمسيحية التي عرفها هي المسيحية الكئيبة المظلمة التي تركز باستمرار على العذاب والمعاناة: «فقد احتلت صورة المسيح، وهو على الصليب، مركز أفكاره في فترة مبكرة جدا من حياته، وكان لاهوت أبيه هو لاهوت المسيح الملطخ بالدماء»".⁽³⁾

وظن كيركغارد أن الإيمان لا يكون حقيقيا، إلا بقدر ما يقترن به من هذه العوامل النفسية. وهنا لعبت التجربة الروحية التي مر بها فيلسوفنا في هذه المرحلة دورها الأساسي الهام. فإن كيركغارد، كما رأينا ذلك قبل قليل، كان قد خطب رجينا التي أحبها وأحبته، ثم استقر رأيه على أن ينقض خطبته منها، واعتبر تضحيته هذه من قبيل تضحية إبراهيم الخليل، وظن أنه إذا كان لديه إيمان حقيقي كما كان لدى إبراهيم، فإن المعجزة لا بد من أن تحدث، ومن ثم فإن خطيئته لا بد أن تعود إليه، كما عاد إسحاق -في المسيحية طبعاً- إلى أبيه. بيد أن خطيئته لم تعد إليه، فأدت به هذه التجربة إلى اعتبار الإيمان سرا عميقا لا سبيل إلى اكتناهاه؛ وانضافت إلى هذه التجربة نزعتة اللاعقلانية الكامنة، فذهب إلى القول إن المؤمن لا بد من أن يعيش بالضرورة في شك مريب قاتل، موضوعه هذا الإيمان نفسه. وأنت إذا اعتقدت أن لديك إيمانا، فكأنك بذلك تجدف على الإيمان!

ولكن لماذا اعتبرنا كيركغارد بمثابة أول فيلسوف «وجودي» عرّف تاريخ الفكر المعاصر؟ في الحقيقة رفض كيركغارد كل أنواع الفلسفات، لأنه كان مقتنعا بأنه يوجد تعارض داخلي بين

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص108.

⁽³⁾ - إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ج1، ص96.

الفكر والوجود، لهذا يستحيل إثبات الوجود بالفكر. "لقد ثار كيركجارد على كل فلسفة، لأنه رأى بين «الفكر» و«الوجود» نزاعاً باطنياً، بحيث قد يكون في إثبات الوجود عن طريق الفكر تناقض ما بعده تناقض".⁽¹⁾

ولكن ثورة كيركجارد على الفلسفة لم تلبث أن قادت إلى فلسفة جديدة قوامها «الوجود» لا المعرفة. صحيح أن كيركجارد بدأ ثورته الفلسفية برفض فلسفة هيغل أولاً، "وكيركجور هنا يعارض بوضوح شديد مذهب هيغل الذي وصل إليه مشوهاً عن طريق «شلمنج».... لم يكن يستهدف معارضة كل ألوان التفلسف لكنه كان يستهدف أساساً الثورة على الفلسفة الهيجلية التي طمحت إلى تفسير كل شيء تفسيراً عقلياً خالصاً".⁽²⁾ لكنه سرعان ما انتهى كيركجارد بعد ذلك إلى رفض كل فلسفة عموماً، خاصة الفلسفات العقلانية والمثالية.

"والحق إن كيركجارد لم يقتصر على رفض الفلسفة الهيجلية، التي كانت سائدة في عصره، بل هو قد اطرح أيضاً سائر النزعات العقلانية والمثالية، كما حمل على شتى النزعات الطبيعية والموضوعية".⁽¹⁾ وحجة كيركجارد في ذلك أن فلسفات «المعرفة» قد صرفتنا عن فهم معنى «الوجود»، بينما المهم أن نعود إلى ذلك الفكر الوجودي الذي هو في صميمه فردية وذاتية ووجود. وإذا كان فلاسفة اليوم إن هم إلا أساتذة ومحترفون، فإن فلاسفة اليونان -وفي مقدمتهم سقراط- لم يكونوا سوى كائنات حية تتعمق بفكرها ومعنى وجودها، محاولة دائماً أن تحيا فلسفتها وتقلس حياتها. والخطأ الذي وقع فيه المحدثون هو أنهم قد فصلوا «الاعتقاد» عن «الوجود»، فلم يفتنوا إلى أنه لابد لنا دائماً من أن نجعل من «موقفنا الوجودي» نقطة بدايتنا، حتى يتسنى لنا من بعد أن نصل إلى ذلك الضرب الأسمى من الوجود، ألا وهو «الاعتقاد». وليس من شك في أن كيركجارد نفسه قد وجد صعوبة كبرى في أن يبين لنا معنى «الوجود» على نحو ما يفهمه، فإن الوجود ليس مجرد «موضوع»

(1) - إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، راند الوجودية، ج1، ص33.

(2) - المرجع السابق، ص23.

(1) - زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص33.

للمعرفة؛ ولكنه لم يجد حرجا في أن يبين لنا أن «المعرفة» عنده لم تعد مجرد «معرفة»، بل هي قد استحالت إلى حياة وهوى وفعل. "وليس المهم في نظر كيركغارد أن نعمل على زيادة حظ الناس من المعرفة، بل المهم أن نعلم الفرد كيف يكون «إنسانا». ولن يتأتى لنا أن نعود إلى «الوجود» إلا إذا تحررنا من «المجرد» (L'abstrait)، فإن المجرد لا يتصف بالوجود الحقيقي -في نظر كيركغارد- إنما هو وجود «الذات» الفردية وحدها".⁽²⁾

لهذا فإن كيركغارد وإلى جانب رفضه للفلسفة بمعناها التقليدي، فإنه رفض أيضا المذهب الفلسفي، وأكد على أنه لا يريد مطلقا بناء أي مذهب فلسفي، ورفض لنفسه لقب الفيلسوف. "فإن كيركجور بهذا المعنى ليس فيلسوفا بالقطع، وهو نفسه أول من يعرف ذلك، ويعترف به في صراحة ووضوح: «كاتب هذه السطور ليس فيلسوفا، وهو لم يفهم ما المقصود بالمذهب، وهو لهذا لا يعرف ما إذا كان هناك ما يسمى بالمذهب الفلسفي أم لا، أو إذا كان قد اكتمل أم لا...»".⁽¹⁾

فيلسوف ذاتي يتأمل حياته الخاصة. "إننا نعلم بالطبع أن كيركجور لا يُقاس بذرة من هيغل، وهو ليس فيلسوفا شامخا مثل أفلاطون وأرسطو، وقد لا يكون «عظيما» عظمة كانط، لأنه لم يدرك عن وعي «دوره البناء» -لكن ذلك كله لا يمنعه من أن يكون فيلسوفا من طراز «بسال B. Pascal» أو «نيتشه F. Nietzsche» الذين مزجوا فلسفتهم بإيمانهم تارة أو بدمائهم تارة أخرى".⁽²⁾ وربما يكون أقرب إلى سقراط كما يصرح هو نفسه بذلك.

5- نقد هيغل:

بدأ كيركغارد مسيرته الفلسفية بنقده لهيغل، وهو يشترك في ذلك مع معظم الفلاسفة المعاصرين الذين ثاروا ضد فلسفة هيغل، وانهالوا عليها بالانتقادات. وقد تعرف كيركغارد

⁽²⁾- المرجع السابق، ص 34.

⁽¹⁾- إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ج 1، ص 22.

⁽²⁾- المرجع السابق، ص 25.

على فلسفة هيغل في الدنمارك من خلال الهيجليين الدنماركيين، حيث لم يكن للدنمارك فلاسفتها الخاصين -لهذا يعد كيركغارد أول فيلسوف دنماركي-، بل إنهم كانوا على الدوام أتباعا للفلاسفة الألمان، وبما أن الهيجلية كانت أكبر تيار فلسفي ألماني في القرن التاسع عشر، فقد كان من المنطقي أن يتأثر بها المفكرون الدنمارك، وكان من بينهم بعض أصدقاء والده، الذين كانوا يحضرون نقاشاته الفلسفية في بيته، لذلك فقد تعرّف كيركغارد على الفلسفة الهيجلية عن قرب منذ صغره.

ومع ذلك لم يتأثر كيركغارد بفلسفة هيغل، بالعكس لقد رفضها بشدة، ووجه لها مجموعة من الانتقادات اللاذعة. ومن بين الأمور التي رفضها كيركغارد في فلسفة هيغل هو منهجه الجدلي، ونزعتة العقلانية المثالية التجريدية، غير أن أهم ما رفضه هو تصوره للوجود، حيث انتقده بقوة، وبنى بالمقابل تصورا جديدا مخالفا له تماما.

ويمكننا تلخيص انتقادات كيركغارد لمفهوم الوجود عند هيغل في النقاط يلي:

أ- الوجود عند هيغل كلي وعام، وهو ما يرفضه كيركغارد، لأنه يؤكد أن الوجود الحقيقي هو وجود فردي وجزئي بالضرورة. "إلا أن المميز بدرجة خاصة في وجودية سورن أنها تبحث في الوجود المتوحد للإنسان وليس الوجود العام".⁽¹⁾ ويعتبر الوجود الفردي المبدأ الأول لفلسفته.

ب- الوجود عند هيغل مطلق، بينما هو نسبي تماما عند كيركغارد، لأن هيغل ينطلق من وجود الروح المطلق، بينما ينطلق كيركغارد من وجود الإنسان الفردي. "وكيركغارد يرفض التوحيد بين الوجود المطلق أو التصور العقلي إنه يوحد بين الوجود وفعل الاختيارات الإنسانية المتعينة، بمعنى آخر الفرد في صفته الشخصية وحريته، وليس الفرد بصفته مكانا للكل وللقوانين الضرورية .. في مجال الجدل الهيجلي وبلوغ الدرجة القصوى يكون في

(1)- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة 1، الجزائر، 2019، ص 89.

علاقة الفرد النهائي بالعالى بل حب الله... إن الحقيقة الموضوعية لا يصحبها إلا اهتمام عقلى خال من الوجد، أما الحقيقة الذاتية فهى التى يصحبها ذلك الوجد الذى يصير به الإنسان موجودا. ولذلك يقول أن الإنسان قد اكتشف الحقيقة عندما اشتدت رغبته فيها، بغض النظر عن البحث فى هذه الحقيقة موضوعيا، فهو قد بلغ الحقيقة، وإذا كان موضوع رغبته غير حقيقى، لأن الحقيقة إنما تقوم فى العلاقة وليس فى الموضوع، فى ذاتية العلاقة وليس فى موضوعيتها، أو بالأحرى كيفية العلاقة".⁽²⁾

ج- الوجود عند هيغل موضوعى، أما عند كيركغارد فهو وجود فردى ذاتى خالص، لهذا يسمى كيركغارد المفكر الهيجلى مفكرا موضوعيا، بينما يسمى نفسه مفكرا ذاتيا، أى مفكرا يبتأمل وجوده الخاص أو ذاته . "ومن هنا كان يريد أن يحل «المفكر الذاتى» الذى ينشغل بدراسة «الصراع» و«التوتر» واليأس والقلق والتزام والمخاطرة والمسؤولية والمقارنة والحياة الجمالية الحسية والخطيئة والإيمان والحياة الدينية والعثرة و«اللامعقول».. الخ الخ - محل المفكر الموضوعى أو الفيلسوف الهيجلى، الذى حول الواقع العينى الحى إلى مجموعة هائلة من التصورات العقلية والمفاهيم المجردة".⁽¹⁾

ويعتبر كيركغارد أول فيلسوف فى التاريخ يجعل الوجود الفردى موضوعا للفلسفة. "إلا أن أول فيلسوف رهن فلسفته من أولها إلى آخرها لدراسة الوجود العينى للفرد الإنسانى، وأول فيلسوف تعملق فى معالجة مشكلة وجود المتوحد فى العالم هو سورن كيرككورد... حيث اهتم بالوجود العينى للفرد الإنسانى، وهذا ما جعله يهاجم بشدة نسق هيغل، بحكم أنه يرفض رفضا باتا القول القائل بأن الوجود يمكن أن يتمظهر فى صورة مذهب نسقى مغلق، وبهذا لم يعمد إلى طرح نظرية عامة عن الوجود كما فعل سارتر وهيدغر فيما بعد، بحكم أن موقفه اللاهيجلى كان ينأى به عن مثل هكذا توجه، فهو يعتبر نفسه مفكرا أخلاقيا ولاهوتيا، حيث

⁽²⁾- يوسف طه، الحب والإيمان، جدل الأرض والسماء عند كيرككورد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 89-90.

⁽¹⁾- إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ج 1، ص 23.

أدرك ذاته القيومية بادئ الأمر لينحو بعدها لتحليل الوجود العيني للكيانات الإنسانية المتوحدة".⁽²⁾

د- أسس هيغل فلسفة الصيرورة (Philosophie du devenir)، التي ترجع إلى هيرقليطس، مقابل فلسفة الكينونة (Philosophie de l'être) التي تعود أصولها إلى أفلاطون وأرسطو، فأكد أن الوجود يقوم على التغير، وليس على الثبات، وهذا التغير مرادف للصيرورة، لأنه تغير كلي وجذري ودائم، لا يتوقف ولو للحظة صغيرة. والأهم من كل ذلك أن هذا التغير يكمن الانتقال من الشيء إلى نقيضه، لذلك فمتلما قال هيغل بالصيرورة، قال بالجدل أيضا لأن العلاقة بينهما وطيدة جدا.

في الحقيقة لا يمكن لأحد أن ينكر أن هيغل كان أول فيلسوف يحي صيرورة وجدل هيرقليطس في العصر الحديث، وقدمهما في صورته جديدة وخاصة (القضية- نقيضها- التركيب بينهما).

ويؤكد كيركغارد من جهته أن الوجود في حالة صيرورة، غير أنه يعترض بشدة على الصيرورة الهيجلية، متهما إياها بأنها صيرورة عقلية مجردة، لأنها تقوم على مجموعة من المقولات العقلية الفارغة والجوفاء، وتخضع لقوانين منطقية خالصة، ولا تمت للواقع بصلة. "وعليه، فقد كان أحد أسباب نقد كيركيجارد لهيجل هو محاولة هيجل (حسب كيركيجارد) ربط عالم الإنسان الباطني والخارجي في نسق عقلي، متجاهلا عن دور الفرد في تغير هذه النمطية. فالحياة لا يمكن حصرها وفهمها أو تفسيرها عبر قوانين المنطق والضرورة. لذلك يقول كيركيجارد إن هيجل لا يفرق بين أن نفهم الحياة وما بين أن نعيش الحياة، فالهدف

⁽²⁾- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد، ص74.

الأول لكيركيغارد ينطلق من مبدأ أساسي وهي الحياة بكل تناقضاتها وبؤسها، بينما الوظيفة الأولى عند هيجل هي فهم وتفسير الحياة عبر الديالكتيك⁽¹⁾.

لا يمكننا إنكار بمدى تأثير كيركغارد بفلسفة هيجل، لاسيما فيما يخص الجدل، لكنه أسس مفهوما جديدا وخاص به عن الجدل يتناسب مع فلسفته الوجودية. "وبذلك يمكن القول أن كيركغورد ورث عن هيجل مفهوم الديالكتيك... ناهيك على أن الديالكتيك الهيجلي يعمل عند مستوى تأملي محكوم بمنطق الفكرة، بينما نقل كيركغورد هذا الديالكتيك من حيز الفكرة والتأمل والموضوعية إلى الوجود والفعل الإنساني للفرد، إذ يمارس فعله داخل الإنسان ومشاعره، وفي إطار تلك المعضلات والمفارقات الوجودية التي تواجهه في الحياة، كما يبدو ذلك عند واضحا عند حديثه عن موضوعات الملل، القلق، القنوط، الكآبة، اليأس، الخوف... فإذا كان ديالكتيك هيجل يصل إلى حلول وتفسير لكل شيء بما فيها الإيمان عبر التجريد والتأمل والمنطق العقلي، فإن وجهة النظر طبقا لكيركغورد هي مظهر أعلى من منظومة المنطق والعقلانية⁽¹⁾.

لذلك فإنه أسس مفهوما جديدا للصيرورة هو الصيرورة الواقعية العينية، أي صيرورة الوجود الإنساني الذي يعيش في الزمان أي في التغير الدائم "أما بالنسبة إلى الفرد الذي يحيا في الزمان، فإن... الفرد إنما يحيا في «الصيرورة»⁽²⁾. وصيرورة الوجود الإنساني لا تتضمن الماضي والحاضر فقط، بل والمستقبل أيضا، فهي تستشرفه، وهذا هو الأهم بالنسبة إلى كيركغارد، بل إلى كل الوجوديين عموما. "ولما كان الوجود يتضمن الفردية والصيرورة فإنه طبعا يتضمن المستقبل. فالمرء يوجد في عملية صيرورة بمواجهته لمستقبله. والفكر الذاتي بحماسة وجد «بزمان التجربة المباشرة» لأنه كيف وجوده⁽³⁾.

(1)- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركغارد «أنموذجا»، ص522.

(1)- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد، صص 71- 72.

(2)- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص37.

(3)- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، ص81.

وأكد كيركغارد أن الذات الإنسانية، وليس الوجود العام العقلاني، هي التي تعيش التناقضات في داخلها، وتعرف الجدل في أعماقها، خاصة من خلال مقولة الخطيئة الدينية. "وهنا يدرك انقطاع العلاقة بين الذات ونفسها على أنه انقطاع العلاقة مع الله. والذات الموجودة يمكنها أن تكتسب شعورا بالذنب من خلال الحركة الإنسانية الخالصة للديالكتيك الذي فيه يفهم نفسه على أنه مطرود من ذاته في عملية الصيرورة. ولكن الشعور بالذنب يقتضي كشفا بواسطة الله بحيث ينكشف للإنسان أن ذنبه هو في الوقت نفسه يتضمن الخطيئة".⁽⁴⁾

هـ- إضافة إلى ذلك يرى هيغل أن الوجود عقلي مجرد ومثالي محض، ويثور كيركغارد على ذلك، ليؤكد من جهته أن الوجود الحقيقي هو وجود واقعي عيني. "ولذلك وجودية كيركيجارد تبدأ بعينية الوجود مقابل تجريد الوجود عند هيغل. فالوجود ليس فكرا ولا يمكن تحديده عقليا".⁽¹⁾

لهذا فإن الوجود يُعرف عند هيغل بالفكر، أي بالعقل، في حين أنه يُعرف عند كيركغارد بالتجربة، ويقصد بها التجربة الشخصية لكل فرد، أي التجربة المعيشة في الواقع أو في الحياة، وتعبير أدق يُعرف الوجود بالشعور والوجدان، حيث يجب على الفرد أن ينخرط في الحياة ويعايش تجاربها وخبراته الفردية، ويكابدها، وحياته المعيشة هي وجوده الخاص، لأنه وجود فردي شخصي. "فالإنسان حسب كيركيجارد لا يمكن أن يفهم من خلال أنساق فلسفية أو علمية، بل من خلال الحياة بكل تناقضاتها وبؤسها ولا نسقيتها، الشيء الذي أدى، فيما بعد إلى اعتباره مؤسس المذهب الوجودي، والمؤثر الأهم على الفلاسفة الوجوديين اللاحقين من هيدجر إلى سارتر والآخرين، الذين يؤمنون بأن الوجود الفردي هو أسا كل تفكير فلسفي".⁽²⁾

⁽⁴⁾- المرجع السابق، ص ص85-86.

⁽¹⁾- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيجارد «أنموذجا»، ص522.

⁽²⁾- المرجع السابق، ص523.

وتقع الفلسفة الهيجلية حسب كيركغارد في مخاطر جسيمة بانطلاقها من الوجود العقلي، العام والمطلق، فزيادة على إلغائها للحياة، أي للوجود الإنساني العيني، فإنها تلغي أيضا الفرد، بجعله جزءا من كل، يسري عليه ما يسري على هذا الكل، فتُلغى بذلك الشخصية الإنسانية بكل خصوصيتها وتميزها وثرها الداخلي. "وعليه؛ يرى كيركيجارد أن الفلسفة الهيجلية تحاول أن تجعل الإنسان والأشياء كلها منصهرة في بناء شامل تتلاشى فيه الاختلافات والتناقضات".⁽³⁾

لو أردنا إيجاد تفسير للتباين الكبير بين هيغل وكيركغارد في تعريفهما للوجود وفي تحديدهما لخصائصه، فبإمكاننا أن نبرر ذلك بأمرين، أولا باختلاف نزعتيهما الفلسفية، فهيجل فيلسوف عقلاني مثالي إلى أقصى حد، وتُسمى مثاليته بالمثالية المطلقة، وهي مثالية جد متطرفة. أما كيركغارد فيمكننا وصفه بأنه فيلسوف واقعي، لكن واقعيته مختلفة كلية عن تلك التي وُجدت في العصر الحديث، أي الواقعية المتعلقة بنظرية المعرفة، لأن كيركغارد لم يطرح مشكلة المعرفة، بل مشكلة الوجود الإنساني، لذلك فإن واقعيته هي واقعية من نوع خاص، يمكننا تسميتها الواقعية الوجودية، لأنها واقعية الوجود الإنساني، الذي يعيش في الواقع أي في الحياة اليومية، ويتحمل آلامها ومعاناتها.

ثانيا لم يكن هيغل وكيركغارد في الحقيقة يتحدثان عن نفس الوجود، فالأول يتحدث عن وجود الروح المطلق، الذي هو مبدأ وأساس الوجود بأسره، بحيث يكون كل ما في العالم مجرد تجليات له، بينما يتحدث كيركغارد عن الوجود الإنساني، أي وجود الإنسان الفرد الذي يعيشه في حياته اليومية. "الفلسفة حسب كيركيجارد تستلهم موضوعاتها من الحياة ومن المعاناة الوجودية للفرد".⁽¹⁾

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص 529.

⁽¹⁾ - عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيجارد «أنموذج»، ص 523.

لذلك فالاختلاف الرئيسي بين هيغل وكيركغارد هو في تصور كل واحد منهما للوجود، وهو ما يفسر بجلاء التباين العميق في الخصائص التي ينسبها كل واحد منهما للوجود، فهما يتحدثان عن وجودين مختلفين تماما. "ولذلك وجودية كيركيجارد تبدأ بعينية الوجود مقابل تجريد الوجود عند هيغل. فالوجود ليس فكرا ولا يمكن تحديده عقليا، ومن ثم (حسب كيركيجارد) يتحقق الإنسان في الوجود عن طريق الإرادة الناجمة واختياره لقراره ومخاطرته، والأهم ن ذلك مسؤوليته اتجاه خياراته".⁽²⁾

وإذا ما فهمنا أن كيركغارد يتحدث على وجه الدقة وحصريا عن الوجود الإنساني، فإننا سنفهم عندئذ وبطريقة جيدة لماذا يكون الوجود فرديا ذاتيا عنده، وليس موضوعيا، كما كان عند هيغل. كما يفسر ذلك أيضا تصوره للضرورة، فهي ضرورة الوجود الإنساني، أي تغيراته الداخلية العميقة بكل ما تنطوي عليه من مفارقات وتناقضات، فالتناقض موجود في صميم الوجود الإنساني، والإنسان هو الذي يعيشه ويكابه، وهو يتمثل في تناقض أفكار وانفعالات ومشاعر الإنسان، أو ببساطة تناقض حالاته الوجودية.

ونعود فنتساءل من جديد: ولكن، ما هو الوجود في نظر كيركغارد؟ أو كيف يتسنى لنا أن نفهم الحقيقة ابتداء من الذات؟ هذا ما يرد عليه كيركغارد بقوله: إنه لا يمكننا أن ندخل «الوجود» في إطار مذهبي، فإن «المذهب» بطبيعته لا بد من أن ينأى بنا عن الوجود، ولم يحاول كيركغارد يوما أن يضع نظرية في الوجود، أو أن يقدم لنا مقولات أنطولوجية عامة، بل هو قد اقتصر على استخراج ما في تجاربه الذاتية من معاني فلسفية ومدلولات ميتافيزيقية. "فلا يمكن التفرقة بين حياته وفكره. فالفلسفة حسب كيركيجارد يجب أن تستلهم موضوعاتها من الحياة ومن المعاناة الوجودية للفرد. ومن ثم كانت المسألة المهمة

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 522.

والملحة لديه هي «أن أجد حقيقة ولكن أن تكون حقيقة بالنسبة لي أنا، وأن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيأ وأموت»⁽¹⁾.

وقد يكون من الممكن أن نلخص كل فلسفة كيركغارد، فنقول إنها تقرير لما في الحياة من تناقض، وتأكيد لقيمة الذاتية في السبيل المؤدي إلى الحق، وإيمان بأن «المطلق» أو «المتعالى» نفسه لا يمكن أن ينكشف إلا من خلال علاقته «الباطنة» بالذات الفردية، لهذا فإننا لن نفهم حقيقة الوجود إلا بربطة بالذاتية.

6- الوجود ذاتي:

المبدأ الأول والأساسي لفلسفة كيركغارد هي أن الوجود ذاتي تماما، أي أن الوجود الحقيقي هو وجود الذات الإنسانية، بحيث جعل الذاتية هي الحقيقة الأولى والمطلقة والثابتة. لهذا يقال عن كيركغارد إنه "إنسان... يبحث عن الحقيقة، ولكن حقيقته هو، الحقيقة الذاتية بكل معنى الكلمة، وإن كل ما كتبه قد كتبه لنفسه"⁽¹⁾.

لكن نتساءل: لماذا يجعل كيركغارد «الذاتية» الحقيقة الوحيدة الثابتة والمطلقة؟ وهل يعنى ذلك أنه يجعل «الفردية» هي «المطلق» نفسه؟ "هنا نجد أن ثورة كيركغارد على هيغل هي المسئولة عن هذه النزعة الذاتية، فقد أراد فيلسوفنا أن يستبدل بفكرة هيغل عن «الكل» شعوره بالفردية، كما أراد أن يستعويض عن فكرة الروح المطلقة بفكرة الذات المتوحدة. وإذا كان كيركغارد قد أسهب في الحديث عن الفردية والوحدة والعزلة الروحية، فذلك لأنه قد ربط بين الحقيقة و«الذاتية»، حتى لقد جعل النزعة الموضوعية الخصم الأول للوجود، مادام في خروج الذات عن عزلتها سقوطها (Chute) وفناؤها"⁽²⁾.

(1) - عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركغارد «أتمودجا»، ص 523.

(1) - عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركغارد «أتمودجا»، ص 524.

(2) - زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص 34-35.

وفي تصور كيركغارد، لا يوجد شيء أعظم من أن يكون الإنسان فردا بالفعل والحقيقة، "من الضروري عن كيركغورد أن يصبح المرء فردا منفردا".⁽³⁾ وهو ما يسميه "المتوحد"⁽⁴⁾ أو "المنفرد"⁽⁵⁾ أو "المنعزل"⁽⁶⁾، فهو يعيش وفقا لذاته ولذاته فقط، بحيث يكون وحيدا ومنعزلا تماما عن الآخرين.

لهذا فالمنفرد يعيش بمعزل عن الآخرين، بل يجب عليه أن يستغني عنهم تماما، بحيث يكون مستقلا عنهم بالكلية في وجوده. "وليس أشد هولاً ولا أكثر عظمة - في نظر كيركغارد - من أن «يوجد» المرء باعتباره فرداً، وأن يحيا تحت سيطرته هو وحده، كأنما هو ذات وحيدة منعزلة في وسط هذا العالم كله! وأما ذلك الذي هو في حاجة دائما إلى الآخرين حتى «يوجد»، لأنه يستند دائما إلى الناس، ويعتمد دائما على الآخرين، فهو في الحقيقة إنما يتعذر عن «الوجود»، أو هو يهبط بنفسه إلى أدنى مستوى، إذ يعترف بأنه وحده ليس بموجود، أو هو لا يساوي شيئا على الإطلاق".⁽¹⁾

وهذا ما دفع كيركغارد إلى رفض حياة المجموع أو الحشد، أي الحياة الاجتماعية ويفضل لحياة الفردية أي حياة الوحدة والعزلة. "يركز كيركغارد على الفرد المشخص وينبذ المجموع/ الحشد، وقد عبّر عن ذلك أفضل تعبير في كتابه حاشية غير علمية... الذي ألفه تحت اسم مستعار Johannes Climacus، حيث إنه في هذا الكتاب أوضح فكره في إظهار قيمة الفرد مقابل المجموع، لا تكون فكرة ما خاطئة بسبب أن الكل/ المجموع قد آمن بها أو اعتقد

⁽³⁾ - حسن يوسف طه، الحب والإيمان، جدل الأرض والسماء عند كيركغورد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص110

⁽⁴⁾ - كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد، ص74.

⁽⁵⁾ - المرجع السابق، ص191.

⁽⁶⁾ - Dominic Desroches, *Solitude et souffrance des figures d'exception chez Kierkegaard Sur la distance, la dissimulation et le silence face à Dieu*, Revue *PhaenEX* 6, n°2 (Automne/ Hiver 2011), P16.

⁽¹⁾ - زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص35.

بصحتها، ولكن أي فكرة، حتى لو كانت لأن الحقيقة ستفقد إمكانية التعبير عنها عندما تتصل بالحشد/ المجموع".⁽²⁾

ويطابق كيركغارد بين المجموع واللاحقية أو الزيف، "كيركجارد قد ساوى بين الحقيقة والفرد وبين اللاحقية والمجموع، وهو بذلك إنما يأخذ الفردانية إلى أقصى الحدود الممكنة".⁽³⁾ بالعكس الفرد هو وحده الذي يمثل الحقيقة في نظره. "ليس للمجموع أي معنى، فالحقيقة ملازمة للفرد ومخالفة للمجموع".⁽⁴⁾

ويرفض كيركغارد حياة المجموع، لأنها تدفع كل فرد للتنازل عن وجوده الخاص لصالح الوجود الجماعي، الذي ينخرط فيه بالكامل، ويخسر بالمقابل كل ذاتيته وفرديته، وهذا هو الوجود الزائف والساقط حسبه. "ولا يحمل كيركغارد فقط على حياة المجموع التي هي في نظره تنازل عن الوجود الحقيقي من أجل الاندماج في حقيقة موضوعية ينعدم معها الشعور بالحرية والمسئولية، بل هو يمجّد أيضا حياة الصمت والعزلة التي هي نبل وطهارة وبقارة".⁽¹⁾

ونجد هنا التشابه كبيرا بين كيركغارد ونييتشه، فكلاهما يقدر حياة الوحدة والعزلة للفرد المتميز. "وكما مجد نوفاليس ونييتشه حياة العزلة الروحية، نرى كيركغارد يتغنّى بصمت الوحدة، فيقول: «هنا ينمو الصمت كما تتزايد ظلال ما بعد الظهيرة. ولأشد ما أنتشي لذلك الصمت الذي يتزايد لحظة بعد أخرى». وفي موضع آخر نراه يقول: «ما أشبهني بشجرة صنوبر وحيدة، منطوية على ذاتها، متجهة نحو الآفاق العليا، أجل فما أنذا قائم وحدي، لا

⁽²⁾- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركجارد «أنموذجاً»، ص525.

⁽³⁾- المرجع السابق، ص528.

⁽⁴⁾- المرجع السابق، ص524.

⁽¹⁾- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص35.

ألقى ظللاً، ولا يعيش فوق أغصاني سوى اليمام البري!»! فالموجود الحقيقي في نظر كيركغارد لابد أن يحيا «صامتاً كالقبر، هادئاً كالموت»⁽²⁾.

7- الحقيقة ذاتية:

في الواقع لم يقتصر كيركغارد على القول إن الوجود الحقيقي هو الوجود الفردي والذاتي، بل إنه يذهب أبعد من ذلك حين يؤكد أن «الحقيقة» نفسها تكون ذاتية. "جاء اعتراض سورن كيركيجارد على مفهوم الحقيقة على أساس هذه النقطة بالذات، فبدلاً من موضوعية الحقيقة، يركز كيركيجارد على مفهوم ذاتية الحقيقة، فالحقيقة لابد من أن تكون ذاتية"⁽³⁾.

ويعني ذلك أن كيركغارد عدو الحقيقة الموضوعية، أي الحقيقة بالمعنى الفلسفي عموماً، وبالمعنى الهيغلي خصوصاً. لأن الحقيقة الموضوعية خارجية وجافة، بل هي حقيقة حية ومعيشة، لأنها تمتزج بالذات وتتحد بها. "المهم أن تتحول الحقيقة إلى ذاتية، أن تمتزج الحقيقة مع الذات وتصبح شيئاً واحداً، وهنا نجد نوعين من الحقيقة لدى كيركيجارد: الأولى: الحقيقة الموضوعية: تلك الحقيقة العارية «التي تقف أمامي باردة»، حقيقة خارجية لا تهتم بالشخص الذي يعرفها. وقد كان كيركيجارد أول من بدأ الاحتجاج على الحقيقة الموضوعية، ثم سار الفلاسفة الوجوديون على هذا الدرب. فهذا الفكر المجرد الذي تميز به الفكر والفلسفة الهيغلية عمل على إلغاء الشخصية وإزاحة الفردية، وهكذا نقضي على الحرية التي هي صميم الوجود البشري"⁽¹⁾.

لذلك فإن الحقيقة لا تتكشف لنا إلا من خلال الذاتية، حيث يرى كيركغارد أنه لا يمكن للإنسان أن يفهم الوجود الحقيقي، إلا إذا غاص في أعماق ذاتيته، وليس أبداً بالالتفات إلى

⁽²⁾- المرجع السابق، ص 35-36.

⁽³⁾- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيجارد «أنموذجاً»، ص 524.

⁽¹⁾- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيجارد «أنموذجاً»، ص 529.

الموضوعات الخارجية، فالخارج لا يحتوي إلا على ظواهر بينما الحقيقة تقع في داخل الذات. "والواقع أنني لا يمكن أن أقف على الوجود الحقيقي إلا إذا تعمقت صميم «ذاتيتي»، بدلا من أن أقتصر على النظر من الخارج إلى تلك الظواهر التي تتعاقب أمام ناظري، وليس أمعن في التناقض من أن أحاول البحث عن «الوجود» خارج ذاتي، لأن كل ما قد أعرثر عليه في الخارج لن يكون إلا مجرد «ظاهر» أو «مظهر» بالقياس إلي. وأما إذا حاولت أن أنفذ إلى أعماق أعماق «ذاتيتي»، فهناك قد يكون في وسعي أن أصل إلى الكشف عن «الوجود الحقيقي»".⁽²⁾

ويقصد كيركغارد بذلك أنه حين يغوص في داخل ذاته، فإنه لن يقع أبدا على الوجود العام الذي يقول به هيغل وأتباعه، "ومعنى هذا أنني حينما أنقب في باطن ذاتي، فإنني لأبد أن أهبط إلى ذلك القاع الدفين، الذي أجد فيه جذور «الوجود العام»".⁽³⁾ بالعكس سيعثر الإنسان في باطنه على ذاتيته الفردية الخاصة.

وإذا ما اعترض أحدهم على كيركغارد بقوله إن الذاتية وهم، والموضوعية هي الحقيقية، فإنه سيرد عليه العكس هو الصحيح، فالموضوعية هي الوهم، والذاتية هي الحقيقية عنده. "وقد يقع في ظننا أحيانا أن «الذاتية» إن هي إلا ضرب من الوهم أو الخداع، وأن «الموضوع» إنما يوجد في الخارج، لكن الحق أن هذا «الموضوع» نفسه هو بعينه الوهم والخداع، إذ أن الموضوعية الحقيقية الوحيدة إنما هي تلك التي تتميز بها ذاتيتي الخاصة دون سواها".⁽¹⁾

ولا يكتفي كيركغارد بجعل الحقيقة ذاتية، أي تسكن أعماق الذات، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك عندما يجعل الحقيقة من صنع الذات، أي هي التي تنتجها بنفسها، لهذا يربط كيركغارد بين الحقيقة الذاتية والحرية. "والذاتية عند كيركغارد هي الحرية، والحقيقة هي الذاتية وعلى

⁽²⁾- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص33.

⁽³⁾- المرجع السابق، ص36.

⁽¹⁾- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص36-37.

ذلك يربط كيركجارد الحقيقة بالحرية وكل حقيقة يصرح بها المرء هي عبارة عن اختيار لذاته، ولذلك فإننا نجد أن محتوى الحرية، منظورا إليه من الناحية العقلية، هو الحقيقة التي تجعل الإنسان حرا، ولكن لهذا السبب تكون الحقيقة في هذا المعنى من صنع الحرية والتي هي مهمته دوما بإنتاج الحقيقة... والحقيقة هي على الدوام نتيجة قرار يتخذه، ولا يمكن أن تتحقق إلا في الأفعال الحرة التي تتبثق عن هذا".⁽²⁾

ولما كانت الذات هي التي تخلق الحقيقة بنفسها، فإن هذا يكفي لدحض فرضية أن الحقيقة موضوعية، وهو أكبر دليل على ذاتية الحقيقة. "ولما كان الشعور أو الوعي يخلق الحقيقة ابتداء من ذاته، فإن الاتجاه إلى «الموضوعية» -إن كان ثمة حقيقة موضوعية أصلا- هي موت الوجود، والوجود الموضوعي إنما يعني تشتت الذات وتوزعها، وهذه الحال ليست من الوجود الحقيقي في شيء".⁽³⁾

ونرى هناك مدى تأثر كيركجارد بفيخته. "وهكذا نرى أن كيركجارد يريد أن يستبدل بالفكر الموضوعي الذي دعا إليه هيغل، فكرا ذاتيا تتبع فيه الحقيقة من صميم الذات. وليست الحقيقة وفي نظر كيركجارد من فعل الحرية فحسب، بل إن الحقيقة لا توجد بالنسبة إلى الفرد إلا بقدر ما يعمل على إبداعها بفعله. وهنا تقترب نظرة كيركجارد من نزعة فيشته الذاتية؛ ولكن المهم في نظر الفيلسوف الدانمركي أن الحقيقة لا تكون حقيقة إذا فصلت عن الجهد الذي تقوم به الذات الحية من أجل تعقلها، والزمان الذي قد يستغرقه مثل هذا الجهد".⁽¹⁾

8- الحرية والاختيار بين الممكنات:

⁽²⁾- حسين يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد، القاهرة، دار الحكمة Logos، 2016، ص90.

⁽³⁾- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص ص37-38.

⁽¹⁾- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص37.

صحيح أن كيركغارد هو فيلسوف الوجود الفردي الذاتي، لكنه فيلسوف الحرية أيضا، ولا انفصال بين الأمرين لأن الفرد هو حرية أساسا، وهو ما يجمع عليه كل الوجوديين دون استثناء. لهذا يجعلونها جوهر الإنسان أو ماهيته. "الحرية التي يدعو إليها سورن كيركغورد... عمدت إلى التوحيد بين الذات والحرية، حيث يرى بأن الذات هي الحرية، والحرية هي الذات، ومعنى ذلك أن الحرية ليست صفة مضافة إلى الذات، وإنما جوهر الذات هو الحرية، وجوهر الذات هو إمكانياتها لاستثمار تلك الحرية فعندما يعرف كيركغورد الحرية فإنه يرى بأنها إمكان يسبق كل الإمكانيات الأخرى".⁽²⁾

لكن ما هو مفهوم الحرية عند كيركغارد؟ الحرية هي الاختيار، والاختيار يكون بين عدة ممكنات بالضرورة، ومن دون هذه الممكنات ستلاشى الحرية. "وبذلك تكون الذات المنفردة أمام الاختيار الحر بين الممكنات التي ينطوي عليها وتستطيع أن تحققها، وهذا الاختيار يقتضي الحرية بالضرورة، فلا اختيار حيث اللاحرية".⁽³⁾ لهذا ستتخذ الحرية صيغة (إما/ أو) -وهو وعنوان لأحد أشهر كتبه- أي الاختيار بين هذه الإمكانية وتلك. "لأنه في الحرية والقدرة على الاختيار ضمن الممكنات المتاحة تجعل المتوحد يترنح بين مقولتي إما هذا أو ذلك".⁽¹⁾

وبين كيركغارد أن الاختيار بين (إما/ أو) ليس اختيارا بين هذا الشيء أو ذلك، وإنما هو اختيار للذات أو عدم اختيار لها، لذلك فهو اختيار داخلي، وليس خارجيا أبدا. "الاختيار الصحيح إذن ليس اختيارا بين أشياء وليس متصلا بالخارج، إنه اختيار الذات لذاتها. وهاهنا يكون كيركغورد قد غمس مقولة الاختيار -التي سيكون لها شأن كبير في التفكير الوجودي- في الذاتية وصبغها بالفردية المشخصة. وهكذا كان كيركغورد مفتتا ومسحورا بنزعته الذاتية

⁽²⁾- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد، ص185.

⁽³⁾- المرجع السابق، ص184.

⁽¹⁾- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد، ص187

بشكل لم يعهده الفكر الإنساني من قبل، بل اقترح -تمجيذا للفردية- المشخصة- أن يكتب على ضريحه عبارة «ذلك هو الفرد».⁽²⁾

والحرية الحقيقية عند كيركغارد هي تلك التي تختار ذاتها، أي الحرية التي يقوم الفرد خلالها باختيار ذاته، وذاته فقط. ويقول شطارة في هذا الصدد: «فالاختيار ليس هو اختيار شيء خارج الذات، بل إنه اختيار الذات لذاتها».⁽³⁾ وهو يختار ذاته المطلقة وليس النسبية أبدا. «إن الذات عند كيركغارد عليها أن تختار لأنها حرة وعندما تختار فهي تختار ذاتها المطلقة إنها تختار الأمانة التي قبل الإنسان أن يتحملها لقد قبلها بكامل حريتها واختارها راضيا».⁽⁴⁾

وهذه الحرية الكاملة تقتضي المسؤولية الكاملة أيضا بالضرورة، حيث «يصبح الإنسان مسؤولا عن أفعاله واختياراته».⁽⁵⁾ لهذا فالمسؤولية عبء ثقيل جدا على كل فرد. «كل فرد متوحد نفسه من خلال عملية الاختيار... سيكون مسؤولا مسؤولية كاملة على ذاته التي قام باختيارها اختيارا، وتكون محط إصدار الأحكام له وعليه، كما أن الحرية مسؤولية ثقيلة، لطالما أثقلت كاهل البشرية منذ الأزل».⁽¹⁾

لكن ما يجب علينا التأكيد عليه، هو أن الحرية الحقيقية عند كيركغارد هي الحرية الوجودية. «لكن الحرية حرية وجودية».⁽²⁾ ومعنى ذلك أن الحرية تتعلق بمجموعة من الإمكانيات هي إمكانيات كل فرد على حده، وهي إمكانيات سابقة عن الحرية، لأنها تمثل وجود الشخص الذي يكون سابقا على ماهيته. والحرية هي اختيار بعض هذه الإمكانيات وترك البعض الآخر بالضرورة. «للحرية عند كيركغارد طبيعة وجودية تميزها عن الحرية في الفلسفة غير

(2)- يوسف طه، الحب والإيمان، جدل الأرض والسماء عند كيركغورد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص125.

(3)- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركغارد «أنموذج»، ص529.

(4)- حسين يوسف، فلسفة الدين عند كيركغارد، ص93.

(5)- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركغارد «أنموذج»، ص521.

(1)- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد، ص186-187.

(2)- حسين يوسف، فلسفة الدين عند كيركغارد، ص97.

الوجودية، فالحرية عند كيركجارد ليست بالشيء المحدد الذي يدخل في حالة تكون فيها العوامل معطاة من قبل وكل ما يتبقى هو ممارسة الحرية بالنسبة لها. فهذا هو معنى الحرية في الفلسفة غير الوجودية فمن الناحية الأنطولوجية ليس حضور الحرية هو الذي يمنح الممكنات الوجود، فالممكنات اختيارها سابقة على الوجود وكل ما تفعله الحرية هو أن تختار منها ممكنا أو آخر. ولكن الحرية عند كيركجارد خالقة حقا، فهي تخلق ن الناحية الأنطولوجية الشيء الذي تختاره. وتصبح الحرية عن طريق التغير الداخلي حقيقة الشيء الذي تعينه".⁽³⁾

علاوة على ذلك الحرية الحقيقية عند كيركجارد ليست وجودية فحسب، بل هي حرية دينية "في الحرية الدينية، ستشعر بقوة الروح حيث ستوجد في أمان من المنظور الديني، حيث سيسير كل شيء على ما يرام".⁽⁴⁾ وتكون الحرية دينية عنده لأن الاختيار لا يتعلق بالذات فقط، بل ومن ورائها بالله أساسا. فالذات يجب أن تختار الله، أي تختار الإيمان به والخضوع لأوامره وتعاليمه، ولن يتحقق ذلك حقا إلا في المرحلة الدينية. "وكي تدخل المرحلة الدينية يجب أن تضع الله قبل كل شيء، حتى الأخلاق يجب أن تضعها جانبا، فالحياة الدينية تقتضي الاستسلام والإذعان، الخضوع المطلق للمطلق، وهذا هو الإيمان حسب كيركجارد، وهو أيضا اختيار، وإن كان اختيارا صعبا".⁽¹⁾

ويترتب عما سبق أن الحرية تتضمن مخاطر جسيمة، لأنها تعني إما أن يصيب الإنسان في اختياره، وإما أن يخفق فيه، وهو يخاطر هنا بوجوده بأسره، لأنه إما أن يختار وجوده

⁽³⁾-المرجع السابق، ص ص90-91.

⁽⁴⁾ - Søren Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, Traduit du danois par F. Prior et M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 1948, P185.

⁽¹⁾- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركجارد «أنموذج»، ص528.

الخاص أو لا يختاره. "والفرد جوهره الحرية، الحرية التي تؤكد نفسها في مقابل ما عداها. والحرية اختيار مطلق... والاختيار ينطوي على المخاطرة".⁽²⁾

ومن ثم فإن الحرية تستتبع اليأس أيضا. "والفرد جوهره الحرية، الحرية التي تؤكد نفسها في مقابل ما عداها. والحرية اختيار مطلق. والاختيار ينطوي على النبذ، مما يسمح بولوج الوجود، ولهذا كان في الوجود هوة وثغرة لا يمكن ملؤها أبدا. والاختيار ينطوي على المخاطرة، والمخاطرة تستدعي اليأس. ولهذا كان اليأس من العناصر الانفعالية الضرورية في تكوين الوجود. ولا سبيل إلى الخلاص من اليأس، ولا معنى للخلاص منه، لأن الخلاص من اليأس هو والعدم سواء، إذ مصدر الشعور والتفكير، مصدر التعالي الدائم: فمن لا ييأس مما فيه، لا يطلب شيئا أبدا، أعني: لا يشعر ولا يفكر ولا يصبو".⁽³⁾

وهذا لأن الاختيار يعني إما أن تصيب اختيارك أمام الله أو تخفق فيه أمامه، ويعني ذلك إما أن تلتزم بما أمر به، أو تخرج عن أوامره، ومن ثم تسقط في الخطيئة لا محالة. لهذا فثنائية الحرية في الفلسفة (إما/ أو) ستتخذ صورة جديدة في الدين هي (مذنب/ غير مذنب). "هذا الارتباط عند كيركيارد «إشكالية» يجب تجاوزها. نعم، أنت تختار بين (إما/ أو) ولكن يبقى السؤال الذي يؤرق الفرد، هل قمت بالصواب؟ ها أنا مذنب أم غير مذنب؟ إنها ضريبة الاختيار الحر، التي ظهرت فيما بعد بأشكال مختلفة في كل الفلسفة الوجودية. فالإنسان يبقى دون موجه. إنها نقطة التصادم بين حرية الاختيار وضرورة الانصياع لقانون".⁽¹⁾

ويظهر لنا بذلك أن الحرية ستدفع الإنسان إلى القلق والخوف من السقوط في الخطيئة. "ولهذا أيضا يبقى نوع من العدم في داخل نسيج الذات المنفردة، تمثله هذه الإمكانيات التي لم تقدر الذات القويمية على إحقاقها، ومن هنا فإن الاختيار الحر سيقود لا محالة إلى

⁽²⁾- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص9.

⁽³⁾- المرجع السابق الرحمن، ص9.

⁽¹⁾- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيارد «أنموذج»، ص526.

الخطيئة، والخطيئة تؤدي إلى الفزع، فزع الإمكانيات العامة، وفزع من الوجه الذي اختاره الإنسان منها، فهذا الفزع (من) والقلق (من) يشبه الدوار الذي يصيب المتوحد حينما ينظر في هاوية سحيقة ومن مكان عال، يأخذه الدوار".⁽²⁾

كما تؤدي الحرية الدينية أيضا إلى والألم والمعاناة بالضرورة، بسبب خطر الوقوع في الخطيئة وعصيان الله. "فهبتي الحرية والاختيار هما من أعظم وأقسى أنواع العذابات التي من الممكن أن تصيب الإنسان، بحكم أنها تؤدي بالمتوحد إلى الشعور بالألم الشديد في الرأس والاضطراب الروحي والنفسي، لأنه في الحرية والقدرة على الاختيار ضمن الممكنات المتاحة تجعل المتوحد يترنح بين مقولتي إما هذا أو ذاك، هذين المقولتين اللتين تحكي لنا عن إمكان أكثر ضروب المفارقة جزعا على المنحى العملي، حيث إنها تعبر حمل ثقيل وتزيد سطوة المعاناة والزفريات (186) ".⁽³⁾

9- مدارج الحياة:

بالرغم من أن الوجود فردي تماما عند كيركغارد، إلا أنه ميّز مع ذلك بين ثلاثة أنواع من الناس، وذلك تبعا للقيم التي يتمسكون بها، أولا رجل الحواس أو الجمال (دون جوان)، وهو ينشد الاستمتاع والملذات، والتخلص من الملل أو الضجر، ورجل الأخلاق أو العقل (القاضي فلهلم)، وهو يعيش لأجل الواجب، ويتخذ التزامات لكي يتعهد بأدائها، ورجل الدين (الأنبياء خاصة إبراهيم عليه السلام، وكيركغارد نفسه)، الذي يعيش من أجل طاعة الله.

وانطلاقا من تقسيمه للناس إلى ثلاثة أنواع، سيقسم كيركغارد مدارج السالكين سبيل الحياة أيضا إلى ثلاثة مدارج؛ هي: المدرج الجمالي، والمدرج الأخلاقي، والمدرج الديني. الأول يحيا اللحظة الحاضرة المنعزلة، والثاني يحيا في الزمان، والثالث يحيا في السرمدية. "رأى كيركغورد أن الحياة ثلاثة مدارج، وتلك المراحل هي التي تفسر حياته ومراحله هو، فنجد

⁽²⁾- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد، ص184.

⁽³⁾- المرجع السابق، 187.

المرحلة الحسية وفيها الذات تبحث عن نفسها في اللذة والرغبة، ثم المرحلة الأخلاقية وفيها تبحث الذات عن نفسها في المايبغي والواجب والضروري، ثم المرحلة الإيمانية والذات فيها تهب نفسها للمطلق أو قل أنها مرحلة الإيمان بالمفارقة⁽¹⁾.

أ- المدرج الحسي أو الجمالي:

أهم شيء عند رجل الجمال والحساسية هو **بالمتعة**، ويقصد بذلك الشهوة الجسدية، وهو يأخذ اللذات بشغف كبير، بل ويغالي في ذلك إلى أبعد حد. كما أنه يكره كل أنواع الارتباط، لأن الارتباط هو قيد يكبله، لهذا لا يتعلق بأي شخص، بالعكس في كل لحظة لديه أصدقاء جدد، وهو يتكيف ببراعة مع كل ظرف جديد، وشعاره الأكبر هو التمتع بالحياة إلى أقصى حد ممكن.

يقول بدوي عن رجل الجمال: "يحيا اللحظة الحاضرة المنعزلة، والثاني يحيا في الزمان، والثالث يحيا في السرمدية. عند رجل الجمال والحساسية لا عبرة إلا **بالمتعة**، ولهذا فهو ينتهب اللذات، ويُسرف في الأخذ منها كلما عرضت له، ولا يرتبط بشيء، لأن كل ارتباط أو واجب يُقيده، وكل قيد فيه تعلق بلحظة مُقبلة وأخرى مُدبرة. فلكل لحظة أصدقاؤها وواجباتها، ولكل فعل مُلابساته ومُرجحاته، ولكل وضع مسلك يتكيف وفقا له. وشعاره يمكن أن يُصاغ في تلك العبارات المشهورة «تمتع بيومك» أو «أحب ما لن تراه مرتين»⁽¹⁾.

ولهذا فإن أكثر شيء يكرهه هو التكرار، لأن التكرار ثقيل جدا على قلبه وغير محتمل أبدا عنده. وهو لا يستطيع الاستمتاع باللذة إلا في عنفوانها، ولا يهوى التقاط الشهوات إلا إذا أحرقت أنامله بتناولها. إنه لا يستقر على حال، وينشد التغير المستمر في المكان والزمان والأوضاع. لذلك فإن الصداقة عنده مستحيلة، وكذلك الزواج، لأن كليهما يفترض التكرار والذكرى وبقاء الأحوال على حالها، وهو ما لا يهرب منه.

⁽¹⁾- يوسف طه، الحب والإيمان، جدل الأرض والسماء عند كيركورد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص90.

⁽¹⁾- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص47.

يشكل الزمان مشكلة حقيقية بالنسبة إلى كل الناس، لأن كل واحد منهم سيجد نفسه صراع معه وبالضرورة. غير أن كل إنسان سيصارع الزمان أو بالأحرى سيفتلك الزمان على طريقته. وطريقة رجل الجمال والحساسية هي أنه يتصور الزمان مكونا من لحظات منفصلة عن بعضها بعض، ويمنح كل لحظة منها قيمتها الكاملة، بحيث لا يؤثر الاستمتاع بلحظة على حساب لحظة أخرى، بل يستغل كل لحظة منها إلى أبعد حد، وكأنها لحظة مطلقة وأخيرة. "ولكل من الناس طريقته في الصراع مع الزمان، وطريقة رجل الجمال والحساسية أن يتصور لحظات الزمان منعزلة ويعطي كلا منها استقلالها وقيمتها الذاتية، فلا يستمتع بلحظة على حساب أخرى عن طريق الذكرى، ولا يُفوّت لحظة طمعا في أخرى مُقبلة على سبيل الرجاء والتوقع".⁽²⁾

وأكبر متعة عند رجل الجمال هي المتعة الجنسية، لكنه لما كان يهوى التغيير والتجديد فإنه كثير العلاقات مع النساء، لكن غايته من علاقاته بالمرأة هي أن يغزوها، وليس أن يمتلكها، فهو لا يريد البقاء مع نفس المرأة في علاقة دائمة، بل يريد العلاقات العابرة فقط، يا بمجرد غزوه للمرأة يتركها من أجل غزو جديد. "غير المرأة عنده أداة للغزو وليست غاية للتملك، وقيمة الغزو في الغزو نفسه، حتى إذا انقضى لم يعد يعنيه مما غزاه شيء. كل همه أن ينتصر، أما المُلْك ويسط سلطان الامتلاك ففضول لا يعنيه، وسواء لديه احتفظ به أو لم يحتفظ".⁽¹⁾

يتميز رجل الحساسية بالإغواء أو التغيرير (La séduction, le séducteur)، فهو يملك هذه الميزة ويستعملها بمكر شيطاني، ومن ثم يمكن تعريفه باختصار بأنه الرجل الغاوي أو المغرر، أو العاشق الشاب، أو صاحب اللذات الرومانتيكي، أو بكل بساطة دون جوان. "إنه يجرب عدة إمكانيات، لكنه لا يُلزم نفسه بمسؤولية تحقيق واحد منها بجد واهتمام. إنه يجرب

⁽²⁾- المرجع السابق.

⁽¹⁾- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 56.

فنون الإغواء من خلال الوعود الكثيرة والمغرية التي يقدمها للمرأة، لكنه لا يلتزم بأي وعد منها. ويجرب تجارب حب كثيرة، لكنه لا يتورط في زواج. وهذا العاشق الشاب في تجربته الحسي يحافظ على التجريد وعدم الاكتراث بمن حوله. فكل فتاة هي في نظره «إمرأة بوجه عام». وإذا كان لديه مبدأ يسترشد به، فهو مبدأ اللذة القائل بأن الاستمتاع أو الالتذاز - الحسي طبعاً - هو الغاية الوحيدة في الحياة".(2)

يجد رجل الجمال أن تحقيق حياة اللذة التي يصبو إليها، لديها مجموعة من الشروط الضرورية، بعضها داخلي مثل الجمال الجسماني والصحة، وبعضها خارجي مثل الثراء والمجد والمركز الرفيع. لكن هذه الظروف لا تُهيئ أي ضمير أخلاقي لحياة ملتزمة، بل يسعى العاشق الشاب إلى تجنب الحياة الملتزمة قدر المستطاع. إنه يحيا في اللحظة (الحاضرة)، ويستخدمها على أنها حاضر شهواني يبلغ فيه إرضاء الرغبة أوجه. لكن اللحظة تمر، وإذا برغبة جديدة تظهر لتؤكد نفسها من جديد، فتصبح حياته كلها سلسلة غير متصلة الحلقات من الانتقالات، من لحظة متعة إلى التي تليها. وهكذا فإن شخصيته تفتقر إلى الوحدة والاتصال. لقد شئت نفسه أو أضاعها في الحاضر، وأهمل بذلك الماضي والمستقبل. فلم يعد يحتفظ بالماضي في ذاكرته، ثم إنه انسحب من مستقبله الذي يجابهه بمسؤولية القرار. ويمكننا أن نقول باختصار إن رجل الحساسية هو رجل أناني، قمة الأنانية، ورجل شهواني يعيش لنفسه ولنزواته فقط.

الحب الوحيد الذي يعرفه رجل الجمال هو الحب الرومانتيكي. "الحب الرومانتيكي تجريبي وغير تاريخي يعزوه الاستمرار.. والحب الرومانتيكي لا يعرف التكرار، فرجل المذات الرومانتيكي يحيا الحياة كما لو كانت تواليا منفصلا لأنات لحظية، وكل أن يحدث ويزول

(2) - المرجع السابق، ص 56.

إلى ماض عار من الأهمية الوجودية، وكل شيء يتركز في الحاضر الذي يدرك على أنه تجسيد كل الحقيقة الواقعية".⁽¹⁾

ب - المدرج الأخلاقي:

رجل الأخلاق أو صاحب الفكر العقلي هو الرجل الذي "يرى معنى الحياة والوجود في العيش تحت لواء المسؤولية والواجب، وكلاهما يستلزم الذكرى والتكرار، لأن المسؤولية والواجب هما نحو شيء كان أو سيكون، فلا بد إذاً من أن يكون كل منهما حاضراً في ذهن صاحبه على الدوام. هما إذن يستلزمان الذكرى، وهما كذلك يقتضيان التكرار، لأن المسؤولية تقوم في كل لحظة مادام موضوعها قد عرض، ولا بد أن يكون المرء على استعداد متصل لتحملها، والواجب لا بد من اضطرار المرء إلى أدائه هو نفسه، في كل مرة تتوافر فيها شروط القيام به وتقتضيه الأحوال".⁽²⁾

فعلى الأخلاقي مسؤوليات وواجبات في المجتمع الذي يعيش فيه، وفي الدولة التي ينتسب إليها، بل ونحو الإنسانية عامة إن ارتفع شعوره إلى مستو عالمي. نرى إذن أنه مقابل رجل الأخلاق لا يهرب من مسؤولياته، كما يفعل ذلك رجل الحساسية، بالعكس إنه هو الذي يهب لأدائها بكل سرور، ويعني ذلك أن حس المسؤولية الذي رأينا أنه منعدم بالكلية عند رجل الحساسية، هو حاضر بقوة عند رجل الأخلاق. ليس هذا فقط، بل إن رجل الأخلاق يوسع مسؤولياته إلى أبعد حد ممكن، فلا تقتصر على الناس الذين تجمعهم بهم علاقات قرابة عائلية، بل تمتد إلى كل الناس، من جيران، أصدقاء، زملاء عمل، محيط اجتماعي، بل وتصل إلى الإنسانية بأسرها.

وأقدس واجب عند رجل الأخلاق هو واجب بقاء النوع، والذي يستلزم الزواج وكل ما يقتضيه من مختلف أنواع المسؤولية: نحو الجنس الآخر، ونحو الولد، ونحو العصبية ن نحو

⁽¹⁾- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص61.

⁽²⁾- المرجع السابق، ص48.

المجتمع. "ومن بين هذه الواجبات ومن أقدسها عنده واجب بقاء النوع، مما يتمثل في الزواج بما يندرج تحته من مختلف ألوان المسؤولية: نحو الجنس الآخر، ونحو الولد، ونحو العصبية".⁽¹⁾ ولهذا فإن جذوره تمتد في أعماق المجتمع، ولا بد له أن يحسب كل ما فيها، ولهذا يأخذ في أموره بالوسط، لأن الوسط أضمن مقياس لإرضاء كل الأطراف والعناصر المكوّنة للمجتمع الذي يضرب هو بأصوله في باطن تربته.

لذلك فإن رجل الأخلاق هو الذي يضع القيم الأخلاقية في المجتمع، بالمعنى الشائع لهذا اللفظ، فالأخلاق بهذا المعنى هي معايير الوسطاء بين الناس، وأرسطو كان مُصيبا كل الإصابة في نظريته إلى الفضيلة -أعني المعيار الأخلاقي- على أنها وسط بين طرفين. وهذه هي العلة في أن كل الذين رفضوا فكرة الوسط نظروا إلى عملهم على أنه تحطيم للأخلاق، أو في القليل على أنه فوق الخير والشر، أعني الأخلاق المعروفة المألوفة، لأن القيم التي شرعوها لم يتوجهوا بها إلى المتوسطين من الناس، بل إلى طائفة ممتازة عالية على الوسط والمتوسطين -مثل أخلاق نيتشه مثلا، والتي كانت موجهة للإنسان الأعلى فقط-. وعلينا أن نفهم فكرة أرسطو عن الوسط بهذا المعنى وحده: وهو المتوسط في كل شيء يصلح لأن ينطبق على المتوسطين من الناس، وغير هذا المعنى هو تحايل يُفقد الأخلاق الأرسطية مقصود صاحبها. لهذا يشرع الرجل الأخلاقي القيم المتوسطة، ويدعو إليها، بحيث إن التمييز بين الخير والشر يقوم عنده على فكرة الوسط المتوسط في كل شيء. "وهذا الأخلاقي يدعو إذن إلى القيم المتوسطة، والتمييز بين الخير والشر عنده يقوم على فكرة الوسط المتوسط في كل شيء: في المعاني والأحياء".⁽¹⁾

(1) - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 48.

(1) - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 48.

كما أن رجل الأخلاق لا ينفرد مطلقاً من التكرار، بل ينشده، لأن فيه تأكيد الاستمرار ونفي التنوع، وبالتالي المغالاة في التوسط، لأن التوسط لا يتحقق في التفرد، إنما في الصور المكررة أبداً.

يرى كيركغارد أنه يمكننا اعتبار شخص القاضي فلهم التجسيد العيني للرجل الأخلاقي، فهو رجل متزوج التزم بالحب الزوجي، وهو من هذه الناحية يتعارض مع العاشق الشاب صاحب «يوميات مغرر»، الذي يشتت ويضيعها ذاته في تجاربه العديدة مع الحب الرومانتيكي. ويعتقد كيركغارد أن الحب الرومانتيكي والحب الزوجي هما صفتان وجوديتان تميزان الرجل الحسي والرجل الأخلاقي. والحب الرومانتيكي تجريبي وغير تاريخي، ويفتقر إلى الاستمرار، أما الحب الزوجي فيعبر عن تاريخ باطن يمنحه الثبات والاستقرار. هذا ما يجعله يعيش حبه في التكرار. "أما الحب الزوجي فهو على العكس من ذلك، يسعى إلى التكرار، فالزوج المثالي هو القادر على تكرار حبه كل يوم".⁽²⁾

والحب عند رجل الحساسية هو الحب الآني، أي الذي يعيشه في هذه اللحظة بالذات، وهو حب عابر ومؤقت، وهذا تابع لتصوره للزمان، فالحاضر عنده يصبح اللحظة الآنية، بوصفها فرصة للاستمتاع، أما الماضي فيفقد معناه الوجودي، والمستقبل لا يواجه أبداً مواجهة حقيقية. فالعاشق شاب يغوي فتاة، وبعد أن تمر لحظة الإغواء ينتهي كل شيء، وحينئذ تصبح اللحظة جزءاً من ماضٍ مجرد، لا يكتسب معنى إلا بوصفه موضوعاً للتأمل المانحولي. والحب الرومانتيكي لا يعرف التكرار، فمثل المذات الرومانتيكي يحيا حياته كما لو كانت تعاقباً منفصلاً لأنات لحظية، وكل أن يحدث ويزول إلى ماضٍ خالٍ من الأهمية الوجودية، وكل شيء يتركز في الحاضر، الذي يدرك على أنه يجسد كل الحقيقة الواقعية.

أما الحب عند رجل الأخلاق، أي الحب الزوجي فهو على العكس من ذلك، يسعى إلى التكرار، فالزوج المثالي هو القادر على تكرار حبه كل يوم، والرجل المتزوج يحمل إذن في

⁽²⁾- المرجع السابق. ص 61.

داخل نفسه ذاكرة ماضية، ويتوقع مستقبله، ويؤدي واجباته اليومية، ويتخذ قراراته في سياق وجوده المتكامل وزمانه المتصل، ذلك أن ماضيه وحاضره مستقبلي متحدة فيما بينها أشد الاتحاد. وهكذا يصبح للزمان وللتاريخ أهمية بالغة بالنسبة إلى الحب الزوجي، ويصبح من الممكن للحب الزوجي أن يكون ثابتا ومستمرًا، بواسطة توحيد الذات في تاريخها الباطن.

والقاضي فلهم، في تمييزه بين الحب الزوجي والحب الرومانتيكي لا يقصد إلى الفصل بينهما فصلا تامًا، بل يتحدث عن الزواج على أنه التحول الصادق للحب الرومانتيكي، فالزواج صديقه وليس عدوه، والحب الرومانتيكي لا يطرح كلية في الانتقال إلى النطاق الأخلاقي، بل يتحول من خلال ثبات الحب الزوجي. وفي المدرج الأخلاقي يتأخر الحب الرومانتيكي، ويدرك من حيث معناه الزمني. والحسي يظل دائما في الأخلاقي، لكنه يظل نسبيا ومتوقفا على غيره. إن الاختيار المطلق هو الذي دائما ما هو أخلاقي، لكن لا ينتج عن ذلك أبدا أن ما هو حسي قد استبعد. في الأخلاقي تتمركز الشخصية في ذاتها، وهكذا فإن الحسي يستبعد بوصفه المطلق، لكنه يظل نسبيا باقيا. ورجل الذات الرومانتيكي يهب الحسي صفة المطلق، بوصفه البعد النهائي المكتفي بنفسه للوجود. والرجل الأخلاقي يكتسب ما هو حسي في نسبيته ويحوّله بواسطة العوامل الوجودية للاختيار والالتزام.

ج- المدرج الديني:

المدرج الديني هو آخر مدارج الحياة وهو أهمها، لأنه أرقاها وهو الغاية منها. "ويعتبر الضرب الديني هو أعلى ضروب الوجود عنده"⁽¹⁾. ورجل الدين لديه مفهومه الخاص للزمان، فهو ليس اللحظة وليس الزمان الممتد الدائم، بل هو الأزلية، لأن زمانه ليس الزمان الدنيوي، بل الأبدية السماوية. "أما الرجل الديني فلا يحيا في الزمان، لأنه أشاح بوجهه عن هذه الدنيا، وولى وجهه قبل الآخرة، قبل عالم فوق الزمان، لا لأنه تجزئة مطلقة للزمان، بل لأنه

(1)- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغور، ص 91.

في مرتبة أعلى «ليس عند ريكم صباح ولا مساء». ولهذا فهو متجرد عن الدنيا وعن الزمان ولا صلة إلا بالسرمدية⁽¹⁾.

ورجل الدين هو الذي انصرف كلية عن الدنيا وتوجه بالكامل إلى الله، حتى يجد نفسه وجها لوجه أمام الله. فالمرحلة الدينية هي المرحلة التي نخاطر بها بالقفز إلى المجهول وذلك بأن نكون «أمام الله» «وجها لوجه»، القفز إلى إله حي مشخص لمقابل الإنسان «الفرد». فالمطلوب هنا حسب كيركيجارد ليست الذاتية الزائفة للنزوات الجمالية الحسية ولا الموضوعية الزائفة للتأمل الهيجلي، بل الذاتية القلقة للمستوى الديني⁽²⁾.

وهكذا فإن رجل الدين هو الرجل الذي يعيش من أجل الله، فهو ينذر حياته كلها لطاعته والخضوع لأوامره. "يمكن تقسيم الناس إلى ثلاث مجموعات، تبعا للقيم التي يتمسكون بها، رجال الحواس وينشدون الاستماع والملذات، والحرية من الملل؛ ورجال الأخلاق، ويعيشون من أجل الواجب، ويتخذون التزامات لكي يلتزموا بأدائها؛ ورجال الدين، الذين يعيشون من أجل طاعة الله⁽³⁾". لهذا فإنه يكرس حياته لطاعة الله وحده، وهي طاعة مطلقة تماما. "إنه الإيمان والطاعة المطلقة لله⁽⁴⁾".

وأعلى درجات التدين عند كيركيجارد هي حب الله، ولن يبلغ الإنسان الحب الحقيقي والأزلي إلا في المرحلة الدينية، وهو حب الله حبا صادقا وخالصا. "لهذا يمكن الإقرار بأن حب كيركيجارد هو حب ديني خالص، أو بالأحرى حب مسيحي حقاني الذي يحتاج إلى النقاء والصفاء ليس بخلاف الحب الدهراني المتلبس بالخيانة والخديعة والنفاق والكذب، كما أن الحب المسيحي يحتاج إلى التضحية، إذ لا حب من دون تضحية⁽¹⁾".

(1)- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 49.

(2)- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيجارد «أنموذج»، ص 527.

(3)- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 65.

(4)- حسن يوسف طه، الحب والإيمان، جدل الأرض والسماء عند كيركيجارد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 117.

(1)- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركيجارد، ص 199.

وبهذا نجد أن كيركغارد انتهى في فلسفته الوجودية الدينية إلى نزعة لاهوتية صوفية قوية، قوامها حب الله. "وبذلك انتهى سورن كيركغورد إلى منحى صوفي مسيحي خالص، معتمدا المحبة هي الجوهر الذي يحرك جوانيته، فهو قد عاد إلى العزوبة في حياته وفي هذا إذعان لمسلك التقوى والزهد الديني، بحكم أن الزواج يتنافى تماما مع الوفاء بالحياة الروحية العالية وما تقتضيه من مجاهدات وانقطاع للرب وانصراف عن المحسوس الدنيوي وقهر النزوات والشهوات، وارتفاع بالمضمون الروحي الجواني، لذلك نذر سورن ذاته للرب، وما حبه لرجين إلا حبا للرب وتعميقا للطريق بمنحاه وإذا كان الزواج الحق هو زواج الحب، والحبيب الأود لسورن هو الرب، وإذا كان لا بد له أن يقترن فهو يقترن بالرب".⁽²⁾

ويمثل رجل الدين الأنبياء أولا، وفي مقدمتهم إبراهيم عليه السلام، لأنه نموذج التضحية عند، فهو ضحى بأعز ما يملك ابنه إسحاق في سبيل الله، "فقد وصف كيركجارد النبي إبراهيم ب «فارس الإيمان» Knight of Faith لشجاعته وقوة إيمانه بالرغم من كل الصعوبات التي واجهته".⁽³⁾

وكان إبراهيم جد شجاع وجد ثابت في مواجهته لهذا الامتحان الإلهي الصعب والقاسي جدا. "فقد كان إبراهيم فارس الإيمان ثابتا صامدا لا يتزعزع، كان مؤمنا عن يقين أن في اللحظة الحاسمة التي يهم فيها بذبح ابنه فلن يخذله الله، وبالفعل قدم له الملاك كبشا ليقدمه قربانا بدلا من ابنه، فتضاعفت سعادة إبراهيم عندما وهبه الله من جديد ما كان على وشك أن يفقده".⁽¹⁾

وبعد الأنبياء يأتي رجال الدين والمؤمنين المخلصين، ومن المؤكد أن كيركغارد نفسه يصنف نفسه في هذا المدرج الديني، لأنه على الأقل يسعى لأن يكون فيه. "وسوف يجعل هذا

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 131.

⁽³⁾ - عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركجارد «أتمونجا»، ص 527.

⁽¹⁾ - حسن يوسف طه، الحب والإيمان، جدل الأرض والسماء عند كيركغورد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 127.

«الاستسلام» مقولة هامة فيما بعد! وسوف يكون فارس الإذعان والاستسلام... هو نفسه فارس الإيمان... وسوف يجعله مثله الأعلى إبراهيم وأيوب والصابرين جميعا وهذا «الاستسلام» يعني بالطبع العزلة القائلة حتى يجتر آلامه، وهو يعني الانسحاب من دنيا الناس ومن تيار الحياة الصاخب - هكذا قطع كيركجور جميع الخيوط التي تربطه بالواقع⁽²⁾.

10- الارتقاء في مدارج الحياة:

بعد عرضنا لمدارج الحياة الثلاثة في نظر كيركغارد، هناك سؤال جد مهم يجب علينا طرحه وما هي العلاقة بين هذه المدارج، هل هي متسلسلة ومتصلة فيما بينها؟ أم أنها مستقلة عن بعضها بعض؟ في الحقيقة يجعلها كيركغارد متصلة ومستقلة في الوقت نفسه. "هذه هي إذن المدارج الثلاثة على درب الحياة، فهل هي مستقلة عن بعضها بعض أم متصلة؟ الحقيقة إنها مستقلة ومتصلة في الوقت نفسه، هي مستقلة لأن الانتقال من مدرج إلى آخر لا يتم إلا «بوثة»، أو بتحول حاسم مفاجئ في الأحوال الروحية للفرد، وهي وثبة لا معقولة، أعني أنها لا تتحقق بطريقة منطقية، بحيث تتخذ المرحلة الأخلاقية المرحلة الجمالية كركيزة لها، وتتخذ المرحلة الدينية المرحلة الأخلاقية كركيزة لها، بل لابد أن تكون ثمة هوة تفصل بينها"⁽³⁾. فكل مرحلة سابقة هي تمهيد للمرحلة اللاحقة لها، وكل مرحلة لاحقة هي تطور للمرحلة السابقة لها.

والسبب للانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية هو الملل الذي يشعر به رجل الجمال من حياة الشهوات التي يغرق فيها، مما يؤدي به إلى السخرية من ذاته ومن حياته المنحطة، ومن ثم مغادرة هذه المرحلة إلى المرحلة الأعلى منها. أما الانتقال من المرحلة الثانية إلى المرحلة الثالثة فهو أيضا الضجر الذي يشعر به رجل الأخلاق من حياته العقلية الجافة، فيشعر بالتهكم من حياته الرتيبة الباردة، ومن ثم مغادرة هذه المرحلة إلى المرحلة الدينية.

⁽²⁾- إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ص51.

⁽³⁾- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص49.

"ومع هذا يمكن أن يقال على نحو ما، إن هذه المراحل يفضي بعضها إلى بعض، ذلك أن المرحلة الجمالية تؤدي إلى مرحلة السخرية (ironie)، وهذه إلى المرحلة الأخلاقية، وهذه بدورها إلى مرحلة العبث أو المزاح أو التهكم (Humour)، وهذه تقود في النهاية إلى المرحلة الدينية".⁽¹⁾

لهذا فالمدارج الثلاث تعبر عن مراحل مختلفة لتطور وجودي واحد ينتقل فيه الإنسان من مرحلة إلى التي تعلوها بالتدرج، إلى أن يصل إلى المرحلة الأخيرة.

"ويتحدث القاضي فلهلم في رسالة عن المدارج الثلاثة الحسي، والأخلاقي والديني) فينعته بأنها «الحلفاء الثلاثة» ودوائر أو مدارج الوجود ليست مستويات وقتية للنمو والتطور يستبعد بعضها بعضا في تصاعد مرتب بل هي أنماط في الوجود، حاضرة كلها بمعنى من المعاني، وتنفذ وتشيع في الشخصية في عملية تحولها. إنها تؤلف القطع المستعرض للذات وتوجد خلال تاريخها ويتوقف بعضها على بعض. ولا دائرة تكفي نفسها بنفسها. وإعطاء صفة المطلق لواحدة من هذه الدوائر الثلاث يخلق الذات".⁽²⁾

فدرب الحياة يبدأ بالمرحلة الحسية، حيث يغمس الإنسان في حياة الشهوات، إلى أن تحصل الطفرة في حياته ويشعر بالملل والسخرية. "وكل هذا يقع بالنسبة إلى الشخص الواحد، فيبدأ بالأخذ بجانب الجمال والحساسية، وجانب الإحساسات الملتهبة واللذة العاجلة بكل معانيها، غير عابئ بشيء مما يتصل بالأخلاق أو الدين". ثم يستولي عليه الملل - الملل أو الضجر - بعد وقت يتفاوت طوله، وفقا للمزاج الشخصي ولمقدار ما انتهب من اللذات، "هذا الملل القبيح الخبيث الذي لو شاء لجعل الأرض حطاما وابتلع العالم في تناوب واحد، هذا الوحش الرقيق، الذي يحلم بالمقاصل وهو يدخن نارجيلته وفي عينيه عبرة تمتلئ بها رغما عنه" كما يقول بودلير، هنالك يستولي عليه اليأس بكل ثقله، فيشعر بفراغ

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 49.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 62.

الحياة، الذي لا يمكن أن يملأه شيء، فيعتبره ميل إلى السخرية من كل شيء، لأنه يذوق طعم التفاهة في الأشياء والأحياء. وهذه المرحلة، أي مرحلة السخرية (Ironie)، هي مرحلة الانتقال فيما بين مرحلتي الجمال والأخلاق. فلا يبقى عليه إذن إلا أن يجتازها، بقدر ما يستطيع ذلك، ليلتحق بالمدرج الأخلاقي".⁽¹⁾

ثم يمر الإنسان إلى المرحلة الأخلاقية التي ينصرف فيها إلى الحياة الأخلاقية، ينشغل فيها بأداء واجباته على أكمل وجه، إلى أن يشعر بالضجر والتهكم، فتحدث له طفرة أخرى ينتقل بمقتضاها إلى المرحلة الدينية. "اجتازها بسلام [المرحلة الأخلاقية]، ولم يندم على شيء صار مواطنا صالحا، شاعرا بواجباته، حريصا على احتمال المسؤولية التي ألقاها على عاتقه وضعه الجديد، فيرى هنالك أن الغاية من الحياة هي في التوطن في المجتمع والزواج، حتى تكون صلته بالمجتمع والدنيا صلة قوية جدا".⁽²⁾

ومهما تكن قيمة المرحلة الأخلاقية، إلا أنها ليس الغاية من وجود الإنسان، بل هي مجرد ممر للمرحلة الأخيرة، هي المرحلة العليا حقا، أي المرحلة الدينية. لكن هل يقف عند هذا الحد؟ لا أبدا هو لم يشرع في التقدم في مدارج الحياة لكي يبقى في منتصف الطريق، بل يجب عليه أن يكمله إلى نهايته، لأن الحياة الدنيا ليست إلا معبرا للآخرة، فلا يكفي أن يغوص الإنسان بجذوره في أعماق المجتمع، بل عليه أن يشرع أغصانه إلى السماء، فإذا كان في المرحلة الثانية قد جعل أصله ثابتا في الأرض، فإنه في المرحلة الثالثة سيصعد بفرعه إلى أعلى السماء، ليرى كل ما عدا الله باطلا، ويرتفع إلى السرمدية.

وفي المرحلة الأخيرة يزول كل شيء، ولا يبقى إلا المؤمن المنفرد أمام الله وحيدا معزولا عن كل ما سواه. "المرتبة الأخيرة، أي المرتبة الدينية التي يصبح فيها الإنسان وحده مع الله وحده".

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ص 49-50.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 50.

وهكذا فإن سبيل الحياة يكون متصل الحلقات، يبدأ من الحساسة، ويمر بالأخلاق، ثم ينتهي إلى القداسة. "فسبيل الحياة إذن يمكن أن يكون متصل الحلقات: يبدأ من الحساسة ويمر بالأخلاق ثم ينتهي إلى القداسة".⁽¹⁾ وكيركغارد قد عاش كل هذه المراحل في ذاته، فأبصر نهاية الطريق، يوم بصّرت حبيبته وجينا أولسن بمراحل الطريق، طريق الحياة، أجل لقد دلته هذه الخطبة إلى سبيله السوي، سبيل النبي إسحاق، سبيل التضحية والاستشهاد في سبيل الرسالة الروحية العليا. فلم يمض عام حتى رد إلى رجينا خاتم الخطبة، دون أن يتقدم بين يديها بمعاذير.

11- القلق:

يعتبر كيركغارد أول فيلسوف يجعل القلق موضوعا فلسفيا بالفعل والحقيقة، وهو يقصد بطبيعة الحال القلق الوجودي، وهو ناتج أساسا عن علاقة الإنسان بالله، أي علاقة المتناهي باللامتناهي، والفاني بالأبدي. لهذا فإن القلق الوجودي هو عبارة عن حصر يشعر به الإنسان نتيجة العلاقة المتوترة التي يحس بها في داخله بين المتناهي واللامتناهي، أو بين الزمان والأبدية الذين يكونان حاضرين معا في داخله، ومتصارعين بشدة. "والقلق أو الحصر الذي يتحدث عنه كيركغارد إنما ينحصر في تلك العلاقة التي تقوم في داخلي بين المتناهي واللامتناهي، بين الزمان والأبدية، فأنا أشعر من جهة بأنني كائن متناه ينزع نحو اللامتناهي، ولكنني أرى من جهة أخرى أن ثمة صراعا عنيفا في داخلي بين المتناهي واللامتناهي. وأنا أدرك أنني أحيأ في الزمان، ولكنني أرى من جهة أخرى أن كل لحظة أعمل فيها هي ملتقى الزمان والأبدية".⁽¹⁾

يشعر الإنسان بالتناقض العميق بين المتناهي واللامتناهي، وهذا بالذات ما يدفعه للقلق الوجودي. "وهذا التناقض الأليم بين المتناهي واللامتناهي، بين الزمانية والأبدية، هو الذي

(1) - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 50.

(1) - زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص 41-42.

يكون في صميم وجودي. وليس في استطاعتي أن أفصل شعوري بالقلق عن موقفي باعتباري كائنا متاهيا، يجد نفسه إزاء «لا متناه» يعلو عليه، لكنه من دونه لابد أن يتداعى ويسقط".⁽²⁾

والإنسان يشعر أنه كائن متناه، لكنه يشعر في الوقت نفسه أنه ينشد اللامتناه الحاضر في أعماقه، لكنه يخاف من أنه أثناء توجهه إلى اللامتناهي يخفق طريقة إليه، فيسقط في الخطيئة. "وفي صميم هذا القلق كثيرا ما تخشى النفس أن تسقط، لكنها مع ذلك مدفوعة برغبة قوية نحو ما تخشاه، كما هو الحال في خشية الحب التي لا تكاد تنفصل عن الرغبة الشديدة في الحب؛ وهنا تجد النفس ذاتها بإزاء «الخطيئة» التي هي إغواء وغواية. لكن «الخطيئة» هي أقوى تعبير عن «الوجود»، وشعورنا بالخطيئة ليس شيئا آخر سوى شعورنا العميق بوجودنا".⁽³⁾

لهذا ربط كيركغارد بين القلق والخطيئة، وذلك بداية من الخطيئة الأولى، التي يعتبرها كيركغارد الأصل الأول للقلق الوجودي. "نتيجة الخطيئة المتوارثة أو حضورها في الفرد تشكل القلق".⁽⁴⁾

كما ربط كيركغارد بين الخطيئة والحرية، ذلك أن خطر سقوط الإنسان في الخطيئة بسبب الحرية الكاملة التي منحها الله إياها يجعله في حالة قلق مستمر. "إن كيركغارد ربط ربطا جوهريا بين الخطيئة وكل من القلق والحرية، وكل من الحرية والخطيئة هما إمكانية ونظرة

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 42.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص 42.

⁽⁴⁾ - Sören Kierkegaard, *Miettes Philosophiques, Le Concept d'Angoisse*, Jacques Gateau et Knud Ferlov, Paris, Editions de L'Orante, 1973, P155.

الحرية للخطيئة نظرة جدلية فهي تحاول بكل قوة أن تبتعد عنها حتى لا ترتبط بها وفي نفس الوقت تتجذب إلى الخطيئة لما لها من إغراء وهنا يكون قلق الحرية أو رعب الحرية".⁽¹⁾

وقد جعل كيركغارد الشعور بالخطيئة هو أعمق وأقوى شعور بالوجود الإنساني. "إن كيركجور... ذهب إلى أن «الخطيئة» هي أقوى تعبير عن الوجود، لأن شعورنا بها ليس شيئاً آخر غير شعورنا العميق بوجودنا".⁽²⁾ لأن الإنسان ينفصل في الخطيئة عن الله ويؤكد وجوده الخاص والمستقل. "كيركجور... ذهب إلى أن «الخطيئة» هي أقوى تعبير عن الوجود، لأن شعورنا بها ليس شيئاً آخر غير شعورنا العميق بوجودنا. وحينما يقول كيركجور «إن الوجود هو الشعور بالخطيئة»، فإنه يعني أن الذات تؤكد نفسها في الخطيئة باعتبارها موجودا مستقلا عن الله، ولكنها مع ذلك تشعر أنها على صلة بالله بمقتضى ذلك الفعل الذي انفصلت به عن الله".⁽³⁾

وهذا القلق الذي تسببه الخطيئة سيضع الإنسان أمام الله مباشرة، ويدفعه للشعور بالألم الوجودي، الذي يمزق الوجود الإنساني في أعماقه. "و حينما يستولي الشعور بالخطيئة على النفس المنسحقة أمام الله، لا بد أن تجد نفسها بإزاء الله وجها لوجه، وبهذا المعنى ذهب كيركجور إلى القول إن الوجود في أعلى درجاته هو ألم وعذاب، أو هو على وجه التحديد عذاب دائم لأن الخطيئة هي التي تقودنا إلى أعتاب الوجود الديني الصحيح، والرجل المذنب أو الخاطيء يجد نفسه وحيدا أمام الله، وهو لا بد أيضا أن يتأمل حرشته في صميم تلك الخطيئة التي وقع في عبوديتها وهكذا يؤدي الشعور بالخطيئة إلى الشعور «بالقلق»".⁽¹⁾

12- الملل واليأس:

⁽¹⁾- حسين يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد، ص104.

⁽²⁾- إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ص32

⁽³⁾- المرجع السابق.

⁽¹⁾- إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ص33.

إضافة إلى القلق جعل كيركغارد الملل واليأس من المواضيع الأساسية في الفلسفة الوجودية، والحقيقة إنه وبالرغم من أنه أول فيلسوف وجودي، إلا أنه أولى اهتماما خاصا لهذين المفهومين، وتناولهما بتحليل مفصل وعميق، في إطار فلسفته طبعاً، وقد أثر تحليله هذا على باقي الفلاسفة الوجوديين من بعده، وسنشرح تصوره لهما الآن.

لا يمكننا شرح الملل أو اليأس عند كيركغارد إلا بربطهما بفلسفته، وبالضبط بنظريته في مدارج الحياة، حيث يظهر الشعور بالملل أول ما يظهر في المدرج الحسي عند الرجل الجمال، حيث إن نمط حياته في هذا المدرج سيؤدي به بالضرورة بعد فترة من الزمن إلى الشعور بالملل، والذي يسميه كيركغارد أيضاً المالنخوليا (المزاج السودوي)، والملل سيؤدي بعدها لا محالة إلى اليأس. يؤكد كيركغارد أن الملل هو عامل حسي استولى على الإنسان منذ البداية "أصاب الملل الآلهة فخلقوا الإنسان، وأصاب الملل آدم، لأنه كان وحيداً فخلقت حواء، وهكذا دخل الملل إلى العالم، وازداد بقدر ازدياد عدد السكان. كان آدم في ملل وحده، ثم أصاب الملل آدم وحواء معاً، ثم أصاب الملل آدم وحواء وقابيل وهابيل كاسرة، ثم ازداد عدد سكان العالم، فأصبح المجموع في حالة ملل بالجملة كجماعة".⁽²⁾

والحياة الحسية القائمة على الاستمتاع الخالص بالملذات، وكذلك حياة التفكير المحض، كلتاهما تؤدي إلى هاوية الملل والضجر. وعلينا الآن أن نميز بين نوعين من الملل أحدهما يُدرك على أنه حالة مقصودة تتوجه نحو موضوع معين أو حادث أو شخص، فيمل المرء كتاباً أو شخصاً يحدثه، وهذا النوع من الملل هو مجرد ظاهرة سطحية، لا تكشف بعد عن موقف الإنسان الحقيقي. أما النوع الثاني من الملل فهو ملل عام وغامض، لأنه لا يكون اتجاه موضوع بعينه، بل يمل المرء من نفسه، فيواجه فراغاً غريباً بداخله يهدد حياته نفسها **بفقد معناها**، وهذا النوع من الملل يجعل المرء أكثر تنبهاً لحالته، وهذا هو بالضبط الملل الوجودي.

⁽²⁾- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص58.

وهذا الفراغ الغريب الذي يميز الملل الحقيقي، هو أيضا عامل وجودي في الفرد المصاب بالمانخوليا، فإن الفرد المصاب بالمانخوليا إذا سُئِل: ماذا يتقل عليه ويضجره؟ فإنه يميل إلى الجواب التالي: "لست أدري، إنني لا أستطيع تفسير ذلك".⁽¹⁾ والمانخوليا «وعكة روحية» أو "هستيريا روحية" تجابه الإنسان بهاوية الفراغ والخلو من المعنى، وتكشف عن القلق والانفصام في وجوده. لكن الفرد المعرض لأحوال الملل والمانخوليا المقلقة غالبا ما يرفض قبول حالته، ولهذا يسعى لإخفائها بألوان من النشاط الملهي المتنوع.

وقد أدرك كيركغارد، كما أدرك بليز باسكال، كيف يحاول الإنسان أن يتهرب من نفسه بتلهيات تهيي له التهاء وقتيا. وقد وصف هذا السعي إلى الانتهاء في فكرة «طريقة الدوران»، التي عرضها المؤلف في الجزء الأول. إن الإنسان يمل من الحياة في الريف فينتقل إلى القرية، ثم يمل العيش في وطنه فيسافر إلى الخارج، ثم يمل العيش في الغربية فيداعبه إمكان السفر المستمر لتخفيف مله. كذلك الفرد المصاب بالمانخوليا يتدرج في السعي للالتهاء سعيا، لكنه ينتهي دائما إلى الفشل وخيبة الأمل. ويقول المؤلف إننا نجد في نيرون النموذج الأبرز للطبيعة المانخولية، التي استسلمت إلى سعي لا ينتهي نحو التلهيات. لقد اشتغل نيرون بإلهاء نفسه بالانغماس في الملذات، فعين «وزراء للملذات»، كلفوا بإيجاد طرق جديدة لإشباع رغباته. لكن نيرون لم يجد تلهية عن المانخوليا إلا في لحظة الاستمتاع بالملذات. «هيا إلى اللذات» وكان على العالم كله أن يبتكر له لذات جديدة، لأنه لا يجد الراحة إلا في لحظة الاستمتاع بالملذات، فإذا مضت انبهرت نفسه إعياء. إذا مضت لحظة اللذة غاص نيرون من جديد في المانخوليا. ولهذا ينبغي خلق لذات جديدة حتى يمكن إشباع هذه اللذة مؤقتا مرة أخرى. لكن هذا أمر لا نهاية له، فيجد نيرون نفسه في هاوية تدفعه الحاجة الملحة إلى لذة تلهيه، هناك تدفعه هذه الحاجة إلى أن يأمر بإحراق روما. لكن حين تخدم آخر جذوة، يرتمي من جديد في مانخوليا شديدة. وينبهنا المؤلف إلى

(1) - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 58.

أن هذا الوصف لطبيعة نيرون لم يقصد به فرصة لحمد الله على أننا لسنا نيرون، كما يقول المنافقون، لأن نيرون «لحمه من لحمنا، وعظمه من عظامنا»، أعني أننا نجد في نيرون عاملا عاما يحدد طبيعة الوجود الإنساني.

وما قلناه عن الملل يصدق تماما عن اليأس فهو نوعان أيضا، يأس من شيء ما، وهذا ليس اليأس الذي يقصده كيركغارد، بل الذي يقصده حقا هو اليأس الوجودي والذي يكمن في يأس الإنسان من ذاته. "الشخص اليأس ييأس من شيء ما. هذا ما يبدو لنا للحظة، لكن للحظة فقط، وفي نفس اللحظة يكشف اليأس الحقيقي أوى اليأس في شكله الحقيقي عن ذاته. عندما يأس من شيء فإنه يأس حقا من ذاته، والآن يود لو تخلص من ذاته".⁽¹⁾ ويشد هذا اليأس الخاص إلى الدرجة التي يبتغي فيها الإنسان التخلص من ذاته. "أن نياأس من نفسنا، أي في اليأس نريد أن نتخلص من ذاتنا، هي صيغة لكل أنواع اليأس".⁽²⁾

لهذا فالإس شعور بالفراغ، أي فراغ الوجود، وهو يكون في درجته القصوى مع رجل الحساسية. "والإس أشد تعبيرا عن التهديد بالفراغ وانعدام المعنى، وهو يبلغ حده أقصى في الوجود الحسي، والحياة الحسية تظهر إذن في اليأس، وأثناء اليأس تعاني الذات ضياع الرجاء، لأن الإلهاء لن يفيد الإنسان قط بعد بالإشباع المؤقت. هنالك يتبين لرجل الحواس أنه لا يستطيع أن يجد نفسه خارج نفسه، لا في مساعيه نحو اللذات وإرضاء الحواس، ولا في تجريدات تفكيره العقلي النظري، بل ينبغي له أن يتوجه إلى باطنه حتى يكتشف ذاته الحققة. وعليه أن يرتفع إلى الجد والوجدان واتخاذ القرار والالتزام والحرية".⁽¹⁾ فبهذه الحركة وبها وحدها يكون قادرا على أن يجمع ذاته بعد شتاتها في الوجود، وعلى أن يصبح ذاتا موحدة متكاملة. فالإس إذن تقوية للذاتية، التي تكون الباب المفضي إلى الذات الحققة.

⁽¹⁾ - سورين كيركجار، المرض طريق الموت، عرض مسيحي نفسي للتطوير والبناء، ترجمة أسامة القفاش، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013، ص24.

⁽²⁾ - المصدر السابق، ص27.

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص59.

فالذات «باختيارها» لليأس تولد ذاتها بذاتها، وتنتقل من المدرج الحسي، الذي يتصف بعدم اتخاذ القرار، إلى المدرج الأخلاقي الذي يتميز بالالتزام المصمم.

والمدرج الأخلاقي هو مدرج اتخاذ القرار والالتزام المصمم، وفعل الاختيار هو تقوية لما هو أخلاقي، وحتى أغنى الشخصيات -هكذا يقول المؤلف- ينبغي ألا يعد شيئاً قبل أن يختار نفسه. ومن ناحية أخرى، فإن أفقر الشخصيات يعد كل شيء بعد أن يختار نفسه: إن الاختيار يحرر الذات من مباشرة اللذة ومن مباشرة التأمل أو التفكير المحض معاً، ويجعل اكتشاف الذات الحقّة أمراً ممكناً. وباتخاذ القرار والالتزام تصبح الذات متكاملة «ومركزة». ورجل الحواس يكون دائماً «شاذاً»، لأنه يبحث عن المركز لذاته في محيط اللذائذية أو العقلية، ومعنى هذا أنه أضاع ذاته. أما الرجل الأخلاقي فيفضل أخذ المسؤولية على عاتقه باتخاذ القرار، فإن مركزه في داخل ذاته، وحياته مركزة وموحدة، ووحدة الذات الأخلاقية ليست وحدة ترسو على بقية الأنا أو على أساس دائم، فالذات ليست موضوعاً يمكن تحديده بطريقة محددة بأنه ذو طبيعة ثابتة أو ثبات جوهري، فالوحدة تتجزأ ولا تُعطى، والذات تكمل أو تبلغ وحدتها واكتمالها بسبب الاختيار.

هكذا يصبح الاختيار المقولة المركزية للمفكر الأخلاقي، وهذه المقولة التي تعد أقرب المقولات إلى قلب القاضي فلهم وفكره، إنه ليس رجل منطق، وليست لديه قائمة، طويلة لافتة، مؤلفة من مقولات مجردة، بل لديه أمر واحد محدود عيني هو الاختيار. والاختيار يقتضي الحرية (إما... أو)، وفي هذا نجد الكنز الأكبر الذي يمكن للمرء امتلاكه. والقاضي فلهم يشرح للقارئ القصد الرئيسي من إيضاحاته الأخلاقية حين يقول: "في سبيل الحرية إن أناضل... أناضل في سبيل إما... أو، ذلك هو الكنز الذي أود أن أهبه لأولئك الذين أحبهم في الدنيا، ولو كان لدي ولدي الصغير في السن التي يستطيع فيها أن يفهمني لقلت له: إنني لا أترك لك ثروة ولا لقباً وجاهاً، لكنني أعرف مخبأ الكنز الذي يكفي لجعلك أغنى من العالم بأسره، وهذا الكنز لك، ولن تشكرني على هذا حتى مجرد شكر، كي لا تؤذي روحك بكونك

تدين بكل شيء لشخص آخر، وهذا الكنز مخبوء في داخل نفسك: فهناك إما... أو يجعل الإنسان أعظم من الملائكة".⁽¹⁾

ويمكننا أن نفسر القصد الأساسي للقاضي فلهلم من خلال توجيهه لنظر رجل الحواس إلى الشعور بحريته وأهمية الاختيار، على أنه تعبير عن المهمة السقراطية الخاصة بمعرفة الذات "اعرف نفسك بنفسك" لذلك فإن معرفة الذات والقيام بالاختيار هما واجبان مقترنان، وليسوا واجبين منفصلين. والمعرفة التي اهتم بها سقراط كانت معرفة أخلاقية، والمعرفة الأخلاقية لا يمكن تحقيقها إلا بالاختيار، فالذات تصبح شفافة لذاتها عن طريق الفعل المصمم فحسب.

13- دور الألم في المدرج الديني:

زيادة على القلق والملل واليأس، تناول كيركغارد بالدراسة شعور الألم، الذي يحتل مكانة جد خاصة في فلسفته. والحقيقة إن هذا الشعور قد ورثه كيركغارد من والده، بسبب الصورة الكئيبة التي غرسها الوالد في ابنه الصغير، وقد عبّر كيركغارد عنه بلغة دينية وفي سياق ديني بحت. "لقد عمل والده على أن تكون صورة المسيحية التي يعرفها هي الصورة القاتمة التي تزيد اشتعال النار في صدره مما أدى إلى تقوية التوتر والتمزق الداخلي عنده: فالمسيحية التي عرفها هي المسيحية الكئيبة المظلمة التي تركز باستمرار على العذاب والمعاناة: «فقد احتلت صورة المسيح، وهو على الصليب، مركز أفكاره في فترة مبكرة جدا من حياته، وكان لاهوت أبيه هو لاهوت المسيح الملتخ بالدماء»".⁽¹⁾

⁽¹⁾- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 60-61.

⁽¹⁾- إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، ص 96.

والألم الذي يقصد كيركغارد هو ألم خاص جدا، هو "الألم الديني"⁽²⁾ والذي لا يظهر إلا في المدرج الديني فقط. "والعنصر الجديد الذي يدخل في المدرج الديني هو عامل الألم. والألم هو أعلى درجات الذاتية، وفيه نرى أكمل تعبير عن الباطنية"⁽³⁾.

وقد عرض كيركغارد تحليله المعمق للألم في كتابه المثير بعنوان **الخوف والقشعريرة** (سنة 1843)، ويعبر عن هذا الموقف للأخلاق المبرزة خارجيا تعبيرا رائعا من خلال حركة الإيمان، متمثلة في إبراهيم وهو يضحى بابنه إسحاق عن قصد. "إبراهيم المؤمن بالله، والوحيد والمتألم، يستطيع أن يتجنب الطريق الشيطاني أو طريق اليأس، وإذا كان لا يقدر على الكلام، فإن عظمته تتأكد في نفس الوقت، إنه في اتحاد مع الله. والألم في الوحدة - العزلة- يصنع عظمة الإنسان الذي أصبح استثناءً"⁽⁴⁾.

وعندما حين تدرك الذات علاقتها بالله، باعتبارها علاقة تتصف بالباطنية والوجدان، سيرتقي إلى المدرج الديني، وهنا سيتكبد المسيحي أقصى أنواع الألم والعذاب في أعماق باطنيته. "الألم الحقيقي، كالألم المسيحي مثلا، لا يعبر عنه بطريق مباشر، وإلا فإنه سيتبدد ويتخذ صورة التعاسة"⁽⁵⁾. ويعيش الرجل الديني ألمه الشديد في وحدة وصمت رهيبين. "وسنفهم بطريقة أفضل العلاقة بين الصمت والسر والألم، وهي مفاهيم جدلية لديها قيمة -أهمية- دينية، من خلال دراسة مقولة الامتحان.. ليست مقولة الامتحان رومانسية أبدا، بل هي مقولة مفارقة"⁽¹⁾.

(2)- Sören Kierkegaard, *Post- Scriptum aux Miettes Philosophiques*, Traduit du Danois et préfacé par Paul Petit, Paris, Edition Gallimard, 1949, P403.

(3)- عبد الرحمن بدوي، *دراسات في الفلسفة الوجودية*، ص85.

(4) - Dominic Desroches, *Solitude et souffrance des figures d'exception chez Kierkegaard Sur la distance, la dissimulation et le silence face à Dieu*, Revue *PhaenEX* 6, n°2 , P7.

(5) - Ibid, P17.

(1)- Dominic Desroches, *Solitude et souffrance des figures d'exception chez Kierkegaard Sur la distance*, P12.

قلنا إن الألم الذي يقصده كيركغارد هنا ألم خاص فهو ألم وجودي أو ديني لا يعرفه غلا رجل الدين، لهذا يجب تمييزه عن أي ألم آخر، أي الألم في المدرجين لحسي والأخلاقي. "والألم المقصود في هذا المدرج ينبغي مع ذلك ألا يخلط بينه وبين الامتثالات الشعرية للتألم بالمدرج الحسي، ولا بينه وبين التألم كمظهر أخلاقي خارجي بسيط، إن التألم الديني تعبير عن علاقة باطنية مع الله، مثل علاقة أيوب، علاقة تظل مجهولة من الشعور الحسي والأخلاقي. لذلك فالألم الذي يتحدث عنه كيركغارد يخص رجل الدين فقط، لأنه ألم وجودي ديني، وذلك لأنه مرتبط أساسا بالشعور بالخطيئة".⁽²⁾

ويرى كيركغارد أن المدرج الديني يتضمن التدين، هما: التدين «أ» والتدين «ب»، التدين «أ» يقصد به التدين الذي يتصوره فيه رجل الدين أن الله موجود خارجه، ويقوم بعبادته بوصفه إلها مستقلا عنه ومقابلا له، فيظل الله خارجيا بالنسبة إليه. أما في التدين «ب» فإن رجل الدين يكتشف الله داخله، وأكثر من ذلك يسعى للاتحاد به إلى أقصى حد، فيكون الله موجودا في أعماق الإنسان ومتحدا به في علاقة جد حميمة، وهو أسمى أنواع التدين في نظره. "ويميز كيركغارد في المدرج الديني بين مستويين اثنين للوجود، يختلفان من الناحية الداخلية: التدين «أ» والتدين «ب»، فالتدين «أ» هو دين المحايثة؛ والتدين «ب» هو التدين القائم على المفارقة، وفيه ينكشف التمييز الكيفي بين الله والإنسان، ويتجلى حضور الله في الزمان في مفارقة مجيء المسيح، وكذلك يعبر التمييز بين «أ» و«ب» عن التمييز المناظر بين الشعور بالذنب والشعور بالخطيئة. يمكننا أن نصف التدين «ب» بأنه يقوم على علاقة خارجية بين الإنسان الله، لهذا سماه تدينا مفارقا، وكل خطأ يرتكبه الإنسان يتخذ صورة الذنب. بالعكس التدين «أ» يقوم على علاقة باطنية جد حميمة بين الإنسان والله، والخطأ

⁽²⁾- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص85.

يتخذ صورة الخطيئة. وواضح أن التدين «أ» هو أرقى وأسمى درجات التدين، ومنه فهو الذي يعرف أقصى درجات الألم والمعاناة".⁽¹⁾

من جهة أخرى تعد الخطيئة من أقوى الأسباب التي تدفع رجل الدين للشعور بالألم، ففي الخطيئة يدرك الفرد انقطاع العلاقة بينه وبين الله. "كيركورد في كتاباته...، يعمل على توضيح وإجلاء نوازع المتوحد بالاضطراب والتوتر والألم والقلق والشعور بالذنب والخطيئة والخوف ويعتبرها المنطلق والمنبع الأصلي لبداية الإيمان الحقاني".⁽²⁾

والحقيقة إن كيركغارد يؤكد على وجود تناسب طردي بين الإيمان والألم، فكلما زاد إيمان الفرد كلما زاد ألمه أيضا، لهذا فغننا نجد الأنبياء والقديسين أكثر الناس عذابا في هذه الدنيا، الذين لم يتذمروا من عذابهم هذا بقدر ما سعدوا به، وهذا قمة الإيمان. "كما شهدنا شهداء المسيحية يواجهون أشد حالات التعذيب بروح البطولة الظافرة المنتصرون وكأنما هم كانوا في حالة غريبة من النشوة لشعورهم بأنهم كانوا يشاركون في أخطاء الآخرين! وإن فإن العبادة الحقيقية ليست هي عبادة الخوف والرعدة فحسب، بل هي أيضا عبادة الغبطة والنشوة ولكنها نشوة الروح المعذبة التي تعلم أن الله نفسه يتألم، وأنه لا يتألم إلا لأنه يحب وهيهات للنفس الإنسانية أن تعانق الحب الإلهي ما لم تحترق معه بنيران الألم. ولعل هذا ما أراد كيركورد أن يعبر عنه حينما قال عبارته الشهيرة: «إنني لأهوى الموجة التي تقذف بي أعماق الهاوية، فإنها لتقذف بي أيضا إلى ما وراء النجوم»".⁽³⁾

وهكذا ينكشف مجيء السرمدية على أنه مفارقة. والمسيح هو المفارقة المطلقة، والذي ينكشف عن الله في الزمان، ويجعل الإنسان يشعر بخطيئته؛ ويعود إلى الإيمان والالتزام الحاسم الذي يتغلب على الخطيئة.

⁽¹⁾- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص85.

⁽²⁾- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركغورد، ص200.

⁽³⁾- حسن يوسف طه، الحب والإيمان، جدل الأرض والسماء عند كيركغورد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص108.

الخلاصة:

نجح كيركغارد في تأسيس فلسفة جديدة في الفترة المعاصرة، والتي تتميز بأصالتها وعمقها، والأهم بنزعتها الإنسانية القوية، دون أن ننسى طابعها الديني العميق. وعلى الرغم مما في فلسفة كيركغارد من طابع ديني لاهوتي، إلا أننا نجد فيها بذور الوجودية في شتى صورها، إذ نجد أن كيركغارد طرح أهم المواضيع التي ستصبح لاحقاً المواضيع الأساسية في الفلسفة الوجودية، مثل الوجود الإنساني، الحرية، الاختيار، الإمكان، الفردية، الذاتية، القلق، الخطيئة، الملل، الألم، الخوف واليأس... فضلاً عما في فلسفته من طابع دراماتيكي، يجعل الوجود الإنساني مأساة حيّة، لا تخلو من ألم وتناقض وتشاؤم وتجارب نفسية عنيفة، وهذه كلها خصائص سنلتقي بها فيما بعد لدى معظم الفلاسفة الوجوديين. وعلى الرغم من أن كيركغارد لم يُكتشف، ولم تُترجم مؤلفاته إلى اللغات الأجنبية إلا بعد مرور قرن من الزمن، إلا أن نزعته الرومانتيكية الفردية اللاهوتية قد أثرت على الكثير من المفكرين المعاصرين، فأصبحت «التجربة الحية» هي نقطة البداية في كل فلسفة، وصارت علاقة الحرية بالمطلق هي الموضوع الأول في كل تأمل ميتافيزيقي.

غير أنه يمكننا أن نوجه لكيركغارد بعض الانتقادات، أولها أنه تميز بنزعة لاعقلانية متطرفة، لأنه رفض الحقيقة العقلانية والموضوعية، وراح يبني كل فلسفته على الحقيقة الذاتية الشعورية. صحيح أن الحقائق التي تتعلق بوجود الإنسان هي حقائق ذاتية بحتة، لكنه من المؤكد، بل ومن الضروري أن توجد حقائق إلى جانبها أخرى تتصف بالعقلانية وبالموضوعية، لاسيما في مجال العلم والفلسفة، لكن كيركغارد أهمل الحقائق الموضوعية إهمالاً تاماً في فلسفته، نتيجة إهماله للعقل واعتماده على الشعور والوجدان فقط، وإذا كان ذلك جد إيجابي بالنسبة إلى الوجود فهم الإنساني، فإنه سيكون سلبياً جداً في مجالات أخرى خاصة في العلوم.

ثانيا أسرف كيركغارد كثيرا في تصويره لما في الوجود الإنساني من ألم وقلق ويأس وضيق وصراع، وتأكيد له علاقة الذات بالمطلق، من خلال القلق النفسي أو التمزق الداخلي وحده. بحيث قال إنه كلما زاد الإيمان زاد الألم، وغيره من المشاعر السلبية الأخرى. ونحن نتساءل هل تكون شدة الشعور بالقلق والألم هي وحدها التي تقربنا من الله أولا يمكن أن تقربنا إلى الموجود المطلق طهارة النور الباطن وصفاء النفس المطمئنة، الخالية من كل شعور بالخطيئة أو بالألم أو بالخوف أو بالقلق...؟! "بيد أنه ربما كان في استطاعتنا أن نأخذ على كيركغارد نزعتة اللاعقلية المتطرفة، وإغراق في تصوير ما في الوجود من ألم وضيق وصراع، وتأكيد له علاقة الذات بالمطلق من خلال القلق النفسي أو التمزق الداخلي وحده. وهل تكون شدة الشعور بالحصر هي وحدها التي تقربنا من الله؟ أولا تندو بنا من المطلق طهارة النور الباطن وصفاء النفس، كما هو الحال في فلسفة ملبرانش مثلا؟ بل هل يكون الإيمان دائما مقرونا بذلك التمزق الباطن وتلك السور النفسية الجامحة؛ كأن المؤمن لا يمكن مطلقا أن يبلغ مرحلة من السكينة القلبية فيها تهدأ نفسه أو تخف حدة قلقه؟! إن كيركغارد نفسه ليقول: «إن لدي من الشجاعة ما أستطيع معه أن أشك في كل شيء، كما أن لدي من الشجاعة أيضا ما أستطيع معه أن أكافح ضد كل شيء، ولكن ليس لدي من الشجاعة ما أستطيع معه أن أتقبل أي شيء أو أمتلك أي شيء»⁽¹⁾.

صفوة القول إنه بالرغم من طابعها الديني العميق، إلا أن وجودية كيركغارد اتسمت بنزعة تشاؤمية وسوداوية قوية، تجعلها قاسية جدا وغير قابلة للتحمل. لكننا نتفهم كل ذلك ونبرره، بأن كيركغارد إنما كان يعبر من خلال أفكاره الفلسفية عن التجربة الشخصية التي عاشها حقا، والتي كانت مفعمة بمشاعر الألم والمعاناة والتمزق...

- قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر باللغة العربية:

(1)- زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص 44-45.

1- سورين كيركجارد، التكرار، مغامرة في علم النفس التجريبي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مصر، دار الكلمة للنشر والتوزيع (Logos)، ط1، 2013.

2- سورين كيركجارد، المرض طريق الموت، عرض مسيحي نفسي للتنبؤ والبناء، ترجمة أسامة الققاش، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013.

3- سورن كيركجور، خوف ورعدة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1984.

4- سورن كيركجورد، في نقد الدين الجماهيري، ترجمة قحطان جاسم، لبنان، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، 2015.

المصادر باللغة الأجنبية:

1- Søren Kierkegaard, *Etapas sur le chemin de la vie*, Traduit du danois par F. Prior et M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 1948.

2- Søren Kierkegaard, *Miettes Philosophiques, Le Concept d'Angoisse, et Préface* 1844. Paris, Editions de L'Orante, 1973.

3- Soeren Kierkegaard, *Ou Bien... Ou Bien*, Traduit par F. et O. Proir et M. et H. Guignot, Paris, Gallimard, 1943.

4- Søren Kierkegaard, *Post- Scriptum aux Miettes Philosophiques*. Traduit du Danois et préfacé par Paul Petit, Paris, Edition Gallimard, 1949.

المراجع باللغة العربية:

1- فوزية ميخائيل أسعد، سورين كيركجارد أبو الوجودية، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2009.

2- إمام عبد الفتاح إمام، سرن كيركجور، رائد الوجودية، حياته وأعماله، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1983. (جزآن)

- 3- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسف الوجودية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
- 4- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، بيروت، دار الآداب، 1988.
- 5- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركجارد «أنموذجا» (مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 41، ملحق 1)، جامعة الأردن، 2014.
- علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، مصر دار منشأة المعارف بالإسكندرية، ط4، 2004.
- 6- كمال طيرشي، ماهية الحقيقة عند سورين كيركجارد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2016.
- 7- كمال طيرشي، منزلة الدين في فلسفة سورن كيركجورد. أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة 1، الجزائر، 2019.
- 8- وليام ماكدونالد، سورين كيركجارد، ترجمة سارة اللحيان. مجلة حكمة، 2017.
- 9- بيار مسنار، كيركيغارد، ترجمة عادل العوا، بيروت- باريس، منشورات عويدات، 1983.
- 10- وليام هبين، سورين كيركيغارد، تصوف المعرفة، ترجمة سعاد فركوح، عمان، شركة الشرق الوسط، الطبعة الأولى، 2011.
- 11- حسين يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد، القاهرة، دار الحكمة Logos، 2016.
- 12- قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، العدد 56/55، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2013-2014.

- المراجع باللغة الأجنبية:

1– Dominic Desroches (Automne/ Hiver 2011, *Solitude et souffrance des figures d'exception chez Kierkegaard Sur la distance, la dissimulation et le silence face à Dieu*, Revue *PhaenEX* 6, n°2. *Revue de Théorie et culture existentielles et phénoménologiques*. (Revue électronique), Canada.

2– Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Edition Montaigne, 1938.

المحور الخامس:

فلسفة مارتن هيدجر

فلسفة مارتن هيدجر

1- حياته

2- مؤلفاته

3- المشروع الفلسفي لهيدجر: إحياء الأنطولوجيا الأرسطية

4- مفهوم الدازين

5- الوجود والموجود

6- أسبقية الوجود على الماهية في الدازين

7- سؤال الوجود

8- كتاب الوجود والزمان

9- مصادر فلسفته

10- هيدجر وهوسرل

11- هل فلسفة هيدجر هي فلسفة وجودية؟

12- الوجود- في- العالم

13- عالم الأشياء هو عالم الأدوات

14- الوجود- مع- الآخر أو الوجود المشترك

15- الوجود الحقيقي والوجود الزائف

16- القلق الوجودي

17- العدم

18- الموت

فلسفة مارتن هيدجر

1- حياته:

مارتن هيدجر فيلسوف ألماني معاصر كبير ومشهور جدا، يعد الزعيم الحقيقي للفلسفة الوجودية، لأنه هو الذي بناها مذهباً فلسفياً حقيقياً، متكامل المعالم، ومن ثم مذهباً قوياً ينافس أكبر المذاهب الفلسفية في القرن العشرين.

ولد هيدجر في 20 سبتمبر عام 1889 في مسكرش (Messkirch)، وهي مدينة صغيرة تقع في مقاطعة بادن الألمانية. أبوه هو فريدريش وكان صانع براميل وفي الوقت نفسه أمين خزانة كنيسة القديس مارتن في تلك المدينة. وكانت ديانة والده ووالدته هي الكاثوليكية.

دخل هيدجر إلى المدرسة الشعبية في مدينته، ثم التحق بالمدرسة الثانوية بكونستانس من سنة 1903 إلى غاية 1906. ودخل بعدها إلى مدرسة برتولد الثانوية في فبرايبورخ-فيريغاو والتي أكمل فيها دراسته الثانوية، وحصل فيها عام 1909 على شهادة إتمام الدراسة الثانوية. ليلتحق بعد ذلك بجامعة فرايبورج في بريجاو، ودرس هناك اللاهوت والفلسفة، وتابع ابتداء من سنة 1911 دروساً في الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية، كما تابع أيضاً دروساً في التاريخ. تعمق هيدجر كثيراً في دراسته للاهوت، ونذكر أنه قضى عاماً بأكمله في معهد اليسوعيين، ليلتحق بعدها بجامعة فرايبورج في بريجاو، ليكمل دراسته في اللاهوت والفلسفة.

وشرع بعد ذلك في دراسة كتب هوسرل حول الفينومينولوجيا، وأيضاً كتب إميل لاسك (Lask) وحضر محاضرات سمناوات هينرش كرت (Rickert)، وكانت تدور حول التفسير الأخلاقي لفلسفة نيتشه.

ناقش عام 1910 رسالته في التأهيل للتدريس بالجامعة، وكان عنوانها **نظرية المقولات والمعنى عند دونس اسكوتس**، وأهداها إلى أستاذه ركرت.

بعد تحصله على التأهيل، عُيِّن مُدرساً في جامعة فرايبورج (Freiburg) عام 1915. وقد عُيِّن هوسرل أستاذاً في نفس الجامعة في العام الموالي (1916)، وفي هذه الفترة أصبح هيدجر

تلميذا لهوسرل، الذي تعرف على هيدجر عن قرب، وانتبه إلى ذكائه الخارق. وتمنى هوسرل أن يصبح هيدجر أحد أتباعه، فاختره كمساعد له إلى جانب تابعيه المخلصين فنك (E. Fink) واشتين (E. Stein)، واللذين سيلعبان دورا كبيرا في تطور وانتشار الفينومينولوجيا.

في عام 1923 تم تعيين هيدجر كأستاذ غير ذي كرسي للفلسفة في جامعة ماربورج. وألف في هذه الفترة كتابه العمدة **الوجود والزمان**، الذي وضع فيه زبدة أفكاره الفلسفية، ويعتبر أهم مؤلف لهيدجر، بل ومن أهم المؤلفات الفلسفية في تاريخ الفلسفة ككل.

وبعد أن تقاعد هوسرل عام 1928، خلفه تلميذه هيدجر في منصبه في جامعة فرايبورج، وذلك بناء على توصية من أستاذه. وفي يوم 24 يوليو عام 1929 ألقى محاضراته الافتتاحية في هذه الجامعة، وكان عنوانها **ما الميتافيزيقا؟** والتي ستنتشر في شكل كتاب، وتكون من أهم كتبه. وأصبح مديرا لنفس الجامعة سنة 1933.

وبعد أن تولى هتلر الحكم في ألمانيا في 30 يناير 1933، نشرت الصحف المحلية خبر انضمام هيدجر رسميا إلى الحزب الوطني الاشتراكي (أي الحزب النازي). وألقى هيدجر في 27 مايو عام 1933 محاضراته الأولى التي افتتح بها منصبه الجديد، وكان عنوانها **التوكيد الذاتي للجامعة الألمانية**، وعرض فيها برنامجا مفصلا لإصلاح الجامعة.

غير أنه سرعان ما نشب خلاف بين هيدجر والسلطات، كان سببه أن مكتب ألفرد روزنبرج، وهو الموجه الفكري للنازية، طلب منه فصل اثنين من عمداء جامعة فرايبورج، لأنهما عدوان للنازية، وهذان العميدان هما الأستاذ فولف والأستاذ مولندورف (Mollendorf). إلا أن هيدجر رفض تنفيذ أمر الفصل، بل وقدم استقالته من منصب مدير الجامعة. وتم قبول هذه الاستقالة، الذي لم يشغله إلا لمدة قصيرة هي عشرة أشهر. واكتفى بعد ذلك بمنصب الأستاذ، واستمر في إلقاء محاضراته في نفس الجامعة.

بالرغم من استقالة هيدجر، إلا أن رفضه لقرار فصل زميله جلب له مضايقات كثيرة من السلطات، بحيث كانت الشرطة السرية تكتب عنه تقارير منتظمة وحتى عن مضمون محاضراته، وتقدمها إلى ألفرد بيوملر (A. Baucumler) مدير جامعة برلين، وكريك (E. Krick) مدير جامعة هيدلبرج، وكلاهما كان واسع النفوذ عالي المكانة في الحزب النازي. وكان من نتائج هذه المضايقات أن مُنعت بعض محاضرات هيدجر، كما مُنع من إعادة طبع كتاب **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**، وأيضاً كاتب نظرية أفلاطون في الحقيقة. ووصل بهم الحد إلى منعه من حضور مؤتمر الفلسفة الذي انعقد في باريس عام 1937.

ولأن هيدجر كان يتجنب الاصطدام بالسلطات النازية، فإنه اكتفى بإلقاء دروسه على طلبته داخل الجامعة، وابتعد عن المحاضرات العامة، وخصص باقي وقته للعزلة الفكرية وللتأمل من أجل التأليف، وهو العمل الذي كان جد مفيد لمسيرته الفلسفية. وقضى هذه الفترة الأخيرة من حياته في بيته بالجبل في قرية توتناويرج (Todtnanberg) في قلب الغابة السوداء، وكان قد بنى هذا البيت عام 1922.

تزوج هيدجر من ألفريدة بتري (ElfredePetri) عام 1917، ورُزق منها بولدين.

وفي خريف عام 1944 تم استدعاء هيدجر لكي يشارك في المليشيا الشعبية عندما كانت ألمانيا على وشك الهزيمة في الحرب. وعندما هُزمت ألمانيا نهائياً في بداية عام 1945 واحتل الحلفاء (أمريكا وإنجلترا وروسيا وفرنسا.. الخ) كل ألمانيا، أصدرت سلطات الاحتلال قراراً بمنع هيدجر من التدريس في جامعة فرايبورج، وتواصل هذا المنع إلى غاية سنة 1951. واستغل هذه المرحلة لكي يؤلف العديد من الكتب، كما تحادث مع جماعات صغيرة من طلبته ومعجبيه. فألف رسالة صغيرة عنوانها **ما فائدة الشعر؟** عام 1946، وألقى أربع محاضرات في نادي برمن (Bremen) في ألمانيا الغربية في ديسمبر عام 1949. وألقى محاضرة عن **«الشيء»** في أكاديمية بارفا للفنون الجميلة في 6 يونيو عام 1950، ومحاضرة عن **«اللغة»** في 7 أكتوبر عام 1950.

غير أنه تمت إعادة هيدجر إلى منصبه كأستاذ في جامعة فرايبورج عام 1951، وكانت دروسه تدور في هذه الفترة حول أرسطو، وبالتحديد حول كتابه الميتافيزيقا.

وتواصلت دروسه في هذه الجامعة، والتي تمخض عنها كتابان هما ما معنى التفكير؟ عام 1952، ومبدأ السبب الكافي عام 1955. كما حرص هيدجر في هذه الفترة على حضور الكثير من المحاضرات العامة، وعلى الاشتراك في الاحتفالات التذكارية. سافر إلى فرنسا في العديد من المرات، وكان له نشاط فلسفي كبير فيها. كما رحل إلى اليونان.

أمضى هيدجر سنواته الأخيرة في الجبل في بيته الخاص، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، وتوفي في مدينة مسكرش -مسقط رأسه- في 26 مايو عام 1976، تاركا وراءه عددا هائلا من المؤلفات الفلسفية البالغة الأهمية، ومعها فلسفة وجودية شامخة، احتلت مكانة فريدة في تاريخ الفلسفة المعاصرة.

2- مؤلفاته:

ألف هيدجر عددا ضخما من الكتب سنذكر الآن أبرزها:

- الوجود والزمان، أو الكينونة والزمان (*Etre et Temps*) (1927).
- كانط ومشكلة الميتافيزيقا (*Kant et Le Problème de La Métaphysique*) (1929).
- مدخل إلى الميتافيزيقا (*Introduction à La Métaphysique*) (1935).
- ما الشيء؟ (*Qu'est-ce qu'une Chose?*) (1935 - 1936)
- ما الميتافيزيقا؟ (*Qu'est-ce que La Métaphysique?*) (1938)
- نيتشه (*Nietzsche*) (1936 - 1946) في مجلدين.
- ما التفكير؟ (*Qu'appelle-t-on Penser ?*) (1951)

- مبدأ السبب الكافي (*Le Principe De Raison Suffisante*) (1957).

- السفسطائي (*Le Sophiste*) (1924)

- نظرية أفلاطون في الحقيقة

- في ماهية الحقيقة (*De L'essence de la Vérité*) (1931 - 1932)

- متاهات (*Chemins qui ne mènent nulle Part*) (1950)

- هيرقليطس (*Héraclite*) (1966 - 1976)

3- المشروع الفلسفي لهيدجر: إحياء الأنطولوجيا الأرسطية:

يتلخص المشروع الفلسفي لهيدجر في أنه أراد إنشاء فلسفة للوجود قائمة على أساس تحليل الوجود العيني المفرد، وهي فلسفة تتجه صوب نظرية عن الوجود عامة يسميها، (*Existentielle*) بدلا من (*Existentielle*) أو الفلسفة الموجدية، والتسمية الأخيرة تناسب في رأيه مذهب ياسبرس، الذي يرفض الفكرة القائلة إن تحليل الوجود العيني يؤدي إلى نظرية عن الوجود العام، وهي الفكرة التي آمن بها هيدجر ودافع عنها بقوة.

أما هيدجر فإنه يريد العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الأرسطي، وهذه الميتافيزيقا التي رفضها سابقه كيركغارد لأنها معرضة إلى خطر إحالة «الوجود» ذاته إلى «تصور»، مما يعني في رأي أبي الوجودية المعاصرة أنها تقضي إلى نفي الوجود. أما هيدجر فيخالفه الرأي ويطمح للعودة إلى ميتافيزيقا أرسطو وإحيائها من جديد، فكانت غايته هي دراسة الوجود بما هو وجود، أي إحياء الفلسفة الأولى الأرسطية أو الأنطولوجيا، في الوقت الذي كان فيه معظم الفلاسفة المعاصرين له، يميلون إلى رفض الميتافيزيقا ويدعون إلى تهديمها كلية، وأبرز ممثلي هذه النزعة المناهضة للميتافيزيقا هم الوضعيين المنطقيين بطبيعة الحال.

بالرغم مما يوجد من اختلافات بين فلسفة هيدجر وفلسفات الوجوديين، إلا أنه يلتقي معهم في الخصائص العامة للمذهب الوجودي، وفي هذا يعد من أكبر الفلاسفة الوجوديين بوجه عام، فبحث في الفلسفة الأولى، ولم يقتصر -مثل كيركغارد وياسبرس مثلا- على تحليل المواقف الوجودية ومن هنا كان إصراره على التفرقة بين الوجودية والموجدية، فالأولى تُعنى بالوجود بوجه عام، والثانية تنكر أن تحليل الوجود العيني يؤدي إلى نظرية في الوجود، فنقتصر على وصف فينومينولوجي للمواقف الوجودية العينية للإنسان.

كما يتفق هيدجر مع كبار الوجوديين في المنهج المتبع في دراستهم، وهو المنهج الفينومينولوجي بطبيعة الحال، لكنه يجب علينا أن نشير إلى وجود فوارق كبيرة بين المنهج الفينومينولوجي كما نجده عند مؤسسه الأول هوسرل، وكما نجده عند الوجوديين، ذلك أن هوسرل طبق منهجه الفينومينولوجي في دراسة الوعي، وكان يقصد من خلال ذلك الوصول إلى فلسفة الماهية، فهو محاولة لتعليق الأحكام والمعارف السابقة ووضعها بين قوسين، وصولاً إلى الماهيات الخالصة، مما يمكن من قيام الفلسفة علماً يقينياً.

أما الوجوديين فإنهم طبقوا منهج هوسرل في دراسة الوجود الإنساني، وغاية تطبيق هذا المنهج عند هيدجر تحديداً هي تعليق الماهيات، واستبعادها قصد الوصول إلى حدس الوجود المشخص، من أجل الانتقال بعد ذلك لدراسة الوجود العام. ويتضح لنا مما سبق أن هيدجر لم يكن فيلسوفاً للوجود الفردي، بل هو فيلسوف للوجود بمعناه العام، والمشكلة التي يعالجها هي مشكلة الوجود القديمة -الأرسطية تحديداً-، والعلم الذي يريد أن ينشئه هو علم الوجود أو الأنطولوجيا.

والحقيقة إن هيدجر لا يتناول مشكلة الوجود الفردي لذاتها، وإنما يتخذها كمقدمة لتناول المشكلة الأساسية التي تهمة، وهي مشكلة الوجود العام، لأن الوجود الإنساني أو ما يسميه الدايزين هو النوع الوحيد من الوجود الذي نتصل به اتصالاً حقيقياً حسب هيدجر، وهو يقبل إلى جانبه أنواع أخرى من الوجود مثل وجود الأشياء المرئية والحاضرة، وجود الأدوات،

وجود الأشكال الرياضية، وجود الحيوانات، غير أنه يميز وجود الإنسان عنها تمييزاً كاملاً، لأنه هو الذي تصدق عليه صفة الوجود بالفعل والحقيقة، فهو وحده الذي يوجد وجوداً حقيقياً، أما الموجودات الأخرى فلا نطلق عليها صفة الوجود، وإنما أوصاف أخرى مثل الحيوان يحيا، والأشكال الرياضية تبقى، والأدوات طوع إرادتنا، والأشياء تظهر وما من شيء منها يوجد حقاً. وعلى ذلك فالموضوع الرئيسي الذي تدور حوله كل فلسفته هو الوجود (L'être)، بحيث ستكون مهمة الفيلسوف عنده هي إيضاح معنى الوجود، والوجود عنده لا يقبل البرهان للتدليل عليه، بل الإيضاح والكشف بالإشارة إليه، فهو اسم مشترك بين كل الأشياء والأحياء، وسيشمل السائل الذي يسأل عن معنى الوجود أي «الدازين».

يبين هيدجر أنه بالرغم من أن الفلاسفة السابقين له قد زعموا دراستهم للوجود في الميتافيزيقا، إلا أنهم في الحقيقة لم يفعلوا ذلك، "لأن الميتافيزيقا تبحث في الموجود بما هو موجود، فقد بقيت مهتمة به وحده، ولم تنتفت إلى الوجود بما هو وجود"،⁽¹⁾ لأنهم إنما كانوا يدرسون الموجود (L'étant) وليس الوجود (L'être)، ولكن من دون أن ينتبهوا لذلك، بسبب خلطهم الدائم بينهما. "والواقع أن الميتافيزيقا لم تُجب أبداً عن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود؛ لأنها لم تسأل أبداً هذا السؤال. والميتافيزيقا لم تسأل هذا السؤال لأنها لا تفكر في الوجود إلا عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود، فهي تعنى بالموجود في مجموعه وتتحدث عن الوجود. تسمي الوجود وتعنى الموجود بما هو موجود. إن قضايا الميتافيزيقا -من بدايتها إلى نهايتها- لتدخل، على نحو غريب، في نطاق خلط دائم بين الموجود والوجود".⁽¹⁾ لهذا فإن هيدجر سيحرص منذ البداية على التمييز الواضح والدقيق بين الموجود والوجود، لكي يبين أن دراسته تنطلق من الموجود، لكن غايتها هي أن تصل إلى الوجود، الذي ظل مختفياً عن الفلاسفة طوال القرون الماضية.

(1)- مارتين هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ومحمود رجب السيد، مصر، دار النهضة العربية، 1964، ص74.

(1)- مارتين هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ص79.

بالرغم من أن وجودية هيدجر لا تهتم كما قلنا بموضوع الوجود المفرد، وإنما بموضوع الوجود عامة، إلا أنه أثناء البحث سيتداخل الموضوعان، لأن تحليل الوجود بوجه عام يقتضي في نفس الوقت تحليل الوجود المفرد، ولا يمكننا الفصل بينهما في مجرى البحث بالفعل، مع ملاحظة أن «التحليل الوجودي» يوجه اهتمامه إلى الوجود المفرد بوصفه فرداً، بينما يهتم «التحليل الوجودي» بالأحوال التي ينكشف فيها الوجود لنفسه في الوجود-هناك، أي إلى تحليل الوجود في كليته، أو في بنيته العامة والكلية.

والوجود المفرد الذي اختار هيدجر أن ينطلق منه لكي يصل فيما بعد إلى دراسة الوجود العام، هو الوجود الإنساني، بحيث يمكننا القول إنه حاول أن يستخدم الوجود الإنساني كنافذة يطل منها على الوجود. وقد أطلق على الوجود الإنساني اسماً خاصاً هو **الدازين**. لكنه يجب علينا الإشارة إلى أن التحليل الذي سيقوم به هيدجر للوجود الإنساني هو تحليل وجودي أو أنطولوجي بحت، حيث يهدف من خلاله إلى **الكشف عن التركيب الأنطولوجي للوجود الإنساني**.

4- مفهوم الدازين:

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يوجد فحسب، وإنما عليه أن يوجد، وأن يحمل مسؤولية الوجود وأمانته، لهذا استحق أن ننحت له كلمة خاصة به، هي «الدازين» (Dasein) التي رأى هيدجر استحالة ترجمتها إلى أية لغة أخرى غير لغتها الأصلية. "قالاسم «الآنية» (Dasein) هو الذي اخترناه للدلالة على ذلك المجال حيث يقف فيه الإنسان بوصفه إنساناً. وهذا المصطلح يُستخدم -حتى في الميتافيزيقا- على نحو يقبل التبديل مع مصطلحات أخرى كالوجود الخارجي والحقيقة الواقعية، والواقع والموضوعية. على الرغم من أن هذا الاستخدام الميتافيزيقي يُدعم كذلك التعبير (الألماني) الشائع (Dasein)

(menschliches) (الوجود الإنساني)⁽¹⁾. فالدازين مصطلح يدل على أن الإنسان هو موجود في العالم، أي موجود فيالواقع، مقابل الذات الخالصة أو المتعالية التي تحدث عنها هوسرل، ويستخدم هيدجر للدلالة على هذا المعنى مصطلح الوقائعية، لإثبات أن الإنسان هو أولاً وقبل كل شيء موجود واقعي.

ويتألف هذا المصطلح من مقطعين هما(Sein) بمعنى الوجود و(Da)بمعنى هناك، ومعناه الحرفي هو «الوجود- هناك»، وهو المصدر من الفعل (Dasein)، بمعنى "يوجد- هناك"، ويتفق هذا المعنى الحرفي مع المعنى المألوف للكلمة، التي تشير إلى الحضور، إلا أن هذا المعنى الحرفي يؤدي إلى الخلط بين وجود (Dasein) والوجود الحاضر، أي وجود الأشياء، لأن (Dasein) وحده هو الذي يتجه نحو وجوده، ووجوده- هناك حضور فعال في العالم. لهذا فمصطلح الداين يعني الوجود- هناك، أي الوجود- في- العالم. ويمكن القول إنه بالرغم من أن كلمة داين (Dasein) تعني في لغتها الأصلية الوجود أو الموجود، إلا أن هيدجر سيقصد بها معنى مزدوجاً هما: أولاً «الموجود العيني الفردي»، الذي يكون دائماً على علاقة بالوجود، ثانياً «كينونة الوجود الإنساني» التي يُنظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني.

لكن الداين لا يعني الموجود- هناك فقط، بل ويعني أيضاً الموجود الذي يسعى لفهم وجوده الخاص، لهذا الداين هو «الوجود- هناك» المؤسس للوجود الإنساني، بوصفه تأسيساً للحقيقة، وماهيته أنه فهم للوجود، وفهم لذاته، ووجوده الماهوي- هناك، وللموجودات الأخرى داخل العالم، وإذا كان الفهم لونا من التفكير، فإن التفكير هو السمة الأساسية للموجود الإنساني، أو للداين، وهو بالتالي تفكير في الوجود. ويترجم بعض الباحثين العرب في مجال الفلسفة المعاصرة كلمة (Dasein) بكلمة الآنية، وهي من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين، وإن كنا نفضل لفظ الداين أو الوجود- هناك.

(1) -مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ص82.

باختصار الدازين هو الإنسان الذي فهم وجوده الخاص في خصوصيته وتميزه وتفرده، ومن ثم فهم إمكانياته الخاصة، وهبّ لكي يحقق أكبر قدر منها، بحرية تامة، أي هو الإنسان الذي تحمل مسؤولية وجوده الخاص بكل شجاعة، فاختر وجوده الحقيقي والأصيل والحر. الدازين إنسان يفكر، فالتفكير هي سمته الأساسية، لكن هذا التفكير ذا طابع جد خاص عند هيدجر، فهو ليس التفكير النظري التأملي الذي اعتاد الفلاسفة على نسبته إلى الذات المفكرة، ولا حتى هو تفكير علمي، بل هو تفكير ميتافيزيقي أنطولوجي أو بالأحرى تفكير وجودي خالص، لأنه يتخذ من الوجود الخاص لذلك الدازين موضوعاً أساسياً له، فالدازين هو الإنسان الذي يفكر في وجوده الخاص، قصد فهمه أولاً، ثم تحقيقه بعد ذلك.

5- الوجود والموجود:

يريد هيدجر أن يعيد النظر في الميتافيزيقا، لا للقضاء عليها - كما كان معاصروه يفعلون ذلك في معظم الأحيان -، بل للعودة إلى أساسها عودة صحيحة لا تخلط بين الوجود والموجود أو الكينونة والكائن، كما كان الحال خلال تاريخها الطويل. وسيسلك هيدجر في دراسته للوجود طريقاً جديداً يتميز بمجموعة من الخصائص نذكر أبرزها:

أ- يتميز طريق هيدجر بأنه «طريق المخاطرة الفلسفية الهائلة»؛ لأنه طريق الوجود الصعب الوعر، فهو يريد العودة إلى الأصول الفلسفية الأولى لقراءتها من جديد في ضوء سؤاله الفلسفي الأوحد، وهو «السؤال عن معنى الوجود».

ب- طريق هيدجر هو طريق الاختراع لا في مستوى الأفكار والنظريات الفلسفية فحسب، بل وفي مستوى اللغة الفلسفية بوجه خاص، فقد انفرد هيدجر بقدرته العجيبة على اختراع مصطلحات فلسفية باللغة الألمانية بعبقرية فذة، بحيث يمكننا القول لقد وضع للوجودية ولللسفة عموماً معجماً فلسفياً جديداً من المصطلحات الفلسفية التي بقدر ما كانت غنية، بقدر ما كانت صعبة أيضاً، وتزيد الصعوبة أكثر عندما نريد ترجمتها إلى اللغات الأخرى.

ج- من جهة أخرى، كان طريق هيدجر هو «طريق العمق والأصالة»، إذ تكشف تحليلاته الأنطولوجية للأدواتية والوجدانية، وظواهر الخوف، القلق، العدم، الموت الذنب، والتصميم، وما شابهها، عن عمق وأصالة لا شك فيهما، وهو يذكرنا بذلك بعظماء المرحلة القديمة في الفلسفة، مثل أفلاطون وأرسطو.

زيادة على أن طريق هيدجر هو طريق البحث عن معنى الوجود، وطريق العمق الفلسفي الشديد، وطريق الأصالة الفلسفية، والاختراع العبقرى لمصطلحات فلسفية جديدة تماما وصعبة جدا، فإن طريقه هو أيضا طريق التفكير والسؤال، ويعني هذا أن التفكير عنده هو استجابة لموضوع التفكير، ولما يثيره من تساؤل، ويطلب ذلك منا أن نبقى في حالة تساؤل دائم.

وقد أكد هيدجر في تفسيره الجديد للميتافيزيقا عن الأولوية الأنطولوجية للوجود عن الموجود من جهة، والأولوية الأنطولوجية للدازين على جميع الموجودات الأخرى من جهة أخرى، وهذا ما يكشف لنا عن أصالة الطريقة التي عالج بها مشكلة الوجود.

أشرنا قبل قليل إلى أن الفلاسفة قبل هيدجر تركوا دراسة الوجود، واقتصروا فقط على دراسة الموجود، فهم لم يقوموا بتحليل معنى الوجود، لاقتناعهم باستحالة هذا التحليل، وقد استخدموا عدة حجج لإثبات ذلك، من بينها أن معنى الوجود هو أعم المعاني، فلا يندرج تحت صفة أخرى، ولا يمكن أن نطلق عليه أية صفة. واعتقد كبار الميتافيزيقيين قبل هيدجر أن الوجود هو أول التصورات في العقل وأكثرها تجريدا وعمومية، مادام مشتركا بين جميع الموجودات دون استثناء، ولا يمكننا أن ندرك أية خاصية في الشيء قبل أن ندرك وجوده أولا. "الوجود هو «أعم» مفهوم... و«فهم» الوجود مُتضمن مسبقا في كل ما ندركه عن الموجود".⁽¹⁾ ولأنه أعم مفهوم، فهو واضح بذاته وبديهي بذاته، لأنه لا يمكننا التفكير أو الكلام أو السلوك في

⁽¹⁾- Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Traduction Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1927, P17.

الحياة من دون استخدام لفظ الوجود، الذي نفهمه من ذاته دون زيادة أو نقصان. «الوجود» مفهوم واضح، ويُستخدم في كل معرفة، وفي كل قول، وفي كل سلوك اتجاه الموجود، وفي كل تسلك اتجاه الذات، ويُفهم اللفظ من دون زيادة⁽²⁾.

لهذا لا يمكن تحليل مفهوم الوجود مطلقاً، فاعتقد الفلاسفة القدامى أن شدة وضوحه تغنيها عن تحليله، وهو ما يرفضه هيدجر بشدة، لأنه وإن كان يتفق معهم على أنه أعم مفهوم، إلا أنه لا يعتبره أوضح مفهوم، بل إنه يتسم بالغموض الشديد في نظره. يقول: "إذا تمسكنا بفكرة إن «الوجود» هو «أعم» مفهوم، فلا يمكن أن يعني ذلك أنه سيكون الأوضح، وأنه يستغني عن كل تفسير، مفهوم «الوجود» هو وبالعكس أغمض مفهوم"⁽³⁾.

فيؤكد على ضرورة تحليل الوجود، ولكن انطلاقاً من الموجود، الذي هو الإنسان. لهذا يجب التمييز بعناية بين الموجود ووجود الموجود، فالموجود يشمل كل الأشياء والأشخاص، أما وجود الموجودات فهو كونها موجودة، ووجود الأشياء غير الأشياء نفسها، وغير فكرة الموجودات أيضاً.

6- أسبقية الوجود على الماهية في الذازين:

قلنا إن هيدجر اختار أن يحل في مؤلفه الضخم الوجود والزمان الذازين، أي أنه يسعى للكشف عن بنية الذازين باعتباره الموضوع الأساسي للأنطولوجيا عنده، وأول ما يكشف عنه تحليل الذازين أو الوجود- هناك- وهو تحليل وجودي أو أنطولوجي كما أشرنا إلى ذلك من قبل-، هو أن ماهية الذازين هي أنه وجود، فهو لا ينفصل عن أحوال وجوده، وأن الذازين هو الإمكانية العينية الكاملة للوجود، لهذا كانت للوجود الأولوية على الماهية فيؤكد بذلك "أسبقية الوجود على الماهية"⁽¹⁾، وهي الفكرة التي سنجدها عند معظم الوجوديين

(2) - Ibid.

(3) - Ibid, PP17- 18.

(1) - Heidegger, *Etre et Temps*, P54.

من بعده، خاصة سارتر. والمقصود بذلك أن الدازين يوجد أولاً، ثم يحقق ماهيته بعد ذلك، فالدازين عندما يدخل أول مرة إلى الوجود، والذي يتم عن طريق قذفه أو رميه إلى الوجود، يكون عار تمام من كل ماهية، بل وجود خالص، ويكمن هذا الوجود السابق على الماهية في كونهمجموعة من الإمكانيات الخاصة، التي ينفرد بها كل دازين، وعندما يحقق هذه الإمكانيات، سيصنع ماهيته تبعاً لذلك.

من بين أهم المصطلحات التي يستخدمها هيدجر في وصف الدازين المصطلح الألماني (Ontish, Ontique)، وهو مصطلح خاص به، وصعب جداً، كما أنه من ابتكاره، ويعبر هذا المصطلح عن الناحية الوجودية في الدازين، وهي الناحية المتصلة بالكائن الموجود، وتنتظر إليه خصوصاً من ناحية العلو أو الإمكان. ويُترجم هذا اللفظ بالعربية إلى أونطريقي أو موجودي.

وقد ميز هيدجر بين مصطلح «الموجودي» أو «الأونطريقي» (Ontique)، والذي يدل على الدازين كما هو معطى، أي كما هو موجود في الحياة اليومية، ومصطلح «الأنتولوجي» (Ontologique)، الذي يدل على الدازين من الناحية «الوجودية»، وهو ما يجعل الموجود موجوداً، أي ما يرجع إلى تركيبه الأساسي. يرى هيدجر أن نقطة ابتداء البحث في الوجود هي تحليل وجود الدازين، وأن الهدف من هذا التحليل هو توضيح وجود هذا الموجود الذي يتساءل عن الوجود، فهو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يلقي موجودات أخرى، ويوجه إليها انتباهه ويتصل بها، وهو الكائن الوحيد الذي يمكنه فهم الوجود. أي أننا سننطلق مع هيدجر من التحليل الأونطريقي للدازين، لنمر بعد ذلك إلى التحليل الوجودي له.

بما أن الدازين هو الموجود الإنساني فهو أولاً وقبل كل شيء ذات، أي ذات إنسانية، لكن هيدجر لا يقصد البتة الذات المفكرة كما كان الحال عند ديكارت وهوسرل مثلاً، بل الذات الوجودية. ويرى هيدجر أن الذات تملك نوعين من الوجود، أولاً الوجود الممكن، ثانياً الوجود الواقعي. ويكون وجود الذات ممكناً عندما تكون مجرد إمكانيات خاصة فقط، وتصبح وجوداً واقعياً عندما تحقق هذه

الإمكانيات. ويتم الانتقال من الإمكان إلى الواقع بفضل الحرية، وبواسطة حرية الذات تختار بعضاً من أوجه الممكن، وتحققه عن طريق الإرادة، وهذا التحقق العيني يتم في العالم، ويسمى عندئذ الدازين، الذي هو بدوره نوع من التفسير أو الفهم للوجود الممكن أو الماهوي، وتتنحصر مهمة التحليل الأنطولوجي في الكشف عن الوجود الإنساني بعامته، وعن أحوال وجود الدازين المنفرد، الذي لا يشبه وجود الشيء، كما أنه مشروع ذاته باستمرار أو إمكان وجوده، ويحقق نفسه في إمكانياته الخاصة، ويكشف عن حرية وجوده - في - العالم.

7- سؤال الوجود:

يؤكد هيدجر أن السؤال الأهم والأول والحاسم والمصيري "يجب أن يُطرح سؤال معنى الوجود... [لأنه] السؤال الرئيسي"⁽¹⁾، الذي ينبغي للفيلسوف طرحه هو سؤال الوجود. يقول هيدجر: "إن الميتافيزيقا... تسأل وتجب عن السؤال المتعلق بالوجود"⁽²⁾، ويرجع السؤال عن هيدجر: "إن الميتافيزيقا... تسأل وتجب عن السؤال المتعلق بالوجود"⁽³⁾، ويرجع السؤال عن الوجود إلى "السؤال عن معنى الوجود"⁽⁴⁾، والذي يمكننا صياغته على النحو التالي: ما معنى الوجود؟ وهذا السؤال يهم في الحقيقة كل إنسان، وليس الفيلسوف وحده. لأن السؤال عن الوجود ما هو في الحقيقة إلا سؤال عن إنسانية الإنسان. "إن التفكير في حقيقة الوجود هو نفسه التفكير في إنسانية الإنسان الإنساني"⁽¹⁾.

ويعتقد هيدجر أن الإنسان المعاصر هو في أمس الحاجة لطرح هذا السؤال. ذلك أنه يرى أن إنسان العصر الحالي يتهدده خطر كبير، وهو نسيان الوجود أو نسيان السؤال عن الوجود نتيجة تجاهله له، "لأن الإنسان الحديث قد قطع علائقه بالوجود في تراثه وصفائه

⁽¹⁾-Heidegger, *Etre et Temps*, P26.

⁽²⁾-مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ص79.

⁽³⁾- المصدر السابق، ص79.

⁽⁴⁾ - Heidegger, *Etre et Temps*, P26.

⁽¹⁾-مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص25.

وبكارتته. وهذا التجافي عن دار الوجود والإنابة إلى دار الوجود، قد جعل من الإنسان الحديث كأننا بلا جذور غريبا عن العالم وعن نفسه، يتحرك في فراغ العدم. وعندما ينسى الإنسان حقيقة الوجود وسط خضم الموجودات والدهماء ينفصم وجوده ولا يتكامل".⁽²⁾ وهو نفس ما حصل في تاريخ الفلسفة ككل، فهي أيضا نسيت سؤال الوجود، بالرغم من أنه أهم سؤال يجب على الفيلسوف طرحه، لذلك يعود إليه هيدجر في كتابه **الوجود والزمان**، ويجعله سؤاله الرئيسي. "ما من فلسفة إلا ووقعت في حال نسيان الوجود الذي أصبح وبقي في نفس الوقت- مطلبا محتوما وملحا على الفكر في الوجود والزمان".⁽³⁾ لذا يبقى تفكير هيدجر في جميع مراحلها بمثابة عودة إلى التساؤل ومكابدة المشكلة إلى حد الدهشة، مهماز البحث الفلسفي، إنه تفكير يعود إلى جذور الميتافيزيقا بتحرير الأسئلة الأصلية مما يحجبها.

وتجدر بنا الإشارة إلى أن **الوجود والزمان**، وهو المؤلف الرئيسي لهيدجر يدور بأكمله حول سؤال الوجود، مثلما يجب علينا طرحه في وقتنا الراهن. ويعتقد هيدجر أن طريقة طرحه وتحليله لسؤال الوجود في كتابه **الوجود والزمان**، يدل على أن السؤال كما طرحه يستجيب لأعمق حاجات إنسان العصر الحالي.

الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يطرح سؤال الوجود، وهو أيضا الوحيد القادر على الإجابة عنه، ولهذا فإن الطريقة التي طرح هيدجر بها سؤال الوجود، توحد بين الإنسان والوجود إلى أبعد حد، لأنها تبين أن الوجود والإنسان ينتمي كلاهما إلى الآخر، ليصبح الإنسان واعيا بالوجود، مادام ينتمي بالفعل إلى الوجود، فالوجود موجود في صميم الإنسان، وليس خارجه، وهو متحد به إلى أقصى الحدود، لذلك فإنه يكتشفه في أعماقه، وليس في الأشياء الخارجية. بالرغم من أن الوجود يسكن أعماقنا، إلا أن ذلك لا يعني أبدا أن اكتشفنا له هو أمر سهلعلينا. بالعكس تماما، إنه عمل في غاية الصعوبة، وسبب ذلك أن الوجود حسب هيدجر

⁽²⁾ - المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص 21.

⁽³⁾ - المصدر السابق، ص 89.

لا يكون منكشفاً بذاته، بل هو مخفف أو محتجب أو مستتر، وهذا ما يبرر حسب هيدجر إخفاق الفلاسفة السابقين له في فهم معنى الوجود. "لقد ظلت حقيقة الوجود محجوبة... عن الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل ابتداء من أنكسماندر حتى نيتشه، لماذا لم تفكر الميتافيزيقا في حقيقة الوجود؟... لأن جوهرها أعني الاحتجاب يغيب عن بزوغ الانكشاف، ويختفي من أجل المنكشف الذي يظهر في صورة الموجود".⁽¹⁾

لذلك فإن معرفة حقيقة الوجود هي من أصعب المهام، ومع ذلك فهي ليست مستحيلة تماماً علينا، بل يمكننا معرفته عن طريق انكشافه وانفتاحه لنا، ويحصل هذا الانكشاف من خلال الوجود الإنساني، أي وجود الدازين، الذي يعتبره النافذة التي يدخل نور الوجود إلينا من خلالها. "بيد أن اهتمام هيدجر بتحليل الموجود الإنساني في كتابه الوجود والزمان، كان بمثابة النافذة التي يطل منها على الوجود؛ اهتمامه الأكبر والأساسي، لذلك تخلى هيدجر بعد الوجود والزمان عن تحليل الموجود -إنسانياً كان أو غير إنساني- ليتفرغ لتحليل الوجود".⁽²⁾

وانكشاف الوجود إذن هو خروجه من حالة الاحتجاب التي يكون عليها في البداية إلى حالة الظهور، أو من حالة الظلام إلى حالة النور، ولا يحصل هذا الانكشاف إلى بدراسة الدازين. "ففي كل نحو من هذه الأنحاء يظهر الموجود بما هو موجود في نور الوجود، وحيثما تمتثل الميتافيزيقا الموجود فقد دخل الوجود في النور، لقد وصل إلى حال من الانكشاف".⁽¹⁾ لذلك فإن دراسة الدازين هي المقدمة الضرورية لدراسة الوجود عنده. من جهة أخرى يرى هيدجر أن هذا المختفي يصدر نداء خاصاً، يسميه هيدجر نداء الوجود، فكأنه ينادينا لنسمعه ونفهمه، لهذا فإن انكشاف الوجود لنا يحدث بالفعل من خلال استماعنا أو إصغائنا لنداء الوجود. والفيلسوف الحقيقي هو الذي يعرف كيف يصغي لنداء الوجود. "ويختتم هيدجر بحثه

⁽¹⁾- مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ص ص78-79.

⁽²⁾- المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص11.

⁽¹⁾- مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ص84.

عن ماهية الميتافيزيقا بوصف للفيلسوف الحقيقي، باعتباره هذا المرء الذي يستجيب - عن إخلاص وطواعية - إلى «نداء الوجود». المرء الذي يوقف حياته على مشاهدة حقيقة الوجود واعتناقها".⁽²⁾

بما أن دراسة الوجود تسبق دراسة الوجود، فإن طرح سؤال الوجود يسبق بالضرورة طرح سؤال الوجود، ويعني ذلك أن أول سؤال نبدأ به هو سؤال الوجود الإنساني أو الدازين، وهذا ما سيسميه هيدجر ميتافيزيقا الدازين، أو الأنطولوجيا الأساسية، ومن دونها ستكون كل ميتافيزيقا مستحيلة فعلا. "إن الميتافيزيقا تقوم على ذلك الذي يحجب نفسه هنا، طالما هي تدرس الوجود بما هو موجود، والمحاولة التي تبحث فيما يحجب نفسه هنا، تتشدد من جهة الميتافيزيقا - أس الأنطولوجيا وقاعدتها، وعلى هذا أطلقنا على هذه المحاولة في الوجود والزمان... اسم الأنطولوجيا الأساسية... [والذي يعني أنه] ما هو إلا نجاح في الانتقال من

الميتافيزيقا إلى التفكير في حقيقة الوجود".⁽³⁾

ويؤكد هيدجر أن إثارة الإنسان لسؤال الوجود، هي تجربة الإنسان في انتمائه للوجود، وهو في ذلك ينتمي إلى حقيقة الوجود في انكشافه وانفتاحه ولا تحجبه، أي أن الإنسان سيعيش هذه التجربة الوجودية بكل صدق، فهو سيطرح سؤال الوجود من أجل فهمه، وهو متورط بالكامل في هذه التجربة الوجودية، فهو يعيشها من الداخل، وليس من الخارج. وبما أنها تجربة جد صعبة، فهو سيكابدها وسيتألم وسيعاني كثيرا، لكن فهم الوجود غاية تستحق كل هذا العناء للوصول إليها.

لا يعتقد هيدجر أن فهم الوجود هو مهمة شخصية تقتصر عليه هو وحده، أو حتى على زمرة الفلاسفة فحسب، بل هي أمر يهم الإنسان بما هو إنسان، لذلك فيجب على كل الناس طرح سؤال الوجود، ومن ثم فهو يدعونا جميعا لكي نشاركه الطريق، وكما نفكر معه، ولكي

(2) - المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص14.

(3) - المصدر السابق، ص92.

يتحقق ذلك لابد لنا أن نعيش تجربته من الداخل، كما عاشها هو، وذلك كي يتسنى لنا أن نسبر غور فلسفته التي تمدنا ببصيرة نافذة، لن نتكشف دلالتها إلا بمرور الزمان. فكل واحد منا معني بمشكلة الوجود، ومن ثم يجب على كل واحد منا أن يخوض التجربة بنفسه، ولا يتكل على أحد. والسبب في ذلك أن سؤال الوجود ليس أي سؤال كان، بل هو سؤال مصيري حقا، يتوقف عليه المصير الروحي للعالم كله، والعالم الغربي بوجه خاص، لأن خلاص أوروبا من سيادة النزعة التكنولوجية، التي جاءت نتيجة الاهتمام بالوجود ونسيان الوجود، لن يكون إلا بالتفكير في الوجود، ويتجاوز الميتافيزيقا التقليدية، وتأسيس ميتافيزيقا الوجود.

لهذا يخص هيدجر أوروبا بمهمة الاستماع لنداء الوجود، وتخليص الأرض من الانحلال الروحي الذي تعانیه، كما يخص الشعب الألماني تحديدا بتحقيق هذه المهمة، لأنه الشعب الميتافيزيقي على الأصالة. يقول في ذلك: "نحن محصورون بين فكي كسارة (يقصد أوروبا محصورة بين روسيا من جانب، وأمريكا من الجانب الآخر، وهما من الناحية الميتافيزيقية تحكمهما النزعة التكنولوجية الهوجاء، والتنظيم بلا حد للإنسان العادي) وشعبنا لأنه في الوسط، فهو يعاني أقصى ضغط، وشعبنا سيكون وحده هو القادر على أن يضع مصيرا إن استطاع أن يخلق في ذاته استجابة أو إمكانية الاستجابة لهذه الرسالة".⁽¹⁾

يسمى هيدجر فلسفته الأنطولوجيا الوجودية أو أيضا الأنطولوجيا الفينومينولوجية، وهي بحث في فينومينولوجيا الوجود الحقيقي، أما اسم الأنطولوجيا الأساسية فيطلقه على مذهبه الذي يبحث في الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، كما يبحث في السؤال عن معنى الوجود، وأما عن الفينومينولوجيا فهي اسم لمنهجه في تفسير الذازين تفسيرا وجوديا، كخطوة تمهيدية للوصول إلى معنى سؤال الوجود.

(1) - نقلا عن صفاء عبد السلام جعفر علي، الوجود الحقيقي عند مارتين هايدجر، مصر، الإسكندرية، منشأة المعارف،

والأنطولوجيا الفينومينولوجية عند هيدجر، هو مصطلح يعبر عن مذهبه ومنهجه في آن واحد، كما يشير إلى تأثيره الواضح بكل من أرسطو وهوسرل. غير أن أنطولوجيا هيدجر تختلف كثيرا عن أنطولوجيا أرسطو وعن كل أنطولوجيا سابقة لها، والتي يمكننا تسميتها الأنطولوجيا التقليدية التي ترجع أصولها جميعا إلى أرسطو، وهي تتميز بأنها فلسفة للوجود تبحث عن فهم للموجود بواسطة المحمولات أو التصورات العامة أو الماهيات المشتركة، كما يفعل العلم ذلك، بحيث تختفي خصوصية الموجود الشخصي، على عكس الأنطولوجيا الوجودية المعاصرة عند هيدجر وغيره من الوجوديين، التي تتجنب الماهيات الكلية وقوانين العلم، لتبحث في الوجود الحي الخاص بالفرد الإنساني، بحيث كانت أنطولوجيا أرسطو أنطولوجيا الماهية، بينما أنطولوجيا هيدجر هي أنطولوجيا الوجود الإنساني الشخصي والواقعي.

8- كتاب الوجود والزمان:

من المؤكد أن هيدجر قد خصص كتابه العمدة **الوجود والزمان** لطرح سؤال الوجود ومحاولة الإجابة عنه، وذلك من خلال تحليل الوجود الإنساني والمشكلات الأساسية التي تتعلق به، بواسطة الأنطولوجيا الوجودية، والتي ابتكرت طريقة جديدة وأصيلة حقا في دراسة الإنسان، بحيث كشفت فيها مقومات الوجود الإنساني أو الدازين. ويمكننا القول إن **الوجود والزمان** يعد من أهم الأعمال الفلسفية التي ظهرت في هذا العصر، بل إنه بدأ عصرا جديدا، فهو بداية انقلاب جديد في التفكير الفلسفي، ومفترق طرق سرعان ما تشعبت عنه دروب جديدة، وامتد تأثيره من المشتغلين بالفلسفة إلى دوائر العلماء والأطباء والأدباء والشعراء والمثقفين. يمكن القول إن هذا الكتاب هو أعظم تحليل للوجود البشري، ظهر في الفلسفة الوجودية على امتداد هذه الحركة كلها.

يرى هيدجر في كتاب **الوجود والزمان** أن معالجته لمسألة الوجود، تتطلب مهنتين يقابلهما تقسيم الكتاب إلى قسمين، فأما القسم الأول فيتناول تفسير الدازين من جهة الزمانية، وتفسير

الزمان بوصفه الأفق المتعالي الذي يُنظر منه إلى السؤال عن الوجود، أما القسم الثاني فيشرح فيه المعالم الرئيسية لما سماه هيدجر بالتحطيم الفينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا على هدى مشكلة الزمانية، ثم أعلن أن القسم الأول سيتفرع إلى ثلاثة فصول هي: التحليل الأساسي للدازين، والدازين والزمان، والزمان والوجود.

وجدير بالذكر أن هيدجر لم يكتب هذا الفصل الثالث، واستعاض عن هذه المهمة بما قدمه بعد ذلك من بحوث ودراسات ومحاضرات، من أبرزها كتابه عن **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**، ومحاضراته **ما الميتافيزيقا؟ وكتابه المدخل إلى الميتافيزيقا**.

والمشكلة التي عالجها هيدجر في الوجود والزمان تدور حول السؤال عن معنى الوجود، ولم ينصب اهتمامه على الموجودات، وإنما على الوجود وليس سواه، وهدفه من ذلك هو تفسير الزمان بوصفه الأفق الممكن لتفسير الوجود بما هو كذلك، فالإشكال الهيدجري الأساسي هو السؤال عن معنى الوجود، وما عدا ذلك فهو وسيلة لحل الإشكال، وتحليل الدازين أو الوجود الإنساني عنده يفترض مسبقا السؤال عن معنى الوجود، والأنطولوجيا الأساسية هي الأنطولوجيا الوحيدة اللازمة لهذا التحليل. ولما كان الدازين مرتبطا بصورة أساسية بالزمان، فإن ذلك يفسر الرابطة بين مصطلحين أساسيين في أنطولوجيا هيدجر شكلا عنوان كتابه الضخم هما: **الوجود والزمان**، بحيث يستحيل الفصل بينهما.

نكرر مرة أخرى إن المشكلة الكبرى التي شغلت اهتمام هيدجر لم تكن هي مشكلة الإنسان أو الدازين، بل هي مشكلة الوجود من حيث هو وجود، وأن نتائج الوجود والزمان مرحلية في طريق البحث عن الأساس الأول للحقيقة.

ويتضح لنا مما سبق أن لهيدجر هدفين أساسيين هما، أولا إثارة الشعور بالوجود في النفوس، ثانيا تأسيس علم جديد للأنطولوجيا، أطلق عليه اسم **الأنطولوجيا الأساسية**، التي تضع الأساس لكل من الميتافيزيقا الصورية والمادية، وفيما بعد يعتبر الوجود الإنساني معبرا إلى

تصور كاف عن الوجود، بحيث يقف تناهي الدازين في المقدمة، ولا يمكن تفسير هذه الأنطولوجيا ما لم يتم توضيح السؤال عن معنى الوجود، ومحاولة الإجابة عليه عن طريق الدازين، الذي يضع وحده وجوده موضع التساؤل ويعرض وجوده للخطر.

9- مصادر فلسفته:

من المؤكد أن هيدجر قد تأثر بالفلاسفة الذين ظهوروا قبله، والحقيقة إنه كان له اطلاع واسع جدا على تاريخ الفلسفة، لذلك فإنه تأثر بعدد كبير من الفلاسفة، سنذكر أبرزهم الآن. أكثر الفلاسفة الذين أثروا في هيدجر هما أرسطو في الميتافيزيقا والأنطولوجيا، وهوسرل في الفينومينولوجيا والمنهج خصوصا.

فيما يتعلق بأرسطو، نحن في غني عن بيان أن الوجود والزمان قد كشف عن أصالة فكر هيدجر وطموحه الفكري في تشييد ميتافيزيقا الوجود بالمعنى الأرسطي، لكن ميتافيزيقا هيدجر ستفصل كثيرا عن ميتافيزيقا أرسطو، لأنها لن تقف كما توقفت هي عند تأمل الموجودات، بل ستتساءل معنى الوجود، أي عن الشيء الذي يجعل كل موجود موجودا. زيادة على أن هيدجر لم يقتصر على التأثر بأرسطو فقط، بل إن ميتافيزيقاه استوعبت فكر أعظم فلاسفة معظم عصره مثل كيركغارد ونيثشه وبرغسون ودلتاي وهوسرل وشيلر وزمل، والمؤلفات التالية للوجود والزمان تبين اتساقه مع هدفه الأصلي، لهذا فإن هيدجر ينطلق من أرسطو لكي يتجاوزه بعد ذلك إلى أبعد الحدود.

نجد أيضا أن فينومينولوجيا هيدجر عن الوجود- في- العالم، تحمل في طياتها ملامح التفسير الغائي لأرسطو فيما يخص السلوك العملي، حيث تتسم الحياة الإنسانية في العالم بالغائية وبالقصدية، لأنها تستعمل الأشياء بقصد أي كأدوات -وهو ما سنشرحه بتفصيل فيما بعد-، بحيث يمكننا القول إن هيدجر جمع في تفسيره الغائي للحياة الإنسانية بين غائية أرسطو وقصدية هوسرل.

عاد هيدجر أيضا إلى الفلاسفة السابقين لأرسطو، وقد وضع شروحا لهم مثل هيرقليطس والسفسطائيين، ولكن سقراط وأفلاطون بوج خاص، حيث تعلم منهما كما يقول كيف يُنصت إلى صوت الوجود وندائه.

وتأثر أيضا بأوغسطين في فكرة المشروع، فالإنسان ليس موجودا مثل بقية الموجودات، وإنما يتميز بأن وجوده ليس واقعة مكتملة منذ البدء، أي أنه جود ناقص، لذلك فهو مشروع عليه أن يتحقق وأن يصنعه بنفسه. من جهة أخرى تشبع هيدجر بالفلسفة التوماوية، ولا ننسى بأنه كان يهيب في البداية ليشغل وظيفة لاهوتية، لذلك فإنه درس كبار اللاهوتيين، وفي مقدمتهم القديس توما الإكويني، وقد كانت دراسته لهم دراسة لاهوتية بحثة وعميقة جدا، وقد أثرت في فلسفته لاحقا إلى أبعد الحدود.

تأثر أيضا بكانط، ثم بشوبنهاور خاصة بفكرته عن العدم، وأصبحت الأنطولوجيا الوجودية عند هيدجر تتحدد بالعدم، كما أوضحه شوبنهاور من قبل، فالعدم لا يحرر الحياة من عالم لا معنى له، وإنما يدفع الإنسان مرة أخرى إلى العالم، ويرغمه على أكثر الأفعال الإيجابية.

من جهة أخرى تأثر هيدجر بكيركغارد، وأخذ عنه الجو الروحي الوجودي، والإحساس المفجع بالغرابة والذنب، أي تأثر بموقفه من الحياة، وبالمجال النفسي لفلسفته، ومع ذلك فهو لا يميل كثيرا إلى الاعتراف بتأثيره عليه.

إضافة إلى ذلك نجد أن فكرة التصميم عند هيدجر، والتي يقصد بها أن يأخذ الإنسان على عاتقه تقرير مصيره، تساوي ما سماه كيركغارد قبله القرار. كما تأثر هيدجر بتعريف كركيغارد للوجود الإنساني بأنه مهموم، منكب على نفسه ويضع المشروعات، وتأثر كذلك باهتمامه بتجربة القلق، فالوجود الإنساني مهموم لأنه يوجد - في - العالم، والوجود - في - العالم يتخذ طابع النبذ، لأنه عند هيدجر تجربة مهمومة، ونحن لا نجد فكرة الوجود - في -

العالم عند كيركغارد، بل إنها ترجع إلى أستاذه هوسرل، الذي أسس الفلسفة الفينومينولوجية، وفيها نجد النزعة الأنطولوجية المعبرة عن الاهتمام بالوجود العام، والتي سيرثها هيدجر عنه.

هذا عن التأثير، أما عن الاختلافات، فيمكننا القول إن الفرق الأساسي الأول بين هيدجر و كيركغارد هو أن الأخير يحصر دراسته باستمرار في مجال الوجود الفردي المتعين، أما هيدجر فينطلق من الوجود الفردي لكي يصعد منه بعد ذلك إلى الوجود العام، أي إلى السمات العامة للوجود الإنساني. أما ثاني اختلاف بينهما فهو أن وجودية كيركغارد تميزت بطابعها الديني العميق، بينما كانت وجودية هيدجر ذات طابع فلسفي خالص، ويظهر ذلك في لغتيهما، حيث تميزت لغة هيدجر بالصورية والصرامة في معالجتها لموضوع الوجود الإنساني، في مقابل اللغة الشعرية والعاطفية وحتى الروحية لكيركغارد، الذي كان ينقل لنا من خلالها تجاربه الشخصية لا أكثر ولا أقل.

تأثر هيدجر أيضا بكارل ياسبرس ودلتاي وجورج زمل (Georges Simmel)، الذي أخذ عنه فكرة عالجتها فلسفة الحياة كثيرا، وهي أن الحياة تتجاوز ذاتها، والفكرة التي تعبر هذا المعنى في فلسفة الوجود هي فكرة الإمكانية وفكرة الاستباق، بحيث يتحتم على الإنسان أن يعلو على حالته الراهنة، وهذا التجاوز قانون أساسي للوجود.

دون أن ننسى تأثر هيدجر بالفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه إلى حد كبير جدا. كما تعلم هيدجر كثيرا من الكانطية الجديدة، وأهم درس تعلمه منها هو ضرورة التمييز بين علوم الطبيعة القائمة على التفسير، وعلوم الروح القائمة على الفهم.

فضلا عن ذلك تأثر هيدجر بالفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1859-1941) في تفسيره للزمانية، بحيث تعلم منه أهمية مفهوم الزمان، والأهم من ذلك أن الزمان الحقيقي هو الزمان النفسي المعيش، والذي سيصبح عند هيدجر الزمان الوجودي.

كما تأثر هيدجر بفكرة الشاعر الألماني ريلك (Ranier Mana Rilke)(1875- 1926) عن الموت، والتي خصص لها تحليلات مطولة وعميقة جدا.

10- هيدجر وهوسرل:

نتوقف قليلا عند تأثير هوسرل على هيدجر، لأنه يعد أهم فيلسوف أثر عليه إلى جانب أرسطو، لكن الفرق هو أن هوسرل كان معاصرا له من جهة، ومن جهة ثانية أستاذه الذي تعلم الفلسفة على يديه، وتشرب منه مذهبه الفينومينولوجي الذي سيكون حاضرا بقوة في فلسفته الوجودية.

تحتل الفينومينولوجيا مكانة مركزية في وجودية هيدجر، لأن الفينومينولوجيا عنده هي الطريق الذي يمهّد البحث في وجود الموجود، يقول: "الفينومينولوجيا هي مدخلنا لموضوع الأنطولوجيا وطريقنا إلى البرهنة الدقيقة عليها، والأنطولوجيا ممكنة فقط بوصفها فينومينولوجيا".⁽¹⁾

وأهم شيء أخذ هيدجر من الفينومينولوجيا هو منهجها، حيث يقول عن منهجه الخاص بأنه "المنهج الفينومينولوجي للبحث".⁽²⁾ وما أخذ هيدجر من هذا المنهج هو بالتحديد منهج الوصف الفينومينولوجي، والذي سيصبح عنده "الوصف الفينومينولوجي للوجود الإنساني".⁽¹⁾ ففي حين طبق هوسرل منهجه الوصفي في دراسة الوعي، سيطبقه تلميذه في دراسة الوجود الإنساني. لذلك فإن الفينومينولوجيا عند هوسرل هي فينومينولوجيا الوعي، بينما عند هيدجر هي فينومينولوجيا الدازين، أو أنطولوجيا فينومينولوجية، والتي تنطلق من دراسة الإنسان من حياته اليومية المعيشة في العالم. "وعلى هذا أصبحت الفلسفة أنطولوجيا فينومينولوجية؛ الوجود مضمونها الأنطولوجي، والفينومينولوجيا منهجها الذي تستخدمه لتوضيح معنى

⁽¹⁾- نقلا عن صفاء عبد السلام جعفر علي، الوجود الحقيقي عند مارتين هايدجر، ص67.

⁽²⁾ - *Etre et Temps*, P42.

⁽¹⁾ - مارتين هايدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص7.

الوجود، وتفسيره. لقد كان هيدجر تلميذا لهوسرل... ويحاول هيدجر باستخدامه للمنهج الفينومينولوجي أن يعود إلى المعطيات المباشرة للخبرة، وأن يصف هذه المعطيات كما تُظهر نفسها في تكشفها الأولي البدائي البكر، واستخدام المنهج الفينومينولوجي في تحليل الموجود الإنساني".⁽²⁾

لذلك فإن الاختلاف الأساسي بين هيدجر وأستاذه إنما يرجع إلى الاختلاف في طبيعة موضوع دراستهما، أي بين الوعي والدازين، فموضوع الفينومينولوجيا عند هوسرل هو الوعي، بما فيه من خبرات وأفعال، أما عند هيدجر فموضوع فلسفته هو وجود الموجود، وبوجهه السؤال عن معنى الوجود من حيث هو كذلك. ومن ناحية أخرى، يؤكد هوسرل على أهمية الماهية، ويعتقد أن الفينومينولوجيا هي علم دقيق -علم للماهية طبعاً-، أما هيدجر فيؤكد على أهمية الدازينالوقائعية، كما يقبل البحث في ماهية الموجودات، إلا أنه طبق ذلك على الميتافيزيقا بدل تأسيس علم دقيق، فهو يبحث أساساً في الوجود الماهوي للدازين.

والنتيجة هي أن كلا من هيدجر وهوسرل قد اهتمت ببحث موضوع مختلف عن الآخر، فهوسرل اهتم بدراسة الموجودات (على حد تعبير هيدجر)، أما هيدجر فيدرس الوجود، والفينومينولوجيا عنده طريق إلى موضوع الأنطولوجيا أو أن الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية عامة تبدأ سيرها من تفسير الدازين، تمهيدا للبحث في الوجود.

ويريد هيدجر إذن منهاجاً يناسب موضوع الأنطولوجيا، وهو إدراك معنى الوجود بوجه عام، ورأى أنه على التحليل الفينومينولوجي تناول الوجود الجزئي من زاوية الوجود المطلق، وهو يتألف من وجود الموجود، وهذا الوجود مستتر، ومن ثم كان علينا أن نكتشفه. فالفينومينولوجيا عند هيدجر تمكنا من الكشف عن وجود الموجود، والنتيجة المترتبة على ذلك الاختلاف هي أن فينومينولوجيا هوسرل تضع الوجود بين قوسين، لأنها تريد أن تحكم على الأشياء ذاتها، مما أدى إلى استبعاد هوسرل لواقعة الوجود الإنساني، بوصفها واقعة لا

(2) - المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص 6

تعبر عن الماهية، واقتصر على تحديد تركيب الظواهر، وطريقة ظهورها أمام الوعي المتعالي، أما هيدجر فهو يرى أن وضع الموجود الإنساني بين قوسين أمر مستحيل، إذا أردنا فهم معنى الوجود، وأن توضيح الماهيات هو أولاً وقبل كل شيء، تفسير للوجود الإنساني، ودراسة لبنيته الأنطولوجية، وهو إذا كان استبعد الوعي كنقطة انطلاق لفلسفته، فإنه أراد أن يتخذ من الوجود نفسه دعامة لفهم هذا الوعي. ويعني ذلك أن هيدجر يرفض التعليق الفينومينولوجي بشدة، فزيادة على أنه أمر مستحيل فعلا، فهو عديم الجدوى، لأنه سيعطل بحثنا بدل أن يساعده.

وقد أثبت هيدجر أن السؤال عن الوجود يجب أن ينطلق من موجود واقعي هو الدازين، لذلك فإنه يبدأ بحثه منه بدل أن يضعه بين قوسين، أي أن الأنطولوجيا الأساسية عنده تقصد إلى استخلاص السؤال عن الوجود، ومن ثم تضع الأساس لكل من الأنطولوجيا الصورية والمادية عند هوسرل.

يتميز الدازين عند هيدجر بأنه الموجود الأنطولوجي الذي يعلو على ذاته، ومن ثم يستطيع أن يتخذ وجوده موضوعاً له، ويقوم بدراسته، سعياً منه لتحديد تركيباته الوجودية، والتي ترتبط بالضرورة بقصدية الوجود - في - العالم، التي تتيح فهم وجود الأشياء وفهم وجود الذات، وهذه القصدية تسمى أيضاً بالعلو، أو هي أحد أساليب العلو في الحياة اليومية، إذ يعرف الدازين العلو لأول مرة عندما يقترب من الموجودات، ويشعر نحوها بالاهتمام، إلا أنه ينبغي إدراك العلاقة بين القصدية والعلو وفقاً للفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود.

يأخذ هيدجر من هوسرل أيضاً نزعة الظاهراتية، بمعنى أنه يتفق معه على أنه لا يوجد إلا الظواهر والظواهر فقط، ومن ثم لا يوجد أي شيء آخر فيما وراء الظاهرة. والظاهرة الأساسية التي يقوم هيدجر بدرستها هي ظاهرة الوجود الإنساني. وبالرغم من تأكيده على عدم وجود أي شيء خلف الظاهرة، إلا أنه يقر أن الظاهرة قد تتحجب أو تختفي، فتحتاج إلى الفينومينولوجيا للكشف عنها، والاحتجاب هو المعنى المقابل للظاهرة، وله طرق مختلفة،

فقد تحتجب الظاهرة بحيث لا نتعرف عليها، وقد تصبح مفقودة، أي تكتشف في زمان، ثم تندثر وتحتجب مرة أخرى أو تتكرر، وهو أخطر الاحتمالات لما يسببه من خداع وتضليل. وما يريد هيدجر قوله إن الوجود محتجب عنا، وما علينا سوى البحث عن طرق نجعله ينكشف لنا من خلالها. "وهيدجر لا يستخدم المنهج الفينومينولوجي إلا من أجل الوصول إلى تشييد أنطولوجيا، أي مذهب في الوجود، ولهذا يقتصر على فحص الظواهر ذات الأهمية بالنسبة إلى الوجود بوجه عام، وهي ظواهر -وباللمفارقة!- تكون عامة محجوبة ومهمة الفيلسوف أن يرفع عنها الحجاب".⁽¹⁾

ولا يفوتنا أن ننبه إلى أن أكثر المفاهيم الفلسفية التي استعارها هيدجر من هوسرل، واستفاد منها كثيرا هو مفهوم القصدية، الذي سيوظفه توظيفا جديدا في فلسفته.

لكنه يجب علينا أن نشير من جهة أخرى إلى أنه بالرغم من التأثير الكبير لهيدجر بفلسفة أستاذه هوسرل، ومنهجه الفينومينولوجي بوجه خاص، إلا أنه لم يأخذ كل خطواته، بل رفض الكثير منها، وأكثر شيء رفضه هو الرد الفينومينولوجي، نظرا لاستحالاته في نظره. "لكن هيدجر لا يأخذ من ظاهريات هوسرل إلا القدر الذي يتفق مع مذهبه. وينكر المراحل المختلفة للرد الذي يؤلف عصب المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل. وهيدجر لا يستخدم المنهج الفينومينولوجي إلا من أجل الوصول إلى تشييد أنطولوجيا، أي مذهب في الوجود".⁽¹⁾ إذن أخذ هيدجر من فلسفة هوسرل ما يناسب فلسفته ويخدم غاياته.

11 - هل فلسفة هيدجر هي فلسفة وجودية؟:

إن تصنيف فلسفة هيدجر ضمن الفلسفات الوجودية يطرح مشكلة كبرى، وهي أن هيدجر نفسه رفض رفضا قاطعا هذا التصنيف، "وإذا كانت معظم الآراء قد اجتمعت على وضع اسم هيدجر على قائمة الفلاسفة الوجوديين، فإن هيدجر نفسه قد أعلن أنه ليس

⁽¹⁾-مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص ٥٠.

⁽¹⁾-مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص ٥٠.

فيلسوف وجوديا".⁽²⁾ لهذا لم يقبل بأن يُطلق عليه اسم الفيلسوف الوجودي، وفضل أن تسمى فلسفته فلسفة الوجود، أو بتعبير أدق الفلسفة الوجودية، لأنها جد مختلفة عن الفلسفة الوجودية. وقد كان محقا في ذلك لأن فلسفته هي فلسفة الوجود بأعمق معنى للكلمة، لأنه يهتم بسؤال الوجود، وليس بالوجود الإنساني الفردي واهتماماته الوجودية والأخلاقية، كما تفعل الوجودية ذلك.

ونتيجة لما تقدم يمكننا القول إن الفلسفة الوجودية تتميز عن الفلسفة الوجودية، مثلما تختلف فلسفات الماهية عن الوجودية، لكن وعلى الرغم من اختلاف فلسفة هايدجر عن الفلسفات الوجودية -التي تختلف هي نفسها فيما بينها أشد الاختلاف-، إلا أنهما تشتركان في سمات عامة، من أهمها:

اتخاذ الوجود الإنساني كموضوع أساسي لبحثهما، حيث تتكبان على تحليل التجربة العينية المعيشة للإنسان، والتي تكون تجربة فردية بالكلية، لكن غاية الوجوديين من دراستهم للوجود الإنساني هي الكشف عن حقيقة شخصية إلى أقصى حد (كيركغارد مثلا)، بينما غاية هايدجر مختلفة عنهم، وهي الكشف عن مفهوم شامل للإنسان وللعالم، لأن الوجودية تنطلق من الوجود الإنساني الفردي وتبقى معه، في حين هايدجر ينطلق منه، لكي يرتفع إلى الوجود العام.

كما تشترك جميع الفلسفات الوجودية في القول إن الوجود سابق على الماهية، فما هية الكائن البشري هي ما يحققه فعلا عن طريق وجوده، فهو يوجد أولا، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده، أما عند هايدجر -بوجه خاص- فإن الوجود سابق على الماهية تعني أن الموجود إذ يوجد يكون ماهيته، وأن الوجود ليس ذاته سوى الموجود نفسه في واقعه العيني، وأن ماهية الدازين مستقرة في وجودها.

(2) - صفاء عبد السلام جعفر علي، الوجود الحقيقي عند مارتين هايدجر، ص 83.

من جهة أخرى، تتفق الوجودية في القول بالحرية الإنسانية، فالإنسان حر مختار وفي اختياره يقرر نقصانه، لأنه لا يملك تحقيق جميع الممكنات، والذات الوجودية تعيش بين الأفكار والواقع، وتعلو على نفسها بالانتقال من الممكن إلى الواقع لتحقيق ما تنطوي عليه من إمكانيات خاصة، وذلك انطلاقاً من المشروعات التي تضعها لنفسها، وفي هذا تخاطر لأنها معرضة للنجاح أو للإخفاق، ومن المخاطر تولد ضرورة التصميم، واللحظات العليا للوجود هي تلك التي يكون فيها الوجود مهدداً في كيانه مثل لحظات الموت وما إليها. ويتفق هيدجر مع الوجوديين في هذه السمات العامة، وفي هذا يعد من أكبر الفلاسفة الوجوديين بوجه عام، فبحث في الفلسفة الأولى، ولم يقتصر -مثل كيركغاردوياسبرسمثلاً- على تحليل المواقف الوجودية ومن هنا كان إصراره على التفرقة بين الوجودية والموجدية، فالأولى تُعنى بالوجود بوجه عام، والثانية تنكر أن تحليل الوجود العيني يؤدي إلى نظرية في الوجود، فنقتصر على وصف فينومينولوجي للمواقف الوجودية العينية للإنسان.

12- الوجود - في - العالم:

أول مركب في البنية الأنطولوجية للإنسان هو الوجود - في - العالم، فالدازين هو وجود - في - العالم بالضرورة. "تحليل الوجود الإنساني يُظهر أول ما يظهر خبرة أساسية هي خبرة «الوجود في العالم»؛ فالإنسان يولد في عالم من الاهتمامات العابرة ويكتشف نفسه في التزامه بالمشروعات العملية الشخصية، وانغماسه فيها".⁽¹⁾ ولا يقصد هيدجر بالعالم المعنى المألوف عندنا، أي الواقع الخارجي والمستقل عنا، بل يقصد العالم بالمعنى الوجودي الخالص، أي كأسلوب وجود للدازين ذاته. "وينبغي ألا تخلط مفهوم هيدجر عن العالم -وهو

(1)- مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدرلن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص6.

مفهوم وجودي فنومنولوجي - بالمفهوم الموضوعي عن العالم من حيث هو جوهر متصل من النقط المكانية، فقد رأى هيدجر أن مفهوم ديكارت عن العالم باعتباره جوهرًا ممتدًا يتضمن تزييفًا للعالم⁽²⁾. لكن ما هي الخطوات التي اتبعتها هيدجر في تحليله لظاهرة الوجود - في - العالم تحليلًا أنطولوجيًا؟

اعتاد الفلاسفة على تمييز الوجود الإنساني عن غيره من الموجودات الأخرى، وقد اختلفت آراؤهم في تحديد سبب هذا التمييز، فمنهم من ذهب إلى أنه قد خلق على صورة الإله، وأن روحه خالدة (المسيحية)، ومنهم من قال إنه الحيوان العاقل الوحيد (أرسطو وأتباعه)، بينما نجد أن هيدجر يذهب إلى أن ما يميز الإنسان عن أي موجود آخر، هو أن الإنسان يحتاج بالضرورة إلى العالم لكي يصبح إنسانًا، وهو ما سماه أيضًا العالمية (Mondanéité)، والتي تعبر عن العلاقة الوثيقة بين وجود الإنسان والعالم، ولكي يشرح هيدجر العالمية بدقة فإنه شرع في وضع أسس نظريته عن العالم، والتي تمثل بحق أوج فلسفته.

ويمكننا القول إن تحليل ظاهرة الوجود - في - العالم، هو أول تحليل وجودي فينومنولوجي وضعه هيدجر، وهو أول سلسلة التركيبات الوجودية، التي قام بتحليلها، فكانت الخطوة الأولى في هذا التحليل هي توضيح معنى ودلالة العالم بالنسبة إلى الدازين، ثم مواصلة التحليل من خلال ما نتلقاه داخل العالم من موجودات، حيث إن تحليل وجود الدازين يقتضي محاولة فهمه من جهة أن كونه وجودًا - في - العالم هو أهم تركيباته جميعًا. يؤكد هيدجر أن العالمية هي مفهوم أنطولوجي يمثل أحد العناصر المكونة لظاهرة الوجود - في - العالم، وتعتبر هذه الظاهرة صفة وجودية للدازين، بمعنى أن العلاقة بين الدازين والعالم ليست علاقة خارجية، بل هي علاقة أنطولوجية حميمة.

(2) -المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص6.

لو سألنا هيدجر كيف دخل الإنسان إلى الوجود أو إلى العالم، فإنه سيجيب لقد قُذِفَ به إلى العالم أو رُمي به إليه. "والإنسان يجد نفسه ملقى به في هذا العالم"،⁽¹⁾ من دون اختيار منه. كما يرى هيدجر أن الدازين يكون دائما في سبق على نفسه، أي أنه يسبق أو يتقدم ذاته دائما، لذلك فإنه يوجد بالضرورة خارج ذاته وليس داخلها، وبالتالي إن ماهية الدازين تقوم في وجوده خارج ذاته، وهذا الخارج هو العالم في نهاية الأمر.

ويقصد هيدجر بالوجود خارج الذات الحضور في العالم، وهو ما يتجلى لنا حين نلتفت إلى الوجود الإنساني، حيث نجده دائما متجسدا في الخارج. ولما كان الإنسان لا يوجد أولا داخل ذاته، وإنما خارجها أي في العالم، فإنه عندما يبدأ عملية الإدراك أو الفهم، فإن أول ما يفهمه هو هذا العالم الخارجي، وليس أبدا ذاته، فيتبين بذلك أنه يرتبط بالعالم من جهة الوجود ومن جهة المعرفة معا. لهذا فإنه يستحيل على الإنسان أن يضع العالم بين قوسين، لأنه مرتبط به ارتباطا ضروريا، ويعني ذلك أن هيدجر يرفض بشدة تعليق العالم الذي قام به هوسرل، لأنه يراه مستحيلا من كل وجه، وإذا ما جازفنا بتعليق العالم، فإننا سنعلق وجود الإنسان معه بالضرورة.

الوجود - في - العالم إذن لحظة في تركيب وجود الدازين، وكل سمات الدازين تُفهم من خلال هذه العلاقة الأولية والتركيبية بالعالم، فهو التحديد الأساسي للدازين حين نوجه انتباهنا صوب الوجود، وهو الحالة الأساسية للدازين، كما أنه ليس طريقة في تحديد الموجودات التي تختلف عن الدازين، بقدر ما هو تحديد للدازين ذاته، وتعبير عن بنيته الأساسية.

والعالم هو من طبيعة الدازين ذاتها، فهو ليس موجودا حاضرا على غرار الأشياء، وإنما هو موجود - هنا كمثل الدازين، وهو وجودنا ذاته، ويوجد وجودا ماهويا يطلق على نوع الوجود

(1) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم ص 11.

الخاص بنا اسم الدازين، والعالم مثله في ذلك مثل الدازين موجود ماهوي، أي أنه من ماهيته. "إن ماهية الإنسان تقوم على وجوده- في- العالم".⁽¹⁾

لم يكتف هيدجر بإثبات ارتباط الوجود الإنساني بالعالم، بل راح يتعمق في تحليلاته أكثر لكي يحدد معنى العالم، فقام بتحليل الكلمات المألوفة، التي يتركب منها مصطلح الوجود- في- العالم تحليلاً جديداً، فأوضح الطبيعة الأساسية للدازين، مؤكداً أن ذلك التحليل إنما يبدأ من خبرات وتجارب الحياة اليومية المتوسطة، باعتبارها الخطوة الأولى لتحديد طريقة تآلفنا مع العالم.

ويلاحظ أن العلاقة الضرورية بين الدازين والعالم تعبر عن مفارقة أساسية في صميم الوجود البشري، من حيث أن الموجود لا يمكن أن يوجد إلا بفضل العالم، الذي يرتبط به باستمرار بروابط وثيقة، بحيث يمكننا القول إن وجود العالم هو شرط لوجود الدازين، ومع ذلك فإن هذا العالم نفسه الذي لا يمكنه الوجود من دونه، هو الذي يهدده بانتقاص وجوده أو بحرمانه منه.

وإذا كان الدازين يتسم بالواقعية، فإن ذلك لا يعني سوى أنه موجود دائماً في العالم، ومُلقى به فيه، بحيث لا يكون هذا العالم ما لم أكن أنا موجود، ولن يتحقق لي الوجود من دونه، مما يعني أن العالم شبكة من العلاقات أساسها الدازين، ومن البداية يكتشف الدازين ذاته مُلقى به في نظام من العلاقات المتشابك. ويظهر بذلك أنه مثلما يكون العالم ضرورياً لوجود الدازين، يكون الدازين أيضاً ضرورياً لوجود العالم. "العالم مجال للاهتمام الإنساني لا ينفصل عن هذا الاهتمام، فلا عالم بدون الإنسان".⁽¹⁾ وهذا هو بالضبط السبب الذي جعل هيدجر يرفض التعليق الفينومينولوجي لأستاذه هوسرل، أي استحالة انفصال الدازين عن العالم والعكس.

(1)- مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ص25.

(1)- مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدم المترجم، ص6.

وفي كل الأحوال تبدو ظاهرة الوجود- في- العالم جلية للعيان، بوصفها حالة قبلية ضرورية للدازين. "من المؤكد أن الوجود- في- العالم هو بنية قبلية ضرورية للدازين".⁽²⁾

اهتم هيدجر بتوضيح الدلالة الأنطولوجية لمعنى الوجود- في- العالم، مشيراً إلى أن هذه الدلالة تعني القدرة القبلية للدازين على امتلاك الموجودات، التي تنتمي إليه، وينشغل بها ويشعر نحوها بالهم.

لكي نتمكن من فهم حقيقة وجود الدازين في العالم يجب علينا الوقوف عند لفظ «في»، وتحديد معناها جيداً. أو معنى للفظ في هو داخل، وهو المعنى الذي نجده عندما يتعلق الأمر بوجود شيء في شيء آخر. "ماذا يعني الوجود- في؟ إذا ما أكملنا العبارة على الفور، فإننا سنصل إلى الوجود- في- «العالم»، وسنكون ميّالين إلى أن نقصد بهذا الوجود- في، بأنه «الوجود داخل». يُخصص هذا الاسم لنوع الوجود الخاص بالموجود الذي يكون «داخل» موجود آخر، مثل الماء «داخل» الكأس، والثوب «داخل» الخزانة".⁽³⁾

ونقدم مثالا عن ذلك فنقول الماء في الكأس، والمقعد في القاعة، فالمعنى هنا هو يوجد بداخله، وهو المعنى المكاني، حيث يتعلق الأمر بوجود موجودين ماديين ممتدين داخل المكان، بحيث يكون أحدهما داخل الآخر. "ونحن نقصد بهذا «الداخل» علاقة الوجود التي تكون بين كائنين ممتدين داخل المكان، وذلك بالقياس إلى موقعهما في هذا المكان. الماء والكأس، أو الثوب والخزانة، يوجدان هما أيضاً «داخل» المكان، و«في» موقع ما. علاقة الوجود هاته قابلة للتوسيع، مثلاً توجد الطاولة داخل المُدرّج، والمُدرّج داخل الجامعة، والجامعة داخل المدينة، وهكذا دوليك، إلى أن نصل إلى حد قول إن الطاولة موجودة داخل «فضاء العالم». فمعنى «في» هنا هو الاحتواء، فعندما نقول الماء يوجد في الكأس، أي أن الكأس يحتوي الماء.

⁽²⁾ - *Etre et Temps*, P86.

⁽³⁾ - *Ibid*, P87.

وتتشارك جميع الموجودات التي يتحقق فيها هذا المعنى في أنها تملك نمطا واحدا من الوجود هو الحضور في العالم أو الوجود- هناك- أمام، ويقصد هيدجر بذلك الأشياء المادية التي توجد أمام الدازين، فهي حاضرة له. "هذه الموجودات التي يمكن أن تُحدد على هذا النحو باعتبارها «داخلية» بالنسبة إلى بعضها بعض، لديها جميعها نفس نوع الوجود، وهو الوجود هناك- أمام (Etre là-devant)، من حيث هو نوع وجود الأشياء التي تظهر «بداخل»العالم. الوجود هناك- أمام «داخل» موجود هناك- أمام، الوجود معا هناك- أمام، مع شيء ما لديه نفس نمط الوجود، بمعنى لديه علاقة موقع محددة، هذه هي هنا أهم الخصائص الأنطولوجية التي نُسَميها مقولاتية، ومن حيث هي كذلك فإنها تكشف لنا الموجود الذي لا يكون نمط وجوده من نظام الدازين".⁽¹⁾

إذا كان وجود الأشياء المادية هو الوجود- هناك- أمام، فإن وجود الدازين يختلف عنها كلية، لأنه الوجود- هناك فقط. لهذا فإن لفظ في ليس له نفس المعنى عندما يتعلق الأمر بالأشياء المادية، وعندما يتعلق بالدازين، ففي الحالة الأولى يكون المعنى هو داخل أو الاحتواء، أما في الحالة الثانية فيكون المعنالتآلف مع العالم، أو بالأحرى السكن والإقامة في العالم. فالعلاقة بين الإنسان العالم ليست علاقة احتواء مكانية، بل هي علاقة جد حميمة جد عميقة، لأنها علاقة وجودية خاصة. "على العكس الوجود- في وبالنظر إلى الدازين، لديه تكوين وجوداني (Existential). ولا يمكننا أن نفكر بذلك إذن في الوجود هناك- أمام، الخاص بالشيء المادي (البدن الإنساني) «داخل» موجود هناك- أمام. عند النظر إلى الوجود- في، فقليلًا ما تملك معنى «بداخل»، الذي ينطبق على نحو مكاني على الموجودات هناك- أمام، بدل «في»، الذي لا يعني في الأصل أبدا علاقة مكانية من هذا

(1) – Etre et Temps, P87.

النوع. تنحدر كلمة (in) من (innan)، أي السكن والإقامة، وتعني (an) أنا معتاد، أنا في إلفة مع، تعودت على شيء ما".⁽¹⁾

يثبت هيدجر أننا عندما نقول إن الدازين يوجد في العالم فإننا نقصد معنى «السكن - في»، أي الدازين يسكن في العالم، وبما أن هذه العلاقة نابعة من طبيعة أو ماهية الدازين، فإنها تخصه هو وحده دون سائر الموجودات الأخرى، فنحن لا نقول مثلا إن الماء «يسكن» في الكوب، وإنما الدازين وحده هو الذي يعرف معنى السكن، ومن ثم فإن المعنى الحقيقي أو الوجودي للعالم بالنسبة إلى الدازين هو أنه «مسكنه»⁽²⁾ أو "بيته".⁽³⁾ لذلك فإن الوجود - في العالم ذو طابع وجودي بالمعنى الحقيقي، أي أنه ينتمي إلى بنية الوجود الخاصة بالدازين، بينما لا يعني «الوجود - في - العالم» بالنسبة إلى الأشياء غير جهة عرضية تتضاف إلى الوجود، أي أن الوجود في العالم ماهوي بالنسبة إلى الدازين، وعرضي فقط بالنسبة إلى الأشياء الأخرى. ويعني ذلك أن علاقة الدازين بالعالم ليس علاقة مكانية، بل هي علاقة وجدانية.

ويميز هيدجر بين «الوجود - في - العالم» و«الموجود داخل العالم»، فالدازين هو وجود - في - العالم، ويعني ذلك أنه يتمتع بنوع من العلو على العالم بفضل ظهور الدازين خارجا منه، وانبثاقا عنه، غير أنه سيظل مهددا باستمرار بأن ينزلق إلى مرتبة الموجود داخل العالم، وهو مستوى من الوجود أدنى من مستوى الدازين، ولا ينفي ذلك دخول الدازين في علاقات مع الأشياء ومع الآخرين.

ذهب هيدجر إلى أن «ظاهرة الوجود - في - العالم» جلية واضحة في كل دازين بصورة دائمة ويقينية، ويرجع ذلك إلى أنها تكشف عن حالة الدازين المنفتحة على فهم الوجود في كل أحواله، حيث لا يكون الدازين وجودا مغلقا على ذاته، بالعكس إنه وجود منفتح دائما

(1) - *Etre et Temps*, P88.

(2) - *Ibid*, P239.

(3) - *Ibid*.

وأبدا على الخارج، أي على العالم، إلا أنه كثيرا ما يفسر ظاهرة انفتاحه على العالم بطريقة خاطئة، أو بأسلوب أنطولوجي قاصر، بحيث يعتقد أن وجوده يشبه وجود الموجودات الأخرى، ويفسر ذلك بأن الدازين عندما يتجه نحو موجود ما ليديره، فإن وجوده الأساسي يكون دائما «خارج» ذاته مع الموجودات التي يلتقي بها، والتي تنتمي إلى عالم تم اكتشافه من قبل. بينما يجب على الدازين أن يفهم تميزه عن الأشياء الأخرى، لأن وجوده يختلف عن وجودها.

ولكي يتمكن الدازين من فهم أن وجوده - في - العالم يختلف عن وجود الأشياء فيه، فينبغي له أن يفهم العالم ويفهم ذاته ويفهم العلاقة بينهما، لأن وجوده المختلف هو الذي يعطيه القدرة على معرفة الأشياء.

13- عالم الأشياء هو عالم الأدوات:

يقسم هيدجر العالم الذي يعيش فيه الإنسان إلى منطقتين كبيرتين، هما العالم المحيط أو البيئة والعالم المشترك. العالم المحيط هو عالم الأشياء المادية، والتي تنقسم بدورها إلى نوعين من الأشياء هما: الأدوات أو الوجود - في - متناول اليد، والوجود الحاضر المستقل أو الشيء بحصر المعنى (L'outil et la chose). لهذا فإذا كان العالم المحيط الذي يعيش فيه الدازين، يقوم على الحالة الوجودية الخاصة، «بالوجود - في»، فإنه عن طريق هذه الحالة يمكن للدازين أن يكتشف الموجودات التي يلتقي بها في العالم المحيط، وأن "يعرف" هذه الموجودات، وينتفع بها، وأن يمتلك العالم. "والوصف الفينومولوجي للوجود الإنسان في العالم يبين أن العالم منقسم إلى مناطق متعددة؛ فهناك منطقة «البيئة» وهي التي تظهر خلال الأدوات أو الوسائل التي يستخدمها الموجود الإنساني في اهتماماته العملية، فعالمي

يظهر في إحدى تجلياته كعالم أداتي، فيه تكون الأدوات في متناول اليد لتحقيق أعماله ومشروعات المختلفة⁽¹⁾.

تقوم علاقة الدازين بالأشياء إذن على الأدواتية، أي أنها مجرد أدوات بالنسبة إليه. لأن الدازين لا يعرف كل الأشياء التي تحيط به، ومن ثم فهو لا يدخل في علاقة معها جميعاً، بل هو يعرف فقط الموضوعات التي تستجيب لحاجاته، أي التي يستخدمها كأدوات ينتفع بها في حياته اليومية، بحيث يصبح الإحساس السابق على إدراكنا الأنطولوجي للعالم صورة من الأشياء التي نلتقي بها في حياتنا اليومية، وينتهي الأمر بالدازين إلى أن يجعل نفسه شيئاً وسط الأشياء، أي أن العالم يصبح هو عالمه. والأشياء التي لا ننتفع بها تكون حاضرة لنا فقط، فهي خارج اهتمامنا، أما تلك التي نستخدمها وننتفع بها فهي التي تصبح أدوات وتشكل جزءاً أساسياً من عالمنا، هو العالم المحيط.

ونحن عندما ندرك العالم ندرك ذواتنا من خلال السياق الوظيفي للموجودات، «الوجود- من- أجل» هو الذي نطلق عليه اسم «سياق الدلالة»، الذي يمكننا من امتلاك العالم المحيط. وإذا كان الوجود- في- العالم يعبر عن وجودنا الخاص، فإن العالم يصبح بذلك مفهوماً ذاتياً، كما تصبح مفاهيم مثل الطبيعة والكون مفاهيم ذاتية أيضاً، وبذلك تفرض علينا ظاهرة العالم وضعصياغة جذرية لمفهوم الذات. ولا يعني القول إن العالم ذاتي سوى أنه ينتمي إلى الدازين بقدر ما يكون موجوداً- في- العالم، فالعالم وجود تسقطه الذات من داخلها إلى الخارج.

حدد الفلاسفة في العصر الحديث العلاقة بين الإنسان والعالم من خلال نظرية المعرفة، لذلك كانت هذه العلاقة علاقة معرفية تقوم على علاقة المُدرك بالمُدرك أو الذات بالموضوع، بحيث يكون معنى العالم أنه المجال الخارجي الذي يتحقق فيه الموضوع الذي تدركه الذات.

(1) - مارتين هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدلرلن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص 7.

أما هيدجر فإنه لا يعرف الدازين بأنه ذات جوهرية، ولا ذات إبستمولوجية عارفة منعزلة، كما لا يعرف العالم بأنه موضوع إدراك الذات، بل العالم عنده يدخل في تكوين وجود الإنسان، لأن العلاقة بينهما هي علاقة وجودية حميمة، وهكذا تمكن من القضاء على ثنائية الذات والموضوع التقليدية.

لهذا فالمعرفة نفسها هي طريقة وجود خاصة بالدازين مثل طرق أخرى كثيرة. فقد بين هيدجر أن المعرفة لا تتفصل عن الوجود الإنساني، فهي إحدى السمات الأساسية للدازين، ولكي يوجد الإنسان فعليه أن يفكر، والتفكير عند هيدجر هو إسقاط فعال للذات نحو المستقبل، وعلى ذلك يعبر الوجود- في- العالم في الإبستمولوجيا عن تجاوز علاقة الذات بالموضوع، ويعبر الوجوديون جميعا عن ذلك بقولهم: «أنا موجود، إذن أنا أفكر» (وهذا قلب أو عكس واضح للكوجيتو الديكارتي أو الهوسرلي الذي كان يقول: أنا أفكر، إذن أنا موجود)، فالإنسان يوجد أولا، ثم يفكر بعد ذلك. في الحقيقة لم يكتف الوجوديون بقلب الكوجيتو التقليدي، بل إنهم غيروا دلالة عبارة «أنا موجود» تغييرا جذريا، فلم يعودوا يقصدون الوجود الفكري، وإنما الوجود الواقعي، أي الوجود في العالم.

وإذا ما تساءلنا كيف تخرج الذات من عالمها الباطني كي تصل إلى الموضوع الموجود في الخارج؟ فإن هيدجر لا يتردد في إزاحة هذه المشكلة بضرية قاضية، يعلن بها أن مشكلة وجود الواقع الخارجي وإثبات علاقة الذات به هي مشكلة زائفة، لا تستحق عناء لحظة واحدة من التفكير، لأن الدازين باعتباره وجودا- في- العالم هو دائما في الخارج، لأنه على الدوام بالخارج مع الموجودات التي يصادفها في هذا العالم، كما أنه دائما «بالداخل» باعتباره «وجودا- في- العالم» يهتم بالأشياء. فالعلاقة بين الدازين والأشياء الخارجية تقوم على

الاهتمام، وهو في الأساس اهتمام عملي، لأنه يستخدمها وينتفع بها. "والمخلوق الإنساني مخلوق مهتم؛ علاقته بعالمه البيئي هي علاقة اهتمام عملي".⁽¹⁾

يتضح لنا مما سبق أن المعرفة ليست هي التي تمكننا من إقامة العلاقة التي تربطنا بالعالم، بل إنها تفترض هذه العلاقة من قبل، بحيث لا تعدو أن تكون مجرد تحول لهذه العلاقة نفسها، في فعل المعرفة يكتسب الدازين موقف وجود جديد من العالم الذي يسبق اكتشافه في الدازين...

فالمعرفة حال من أحوال الدازين يقوم على أساس الوجود- في-العالم.

ولا يرد هيدجر العالم إلى مجال الذات، بل يؤكد أن عالم الدازين هو العالم المحيط به الذي هو أقرب عالم إليه، لذلك ينطلق البحث عن فكرة العالمية من هذا الطابع الوجودي المميز للوجود اليومي- في-العالم.

إذا كان هيدجر قد جعل فهم الدازين للعالم أو تفكيره فيه شرطا أساسيا لوجوده، فإنه لم يحصر أبدا هذا الفهم في التفكير العقلي المجرد، بل قصد به أيضا التفكير العملي، "إن التفكير نفسه- فيما يقول هيدجر- فعل، هو فاعلية حبل بالنتائج والآثار أكثر من أي ضرب من ضروب- العمل. فالتفكير يسري في كل فعل وعمل، ويساعد على «بناء مسكن الوجود»".⁽²⁾ التفكير الإنساني هو في صميمه تفكير عملي، وهو يساعد الإنسان على تحقيق وجوده في العالم، لأنه يساعده على تحقيق الشيء والسيطرة عليه، لأن فهم الإنسان للعالم يعني أنه يعيش فيه من خلال مواقف وجودية مختلفة، فهو يملك مشروعا وجوديا يعمل على تحقيقه في العالم بفضل حريته، ويتم ذلك في حياته اليومية. "الإنسان.. بوصفه مشروعا وإمكانية. فالإنسان ليس ما كانه فحسب، بل هو أيضا ما سيكونه، والإنسان يجد نفسه ملقى

(1)- مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدرلن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص9.

(2)- المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص27.

به في هذا العالم، لكنه أيضا يستشعر الحرية والمسؤولية والقدرة على تغيير هذا العالم".⁽¹⁾ لهذا فإن الموجودات الوحيدة التي تكون موجودة حقا في العالم بالنسبة إلينا، هي تلك التي نستخدمها أو ننتجها، ونحن ندركها عندما نبدأ بالاهتمام بها بطريقة ما.

يتضح لنا مما سبق أن الدازين هو الموجود الوحيد الذي يتميز بفهمه للعالم، وليس الفهم مجرد فعل من أفعاله يمكن عزله عن سائر أفعاله الأخرى، بل هو نوع من وجود الدازين نفسه، ويحدد ماهيته وأحواله، لذلك كانت أفعال الدازين ممثلة لضروب وجوده، وكانت دراسته دراسة للوجود الإنساني وللوجود بوجه عام، وأخيرا فإن فهم العالم عند هيدجر ليس له معنى سوى بالاهتمام به، والمعرفة عنده تتسم بالمشاركة، فلا نصل إليها عن طريق ملاحظة شيء خارج أنفسنا، بل بانغماسنا في ذلك الذي نعرفه. لذلك فإن علاقتنا بالعالم المحيط تقوم على فكرة أساسية هي الاهتمام "العالم مجال للاهتمام الإنساني"⁽²⁾، وليس على أساس الصفة المكانية للدازين، إذ ليس العالم عالما نظريا، وإنما هو في جوهره موضوع للعالم الذي يفرض عليه الاهتمام حضوره، لأن اهتمام الإنسان بالأشياء هو الذي يُحوّلها إلى أدوات. إذن عالمية العالم تمكن الدازين من الدخول في تجربة خاصة بالشيء هي علاقة الأدوات التي تجعل الشيء أداة للدازين، ويمكن تمييز وقائع العالم المحيط بشكل موضوعي في صورة الأدوات.

وقد أوضح هيدجر أن العالم اليومي للدازين هو أقرب العوالم إليه، وهو العالم المحيط به الذي يتعامل معه يوميا وينتفع به بشكل مباشر، أي عالم الأدوات الخاص به. لكن هذا العالم ليس واحدا بالنسبة إلى جميع الناس، بل لكل إنسان عالمة الخاص، الذي يتكون من مجموع الأدوات التي يتعامل معها يوميا، فالخياط له عالمة الذي يتكون من الإبرة، وماكنة الخياطة والمقص والقماش والزبائن... والطبيب له عالمة الذي يتكون من عيادته والأدوات الطبية

(1) -مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص11.

(2) -المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص6.

المختلفة، والممرض والمرضى الذين يعالجون عنده، والمعلم له عالمه الخاص الذي يتكون من القلم والكراريس والسبورة والدروس والتلاميذ والمدرسة...

من جهة أخرى، أوضح هيدجر أن الأداة تشير في وجودها الخاص إلى وجودين: أولهما وجود الأدوات الأخرى، وثانيهما وجود الدازين نفسه، ذلك أن الأداة الوحيدة المنعزلة عن غيرها تعبر عن استحالة أنطولوجية، كما أن فكرة الأداة التي لا ينتفع بها إنسان في حياته، لن تكون لها قيمة، والدليل على ذلك أنه عندما تفسد أداة ما أو تصبحت غير نافعة، فإننا سنكتشف عدم نفعها عن طريق المحيط الذي نستخدمها فيه، وتصبح ملقى بها- هناك، فترة، وتكون موجودا- متناول- اليد أيضا، لكنه موجود خاص بشيء لا يمكن استخدامه، فننتوقف عن الاهتمام به. فيؤكد هيدجر في ضوء ما سبق- أن الأداة هي أساسا موجود من أجل تحقيق غاية ما. ونحن لا نختار الأداة بتحديد خصائصها أولا، ثم استنتاج الغاية منها في ضوء هذه الخصائص، وإنما ندرك الغاية منها أولا.

والمقصود مما سبق أن بنية الموجود- في- متناول- اليد تتسم بصفة الإحالة، وأن الأداة انسجاما مع صفتها الأدواتية تحيل إلى أداة أخرى، فأداة الكتابة- مثلا- تحيل إلى ريشة الكتابة، المحبرة والورق، المنضدة، المصباح، الأثاث، النوافذ والحجرة، والحجرة هي أقرب الأشياء إلينا، وإن لم تكن موضوع اهتمامنا، ونحن نلتقي بها كأداة للسكن فيها، ومن خلالها يظهر أن لكل عنصر فردي أدواتي دوره، ويجب علينا قبل أن نكتشف مجموعة الأدوات الأخرى التي ترتبط به، لأنه لا يمكن للأداة الواحدة أن تعمل إلا في سياق هذه المجموعة.

يبدو لنا من ذلك أن الدازين وجود- في- عالم ليس إياه، وأن هذا العالم يتبدى له في صورة مجموعة من الأدوات يستخدمها في تحقيق إمكانياته، وأن هذه الأدوات إنما تميل بطبعها إلى غيرها، فالإبرة- مثلا- تحيل إلى الخيط أو الثوب والحائك.. الخ، لذا فالعالم يتصف بصفة الأداة.

أكد هيدجر أن استخدام الأداة يظهر الطابع الغائي للأداة، فلكي يكون الدازين مع الأشياء، فإنه يقوم بأفعال تتجه قصديا نحو العالم المحيط، علما أن علاقة الغائية هذه موجودة في الدازين ذاته، والغائية هي وجه آخر للقصدية، فالغائية لا تأتي من الخارج، بل هي تتبع من داخل الدازين نفسه، لهذا فإنظاهرة الوجود- في- العالم هي في نفس الوقت شكل أساسي لمفهوم القصدية، لأن الأشياء لن تصبح أدوات يغير القصدية التي تتبع من الدازين.

وأكد أن الرؤية التي يظهر من خلالها السياق الأدوات، إنما هو رؤية عملية خاصة بحياتنا اليومية، في حين أن الوعي هو الذي يكشف الموجودات ويدركها بصورة أولية بوصفها أدوات، ولكل أداة جزئية معنى في حدود علاقتها بالغايات الأخرى، ومن ماهية الدازين أنه يضع هذا السياق من الغايات في صورة مشروع، وهذا هو معنى الدازين هو العالم، وعلى ذلك فالعالم تختلف باختلاف الطريقة التي يرى بها الدازين عالمها، حتى وإن اشتملت على نفس الأشياء.

يتضح لنا مما سبق أن عالم الأدوات يتميز أساسا بطابع عملي براغماتي، فالمطرقة مثلا لايعرف حال وجودها وخصائصها إلا بالاستعمال، فإذا كان الوجود اليومي يحيا في عالم الأدوات ذي الطابع البراغماتيالعملي، ويشير إشارة جوهرية إلى الدازين، الذي يستخدم هذه الأدوات، فإن إدراكنا للعالم ليس نظريا بريئا من الغاية، وإنما هو عملي نفعي أساسا، ولا يعني ذلك أن ثمة تضاد بين التفسيرين العملي للعالم والتفسير العلمي له، فهما متناظران واعتبار المطرقة مثلا جسما ذا ثقل يعبر عن رؤية محددة ذات غاية عملية من نوع خاص.

وفي نهاية تحليل هيدجر «للأدواتية» يحذر من خطر جسيم يهدد الدازين باستمرار، وهو أن يضيع في غمار هذا العالم: عالم الأدوات، وينغمس فيه بأكمله إلى أن يصبح وجودا زائفا.

14- الوجود - مع - الآخر أو الوجود المشترك:

ثاني تركيبة أنطولوجية للدازين هي أنه وجود مع الآخر، والآخر أو الغير هنا هو إنسان آخر أو دازين آخر مثله. وإذا كان لا يمكن للدازين أن يعيش من دون العالم أو الأشياء المادية، فإنه يستحيل عليه أيضا أن يعيش من دون الناس.

لا يمكن للتحليل الفينومينولوجي للإنسان عند هيدجر أن يبدأ بتحليل الذات من خلال أنا وحيدة معزولة وفارغة، وبالاعتماد على الشعور الخالص فقط، لأن الذات عنده هي جزء من العالم الذي توجد فيه، وتوجد معها في هذا العالم أشياء أخرى من جهة وذوات أخرى مثلها من جهة ثانية. وبناء على ذلك فإن أي تحليل يجعلها مستقلة أو منفصلة عن عالمها يصبح بلا أساس*. ونستنتج من ذلك أنه مثلما يكون العالم -عالم الأشياء والأدوات- ضروريا لوجود الدازين، كذلك يكون وجود الآخرين ضروريا أيضا لوجوده عند هيدجر.

وكما أن الدازين يوجد دوما مع الأشياء، فإنه يوجد دوما مع الآخرين أيضا، وعلى ذلك يسمي هيدجر علاقة الدازين والأدوات **بالعالم المحيط**؛ أما **العالم المشترك** فهو الاسم الذي يطلقه على علاقة الدازين بالآخرين، أو بالدازينات الأخرى، وهو الذي يشير إلى واحدة من التركيبات الأنطولوجية للدازين بوصفه وجودا - في - العالم. حيث يُكوّن الدازين مع الدازينات الأخرى عالما خاصا مختلفا عن عالم الأشياء، يسميه هيدجر **العالم المشترك**، وهو عالم الذوات، في مقابل العالم المحيط الذي هو عالم الأشياء المادية والأدوات. "فبيئة الإنسان لا تشمل عالمه كله، فتمت منطقة أخرى إلى جانبها... لأن عالم الإنسان عالم يشارك فيه الآخرين، والموجود الإنساني موجود اجتماعي، بل إن العزلة نفسها إن هي إلا ضرب من ضروب الوجود المعني... أي الوجود مع الآخرين".⁽¹⁾

* وهذا ما يفسر رفض هيدجر للكوجيتو الديكارتي والهوسرلي، الذي يعزل الذات عن العام وعن الآخرين.

(1) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص8.

يترتب عن ذلك أن العالم الذي أسكن فيه هو العالم الذي أتقاسمه مع الآخرين، لذلك فهو عالم مشترك بيننا جميعا، فلا يمكننا من الناحية الفينومينولوجية أن ننكر التقائنا بدارين آخر في العالم. وعلى أساس هذا الالتقاء يمكن تمييزه عن سائر موجودات العالم من أشياء وأدوات، علما بأنه بمقدار ما يوجد الدارين الخاص بي -دازيني- في العالم المحيط، بقدر ما يعبر عما يسمى بالعالم المشترك أو عالم الذوات.

من المؤكد أن وجود الآخرين الذين نصادفهم مع أشياء العالم المحيط، ليس وجودا -في- متناول -اليد (أي وجود الأداة)، ولا هو وجود حاضر (أي وجود الأشياء)، بل هو يشبه وجود الدارين من حيث هو وجود -مع- هناك، وعلى ذلك فإن تركيب العالمية يتسع ليشمل الأشياء والأدوات ودازينات أخرى، ودازيني الخاص، فالآخرون هناك معي في عالم واحد مشترك، هو قسمة بيني وبينهم، ووجودي -في- العالم هو في حد ذاته وجود -مع- الآخرين -في- العالم.

ونحن نلتقي مع الآخرين أولا من خلال اهتماماتنا الشخصية، بحيث إننا مثلما نهتم بالأشياء بوصفها أدوات، كذلك نحن نهتم بالآخرين، كما نلتقي بهم أيضا بسبب العالم المشترك بيننا، لأننا نقتسم أو نعيش في نفس العالم، ومن ثم نشترك في نفس الأدوات، على سبيل المثال نحن نستخدم نفس الوسائل العامة للنقل، ونتسوق في نفس محلات البيع... ويعني ذلك أن الواقع الفعلي الذي يهتم به الدارين في تعاملاته، والذي يقع في مجال خبرته المعيشة هو واقع مشترك، عالم تتداخل فيه الدازينات. ويتضح بذلك أن عالم الدارين هو عالم مشترك مع الآخرين، وليس عالما فرديا خاصا به أبدا، لأن الدارين ليس وجودا منغلقا على ذاته، بل وجود منفتح على الآخرين، إضافة إلى انفتاحه على الأشياء.

وقد وضح هيدجر أن الدازينات الأخرى تشبه الدارين الذي يكشف عنها بوصفها موجودة «هناك» أيضا، كما أنها موجودة «مع». فالعالم هو دائما قسمة بيني وبين الآخرين، ف «مع» تعبر عن نوع وجود الدارين، وأيضا تعبر عن نوع الوجود -المهتم- في -العالم،

وعلى ذلك فإن دلالة «الوجود- في» تعني أيضا «الوجود- مع- الآخرين»، ووجود الآخرين- في- العالم ليس إلا تعبيراً عن وجود الدازين المشترك، أي عدم اكتفائه بذاته.

ويترتب عن ذلك بوضوح أنه إذا الدازينات الأخرى تتميز تماماً عن الأدوات، من حيث إنها هي الأخرى معي- هناك- أيضاً، فإن هذه (المعية) والإضافة هما تركيبان وجوديان، لأنهما يشيران إلى تركيب الوجود- في- العالم، ويتضمنان أنني أقتسم الوجود- مع- الآخرين، لا بمعنى أن الآخرين هم بقية الناس الذين يوجدون خارجي أنا، ولكن بمعنى أن الواحد يتميز عن الآخرين الذين يوجد بينهم أيضاً، فالعلاقة بيني وبين الآخر ليست علاقة خارجية، بل هي علاقة حميمة عميقة، لأنها علاقة أنطولوجية، نابعة من التركيب الأنطولوجي للإنسان.

وإذا كان وجود الدازين «في» العالم يدرك أنطولوجياً على أنه وجود- مع- الآخرين، فإننا نلتقي بالآخرين داخل العالم حيث يسكن الدازين، وفيه يعثر على ذاته فيما يقوم به من أفعال، وفيما يستخدمه من أدوات، ونفس الأمر يصدق على الآخرين، ففي عالم الحياة اليومية يلتقينا الآخرون فيما يقومون به من أفعال، فنحن لا نلتقي بالآخرين من خلال أفعال التفكير بنا

بل من خلال الحياة اليومية، أي من خلال الحياة العملية والأفعال والمقاصد.

يترتب على ما سبق أن السبب الذي لأجله يستطيع الدازين أن يدخل في علاقات مع الآخرين هو فقط أن وجوده ينكشف في صورة «الوجود- مع»، وأن هذه البنية الأساسية للدازين هي بمثابة الأساس الوجودي لكل ما نتحدث عنه عادة تحت اسم العلاقات الإنسانية في المجتمع. وعندما يعبر الدازين عن ذاته بقوله «أنا هنا»، فإنه يعبر عن «وجوده- في- العالم» القائم «هناك»، وهو عالم موجود- في- متناول- اليد، وهو مسكن الدازين المستبصر.

يرى هيدجر أن الدازين هو أساسا «وجود-مع»، وذلك بمعنى وجودي-أنطولوجي، فالوجود المشترك سمة وجودية للدازين، حتى إذا لم يكن الآخر حاضرا ومدركا، وإذا كان «الدازين-مع» مكونا للوجود-في-العالم من الناحية الوجودية، فإنه يجب أن يفسر من خلال «ظاهرة الذات الجمعية أو الهم (On)» التي تعبر عن وجود الدازين بصورة أساسية.

ويعني ذلك أن الوجود-مع-الآخرين يرتبط بوجود الدازين، الذي يمثل موضوعها الأساسي، وفي الوجود المشترك يوجد الدازين أساسا إما من أجل الآخر أو ضد الآخر أو من دونه. أي أن علاقة الدازين بالآخر تتخذ ثلاث صور أساسية، وهي إما أن الدازين يوجد من أجل الآخر، الذي يكون غاية له، أو يوجد ضده، فيكون هناك صراع بينهما، أو من دونه أي لا تكون له علاقة به أصلا، لأنه من الواضح بذاته أن الدازين لن يدخل في علاقة مع كل الدازينات الموجودة، وإنما مع بعض منها فقط، بحسب اهتماماته وظروفه المعيشية. وعندما يدخل في علاقة مع الآخرين فإنه سيعثر على ذاته من خلالهم، فهم موجودون معه وأهو يصطدم بهم، ويجب عليه أن يتقاسم معهم نفس العالم. فمتى وجد الدازين وجد مع الآخرين، وعاش نوعا من الانفتاح يدخل فيه الغير ويتجلى له، وإذا كان وجود الآخر أصيلا أصالة وجود الأدوات، فهو يحيل إلى ذاتي نفس الوقت الذي يحيل فيه إلى الغير.

ومن ناحية أخرى، فإن القول إن الوجود المشترك هو تركيب وجودي قبلي للدازين، يعني أنه لا يمكن للدازين أن يكون ذاتا ما لم يدخل بطريقة فريدة في علاقات مع الآخرين، مادام الوجود المشترك إمكانية تتمتع بها كل ذات أو صفة وجودية للذات.

يتبين مما سبق أنه من صميم الأنا أن يكون وجودا مشتركا يدخل في علاقة مع دازينات أخرى، هي التي تؤلف «عالمه» المحيط به، من حيث إنها مندمجة معه في هذا العالم، وقريبة منه نتيجة لاهتمامه بها، والتي يحملها معه، كما تحمل الأرض الغلاف الجوي المحيط بها في المكان. وبذلك يصبح الآخر وجودا ضروريا يفترضه تحليل هيدجر للعالم

المحيط ولوجود الأداة، التي يستخدمها الآخرون الذين ساهموا بدورهم في إيجادها... فالكتاب لمن يقرأه... والثوب لمن يرتديه... الخ.

نستنتج إذن أنه إذا كانت الصفة الأساسية للعالم عند هيدجر تدل دلالة فينومينولوجية على وجود الدازين بوصفه وجودا مشتركا، فإننا نلتزم هنا أول تجاوز لنظرية الهوية الإنسانية فيما وراء الفردية، ويعني ذلك أن فلسفة هيدجر نفي لفردية كيركغارد، فنحن دائما خارج أنفسنا. وهو يصف هنا الوجود الإنساني عموما، في حين أن التصور المحوري في فلسفة كيركغارد يقوم على الذات الفردية، وليستهذه الذات ذاتا مفكرة كما هو الأمر عند ديكرت وأتباعه، بل هي الذات الفردية العينية المشخصة، أي الذات الوجودية، بالعكس من ذلك الذات عند هيدجر وإن كان يتفق مع كيركغارد في أنها وقائعية، فإنه يختلف معه في أنها ليست ذاتا فردية، بل هي ذات جمعية تعبر عن العقل الجمعي، فالإنسان عنده لا يعيش مطلقا منفردا معزولا عن الآخرين، بل منخرطا معهم ومنصهرا فيهم.

15- الوجود الحقيقي والزائف:

يتميز هيدجر بين نمطين أساسيين من الوجود الإنساني؛ الوجود الحقيقي أو الأصيل والوجود الزائف. يكون وجود الإنسان أصيلا عندما يعيش الإنسان ذاته الفردية، أي أنه ينطلق منها في حياته، بحيث يعرفها جيدا، ويعرف مجموع الإمكانيات الخاصة التي يتميز بها عن أي إنسان آخر، ويضع لنفسه مشروعا وجوديا، يحرص على تحقيقه، والذي ينطلق فيه من مجموع إمكانياته، بحيث يكون تحقيق المشروع هو تحقيق الإمكانيات الخاصة للإنسان الفرد، وهو في النهاية تحقيق لذاته. وهو يفعل ذلك بحرية، فلا يخضع إلا إلى ذاته، ويتحرر من كل القيود التي يفرضها عليه المجتمع، بل يؤكد وجوده الخاص.

أما الوجود الزائف فهو عكسه، إنه الموجود الذي لا يعيش داخل ذاته، بل خارجها دائما وأبدا، فهو مغترب عنها، بحيث يعيش في الأشياء وفي الناس الآخرين. وهو لا يدرك ذاته

إلا من خلال نظرة الآخرين له، بحيث يحقق ذاته وفقا لما يريده الآخرون منه، فهو يتنازل عن وجوده وإمكانيات وحريرته، لأنه يعيش الحياة التي يفرضها عليه الآخرون، فهو يذوب فيهم إلى أن يضيع ذاته. في الوجود الزائف يعيش الإنسان كما يعيش الآخرون، ويفكر كما يفكرون، ويتكلم كما يتكلمون، ويتصرف كما يتصرفون، فتنمحي كل خصوصية للفرد. لهذا يسميه أيضا "الوجود المنحط".⁽¹⁾ ويخلص هيدجر إلى أن الإنسان في الوجود الزائف أو المنحط يكون في حالة هروب دائم من ذاته "الدازين، الذي يهرب من أمام ذاته أثناء الانحطاط".⁽²⁾ ويقول أيضا: "أثناء انحطاطه يُعرض الدازين عن ذاته".⁽³⁾

لذلك فإن أول معيار نميز به بين الوجود الحقيقي والوجود الزائف، هو نوع العلاقة التي تجمع الإنسان بالآخر، فمتى عمل الإنسان على تأكيد وجوده الخاص بكل ما في هذه الكلمة من معنى؛ فهو وجود أصيل مع الآخر، والذي يقوم على التميز والتفرد، أما الوجود الزائف مع الآخر فهو يطمس الجوانب الشخصية الحقيقية، ويفرض على الناس التجانس والتشابه، بحيث يختفي أي نوع من التمايز بينهم، وما لا يستطيع هذا النوع من الوجود تحمله هو الاختلاف أو أي شيء يبعد عن المعيار المقبول.

ولا شك أن قدرا كبيرا مما يسمى بالروح الجماعية على مستوى العلاقات اليومية بين الأشخاص يرجع إلى نوع الوجود الزائف، إنه يسمى بالجمهور أو القطيع أو الناس، أو هو الضغط في سبيل التجانس، ولا سبيل إلى بناء جماعة حقيقية إلا بكسر طوق هذا الوجود الزائف مع الآخرين.

ونلاحظ في هذا الصدد تشابها بين ظاهرة الوجود الزائف عند هيدجر وفكرة الإنسان الأخير عند نيتشه، وهو الإنسان الذي فقد كل مثالية، وكل قدرة على التغلب على ذاته، إنه رجل العدمية السلبية الذي خمدت فيه القوة الخلاقة في الطبيعة الإنسانية. وتقف الروح الحرة عند

(1)- Heidegger, *Etre et Temps*, P309.

(2)- Ibid, P234.

(3)- Ibid.

نيتشه على طرفي نقيض من هذا الإنسان الأخير، وتعد نموذجاً تقريبياً للإنسان الأعلى، وهي ترفض أن تهب ذاتها لعبادة القطيع، كما يفعل الآخرون ذلك، وتعرض عن قطع الكثرة والأعداد الوفيرة.

وإذا كان الدازين وجوداً - في - العالم، أي أن من صفاته الجوهرية أنه محاط بالآخر، أو في حالة تعين مع الغير، فإنه يفترض بالطبع الغير الذي يساكنه ويوجد معه، وهذا الغير يستولي على وجود الذات بما يفرضه عليها من أحوال وأوضاع، حتى لينتهي الأمر إلى أن تنوب الذات في الغير أو في الناس، فلا تفكر إلا كما يفكر الناس، ولا تفعل إلا في إطار الوجود - مع - الناس، ففي الوجود اليومي - مع يتحول الدازين من الإمكانية المعبرة عن ذاته، ليدرك ذاته من خلال الوجود - مع - الآخرين، حيث "يتميز بأنه منفتح على الجمهور، ويتكيف مع مطالبه وآرائه، فيتخلى عن الالتزام الشخصي، وعن التقرير، ذلك لأنه أصبح صورة طبق الأصل من هذا الكائن بلا اسم «الجمهور»، أو الناس يفكر كما يفكرون ويعمل كما يعملون".⁽¹⁾

يتميز الوجود الزائف إذن بمجموعة من الخصائص أو الظواهر أولها التباعد، الذي ينتج عنه الصراع والغيرة والحسد بين الناس، ثم اللغو، الفضول، الالتباس ثم السقوط والاعتراب بحسب لهيدجر. ونبدأ بشرح فكرة التباعد.

عندما يعيش الدازين في عالمه اليومي، فإنه يقيس أو يقارن ذاته بذات الآخرين، بما أنجزوه وما أخفقوا فيه، أي أنه يفهم ذاته في اختلافها عن الآخرين، عن طريق المسافة التي تفصل بين إمكانياتها الخاصة عن إمكانيتهم، وعلى ذلك فالوجود - مع - الآخرين يتسم بسمّة التباعد، أي أن الدازين يقف على بعد من الآخرين، وهذا البعد يعبر عن نفسه بطرق مختلفة، وكل أنواع الفوارق الاجتماعية تقوم على طريقة فهم الدازين لوجوده الخاص، من خلال المسافة التي تُبعده عن الآخرين، وذلك بالمعنى الوجودي ومؤداه أن الدازين في معظم

⁽¹⁾ - مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدرلن وماهية الشعر، مقدم المترجم، ص 9.

الأحيان يفهم وجوده عن طريق البعد عن الآخرين، وليس عن طريق الإمكانيات الأصلية الكامنة في تفرد ذاته المتناهية.

كما يعني التباعد في الوجود المشترك خضوع الدازين وإذعانه للآخرين، الذين انتزعوا منه وجوده الخاص - في - العالم، وهو المعنى الأنطولوجي للتباعد. ويعبر عن أسلوب الحياة اليومية في الاهتمام، كما يكشف عن هم الدازين لوجود المسافة، ولا يهم مدى إدراكه لذلك، فما يهم الدازين هو أن يقضي أو على الأقل يقلل من المسافة التي تفصل بينه وبين الآخر، ومن ثم يسعى للتشابه معه قدر المستطاع، فيضحي بذلك بوجود الخاص.

والأمر الهام هو أن الناس الذين ينتمي إليهم الدازين، يؤلفون الذات التي تحقق في حضورها المستمر كل اهتمام يومي، فالناس في كل مكان وراء قرارات الدازين جميعا، وهم قادرون على سلب الدازين مسؤوليته الخاصة، ويصبح كل واحد مثل الآخرين تماما، وتسيطر ذات الناس اليومية سيطرة كاملة عليه، ليحيا الوجود - مع - الآخرين على أساس ما تراه هذه الذات.

ويتضح لنا مما سبق أن ظاهرة التباعد هي أحد أساليب وجود الدازين في عالمه اليومي، وفيه يصبح الدازين تحت سيطرة رأي الناس في العالم، والذي يعبر عنه بلفظ «هم»، والههم ليس هذا أو ذاك من الناس، بل هو واحد محايد أو مجهول، ويعنى ذلك أن من يوجد في هذه الحياة اليومية هو كل الناس ولا أحد، فلم يعد الدازين يملك ذاته بسبب دكتاتورية الناس التي لا ترجع لواحد بعينه.

ويترتب على ذلك أن الناس أو الجمهور يحددون الشكل المباشر لوجود الدازين في عالمه اليومي، حيث يكون الدازين أولا وقبل كل شيء مثلما يكون الناس؛ إذ أن طابع الوجود اليومي هو الارتكان إلى الغير. وهذا الارتكان يظهر في الالتزامات المشتركة للحياة اليومية، ويمتد ليشمل الأفكار، ويصبح بذلك دازين الحياة اليومية كائنا محايدا لا شخصيا يعمل دوما

على إلغاء المسؤولية الخاصة به لحساب مسؤولية مشتركة ليست مسؤولية أحد، فكل واحد هو الآخر ولا أحد هو ذاته، وبصير الدازين أقل قدرة على تأكيد ما له من إمكانيات خاصة، ويكبت رغباته في الفهم وفي الوجود الحقيقي.

أما ظاهرة اللغو فترتبط ارتباطاً قوياً باللغة، وتنشأ اللغة عند هيدجر من قابلية الوجود للتعبير عنه بالكلام. وما يهمنا في هذا الصدد هو أن الكلام هو عنصر أساسي يدخل في تركيب وجود الدازين، وأنه يقوم على انفتاح الدازين على نفسه وعلى العالم جميعاً، فكل توضيح يقوم على أساس الكلام يتجلى اللغو، في الإخبار، الإبلاغ، القيل والقال والثرثرة. "ويتمثل السقوط عند هيدجر فيما ينزلق إليه الإنسان من ثرثرة وحب استطلاع"⁽¹⁾ أي الفضول.

وتقوم الحياة اليومية المتوسطة للدازين على اللغو أو القيل والقال، بحيث يكثُر الكلام، ويصبح الوجود المشترك لغواً مشتركاً، فيتحدث الدازين كما يتحدثون لا من أجل أن يفهم الأمور، وإنما من أجل أن يقلد الآخرين في كلامهم، وهو يفهم الأشياء ليس وفقاً لتركيبه الداخلي الحميمي، وإنما بالطريقة التي يفهم بها الناس، بما فيها من غموض والتباس، فيتوهم الإنسان أنه يفهم الأمور، وهو في الحقيقة لا يفهمها، لأنه لا يبني فهمه على البحث وإدراك الحقيقة، وإنما على الاستماع لما يقوله الآخرون وقبوله بطريقة عمياء.

ويعني ذلك أن اللغو يجعل ما هو خاص عاماً، وينشر الفهم الزائف الذي لا يكون حقيقياً، كما يعني أن الناس هم قبل أي شيء الناس يقولون. وحين يسيطر الزيف، فيعبر الفهم عن نفسه باللغو الذي يهدف إلى تقبل ما نستمع إليه من دون إقناع المستمع بموضوع الكلام، فهو يجعل الدازين ينزلق إلى دوامة ترغمه على إنكار ذاته وذات الآخر، وينتشر في العالم وفي الآخر وفي الدازين ضوء شاحب للوهم، لأنه يساعد على نشر التفسير المتوسط للدازين، ويمهد لفهم كل شيء من دون تعمق، أي ينشر الفهم الزائف لكل شيء، ويقضي على الفهم الحقيقي.

(1)- مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص 11.

أما ظاهرة الالتباس فتكمن في عدم قدرة الناس على التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زيف، وهي نتيجة ضرورة للغو، بحيث لا تصبح المعرفة نتيجة البحث والبرهان، بل نتيجة القيل والقال وتناقل الأخبار بالسماع، ومن ثم سيطرة الفهم الزائف.

وينتج عن كل ما سبق سقوط الإنسان، وقد أكد هيدجر أن مصطلح السقوط كما استخدمه لا يعبر عن أي تقويم سلبي، وإنما يعبر عن انخراط الدازين في عالم الناس بحيث يفقد وجوده ويضيع في هذا العالم. والسقوط هو نسيان للذات، لأنه يدل على ميل الدازين إلى فقدان ذاته الحقيقية في خضم مشاغل الحياة اليومية، فاصلا نفسه عن ماضيه، فالدازين الساقط مجرد حاضر منسحب من ذاته الأصلية التي تشمل الماضي والمستقبل على السواء. "أما السقوط فيدل على ميل الإنسان نحو فقدان ذاته الحقيقية في خضم مشاغله الحالية، واهتماماته الوقتية، فاصلا نفسه عن ماضيه. الإنسان الساقط هو مجرد حاضر، منسحب من ذاته الشرعية الأصلية التي تشمل ماضيه ومستقبله على السواء".⁽¹⁾

السقوط ببساطة هو هروب أو فرار الإنسان من ذاته، وهو أكبر علامة للوجود الزائف. وفي السقوط لا يهرب الإنسان من ذاته فقط، وإنما من حريته أيضا، لكن الإنسان يعيش في هذا العصر في حالة جماعية هي حالة الإنسان المجهول الهوية، حيث يفقد... حريته الوجودية وهي تلك التي تمكنه من أن يجعل التواصل بينه وبين الآخرين أمر ممكنا، الإنسان المجهول يتحرك داخل مجال العادات والتقاليد السائدة في الحياة، حياة كل يوم".⁽²⁾

يتنازل الدازين في الوجود الزائف عن حريته للآخرين الذين يخضع لهم، ومن ثم سيهرب أيضا من مسؤوليته عن أفعاله، بحيث يرمي بهذه المسؤولية دائما على الآخرين أو على القضاء والقدر... وتقترب بظاهرة السقوط ظاهرة أخرى هي الاغتراب أو الاستلاب، والتي

(1) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص 11.

(2) - المصدر السابق، ص 8-9.

تعني أن الدازين يعيش خارج ذاته وليس داخلها، أي أن ذاته تضيع منه، فهو يعيش بعيدا عن ذاته في الأشياء وفي الآخرين.

عندما يفقد الإنسان ذاته الأصيلة وحرية نتيجة السقوط والانحطاط، فإنه سيفقد أيضا وبالضرورة إنسانيته، ويتحول عندئذ إلى موضوع أي شيء، وهذه هي أخطر نتيجة للوجود الزائف عند هيدجر. "لكن الإنسان يعيش في هذا العصر في حالة جماعية هي حالة الإنسان المجهول الهوية، حيث يفقد إنسانيته ويتحول إلى موضوع أو شيء «موجود عيني»".⁽¹⁾

فيما يخص الوجود الحقيقي فهو نقيض الوجود الزائف، فالدازين في وجوده الحقيقي لا يهمله أبدا أن يقارن نفسه بالآخر، لأنه يعيش ذاته وذاته فقط، فهو لا يسعى مطلقا للتشابه مع الآخر، بالعكس إنه يدرك وجوده الخاص في تميزه وتفرد، ويطمح إلى تأكيد هذه الخصوصية أكثر فأكثر.

في الوجود الحقيقي يرجع الدازين إلى ذاته، ويكف عن اللغو والثرثرة، ويستمتع بالمقابل في صمت إلى نداء الوجود بداخله، فهو وجود مهموم بذاته، وليس لديه الوقت لكي ينغمس في ثرثرة المجتمع، بل هو مشغول بوجوده الخاص من أجل فهمه أولا ثم تحقيقه بعد ذلك.

والدازين يريد الوصول إلى عن الحقيقة عن طريق البحث والتأمل والرهان، فهو يبحث عن الفهم الحقيقي للأمور، وبيتعد عن الفهم الزائف، لذلك فإنه يملك القدرة للتمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف.

والدازين في وجود الأصيل لا يعيش خارج ذاته، وإنما داخلها، فهو ينطلق منها في كل فهم وفي كل قرار وفي كل فعل، لذلك فهو يعيش تفرد، ولا يتصرف البتة كما يتصرف الآخرون، بل هو يؤكد دائما تفرد. لذلك فهو أبعد ما يكون عن السقوط والاعتراب.

(1) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، مقدمة المترجم، ص ص 8-9.

أخيرا لا يقبل الدازين في وجوده الأصيل مطلقا أن يتنازل عن حريته للآخر، بالعكس إنه يتمسك بقوة بحريته، ويسعى لتحقيقها في كل واحد من قراراته، التي تتبع منه ومن قناعاته وليس مما يفرضه عليه الآخرون في المجتمع. لهذا فإذا كان الوجود الزائف يخفي مسؤوليته الكاملة عن أفعاله ويهرب منها باستمرار، فإن الوجود الحقيقي يواجهها ويتحملها بشجاعة دائما وأبدا.

16- القلق الوجودي:

لم يشتغل الفلاسفة قبل الفلسفة الوجودية بدراسة ظاهرة القلق، فهي كانت موضوعا بعيدا جدا عن الفلسفة، غير أن هناك علوما أخرى درست القلق، وفي مقدمتها علم النفس والفيزيولوجيا. أما الوجوديون فسيدرسون القلق بطريقة مختلفة تماما عن العلوم الأخرى، لأنها دراسة فلسفية خالصة، وليست علمية. ويعتبر هيدجر أن التفسير العلمي للقلق هو إخفاق محقق، سواء كان في مجال الفيزيولوجيا، أو علم النفس التحليلي أو الاجتماعي، لأن هذه التفسيرات تعتبر الأحوال النفسية آثارا لمؤثرات ومتغيرات خارجية فيزيولوجية أو نفسية أو اجتماعية معينة، وتخفق في إدراك أن هذه الأحوال هي مفاتيح لوجودنا - في - العالم، كما أنها تكتفي بوصف القلق بوصفه خارجيا، لتستنتج أنه خوف عصابي من العدم بصفة خاصة. وحتى يتمكن الوجوديون من تمييز مفهوم القلق كما ينظرون إليه وكما يدرسونه، عن مفهوم القلق في الفيزيولوجيا وعلم النفس، فإنهم يطلقون عليه اسما خاصا هو **القلق الوجودي**.

إذا كانت التفسيرات العلمية للقلق تجعله في الغالب نتيجة لعوامل خارجية مثل العوامل فيزيولوجية، فإن هيدجر يضع القلق في عمق الوجود الإنساني، ويفسره بعوامل أنطولوجية هي من صميم الوجود الإنساني. وإذا كان علم الفيزيولوجيا قد تمكن من تفسير القلق علميا، فإن التفسير الفلسفي أو الأنطولوجي لهذه الظاهرة الإنسانية كان جد نادر في تاريخ الفلسفة ويرجع ذلك إلى التجاهل العام للتحليل الوجودي للدازين ولظاهرة التأثير الوجداني.

يميز هيدجر في البداية بين نوعين من القلق يعيشهما الذازين، هما **القلق من والقلق على**، وما يقلق الذازين منه وعليه هو وجوده في العالم. "ما أمامه يكون القلق، هو الوجود- في- العالم من حيث هو كذلك".⁽¹⁾ أما **القلق من** فيعود بشكل رئيسي إلى كون الإنسان وجود مُلقى به أو مرمي به في هذا العالم، فهو قلق من هذا الوجود الغامض الذي وجد نفسه فيه دون إرادة ولا اختيار منه.

فيشعر الذازين أثناء القلق بأنه قد قُذِف به إلى هذا العالم على الرغم منه، فهو "وجود في العالم، مقذوف ومتروك في وجوده لذاته".⁽²⁾ ومن ثم أنه قد خُلِّي بينه وبين ذاته، وأنه مهجور بلا دعامة يستند إليها، ولا يلح أمامه أي هدف ينزع إليه، ويعاني شعورا غامضا ثقيل الوطأة بأنه في غربة عميقة، وبأنه في عالم الابتذال اليومي، ومع ذلك فلا مهرب من مسؤوليته تجاه ذاته. فهو يعيش في القلق خليطا من المشاعر السلبية المتداخلة والغامضة في نفس الوقت، كالوحدة، ثقل الوجود، الهجران، العبث، الغربة عن الذات، استحالة الهروب من المسؤولية الشخصية...

ويتولد بعد ذلك **القلق على**، والذي يكون سببه الوجود في العالم أيضا، لكن من جهة أخرى، وهو أن يخسر هذا الوجود أو بعضا منه على الأقل، لأن الوجود الخاص للذازين ينحصر في مجموع إمكانياته، والتي لن تتحقق جميعها، بل جزء منها فقط، والجزء الذي لا يتحقق سيسقط منه، وسيخسره، وعندما يخسر الذازين بعضا من إمكانيته سيخسر جزءا من وجوده أيضا، فالقلق هو دائما بسبب الوجود، لذلك يسمى قلقا وجوديا. لذلك فالقلق لا ينكشف عن طريق التفكير في موضوع القلق، بل هو تجربة وجودية يعيشها الذازين ويعاني منها كثيرا. ومع ذلك يمكن للذازين أن يفكر في هذا القلق، ولكن دائما بعد معاشته له، فتجربة القلق تسبق دوما التفكير فيه أو محاولة فهمه.

(1)- *Etre et Temps*, P235.

(2)- *Ibid*, P238.

وسيضيف هيدجر على القلق دلالة وجودية أو ينسب إليه ضرباً من الفهم، فالإنسان يدرك من خلال القلق لا وجود العالم، وضرورة الارتداد إلى الذات، وإن كانت هذه الذات لا تخرج عن كونها مجرد إمكانية عارفة للوجود. ويعني ذلك أن القلق يصرفنا عن عالم الموضوعات، لكي يردنا إلى العنصر الأصلي في وجودنا، ألا وهو تلك الإمكانيات الخاصة بنا وحدنا، التي تنتظر منا تحقيقها. كما يبين هيدجر أن القلق هو أداة للكشف عن التركيب الوجودي للدازين، وهو حقيقي بحيث يسمح لنا برؤية الاختلاف بين العالم والذات، ويمكنه أن يكشف عما لا تكشف عنه خبرات عديدة، وسرعان ما يضعنا إدراكنا لوجودنا - في - العالم بوصفنا موجودات حرة وجها لوجه إزاء تلك المسؤولية الخطيرة، التي لا بد من أن نفصل فيها لحسابنا الخاص، فالقلق يفصلنا عن عالم الأشياء وعالم الأدوات، لكي يردنا إلى عالم الوعي أو الذات، وهو يعين الدازين على فهم ذاته بطريقة صحيحة، ويرد الكائن الحر إلى إمكانية وجوده.

مادام القلق هو الذي يمنع الدازين من التشتت في غمرة الأشياء ويرجعه إلى ذاته "بالعكس القلق يسترد الدازين من انغماسه في "العالم" الذي ينحط فيه،".⁽¹⁾ فيمكننا أن ننسب إليه وظيفة بنائية، وهي أنه الدعامة الصحيحة للوجود الحقيقي، فيرجع هيدجر بذلك وحدة البناء الوجودي للدازين إلى تجربة القلق. فإذا كان الدازين وجوداً مُلقى به - في - العالم دون إرادته، فإنه بوسعه دائماً أن يصبح ذاته الحقيقية بما يحققه من اختيارات، كما أنه بوسعه أن يتغلب على تهاة عالمه اليومي، وأن يصبح وجوداً حقيقياً عن طريق القلق. ولا يتحقق هذا الوجود الحقيقي إلا عن طريق الوثبة والانفعال، وليس عن طريق الإدراك النظري، فالقلق وحده ينقذ الدازين من السقوط في عالم الناس، ويحرره من سيطرة الآخر، ويحقق له ثورة شاملة تحوله إلى موجود حاكم لنفسه. وبالرغم من أن القلق يؤدي بالدازين إلى وجوده الحقيقي، فإنه في الغالب يخفق في أداء هذه المهمة.

⁽¹⁾ - *Etre et Temps*, P239.

وأهم ما في القلق أنه يحقق للدازين صفة التفرد اللازمة للاختيار، لأن القلق يُرجع الدازين إلى وجوده الفردي الخاص، ويُبعدة عن العالم وعن الآخرين، بحيث يكون هذا الوجود وجوداً فاهماً يلقي بإمكانياته إلى الأمام في صورة المشروع. وعلى ذلك فموضوع القلق يكشف عن قلق الدازين بوصفه إمكان- وجود، فالقلق يجعل الدازين في مواجهة وجوده الحر، ووجوده الحقيقي بوصفه إمكانية تخصه دائماً، فالقلق يحقق للدازين صفة التفرد التي تنقده من سقوطه.

تكمُن قيمة القلق إذن في أنه هو الذي يجذب الدازين بعيداً عن اهتماماته اليومية، ويعزله، فيكشف له ذاته، ويضطره إلى الاختيار بين أن يحقق ذاته أو لا يحققها، بين أن يتحمل مسؤولية وجوده الخاص، أو لا يتحملها، وهذا ما لا يتحقق دائماً في الواقع، ويبقى غالباً في حيز الإمكان، لأنه يمكنه أن يريده، وذلك عندما يختار الدازين الاستمرار في الوجود الزائف. ويعني ذلك أن القلق يكشف عن العالم في سماته الأساسية، ويظهر دلالاته الأساسية للدازين في تفرده وعريه الخالص، كوجود مُلقى به- في- العالم، عليه أن يختار وجوده الخاص.

الدازين في أساسه مشروع، والحرية هي الأساس النهائي والأوحد لكل معقولة، أو هي أساس الأسس جميعاً، كما يقول هيدجر. ومن المؤكد أن الحرية هي أحد أسباب القوية للقلق الوجودي، لأن الإنسان يقلق من استخدامه لحرية، أي من اختياراته، يقلق من الإمكانيات التي اختارها هل كان اختياره لها موفقاً، ومن الإمكانيات التي تركها هل تركه لها صحيح.

ويكشف تحليل هيدجر للقلق الأنطولوجي الخالص بأنه مفتاح لفهم وجود الدازين، ويظهر هذا الوجود بأنه يتضمن تناقضاً أساسياً هو التناقض بين التناهي واللاتناهي، حيث يوجد في قلب الوجود البشريوتر لا يُحل بين الحرية وإمكانيتها اللامتناهية من ناحية، والتناهي وقيوده من ناحية أخرى-تتأهي الوجود الإنسان، تتأهي الزمان الوجودي-، وإذا لم نواجه هذه السمة الأساسية اللامعقولة لوجودنا، فإننا نهرب من وجودنا الخاص.

كما يبين هيدجر أن أحد أقوى أسباب القلق الوجودي هي فكرة الموت، وهذا ما يسميه هيدجر "القلق أمام الموت".⁽¹⁾ فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفكر في موته، والتفكير بأن الوجود الإنساني له نهاية حتمية يولد القلق الوجودي لا محالة، لأنه لا يقبلأنهسيخسر وجوده في يوم من الأيام. لكن هذا القلق إيجابي جدا، لأنه عندما يعرف الدازين أنه وجود- للموت، فإنه سيدرك أن الموت أمر فردي يخصه هو وحده، وهذا ما يجعله يدرك أيضا أن وجوده هو وجود شخصي تماما، لهذا فالقلق هو الذي سيحرر الدازين من أوهام الناس، أي من أوهم الحياة المشتركة، ويدعوه إلى حرية قلقة في مواجهة الموت، والتي ستنتزعه من الوجود الزائف نحو الوجود الحقيقي.

وعندما يعيش الدازين تجربة القلق، فإنه سيعيش تجربة العدم أيضا، لأن وبخلاف شعور الخوف الذي يكون خوفا من شيء ما "ونحن إذا عانينا الخوف، فإن ذلك يكون دائما إزاء هذا الموجود المعين أو ذاك الذي يهددنا على هذه الصورة المحددة أو تلك... ومن الحق أن القلق هو دائما قلق إزاء.. ولكنه ليس قلقا إزاء هذا الشيء أو ذاك".⁽²⁾ فإذا كان موضوع الخوف محددًا وواضحًا لصاحبه، فإن القلق الوجودي عكسه، فهو ليس شعورا اتجاه شيء ما، بالعكس موضوع القلق ليس محددًا، بل غامض جدا حتى لصاحبه نفسه، ويظهر ذلك في أننا إذا سألنا الدازين ما سبب قلقك سيكون جوابه لا أعرف، فهو عاجز عن تحديد موضوع قلقه. ويفسر هيدجر ذلك بأن ما يقلق منه الدازين هو في الحقيقة العدم، لذلك فهو عاجز عن توضيح أسباب قلقه، فالدازين ينسحب من الوجود وينزلق نحو العدم في تجربة القلق. "ففي القلق لا نستطيع أن نقول ما هو الشيء الذي نشعر إزاءه بالضيق، فالأشياء جميعا، ونحن أنفسنا، نغوص في نوع من الاستواء. ومع ذلك لا يحدث هذا بمعنى اختفاء الأشياء اختفاءً خالصا بسيطا، ولكن في «انسحابها» على هذا النحو، «تستدير» الأشياء نحونا. وانزلاق الموجود في جملته، هذا الانزلاق الذي يسيطر علينا في القلق، هو ما يثير

(1) - *Etre et Temps*, P308.

(2) - مارتين هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ص 110-111.

في نفوسنا ذلك الضيق، إذ لا يبقى لنا شيء نستند إليه، وفي انزلاق الوجود بأسره، لا يتبقى لنا سوى هذا «اللاشيء». القلق يكشف عن العدم".⁽¹⁾

وسيلعب هذا القلق دورا حاسما في حياة الدازين، لأن القلق من العدم أو من الموت هو الجسر بين السقوط والوجود الحقيقي في نظر هيدجر، استنادا إلى أنه يوقظنا من أوهامنا وأماننا الزائف، ويواجه الفرد بمسؤوليته، ويدعوه لإدراك وجوده الحقيقي. فهو ينتزع الدازين من الوجود الزائف "القلق يعزل الدازين عن وجوده في العالم الأكثر خصوصية له، ومادام مهارة، فإنه يتوق بالماهية إلى الإمكانيات"⁽²⁾. ويعيده بالمقابل إلى ذاته أي إلى أنه الخاص به هو وحده "القلق يعزل الدازين، ويكشفه بذلك باعتباره «أنانة»"⁽³⁾. كما يعيد إليه حريته التي ضاعت منه في الحياة اليومية. "يبيّن القلق في صميم الدازين الوجود نحو أخص قدرة له على الوجود، أي الوجود الحر لأجل الاختيار وإدراك ذاته. يضع القلق الدازين أمام وجوده الحر من أجل".⁽⁴⁾

والخلاصة إن القلق هو الذي ينبهننا إلى الحقيقة الوجودية للعدم، ابتداء من القلق الهادئ والدفين

الذي ينير الذهن، ويمس الكيان الباطن برفق، وحتى القلق المريع الصادر عن فكرة الموت بوصفه تابعا أصليا في الوجود.

وإذا كان كيركغارد قد نظر إلى القلق من الناحية النفسية، وربطه بالخطيئة الدينية، فإن هيدجر قد عالجه من الناحية الوجودية، وبين مدلوله الأنطولوجي، ووضّح «ما منه» يقلق القلق الوجود- في- العالم، و«ما عليه» يقلق القلق، أي إمكانية الوجود الحقيقي- في-

(1) - مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ص111.

(2) - *Etre et Temps*, P236.

(3) - *Ibid.*

(4) - *Ibid*, P235.

العالم، ويبلغ القلق أوجه في حالة انقطاع الإمكانية للوجود- في- الموت، أي في حالة الموت، وهو أشد قلق يعانیه الإنسان، لأنه إنهاء لإمكانية الوجود- في- العالم.

وعلى الرغم من النظرة الإيجابية لهيدجر لظاهرة القلق وموضوعها العدم، إلا أنه يعترف أن القلق الوجودي الذي يعتبره القلق الحقيقي والأصيل نادر بسبب انغماس الدازين في الحياة اليومية المنحطة، «القلق الأصيل» مع سيطرة الانحطاط والحياة اليومية، هو نادر⁽¹⁾. لكن هذه الندرة لا تؤثر في انكشافه، ووضّح بوصف فينومينولوجي دقيق الإمكانية الأصلية لهذه التجربة. "ما هو أكثر ندرة من الحادثة الوجودانية للقلق الأصيل، هي محاولات تفسير هذه الظاهرة في بنيتها ووظيفتها، وهي وظيفة- أنطولوجية وجودانية بالماهية. وترجع أسباب ذلك من جهة إلى الإهمال الذي تعاني منه التحليلية الوجودانية للدازين بوجه عام، ولكن بوجه خاص إلى تجاهل ظاهرة الوجدان. إن الندرة الواقعية لظاهرة القلق لا يمكن مع ذلك أن تنزع منها جدارتها على الاضطلاع بوظيفة منهجية أساسية بالنسبة إلى التحليلية الوجودانية. بالعكس ندرة الظاهرة هي دليل على أن الدازين الذي يبقى في معظم الأحيان محجوبا عن ذاته في خصوصيته، بسبب حال التفسير العمومي للهّم، يمكنه أن ينكشف في معنى أصيل في هذا الوجدان الأساسي".⁽²⁾

والسبب الذي يجعل القلق نادرا، هو أن الناس يتدخلون باستمرار للقضاء عليه، ولولا ذلك لكان واضحا على طابعه الأساسي ومنتشرا بين الناس. ولأن القلق الحقيقي نادر الحدوث، وهو غير مشروط بعوامل فيزيولوجية غالبا، لأن أولئك الذين يجربونه من الداخل فقط، يدركون أنه كشف عن وجود الدازين الحقيقي المحفوف بالمخاطر، والذين حاول الفرار منه باستمرار. لهذا فإن التفسير الوجودي للقلق يختلف عن التفسير العلمي، فهو لا يرد القلق إلى

(1) - *Etre et Temps*, P240.

(2) - *Ibid.*

أسباب فيزيولوجية أو غيرها من الأسباب الخارجية، بل يربط القلق بصميم الوجود الإنساني، لأنه أحد تركيباته الأنطولوجية الأساسية.

17- العدم:

يعتبر العدم أحد المواضيع الأساسية في الفلسفة الوجودية، والحقيقة إن العدم احتل معها مكانة كبيرة جدا في البحث الفلسفي، لم يحظ بها من قبل قط. صحيح أن الفلاسفة تحدثوا منذ القديم عن العدم، ويمكننا تصنيف نظرياتهم عن العدم إلى ثلاث نظريات كبرى هي: النظرية التي تقول إن العدم لا شيء، لا وجود، ومن ثم فالعدم لا يوجد مطلقا، وهي النظرية التي تعود أصولها إلى بارمنيدس الإيلي ومدرسته، فهي تنفي العدم أصلا، وتؤكد أن الوجود وحده هو الموجود، أما العدم فليس شيئا، ومن ثم فهو غير موجود، وهذا ما يقصي البحث عنه منذ البداية. وهي النظرية التي سادت عند أغلبية الفلاسفة منذ أفلاطون إلى ديكارت وغيره.

ثم النظرية التي ترى أن اللاوجود أو العدم هو شيء، لكنه يختلف عن اللاوجود المطلق: وهي نظرية ديمقريطس والذريين التي تقول إن العدم شيء يختلف عن اللاوجود الخالص، ويرى أتباع هذه النظرية أن الخلاء موجود بين الموجودات التي تتكون من الذرات، والتي تُدرك بوصفها الواحد المطلق البارمينيدي المنقسم إلى كثرة لا متناهية، بسبب وجود هذا الخلاء يمكن للواحد المطلق أن ينقسم إلى كثرة لا متناهية، فتطابق بين الفراغ أو الخلاء والعدم، فهو العدم النسبي وليس العدم المطلق، والمقصود بذلك أن الفراغ هو المكان الخالي من الأجسام أو من الذرات.

أما النظرية الأخيرة فترجع إلى أرسطو، الذي اتفق مع أستاذه على أن العدم (La Privation) نسبي، لكنه عرفه بطريقة مختلفة تقوم على التمييز بين القوة والفعل، ليدحض النظرية الإيلية، فالحجر الذي يستخدمه النحات لكي يصنع تمثالا ليس تمثالا بالفعل وإنما بالقوة.

فالعدم عند أرسطو إذن يرتبط بفكرة القوة والفعل عنده، أو هو مرحلة متوسطة تمثل الانتقال من القوة إلى الفعل.

وعندما تظهر الفلسفة الوجودية فإنها ستقدم تصورا جديدا عن العدم، يختلف عن كل تصورات الفلاسفة السابقين لها، حيث إنها جعلت العدم يسكن أعماق الدارين نفسه. "والآنية (Dasein) معناها أن يجد الإنسان نفسه واقعا داخل العدم".⁽¹⁾

ونرى بذلك أنه مثلما ربطت الوجودية مفهوم الوجود بالإنسان، كذلك فعلت فيما يتعلق بمفهوم العدم، فالوجود هو الوجود الإنساني، والعدم هو العدم الذي يسكن أعماق الوجود الإنساني أيضا، لذلك فالوجود والعدم ليس منفصلين عندها، بالعكس إنهما متلازمان ومرتبطان أشد الارتباط، فالعدم ليس موجودا مستقلا وقائما بذاته، وبحيث يوجد إلى جانب الوجود، بل هو ملتحم به بقوة. "ليس العدم شيئا، كما أنه ليس موجودا بوجه عام، والعدم لا يظهر لذاته، ولا إلى جانب الوجود الذي يلتحم به إن صح التعبير".⁽²⁾ وإذا كان هيدجر يرفض أن يضع العدم إلى جانب الوجود ومن ثم خارجه، فإنه يفضل أن يجعله بداخلة وفي صميمه، لكي يثبت مدى ترابطها القوي. "يعتقد هيدجر أن مشكلة العدم مرتبطة بمشكلة الوجود ارتباطا وثيقا لا ينفصم، بل إننا لن نصل إلى مشكلة الوجود إلا عن طريق مواجهة مشكلة العدم. هذا فضلا عن أن هيدجر ينظر إلى العدم والوجود نظرة من شأنها أن تجعلهما شيئا واحدا؛ فالعدم عند ملازم للوجود، داخل في نسيجه، لا ينفصل عنه".⁽³⁾

ويستطيع الإنسان أن يكتشف العدم الذي يسكن أعماقه في تجربة فريدة هي تجربة القلق الوجودي. صحيح أنه لا يمكننا تحديد موضوع القلق، لكن هذا الموضوع هو العدم في نهاية الأمر، لأن موضوع القلق هو العدم الذي لا يوجد في أي مكان، ومع ذلك فهو قريب إلى

(1)- مارتين هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدلرلن وماهية الشعر، ص115.

(2)- المصدر السابق، ص115.

(3) - المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص12.

حد خانق يكتم الأنفاس؛ ويمكن أن يكشف عن المكان ذاته، وعن العالم، بل ويكشف القلق أيضا عن اللامكان، لأننا لا نستطيع تحديد المكان الذي يوجد فيه العدم، فهو في اللامكان، علما أن اللامكان ليس هو سلب لكل الأماكن الممكنة، وإنما إمكانية المكانية هي التي تجعل اكتشاف المكان وتأسيس العالم ممكنا.

وعلى الرغم من لا مكانية العدم فهو حقيقي، يُشعرنا بجو من اليقظة العميقة والقسر والضيق، وهذه الحقيقة هي العالم من حيث هو كذلك، بحيث يمكننا القول أيضا إن القلق هو الوجود-في-العالم من حيث هو كذلك، "وما يقلق عليه القلق" هو أيضا الوجود-في-العالم، وبخاصة في انكشافه الأول، ما يثيره من شعور بعدم الإلف.

ذهب هيدجر في محاضرة ما الميتافيزيقا؟ إلى أننا في القلق لا نستطيع أن نقول ما هو الشيء الذي نشعر إزاءه بالضيق فالأشياء جميعا، ونحن أنفسنا نعوص في نوع من الاستواء، ويسيطر علينا هذا الانزلاق من الموجود بأسره، فلا يتبقى لنا سوى هذا «اللاشيء»، وفي القلق نشعر أننا ننزلق وسط الموجود مع الموجود في الوقت نفسه، ولا وجود في هذه الهزة للدازين الخالص المحققة لحضوره في القلق، والتي لا تسمح له بأن يتعلق بأي شيء كان، ومن ثم فهو متعلق بالعدم وحسب. لهذا فالقلق الذي يكشف الوجود هو نفسه الذي يكشف العدم، وهذا ما يبين أهمية تجربة القلق عند هيدجر.

وفي القلق يستحيل علينا الكلام، لأن الموجود بأسره قد انزلق منا، وحاصرنا القلق من كل جانب، وكل عبارة تنطبق بفعل الوجود تصمت في حضرته، فالعدم يتمثل في القلق دفعة واحدة بعينها مع الموجود، وفي القلق يصبح الموجود بأسره مزعزعا، لذلك فإن تجربة العدم هي تجربة صعبة جدا جدا على الدازين، غير أنها جد ضرورية له.

18- الموت:

قدم هيدجر تحليلات مطولة ومعقدة جدا حول ظاهرة الموت، والتي كانت أصيلة جدا هي الأخرى، لأنها لا تشبه كل تحليلات الفلاسفة السابقين له لهذه الظاهرة، ليس فقط لأن هذه الأخيرة كانت مقتضبة، بينما كانت تحليلات هيدجر جد مستفيضة، ولكن لأنه عالج ظاهرة الموت معالجة جديدة هي المعالجة الوجودية أو الأنطولوجية. وقد فسر الموت انطلاقا من فكرة الكمون، أي انطلاقا من كون الموت كامن في الدازين، لأنه إمكانيات من إمكانياته الكثيرة. كما بيّن أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعي موته ويفكر فيه. لذلك كان الموت عنده أساس الوجود الحقيقي والتناهي البشري، والدازين يتفهم الموت باستمرار، ويدخل في علاقة مستمرة معه، لأن وجوده هو وجود- من- أجل الموت، ومن ثم فإن فهم الإنسان للموت هو الذي سيحدد موقفه إزاء الوجود، هل سيكون حقيقيا أو زائفا. وبما أن الموت يرتكز على وجودنا الخاص أي وجودنا الأصيل أكثر مما يرتكز على وجودنا الزائف أو ذات- الناس أو الذات الجمعية، لأن ذات الناس لا تموت، فإنه سيكون أساس الوجود الحقيقي.

أول فكرة يثبتها هيدجر هي أن الدازين موجود- من أجل الموت، فهو الموجود الذي رُصد للموت، وهو نهايته الأكيدة والحتمية. بحيث يجعل هيدجر الموت جزءا أساسيا من البنية الأنطولوجية للدازين. لذلك فإن الموت هو الظاهرة الهامة التي يمكن أن تبين الأساس الحقيقي والأنطولوجي للوجود الإنساني، كما أن الإدراك الأنطولوجي للموت يسمح لنا بالانتقال من التساؤل عن طرق وجود الدازين- في- العالم إلى السؤال عن معنى الوجود، علما بأن هذا الوعي هو أيضا أسلوب للوجود الحقيقي للدازين.

يتبين لنا من ذلك أن هيدجر قد فسر الزمان من خلال البنية الوجودية للموت، فالدازين يفهم ذاته فهما حقيقيا أو زائفا في ضوء الإمكانية القصوى لوجوده أو الموت، لأن مشكلة الموت مرتبطة بمشكلة الزمان، فالإنسان موجود من أجل الموت، لأن وجوده متناهي في الزمان.

ومن ناحية أخرى، فإن السؤال عن البنية الكلية للوجود، والوجود الحقيقي ليس في النهاية سوى مشكلة الوجود المتناهي الحر.

ومن ماهية الذازين أنه موجود ممتد في الزمان عن طريق المشروع الحر، الذي يتجاوز المكان والزمان معا، متجها نحو المستقبل الذي لم يأت بعد، وهذه الحرية ممكنة، لأن الذازين وحده من بين الموجودات المتناهية الذي يمكنه أن يدرك البنية الكلية لوجود ذاته، ولأن وجود الذازين متناه ومحدود، فإن مفتاح إدراكه لذاته يكمن في إدراكه للحد الخارجي لوجوده أو لنهايته، أي للموت الذي تكشف عنه حرته الخاصة.

وصفوة القول إن الذازين الذي بدا فيما قبل ممثل العدم، قد أصبح الآن حارس الوجود أو راعيه، ويتحول القلق إلى يقين باعث على العزاء بالتناسق بين وجود الذازين وأساس الوجود بصفة عامة.

عندما يبدأ هيدجر تحليله لظاهرة الموت، فإنه تناول أولا مفهومه في الحياة اليومية، لينتقل بعد ذلك إلى مفهومه الخاص، أي المفهوم الوجودي أو الحقيقي للموت.

يؤكد هيدجر أن الناس يصطنعون في حياتهم اليومية مفهوما معينا عن الموت، والذي يكون متداولاً بينهم في حياتهم العمومية، وهو مفهوم زائف تماما، ويقوم هذا المفهوم على اعتبار الموت مجرد «حدث» أو «حالة وفاة» ومن ثم يقع للآخرين في العالم «الحياة العمومية حيث يحتل الوجود مع الآخر» (L'être en compagnie) اليومي مكانه فيه، يُعرف الموت على أنه عارض يحدث باستمرار، باعتباره «حالة موت» لقد «مات» فلان، سواء كان قريبا أم بعيدا، أناس مجهولون «يموتون» في كل يوم وفي كل ساعة⁽¹⁾.

ويترتب عن ذلك أن الموت هو موت «الآخر» وليس موتي «أنا»، فيعتمد الناس إلى القضاء على كل قلق يساورنا بهذا الخصوص، لأنه حدث مألوف يحصل كل يوم، وليس فيه ما

⁽¹⁾ - *Etre et Temps*, P307.

يُدْهَشْنَا. ويميلون إلى اعتباره نهاية مجهولة لا موضع لها في الوقت الحاضر، يأتي من مكان ما مجهول عندنا، فليس للموت موضع ضمن إمكانيات الإنسان العادي، لأنه مندمج في عالم الأشياء والآخرين. "الموت، يُفْهَم... على أنه شيء غامض، يجب أولاً وقبل كل شيء أن يهبط فجأة من مكان ما، لكنه في الحاضر ليس بعد هنا أمامنا، من أجل فرد معلوم، ولا يُمَثَل أي تهديد".⁽¹⁾ فيعتقد الناس في الحياة العمومية أو ما يسميه هيدجر الذات الجمعية أن الموت من حيث المكان يقع في اللامكان، لأنه ليس له مكان محدد، ومن حيث الزمان يقع في مستقبل بعيد جدا عنا، وهكذا يصل إلى طمأنه نفسه إزاء خطر الموت وقلقه. "وعلى هذا النحو تهتم "الذات الجمعية" بالتهدئة المستمرة فيما يتعلق بمسألة الموت".⁽²⁾

وفي الحياة العمومية الني نحيها مع الآخرين يُعَرَّف الموت بوصفه حادثا يقع كل يوم، أو حالة وفاة تتكرر كل ساعة، ومن ثم لا يصح أن تفاجئنا أو تشد انتباهنا أو تشغلنا أكثر مما ينبغي، لأنه ظاهرة معروفة على الوجه الأكمل ومألوفة جدا عندنا. "يُعرَض «الموت» بوصفه حادثا معروفة جدا «تحدث في العالم». ومن حيث هو كذلك، فإنه يبقى في نطاق ما لا يُدْهَشْنَا، والذي يُمَيِّز ما يعرض لنا في كل يوم".⁽³⁾

وعندما يتحدث الإنسان عن الموت في الحياة اليومية فإنه يتحدث عنه بعبارات مثل «كل إنسان يموت في يوم ما»، أو «كل الناس تموت»، «كل نفس ذائقة الموت» «كلنا سنموت» وغيرها. وتحليل هذه العبارات يكشف عن «الوجود اليومي - نحو - الموت»، فالموت غير محدد، ولم يصبح بعد وجودا حاضرا أو وجودا - في - متناول اليد، وهو لا يهددنا، لأن من يموت هو الآخرون أو الذات الجمعية، أو أن من يموت هو «لا أحد» فالموت حدث عام يصادفه الآخرون، وهو «حالة» تحدث باستمرار، حالة فعلية، فتتنقي صفته كإمكانية. حيث

(1) - *Etre et Temps*, P307.

(2) - *Ibid*, P308.

(3) - *Ibid*, P307.

تعكس هذه العبارات الطريقة الزائفة لتفكير الإنسان في الموت، حيث يُبعده عن ذاته، ليرميه على الآخرين، بينما الموت هو إمكانية صميمة في الوجود الإنساني، فالناس يتحدثون عن الموت كما لو كان آتيا من مكان ما، في حين أن الدازين ذاته وفي كل لحظة يحمل هذه الإمكانية في أعماقه، بل وأكثر من ذلك الدازين يموت في كل لحظة، لأنه يخسر جزءا من وجوده في كل لحظة تمر عليه، ويقترّب بذلك بالتدرّج نحو نهايته الأكيدة. "كون الدازين الذي أملكه دائما على نحو شخصي، يموت مسبقا على سعيد واقعاني وباستمرار، أي أن يكون موجودا "من أجل نهايته".⁽¹⁾

"التفسير العمومي للدازين يقول: «كل الناس تموت»، لأنه يمكن لأي واحد وللذات الجمعية ذاتها أن تُنقذ نفسها بأنه وفي كل مرة ليس الأنا على وجه التحديد هو الذي سيموت، لأن هذه «الذات الجمعية» ليست هي أي شخص. لقد أُرْجعت «الوفاة» إلى مستوى الحادثة التي تُصيب ومن دون شك الدازين، لكنها لا تخص أي شخص على وجه الخصوص".⁽²⁾

من ناحية أخرى، يبين هيدجر أن العبارة القائلة «كل الناس تموت» هي عبارة غامضة، أولا لأن كل الناس هي كل إنسان ولا أحد في الوقت نفسه، ثانيا لأن كل الناس أو الذات الجمعية لا تموت أبدا، ولا يمكنها أن تموت، وهذا بالضبط ما يطمئن الإنسان ويهدأ من روعه إزاء الموت. "ما يطمئن المرء ذاته أيضا بوضوح، مازال الذات الجمعية نفسها على قيد الحياة بعد"⁽³⁾، إذ يستحيل أن يموت الناس جميعا دفعة واحدة، بل يموت جزء منهم فقط، فتبقى الذات الجمعية حية. فالناس يفسرون الموت تفسيراً يناسب كل إنسان في الوجود المشترك ليتحول الموت منذ البداية إلى إمكانية وجود لا تخص واحدا بعينه. لأنه عندما نقول «كل الناس تموت»، فإننا نفعل ذلك من أجل أن نُبعد الموت عن شخصنا، ونحمي بذلك أنفسنا منه. "إن الأحاديث المُتداولة في هذا الموضوع، سواء تم التعبير عنها بوضوح

(1) – *Etre et Temps*, P309.

(2) – *Ibid*, P307.

(3) – *Ibid*, P309.

أو كانت مُقتصرة على تلميحات «عابرة»، كما يحصل في أغلب الأحيان، تقول في ذلك: «إننا ننتهي فعلا بالموت في يوم من الأيام»، لكنه في الحاضر تبقى هذه الذات الجمعية نفسها في منأى عنه⁽¹⁾.

ولا يرغب الدازين في معظم الأحيان في التفكير في الموت، لهذا فإنه يكون في حالة فرار أو هروب مستمر من مواجهته "لكن الإغواء، والتهدة، والاعتراب تُميز نمط الوجود المنحط. الوجود من أجل الموت اليومي، ومن حيث هو مُنحط، هو هروب دائم من أمامه"⁽²⁾، والهروب الدائم م الموت سيؤدي بالدازين إلى السقوط والانحطاط والاعتراب... وهو ما سيحجب الموت عنه، لأنه يمنع من رؤيته، وفي السقوط والفرار من مواجهة الموت تأكيد علنا للوجود- للموت حتى عندما لا ينشغل الدازين بالتفكير في الموت. أي أن الإنسان حتى لو هرب من الموت، فإنه لن يستطيع ذلك، لأن الموت سيظل يسكن صميم وجوده، كما سيظل مصيره المحتوم الذي لا هروب منه في الحقيقة، لأن الموت هو أخص إمكانيات الدازين، وأكثرها التصاقا به، وأكثرها تعبيرا عن فرديته.

إن التفكير في الموت يؤدي إلى نوع خاص من القلق يسميه هيدجر "القلق أمام الموت"⁽³⁾، وهو قلق خانق وغير محتمل، لأنه يضع الإنسان أمام نهايته المحتومة واليقينية، والتي لا يريد التفكير فيها أصلا، لأنه لا يتقبلها، لذلك فإن هروب الإنسان من الموت ما هو إلا هروب من قلق الموت. والحقيقة إننا لا نجد الهروب من الموت ومن قلقه عند بعض الناس فقط دون الباقي، بالعكس إنه مشترك بينهم جميعا، لهذا فإن الناس يهربون من قلق الموت هروبا جماعيا، بإحالتهم إلى حقيقة إحصائية أو يقين تجريبي، تاركين المصير الشخصي مبهما دون تحديد، أو برده إلى اليقين بأن كل نفس ذائقة الموت، وكأن الموت يهم كل

(1) – Ibid, P308.

(2) – *Etre et Temps*. P309.

(3) – Ibid. P308.

الناس، ولا يهم أحدا بالذات من ناحية أخرى، وبذلك يصبح الموت عرضا مكروها، ويكون اهتمام الدازين متعلقا دائما بإخفاء الوجود- للموت، الذي هو «أنا» عن ذاته.

وإذا كان الفهم اليومي للموت هروبا مستمرا منه، فإن الدازين في عالمه اليومي هو وجود- للموت، أي لأخص إمكانيات وجوده، لكنه وجود ناقص أو نوع من عدم الاكتراث بهذه الإمكانية القصوى، وألصقها بحقيقته.

ولسنا في حاجة إلى أن نثبت أن كل الحيل التي يبتدعها الناس لتجنب السؤال عن الموت تتلاشى بقدمه، وأن تجنب الدازين مواجهة الموت لا يعني أن ذات- الناس تزعم أنه لا وجود للموت، ولا أنها تتجنب المواقف المسببة للموت، وإنما تحاول أن تفسر الموت على أنه ليس موتنا، وسبيلها إلى ذلك اعتبار الموت واقعا فعليا وليس إمكانية "إن الموت... قد حُول مرة ثانية إلى حادثة تحصل على نحو عمومي، والتي تعرض لل «الذات الجمعية». طريقة الكلام عنه والتي لديها هذا الطابع، تتكلم عن الموت وكأنه «حالة» تعرض باستمرار، إنها تجعله شيئا «واقعيًا» دائما، وتحجب طابع الإمكان فيه".⁽¹⁾

فالوجود الزائف لا يتجنب الخبرة الواقعية بالموت، وإنما يتجنب المعنى الكامل لقدرتنا على- عدم الوجود، أي معنى الموت كإمكانية، لأي أنه يحول الموت من إمكانية تخصه هو بمفرده، إلى واقعة تخص الناس جميعا، ولا تخص أحدا في الوقت نفسه.

قلنا إن الدازين يكون في حالة هروب دائمة من الموت، ويظهر ذلك في تعامل الأقارب مع أحد أفراد عائلتهم وهو يحتضر أمامنا، فهم يعمدون إلى مواساته بكلمات مطمئنة، مثل «أنتك ستتعاوى وتعود مجددا إلى الحياة»، حتى وإن كانوا متأكدين من موته، فهم يسترون في حجب الموت عنه حتى في اللحظات الحاسمة التي يواجهها فيها، والسبب في ذلك هروبهم منه كحقيقة مؤكدة، والأمل في أن يطمئنوا ويواسوا الآخر، وتؤدي هذه المواساة فقط إلى

⁽¹⁾ – *Etre et Temps*, P308.

العودة بالدازين مرة أخرى إلى الانخراط في العالم اليومي. "إن حجب الموت عن ذاته والمُوجه لمراوغة الموت، يُمارس على الحياة اليومية هيمنة جد متشددة، إلى درجة أنه في الوجود مع الآخر، يدفع الأقارب المُحتضر وعلى الدوام إلى الاعتقاد بأنه سيفلت من الموت، وبأنه سيعود قريباً إلى الحياة اليومية الهادئة لعالمه الذي ينشغل به".⁽¹⁾

والحقيقة إن الناس إذ يطمئنوا الآخر، فإنهم يطمئنون أنفسهم أولاً وقبل كل شيء، إذ أنهم يهونون من خطر الموت الذي يتهددهم، لكي يهربوا من قلقهم الرهيب إزاءه. "تتوهم مثل هذا «الذات الجمعية» المشتركة بأنها تُؤاسي بهذه الطريقة المُحتضر، إنها تريد أن تُعيد إدماجه في الدازين، لكنها تساعد على التغاضي أكثر أيضاً عن إمكانية الوجود، التي لا تعرف علاقة بأي شيء، والتي تكون أخص ما فيه. وعلى هذا النحو تهتم «الذات الجمعية» بالتهدئة المستمرة فيما يتعلق بمسألة الموت. لكنها في الواقع لا تخص «المُحتضر» وحده، بل هي صالحة وبدرجة أكبر لأولئك الذين يُواسونه".⁽²⁾

فالناس يهونون من شأن الموت، ويؤمنون أنفسهم منه، ويقذفون به في مجال المستقبل البعيد، وإذا انشغل الدازين بالموت، كأن يبدي شيئاً من الرعاية بالآخر الذي يحتضر، فإنما يفعل ذلك ليقنعه بأنه سوف يشفى، ويرجع للحياة اليومية المألوفة، أو يهمس في سمعه بالكلمات المحفوظة: الموت حق على كل إنسان، الآخرة خير من الدنيا، الحياة الحقيقية هناك. لذلك فإننا بدل أن نواجه الموت كإمكانية حاضرة في الوقت الراهن في أعماقنا، نحن نرمي به إلى المستقبل البعيد.

التفسير الزائف للموت في الحياة العمومية يمنع الدازين من أن يواجه الموت بشجاعة، ويدفعه للهرب منه، ومن ثم إلى مواجهته بجبن وخوف، فتحول القلق من الموت، وهو قلق ضروري وإيجابي جداً، تحوله إلى خوف جد سلبي. وينصح هيدجر الدازين بأن يبتعد عن

⁽¹⁾ - *Etre et Temps*, P308

⁽²⁾ -, *Ibid*, P308.

الخوف من الموت لأنه حالة ضعف لا ينبغي له أن يشعر بها. "تهتم الذات الجمعية بتحويل هذا القلق إلى خوف أمام وصول الحادثة. القلق المَحَوَّل بغموض إلى خوف، يعتبر وفضلا عن ذلك كضعف ينبغي على الدازين الواثق من نفسه ألا يعرفه".⁽¹⁾

وسيتحول الهروب الدائم للدازين من الموت إلى نسيانه، أو ما يسميه هيدجر إخفاء الموت أو حجبها، خاصة وأن الدازين قد أمّن نفسه جيدا منه بواسطة التفسير اليومي لظاهرة الموت، وهو تفسير زائف تماما.

ويفسر لنا ما سبق كيف يحرم الدازين نفسه من أخص إمكانيات وجوده، والتي تضيع من الناس عن طريق مسكناتهم المألوفة عن الموت، فيقتلون بذلك شجاعة القلق الذي يجب أن نواجه به الموت. "لا تسمح «الذات الجمعية» بظهور الشجاعة في مواجهة القلق أمام الموت، مازالت طريقة التفكير العمومية لل «الذات الجمعية» تُمارس هيمنتها، وذلك لأنها قد قررت مسبقا الوجدان الذي يجب أن يتحكم في موقفنا أمام الموت. خلال القلق أمام الموت، يُوضع الدازين أمام ذاته، من حيث أنه متروك لإمكانية غير قابلة للتجاوز".⁽²⁾

سنلخص كل ما قلناه سابقا بتقديم مقارنة بسيطة بين التفسيرين اللذين يقدمهما هيدجر عن الموت، الأول هو التفسير الزائف الذي نجده في الحياة اليومية للناس، والثاني هو التفسير الحقيقي الذي تكشفه وجودية هيدجر.

يقوم التفسير اليومي أو الزائف للموت على النقاط التالية:

يتصور الموت كحالة وفاة، أي كواقعة تحصل في العالم، وهي تحصل للآخرين، وليس لي أنا شخصا، فالدازين يرمي دائما بالموت للآخرين، ولا يعترف بأنه يخصه هو شخصا، ويعبر عن ذلك بالعبارة المتداولة في المجتمع، «كل الناس يموتون»، أو «كلنا نموت»،

(1) - *Etre et Temps*, , P308

(2) - *Ibid*, P322

فنتحدث عن الموت بالذات الجمعية وليس بالذات الفردية، أي أنه بدل أن ينظر إلى الموت من داخل ذاته وبوصفه إمكانية حميمة له، ينظر إليه من الخارج، بوصفه ظاهرة تحدث للأخرين ولا تهمه هو. كما يرى الموت بعيدا عنه، وليس قريبا جدا، وهو يُبعده عنه أكثر بأن يجعله حادثة تحصل في المستقبل البعيد جدا، ولن تأتي الآن أبدا. فيراه أمرا يأتي من الخارج من مكان ما غامض وغير معروف، بينما الموت يسكن أعماقنا، وينبع منها.

كما يتصور الدايزين في الحياة اليومية الموت بأنه أمر يقيني، لكنه يقين لجريبي فقط، لأنه يختبر الموت كل يوم من خلال حالات الوفاة المتكررة التي تحصل أمامه في المجتمع. وعلى العموم سلوك الإنسان إزاء الموت هو الهروب منه هذه الحقيقة، بحيث يستعمل كل الوسائل لطمأنة نفسه من خطر الموت، فيختلق تفسيرات اجتماعيا مليئا بالأفكار الزائفة، التي ستلعب دور المسكنات لتهدئة الدايزين. وهذا التفسير الزائف للموت تابع للوجود الزائف للدايزين.

أما التفسير الحقيقي للموت فيقوم على النقاط التالية:

يعتبر الدايزين الموت إمكانياته من إمكانياته، بل هي أخص إمكانياته على الإطلاق "الموت هو أخص إمكانيات الدايزين"⁽¹⁾، بل هي إمكانية مطلقة فيه "أخص إمكانية هي مطلقة"⁽²⁾، لأنها جزء من ماهيته، فهي إمكانية ماهوية له. لذلك فالموت يأتي من داخل الدايزين أي من ذاته، وليس من الخارج أبدا. فالموت جد قريب منا وليس بعيدا أبدا، فمن الممكن أن أموت في أية لحظة، وليس هناك ما يمنعني أو يحميني من الموت البتة.

يقوم التفسير الحقيقي للموت على ثلاثة أفكار أساسية هي: الموت ظاهرة فردية بامتياز، لأنه يخصني أنا شخصا، إنه موتي أنا وليس موت أي إنسان آخر. ففي الموت لا أكون إلا ذاتي، فالموت تعبر عن خصوصية الدايزين وتفردته، لأنه جزء من التركيب الأنطولوجي

(1) - *Etre et Temps*, P307.

(2) - *Ibid.*

للدازين، بل أخص جزء فيه، بل وجزء من الماهية الخاصة لكل فرد، أو لكل أنا. "إن الموت... هو ماهوي للأنا".⁽¹⁾ لهذا فالموت هو الظاهرة الوحيدة في الوجود الإنساني التي لا علاقة لها بأي شخص آخر، لأنها تخص كل ذات على انفراد. "الموت... [هو] أخص إمكانية للدازين، والتي لا علاقة لها مع أي شيء".⁽²⁾

ثانيا لا يوجد في الموت بدل أو نيابة "إن الموت التي لا يمكن أن يُتوب فيها أحد، فهي ماهوية للأنا"⁽³⁾، لأنه لا يمكن لأي شخص أن يموت مكاني، فالموت تخص كل ذات أو كل أنا بعينه شخصيا.

ثالثا الموت هو الإمكانية التي لا يمكن تجاوزها "الموت... [هو] أخص إمكانية للدازين، والتي لا علاقة لها مع أي شيء وغير القابلة للتجاوز".⁽⁴⁾ ويعني ذلك أنه يستحيل على الإنسان أن يتجنب الموت أو يتخطاه، لأنه أمر ضروري، ومن ثم يقيني على الإطلاق، ليس فيه أدنى احتمال، ولا يمكن الهروب منه البتة، لذلك فالدازين مرصود للموت منذ اللحظة الأولى لوجوده، ويلخص هايدجر ذلك بقوله: "ما إن يأتي الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيئا هرما ناضجا للموت"⁽⁵⁾، ويعبر أيضا عن هذه الفكرة بعبارته الدازين وجود- من- أجل- الموت.

يرى الدازين في التفسير الحقيقي للموت، أنه أمر يقيني تماما، بحيث يستحيل علينا الهروب منه، حتى لو حاولنا ذلك، فمحاولات هروبنا منه ستبوء دائما بالفشل، لذلك فبدل الهروب يجب علينا مواجهة الموت بشجاعة تامة. وعندما ينطلق الدازين في فهمه للموت من ذاته، فإنه لن يخاف منه أبدا، لكنه سينتابه شعور آخر إزاءه هو القلق، الذي سيلعب دورا كبيرا

(1) - *Etre et Temps*, P307.

(2) - *Ibid*, P 307.

(3) - *Ibid*, P308.

(4) - *Ibid*, P307.

(5) - نقلا عن صفاء عبد السلام جعفر علي، الوجود الحقيقي عند مارتين هايدجر، ص347.

وإيجابيا في إخراج الإنسان من الوجود الزائف إلى الوجود الحقيقي، لأنه يضع أمام ذاته وجهها لوجه. "خلال القلق أمام الموت، يُوضع الذازين أمام ذاته".⁽¹⁾

يعتبر الذازين إذن في تفسيره الحقيقي للموت أن الموت يقيني، ويشير هيدجر إلى أن الإنسان في التفسير الزائف للموت يعتبره هو أيضا يقينيا، لكن هذا اليقين هو يقين تجريبي بحت، يقوم على واقعة الموت التي نختبرها كل يوم في حياتنا والتي ترجع إلى موت الآخرين، فنحن متأكدون أن موت أن قادم لا محالة، لكنه موت جميع الناس، أي موت لا أحد، والأهم ليس موتي أنا شخصيا. وحتى لو ربطت الموت بي، فإنني سأقول سوف أموت في يوم ما، لكنه يوم غير محدد وبعيد جدا. لذلك فاليقين التجريبي للموت في الوجود الزائف سيتحول في النهاية إلى احتمال غامض وبعيد. أما يقين الموت في التفسير الحقيقي له، فهو يقين أنطولوجي، قوي جدا لا يزعه شيء، وهو يقين موتي أنا شخصيا، وليس موت أي شخص آخر، لأنني أدرك أنني أنا من سيموت، ويمكنني أن أموت في أية لحظة.

لذلك يؤكد هيدجر أن الموت في تفسيره الحقيقي هو حقيقة يقينية مطلقة، لا تضاهيها حقيقة أخرى، بل إنه يقينها يفوق يقين الكوجيتو الديكارتي نفسه، فأنا أعرف أنني سأموت بيقين أكبر بكثير من اليقين الذي أعرف به أنني ذات تفكر. "أن يقين الموت عند هيدجر مطلق، وغير محدد، وأشد أصالة من يقين الكوجيتو الديكارتي، لأن موت الذازين هو اليقين الأساسي له".⁽²⁾

قلنا إن هيدجر يعتبر الموت أخص إمكانية للدرزين، ونضيف الآن، إنه يعتبرها أيضا إمكانية النهائية له، أي هي آخر إمكانية يحققها، فهو يحمل الموت بداخله في شكل إمكانية منذ اللحظة الأولى من دخوله إلى الوجود، وهو يحققها بالتدرج، شيئا فشيئا، من دون وعي منه، لأنه يُنقصه من وجوده مع كل لحظة جديدة يعيشها، ولن يحقق هذه

⁽¹⁾ - *Etre et Temps*, P308.

⁽²⁾ - صفاء عبد السلام جعفر علي، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، ص345.

الإمكانية النهائية له بالكلية إلا في نهاية حياته، لكن تحقق هذه الإمكانية سيكون نهاية وجود الدازين، لذلك فهي الإمكانية الأخيرة له.

يرى هيدجر أن الإنسان وجود ناقص، لأنه لم يحقق كل الإمكانيات التي يتضمنها بداخله، والحقيقة إن نقص وجوده هو صفة جوهرية له، والتي تظل لصيقة به طوال حياته، لن يكتمل وجوده إلا بالموت، لكن هذا الاكتمال يعني نهاية الدازين نهاية مطلقة.

- قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر باللغة العربية:

- 1- حنة آرندت ومارتين هايدجر، رسائل حنة آرندت ومارتين هايدجر (1925-1975)، ترجمة حميد لشهب، بيروت، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، 2014.
- 2- مارتان هايدجر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة فاطمة الجبوشي، سوريا، منشورات وزارة الثقافة، 1998.
- 3- مارتن هايدجر، كتابات أساسية، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003. جزآن.
- 4- مارتن هايدجر، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، ألمانيا، دار الجمل، ط1، 2003.
- 5- مارتن هايدجر، السؤال عن الشيء، حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، ترجمة إسماعيل المصدق، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2012.
- 6- مارتن هايدجر، إنشاد المنادي، قراءة في شعر هولدرن وتراكل، ترجمة بسام حجار، لبنان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994.
- 7- مارتن هايدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ومحمود رجب السيد، مصر، دار النهضة العربية، 1964.
- 8- مارتن هايدجر، الأنطولوجيا، هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة عمارة الناصر، بيروت، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، 2015.
- 9- مارتن هايدجر، الأنطولوجيا، تأويلات الحديثة، ترجمة محمد أبو هاشم محجوب، المغرب، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، 2019.

10- مارتن هيدغر، *الكينونة والزمان*، ترجمة فتحي المسكيني، مرجعة إسماعيل المصدق، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2102.

11- مارتن هيدغر، *في الشيء الذي يخص التفكير*، ترجمة وتعليق وعد علي الرحية، سوريا، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 2018.

12- مارتن هيدغر، *مبدأ العلة*، ترجمة نظير جاهل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991.

13- مارتن هيدغر، *نهاية الفلسفة ومهمة التفكير*، ترجمة وعد علي الرحية، سوريا، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 2016.

- المصادر باللغة الأجنبية:

1- Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Traduit par Wolfgang Brokrmeier, par Version électronique, France, Gallimard, 1962.

2- Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Traduction Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1927.

3- Martin Heidegger, *Nietzsche*, Traduction Pierre Klosowski, Paris, Gallimard, 1971. (2Volumes).

- المراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2008.

- 2- فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر، أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، بيروت، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط1، 2011.
- 3- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، لبنان، دار الثقافة، ط3، 1973.
- 4- عبد السلام بنعيد العالي، هايدغر ضد هيجل، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2006.
- 5- بيير بورديو، الأنطولوجيا السياسية عند مارتين هايدجر، ترجمة سعيد العلمي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005.
- 6- جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
- 7- صفاء عبد السلام جعفر علي، الوجود الحقيقي عند مارتين هايدجر، مصر، الإسكندرية، منشأة المعارف، 2000.
- 8- هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2007.
- 9- محمد محجوب، هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر، 1995.
- 10- حسونة مصباحي، قريبا من هايدغر، المغرب، دار توبقال للنشر، ط1، 2018.

الفهرس:

المحور الأول: مدخل إلى الفلسفة الغربية المعاصرة

- 1- تعريف الفلسفة الغربية المعاصرة.....03
- 2- أسباب نشأة الفلسفة الغربية المعاصرة.....03
- 3- مصادر الفلسفة المعاصرة.....09
- 4- مميزات الفلسفة المعاصرة.....11
- 5- أهم تيارات ومذاهب الفلسفة الغربية المعاصرة.....17
- قائمة المراجع.....20

المحور الثاني: فلسفة إدمون هوسرل

- 1- حياته ومؤلفاته.....26
- 2- تعريف الفينومينولوجيا.....30
- 3- مصادر فلسفة هوسرل.....31
- 4- ظهور الفينومينولوجيا وتطورها.....32
- 5- تعريف المذهب النفساني في المنطق.....33
- 6- علوم الوقائع وعلوم الماهية.....37
- 7- أزمة العلوم الأوروبية.....41

- 8- ضرورة الرجوع إلى الفلسفة من أجل حل أزمة العلوم الأوروبية.....43
- 9- المشروع الفلسفي لهوسرل: بناء الفلسفة كعلم دقيق.....47
- 10- مكانة ديكارت في المشروع الفلسفي الهوسرلي.....50
- 11- المنهج الفلسفي أو الفينومينولوجي عند هوسرل.....54
- أ- منهج الرد الفينومينولوجي.....55
- ب- الموقف الطبيعي والموقف الفلسفي.....56
- ج- التعليق الفينومينولوجي والشك الديكارتي.....64
- د- أنواع الردود.....69
- د-1- الرد الفلسفي.....71
- د-2- الرد الماهوي أو الأيدوسي.....72
- د-3- الرد المتعالي.....73
- 12- الكوجيتو أو الأنا أفكر.....74
- 13- الكوجيتو بين ديكارت وكانط وهوسرل.....77
- 14- قيمة التعليق عند هوسرل.....82
- 15- مفهوم الظاهرة.....84
- 16- الفينومينولوجيا هي علم الظواهر.....87
- 17- القصدية.....90

- أ- القصدية عند برنتانو.....91
- ب- القصدية عند هوسرل.....93
- 18- المُفارق والمُحايت.....96
- 19- التأسيس أو التقويم.....101
- 20- الماهية أو الأيدوس والحدس الماهوي.....104
- 21- حدس الماهيات أو الحدس الماهوي.....106
- 22- تأثير هوسرل على الفلاسفة الذين جاءوا بعده.....110
- 23- أهم الانتقادات التي وُجّهت لهوسرل.....112
- قائمة المصادر والمراجع.....113

المحور الثالث: فلسفة فريدريك نيتشه

- 1- حياته.....119
- 2- مؤلفاته.....124
- 3- مصادر فلسفته.....125
- 4- مراحل تطور فكر نيتشه.....126
- 5- نيتشه وفاجنر.....127
- 6- نيتشه وشوبنهاور.....129
- 7- نيتشه وسالومي.....130

- 8- فلسفة نيتشه هي فلسفة الحياة.....131
- 9- مفهوم إرادة القوة.....134
- 10- قلب القيم.....137
- 11- تحطيم الأصنام.....139
- أ- تحطيم أصنام الفلسفة.....140
- ب- تحطيم أصنام الأخلاق.....144
- ب-1- أخلاق السادة وأخلاق العبيد.....146
- ب-2- نقد الدين.....155
- ج- تحطيم أصنام السياسة.....158
- 12- الإنسان الأعلى.....164
- 13- العود الأبدي.....168
- 14- موقف نيتشه من المرأة.....172
- 15- تقييم فلسفة نيتشه ونقدها.....173
- قائمة المصادر والمراجع.....177

المحور الرابع: فلسفة سورين كيركغارد

- 1- حياته.....184
- 2- كيركغارد ورجبنا.....190

- 3- مؤلفاته.....194
- 4- كيركغارد أبو الوجودية.....195
- 5- نقد هيغل.....201
- 6- الوجود ذاتي.....208
- 7- الحقيقة ذاتية.....211
- 8- الحرية والاختيار بين الممكنات.....214
- 9- مدارج الحياة.....218
- أ- المدرج الحسي أو الجمالي.....219
- ب- المدرج الأخلاقي.....222
- ج- المدرج الديني.....225
- 10- الارتقاء في مدارج الحياة.....228
- 11- القلق.....231
- 12- الملل واليأس.....234
- 13- دور الألم في المدرج الديني.....238
- الخلاصة.....242
- قائمة المصادر والمراجع.....244

المحور الخامس: فلسفة مارتن هيدجر

- 1- حياته.....249
- 2- مؤلفاته.....252
- 3- المشروع الفلسفي لهيدجر: إحياء الأنطولوجيا الأرسطية.....253
- 4- مفهوم الداين.....256
- 5- الوجود والموجود.....258
- 6- أسبقية الوجود على الماهية في الداين.....260
- 7- سؤال الوجود.....262
- 8- كتاب الوجود والزمان.....267
- 9- مصادر فلسفته.....269
- 10- هيدجر وهوسرل.....272
- 11- هل فلسفة هيدجر هي فلسفة وجودية؟.....276
- 12- الوجود- في- العالم.....278
- 13- عالم الأشياء هو عالم الأدوات.....63
- 14- الوجود- مع- الآخر أو الوجود المشترك.....291
- 15- الوجود الحقيقي والوجود الزائف.....295
- 16- القلق الوجودي.....302

309	17- العدم.....
312.....	18- الموت.....
324.....	- قائمة المصادر والمراجع.....
327.....	الفهرس.....