فلسفة الشك

أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدها في الفكر العربي المعاصر

أ. د. محمد بن سعود البشر

النسخة الإلكترونية
١٤٣٤هـ -٢٠١٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾

(سورة النور، الآية:٣٩)

المحتويات

استهلال ٦

الفينومينولوجيا..ماهيتها ونظريتها في الفلسفة ١١

الفينومينولوجيا والأدب ١٢

الفينومينولوجيا والتعليم ١٥

الفينومينولوجيا والسلوك السياسي ١٧

أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدها في الفكر العربي المعاصر ١٩

استهلال

كنت أظن أن الغموض الذي يكتنف معالم الفلسفة الظاهرية[1] - أو الفينومينولوجية - هو مشكلة يعاني منها فقط أولئك الذين ما برحوا يطرقون أبوابها للتعرف على ماهيتها ونظريتها في المعرفة، سواء أكان هذا الطَّرْق اختيارياً أم إجبارياً؛ وصاحبني هذا الظن فترة طويلة - نسبياً - من الزمن، يوم أن كنت طالباً في برنامج الدراسة العليا في جامعة جنوب الينوي بالولايات المتحدة الأمريكية. فقد كان من متطلبات إتمام مرحلة الماجستير ومن ثم الدكتوراه لطلاب

(١) فيما يتعلق بصحة ترجمة مصطلح «الفينومينولوجيا» لغوياً ذكرت في كتاب: «الفلسفة الظاهراتية في الاتصال الإنساني» أن كلمة «الظاهراتية» لم تكن معربة من المصادر المختصة كمجمع اللغة العربية مثلاً، بل هي مأخوذة من اجتهادات بعض الباحثين في ترجمة هذا المصطلح الذي تكرر كثيراً في دراساتهم وكتاباتهم. ولكن شيوع هذا المصطلح على ألسنة كثير من النقاد والكتاب والمفكرين لم يكن - في رأيي- كافياً لاستخدامه واعتماده، حيث تبين لي بعد سؤال أهل الاختصاص أن كلمة «الظاهرية» هي أصح ترجمات هذا المصطلح لغوياً لأن النسبة فيها إلى المفرد وليست إلى الجمع. ولذلك وجب التنبه والتنويه لهذا الاستدراك.

قسم الإعلام دراسة بعض مفاهيم ومناهج هذه الفلسفة في الاتصال الإنساني.

كنت وزملائي في قاعة الدراسة - كلهم بلا استثناء - نُصغي إلى الأستاذ وهو يتحدث عن علاقة هذه الفلسفة بعلم الاتصال، ولكن كنا لا نفقه كثيراً مما يقول، وينتهي زمن المحاضرة فنلتقي ونحاول أن نتدارس ما تلقيناه فلا نجد من بيننا من يدعي الفهم أو الإدراك لشيء مما قيل. وكلما زاد إيغال الأستاذ في حديثه عن هذه الفلسفة وتعمَّقَ في عرض مفاهيمها ومحاولة وصفها كلما زاد يقيننا بصعوبة فهمها والغموض الذي بلغها.

ولم يكن بُدٌّ مما ليس منه بُدّ، فالقضية بالنسبة للطلاب كانت بمثابة نجاح أو فشل في اجتياز هذه النوعية من المواد، بغض النظر عن أهميتها [1] أو محاولة التعرف على أبجدياتها، فاستعنت ببعض الكتب والمراجع التي تُيَسِّر مبادئ هذه الفلسفة ونظريتها في المعرفة، وتتبعت جذورها. وفي كل مرة أقرأ عنها

(١) على الرغم من أن قسم الإعلام في جامعة جنوب الينوي يُعد من أبرز الأقسام العلمية في الجامعات الأمريكية التي تسعى إلى محاولة التنظير لهذه الفلسفة وبخاصة في مجال الاتصال.

أو استمع إلى محاضرة تعرضها يزداد يقيني أنها وليدة الفلسفة الوجودية التي تبحث في «الـذات» الإنسانية وعلاقتها بهذا الوجود، عندها أدركت أن الغموض الذي لازمني في أول الأمر لم يكن بسبب قصور في فهم كنهها أو العجز عن تفكيك رموزها وطلاسمها، بل كان بسبب تنوع طروحات أصحابها، حيث تبيَّن بعد البحث والدراسة اختلاف مناهجهم وطرائقهم في عرض طروحاتهم وتباين وجهات نظرهم في وصفها وتصوير علاقتها بسائر العلوم الأخرى، وإخفاقهم في الوصول إلى غايات محددة وأهداف واضحة، وإن بدت غير ذلك في الظاهر.

لم يكن ذلك كله يدعو إلى زيادة الاهتمام بها أو الكتابة عنها لو لم أجد الحفاوة البالغة بها وبرموزها من طبقة المفكرين والمثقفين في وطننا العربي الذين قَدَّروها تقديراً «فوق العادة»، وتهافتوا عليها كاندفاع الضمآن إلى السراب يحسبه ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً. لكنهم لا يزالون يمارسون عملية الاندفاع نحو هذا السراب، وفي طور اجترار التنبؤ والظنون، ولم يصلوا -بعد - إلى حقيقة: «حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً».

فالمتتبع للصفحات الثقافية والملاحق الأدبية في الصحف والمجلات العربية وغيرها من منابر الفكر وميادين الثقافة

يلحظ - بوضوح - هذا المعنى. بل إنك - في عرفهم - إن لم تكن متسلقاً على مناكب أقطاب الفلسفة المشهورين لتتبنى فكره، وتردد طروحاته، وتستشهد بأرائه فإنك ستبقى مغموراً تُدَاس تحت أقدام كتائب المثقفين العصرانيين، وقوافل المفكرين المستنيرين، أو هكذا يزعمون.

ولا عجب والحالة هذه أن يأتي من يكتب عن «رينيه ديكارت» - مثلاً - وعن كتابه «مقال في المنهج»، ويصفه بأنه «الانطلاقة الجديدة للفكر المعاصر»، ويؤكد أن ديكارت أعطى لأوربا منهجيتها الواضحة عام ١٦٣٧م وقال لها:«**سيري على هدى من أمرك الآن فقد وجدت لك المنهاج العقلاني الذي سيؤدي بك إلى طريق الخلاص وإلى الطريق المستقيم**»، ويضع هذا الكاتب فكر ديكارت كأنموذج لإعادة صياغة التاريخ وكسر «هيبة التراث». ثم يقول بعد ذلك عن كتابه إنه«يعتبر أحد أربعة أو خمسة كتب أساسية في تاريخ الفكر البشري كله»!! وعَدَّ من بين هذه الكتب كتاب هيجل:«فينومينولوجيا الروح» وكتاب كانت: «العقل الخالص»!!

ومانلبث أن نقرأ تارة أخرى من يمجد هؤلاء أو غيرهم ويطالب المثقفين العرب أن يحذوا حذوهم وأن ينهجوا طريقتهم؛ فمرة

في السياسة، ومرة في الأدب، ومرة في الاجتماع، وأخرى في التربية، وهكذا. وفي كل مرة تلمع أسماء، وتبرز رموز، ونسمع أصواتاً تنادي: «هل من مزيد»؟!

أما لماذا كان عنوان هذا الكتاب «فلسفة الشك» فلأن الظاهرية ما قامت إلا على الأسس النظرية التي استخلصها الفيلسوف الألماني ايدموند هسرل من الكتابين اللذين ذكرناهما آنفا: كتاب هيجل في «**فينومينولوجيا الروح**» وكتاب كانت: «**العقل الخالص**» ليصوغ منهما معالم فلسفة جديدة والأخير بنى فلسفته على الشك، وإليه ينسب الشعار الفلسفي الشهير: «**أنا أفكر فأنا موجود، أو - بمعنى آخر- أنا أشك، فأنا أفكر، فأنا موجود**».

ومارتن هيدجر تتلمذ على واضع الفلسفة الفينومينولوجية ايدموند هسرل. ومن يقرأ كتابه: «الوجود والعدم» عرف كيف عاش في حيرة وقلق أدت به إلى الاقتناع التام بأنه لا حياة بعد الموت ولا بعث ولا نشور.

وجان بول سارتر تتلمذ هو الآخر على مارتن هيدجر، وشهرته كرمز من رموز الإلحاد تُغني عن الإسهاب في الحديث عن وجوديته.

وميرلو- بونتي وقف على الفينومينولوجيا في مقدمة طويلة صَدَّر بها رسالته عن الإدراك الحسي. وفي هذه المقدمة نـراه يفسر كل فلسفة ايدموند هسرل على ضوء مؤلفه الأخير المسمى:«التجربة والـرأي»، فيجعل هسرل مسؤولاً عن وجودية هيدجر، ويحاول - هو أيضاً - أن يستخرج من الفينومينولوجيا مبادئ فلسفة وجودية جديدة على طريقته الخاصة تعود إلى الواقع وتعترف بالعالم المدرك.

وهكذا نجد أن رموز الفينومينولوجيا توارثوا الأسس العامة التي قامت عليها فلسفتهم كابراً عن كابر، وهي فلسفة تدور حول الإنسان، والذات الإنسانية، والتجربة المعاشة، وعلاقة هذه الذات بغيرها من الذوات، وبالعالم من حولها. ولا يختلف هذا المنهج النظري باختلاف السياق أو القالب الموضوع فيه، فنظرته إلى السياسة، وإلى الأدب، وإلى الاجتماع، وإلى التربية وإلى غير ذلك من مجالات العلوم الإنسانية مكررة لا تتغير ولا تتبدل، فمحيطها الإنسان، وموضوع بحثها الذات الإنسانية، وغاية منهجها إثبات الوجود من خلال الوصف واستخلاص المعاني المتجسدة في التجربة الإنسانية، ومقياس هذا المنهج هو العقل لا غير، ولذلك فإنها - بلا ريب - «فلسفة الشك».

الفينومينولوجيا ..
ماهيتها ونظريتها في الفلسفة

شاعت في الأوساط الفلسفية والفكرية والأدبية في المجتمعات الغربية في الحقب المتأخرة من هذا العصر ما يعرف بالفلسفة الظاهرية Phenomenology، حيث بدأ أتباعها ينظرون لها في مجالات مختلفة من مجالات البحث في العلوم الإنسانية.

فما ماهية هذه الفلسفة؟

ابتداءً نقول: إن مصطلح الظاهرية مشتق في الأصل من الكلمة اليونانية Phainomenon، وتعني الظهور، أو - بمعنى آخر- الشيء الذي يظهر نفسه. وبناءً عليه فإن الفلاسفة بشكل عام يعرفون مصطلح Phenomena، بأنه ظهور الأشياء. فالعالم الذي نعيشه وندركه بالتجربة هو عالم ظاهري[1].

وعلى الرغم من أن مصطلح الفينومينولوجيا - أو

(1) Ernisto Spinelli. (1989) .The Interpreted World. Sage,P.2.

الظاهرية - كان بمثابة حجر الزاوية لكثير من الفلسفات التي ظهرت في القرن الثامن عشر الميلادي، وأن عدداً من الفلاسفة أمثال «كانت» و«هيجل» استخدموه في كتاباتهم إلا أن المدرسة الفلسفية التي عرفت بالفينومينولوجيا لم تظهر إلا في السنوات الأولى من القرن العشرين. ويتفق كثير من الفلاسفة على أن مؤسس الفلسفة الظاهرية هو الألماني ايدموند هسرل، حيث بدأ هذا الفيلسوف في تطوير منهج لهذه الفلسفة من خلال نشاطه العلمي.

ففي عام ١٩٠٧م قام هسرل بإلقاء سلسلة من المحاضرات نشرت تحت عنوان: «فكرة الظاهرية». وفي عام ١٩١٣ نشر الجزء الأول من هذه الأفكار تحت عنوان «أفكار نحو فلسفة ظاهرية». ثم اتبعه بكتابة جزأين في تلك الفترة لكنهما لم ينشرا إلا في عام ١٩٥٢م. كما صَنَّف هسرل مجموعة من الكتب في عام ١٩٣١م منها كتاب «الفلسفة الأولى» وكتاب «علم النفس الظاهري» وكتاب «التجربة والرأي» ولكن هذه الكتب لم تر النور إلا بعد وفاته عام ١٩٣٨م، هذا بالإضافة إلى عشرات الآلاف من الأوراق التي تضم مقالات وملاحظات كتبها هسرل بدأت الآن في الظهور.

وقد كانت كتابات هسرل الركيزة الأساس التي انطلقت منها الفلسفة الظاهرية لتجد لها أتباعاً ومريدين في أوروبا والولايات المتحدة أمثال جاسبيرز، وهيدجر، وميرلو - بونتي، وسارتر، ودي بوفوار. وأساس هذه الفلسفة التي وضع لبناتها الأولى الفيلسوف الألماني ايدموند هسرل يعتمد على نظرية وتطبيق ما يسمى بـ «التجربة المدركة Conscious experience» ولذلك فإن الفلسفة الظاهرية تتعامل مع طبيعة الوعي أو الإدراك ووظيفته.

وكما أن الوعي أو الإدراك يمثل ظاهرة إنسانية، فإن الظاهرية يمكن أن توصف بـ:«موقف» أو «فلسفة» الإنسان تجاه الظواهر أو التجارب التي يمر بها ويعيشها؛ وجدلية هذه الفلسفة تتمثل في أن التجربة في الحياة تتشكل من خلال الوعي الذي يمثل أفضل طريقة لمعرفة المعنى الذي يُستخلص من هذه التجارب. فنشاط الوعي الذي يتجسد في الملاحظة، والتفكير، والتذكر، ونحو ذلك هو الأسلوب الذي «يوضح العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط به».

يتحدث الفيلسوف الأمريكي رولف فان ايكارتسبرج في سياق تعريفه للفلسفة الظاهرية ويقول: إن هذه الفلسفة

تدرس معنى التجارب الإنسانية التي يعيشها الإنسان تلقائياً في حياته اليومية، فهذه الفلسفة تركز على التجربة المعاشة، التجربة الإنسانية الغنية بالمعاني والدلالات. الفلسفة التي تُعنى بالكيفية التي يقرأ بها الإنسان مشاركته في الحياة واستخلاص معنىً أو معان لهذه التجربة. ولأن الإنسان - كما يقول ايكارتسبرج - مصدر مهم في إيجاد الأفكار وابتداعها فإن الظاهريين يقولون إن هذه الأفكار يجب أن تحظى باهتمام بالغ»[1] .

ويؤيد مَانِنْ Manen هذا التصور بقوله: إن الفلسفة الظاهرية تبحث في المعاني المعاشة للتجربة الإنسانية، كما تحاول وصف تلك المعاني وتفسيرها.

وهذا التصور الذي دعا مانن إلى الاهتمام بالمعاني المستخلصة من التجربة الإنسانية هو الذي جعله يقول إن الفلسفة الظاهرية تختلف عن غيرها من فلسفات العلوم الإنسانية الأخرى التي قد لا تهتم بتلك المعاني بقد اهتمامها بالعلاقات الإحصائية بين المتغيرات التي تنتظمها التجربة

(1) Rolf Van Echartsberge, (1986), Live World Experince Center for Advanced Research in Psychology and Universty Press of America, Washington, D.C.p.1.

الإنسانية، أو على الآراء الاجتماعية، أو على قياس حدوث وتكرار أنماط سلوكية معينة[١].

أما أرنستو سبينيللي فيقول: إن الفلسفة الظاهرية تركز البحث على نظرية الحقيقة في محاولة منها لشرح تلك الحقيقة وتوضيحها والوقوف على ماهيتها. لأن هذه الفلسفة - كما يقول - تريدنا أن نتأمل ونتفكر في النزعات والفرضيات التي قادتنا إلى نتيجة أن للأشياء حقيقة ومعنى، وأن للتجربة الإنسانية المعاشة حقيقة ومعنى حتى نكون أكثر ثقة بمصداقيتها[٢].

ونتيجة لهذا السبر والبحث المبني على التأمل والتفكر فقد توصل علماء النفس والاجتماع والفيزياء النظرية إلى النتيجة التي تقول: إن الحقيقة الأصلية لكينونة هذه الأشياء ومعانيها مجهولة وغير قابلة للمعرفة بالنسبة لنا، وستبقى كذلك. لأن ما نطلق عليه اصطلاحاً «حقيقة» أو - بمعنى آخرا - أن الشيء الذي أدركناه بالتجربة ونعتقد أنه حقيقة هو شيء متعلق بالعقل بشكل عام، وبقدرتنا الفطرية

(1) Van Manen (1990). Researching Lived Experience. State University of New York, New York,p,11.
(2) Ernisto Spinelli,Ibid, p.2.

التي تمكننا من بناء المعنى Construction of meaning للأشياء المدركة. هذه هي القضية التي تمثل نقطة البداية التي ينطلق منها البحث الظاهري[١].

المتأمل بعمق لأدبيات الفلسفة الظاهرية يلحظ منذ الوهلة الأولى أنها فلسفة تُعنى بالوصف، ولذلك فإن الأصل فيها أنها دراسة وصفية محضة لوقائع الفكر والمعرفة على نحو ما يحياه الإنسان في شعوره[٢]. وغاية هذا المنهج الوصفي للفلسفة الظاهرية هي الكشف عن الجوانب المختلفة للوجود الإنساني. وفلاسفة الظاهرية – وبخاصة أصحاب النزعة الوجودية منهم- لا يهدفون إلى وصف التجربة الإنسانية من أجل الوقوف على ماهية الوصف ومعرفته، بل إلى توضيح معنى الوجود الإنساني في الكون وإثباته[٣]. ولذلك لا بد أن نقرر هنا حقيقة الأصل الفكري لهذه الفلسفة، وهي أنها وليدة الفكر الوجودي، ونشأت

(١) انظر: محمد البشر، الموسوم:«الفلسفة الظاهراتية في الاتصال الإنساني: رؤية نقدية». دار العاصمة للنشر الرياض، ط١، ١٤١٥هـ، ص١٧.

(٢) انظر: «الفلسفة الوجودية» د. زكريا إبراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٥٦م،ص٢٥.

(3) Haw Yol Jung (1972). Existential Phenomenology and Political Theory:A Reader. Henery Rengery,p.

وترعرعت في أحضان التيار الفلسفي الوجودي، ونظّر لها فلاسفة يشار إليهم على أنهم أقطاب الفكر الوجودي مثل كيركيجارد، وهيدجر، وسارتر، وغيرهم.

ومن سمات فلسفة الوجود على نحو ما نجدها عند كيركيجارد أو هيدجر - مثلاً- أنها «فلسفة الإنسان»، ولو ألقينا نظرة عامة على الفلسفات الوجودية جميعاً لوجدنا أنها تبدأ من نقطة خاصة تعبر عن تجربة حية، أو تجربة وجودية معاشة Lived experience . والموضوع الرئيسي الذي تدور حوله معظم تأملات الفلسفة الوجودية هي «الوجود»، وهذه الكلمة تشير إلى الطريقة الإنسانية أو الأسلوب الإنساني في الكينونة والحياة البشرية عند الوجوديين، وهي تساؤل عن معنى الوجود. وهذا ما دعا فلاسفة أمثال سارتر أو هيدجر أن يجعلا من الوجود البشري مفتاحاً لفهم الأنطولوجيا Ontology، أو علم الوجود [1]. وهو أيضاً ما يفسر قول هيدجر - مثلاً - «أننا لا نعرف لماذا أُلقي بنا إلى العالم». فهذا القول يتجسد فيه

(١) انظر: د. زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص١٢، وما بعدها بتصرف بسيط.

عنصر من العناصر التي تقوم عليها فلسفة الوجود عند هيدجر وهو اعتقاده بالوجود وجهله بسبب الوجود ومن ثم قوله إنه وجود بلا ماهية[١].

وكذلك تصور هيدجر للوجود الإنساني بأنه محدود بالزمان والمكان ولذلك فإن محدودية الحياة بالنسبة له تعني القلق والخوف، إذ تصبح حقيقة الذات الجوهرية الأساسية في نظره هي الاتجاه نحو العدم. والعدم الذي يعنيه هيدجر هو الذي لا بعث بعده ولا حياة أخرى وراءه. ولذلك فإنه يقول: **كلنا سنموت، وما سيبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة من تراب لا تشمل ذاتاً** [٢]. أي: الانتقال من الوجود إلى «اللاوجود»[٣].

الفيلسوف الألماني ايدموند هسرل - واضع الفلسفة الظاهرية - اختط منهجاً خاصاً لهذه الفلسفة التقى مع الفكر الوجودي في الطريق فصار منهاج هذا الفكر[٤].

(١) انظر: «الوجودية فلسفة الوهم الإنساني»، محمد إبراهيم الفيومي، مكتبة الانجلو المصرية، ط١، ١٩٨٣م،ص ١١٠-١١١.

(٢) مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٣) د.زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص٩٨.

(٤) انظر: «تاريخ الوجودية في الفكر البشري» سعيد العشماوي. دار الوطن العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨٤، ص ١٢١.

وتتعرض فلسفة هسرل لدراسة وقائع الفكر والمعرفة من خلال دراسة وصفية محضة على نحو ما يحياه الناس في مشاعرهم. فالشعور في هذه الفلسفة ينعطف نحو الأشياء لمعرفتها، لأنه بطبيعته متجه إليها بقصد فهمها. والذات الفردية - من ثم - لا بد أن تتجه نحو موضوع ما لهذا الغرض. وبذلك يقوم نوع من الإحالة بين الذات والموضوع. فكأن كل شعور إنما هو في حقيقته شعور بشيء، أما الشعور المجرد من أي موضوع فهو ضرب من الظواهر العقلية ليس إلا. فهسرل - إذن - دعا إلى عدم الحكم على الأشياء إلا من خلال الشعور، ومفاد ذلك أن وضع الوجود بما يحتويه من أشياء يقف بالإنسان وجهاً لوجه أمام الشعور بوصفه واجب كل معنى. ومن هنا يتضح أن نقطة التقاء الفلسفة الظاهرية بالوجودية هو في اهتمام كل منهما بالذات الفردية والشعور الخاص باعتبارهما مبتدأ كل إدراك ومعنى[1].

وهكذا نجد أن هسرل يلتقى بهيدجر عند نقطة الالتقاء التي تجمع كل الفلاسفة الوجوديين بنزعاتهم المختلفة

(١) مرجع سابق، ص ١٢١ -١٢٢.

وآرائهم المتباينة وهي: التمحور حول الذات الإنسانية ومبدأ الفردية. ولذا نجد أن فيلسوفاً آخراً من فلاسفة الظاهرية انتهى إلى هذه النهاية على الرغم من اختلاف منهجه النظري نوعاً ما عن منهج هسرل، وهو ميرلو بونتي.

فقد تأثر ميرلو بونتي بهيجل وبخاصة في منهجه الجدلي وتقريره لأهمية «فينومينولوجيا الروح» ونزعته الوجودية فيها، والتي تقول: إن الإنسان ليس شعوراً يملك منذ البداية أفكاراً خاصة واضحة كل الوضوح، وإنما هي حياة قد أعطيت لذاتها وليس عليها سوى أن تعمل على فهم نفسها [١] . وقد وقف ميرلو بونتي على الفينومينولوجيا في مقدمة طويلة صَدَّر بها رسالته عن الإدراك الحسي. وفي هذه المقدمة نراه يفسر كل فلسفة هسرل على ضوء مؤلفه الأخير المسمى بـ«التجربة والرأى Experience and judgment، فيجعل هسرل مسؤولاً عن وجودية هيدجر، ويحاول أن يستخرج من الفينومينولوجيا مبادئ فلسفة وجودية جديدة تعود إلى الواقع وتعترف بالعالم المدرك[٢].

(١) د.زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص١٩

(٢) مرجع سابق، ص ١٣٠ وما بعدها.

أما «الذات» الإنسانية في تيار الفكر الوجودي فيقصد بها «الأنا» المُرِيد، والشعور بالذات في هذا التيار الفكري الوجودي إنما يتم في قولهم:«أنا أريد»، ولكي يجد المرء «ذاته» فإن عليه أن ينشدها في فعل الإرادة[١]. والوجود الحقيقي الأصلي لهذه الذات عند أتباع هذا التيار هو الوجود الماهوي، لأن الصلة فيه - على حد زعمهم - تكون بين الذات وبين نفسها، فهذه الذات «فردية» إلى أقصى حدود الفردية، وهذه «الفردية» المطلقة أو هذا «الأنا» هو الوجود الأصلي الذي تصدر منه الأفكار والأفعال [٢].

ومن معالم التيار الوجودي اهتمامه بمصطلح «الحرية» الذي غالباً ما يكون مقترناً بمصطلح «الذات المريدة» فهم يقولون: إن الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها، وبناءً عليه فإن الشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية، ومن هنا فإن «الذات» و«الإرادة» و«الحرية» معانٍ متداخلة يقتضي بعضها بعضاً.

(١) انظر: عبدالرحمن بدوي، «دراسات في الفلسفة الوجودية»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ص ٢٨٧.

(٢) مرجع سابق، ص١٨٨ بتصرف،

فالشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية، والذات الحقة التي تستمد وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية. ولذلك فإن هذه الحرية عند الوجوديين هي الصفة الأولى لوجود الذات[١].

وقد ذهب الوجوديون في تفسيرهم لمصطلح الحرية وبيان أهميته للذات الإنسانية إلى أبعد من ذلك، فقالوا: إن الذاتية هي في صميمها بمثابة خَلْق وإبداع حيث قالوا: إن الوجود الذاتي للإنسان إنما ينحصر في خَلْقِه لنفسه بنفسه بمقتضى ما لديه من حرية. فالإنسان في نظر الوجوديين هو موجود حُرّ، بل إن سارتر - وهو من أشهر فلاسفتهم - قال: إن حرية الإنسان هي عين وجوده، وجعل من الحرية مرادفاً للوجود الإنساني حتى أصبحت عنده القضية الأولى في كل فلسفته الوجودية [٢].

وثمة مفردة أخرى تتكرر دائماً في كتابات التيار الوجودي وبخاصة عند منظري الفلسفة الظاهرية وهو الزمان

(١) مرجع سابق، ص ٢٨٧، وص ٢٩١.

(٢) د. زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص ١٩-٢٠.

Time، وغالباً ما يأتي ذكر هذه المفردة في سياق الحديث عن الوجود الذات والحرية، وليس المقصود بالزمان ذلك الزمان الفيزيائي، بل «الزمان الذاتي». فأنصار هذا التيار الفكري الوجودي يقولون: إن «الوجود الذاتي ينتقل إلى الواقع من خلال الحرية، فبواسطتها تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة، وهذا التحقق العيني يتم في العالم، ويسمى حينئذ بـ «الآنية»؛ هذه الآنية – كما يقول هيدجر – هي نوع من التفسير والفهم للوجود الممكن، أي عرض ما فيه لأن في هذا كيفية وجودها. فالآنية لا تتم إلا على هذا النحو، والمصدر الذي تصدر عنه الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان، فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الآنية، وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود إلى حال الآنية – والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق، أي لـ «الآنية»[1].

ومن هذه الجدلية يفسر الوجوديوون حقيقة الوجود بالزمانية. فالوضع الصحيح عندهم لفهم الوجود أنه

(١) انظر: عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٢٨٩-٢٩٠.

زماني في جوهره وطبيعته، وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية.

والخلاصة أن الفلسفة الفينومينولوجية أو الظاهرية تستمد جذورها الفكرية من الوجودية التي تجعل من الذات الإنسانية والفردية والحرية منطلقاً لفهمها لطبيعة الوجود الإنساني. ولذلك فإن المنهج الوصفي الذي اختطه فلاسفة الفينومنيولوجيا لفهم التجربة الإنسانية المعاشة بكل تفاصيله وجزئياته يلتقي مع غاية الفكر الوجودي في توضيح معنى الوجود الإنساني.

الفينومينولوجيا والأدب

لم يكن الأدب بمعزل عن تأثير التيارات الفلسفية التي عصفت بالتاريخ البشري في حقب زمانية مختلفة. بل نستطيع أن نقول بارتياح تام أن الأدب، وهو نشاط قديم وميدان رحب من ميادين إبداعات العقل، كان النافذة الأولى التي تسللت منها بذور الفلسفة إلى عقل الإنسان ووجدت فيه مرتعاً خصباً للنشأة والتمكين، وبخاصة إذا عرفنا أن فنون الأدب - بما في ذلك الشعر والمقالة والقصة والرواية - غالباً ما تكون تعبيراً وتجسيداً للتجربة المعاشة التي مَرَّ بها هذا الأديب أو ذاك.

والأدب أيضاً - وبخاصة ماله صلة بالشعر والشعراء - هو رؤية عاكسة لفلسفة الأديب وتصوره لحياته وللمجتمع المحيط به. يقول ميخائيل مسعود: «الفلسفة والشعر يمتزجان كما العقل والشعور، فتكون الفلسفة شبحاً للشعر ويكون الشعر تجسيداً للفلسفة. وكما قال سقراط: إن

الشعر أكثر فلسفة من الفلسفة. والشعر مرآة الشعوب، بل الدليل الساطع على كل ما يجري في المجتمع وعلى كل الأصعدة»[١].

ولهذا كانت للفلسفات صولات وجولات في ميدان الأدب في محاولة منها النزول من عقلية الفلاسفة وتعقيدات أفكارهم إلى بقية طبقات المجتمع، بل كان الأدب بمثابة الجسر الذي عبر منه الفلاسفة إلى عقلية الجماهير.

وقد أدرك فلاسفة «الظاهرية» هذه الحقيقة عندما حاول سارتر ودي بو فوار أن يشيدوا جسراً تعبر منه النظريات الفلسفية المعقدة القابعة في عقول هسرل وهيدجر وميرلو بونتي وغيرهم من فلاسفة الظاهرية إلى عقول الجماهير من خلال وضع تلك الرؤى والمناهج الفلسفية المعقدة في قوالب أدبية مبسطة يسهل معها الفم والإدراك لغايات هذه الرؤى وتلك المناهج.

وكما أن الظاهريين انطلقوا في تأسيس فلسفتهم على محاور جدلية متعددة مثل:

١- محاولة فهم «الذات» الإنسانية من خلال استخلاص

(١) د. ميخائيل مسعود، «أدباء وفلاسفة»، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩٣م، ص ١٠٤.

المعاني من التجارب المعاشة

٢- وعلاقة هذه الذات بـ «الذوات» الأخرى والعالم المعيش

٣- ومحاولة فهم ماهية الوجود

فإنهم تَبَنَّوا التنظير لهذه المحاور الجدلية في كل مناشط العقل الإنساني ومجالات إبداعه المتعددة. وأول تلك المناشط والإبداعات التي تأثرت بالتيار الظاهري هو الأدب بفنونه المختلفة.

فالنتاج الأدبي الذي سلك المنهج الظاهري وتأثر به حاول أن يصور تجربة الأديب المعاشة كما هي ظاهرة في الوعي. فالعمل الأدبي بالنسبة للظاهريين إنتاج ذاتي في المقام الأول. والظاهريين - بهذه النزعة الفلسفية في الأدب - «يشكلون استمراراً للاتجاه الرومانسي الذي يقرأ النص كتعبير عن ذات كاتبه. أو كما يقول بوليه Poulet: كل كلمة من الأدب محملة بذهن الذي كتبها»[١]. ومعنى ذلك أن الناقد الأدبي ذا النزعة الظاهراتية [٢] يقرأ النتاج الأدبي من خلال ما تجسده تجربة الكاتب المعاشة الظاهرة للوعي، ولذلك فإن مثل هؤلاء

(١) د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي. «دليل الناقد الأدبي» بدون ناشر، ط١، ١٤١٥هـ، ص ١٥٠-١٥١.

(٢) هذه صيغة الجمع التي وردت في النص المنقول

النقاد «يدعون إلى نقد إنساني يهتم بتناول النصوص متشعراً كونه تجربة ذاتية أو معايشة بين الذات من جهة وما تصوره النصوص الأدبية عبر اللغة»[١] من جهة أخرى.

أما المنهج الذي يصل بواسطته الظاهريون إلى المعاني الكامنة في التجربة المعيشة فهو ما يعرف بـ «الظاهرية الهيرمينوطيقية Hermeneutic Phenomenology» وهو منهج تأويلي تفسيري يتوسع في استخلاص المعاني المتجسده في تجربة الأديب المعاشة. وهذا المصطلح يهدف إلى «تأسيس نظرة عامة للإدراك والفهم لُطُرق التعامل مع «التجربة المعاشة» المادية والزمانية»[٢] وذلك من خلال تفسير هذه التجربة - أو الظاهرية - ووصفها بغية الوصول إلى معنى متجسد فيها[٣].

المحور الثاني الذي يلتف حوله أدباء الظاهرية هو جدلية العلاقة بين «الذات» الإنسانية وغيرها من الذوات الأخرى، وهي علاقة يسعى الظاهريون إلى تأكيدها وتكرارها على أنها

(١) مرجع سابق، ص ١٤٩.

(٢) مرجع سابق، ٤٢.

(3) Max van Manen (990), Reserching Lived Experience, State University of New York Press, p.180.

من الخصائص الرئيسة التي تؤكد قضية «الوجود» عندهم، ويستعينون في ذلك أيضاً بالظاهرية الهيرمينوطيقية التي تصف هذه العلاقة وتكشف عن المعاني والدلالات المتجسدة فيها. ولذلك نجد - في مجال النقد الأدبي مثلاً - أن عدداً من الفلاسفة الذين ناقشوا العلاقة بين مصطلح الهيرمينوطيقية والأدب يتحدثون دائماً عن العلاقة بين النص الأدبي والقارئ، أو بين الأدب والقارئ وينطلقون من الفكرة القائلة: إن العلاقة بين الهيرمينوطيقيا والأدب تتمثل في أن الفهم الحقيقي للأدب والنصوص الإنسانية الأخرى يتأسس على استعادة القارئ للتجربة (الحياة الداخلية) التي يعبر عنها النص. وأهم المفكرين في هذا المسار هو مارتن هيدجر ثم تلميذه هانز جورج غادامير الذي حول فكر أستاذه إلى نظرية مهمة تعنى بالتأويل النصي[1].

أما رومان انغاردن فإنه يقول: إن العمل الأدبي يقوم على أفعال قصدية من مؤلفه تجعل من الممكن للقارئ أن «يعايشه» بوعيه كقارئ، وتعني المعايشة هنا نوعاً من التداخل عبر التجربة القرائية بين المؤلف والقارئ، ذلك أن النص لا يجيء

(١) ميجان الرويلي وسعد البازعي، مرجع سابق، ص٤٥.

كاملاً من مؤلفه، بل هو مشروع دلالي وجمالي يكتمل بالقراءة النشطة التي تملأ ما في النص من فراغات[١].

وأما في مجال الكتابة المسرحية فإن أصحاب النزعة الظاهرية يحاولون إظهار العلاقة بين الذات وغيرها من الذوات المحيطة بها والتي تشاركها خصائص «التجربة المعاشة» على أنها علاقة وثيقة، ولازم من لوازم الوجود البشري، ولنأخذ - على سبيل المثال - مسرحية «زيارة المفتش» للكاتب المسرحي الإنجليزي ج.ب بريستلي التي وضعها عام ١٩٤٥م التي تجسدت على خشبة المسرح بشكل مختلف يبرز النزعة الوجودية. يحدث أمين الريحاني [٢] عن هذه المسرحية فيقول: إن شكيب خوري لم ينقل النص إلى الخشبة، إنما ترجمه تعابير على الوجوه وحركات انفعالية، سواء كانت في حالات العنف كما في ضربات السياط التي تنهال على السيدة الثرية النبيلة على جسد المفتش، أو في التحرك العاطفي بين المفتش وشيلا ابنة البيت العريق وخطيبة الثري كروفت. مثل هذه المشاعر لا ترتبط بالنص قدر ما ترتبط بالأبعاد النفسية وبالطاقة

(١) مرجع سابق، ص ١٥٠.

(٢) أمين البرت الريحاني، «مرايا متعاكسة: مقالات نقدية» دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، ص٩٥-٩٦.

التحليلية التي تأتي مكملة للعمل المسرحي المأساوي. ولئن كان المفتش هو ضمير الفرد وضمير الجماعة فإن علاقة كل من أفراد العائلة مع المفتش هي في النهاية انعكاس لعلاقته مع نفسه. ويأتي السؤال المفاجئ من المفتش: ما علاقة كل واحد من هؤلاء مع تلك الفتاة الحامل التي انتحرت مساء اليوم والتي كانت تعمل في مصنع رب العائلة منذ عامين؟ الكبار يرفضون الإجابة عن الأسئلة القاسية المتراكمة محاولين التهرب منها، ومن واقعهم، ومن مواجهة صريحة وجرئية لذلك الواقع بكل ما فيه من حقائق مؤلمة. والصغار يسرعون إلى الاعتراف لأنهم يريدون تلك المواجهة، يريدون التخلص من المأساة بمعايشتها لا بالهرب منها. والجميع يظهرون في أقنعتهم الاجتماعية المزيفة عند مواجهتهم الأولى للمفتش. ويتابع المفتش كشف الأقنعة بحدة وذكاء حتى يتعرى الجميع في زيفهم ويظهرون بعضهم أمام البعض في حقيقتهم الجارحة إلى أن يقف المفتش على باب المنزل مودعاً أفراد تلك العائلة وكأنه يقف تحت قوس العدالة ليصدر حكمه عليهم: «ألا ترون كيف لا تعيشون بعيداً عن الناس؟ وكيف لا يمكنكم أن تعيشوا إلا بينهم؟ لذلك فالجميع مشاركون في المسؤولية، مشاركون

في العذاب والألم.

يقول أمين الريحاني معلقاً على المشاهد التي تجسدت على خشبة المسرح: إن موقف المفتش هنا يذكرنا بسارتر وبكامو. في هذا الموقف يخاطبنا المفتش بنفس وجودية حيث عذاب الضمير المشارك لعذاب الآخرين هو القاسم المشترك في الحياة[1].

وقول أمين الريحاني هذا لم ينطلق من فراغ، بل على حقيقة من الحقائق التي يؤمن بها فلاسفة الظاهرية أصحاب النزعة الوجودية أمثال **مارتن هيدجر الذي نُقل عنه قوله: إن مصير الإنسان إلى العدم، وأن ما سيبقى من جسده حفنة تراب لا تشمل ذاتاً.** أي أن الإنسان ينتهي إلى العدم وليست هناك حياة أخرى بعد الموت. ولذلك فهم يعيشون حياتهم في قلق وبؤس حيث تؤثر هذه النظرة القلقة والبائسة للحياة على كل السلوك الإنساني.

فالفلاسفة الظاهريون أصحاب النزعة الوجودية يعيشون في ألم دائم ومستمر، سببه - كما يزعمون -: «**أنهم يوجدون**

(١) مرجع سابق، ص ٩٧.

بلا ثمن في عالم مستحيل»[1].

ما قيل آنفاً هو مدخل للحديث عن المحور الثالث من المحاور التي تنطلق منها الفلسفة الظاهرية الوجودية في الأدب، وهو «العدم». فأولئك الفلاسفة يعتقدون أن مصير كل «ذات» إنسانية هو العدم، العدم الذي لا بعث بعده ولا نشور.

ويمكن أن نستشف الدلالة على ذلك من كتابات مارتن هيدجر وسارتر.

فسارتر - مثلاً - يريد من روكنتان في روايته الموسومة بـ«الغثيان، ١٩٣٨» أن يتحدث باسم الناس جميعاً عندما يُصِرّ على أنه يجب عليهم - أي الناس - إذا كانوا صادقين أن **يشعروا عند النظر إلى العالم بالغثيان، ويحسوا بالعبث (أي بلا ضرورة للوجود) وبالكرب الذي يتبع هذه المشاعر**، ويمكن أن نجد ما يسند ذلك في مؤلفات سارتر مثل: (المتخيَّل، ١٩٤٠م)، ومؤلفات مارتن هيدجر مثل: (الوجود والعدم، ١٩٤٣م)[2].

وما كان وصول أولئك الفلاسفة لمثل هذا الوهم إلا بالمغالاة في مفهوم «الحرية» الذي أفرط أتباع هذه الفلسفة في تصورها

(١) انظر: موسوعة المصطلح النقدي» ترجمة د. عبدالواحد لؤلؤة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، بدون تاريخ، جـ٢، ص ٥٣.

(٢) مرجع سابق، ص ٦٣.

وتبنيها بحسب تصوراتهم الشخصية لها. ولذلك فلا عجب أن نجد من يقول على لسانهم إن «**القيمة الوجودية مرتبطة بالعمل الإنساني وحده بحيث يكون الفرد هو خالق نفسه**»[١]، و:«إن الإنسان في حركاته وسكناته متروك لأنه حر»[٢]، أو مثل قول بعضهم: «**ليس في الخارج ما يكسب الفرد قيمة.. إن حركاته وسكناته لا يمليها عليه نظام إلهي ولا نظام عقلاني .. وإذن فالإنسان جذر نفسه**»[٣].

الإيمان بفكرة «العدم» التي أَثَّرت على نتاج أدباء الظاهرية هو نتيجة للاعتقاد الفاسد بأن الإنسان خالق نفسه، وأنه يشكل حياته بمحض إرادته، وأما الوجود الأبدي الذي يكون بعد الموت فإنه في نظرهم ضرب من «الميتافيزيقيا» الموهمة. ولذلك فإن أهم سمة من سمات النتاج الأدبي الظاهري هي بروز نزعة الجنوح إلى القلق والبؤس الذي يشكل حياة الأديب ولا يستطيع الفكاك منه.

---

(١) انظر مناقشة أبي عبدالرحمن بن عقيل الظاهري الهادئة والموضوعية للدكتور سهيل إدريس صاحب مجلة «الأدب» في مسألة الالتزام الأدبي، وهذه المناقشة العلمية مطبوعة في كتاب لأبي عبدالرحمن بعنوان:«الالتزام والشرط الأدبي»، ط١، ١٤٠٧هـ، ص ٩ وما بعدها.

(٢) مرجع سابق.

(٣) مرجع سابق.

الفينومينولوجيا والتعليم

شهد حقل التربية والتعليم تدافعاً فلسفياً في سباق الركض نحو تحديد الأطر العامة التي ينبغي أن يسلكها المعلمون والمربون في كل مستويات التعليم، وكلما ظهرت فلسفة حاولت أن تصبغ التعليم بصبغتها النظرية، ودفعت بأتباعها إلى مزاحمة غيرهم وإعمال عقولهم في تشكيل المناهج الدراسية وطرائق التعليم والتدريس، إيماناً منهم أن تأثير هذا العامل على المجتمع - وإن كان بطيئاً مقارنة بغيره من العوامل - إلا أنه قوي المفعول راسخ الأثر.

ولقد شهد حقل التربية والتعليم ظهور تيارات فلسفية جعلت منه وسيلة لتحقيق أهدافها في التأثير على العقل الإنساني وعلى بُنية المجتمع، وكل تيار فلسفي يدَّعي الأفضلية لمنهجه في المنفعة والتغيير. فالمثاليون Idealists يقولون إن التعليم يجب أن يكون وسيلة لتطوير العقل الإنساني، وأن يشجع المعلم على التركيز على كل ذي قيمة مثالية، يتفقون مع الفيلسوف

اليوناني أفلاطون في أن التعليم يجب أن يكون موجهاً للبحث عن الأفكار الصادقة والحقيقية. كما يهدف هؤلاء المثاليون إلى تطوير شخصية الفرد من خلال الأخذ بمبدأ التخصص الذي يميز هويته. وليس مقصودهم إيجاد الشخصية المتعلمة والمثقفة فقط، بل - إضافة لذلك - الشخصية السوية النافعة.

أما أنصار الفلسفة السلوكية في التعليم Behaviorists فيركزون على مبدأ الثواب والعقاب في التعليم من أجل تغيير أنماط سلوكية معينة لدى التلاميذ في محاولة لترشيدها وتوجيهها.

ويأتي في ركب هذه التيارات الفلسفية البراجماتيون بزعامة الفيلسوف الأمريكي جون ديوي (١٨٥٩ -١٩٥٢م) أولئك الذين يغضون النظر عن الأهداف المحددة للتعليم سلفاً، بدعوى أن النظام التعليمي يجب أن يكون استجابة للظروف التي يمر بها المجتمع ليتعامل معها من خلال المنهج التجريبي والإرادة الحرة التي تميز نشاط الأستاذ والتلميذ.

وهكذا نجد أن حقل التربية والتعليم أصبح مسرحاً لتجريب فاعلية النظريات الفلسفية واختبارها على أرض الواقع.

وإن كان هذا الحقل الإنساني السامي قد استفاد من بعض هذه التيارات الفلسفية في جوانب وتأثر بها سلباً في جوانب أخرى إلا أن هذا التأثير السلبي تجلى بوضوح عندما عصفت به رياح الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية فضيقت واسعاً، وحصرت «كل» أهداف التعليم في اكتشاف «الذات» الإنسانية ومحاولة إثبات وجودها فقط لا غير. ولذلك نجد أن المصطلحات التربوية الشائعة عن المتخصصين في التربية مثل المعرفة والحقيقة والمعاني تحظى باهتمام كبير من الفلاسفة الفينومينولوجيين، بل تمثل جميعها دعائم تعليمية للتجربة الإنسانية المعاشة.

ومن أجل ذلك نجد أن أتباع هذه الفلسفة الذين يعملون في حقل التربية والتعليم يوجهون بحوثهم ودراساتهم على موضوع الوعي أو الشعور Consciousness، وعلى موضوع أهمية التعليم في الملاحظة والإدراك، وعلى قضية تطور المعنى في التجربة الشخصية.

ولأن الذات الإنسانية تمثل عنصراً مهماً من عناصر العملية التعليمية ومصدراً مهماً من مصادر ابتداع الأفكار وابتكارها، فإن الفينومينولوجيين يقولون: إن التعليم ينبغي أن يركز على

اكتشاف هذه «الذات» ومعرفة حقيقتها؛ وأنه يجب أن ينظر إلى الفرد كموجود متميز في هذا العالم، ليس فقط كمبدع للأفكار بل كوحدة وجودية تعيش وتشعر.

ويرى الفينومينولوجيون أن ما يميز فلسفتهم في التعليم هو أن هذه الفلسفة تجعل الفرد يشارك في العملية التعليمية. يقولون: إننا نكتشف مشاعرنا ونحاول ربط كل الأفكار بحياتنا الخاصة. وبناءً على ذلك فإن التربية الفينومينولوجية الوجودية لا تركز على الحوار العلمي الذي يحدث بين الأستاذ والطالب من أجل التلقي والتلقين، بل إنها تهتم - بالدرجة الأولى - بالإبداع والابتكار، أي إبداع الأفكار المتعلقة بحاجاته ورغباته[١].

وهذا المبدأ التربوي يرتكز على مقولة سارتر: إن الوجود يسبق الماهية existence preceeds essence، ومعناه أن وجود الشخص يسبق الأفكار التي يبتدعها هذا الفرد، ولذلك يقول هوارد أوزمون Howard Ozmon وصموئيل

(١) انظر:
Ozmon Horad A.& Craver, Samuel M.(1986) Philosophical Foundations of Education: Bell& Howell Company: Columvus, Ohio, P.206.

كريفر Samuel Craver (١٩٨٦) إن مؤيدي الفلسفة الفينومينولوجية يؤكدون على أن: «**التعليم الجيد هو ذلك النمط من التعليم الذي يشجع الأفراد على طرح تساؤلات معينة مثل:**

من أنا؟

إلى أين أنا ذاهب؟

لماذا أنا هنا؟

ونحو ذلك من الأسئلة التي تبحث في كل ما يتعلق بالذات الإنسانية ومحاولة فهم وجودها وكينونتها في هذا العالم وعلاقتها بالذوات الأخرى والأفكار التي تتأثر بها»[1]. يقول ماكسين جرين Maxine Greene (١٩٧٨): «إن الوجوديين يعتقدون أن التعليم الجيد هو الذي يركز على الذاتية ويحاول أن يساعد كل واحد منا على أن يرى ذاته من خلال ما يعتريها من خوف وإحباط، أو أمل ونشوة، ومن خلال الحالات التي نستخدم فيها العقل لمعرفة الأشياء الجيدة أو السيئة. من أجل ذلك فإن أول خطوة في النظام التعليمي يجب أن تبدأ أولاً من

(1) Ibid p.206.

فهم الذات الإنسانية»[١].

يقول ميرلو - بونتي (١٩٦٢) في تقريبه لمفهوم «العالم» من وجهة نظر فينومينولوجية: «**إن العالم ليس ذلك العالم الذي أفكر فيه لكنه العالم الذي أعيش فيه**»[٢]. بهذه الجدلية يصف ميرلو - بونتي الحالات التي يكون فيها الوعي الإنساني متفتحاً على الأشياء، كما يحاول أيضاً أن يصف كيف يعيش الإنسان في هذا العالم من خلال تجسيده في الوعي. ومن هذه الجدلية أيضاً ينطلق أتباع الفلسفة الفينومينولوجية في تحديد الأطر العامة لمنهجهم في حقل التربية والتعليم. فهم يقولون إن أول بغيتهم من التعليم هو أن يغير الناس مفهومهم له وأن يحددوا بدقة ما يسعون إلى تحقيقه، ولا يتم ذلك إلا من خلال النظر إلى التلميذ - كعنصر رئيسي من عناصر العملية التعليمية - على أنه «ذات متشبعة» بكل ما تنطوي عليه العملية التعلمية من معلومات وأفكار. وبدلاً من أن يمارس المعلم وظيفة

(1) Greene, Maxine. (1978). Londscape of Learning. Teachers College. Colum - bia University, New York, p.52.
(2) Merleau - Ponty, Maurice. (1962). Phenomenology of Perception. Trans Colin Smith, Routledge and Legan Paul: London, p.27.

«حشو» عقل التلميذ بالمعلومات والأفكار ويختبره فيها ويقيس نجاحه من خلال فهمه لها واستيعابه إياها، فإن الاقتراح البديل هنا هو أن ينظر المعلم إلى التلميذ كشخصية مستقلة، عليها أن تقوم بوظيفة تشكيل حياتها بنفسها من خلال التعليم. ذلك أنه من المستحيل أن يجد الأستاذ تلميذين متشابهين تماماً. فكل واحد منهما سيختلف حتما عن الآخر في صفاته الشخصية، وثقافته، وفي رغبته التي يسعى إلى تحقيقها. ومن هنا فإن كل تلميذ يأتي إلى المدرسة وهو يحمل معه رصيداً من التجارب الشخصية التي تميزه عن بقية زملائه. من أجل ذلك فإن الطريقة التعليمية المثلى التي ينبغي أن تُتَّبع هي تلك التي تساعد هؤلاء التلاميذ على النمو والتطور من خلال فهمهم لحقيقة وجودهم في هذا العالم.

ويذهب أوزمون وكريفر إلى أبعد من ذلك فيؤكدان على أن الفينومينولوجيين الوجوديين يتطلعون إلى إمكانية أن يختار التلاميذ الطريقة التعليمية التي تناسبهم من بين

جملة الاختيارات التعليمية المتاحة[١].

ونتيجة لتذمر أتباع هذه الفلسفة من رتابة البرامج التعليمية المتاحة وتشابه طرق التدريس التي تقدم بها هذه البرامج فقد نادوا بالتأكيد على تعزيز مبدأ «الذاتية» في التعليم والترويج له من خلال مطالبتهم المستمرة بأن تكون هناك اختيارات متعددة في حقل التعليم لتحقيق هذا المطلب. ولا يكون ذلك فيما يتعلق بالمواد الدراسية فحسب، بل أيضاً في طرق التدريس التي تقدم بها هذه المواد إلى التلاميذ. ولذلك يقول دونالد فاندنبرج Donal Vandenverg (١٩٧١م)[٢] إن المعلمين ذوي النزعة الفينومينولوجية يحاولون بناء وصياغة طرقاً تعليمية تجعل كلاً من المعلم والتلميذ منفتحاً على الآخر.

إن الفينومينولوجيين يبحثون عن منهج تعليمي من شأنه أن يساعد الطلاب على تجسيد هذا العالم في ذواتهم ويشعروا أنه عالمهم. وقد بادر جورج نيللر [٣] في وصف

(1) Ozmon and Craver, ibid, p.212.
(2) Vandenberg, Donald. (1971). Being and Education: An Essay in Existential Phenomology. Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, P. 112.
(3) Kneller, George F. (1958). Existentialism and Education. Philosophical Library, Inc. New York, P. 18.

ما يمكن أن يكون من صفات هذا المنهج من خلال حديثه عن تجربة التلقي بين الأستاذ وتلميذه، إذ يقول عن هذه التجربة أنها عملية التقاء تجربتين متدفقتين معقدتين: تجربة المعلم وتجربة المتعلم. وعلى الرغم من أن تجربة المعلم (الأستاذ) أكبر من تجربة المتعلم (التلميذ) بسبب أن مداها أكبر ولأن المتعلم أقل نضجاً من المعلم إلا أن كلا التجربتين معقدتان.

ومهمة العملية التعليمية في التقاء هاتين التجربتين هي محاولة جمعهما والتوفيق بينهما. قد تكون وظيفة التلميذ في هذه التجربة وظيفة تابعة dependent، بسبب عدم نضجه أو بسبب نقص الفهم عنده أو غير ذلك من الأسباب، لكن ذلك لا يعني أن يكون الأستاذ دائماً هو صاحب المبادأة والمبادرة. إن دور الأستاذ في التقاء هاتين التجربتين هو دور المساعد الذي يجعل من تلاميذه قادرين على تجسيد هذا العالم ليصبحوا بعدئذ الأساتذة في هذا الميدان.

وبعيداً عن فلسفة جورج نيللر وما يكتنفها من غموض في محاولته إيضاح العلاقة بين المعلم والمتعلم في حقل التعليم، وحتى نكون أكثر دقة ووضوحاً في التعبير عن

وجهة نظر أتباع الفينومينولوجيا الوجودية في التعليم فإننا نقول إن أنصار هذه الفلسفة يولون دور الأستاذ في العملية التعليمية أهمية كبيرة. فهم يقولون إنه ينبغي للأستاذ أن يفتح آفاق الطلبة على كل الإمكانات التي تساعدهم على فهم «وجودهم في هذا العالم» وهذه الجدلية تقوم على الفرضية التي يؤمن الفينومينولوجيون الوجوديون بصحتها، وهي أن كل تلميذ يأتي إلى المدرسة وهو يحمل رصيداً من التجارب الشخصية المعاشة التي تحتوي على عناصر معلوماتية غنية تحتاج إلى من يكتشفها، ويحللها، ويصفها، ويفهمها. وكل هذه التجارب المعاشة تخفى في طياتها ظواهر معينة في حاجة إلى الكشف عنها ووضعها في دائرة الاهتمام.

وخلاصة القول أن الفلسفة الفينومينولوجية في حقل التربية والتعليم هي امتداد لفلسفة «الشك» التي سيطرت على عقول منظريها على امتداد حقب زمانية مختلفة ابتدأت بمؤسسها ادموند هسرل وانتهت بأولئك الذين لا يزالون يبحثون عن موقع قدم لهم في كل حقل من حقول المعرفة الإنسانية. ولئن كانت هذه الفلسفة قد ظهرت في وقت

لم يكن الإنسان الأوروبي يعرف من مصادر التعليم إلا ما كان ذا علاقة ببيئته الصغيرة إلا أن الوقت الآن ليس هو الوقت الذي كانت تجد فيه مثل تلك الفلسفات تربة خصبة تنمو فيها وتترعرع، ولا هم لها إلا مطاردة الشك وإثبات وجود الذات وعلاقتها بغيرها من الذوات. فبيئة إنسان هذا العصر لم تعد بيئة أولئك الذين عاصروا هيدجر وهسرل وغيرهما وكانوا منغلقين على ذواتهم، بل إن إنسان هذا العصر انطلق في آفاق السماء والأرض يبتكر ويبدع ويخترع وسلاحه في ذلك العلم التجريبي الذي وصل به إلى مجرات الفضاء وقيعان المحيطات.

والسؤال الآن هو:

هل لا يزال الفينومينولوجيين يؤمنون بفلسفة الشك بعد كل تلك المخترعات التي توصل إليها العلم الحديث؟

الفينومينولوجيا والسلوك السياسي

علاقة الفلسفة الفينومينولوجية بحقل السياسة ليست مختلفة عن علاقتها بسائر العلوم الاجتماعية الأخرى. وإنما عَبَّرت هنا بـ «السلوك السياسي» ولم أقل «العلوم السياسية» أو «علم السياسة» لأن هذا الحقل بالذات من بين سائر حقول العلوم الاجتماعية هو ميدان ذو صبغة سلوكية عملية أكثر منها نظرية بحتة. بل إن الأطر النظرية السياسية إنما هي ركائز للبناء العملي السلوكي، والسلوك السياسي في النهاية هو سلوك اجتماعي لأنه يبدأ من المجتمع ويعود إليه.

ولأن الفلسفة الظاهرية - أو الفينومينولوجية - تهتم في المقام الأول بدراسة المعاني المتضمنة في التجارب الإنسانية كما هي حادثة في الحياة اليومية المعاشة، وفي الكيفية التي يقرأ بها الإنسان هذه التجارب المعاشة فإن نظرة هذه الفلسفة إلى التجربة السياسية أو السلوك

السياسي - كسلوك اجتماعي - تقول: إن هناك علاقة بين الفلسفة وبين السلوك الاجتماعي، أو - بتعبير جنج Jung:«بين الفيلسوف الذي يُفَكِّر وبين عالم الاجتماع الذي يُلاَحظ»[1].

ولأن الفيلسوف وعالم الاجتماع يشتركان في عامل التفكير والتأمل في التجارب الإنسانية المعاشة، والذي يُعدّ من مقتضيات تخصصهما كل بحسب البناء الثقافي الذي يحدد توجهه فإنه من الصعوبة أن يكون هناك انفصال بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية. فكما أن عالم الاجتماع يتحدث عن السلوك الإنساني، وعن التاريخ، وعن الحياة الاجتماعية بشكل عام فإن الفيلسوف أيضاً يقاسمه هذا الهم، ويشترك معه في هذا التوجه.

وإسهام بحوث ودراسات الفلسفة الفينومينولوجية في النظرية السياسية وفي السلوك السياسي وفي دراسة قضايا المجتمع والحضارة يتضح بشكل خاص في محاولة تركيزها واهتمامها بالمعنى المستخلص من كل أنواع

(1) Jung, Hwa Yol. (1972). Existential Phenomology and Political Theory: A Reader. Chicago, Henry Rengery, P. xxiii.

السلوك الإنساني.

يقول الفينومينولوجيون:إن السياسيين - كغيرهم من باقي أفراد المجتمع - يشتركون مع هؤلاء الأفراد في أن لهم «حقيقة» إنسانية، وهذه الحقيقة تفيد: أنهم يتعاملون ويتفاعلون مع الآخرين ويشتركون في بناء وتكوين علاقات اجتماعية في العالم الذي يعيشون فيه. ومن هنا تبدأ نظرة الفلاسفة الفينومينولوجيين إلى السياسة والسياسيين، حيث تقول هذه الفلسفة: إن العالم الذي يعيش فيه المتخصص في السياسة هو عالم يشترك فيه مع غيره، وتتكون فيه علاقات تتجسد فيها حقائق إنسانية، ومن هذه الحقائق حقيقة العلاقة بين «الذات» و«الآخر» - Self - and Other relationship، ولذلك فإن فلاسفة الفينومينولوجيا الوجودية يبحثون في جذور هذا «الوجود» الاجتماعي لمعرفة حقيقته والمعاني المتجسدة فيه.

وفي هذا يقول جنج Jung: «إن الحقيقة الاجتماعية هي بمثابة شبكة من العلاقات بين الشخص والآخرين، فهي تشير إلى العلاقة بين السياسي والناخب، بين الكاتب والقارئ، بين الزوج وزوجته وهكذا، وفي المجال السياسي

فإننا إذا نظرنا إلى الشخص مواطناً كان أو ناخباً، أو دافع ضرائب، أو مشتغلاً بالسياسة فإن هذا الشخص يحاول بناء نوع معين من العلاقة، سواء كانت علاقة مع شخص واحد أو مع مجموعة أشخاص، وفي هذه العلاقة تتجسد «الذات» الإنسانية في العالم المحيط بها»[1].

والتحليل الفينومينولوجي للتجربة السياسية الذي يركز فيه على «الذات» الإنسانية وعلاقتها بالآخرين ينطلق من أربعة محاور. وسنتحدث الآن عن كل واحد منها بالتفصيل.

أولاً: الوعي السياسي: ليس المقصود بالوعي عند أتباع الفلسفة الظاهرية ما قد يتبادر إلى الذهن من زيادة المعرفة والإدراك بالبيئة السياسية وملابساتها والتي تحيط بالفرد في حياته اليومية، ولكن الوعي عندهم هو إدراك الظاهرة في الوعي الإنساني قبل حدوثها في الواقع. فهذا الوعي ذو علاقة وثيقة بنظرية القصدية.

الظاهريون يقولون: إن وعي السياسي بما يقوله ويفعله

(1) مرجع سابق. ص xli.

في تجربته السياسية يتطلب وعياً بالهوية التي يحملها هذا السياسي Identity؛ وهذا الوعي يمثل الخطوة الأولى لفهم الهوية الصحيحة لأهدافها وغاياتها. فالسياسون يعون التجربة التي يشتركون فيها، وعندما يشترك السياسي في مناقشة سياسية مع آخرين – على سبيل المثال – فإنه يكون واعياً ومدركاً لهذه التجربة وللأشخاص المشتركين فيها. وفي هذه المناقشة السياسية يؤكد السياسي على وجود ذاته وذات غيره من خلال تبادل الرأي في القضية موضوع النقاش؛ وفي هذا يقول لين Lane :«إنَّ الوعي السياسي هو معرفة المعاني المرتبطة بكل القضايا المطروحة في السياسة وإدراكها»[1].

ومن المسلمات البدهية تبعية السياسي لحزب معين، أو جماعة معينة، أو حكومة معينة، وهذه التبعية عند الظاهريين تتضمن وعياً وإدراكاً من صاحبها لمفهوم هذه التبعية وللجهة التي يتبعها. ولذلك فإنَّ السياسي يسأل نفسه السؤالين التاليين: ما الجهة التي أتبعها؟ وما الذي تتطلبه

(1) Lane, Robert E. (1969). Political Thinking and Consciousness: The private Life of the Political Mind. Chicago: Markham Publishing Company, P. 316.

هذه التبعية؟ كما أن هذين السؤالين يتضمنان مجموعة من الأسئلة أيضاً، مثل: ما الثوابت التي تنطلق منها هذه السياسة التي يتبعها؟ ما القيم السياسية التي تنتهجها تلك السياسة؟ ما إيجابيات وسلبيات هذه التبعية السياسية التي توجه تفكير السياسي وسلوكه؟

كل هذه التساؤلات التي ينبغي أن يجيب عنها السياسي لا بد أن تنطلق أولاً من وعي وإدراك لها قبل أن تتحول إلى سلوك.

ثانياً: التفكير.. التفكير عادة يسبق الفعل، ولذلك يقول الظاهريون: إن هناك فرقاً - وتداخلاً في الوقت نفسه - بين الوعي والتفكير. فالوعي بالشيء يسبق التفكير فيه، والتفكير في ذلك الشيء يجسد الوعي به. وعلى كل حال فهم متفقون على أن التفكير في الشيء يمثل مرحلة تالية للوعي به. فالوعي بالشيء يُوجد معنىً له، وهذا المعنى يمثل عُصَارة التفكير فيه، ويتجَسد في التجربة التي يَمُرُّ بها الشخص.

ويوضح جنج Jung هذا المعنى بقوله: «إنَّ السياسي عندما يفكر في الاشتراك في حملة سياسية - على سبيل

المثال – فإنه يدرك المعنى المتجسد في هذه الاشتراك. فهو يفكر في بواعث هذه المشاركة كما يضع أهدافاً مُعيَّنة تحدد الغاية منها. ولذلك فإن بُنية هذا السلوك السياسي مسبوقة بالتفكير في الغاية من هذا السلوك. فالسياسي يفكر في الكيفية التي يتبناها من أجل تحقيق هذه الغاية»[١].

ويؤيد هذا الرأي الظاهري قول كاريل Kariel :«إن الفكر السياسي دائماً يبحث في فهم وتحليل الغاية من السلوك السياسي، وأن الفكر السياسي ما هو إلا محاولة لتجسيد هذا الفهم وإيضاح ذلك التحليل»[٢].

وخلاصة تحليل الظاهريين لعنصر التفكير كواحد من المحاور الأربعة التي ينطلق منها التحليل الظاهري النظري للتجربة السياسية هي أن هذا التفكير يساعد السياسي على تأكيد «ذاته». لأن التفكير يتطلب من السياسي أن يستخدم ثقافته وتاريخه السياسي من أجل وضع تفسير محدد

(1) Jung, Hwa Yol. (1967). The Crisis of Political Understanding: A Phenomological Perspective in the Conduct of Political Inquiry. Pittsburg: Duquesne University Press, P. 23

(2) Kariel, Henery S. (June, 1967). “The Political Relevance of Behavioral and Existentialism Psychology”. American Political Science Review. 61 (2), P. 335

لكيفية التعامل مع الحالة السياسية التي يَمرُّ بها أو الحدث السياسي الذي يعيشه.

وتتجلى هذه الكيفية في أحد أمرين: إما التعامل معها عن طريق الفكر فقط، وإما أن يتجاوز مرحلة الفكر إلى السلوك. والتعامل معها عن طريق التفكير يمثل وسيلة فاعلة من وسائل المشاركة والكينونة في الحياة.

ثالثاً: التفاعل مع الآخرين بواسطة اللغة .. السياسيون في نظر فلاسفة الظاهرية هم أشخاص قادرون على الاتصال بغيرهم من خلال اللغة التي تمثل أهم عنصر من عناصر الاتصال الإنساني والتي يستطيعون بواسطتها أن يكتشفوا حقيقتهم الاجتماعية في هذا العالم القائم على أساس العلاقة بين «الذات» والبيئة المحيطة بها والمتفاعلة معها. ولذلك يؤكد بوليت Bullitt على أن المشاركة السياسية كلازم من لوازم الحياة السياسية لا تكون فقط من المواطن النشط الذي يسهم في بناء الصالح العام للمجتمع، بل أيضاً من السياسي الذي يستجيب لهذه المشاركة الوطنية من خلال الاتصال[1].

(1) Bilitt, Stimson. (1977). To Be A Politician, New Haven: Yale University Press, P. 197.

رابعاً: المشاركة الجسدية: المشاركة الجسدية هي عامل آخر أضاف جيل Gill لعامل اللغة، وعدَّه محوراً من المحاور التي يقوم عليها التحليل الظاهري للتجربة السياسية. فهو يقول: إن اللغة وحدها لا تكفي لمعرفة حقيقة الوجود الإنساني في محيطه الاجتماعي، بل إن التفاعل الحسي الجسدي مع الآخرين هو الذي يؤكد هذه الحقيقة الوجودية. فوجود الإنسان في رأيه يتأكَّد بالتفاعل الحسي الذي يمثله الجسد من جهة، والتفاعل الخطابي الذي تمثله اللغة من جهة أخرى»[١].

كما يؤكد جنج Jung [٢] هذا الرأي بقوله: إن الكينونة في العالم Being in the world تتمثل في النظر إلى الجسد الإنساني كعنصر فاعل يعكس وجود الذات.

وخلاصة الفلسفة الظاهرية في السياسة والتجربة السياسية للإنسان هي أن أتباع هذه الفلسفة يحاولون تأكيد وجود «الذات» الإنسانية، ومعرفة حقيقة هذه «الذات»

(1) Gill, Terry. (1989). Mediated Transcendence. A Post-Modern Reflection. Macon, Georgia, Mercer University Press, P. 62
(2) Jung, Hwa Yol. (1967) "Embodiment and Political Action." Philosophy Forum. 14. P. 381

من خلال تفاعلها مع الآخرين. كما أن أتباع هذه الفلسفة لا يفرقون بين التجربة السياسية كنوع من أنواع السلوك الاجتماعي للإنسان وبين غيرها من التجارب الإنسانية البعيدة كل البعد عن المجال السياسي. والسبب في ذلك: أنهم يدرسون هذه الظاهرة من وجهة نظر تستمد أصولها من الفلسفة الوجودية للكون والحياة. ولذلك فإنهم يسعون إلى تأكيد وجود «الذات» الإنسانية المتجسدة في كل أنواع التجارب الإنسانية ومنها التجربة السياسية، ومعرفة حقيقتها من خلال المحاور الأربعة التي تحدثنا عنها آنفاً حتى ولو كان ذلك البحث بعيداً كل البعد عن الجانب المهني التخصصي لطبيعة التجربة السياسية.

أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدها في الفكر العربي المعاصر

الظاهرية، أو «الفينومينولوجيا» فلسفة قامت على إعمال العقل من أجل دراسة الظواهر من خلال بروزها في الوعي الإنساني لإثبات وجودها ومعرفة ماهيتها وفهم كينونتها، فهي عملية عقلية بحتة تحاول البحث عن المعاني المتعلقة بالظاهرة – أية ظاهرة – في الكون وتفسيرها.

ومن ضروب هذه الفلسفة ما يعرف بالفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية Herme neutic phenomenology (التفسيرية)، التي تُعنى بتفسير الظواهر من خلال عنصري الزمان والمكان الفينومينولوجيَّيْن. وليس المقصود بالزمان عند الفينومينولوجيين ذلك الزمان الفيزيائي المعروف، بل هو الزمان المعاش في الذاكرة والوعي Lived Time، كما أن المقصود بالمكان عندهم هو المكان المعاش Lived Space، وليس المكان الجغرافي الشائع والمعلوم عند غير أتباع هذه الفلسفة.

وقبل أن نشرع في بسط وإيضاح بعض المفاهيم المتعلقة بالفينومينولوجيا الهيرمونطيقية لا بد أن نذكر حقيقة تكون نصب أعيننا ونحن نحاول أن نتعرف على تلك المفاهيم التي تمثل ركيزة البناء التي قامت عليها هذه الفلسفة. هذه الحقيقة هي: **أن الهدف الذي تسعى إليه هذه الفلسفة وهي تفسر الظواهر أو التجارب الإنسانية المعاشة في الوعي أو الذاكرة هو إثبات وجو «الذات» الإنسانية في هذا العالم.**

أما جوهر هذه الفلسفة ومنهجها في تفسير التجارب الإنسانية المعاشة Human Lived Experience فإنه يقوم على أربعة عناصر هي:

١ - المكان الفينومينولوجي Spatiality، والمقصود به عند الفينومينولوجيين المكان الذي يبعث الإحساس والمشاعر المرتبطة بظاهرة معينة أو تجربة محددة في الوعي أو الذاكرة الإنسانية. فالأحداث مرتبطة عند تذكرها بمكان وقوعها (في البيت، أو المدرسة، أو الشارع، مثلاً). وعملية تذكر هذا الحدث أو تلك الظاهرة بتفاصيلها يتطلب تذكر المكان الذي وقعت فيه. وهذا التذكر يحتل مساحة

معينة من وعي الإنسان عند محاولة تفسير هذا الحدث أو تلك الظاهرة وتكوين معنىً تفسيري لها.

٢- **الزمان المعاش** Temporality، وهو لازم من لوازم وجود التجربة المعاشة، إذ هو الوقت الذي قضاه الإنسان أثناء مروره بتلك التجربة ومعايشتها، وليس المقصود من ذلك معرفة ساعة وقوع الحدث أو المدة الزمنية المحددة بالأيام أو الأسابيع أو غير ذلك، بل المقصود بعنصر الزمان في الفينومينولوجيا بشكل عام والفينومينولوجيا الهيرمنيوطيقية بشكل أخص هو الحضور الزماني لهذه التجربة في الوعي أو الذاكرة.

٣- **الآخر المعاش** Relationality أو The Lived other ويعني أن التجربة الإنسانية المعاشة غالباً ما تكون متعلقة بشخص آخر تتفاعل معه وتكتسب من جراء هذا التفاعل معنىً لوجودها.

٤- **الجسد المعاش** Corpreality أو Lived body، وهذا العنصر الأخير يشير إلى الحقيقة الفينومينولوجية التي تقول إن الإنسان متجسد في هذا العالم بجسمه، فكل إنسان يتمتع باستقلالية جسدية تمنحه معنى الوجود في

الكون. فالطفل مستقل بجسده عن أبيه، والأب مستقل بجسده عن الأم، والأم مستقلة بجسدها عن أطفالها، وهكذا، وهذه «الاستقلالية الجسدية» لا تلغي مطلقاً الترابط المعنوي الوثيق بين هذه «الكيانات المستقلة» التي تُكوِّن «أسرة» يشعر كل واحد من أفرادها بانتمائه المعنوي إليها.

هذه هي العناصر الأربعة التي تنطلق منها الفلسفة الفينومينولوجية الهيرمنيوطيقية في فهمها للتجربة الإنسانية المعاشة، وهي تتخذ من هذه العناصر الأربعة ركائز مهمة لتفسير الظواهر الإنسانية لإثبات وجودها. فهي - إذن - فلسفة تُعنى بدراسة الظواهر لمعرفة ماهيتها من خلال إعمال العقل الذي يقوم بوظيفة التفكر والتذكر والحكم على الظواهر. وفلاسفة الفينومينولوجيا الهيرمنيوطيقية - كغيرهم من الفلاسفة الذين ألهَّوا العقل وجعلوه الفيصل في فهم ظواهر الوجود - لا يؤمنون بالغيبيات، بل يعدون ذلك ضرباً من الوهم الإنساني، إذ مناط التحليل والتفسير عندهم هو العقل، وما وراءه ميتافيزيقياً لا يمكن فهمه أو الخوض في ماهيته، هذا إن لم يعدها بعض المؤسسين

الأوائل لهذه الفلسفة أمثال «هيدجر» (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ضرب من العدم.

وهذا العقل الذي يمثل المحيط الذي يتحرك فيه الفكر الفينومينولوجي الهيرمنيوطيقي ولا يتعداه هو المنظار الذي يبصر به أتباع هذه الفلسفة العقلية في ميادين الإبداع الإنساني. فهم يحاولون أولاً إثبات وجود «الذات» الإنسانية في العالم، وهذه هي غايتهم. أما وسائلهم فتتبع الظواهر الإنسانية والتجارب المعاشة ومحاولة فهمها وتفسيرها للاستدلال على حقيقة وجود الذات. وأما مجالاتهم في ذلك فتتعدد وتتنوع بحسب الظاهرة موضوع الدراسة، فمرة في الروحانيات، ومرة في الشعور، ومرة في علم النفس، وأخرى في التربية، ومرة في الأدب، وهكذا.

وقد كان الأثر الفكري لهذه الفلسفة - حين نشوءها - لا يتجاوز حدود المجتمعات التي ظهرها فيها، وعندما تبنَّى نظريات هذه الفلسفة أساتذة الجامعات الأوربية والأمريكية وبحثوا في إمكانية تطبيقها على فروع العلوم الإنسانية كالتربية والاجتماع والأدب وعلم النفس وغير ذلك من العلوم التي تجعل حياة الإنسان موضوع بحثها ودراستها اشتد عود

هذه النظرية وشاعت في أوساط النخبة المثقفة.

وكما هي عادة المثقفين في الوطن العربي الذي يجوبون موائد الفكر الغربي ويمارسون مهنة التسول على أبواب الثقافات الأوربية فقد عنّ لثلة منهم أن ينقلوا ما «تطعموه» من هذه الموائد للثقافة العربية، واستوردوا بذور هذه الفلسفة لغرسها في عقلية المثقف العربي من خلال تيسير مفاهيمها، كما فعلت سيمون دي بوفوار عندما أدركت غموض ما أفرزته عقول سارتر، وهسرل، وميرلو - بونتي وصعوبة فهمها فعمدت إلى أن تنزل بمستواها الفلسفي المعقد إلى مستوى «عقلية الجماهير المثقفة» من خلال فنون الأدب المختلفة ليسهل عليهم تفكيك رموزها واستجلاء طلاسمها.

ووقع هؤلاء المثقفون في مأزق العقل كما انزلق قبلهم المعتزلة والجبرية والقدرية وأهل المدارس العقلية، فكانوا بذلك نسخة جديدة ومنقحة ممن سبقهم، مع «إضافات» قليلة تتناسب ومقتضيات الانفتاح على ثقافة الآخر التي أصبحت «ضرورة» للمثقف العربي إذا كان ممن يحب أن يشار إليه «المثقف العصري».

ووجه الشبه بين من أخذ بمثل هذه الفلسفات الأوربية

الحديثة وبين العقلانيين الأوائل - مع الفارق بطبيعة الحال - هو أن مناط تفكيرهم هو العقل، والعقل فقط. فهو مصدر المعرفة بالنسبة لهم، وفي ضوء ما يدركه هذا العقل ويفهمه ويسلم به يكون معيار المعرفة من عدمها. ويعني ذلك ضمناً - والحديث عن المثقفين العرب الذين تبنوا الفلسفة الفينومينولوجية الهيرمنيوطيقية - تنحية الوحي الإلهي الذي يجسده القرآن والسنة النبوية المطهرة، وهو مزلق خطير وقع فيه هؤلاء المقلدة من حيث يشعرون أو لا يشعرون، الذين يقتصون أثر الفلاسفة الغربيين في كل ما يقولوا ويذروا بعمىً أضَلَّ البصر والبصيرة. لأن هؤلاء الفلاسفة - أعني فلاسفة الفينومينولوجيا - قد أوغلوا في استخدام العقل وأوعبوا حتى وصلوا إلى مرحلة عجز العقل فيها عن إدراك الكثير من الماديات والمحسوسات الكونية.

فبالرغم من وعي العقل وإدراكه لآيات كثيرة من آيات الله في الأرض وفي السماء وفي الأنفس إلا أن ذلك قليل من كثير مما يعجز العقل عن فهمه ومعرفة أسراره: ﴿ **وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً** ﴾[1] .. فما دلالة ذلك؟

(١) سورة الإسراء:٨٢.

دلالته الواضحة والصريحة هي: أن العقل الإنساني لا ينبغي أن يكون الفيصل في قبول الأشياء أو ردها، أو تصورها ومن ثم الحكم عليها، أو الإيمان بها وتصديقها أو رفضها وتكذيبها، لما في ذلك من ضرر كبير على عقيدة الإنسان وإيمانه الفطري، وما يؤدي إليه ذلك من إنكار للغيبيات وقصر العقل على ما هو معلوم أو مشاهد ومحسوس.

ولسنا هنا نزعم أن هؤلاء المقلدة الذين نرى أثر تأثرهم بهذه الفلسفة في المطبوعات الفكرية والملاحق الثقافية في وسائل الإعلام المطبوعة يريدون تمييع هوية المجتمعات الإسلامية وصهرها في حمأة هذه التيارات الفكرية بإبعادها عن نصوص الشريعة وجرها قسراً إلى مزالق العقل والعقلانية بحيث يكون العقل وحده - دون الوحي - هو مناط التفكير ولا غير، فتلك تهمة فيها نوع من المبالغة - إن نحن أحسنا الظن بهم - ولكن الذي لا ريب فيه هو أن هؤلاء المقلدة يمارسون الآن مهنة «تشقيق» الأرضية التي نهض عليها الفكر عند المسلمين بمعاول مستوردة أحدثت فجوات مظلمة زلت فيها أقدام لم تحسن التعامل مع ما تلقته من الأجنبي فسقطت على إثرها فئام كثيرة سارت في الركب بدعوى «الانفتاح الثقافي»

و«عالمية الثقافة الإنسانية». ولو أن هؤلاء المحسوبين على المسلمين أوتوا نصيباً من العلم لأدركوا أن «تسييد» العقل على حساب الوحي هو نوع من العبث في العقيدة وضرب من الترف الفكري الذي ينتقص العقل ويتطاول على مكانته. ولا يفهم من ذلك إقصاء العقل عن دائرة التفكير وتعطيل قدرته على التدبر في الكون أو في النفس الإنسانية أو تقييده أو الحجر عليه، فذلك حق في الكنائس والمعابد التي تمارس فيها طقوس روحية وحركات شعائرية بلهاء باسم الدين، أما في الإسلام فإن للعقل مكانته التي يعتز بها ويعتمد عليها في ترسيخ العقيدة والحث على الإيمان بها. ومن يقرأ القرآن يعلم علم اليقين أنه «ليس ثمة كتاب أطلق سراح العقل وغالي بقيمته وكرامته كالقرآن الكريم كتاب الإسلام، بل إن القرآن ليكثر من استثارة العقل ليؤدي دوره الذي خلقه الله له. ولذلك نجد عبارات «**لعلكم تعقلون**» و«**لقوم يتفكرون**» و«**لقوم يفقهون**» ونحوها تتكرر عشرات المرات في السياق القرآني لتؤكد النهج الفريد في الدعوة إلى الإيمان وقياماً على احترام

العقل»[1]. هذه الاستثارة العقلية للتدبر والتفكر تتم من أجل إثبات القضايا الكلية والأصول الكبرى في العقيدة مثل قضية التوحيد، والربوبية، وإثبات البعث والحساب، ومعرفة الحكمة في التشريع، وإدراك مقتضيات العلاقة بين الإنسان وغيره من بني جنسه، وبين الإنسان والنظام الاجتماعي الذي يعيش فيه، وبين الإنسان والكون كل ذلك يتم في حدوده قدرة العقل في الوعي والإدراك والمعرفة.

أما حين يعجز العقل عن إدراك الحكمة من بعض القضايا المتعلقة بالعقيدة فإن الإسلام أمر العقل بالامتثال للشرع حتى ولو لم يدرك سبب ذلك والحكمة منه. وقد منع الإسلام العقل «من الخوض فيما لا يدركه ولا يكون في متناول إدراكه كالذات الإلهية والأرواح في ماهيتها ونحو ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: «**تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله**». **وقال ﷺ: «لا يزال الناس يتساءلوا حتى يقال هذا خلق الله فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله ورسوله**»، وعن الروح قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ

(١) انظر: «منهج المدرسة العقلية في التفسير» للدكتور فهد بن عبدالرحمن الرومي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٤، ١٤١٤هـ، ١/٢٩-٣٠.

عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾[1] .

فصرف الجواب عن ماهيتها لأنه ليس من شؤون العقل السؤال عنها ولا من مداركه، وكذلك الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية ذلك وغيرها من الغيبيات التي ليست في متناول العقل ومداركه»[2].

ومثل هذه الأشياء التي يعجز العقل عن إدراكها داخلة في باب العلم الخبري النظري الذي هو نقيض العلم العملي، لأن العلم - كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - نوعان: «أحدهما العملي وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم محتاج إليه، والثاني العلم الخبري النظري، وهو ماكان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية الله تعالى، وأسمائه، وصفاته، وصدق رسله، وبملائكته، وكتبه، وغير ذلك. فإن هذا المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت في نفسه،

(١) سورة الإسراء: الآية ٨٥.

(٢) مرجع سابق، ١/٣٨ - ٣٩.

سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا، فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالماً به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليه في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلاً ناقصاً»[1].

وهذا الجهل والنقص الذي عناه ابن تيمية رحمه الله هو وصف للعقل عندما يعجز عن إدراك بعض ما جاء به الشرع، فيكون إقحامه فيما يعجز عن إدراكه حينئذ تكريس لجهل الإنسان بجهل العقل، وجهل الإنسان بجهل العقل هو الحقيقة التي عجز عن إدراكها الفينومينولوجيون الهيرمنيوطيقيون الذين بنوا أسس فلسفتهم التفسيرية للظواهر على العناصر الأربعة التي ذكرناها في مقدمة هذه المقالة، وهي العناصر التي لا تتعدى حدود الوعي الإنساني، أو تتجاوز الأشياء المحسوسة أو المشاهدة من أجل إثبات وجود «الذات» وتجسيدها في

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٣٩٩هـ، ٨٨/١-٨٩.

هذا الوجود من خلال إسهاماتها وإبداعاتها في فنون الحياة المختلفة كالتربية والاجتماع وعلم النفس والأدب التي تشكل جميعها «تجربة معاشة». ووقوف هذه الفلسفة عند حدود ما يمكن للعقل إدراكه وعدم تجاوزه إلى غيره هو السبب الرئيس وراء تخبط كثير من أتباعها في دراسة ما يعرف بالميتافيزيقيا وتناقضهم في أطروحاتهم ومشاريعهم الفلسفية حتى آمن كثير منهم بفكره «العدم» وقالوا كما قال هيدجر من قبل: «كلنا سنموت وما سيبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة من تراب لا تشمل ذاتاً»؟!!

لقد شغلت هذه الفلسفة الأوروبية التي أسسها الفيلسوف الألماني ايدموند هسرل بعض المثقفين في الوطن العربي، وبخاصة الفينومينولوجيا الهيرمنيوطيقية، أو التفسيرية Hermeneutic phenomenology في مجالي الفكر والأدب.

وقد تتبع الدكتور رمضان بسطاويسي محمد الاهتمام بالفلسفة الفينومينولوجية في الفكر العربي المعاصر من خلال محاولات بدأت في عرض هذا المنهج في صورة أولية تجلت في كتابات زكريا إبراهيم حيث قدم دراسة للمنهج

الفينومينولوجي في كتابه:«دراسات في الفلسفة المعاصرة» الذي صدر عام ١٩٦٨م، وقدم تطبيقاً لهذا المنهج في دراسة الظاهرة الجمالية في كتابه:«مشكلة الفن» الذي صدر عام ١٩٦٦، ثم تتابعت الدراسات عن الفينومينولوجيا بالعرض أو الترجمة، حيث قدمت نازلي إبراهيم ترجمة لكتاب مؤسس هذه الفلسفة ادموند هسرل:«تأملات ديكارتية»، كما ترجم هذا الكتاب أيضاً تيسير شيخ الأرض تحت عنوان: «تأملات ديكارتية .. المدخل إلى الفينومينولوجيا»، وصدرت ترجمته في بيروت عام ١٩٥٨م، وقدم انطوان خوري «مدخل إلى الفلسفة الظاهرية»، ودرس سعيد توفيق الخبرة الجمالية، وفلسف فيها الجمال من وجهة نظر فينومينولوجية، ثم جاء يحيى الرضاوي فحاول تطبيق المنهج الفينومينولوجي في الطب النفسي في مصر[١]. وترجم الدكتور خليل البحر كتاب جان فرانسوا ليوتار عن «الفينومينولوجيا»، كما ترجم الدكتور إمام عبدالفتاح إمام كتاب «الوجودية» الذي صنفه

(١) انظر: د. رمضان بسطاويسي محمد، «فينومينولوجيا النص الأدبي (علم الجمال الأدبي)، مقالة منشورة في صحيفة الرياض، العدد ٩٦٩١، تاريخ ١٤١٥/٨/٤هـ الموافق ١٩٩٥/١/٥م.

جون ماكوري وبيَّن في أجزاء منه العلاقة بين الفينومينولوجيا والوجودية وذلك في صفحة ٢٣ وما بعدها.

هذا بالإضافة إلى بعض المقالات المتناثرة في طيات بعض الصحف والدوريات العربية والأجنبية.

وليس الهدف من ذكر هذا الحشد والتراكمات المعرفية هو السبر والرصد والتتبع التاريخي لما كتب عن هذه الفلسفة، فذلك محله الورقات العلمية، ولكن الغاية هي التنبيه على تسلل أدبيات هذه الفلسفة إلى الفكر العربي المعاصر واستجلاء ما قد يظهر من آثار هذه الفلسفة على تراثنا وموروثنا الثقافي. ولذلك نلحظ بين فينة وأخرى كاتباً يتحدث عن تطبيق هذه الفلسفة في الأدب العربي، وآخراً يكتب من زاوية التربية والتعليم، وفيلسوف يتحدث عن حاجة الفكر العربي إلى التحديث وحاجته إلى ما استجد من فلسفات ونظريات، وهكذا.

ومن الأمثال في تطبيق مبادئ هذه الفلسفة في مجال علم الاجتماع أو علم النفس أن تُدرس بعض الظواهر الإنسانية في المجتمعات العربية الإسلامية من زاوية ظاهرية، فيقال – مثلاً – إن البناء الوصفي الفينومينولوجي لظاهرة «الخطيئة»

عند الإنسان العربي تؤكد على وجود الذات الإنسانية وكينونتها. فظاهرة الخطيئة عند هذا الإنسان تتطلب «مشاركة جسدية» و«تجربة ذاتية معاشة» و«انفتاح على الآخر» و«التفاعل» معه.

والآخر هنا المقصود به «الذات الأخرى» التي شاركت وأسهمت في نشأة هذه الظاهرة. وكل هذه المصطلحات عناصر مهمة في الوصف الفينومينولوجي للظواهر الإنسانية. فالتفاعل المشترك يؤكد على الوجود المشترك بين الذات وغيرها من الذوات، والانفتاح على الآخرين لازم من لوازم الوجود البشري - كما يقول هيدجر [1].

ومثل هذه الظاهرة الإنسانية ظواهر أخرى لا يتجاوز منهج تفسيرها وتحليلها حدود العقل البشري، وكأن هذا العقل لم يخلق إلا لإثبات وجود الذات، ومثل هذه المُسَلَّمَة عند أولئك تقود إلى جدلية ثنائية العقل والجسد التي أفرزتها كتابات ديكارت.

ولئن كان خطر تطبيق هذا المنهج على موروثنا الثقافي في مجالات الفكر والتربية والاجتماع والأدب ونحوه جسيم ومؤذن

(1) Ashworth, P. D. Attitude Action and the Concept of Structure. Journal of Phenomological Psychology, Vol. 11, No. 1, P. 41.

بطمس هويتنا الثقافية في الوطن العربي والإسلامي إلا أن الموبقة المهلكة والزلل الجلل أن ينتقل مثل هذا العبث بمقدرات العقل إلى دين الأمة وعقيدتها وتصبح دعوة الأنبياء وسيرتهم مع أقوامهم -مثلاً - مجرد ظاهرة من الظواهر الإنسانية تعامل فيها الأنبياء والرسل في دعوتهم إلى أقوامهم من المنطلق الفينومينولوجي المحدود بعنصري الزمان والمكان فقط. ومن الخطر في هذا الصدد أن يقال إن دعوة إبراهيم - عليه السلام - لقومه يمكن وصفها وصفاً فينومينولوجيا محضاً، لأن إبراهيم عليه السلام تعامل مع ظاهرة عبادة قومه للأصنام والأوثان من منطلق عقلي خالص. وهذا مزلق خطير لأن إلصاق الوصف الفينومينولوجي بدعوة إبراهيم - عليه السلام - هو تعسف في تطبيق دلالات هذه النظرية المهترئة على حقائق إلهية جسدها القرآن الكريم، ومن أهمها تقرير توحيد الله، وإثبات بطلان كل ما يعبد من دونه، وعقوبة الإصرار على الكفر والشرك ونحو ذلك من الغايات التي تجسدت في الآيات التي حكت قصة إبراهيم - عليه السلام - مع قومه.

نعم هناك آيات قرآنية أكدت قوة البرهان العقلي وبلاغته

في التأثير على المدعوين في دعوة إبراهيم - عليه السلام - لقومه ومنها مخاطبته لأبيه بالحجة العقلية التي تبين بطلان عبادة الأوثان والأصنام وسَخَّر مثل هذا الحجج العقلية لتقرير التوحيد على نحو مانراه في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ (١).

ومثل قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٢).

وقوله عز وجل: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ (٣).

ومثل قوله جل في علاه: ﴿قَالُوا أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوا إِلَى أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُؤُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنطِقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (٤).

(١) سورة مريم، الآيتان ٤١ -٤٢.

(٢) سورة الصافات، الآيتان ٩٥-٩٦.

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٥٨.

(٤) سورة الأنبياء، الآيات من ٦٢ إلى ٦٧.

لكن هذه الحجج العقلية لم تكن خالية من العلم الإلهي الذي عَلمِه إبراهيم - عليه السلام - من ربه تبارك وتعالى، ذلك لأنه - كغيره من الرسل - مُبَلِّغٌ عن اللّه، وهذه البراهين العقلية مصحوبة بعلم من اللّه: ﴿ **يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا** ﴾ (١).

فإبراهيم - عليه السلام - لم يتعامل مع «ظاهرة» الخرافات والأوهام والأساطير وعبادة الأوثان والأصنام كما هي من غير محاولة تسفيهها وبطلانها وتقرير توحيد اللّه الذي دعا إليه وإحلال قيم جديدة تربط السماء بالأرض: ﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا به عَالمِينَ ﴿ ٥١ ﴾ إِذْ قَالَ لأَبيه وَقَوْمه مَا هَذه التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكفُونَ ﴿ ٥٢ ﴾ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءنَا لَهَا عَابدِينَ ﴿ ٥٣ ﴾ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿ ٥٤ ﴾ قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ ﴿ ٥٥ ﴾ قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ** ﴾ (٢).

إن هذه الآيات تبين أن من سبل إقامة الحجة وتقرير العقيدة في منهج الأنبياء - عليهم السلام - هو تحكيم العقل(٣) كما

(١) سورة مريم، الآية ٤٣.

(٢) سورة الأنبياء، الآيات من ٥١ - ٥٦.

(٣) انظر: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي، «الثقافة والعالم الآخر»، دار الوطن للنشر،

في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [١].

والرجوع إلى المحسوس[٢] كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٩٤﴾ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ﴾ [٣].

ولكن العقل أو ذلك المحسوس المدرك بالعقل يعمل وفق وظيفته في الإسلام «الذي حدد للعقل مجالاته التي يخوض فيها حتى لا يضل»[٤]، وذلك - بلا أدنى ريب - منافٍ لكل ما تنادي به الفلسفة الفينومينولوجية من إعمال العقل وجعله المعيار الوحيد لإثبات الحقائق.

إن الخطل كل الخطل والخطر كل الخطر على موروث الأمة وثقافتها هو الغلو في الانفتاح على الثقافات بدعوى

الرياض، ط ١٤١٥هـ، ص ٩٤.

(١) سورة الطور، الآيتان ٣٥ - ٣٦.

(٢) د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي، مرجع سابق.

(٣) سورة الأعراف، الآيتان ١٩٤ -١٩٥.

(٤) انظر: د. فهد بن عبدالرحمن الرومي، «منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» مرجع سابق، ص ٣٨.

تحديث الفكر والتقارب بين المجتمعات على حساب الثوابت التي تميز هويتنا الثقافية وتحميها من الغربة والإغتراب، والغربة والإغتراب في عصرنا الحاضر - كما وصفها الشيخ أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري في كتابه القَيِّم «جدلية العقل في الفكر والعبودية» - «أخذت مدلولاً عرفياً واصطلاحاً أدبياً وفكرياً، وفي هذا المدلول كوة مظلمة وهبوة سائخة استمد منها بعض أدباء العصر أن يلف جمجمته ويحني أضلاعه على أفكار وأحاسيس وأنماط وافدة من خلف البحار والسهوب»[1]. هذه الكوة المظلمة والهبوة السائخة نشعر بها عندما نقرأ قول بعضهم: «إن الساحة الفكرية العربية أحوج ما تكون إلى دم جديد لكي يحرك نبض الحياة في عروقها وأوصالها. وانتهز هذه الفرصة لأقول إن التفاعل ما بين الفكر العربي من جهة والفكر الأوربي من جهة أخرى سوف يؤدي إلى نتائج عظيمة إذا ما تم بشكل صحيح. فنحن نعاني هنا من تأخر كبير لا يمكن لأحد أن ينكره، بل إن الأمر قد وصل إلى حالة من

(١) أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري، «جدلية العقل في الفكر والعبودية»، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤١٥هـ، ص٧.

التدهور تنذر بالخطر» [1]. وليس المقصود التحديث الفكري في هذا القول هو التحديث في مجال التكنولوجيا والمادة، بل التحديث المعرفي المتعلق بالعقل والفكر. ولذلك فإن الشق الآخر من النص يقول:«أصبح التحديث الفكري يمثل ضرورة ماسة مثلها في ذلك مثل التحديث الزراعي أو الصناعي أو التكنولوجي، ويمكن القول إنه يتفوق على هذه الأنواع من التحديث مجتمعه، لأن التحديث الفكري هو الذي يؤدي إليها بطبيعة الحال. ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على حالة الفكر العربي المعاصر لكي نتأكد من أن الخطاب الإيديولوجي يكاد يهيمن عليه بشكل مطلق. وهذه حالة لا يمكن أن تدوم لأنه ليس بالأيديولوجيا وحدها يحيا الإنسان، وإنما بالمعرفة والتبصر والتعقل؛ بمعنى آخر ينبغي إعادة التوازن إلى الساحة الثقافية العربية لكي يصبح الهم المعرفي أو «الإبستمولوجي» في نفس أهمية الهم الأيديولوجي إن لم يزد. بمعنى آخر أيضاً ينبغي أن ننتقل من المرحلة الأيديولوجية إلى المرحلة الابستمولوجية، وأعتقد أن هذه المهمة المطروحة علينا نحن المثقفين العرب

(١) هاشم صالح، «قراءة في الفكر الأوربي الحديث»، مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض رقم ٦، ط ١١٤٢٥هـ / ١٩٩٤م، ص٣.

في السنوات المقبلة»[1].

والإشكاليتان اللتان يثيرهما مثل هذا النص هما:

١- ضرورة التحدث الفكري، مثله في ذلك مثل التحديث الصناعي أو التكنولوجي بدون ضوابط معينة أو معايير محددة لهذا التحديث.

٢- أنه ليس بالأيديولوجيا وحدها يحيا الإنسان وإنما بالمعرفة والتبصر والتعقل وضرورة الانتقال من المرحلة (الأيديولوجية) إلى المرحلة الإبستمولوجية.

وهاتان الاشكاليتان تحتاجان إلى تفصيل في العرض والتفسير والتحليل أرجو أن تتاح مناسبة لبسطه، ولكني أقول إن هاتين الاشكاليتين وإن كانتا تنطبقان على المجتمعات الغربية التي شهدت ظهور فلسفات وأفول أخرى وتقلبت مجتمعاتها بين لهب الهيجلية، والكانطية، والديكارتية، والفرويدية، والماركسية إلا أنهما لا تصلحان أبداً لزرع بذورهما في تربة الثقافة العربية، وذلك لتغير المناخ واختلاف الخصائص الثقافية لشعوب المنطة العربية. بل إن من العقلانية والمنطقية أن تُجنَّب الأمة

(١) مرجع سابق.

مثل هذه التقلبات الفكرية التي أورثت المجتمعات الغربية حالة من المد والجزر الفكري، وأن ننأى بهذه الثقافة أن تكون شاطئاً لهذا الزبد الذي تقذف به تلك المجتمعات بين حين وآخر. فنظريات التحرر والتمرد على المجتمع الأوربي طغت في فترة معينة على مجتمعات محددة، وهاهي تلك المجتمعات بدأت تنادي بالعودة إلى القيم والمثل والأخلاق، فهل نعقل حركة التاريخ؟

إن محاولة تهميش عامل العقيدة في تشكيل الثقافة العربية والتركيز على المعرفة العقلية فقط هو نذير خطر يوحي بتصدع البناء ودق أجراس الضياع، فالعقيدة هي مصدر كل معرفة سواء أدركها العقل أم عجز عن إدراكها، وفصل المعرفة عن العقيدة إنما هو ضرب من تسلل الثقافة الأجنبية التي دخلت إلى مجتمعاتنا من نافذة التنوير أو العقلانية أو الانفتاح الثقافي على الآخر.

لقد كان الأجدر بالمثقفين العرب أن ينزهوا العقل والعلم والمعرفة عن العبث الفكري الذي يتم تحت شعار العقلنة التي أنتجت ثقافة عقلانية مشوهة كان سببها الخلط بين مفاهيم غريبة ودخيلة وبين مثل وقيم وسلوكيات بدعوى

التوفيق بين ما هو جديد وما هو موروث، الأمر الذي «أحدث نوعاً من الامتزاج والاختلاط الشديد بين المعايير التقليدية والمعايير العصرية مما أدى إلى تكوين مزيج خلاسي غريب، ومن الأكيد أن هذا المزيج السلوكي هو تعبير عن صراع بين نمطين مختلفين، نمط حداثي ونمط تقليدي، ولكنه صراع ينتج نموذجاً ثالثاً هجيناً»[١]. هذا الأنموذج الهجين هو مسحة من مسوح الاغتراب والغربة التي استمرت بحريتهم الإرادية لما ترك المثقفون إيجابياتهم الفكرية والحسية وشعروا بأنهم دون مواهبهم وأذواقهم وتنازلوا عن سيرتهم في الانتقاء والطموح الفكري والعملي[٢].

إن الميزة الفكرية والعلمية تكمن ولا شك في تخليص ثقافتنا من ركام المقلدة، وسفسطة المتفلسفة، وفلسفة المتمنطقة، وتنحية من أصيبوا بالكظة من الاختراق المعرفي الأجنبي لثقافتهم فتجشأ من البشم الفينومينولوجي الذي

(١) انظر: محمد سبيلا، مقالة بعنوان «العقلية المشوهة» جريدة الحياة، العدد ١١٦٣٠، تاريخ ١٤١٥/٧/١٩هـ الموافق ١٩٩٤/١٢/٢١م.

(٢) أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري، مهاتفات للفكر والوجدان، جريدة الجزيرة، العدد ٨١١٩، تاريخ ١٩ رجب ١٤١٥هـ، ص ٩، بتصرف بسيط.

غرقوا في أتونه حتى النخاع. ومن مقتضيات هذه الميزة أيضاً، بل من أهم جوانب الدعوة لهذه الميزة هو ضرورة الربط بين العقيدة والمعرفة، فالمعرفة التي تقف عند حدود العقل وترى أن العقيدة ضرباً من الوهم أو الأسطورة هي - بلا ريب - عبث فكري وترف في ممارسة الحرية تجاوز حدوده.

ومن أجل تجاوز هذه الإشكالية كان لا بد من نشاط فكري وعلمي أصيل «لحماية دلالة العقل والعلم من العبث المبيَّت، ذلك أن العقل والحس والعلم هي المصادر الأولى الموصلة إلى التصديق بالرب وشرعه وما يجب له وما يتنزه عنه»[١]، وسبب ذلك - كما يقول أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري - **أن «غثيان الفكر الوجودي والوضعي والحسباني هو المسيطر على عقول عامة المثقفين في أمتنا من غير أن يشعروا بالانتماء**[٢].

إن عملية الانتقاء ونخل ما يصلح وما لا يصلح من العلوم والمعارف الوافدة هي مهمة جسيمة لا يقوى على حملها

(١) مرجع سابق.

(٢) مرجع سابق.

إلا الحراس الأمناء على ثقافة الأمة وخصوصيتها الذين يدركون أن:«أيــة معرفة لا بد أن تمر عبر بوابة الشرع لفحصها ونخلها واستبعاد كل فكر دخيل فيها ثم بناؤها على أصول الشريعة وقواعدها»[1].

وليس من لوازم هذه الدعوة الخمول الفكري والتجمد العقلي، بل هي دعوة تحمل في طياتها الانتفاع من كل جديد يأتي به العقل، وديناميكية تستفيد من معرفة جديدة، ولكن ذلك كله يتم في إطار الشريعة وما لا يتعارض مع الوحي.

(١) د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي. «الثقافة والعالم الآخر»، مرجع سابق، ص ٨٠.