مجلة لوغوس

مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها

العدد العاشر

مدير المجلة:
عبد القادر بودومة

رئيس التحرير
يوسف بلعربي

لجنة القراءة والتحكيم

عبد القادر بودومة-- الجزائر

أحمد عطار-- الجزائر

محمد شوقي الزين -- الجزائر

بخضرة مونيس-- الجزائر

عبد القادر بلقناديل-- الجزائر

مصطفى غوزي -- الجزائر

عبد القادر لصهب-- الجزائر

كريمة حاج أحمد -- الجزائر

فتحي انقزو-- تونس

محمد محسن الزارعي-- تونس

احمد عبد الحليم عطية --مصر

جامعة تلمسان

تعبر المقالات والأبحاث الواردة عن أراء أصحابها وعليهم وحدهم مسؤوليتها ولا ترد إليهم هذه المقالات نشرت أو لم تنشر

الآخر- الأنثى في فلسفة إيمانويل ليفيناس

The other - the female in the philosophy of Emmanuel Levinas

د. درقام نادية*

كلية العلوم الاجتماعية جامعة محمد بن أحمد وهران 2 الجزائر

ملخص بالعربية:

يطرح ليفيناس رؤية جديدة عن علاقة الأنا بالآخر تؤطرها الايتيقا وفق المنهج الفينومينولوجي، حيث تلزم الأنا بمسؤولية أخلاقية اتجاه الآخر. والآخرية يشتد ظهورها في الأنثى،فرغم ضعف الأنثوي حسب ليفيناس إلا أن اللغز الذي تنسحب خلفه وتواريها وراء الحياء يحول دون امتلاكها. رغم أن حقيقة امتهان الأنثى والتي تدافع عنها الحركات النسوية موجودة ولا ينكرها ليفيناس إلا أنه يرى أن قضية امتهان الأنثى لا تلغي لا لغزها ولا حياءها. بل هي إحدى العلاقات الممكنة. لكن العلاقة المطلوبة ايتيقيا مع الآخر الأنثوي هي علاقة الحب العلاقة المسؤولة التي تحول دون انتهاك حريتها ومحاولة التحكم فيها والسيطرة عليها بسبب ضعفها.

كلمات مفتاحية:ليفيناس؛ الآخر؛ الأنثى؛ الأنا؛ فينومينولوجيا الوجه.

Abstract :

Levinas presents a new vision of relationship of the ego to the other,which is framed according to the phenomenological approach,where the ego is committed to moral responsibigity towards the other. And the latter becomes more pronounced in the female ,despite the weakness of the the frmale according to levinas ,but the mystery that with draw behind him and her disappearance behind him and her disa ppearance behind modesty prevents her possession. Although the fact that female feminism is defended by

* د.درقام نادية . philo.rumi2015@gmail.com

women's movement is not denied by levinas,he sees that the issue of female humiliation does not eliminate either her mystery or her shyness. It is one of the possible relationships. But the relationship required with the other female is the relationship of love responsible relationship that prevents the violation of freedom and try to control and control because of its weakness.

مقدمة :

إن حركة التفلسف التي مرت بمراحل إلى أن وصلت إلى العصر الراهن، شهدت انتكاسات أدت إلى تبني دعوة نهاية الفلسفة وذلك انطلاقا من كونها نسقا كليا للتفكير، فثارت الكثير من الفلسفات المعاصرة على نموذج التقليدي للتفكير الفلسفي وعلى العكس من ذلك نجد الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس (1906-1995) يدعو إلى التمسك بالفلسفة الكلاسيكية ويعطي قيمة للفلسفة الأولى ويشيد بالسؤال الأول الذي ظهرت به الفلسفة كنسق فكري للوجود ، وبنفس الاهتمام نجده يقبل على المناهج الفلسفية المعاصرة لاسيما المنهج الفينومينولوجي التي أصبحت فلسفته تنتمي إليه، وبين تبني ليفيناس للفلسفة الأولى والفينومينولوجيا المعاصرة نجده يشتهر بالايطيقا التي أصبحت السمة البارزة لفلسفته. فالايطيقا بالنسبة له هي الفلسفة الأولى رغم شهرة الميتافيزيقا والانطولوجيا تاريخيا أنهما يمثلان الفلسفة الأولى.أراد ليفيناس أن يقدم قراءة جديدة للفلسفة الأولى انطلاقا من قراءة شاملة لتاريخ التفكير الفلسفي.

نستطيع أن نقول أن ليفيناس استطاع أن يعيد الاعتبار للكثير من القضايا الفلسفية التي أهملت حيث نقلها من الهامش إلى مركز الاهتمام وأعطى للسؤال الفلسفي الذي يشكل المرتكز الأساسي في ممارسة التفلسف. الأولوية، ولعل أكثر التساؤلات الفلسفية التي وقف عندها ليفيناس كانت حول الأنا والآخر أو الذاتية والغيرية حتى أصبح يعرف بفيلسوف الأنا والغيرية. واقترنت الآخرية عنده بمفهوم خاص للأنثى، من هنا نتسائل من هو الآخر وكيف تكون علاقته ب "الأنا"عند ليفيناس؟ ما علاقة الايتيقا برؤية الآخر في فلسفة ليفيناس؟ كيف يتوارى الأنثوي في الغيرية ؟ ما علاقة الأنثى بفينومينولوجيا الوجه عند ليفيناس؟

2.مدخل مفاهيمي:

يسود الخطاب المعاصر الكثير من المصطلحات التي أصلت للكثير من المشاريع الفلسفية المعاصرة ،ولعل مصطلح الآخر ومصطلح الأنثى أكثرها جدلا والذي تأسس من خلال كل منهما على فلسفة قائمة بذاتها، فنجد هناك من يتبنى فلسفة قائمة على رؤية للآخر أو فلسفة تتبنى مشروع الأنثى لكن القليل منها من يجمع مشروعه الفلسفي بين رؤية للآخر وللأنثى ،وهذا ما يبرز لنا قدرة ليفيناس الإبداعية التي ظهرت بوضوح في مشروعه الفلسفي الذي يعتني بمفهوم الآخر ومفهوم الأنثى في نفس الوقت. وقبل أن نستكشف رؤية ليفيناس الفلسفية لمفهوم الآخر ومفهوم الأنثى سنقف على معنى كل منهما.

1.2مفهوم الآخر:

هناك محاولات كثيرة للتعريف بالآخر تعكس الأبعاد المعرفية التي يختزنها المفهوم، لإن مفهوم" الآخر"، هو أحد مفاهيم الفكر الأساسية، شأنه في هذا شأن "أنا" أو "كينونة"، وبالتالي فهو يستعصي على التعريف، لأن التعريف يقوم على الوصف والمقارنة والتمييز والتحديد.[1]

اقترن لفظ الأنا في التدوال بلفظ الآخر، الآخر هو تعبير عام يغطي الحالات التي يعترف فيها بالاختلافات اللغوية والثقافية الأخرى والتي تشكل الأساس لهوية نحن.[2]لذلك فالآخر هو الغريب عنك ويتغاير معك في مقومات تحدد هويتك كاللغة والدين والعرق والجنس والجغرافيا وامتدت الغيرية لاختلاف الحالة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية وغيرها من مصادر التنوع في حياة البشر.يتعارض مفهوم "الآخر" مع فكرة "المماثل" او "المماهي"، إذ يتضمن معنى "المغاير" و"المختلف" و"المتباين" و"المتميز".[3]

تتدخل المغايرة في صميم التعريف بالآخر، وهذا ما وجدناه في الثقافتين الغربية والعربية ، كما اقترن تفسير مفهوم الآخر بحضور تعريف الأنا، إذ نجد الآخر صفة كل ما هو غير أنا، وفكرة

---

[1] زيادة معن وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، مج 1،معهد الإنماء العربي، ط1986،1، ص 13

[2] الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي الناظر والمنظور إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دون ط، 1999، ص 54

[3] زيادة معن، الموسوعة الفلسفية العربية، ص13

الآخر بمعنى غير الأنا مقولة ابستيمولوجية ملخصها الإقرار بوجود خارج الذات العارفة أي كينونات موضوعية.[1] فالآخر يدخل عنصرا مقوما في صميم وجود الأنا وماهيتها، والأنا بذلك لا تكون إلا من خلال توقفها على الآخر واستقلالها في وقت واحد.[2] وينعت الآخر بلفظ الغير. غير، ج آخر وأخريات ومن الكناية (أبعد الله الآخر)، أي من غاب عنا وليس منا.[3] في مقابلها "أنا " ضمير رفع للمتكلم والأنانة قولك أنا.[4]وهناك من يرى بأن المغايرة التي تتمظهر في الآخر تكون على مستوى الماهية ومستوى العدد، إذ الآخر وهو اسم خاص للمغاير بالشخص، بعبارة أخرى، اسم للمغاير بالعدد، وقد يطلق على المغاير في الماهية أيضا."[5]

يعرف الآخر في الثقافة العربية بالتمايز عن الأنا والمغايرة ، فنجد التعريف التالي:"فلو قلت: جاءني رجل وآخر معه لم يكن الآخر إلا من جنس الرجل بخلاف "غير"، فإنها تقع على المغايرة مطلقا في جنس أو صفة، والجمع آخرون، ومؤنثة أخرى، ج أخريات وأخر."[6] أنا "ضمير رفع منفصل مذكرا ومؤنثا."[7] نفس التحديد للآخر نجده في الثقافة الغربية، كالتعريف الآتي:"فيما يخص الأصل اللاتيني للكلمة"الآخر" هو Autre، بمعنى غير، ويقال: الناس الآخرون – Les autres."[8]

أصبح لفظ الآخر في مقابل الذات وفي موضع آخر كل ماهو خارج الأنا وهو يختلف عن الفرد بما يعزز فرديته، لما كان الموجود الواعي إنما هو عبارة عن عملية اتصال ذهني ومشاركة فعالة مع بيئته الخاصة، فإن المرء حين يدرك مثل هذا الموجود إنما يدرك تلك العملية التي يتعامل

---

[1] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة،ج1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، لبنان،ط1984،1، ص13

[2] رجب محمود، المرأة والفلسفة، حوليات كلية الآداب، الحولية الثانية، جامعة الكويت، الكويت،(د.ط)،1981،ص7

[3] معلوف لويس، المنجد في اللغة والإعلام، دار الشرق والمكتبة الشرقية، بيروت، لبنان،ط 1999،31، ص 05

[4] المرجع نفسه، ص 19

[5] التهانوي محمد علي، موسوعةكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، تر: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان، لبنان، ط1، 1996، ص71

[6] أبو حاقة أحمد، معجم النفائس الوسيط، دار النفائس، لبنان، (د، ط)، (د.ت) ص 19

[7] المرجع السابق، ص 09

[8] إدريس سهيل، المنهل، دار الآداب، لبنان،ط2005،34، ص114

بمقتضاها " الآخر " مع العالم.[1] يظهر أن وجود الآخر اقترن بوجود الذات،فالأخر هو الكلية المزدوجة للكينونة الذاتية، في علاقة الذات بالذات، ولا تنتهي إلا بانتهاء الوجود البشري في الزمان والمكان.

3.الأخر والايتيقا:

لم يكن تركيز ليفيناس على الأخلاق كمنحى اعتباطي يؤسس من خلاله لفلسفة تختلف عن سابقيه، حيث يعتبر"الأخلاق ليست فرعا من الفلسفة، وإنما هي الفلسفة الأولى."[2] بل سنجده المنحى الذي يؤصل من خلاله ليفينا س لفلسفة تؤكد على بناء العلاقات الإنسانية على أسس جديدة، ولذلك فإن إعطاء ليفيناس الأولية للإيتيقا بدل الميتافيزيقا والأنطولوجيا أدى به إلى إعطاء الأولوية للآخر بدل الذات،فالأخلاق تشير إلى مستوى ميتافيزيقي لا يمكن للأنطلوجيا بلوغه. وهو: الآخرية.بالتالي، إن أولية الأخلاق تقوم على أولية الآخر، وذلك بالتعارض مع الأولية التي تمنحها الأنطولوجيا للذات.[3]

تعتبر فلسفة ليفيناس تحول كبير في مسار الفلسفة الغربية المعاصرة، فعن طريق الإتيقا التي انتصر لها ليفيناس رفض كل الفلسفات التي تدعو إلى التمركز حول الذات. هذه الأولية للأخلاق لا يمكن فهمها إلا في سياق دحض الأولية التي أعطاها هيدغر لمشروعه في "الأنطولوجيا الأساسية". كل كلمة كتبها ليفيناس كانت ضد هيدغر، الأمر الذي يمكن قراءته بسهولة منذ الصفحات الأولى من الزمان والآخر، أو حتى من العنوان الذي يمكن اعتباره ردا على الكينونة والزمان.[4]

يلعب الآخر دورا كبير في الحد من الكينونة واعطاءها معنى في نفس الوقت،فعلى الرغم من كون الكينونة متناهية، لكنها بدون حدود. لذلك يصفها ليفيناس ب"الشر". إن خبرة الموجود

---

[1] ابراهيم زكريا، مشكلة الحب، دار مصر للطباعة، مصر، ط2، (د.ت) ، ص 185

[2] Emmanuel Lévinas, Totalité et infini,Essai sur lextériorité,KluwerAcademic paris,1996,p281

[3] إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ت: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا،ط1، 2014. ص 09

[4] المصدرالسابق. ص 11

بهذا اللا-تحدد تدعوه للهروب نحو الخارجانية، أي، نحو ما وراء الكينونة: نحو الآخر. فالآخر هو الذي يعطي معنى الكينونة ويحده معا.[1]

تميز ت الأخلاق عند ليفيناس بالتلقائية التي نتجت عن لقاء الأنا بالآخر،فالأخلاق الليفيناسية حيادية أخلاقيا . إن الضابط الأخلاقي الوحيد في فلسفة ليفيناس هو لقاء الأنا مع الآخر، أي، ال وجها- ل-وجه. ينتج عن هذا اللقاء، وضع تلقائي وحريتي موضع تساؤل وشك، وذلك نتيجة لغرائبية الآخر أو عدم إمكان اختزاله إلى الأنا.[2]

ينزع ليفيناس إلى ثقافة السلم التي ترتكز على رؤية خاصة للعلاقة بين الأنا والآخر،فالسلام المحض لا يحصل إلا عبر الهروب من الوجود من خلال العلاقة مع الآخر، وعبر مفهوم للذاتية يستند إلى خبرة فينومينولوجية يراها ليفيناس مبهرة: أن يكون بإمكان الذات احتواء أكثر مما يمكن احتواؤه:ذاتية مضيافة للآخر، ذاتية كضيافة.[3]

يتحقق السلام عند ليفناس بالشرط الايتيقي فقط وفق نظرته للآخر،فالحرب محنة أخلاقية-كما يقول ليفيناس- وإنما تجعل من الأخلاق سخيفة. ويعرف السياسة كفن الفوز بالحرب عبر الوسائل كافة.[4]

4.الأنا والآخر:

يتبنى ليفيناس المنهج الفينومينولوجي في تحديد علاقة الأنا بالآخر.تأثر ليفيناس بفلسفة هوسرل الفينومينولوجية التي رفعت شعار الوعي القصدي، وفي هذا الصدد يصرح ليفيناس:"

[1] المصدر نفسه. ص 13
[2] المصدر نفسه. ص 10
[3] المصدرنفسه. ص 14
[4] المصدر السابق، الصفحة نفسها

إن فينومينولوجيا الهوسرلية في نهاية المطافهي جوهر الأشياء للوعي الخالص."[1]، وهو الذي يقول أيضا: "لازلت حتى اليوم فينومينولوجيا."[2]

يرقى الاقتران بالآخر أو الالتقاء به في فلسفة ليفيناس بما يعرف بالحدث كأهم تجربة يخوضها الإنسان على مستوى الزمان والمكان. لأن هذا الالتقاء يفتح له الآفاق الواسعة للتواصل والحوار للحياة والسلام، وهو الفرصة المتاحة للخروج من تقوقع الذات ، فوجود الآخر أمام الأنا هو فرصة لإنكار مركزية الأنا لكل وفتح المجال ليعش الأنا والآخر سويا.

ينتفض ليفيناس على كل الأطروحات السابقة له انطلاقا من الفلسفة اليونانية إلى غاية عصره التي حددت العلاقة مع الآخر بشكل خاطئ سواء الدعوة إلى المساواة الزائفة أو المساواة ضمن النظم الشمولية والذي نتج عنه ذوبان الأنا في الآخر،وحتى نتجنب هذا الذوبان دعى ليفيناس إلى علاقة تؤكد على وجود مسافة بين الأنا والآخر ، فهي علاقة انفصال لا علاقة دمج وهي بهذا تقر وجود عنصر الاختلاف بين الأنا والآخر وهي تحفظ حرية الذات وتحملها للمسؤولية اتجاه الآخر وهذه العلاقة التي نعتها ليفيناس وجها لوجه، هي علاقة ايتقية. يقول ليفيناس:"أن نتحدث مع الآخر هو في نفس الوقت أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا، فالآخر هنا ليس فقط معروفا بل وأيضا مرحبا به، ليس فقط مسمى بل وأيضا مدعو من طرفنا، أنا لا أفكر في كل ما هو بالنسبة إلي فقط بل وأيضا وفي الآن نفسه أفكر في كل ما هو بالنسبة إليه."[3]

تبنى علاقة الأنا بالآخر في فلسفة ليفيناس على الانفصال والاختلاف والوجه الذي يحدد الأنا من خلاله مسؤوليته اتجاه الآخرين، تلك المسؤولية التي لا يمكن الهروب منها حسب ليفيناس.فما أطلبه من نفسي لا يتقايس مع ما بوسعي طلبه من الآخر. أنتظر من نفسي أكثر مما أنتظر من الآخر. هذه الخبرة البسيطة تشير إلى لا تناظر ميتافيزيقي: استحالة أن أتحدث عن

[1] Emmanuel Lévinas,de dieu qui vient à l'idée, ,librairie Philosophique j,Vrin, , paris,2000 ،p192

[2]Kearney Richard,de la phénoménologie à l'éthique,entretien avec Emmanuel levinas,esprit,paris ,p122

[3] Emmanuel Lévinas,Difficile liberté,Essai sur le judaisme,Albin Michel,paris,1997,p19-20

نفسي وعن الآخر بالمعنى نفسه، أي، استحالة تضمين الأنا والآخر ضمن كلانية واحدة. هذا اللاتناظر الميتافيزيقي يعود إلى علو الآخر. ولا يعني هذا العلو أن الآخر يمتلك قدرة تعلو قدرتي. على العكس، فالآخر هو "اليتيم والأرملة"- كما يقول ليفيناس في الزمان والآخر. علوه يعني خارجانيته، ويعني أنه لايشكل جزءا من عالمي.[1] فالعلو هي صفة مميزة للآخر، "فالآخر هو العالي جدا، هو العلو ذاته."[2]

إن علو الآخر تحكم في طبيعة العلاقة مع الأنا وفرض عليها نوعا من المغايرة،فمن هذا العلو، ينتج أنه لا يمكن العلاقة بين الأنا والآخر أن تكون عكوسة، لأنه لا يوجد تقابل أو تناظر بين الأنا والآخر. كما لا يمكن أن تكون تضادا، وإلا شكل الآخر جزءا من الكل ولا يمكن أن تكون علاقة تملك أيضا، ولا تحديد: فالأنا لا تمتلك الآخر والآخر لا يحد الأنا.كما أنها لا يمكن أنتكون علاقة سلب، فالسالب والمسلوب ينتمون للنظام ذاته ويشكلان الكلانية. العلاقة الوحيدة هي اللاعلاقة، أو، الانفصال.[3]

رغم تميز علاقة الأنا بالآخر في فلسفة ليفيناس بالانفصال إلا أن هناك تأثير وتأثر متبادل بينهما،يقول ليفيناس:" إني أنا نفسي بواسطة الآخر ومن أجل الآخر."[4] لذلك يرى ليفيناس أن" التذلل يتحد مع العلو".[5] كما يقول :"إن العلاقة مع الآخر تتركني محل تساؤل، تستفزني، تفرغني من نفسي ولا تنفك تفزعني عندما تكتشف في منابعا جديدة دائما."[6] ويشير إلى الضغط الذي يمارس على الآخر فيواجهه بما أسماه بالمقاومة الاتيقية، وعن هذا يصرح قائلا:"من المؤكد أن الآخر يمنح نفسه لكل قدراتي ويقع تحت حيلي وجرائمي ويقاوم بكل قواه ومصادره

[1] إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ص15

[2] Emmanuel Lévinas, Totalité et infini,Essai sur lextériori,p23

1إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر،ص15

[4] ibid, ,p180-181

[5] Emmanuel Lévinas,Humanisme de lautre homme,Fata Morgana, ،Montpellier,1972,p52

[6] ,ibid,p49

غير المتوقعة حريته الخاصة... توجد خارجيته الحقيقية في نظرته التي تمنعني عن كل غزو. تتكون هنا علاقة مع مقاومة كبيرة مع الآخر المطلق، مع المقاومة الاتيقية."[1]

5.الآخر - الأنثى:

في مقابل الذكورة في فلسفة ليفيناس نجد الأنثى التي تقف على الضد تماما مع الذكر،وفي هذا الصدد يقول ليفيناس:" أعتقد أن الضد التضادي على الإطلاق، الذي لا يمكن لتضاديته أن تتأثر بشيء عبر العلاقة التي يمكن أن تقوم بينه وبين مقابله بل تسمح للحد بالبقاء آخرا على الإطلاق – هذا الضد هو الأنثوي"[2]

إذا كانت الذكورة والأنوثة تنعت بالجنس الذي يقول عنه ليفيناس:"إن الجنس sexe ليس فصلا نوعيا ما. فهو غير مشمول عبر التقسيم المنطقي إلى أجناس وأنواع.[3] لذلك فهو لا يرى أي تناقض في مسألة تمايز الأجناس بل هذا الفصل هو مدعاة للقرب لا للبعد،فكما أن فصل الأجناس ليس تناقضا أيضا. فالتناقض بين الكينونة والعدم يقود من الواحد إلى الآخر، ولا يترك مجالا للبعد.[4]

يطرح ليفيناس مسألة مهمة عن طبيعة العلاقة التي تربط بين الجنسين وتجعل وجود كل جنس ضروري لوجود الآخر، فكما أن فصل الأجناس ليس ثنائية حدين متتامين، لأن الحدين المتتامين يفترضان كلا موجودا مسبقا.[5]

يقدم الأنثوي في فلسفة ليفيناس على أنه الضعيف ولا حيلة له وهذا ما يوحي بالتمركز حول الذكورة، لكن إذا وقفنا على رؤية ليفيناس للأنثى وجدنا طرحا مميزا بسبب الفيمومينولوجيا التي يؤسس بها فلسفة جديدة للأنثى ترتكز على موقف ايتيقي من الآخر يعطي تصور عن الأنثى يجمع فيه ليفيناس بين الضعف والقوة . فرغم ضعفها فهي تتقوى بفعل الحياء الذي تمارسه

[1] Emmanuel Lévinas,en découvrant lexistence avec Husserl et heidegger,librairie Philosophique j,Vrin,2001,p172

[2] إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ص 95

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[4] المصدرالسابق، ص 96

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

كسلطة الآخر على الأنا.هنا يصرخ ليفيناس،"مايهمني في فكرة الأنثوي هذه، ليس ما لا يمكنمعرفته فحسب، وإنما نمط وجود يقوم على التواري عن النور. الأنثوي حدث يختلف عن التعالي المكاني أو تعالي التعبير اللذين ينزعان إلى النور. إن نمط وجود الأنثوي هو الاختباء، وفعل الاختباء هذا هو الحياء بالضبط. كما أن آخرية الأنثوي لا تقوم على مجرد خارجانية للموضوع، ولا تنتج عن تعارض للإرادات. فالآخر ليس موجودا نلقاه ويشكل تهديدا لنا أو يريد تملكنا. ولا تعود حقيقة أنه عصي على قدرتنا إلى اقتدار أكبر من اقتدارنا.إنها الآخرية تلك التي وراء اقتداره كله، ولغزه يشكل آخريته."[1]

إذا كانت الذكورة تمثل الوضوح فإن الأنثوي يتمظهر بالغموض والإبهام، فيقترن الأنثوي بالحياء لأن الحياء هي طريقة الأنثوي في اللاوجود التي لا تقوم على إثارة الضد، فهي معدومة القدرة، فهو ينسحب داخل لغزه.[2] إن حركة الغموض الذي تلف الأنثوي وتجعل ذاتها في لغز مستمر هي التي تجعلها كائن قوي في هذا الوجود. الحركة هنا بالتالي معاكسة. يقوم تعالي الأنثوي على الانسحاب بعيدا، وهي حركة متعارضة مع حركةالوعي. لكن هذا لا يعني أنه غير واع أوذو وعي باطن، ولا أرى تسمية أخرى ممكنة تناسبه غير اللغز.[3]

تتمظهر الآخرية بشدة في الأنثوي حسب ليفيناس لاقتران الحياء بالأنثوي،وفي حين يجد الموجود كماله في ال "ذاتي" و"الوعي"، تجد الآخرية كمالها في الأنثوي. صحيح أنمفردة الأنثوي من مرتبة مفردة الوعي، لكنها ذات وجهة معاكسة. لا يجدالأنثوي كماله ك كائن من خلال تعال نحو النور، وإنما من خلال الحياء.[4]

ينعت ليفيناس الآخر بنعوتات مختلفة، فالآخر هو الله ، اليتيم، الابن، الأرملة، لكن أهم تمظهر للآخر يكون في الأنثى، فالآخرية الخاصة تكون في الأنثوي وبهذا يكون الأنثوي هو التحديد الأول للآخر في فلسفة ليفيناس، فالأنثوي ليس صفة مضافة لموجود بشكل مسبق فهو الآخر

[1] المصدر نفسه. ص،ص، 97، 98
[2] المصدر نفسه ص93
[3] المصدر السابق، ص 99
[4] المصدر نفسه. الصفحة نفسها

الذي نلقاه في عالمنا.تجد الآخرية تعبيرها في الأنثوي.عندما أطرح أخرية الآخر كلغز وأعرفه عبر الحياء، لا أعني بذلك حرية مطابقة لحريتي وعلى صراع معها. كما أنني لا أطرح بذلك موجودا آخر يكون أمامي. إنني ببساطة أقدم الآخرية. تماما كما مع الموت، لسنا هنا أمام موجود وإنما أماما حدث الآخرية. وليست الحرية هي التي تَسِمُ الآخر، لنستنتج منها في ما بعد الآخرية، بل الآخرية التي يحملها الآخر كماهية.[1]

أشرنا سابقا أن علاقة الأنا بالآخر هي علاقة انفصال، هذا الانفصال الذي يساعد على علاقة متوازنة تجعل الأنا أكثر مسؤولية اتجاه الآخر مما يعني أن العلاقة مع الآخر الأنثوي تحافظ على نفس البعد الايتيقي بسبب القدرة على الانسحاب داخل اللغز تحوا الأنثى دون تملكها.إن الآخر بما هو آخر ليس موضوعا يصبح ملكنا أو يصبح نحن، بل ينسحب داخل لغزه. لا يحال لغز الأنثوي –الأنثوي الآخر ماهويا- أيضا إلى فكرة رومنسية معينة عن المرأة الغامضة أو المجهولة.[2]

لا ينكر ليفياس على الأنثى تعرضها للامتهان رغم قدرتها على التواري وراء اللغز، لذلك يقول:"أقول ، إن حدث هذا، فلا أريد بذلك تجاهل المزاعم المشروعة للحركة النسوية التي تفترض كامل مكتسبات الحضارة. ما أقوله ببساطة إن هذا اللغز لا يجب أن يفهم بالمعنى الرقيق لأدب محدد، ففي الواقعية الأشد خشونة والأكثر وقاحة وابتذالا لظهور الأنثوي لم يُلغَ لا لُغزها ولا حياؤها. إن الامتهان ليس إنكارا للغز، وإنما واحدة من العلاقات الممكنة معه."[3]

6.الأنثى وفينومينولوجيا الوجه:

يعتبر الجسد من أكثر الموضوعات اهتماما داخل الحقل الفلسفي، وويفرض وجوده أكثر في المقاربة الفينومينولوحية للفيلسوف لليفيناس حول علاقة الأنا والآخر، ف يقول:" الجسد هو فعليا الطريقة التي عبرها يوجد الموجود بشكل منفصل."[4]

[1] المصدر نفسه،ص 98
[2] المصدر السابق، ص 96
[3] المصدر نفسه،ص 97
[4] Emmanuel Lévinas, Totalité et infini,Essai sur lextériorité, ,p182

أصبحت لغة الجسد لغة التواصل بين الأنا والآخر في فلسفة ليفيناس وهي لغة مكشوفة تظهر صاحبها بسهولة تامة وتضعه وجه لوجه مع الآخر في علاقة معه لا يمكن الهروب منها، فيصير الآخر مرآة له. الأنا توجد في العالم من خلال الجسد الذي له إمكانية الظهور والتموضع، في حين الآخر يوجد من خلال الوجه الذي من خاصيته التواري. الوجه في عريه كوجه يقدم لي فاقة الفقير والغريب.[1] وبهذا فالذكورة هي الأنا التي تمثل الجسد في مقابل الأنثى الآخر التي تمثل الوجه الذي له القدرة على التواري.

تحيلنا مقولة وجها لوجه الذي يتبنها ليفيناس إلى ما يعرف اليوم بلغة الجسد، وتختلف لغة الجسد عن لغة الألفاظ في كون صعوبة الاختباء وراء الجسد مقارنة مع سهولة التواري وراء الكلام، وكأن الجسد يفضح صاحبه بوضعه وجها لوجه في علاقة مباشرة مع الآخر. إذ اهتم ليفيناس بفينومينولوجيا الوجه،فهو يرى"إن ملاقاة الإنسان الآخر تسمح لي بأن أكتشف وجهه. والوجه هو هوية الكائن."[2] هذا الوجه الذي اعتبره إيمانويل ليفيناس مكان الدلالة بالذات.[3] فالوجه يؤدي وظيفة وجودية هامة،فحسب ليفيناس "اللامتناهي تقترب فكرته مني من خلال معنى الوجه".[4]وفكرة اللامتناهي تدل على علو ونبل وتعال.[5] هذا اللامتناهي يقترن بالموت ولذلك يقول ليفيناس:"أننا نلتقي بالموت في وجه الآخر."[6]

7.الأنثى والحب:

يعتبر موضوع الحب قديم التناول فلسفيا، وعن الحب يقول ليفيناس:"الحب ليس إمكانا ولا مبادرتنا ولا مسوغ له، الحب يجتاحنا ويجرحنا-ومع ذلك تنجو الأنا به.[7] ليس أمام الأنا إنشاء علاقة مع الآخر الأنثى إلا باحترام غيرية الأنثوي، فإنها علاقة ما تتورى إلى الأبد. العلاقة لا تقوم

---

[1] ibid, p234

[2] Emmanuel Lévinas،Entre nous ,Essais sur le penser-a-l autre,Grasset,paris,1991,p46

[3] كثير إدريس، الخطابي عزالدين، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، منشورات الإختلاف، الصخيرات، المغرب، ط1، 2003، ص33

[4] Emmanuel Lévinas ethique et infini, p101

[5] Emmanuel Lévinas, Totalité et infini, , p84

[6] Emmanuel Lévinas, la mort et le temps,p121

[7] إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ص 100

–بما هي كذلك- على إزالة أثر الآخرية وإنما تحفظها. والرغبة الحسية لا تنشأ إلا بين إثنين.[1] تلك الرغبة التي تعرف بالايروس الذي يعرف على أنه عشق وهي رغبة في المحب، مقابل الصداقة، وبنحو أعم كل رغبة شديدة، وكل هوى.[2]

تتعزز الآخرية ضمن علاقة الحب بين الذكر بالأنثى وهي علاقة متعالية عن أي انتهاك للآخر بسبب الاغراءات الجنسية. لهذا السبب بحثنا عن هذه الآخرية داخل العلاقة الفريدة للإيروس. من المستحيل التعبير عن هذه العلاقة بمصطلحات القدرة. ولا ينبغي ذلك، هذا إن أردنا ألا نحرف معنى هذه الحالة.[3] ورغم القوة الضاغطة للحب إلا أنه لايمكن لأي طرف أن يلغي الآخر بسبب الايتيقا المسؤولة.هنا، حيث كل الامكانات مستحيلة، هنا، حيث لا يمكننا الإمكان، هنا تبقى الذات ذاتا عبر الايروس. الحب ليس إمكانا ولا يعتمد على مبادرتنا، ولا مسوغ له، الحب يحتاجنا ويجرحنا- ومع ذلك، تنجو الأنا من خلاله.[4]

يحافظ ليفيناس على البعد الايتيقي لعلاقة الذكر والانثى باعتبارهما ذاتين منفصيلين لا يمكن للحب ان يختزل الآخر في الأنا، بل الحب يدفع بالمحب إلى لحفاظ على محبوبه ويجعله مسؤول اتجاهه، كما أن الحب يحافظ على الجنسين معا ويحول دون تماهي الآخر في الأنا. والقول إن الثنائية الجنسية تفترض كلا، هذا يقودنا إلى طرح الحب كاندماج، بيد أن انفعال الحب يقوم في ثنائية لا يمكن دمجها.[5]

لا يمكن أن يستغل الايروس من اجل القدرة وتملك الأنثى فهذا يتنافى مع حقيقة الآخرية حسب ليفيناس، لذلك يجمل المسألة كالتالي:"ما إن نطرح الآخر كحرية وعبر مصطلحات النور حتى نرى أنفسنا مرغمين على الاعتراف بفشل التواصل.وهو فشل الحركة التي تنزع إلى إمساك أم تملك الحرية. لا يمكننا القبول بعملية تواصلية داخل الإيروس إلا عندما نظهر اختلافه عن

[1] المصدر نفسه، ص 96

[2] لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، تر: خليل حمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 360

[3] إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ص،ص، 98، 99

[4] المصدر نفسه، ص،ص، 99،100

[5] المصدر نفسه، ص 96

التملك والقدرة. فهو ليس صراعا ولا اندماجا ولا معرفة. يجب الاعتراف بمكانته الاستثنائية من بين العلاقات الأخرى. إنها العلاقة مع الآخرية- مع اللغز، أي، مع الآتي، ومع ما في العالم- حيث كل شيء هنا ليس هنا بتاتا. علاقة مع ما يمكنه أن لا يكون هنا عندما يكون كل شيء كذلك. هذا لا يعني أنه علاقة مع موجود ليس هنا، بل مع بعد الآخرية ذاته."[1]

8.خاتمة:

لقد أحدث ليفيناس من خلال طروحاته الفينومينولوجية المنطلقة من نسقه الايتيقي نقلة نوعية في مسار الفكر الغربي المعاصر، فقد تناول علاقة الأنا والآخر بشكل يقيض الفلسفات السابقة التي نظرت إلى الآخر نظرة عدائية فحالت دون تحقق السلام في حياة الإنسان المعاصر، في حين أن هناك إمكانية كبيرة لإيجاد العلاقة مع الآخر على الحوار والنزوع نحو الصداقة بدل من العداوة. ورأى الأخرية تبرز بشدة في الأنثى التي تستحق الاحترام والتعامل معها من منطلق المسؤولية الأخلاقية التي لا تتجرأ على انتهاك حريتها انطلاقا من منطق أنها جنس أضعف من الذكورة، فتواريها وراء لغز الغيرية والاختباء خلف الحياء يصعب محاولة استضعافها . ويبقى الحب هو الكفيل لاستيعاب العلاقة مع الآخر الأنثوي.

9.قائمة المصادر والمراجع:

1.9باللغة العربية:

1.إبراهيم زكريا،مشكلة الحب، دار مصر للطباعة، مصر،ط2،(د.ت)

2.أبو حاقة أحمد، معجم النفائس الوسيط، دار النفائس، لبنان، (د، ط)، (د.ت)

3.إدريس سهيل، المنهل، دار الآداب، لبنان،ط34،2005

4،إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر،ت: جلال بدلة،معابر للنشر والتوزيع،دمشق، سوريا، ط1،2014

[1] المصدر نفسه، ص،ص، 99،100

5.بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، لبنان،ط1984،1

6.التهانوي محمد علي، موسوعةكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، تر: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان، لبنان، ط1، 1996

7.رجب محمود، المرأة والفلسفة، حوليات كلية الآداب، الحولية الثانية، جامعة الكويت، الكويت،(د.ط)،1981

8.زيادة معن وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، مج 1،معهد الإنماء العربي، ط1986،1

9.الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي الناظر والمنظور إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،(د.ط)، 1999

10.كثير إدريس، الخطابي عزالدين، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، منشورات الإختلاف، الصخيرات، المغرب، ط1، 2003

11.لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، تر: خليل حمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 2001

12.معلوف لويس، المنجد في اللغة والإعلام، دار الشرق والمكتبة الشرقية، بيروت، لبنان،ط 31،1999

2.9باللغة الأجنبية:

1.Emmanuel Lévinas, Totalitéetinfini,Essailextériorité,KluwerAcademic,paris,1996

2.Emmanuel Lévinas ethique et infini,biblio essais,paris,2002

3. Emmanuel Lévinas,de dieu qui vient à l'idée, ,librairie Philosophique j,Vrin, , paris,2000

4.Emmanuel Lévinas,Dieu- la mort et le temps , biblio essais,paris,1995

5.Emmanuel Lévinas,Difficile liberté,Essai sur le judaisme,Albin Michel,1997

6.Emmanuel Lévinas,en découvrant lexistence avec Husserl et heidegger,librairie Philosophique j,Vrin, paris,2001,

7.Emmanuel Lévinas,Humanisme de lautre homme,Fata Morgana,1972

8.Emmanuel Lévinas،Entre nous ,Essais sur le penser-a-l autre,Grasset,paris,1991,

9.Kearney Richard,de la phénoménologie à l'éthique,entretien avec Emmanuel levinas,esprit,paris

الأنثروبولوجيا الدينية في الجزائر بين النظري والممارسة

إعداد أ. فريد بن سعدون

نحاول من خلال هذا المقال أن نلقي الضوء على موضوع طالما أسال الكثير من الحبر ولا يزال كذلك ألا وهو علم أنثروبولوجيا الأديان، حيث تطرقنا فيه إلى الزوايا التي يعالجها هذا العلم وأيضا أهم الأسئلة التي تشغل رواده والعاملين فيه مبرزين ذلك بالدراسات التي تناولوها وأهم النظريات التي استخلصوها، من خلال الدراسات الميدانية.

ولقد دفعني للكتابة في هذا الموضوع، ما ينشر في المجلات العلمية التي تدعي الاختصاص في هذا الجانب وهي لا تحمل منه سوى العنوان لكن المحتوى فارغ لا علاقة له ، لهذا جاء هذا المقال ليبرأ علم أنثروبولوجيا الأديان مما ينشر وينسب إليها.

Résumé

Dans cet article, j'essaye de répondre a une question cruciale, et donner un état de lieux sur l'anthropologie des religions ont n'abordant les notions et les théories principaux qui ont parler sur ce sujet

Abstract

In this article, I try to answer a crucial question, and give an overview of the anthropology of religions, not addressing the main notions and theories that speak on this subject.

أقترح في هذه الدراسة سؤال حول واقع الأنثروبولوجيا الدينية ، واقتراحي هذا نابع من كون الكثير من الدارسات الأكاديمية التي تدعي أنها تصب في هذا المجال بعيدة عن كونها تعالج لب هذا الاختصاص، فما هي أنثروبولوجيا الدينية؟، وما هي المحاور التي تشتغل فيها؟

تعريف أنثروبولوجيا الدينية

تعريف الانثروبولوجيا

سأعتمد في تعريفي لهذا المصطلح على أحدث معجم صدر في هذا الاختصاص ، ألا وهو معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا، **لبيار بونت وميشال إيزار**[1]أين يقر على صعوبة تحديده، بل وترجمته إلى لغات أخرى، فهي إذن وقبل كل شيء علم ليس متصالح مع ذاته ويرجع السبب إلى طموحها الكبير في محاولتها تقديم صورة ، وبحركة واحدة عن تنوع الأعمال الثقافية وعن وحدة الفكر البشري[2]. ومن ثم، فالأنثروبولوجيا ليست علم الإنسان بل هي **علم عنه** [3]. فهي تقف في محور العلوم الانسانية دون أن تنتمي إليها. حيث تقدم لنا فهما عن الانسان في آنه وعلاقته بتاريخه المتواصل، والذي يحمل شكل دائري حول وحدة الفكر البشري. ولنوضح هذا المفهوم الذي يبدو معقدا، لابأس أن نقدم مثالا ليتضح المقال: فالغذاء اليوم حتى وإن تنوع، واختلف شكله ومكوناته والطرق التي يصنع بها،و المواد الكيماوية التي تدخل فيه من أجل حفضه، تبقى الحاجة إليه واحدة وضرورية لبقاء النوع الانساني سواء في القدم أو الآن، سواء كذلك عند أكثر الحضارات تطورا، أو عند ما يصطلح عنه بالمجتمعات البدائية.

[1] بيار بونت وميشال إيزار، معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا ، ترجمة مصباح الصمد، المعهد العالي للترجمة ومجد

[2] المصدر نفسه ص7

[3] نفسه ص8

يجرنا هذا كله، إلى التساؤل حول طبيعة هذا العلم، وبماذا يشتغل وما هي غاياته؟ ينبغي قبل أن نبحر في الجواب عن هذه الاسئلة، أن نذكر بأمر مهم، ألا وهو كثرة الحديث عن الأثنوجرافيا والاثنولوجيا وأخيرا عن الانثروبولوجيا،و هنا تتحدث هيئة تحرير المعجم << تدل الأثنوجرافيا على مرحلة جمع المعطيات. التي يتغذى منها مشروع الدراسة الأحادية. وتبدأ مع الاثنولوجيا الخطوات الأولى نحوالخلاصة التي يمكن توسيعها في اتجاهات متعددة: جغرافية أو تاريخية أو منظوماتية. أما الانثروبولوجيا فهي تقوم عبر المقارنة والتعميم والانتقال إلى ميدان النظرية ، بوضع نتائج البحث الانثروبولوجي في خدمة معرفة عامة بالإنسان.>>[1]

أو كما جاء في معجم العلوم الانسانية، نقول إن عبارات أثنوجرافيا، إثنولوجيا وانثروبولوجيا تشكل وحدة تنتقل من الملاحظة إلى النظرية: تصف الأثنوجرافياالوقائع، وتحلل الاثنولوجيا هذه المواد وتجعل منها نماذج. وتقدم الانثروبولوجيا المقارنات، وتقدم النسق، **تعزل الموضوعات وتصوغ النظري**.>>[2]

ويعد علم الانثروبولوجيا بالرغم من قدمه في التاريخ، إذ يصل إلى غاية هوميروس ليعود ويظهر في شكل علم له مكانته وميدان البحث الذي يخوذ فيه، إلا انه بالرغم من هذا كله لا يزال كباقي العلوم الاجتماعية والانسانية يبحث على منهجيته وميادين بحثه. فبعد بروزه للمرة الثانية أين كان يتراءى أنه علم قائم بذاته ومنهجه صارم، إلا أنه سرعان ما بدأت التهم تنهال عليه، من كل جانب بأنه علم المستعمر،أوجده لا لشيء إلا لدراسة الشعوب المستعمرة، أو تلك التي يراد استعمارها، ولازال إلى يومنا هذا ينظر إليه نظرة المتهم أو العلم لقيط، الذي خلفه

[1] المرجع السابق8

[2] دورتيه جان فرانسوا، معجم العلوم الانسانية، تر:جورج كتوره، مجد ،ص585

الاستعمار، بل أكثر من ذلك فهناك بعد الدول بنخبها مازالت تنظر إليه على أنه علم دراسة الشعوب البدائية، والمتخلفة ، لذا يجب عدم الاعتراف به، لكي لا توصف هي الاخرى بالبدائية أو بالمتخلفة.

لكنه وبالرغم من كل هذا، استطاع أن يقيم علاقات مع مختلف العلوم ، خاصة الاجتماعية والانسانية منها، بل حتى البحتة كالبيولوجيا والايكولوجيا والإيكولوجيا فضلا عن الطبية، مما أصبح الحديث عن ما هي حدوده بالمقارنة مع مختلف هذه العلوم؟

ولعلي أسهبت في الحديث عنه دون الدخول في تعريفه، وأنا لا أتهرب من ذلك، ولكنني أريد أن يشعر القارئ بمختلف تلك الهواجس التي قد تجعل الباحث في حيرة منه. والتي هي ضرورية له، ليضع حدا أو يكون له جواب لمختلف الأسئلة والإشكالات التي قد تطرح عليه ويخوض فيه. أما وقد وضحت ذلك ، فلابأس أن أعطي تعريفا لهذا العلم.

الانثربولوجيا كلمة واحدة تضم كلمتين، وهما أنثربوس **Anthropos** وتعني باللاتينيةالإنسان ولوجيا **Logos** وتعني الدراسة أو علم، لتصبح بالترجمة الحرفية علم الانسان،فهي إذن الدراسة العلمية للإنسان ، الجماعات الإنسانية في كل نواحيها سواء من حيث تاريخا الفيزيولوجي أو تاريخها الثقافي.

Anthropologie désignel'étudescientifiquedel'homme, desgroupeshumains, soustousleursaspects, aussi bienl'histoirephysiquequelaculture.

Exemple :L'anthropologie estcequipermetàl'êtrehumaindemieuxse connaître.

بعد هذا التعريف المقتضب للأنثروبولوجيا لا بأس أن نعرج الآنإلى موضوع بحثنا ألا وهو الأنثروبولوجيا الدينية ، ولقد تعمدنا الحديث عن الانثروبولوجيا بصفة عامة لعلاقتها الوطيدة بفرع من فروعها والذي هو موضوع بحثنا. يشكل هذا الفرع التباسا بينه وبين العلوم الدينية التي تبحث في الثوابت الانثربولوجية للوجود البشري عن آثار انسان متدين بطبعه (homo religious")[1]. ويعتبر موريس لينهاردت من أكبر الانثروبولجيين الدينيين الذين ساهمت دراساتهم وبشكل كبير في بروز هذا الفرع، وقبل بروزه في هذا الاختصاص كان قسا بروتستانتيا، وكان اعتقاده أن معرفة الشعوب والحضارات بشكل علمي هو السبيل إلى معرفة الانسان في حد ذاته.

لقد ساهمت أعمال لنهاردت ليس فقط في أنثروبولوجيا الأديان، وإنما في علم الانثروبولوجيا بصفة عانة ذلك أن أحد أكبر الانثروبولجيين ونخص بالذكر مرسال موس أخذ منه الكثير وتتلمذ على يده ويعود الفضل لنهاردت في التأسيس للكثير من أعماله المفتاحية كالدراسات التي تناولت الأسطورة وكذا الدراسات التي تناولت الهبة.

و دون الخوض كثيرا في أسماء الأعلام الذين كان لهم الفضل في تأسيس هذا الفرع، يجب أن نركز على اهتمام الانثروبولوجيا الدينية حيث تهتم بدراسة السحر الرقية الأسطورة المقدس والمدنس،الشعائر، ...الخ.

إننا لا نخرج من تقريب الفهم للأنثروبولوجيا الدينية، حتى نجد أنفسنا في مجال قريب منها، إن لم نقل أنها تدرس نفس ما يقوم بدارسته المختصين في تاريخ الأديان ومقارنتها، ولعل هذا الاشكال قد فض فيه المختصون حيث اعتبروا أن ما تلتقي فيه الانثروبولوجيا من

[1] بيار بونتو ميشال إيزار، المرجع السابق، ص206

مواضيع للدراسة هو نفسه ما يجعلها تختلف فيه عن هذه الاختصاصات، وحتى نوضح ذلك فإن علم تاريخ الأديان يدرس الطقوس وكذا السحر وما يتعلق بالشعائر والمقدس والمدنس ، وكذلك الأمر بالنسبة للأنثروبولوجيا الدينية لكن الفارق بين هذا وذاك، هو في أن تاريخ الأديان يقوم بجرد، إحصاء ووصف هذه العناصر أما علم الانثروبولوجيا الدينية فتدرس هذه العناصر في كونها بنية لها وظيفة داخل نسق، كما أن تاريخ الأديان لا يستطيع تقديم تفسير لمختلف الممارسات التي ترتبط بالدين وتكون هي محرك النشاطات الاقتصادية على خلاف الانثروبولوجيا الدينية.

إذن فعلم الأديان، قد أتخذ شكلا له يوافق إلى حد، ما تطرحه الانثروبولوجيا الدينية [1].لكن علم الانثروبولوجيا أشمل وأعم حيث يبدأ من حيث ينتهي علم الأديان، فضلا عن كونه ينطلق من الميدان ، فيستعمل الملاحظة والمشاركة اليومية في فهم الديانة المحل الدراسة ، على عكس علم تاريخ الأديان الذي يعتمد على المصادر المادية للتعرف على الديانات. كما أن أنثروبولوجيا الأديان لا تقتصر على وصف الأمور الدينية وتصنيفها، بل ترى أن الدين جزئ من الثقافة، ويبحث عن أوجه الشبهو الاختلاف بين المظاهر الدينية في المجتمعات المختلفة[2]

كما أن علم أنثروبولوجيا الأديان لا يقتصر اهتمامه على المقارنة بين الديانات السماوية أم دارسو الكتب المقدسة ، بل يتجاوز ذلك حيث يهتم أيضا بدراسة المعتقدات في المجتمعات البدائية، وكذا طقوس مجتمعات النيبال وسيبيريا وسحرة إقليم بريطانيا، بل تهتم أيضا بأولئك الذين يعتقدون أنهم يعلمون علم الغيب وبإمكانهم التنبؤ بمشاكل الناس قبل وقوعها

[1] المرجع السابق، ص51

[2] الانثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، كلود ريفر، تر: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ص20

كالسيدة صولايmadame soleil الفرنسية التي ذاع صيتها، والتي كان يتردد عليها كل شرائح المجتمع بما فيهم كبار السياسيين.

وحتى نفهم جيدا هذا الامر، سأورد مثالا يجعلنا نضع كل اختصاص على حدى، ونميط اللبس القائم عند الكثيرين في حديثهم عن الأنثروبولوجيا الدينية وهم يقصدون اختصاصات أخرى كعلم تاريخ الأديان أو علم الديانات المقارنة.فما من شك أن العقائد الدينية تؤثر بشكل كبير في سلوك الناس وثقافتهم وعلاقتهم ببعضهم البعض. والقول أن علم الأنثروبولوجيا الدينية يدرس فقط السلوكاتالإنسانية على خلاف العلوم الأخرى ، هذا كلام خاطئ ، إذ أن العلوم الأخرى موضوع دراستها السلوك الإنساني تماما ك علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد لكن ما يفصل بين هذه العلوم هي الزاوية التي ينظر كل علم فيها و يركز عليه ويستعمل النظريات المتراكمة لفهم كنهها، فعلى خلاف العلوم الأخرى يدرس علم الأنثروبولوجياالأديان ما هو مستمر منذ القدم ومازال موجود ومؤثر في هذه السلوكات، وتهتم بالجانب الثقافي لأن ما هو ثقافي قد لا نميزه عما هو ديني أو نفسي.

كما لا بد أن أنوه بأمر في غاية الأهمية، ففي حين أن هذا العلم يلقى اهتماما كبيرا في أوساط الدول الغربية، إلا أنه عندنا منبوذ من طرف الكثير من العاملين في دوائر الحكم، كونهم ينظرون له على أنه يدرس المجتمعات البدائية والتي لا ينتمون لها، فيعاملونه والعاملين فيه بحذر شديد، وقد غاب على هؤلاء أن هذا العلم يعنى به حتى في الدول التي يطمحون أن يصبحوا مثلها. في التطور والرقي الحضاري. حيث أنه أصبح يقدم فهم أوسع وأشمل لمختلف الظواهر والسلوكات الاجتماعية، كما يؤكد ذلك الدكتور **سعد الصويان** بأن علمالأنثروبولوجيا هو علم الأمم المتحضرة مؤكدا على الأهمية التي يحملها الفكر الأنثروبولوجي في فهم الطبيعة

البشرية، والتعايش الإنساني، وتحرر العقل من المنهجيات المذهبية والعنصرية والشوفونيات العرقية، وربط الإنسان بالطبيعة.

إذن نستطيع القول أن علم أنثروبولوجيا الأديان هو علم قائم بذاته لما يتوفر له من تراكمات علمية ونظريات قائمة بذاتها في تفسير الظواهر الدينية ولعل المحور الآتي ، والذي سنتطرق إلى أهم النظريات مع ذكر روادها ستبرز لنا صحة ما نقوله.

تتفق معظم الدراسات التي خاضت في هذا العلم حول الموضوع والسؤال الكبير، ألا وهو كيف نشأت الأديان وهل الانسان هو متدين بالفطرة، ففي هذا السياق نجد كلا من

إيفانز-بريتشارد الذي يقول (1902-1973) Evans-Pritchardفي كتابه Theories of Primitive Religions ،إن هناك علاقة وثيقة بين الأديان السماوية والأديان البدائية وأن الفصل بينهما هو مجرد كلام اعتباطي .

إن الأخذ بهذا الكلام يجعلنا نتساءل أيهما أسبق من الآخر، بل وأكثر من هذا ، فهذا القول يستوجب اعتراف ضمني بوجود ديانات سماوية وأخرى ليست كذلك . وهنا تطرح قضية أخرى لا زالت إلى يومنا ألا وهي حقيقة وجود ديانات سماوية لما نراه من مجموعات تسمي نفسها ملحدة .أما براين موريس .. .(Brian Morris, AnthropologicalStudies of Religion, p 5) فهو يرى أن الأديان البدائية بشعائرها وتابوهاتها المختلفة ما زالت تمثل جوهر الأديان السماوية. والفيلسوف الألماني**فيورباخ** (1804- 1872) الذييقول إن الدين يمثل مرحلة طفولة الإنسانية، والإله ما هو إلا الإنسان أو طبيعة الإنسان بعد تنقيتها وتحريرها من قيود الفرد (نفس المصدر ص 21، وأيضا الفيلسوف البريطاني ديفيد هيوم (1711- 1776) David Hume في كتابه The Natural History of Religion (1757)، لم تنشأ الأديان عن عملية تفكير وإنما نشأت من عدم

اليقين في حياة الإنسان البدائي الذي رأى تقلبات الطبيعة حوله مما أورثه الخوف على مستقبله، وبذا أعطته الأديان الثقة في المستقبل وطمأنينة البال (نفس المصدر ص 142.أما الفيلسوف والثيولوجي الألماني رودلف أوتو (1869- 1937) Rudolf Otto فيقول في كتابه [1] The Idea of the Holy (1917):إن الأديان لا يمكن فهمها إلا عن طريق "المقدّس"، وهو اعتقاد لم ينتج عن تفكر وإنما عن حدس أو إيحاء نفسي ينم عن قوة غير محسوسة وفوق الطبيعة. إنه شعور بالورع والخشية من تلك القوة المجهولة (نفس المصدر والصفحة.(ويتفق رادكلف- براون Radcliffe-Brown (1881- 1955)مع دوركايم Durkheim أنه لا فائدة من البحث عن كيفية نشأة الأديان وإنما المهم أن نرى أن المعتقدات الدينية نشأت في محاولة من الإنسان أن يعيش في مجتمعات كبيرة وغير منتظمة، ومهمة الأديان كانت تنظيم تلك المجتمعات، وبالتالي فإن المهمة الأولى للأديان هي مهمة اجتماعية (نفس المصدر ص 126.أما برونسلافمالونفسكي Bronislaw Malinowski (1884-1942)فيقول إن الإنسان بطبيعته يخشى الموت ولا يريد أن يصدق أن موته يعني نهايته إلى الأبد، وهنا تأتي الأديان لتمنح الإنسان الضمانات النفسية بأن حياته سوف تستمر إلى ما لا نهاية في العالم الثاني. وبالتالي تصبح مسألة الخلود هي جوهر الأديان (ص 148.(يقول فرويد (1856- 1939) في كتابه Totem and Taboo (1913)إن الدين عبارة عن وهم وخداع. ويعتبر أن الأديان طريقة غير مجديةللتعامل مع مشاكل الحياة.

[1] The Idea of the Holy ; Rudolf Otto(1917):Ravenio Books, 1959p 143

أما كارل ماركس (1883 -1818)فقد اعتبر أن الأديان تؤدي وظيفة مزدوجة: فهي تعوض الفقراء عن فقرهم بوعدهم بالغنى الروحي، بينما تعطي الشرعية اللازمة لطبقة الأغنياء، وبهذه الطريقة فقد ساعدت الأديان على صقل المجتمعات ذات المصالح المتباينة، وفي نفس الوقت حافظت على مصالح الطبقة المسيطرة (نفس المصدرص45.)

السحر كظاهرة للدراسة في أنثروبولوجيا الأديان

لقد رافق السحر الدين في كل مراحله ، ومن الصعب أن نقول أنه كان يشكل المراحل الأولى منه، ذلك أنه وإلى يومنا لا يزال يمارس فوجوده لا ينفي الدين وممارسو الدين لا ينفي وجوده ، ولعل الحيد في هذا الموضوع قد يأخذ منا الكثير لذا سوف نختصر ذلك بتقديم أهم الأطروحات حول رؤية ا،ثروبولوجيا لهذه الظاهرة

يقول الألماني ماكس فيبر (1920 -1864) Max Weber إن أقدم وظيفة في التاريخ هي وظيفة الكاهن والساحر والشامان، وكلها تعني نفس الشيء، ويكون صاحب الوظيفة من الأشخاص الذين يتمتعون بكاريزما عالية ويستعمل النباتات التي تحتوي على مواد منشطةNarcoticsلتمنحه قوة إضافية يبهر بها من حوله عندما يصل به مفعول المواد المنشطة إلى درجة النشوة والابتهاج Ecstasy مستعملا الساحر لغة مسجوعة وحركات خفية ليوهم مشاهديه أنه بإمكانه التحكم في المستقبل ودرء الأخطار أو إيذاء أي شخص يختاره باستعمال قوته الخفية أي التي هي فوق الطبيعة.

يقول**مالونفسكي** إن السحر ينجح وينتشر عندما يعجز الإنسان عن التحكم في المخاطر المحيطة به عن طريق المعرفة. يكثر استعمال السحر في أوقات الحروب وفي الصيد وفي فصول الجفاف

عندما يكون مصير غذاء الإنسان معتمداً على الأمطار التي تأبى أن تهطل، أو عندما يمرض إنسان وتعجز الأعشاب عن شفائه وقتها يتجه الناس إلى الساحر.

ينتشر السحر ويسيطر على حياة الانسان حتى في المجتمعات المعقدة تماما ، لكنه فيها أقل حدة منه عند المجتمعات البدائية اين يلعب دوا أساسيا في حياتهم اليومية.

لقد أسردت هذه النماذج في تفسير الظاهرة الدينية، لأبرز كيف تعامل معها هؤلاء العلماء، فبالرغم من اختلافهمحول الوظيفة التي يشغلها الدين في حياة الانسان، إلا أن هناك اتفاق حول طريقة التفسير والزوايا التي ينظر إليها عند تعاملهم مع هذه الظاهرة.

المراجع

1. الانثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، كلود ريفر، تر: أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة
2. بيار بونت وميشال إيزار، معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا ، ترجمة مصباح الصمد، المعهد العالي للترجمة ومجد
3. دورتيه جان فرانسوا، معجم العلوم الانسانية، تر:جورج كتوره
4. Evans-Pritchard ;Theories of Primitive Religions ;Clarendon Press, 1965
5. The Idea of the Holy ; Rudolf Otto(1917):Ravenio Books, 1959

الإيتيقا واستطيقا المقدس والمدنس بين المساءلة الأخلاقية والمغالطات العلمية

The sanctification of sacred and moral between moral accountability and scientific errors

د. بن طرات جلول – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة سيدي بلعباس

الملخص باللغة العربية:

إرتبط تاريخ إنفصال العلوم عن الفلسفة بمشكلة الأخلاق والعلم التي إختزلت تجلي علاقة الإنسان بالطبيعة والتكنولوجيا وكل ما أسس لتطور التمثلات التي صاحبت مفهوم الإيتيقا والجمال في الخطاب الفلسفي المعاصر، خاصة الأساس الأخلاقي الذي يلتقي مع تلك المعتقدات والكتابات الدينية المعاصرة التي إستوعبت جدلية المقدس والمدنس ضمن قيم الفلسفة الجمالية والتجربة الأخلاقية التي عززت حضور الفكر الإيتيقي في مجال استطيقا الجسد والروح، وكل ما ينطوي تحت ثنائية الخير والشر كدلالة أخلاقية وجمالية تتحرك في حدود هذا المعنى الذي إقترن بتلك الإتجاهات الفلسفية والعلمية الحديثة التي إنصرفت إلى تكييف الواقع مع طبيعة هذا الخطاب نظريا وعمليا على مستوى كل الأنساق والنماذج والمعايير الثقافية التي أعادت إنتاج مفهوما أنثروبولجيا وسوسيولوجيا لمصطلح الإيتيقا والإستطيقا يسمح بترسيخ التجربة الفسلفية والعلمية لطبيعة هذا المصطلح ومطابقته مع كل ما حملته قيم الحداثة.

الكلمات المفتاحية:

الإتيقا والإستطيقا-الثقافة الدينية المعاصرة-الحداثة-الخير والشر-المقدس والمدنس-الأخلاق.

the foundations for the development of the representations that accompanied the concept of aesthetics and beauty in contemporary philosophical discourse, especially the moral basis that meets these contemporary religious beliefs and writings. Aesthetic and moral experience that strengthened the presence of Eitik thought in the field of the conciliation of the body and the spirit, and all that is under the bounds of good and evil as an ethical and aesthetic significance moving within the limits of this meaning which was associated with those philosophical and scientific trends To date, which walked away to adapt reality to the nature of this discourse theoretically and practically at the level of all formats, models and cultural norms that re-production Ontropouljia concept and the sociology of the term Alaatiqa and Alasttiqa allows consolidation of philosophical and scientific experience of the nature of this term and its conformity with all his values of modernity

key words:

Modernization and Culture - Modern Religious Culture - Modernity - Good and Evil - Holy and Moral - Morality.

مقدمة:

إرتبط تاريخ إنفصال العلوم عن الفلسفة بمشكلة الأخلاق والعلم التي إختزلت تجلي علاقة الإنسان بالطبيعة والتكنولوجيا وكل ما أسس لتطور التمثلات التي صاحبت مفهوم الإيتيقا والجمال في الخطاب الفلسفي المعاصر، خاصة الأساس الأخلاقي الذي يلتقي مع تلك المعتقدات والكتابات الدينية المعاصرة التي إستوعبت جدلية المقدس والمدنس ضمن قيم الفلسفة الجمالية والتجربة الأخلاقية التي عززت حضور الفكر الإيتيقي في مجال استطيقا الجسد والروح، وكل ما ينطوي تحت ثنائية الخير والشر كدلالة أخلاقية وجمالية تتحرك في حدود هذا المعنى الذي إقترن بتلك الإتجاهات الفلسفية والعلمية الحديثة التي إنصرفت إلى تكييف الواقع مع طبيعة هذا الخطاب نظريا وعمليا على مستوى كل الأنساق والنماذج والمعايير الثقافية التي أعادت إنتاج مفهوما أنثروبولجيا وسوسيولوجيا لمصطلح الإيتيقا والإستطيقا يسمح بترسيخ التجربة الفسلفية

والعلمية لطبيعة هذا المصطلح ومطابقته مع كل ما حملته قيم الحداثة، فمساءلتنا الأخلاقية لثنائية المقدس والمدنس في إطار هذه العلاقة ينطلق من تصورنا الفلسفي لكل القضايا التي تصطدم بالثقافة الدينية المعاصرة وكل ما يستغرق القيود الأخلاقية لطبيعة هذا المدنس سواء إرتبط بموضوع الجسد أو الروح أو بموضوع آخر يحمل نفس هذه الدلالات، لذلك فإن كل الثقافات التقليدية والمعاصرة قد إعتبرت الجوانب الأخلاقية المرتبطة بتطور الخطاب الإيتيقي والإستطيقي حلقة من حلقات أخلاقيات العلم التي إعتبرت كل ممارسة أخلاقية لهذا الخطاب هو مواجهة لتلك المغالطات العلمية التي إختزلت التأثير السلبي لكل الأفكار والمعتقدات الإيديولوجية السابقة، والأنظمة الثقافية التي جردت هذا الفكر عن جذوره الفلسفية خارج تلك الإيديولوجيا التي حولت هذا الخطاب إلى وهم وليس حقيقة، ومن هذا المنظور حاولت تلك الدراسات الفلسفية أن تربط بين الأخلاق والجمال ضمن فهم تلك الدلالات اللغوية والعلمية لطبيعة هذه العلاقة في سياق تاريخ إتصال العلوم بالفلسفة، أين جاء مفهوم الإيتيقا ملازما لقيم استطيقا المقدس والمدنس في طبيعتها الجمالية والأخلاقية، فأين يكمن الطابع الإتيقي والإستطيقي لجدلية المقدس والمدنس في التفكير الفلسفي المعاصر؟ وإلى أي مدى يمكن قراءة تلك المساءلة ا أخلاقية والمغالطات العلمية لطبيعة هذه الثنائية؟

العرض:

حملت فلسفة الجمال معاني الفكر الإيتيقي والوعي الجمالي الذي إنفتح على قضايا التفكير الفلسفي الكبرى: الحق، الخير، الجمال، وهو ما إنفرد به تعريف "أرسطو" للجمال بأنه: «... التناسق التكويني، وأن العالم يتبدى في أجلى مظاهره، فهو لا يفي برؤية الناس كما هم في الواقع بل كما

يجب أن يكونوا عليه»،[1] هذه النظرة الأرسطية قد تجعل من شروط الجمال ومقاييسه ونظرياته حجر الأساس لتلك القيم الأخلاقية التي توجه عناصر الفكر الجمالي الذي ينفرد بخصوصياته الفلسفية ومفرداته اللغوية على المستوى النظري والعملي، فموضوع الأخلاق والجمال قد أثار ثنائية المقدس والمدنس من جهة وظائف الجمال وإستعمالاته الأخلاقية في فهم الطبيعة والإنسان وكل القضايا والمسائل الفلسفية التي تشترك مع علاقة الجسد، أو صلة العقل بالحس، أو علاقة الذات بالموضوع، فمعاني التعبير والإنفعال التي تتحرك في حدود هذه العلاقة قد تكيف الموضوعات الأخلاقية بالفلسفة الجمالية على نحو علمي يحدد موقف الفيلسوف والفنان والعالم ورجل الدين إتجاه هذه الموضوعات، فالحقيقة الفلسفية قد لا تتعارض مع الحقيقة الأخلاقية من حيث إرتباط الخير بالمقدس والشر بالمدنس، وهو ما شكل معيار إستحسان وإستهجان تلك القيم الأخلاقية التي تميز بين الصفات الجمالية والحياة الواقعية الإجتماعية، وبذلك فإن مشكلة العلاقة بين الجمال والأخلاق تمتد إلى تأثير قيم الحداثة وكل ما حملته الثورة العلمية من نتائج وأفكار عن علاقة الإنسان بتلك المعاني المتعلقة بفكره وسلوكه وإعتقاده، وبالتالي فالمثل الأخلاقية التي أثارها "أفلاطون" من خلال علاقة العالم المحسوس بالعالم المعقول قد إختزلت دلالة الخطيئة على الشر، وبالتالي يحمل الجسد مفهوم المدنس، بخلاف دلالة الفضيلة على الخير الأسمى، ومن ثم تحمل الروح معنى المقدس في فلسفته اللغوية، فلغة أفلاطون المثالية قد جسدتها تجربته الجمالية والأخلاقية في آن واحد: «... فالجمال عند الفلاسفة صفة تلاحظ في الأشياء، وتبعث في النفس السرور والرضا، وهو أحد المفاهيم الثلاثة التي تنسب إليها أحكام القيم (الجمال، الحق، الخير)، والجمال والقبح كالخير والشر بالنسبة إلى الفعل، والجمال مرادف إلى الحسن... أما علم

[1]- هالة محجوب خضر، علم الجمال وقضاياه، دار الوفاء، الإسكندرية مصر، ط1، 2006، ص 13.

الجمال فهو العلم الذي يبحث في شروط الجمال ومقاييسه ونظرياته، وفي الذوق الفني، وفي أحكام القيم المتعلقة بالآثار الفنية وهو قسمان: قسم نظري عام يبحث في الصفات المشتركة بين الأشياء الجميلة، أما القسم العملي الخاص يبحث في مختلف صور الفن، ويطلق على هذا الإسم إسم النقد الفني...»[1] فربط القيمة الجمالية بالمقولات الأخلاقية هو ما يحدد مساءلتنا لطبيعة هذه الصلة التي إستوعبت كل النظريات والمذاهب الفلسفية الكبرى من زاوية تعزيز حقيقة المعنى التي أسست لعملية الفهم العلمي للأحكام الأخلاقية المرتبطة بموضوعات الوعي الجمالي، خاصة تلك التعبيرات اللغوية التي تضمنت بعض الدلالات الميتافيزيقية العلمية في سياقها البيولوجي، ومن هذا المنظور فإن المفاهيم الأخلاقية تشكل محتوى كل ما نعتقده ونمارسه عمليا، لذلك فإن الفكر الإيتيقي قد يجسد معطيات التجربة الحسية والعقلية للإنسان من خلال تمظهر القيمة الجمالية للمقدس على مستوى هذا الفكر، ومن ثم جاءت اللغة الفلسفية والعلمية لتميز بين مجال الحقيقة في طابعه النظري، ومجال القيم في طابعه العملي العلمي، وهو ما تحمله فكرة "شيلر"، «... على أنه إذا كان المنطق علما من علوم القيم، إستنادا إلى أن القيم هي، "الخير، الحق والجمال" فإن هذا يستلزم مراجعة جذرية للتعارض بين الحقيقة والقيمة، وأيضا التعارض بين الحقيقة والوجود...»[2]، وفي إطار علاقة الأخلاق بالجمال تتجلى نظرية القيم والأحكام الفلسفية المعاصرة التي تختلف عن نظرة العلم لا سيما علم البيولوجيا الذي رفض الحضور الفلسفي، إلى ضرورة فهم قداسة القيم في حدود العلم خاصة عند ربط الإستطيقا بجمال الجسد، وتجاوز كل العوائق الدينية والإيديولوجية التي تحمل على مدلول القيم الأخلاقية والجمالية للخير، وهذا ما إنصرف

[1] - سناء خضر، العلاقة بين الجمال والأخلاق عند جورج سانتيانا، دار الوفاء الإسكندرية، مصر، ط1، 2009، ص 29.
[2] - رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، 2015، ص 24.

إلى تأكيده "ماكنزي" في قوله: «... أن الأخلاق والجمال والمنطق دراسات متشابهة لأنها – في رأيه- جميعا معيارية وليست وضعية لأنها تتعلق بالحقائق أو إستقصاء الحقائق والعلاقات فيما بينها بل بالمعايير، فالمنطق يدرس معيار الصدق، وعلم الجمال يتعلق بالتقويم الجمالي، وعلم الأخلاق يضع معيار الخيرية، فالأخلاق يمكن أن يقال إنها منطق السلوك، أي أنها تضع في إعتبارها حالات إنسجام الفكر مع المعايير التي يتضمنها، ودراسة الخير وثيقة الصلة بدراسة الجمال...»[1]، وهكذا نجد أن تصور القدامى لعلاقة العلم بالأخلاق يتحرك في حدود فهم وضعية مفهوم الجمال ضمن هذه العلاقة التي تشير إلى الرمزية الجمالية للمقدس الأخلاقي عكس المدنس، وبذلك لا يمكن للعلم أن يتعامل مع الخطاب الأخلاقي، بحكم أن القيم الإيتيقية تستأنس بالمطلق، وهو ما يحمل أبعاد اللغة المجردة عند الفلاسفة الذين تحدثوا عن المنطلقات الأخلاقية للجمال، «... وقد وجدت فكرة وحدة الخير والجمال أيضا في الأدب العربي، عبارة "جمال القداسة" كما تلتقي في العصور الحديثة بعبارة "النفس الجميلة" و"الحياة الجميلة" وهذه العبارات تشير بصفة عامة إلى التقوى الدينية أكثر منها إلى الأخلاق الخالصة...»[2]، فالحديث عن المعنى الإيتيقي للمقدس خارج كل مغالطة علمية يدفعنا إلى التسليم بحقيقة مفادها أن كل الأنساق والمعتقدات والممارسات الإجتماعية قد تجعل من الإنسان يسمو بفرديته ووجوده الذاتي عن كل ما هو مدنس يتعارض مع ماهيته وفطرته، التي تحدد الأصل الخير لطبيعته البشرية، ومن ثم فإن التماثل بين الجوانب الإيتيقية لهذا الجوهر قد يلتقي مع الجوانب الجمالية لكل القيم المقدسة التي عززت سلطة الخطاب الديني والأخلاقي، وبالتالي فرؤيتنا الجمالية لقيم هذا الخطاب هو ما يحدد مجال النسبي والمطلق لتلك الأفكار

[1]- المرجع نفسه، ص 46.
[2]- المرجع نفسه، ص 47.

والتصورات الفلسفية والعلمية التي جمعت بين الأبعاد الأخلاقية والجمالية وكل ما تنتهي عندها من أدوات للتعبير عن طبيعة هذا الحوار والتواصل بين البيوإيتيقا وثنائية المقدس والمدنس، وبالتالي فإن تمظهر هذه العلاقة ضمن صيرورة وديمومة هذا الحوار الجدلي هو ما يحدد جدلية التأثر والتأثير الإجتماعي الذي تفرضه تلك الأنماط الثقافية التي تولد تفاعل الفرد مع كل القيم التي يتجاوب معها سلوكا ومعرفة، وقد أشارت بعض الدراسات إلى التمييز بين "إستطيقا القبح" و"إستطيقا الحسن" من الناحية الخلقية، خاصة ما إرتبط بثنائية الروح والجسد، وهكذا قد نفهم القيمة الجمالية للمقدس والمدنس من زاوية القيمة الأخلاقية للخير والشر، «... ومن هذا المنطلق يمكن أن ننظر إلى أشعار "بودلير" في إزهار الشر، فرغم الصور غير المألوفة، والتي تمثل خروجا عما كان سائدا في الشعر آنذاك، إلا أن الصور في الإطار الشامل تشكل نوعا من القيمة الجمالية، هي ما أطلق عليا "إستطيقا القبح"، وأيضا تعتبر النذالة أو الخسة مكروهة من الناحية الأخلاقية، أو سالبة، ولكنها قد تكون إيجابيا جماليا، لأن النذل أو الخسيس غالبا ما يكون شخصية مثيرة في المسرحية أو الرواية...»[1].

إن الحديث عن رؤية العلم الحديثة لموضوع الأخلاق والجمال قد يحملنا إلى تصور العلاقة بين الإيتيقا والإستطيقا من حيث إستعمال اللغة الجمالية وتجليات رمزية الخير في المقدس، ورمزية الشر في المدنس، ومن ثم فعلاقة القيم الروحية بالمادية هو ما يفسر علاقة الجميل بالقبيح، لينطوي تحت هذا المعنى الجوهر الأخلاقي لهذه القيم في بعدها الجمالي، ولذلك فإن عقلنة المقدس في طبيعته الفلسفية الميتافيزيقية قد يجعلنا نفصل بين عالم القيم كما يظهر أمام نظريات العلم وتطبيقاته، فطبيعة التداخل والتناقض الذي صاحب إنفصال العلم عن الفلسفة، هو ما حدد

[1]- المرجع نفسه، ص 63.

خلفيات الجدل حول تفسير ما هو أخلاقي وجمالي ضمن النظرة الذاتية أو الموضوعية، وبالتالي فكل ما يتعلق بالوجود الحقيقي للقيم هو ما يستوعب الطابع الجمالي للأشياء في مظهرها الحسي، أو ما تنفرد به موضوعات العقل في مظهرها المجرد، وبالتالي فما تحمله جمالية القيم الأخلاقية هو ما يشكل الحقيقة المطلقة لإرتباط فكر القدامى بالبحث في الله والإنسان والوجود، ومن ثم فإن طبيعة هذا الفكر قد إنطلق من ربط الخطاب الإيتيقي بالأصل الميتافيزيقي لثنائية الخير والشر وعلاقتها بمفهوم الفضيلة والسعادة، فعناصر التجربة الجمالية والأخلاقية عند القدامى قد حملت مظاهر الصلة بين تجميل ذواتنا وتجميل أفعالنا، ومن ثم ظهر نوع من التقارب بين الإيتيقا والإستطيقا من خلال فهم دلالات الجسد والروح، والجوهر الإيتيقي الذي يحدد معنى المقدس والمدنس ضمن طبيعة هذا التقارب الذي يحول هذه الثنائية إلى موضوع للفكر الجمالي، فمعاني هذا الخطاب تندرج تحت تلك التطورات العلمية والفلسفية التي صاحبت صراع الذات مع عالمها الداخلي والخارجي، ليظهر تجلي علاقة الأخلاق بالإستطيقا من حيث الوظيفة الأخلاقية لموضوعات علم الجمال وما يحدد المفهوم العلمي والفلسفي لإستطيقا المقدس والمدنس، وهو ما إنفرد به "فوكو" من خلال تعريفه للأخلاق: «... بإعتبارها مجموعة القيم وقواعد الفعل التي تكون مفروضة على الأفراد والمجموعات عن طريق أجهزة أمرية (Appareils prescreptifs) مختلفة كالأسرة والمؤسسات التربوية والكنائس...إلخ. وهذه الأخلاق تترتب عليها أخلاقيات السلوكات، أي ضرب من التنوع الفردي الواعي إلى حد ما بالنسبة إلى منظومات أوامر أو تعليمات المدونة الأخلاقية، في المقابل فإن الإيتيقا تخص الكيفية التي بمقتضاها كل واحد تشكل ذاته نفسها (Senconstitue Sois- Même)»،[1] هذه النظرة قد حددت الفلسفة الجمالية ورؤاها الإستطيقية في سياقها اللغوي

[1]- خالد البحري، إستطيقا الذات لدى فوكو (مقال)، مجلة دراسات فلسفية، الجزائر، العدد 03، 2014، ص 19.

والأخلاقي لتنطوي لغة الجمال تحت مقولات الفكر الإيتيقي التي إنفتحت على طبيعة البحث الفلسفي في مجال العلوم الإنسانية والبحث العلمي الذي عزز ثورة التكنولوجيا وقيم الإيديولوجيا المعاصرة، ومن ثم شكل موضوع علاقة الإيتيقا بالإستطيقا حجر الأساس لنظرية الفن التي إستوعبت القيم الجمالية والدينية والروحية والحسية أين تعززت بأداة من أدوات إنتاج فكر جمالي تتطابق ألفاظه ومعانيه مع المجال الأخلاقي لثنائية المقدس والمدنس، وهذا ما إنصرفت إليه مدرسة فرانكفورت من خلال رؤية "أدرنو" الفلسفية إلى مفهوم الفن، «... بإعتباره جدل سلبي يهدف إلى سلب الطابع المقدس الذي أضفاه الإنسان على الواقع، فأفقده حريته، فالإنسان المعاصر صنع أوثانه الجديدة التي تتمثل في طموحاته الضيقة لإمتلاك الحياة، من خلال إمتلاك المال والأدوات الإستهلاكية والعقارات، ولم يعد يبحث عن المعنى في الحياة، أو جوهر الوجود الذي يجعله يتواصل مع الكون، ويترابط عضويا عبر جسده بالطبيعة... ليتم تدجين الإنسان بلا رجعة في هذه القيم المعاصرة، ويصبح الحديث عن الأبعاد الروحية للإنسان نوعا من التخلف والخرافة، لأنه حلت محلها هذه القيم، وأصبح الفن هو المجال الوحيد، المتاح له رفض هذه الحياة المعاصرة وهدم أوثانها، والسعي لإكتشاف المعنى المطمور وراء هذه القشرة الخارجية»،[1] ومن ثم فالملامح الثقافية للتفكير المعاصر قد جعلت العقل البشري ينتج بعض المفاهيم والتصورات ليعيد إستخدام نظرة العلم والفلسفة لتلك التحولات والرهانات التي تضمنت العلاقة بين جمالية القيم الأخلاقية وإستطيقا المقدس والمدنس لطبيعة هذه القيم التي تحمل جملة من الأبعاد المعرفية والأنطولوجية والإجتماعية والنفسية، وضمن هذا المعنى لم يقتصر مفهوم الجمال على المظهر الحسي والمادي للجسد، وإنما قد يتصل بباطن الروح ليشمل الأخلاق من حيث قيمة الخير والشر،

[1]- رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت- أدورنو- نموذجا، المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 09.

ومن ثم قد تكون هذه القيمة علامة للمقدس والمدنس ودلالاتهما الإستطيقية، فكل القضايا والمسائل التي تناولت الأبعاد الجمالية للفكر الأخلاقي تنطلق من التصور الفلسفي والعلمي للإتجاهات المعاصرة، والمناهج العلمية التي إستقرأت نتائج تطور فكرة الإستطيقا في نطاقها الأخلاقي وكل الآثار العملية التي صاحبت علم الجمال كإتجاه فلسفي يختزل حضوره الفينومينولوجي في دراسة وفهم الظواهر، وكل ما تحمله اللغة الجمالية في إطار علاقة الذات بالموضوع، ومن هذا المنظور فالفكر الجمالي الذي إنفتح على فلسفة عصر الأنوار قد عزز ثقافة الفن وعلاقتها بالتخيل والإبداع، وهذا ما يتضح من خلال حوار الإنسان وتواصله مع الطبيعة والمجتمع، فالإنعكاس العلمي لإستطيقا القيم الأخلاقية خاصة ما يحمله الشر من دنس أخلاقي بخلاف القداسة الجمالية للخير، فتمظهر عناصر الجمال في الأشياء والكلمات والقيم قد يجعل من الطبيعة البشرية موضوعا لإستطيقا المقدس والمدنس، أين ينصرف الجمال في قداسته الأخلاقية إلى تحرير الإنسان من عبودية الذات والإغتراب الثقافي والإستلاب الإيديولوجي وكل المغالطات العلمية، فدلالات الإستطيقا قد تكون حاضرة في المجال الإيتيقي لتربط بين الجمال والأخلاق كنظرية وممارسة في الخطاب الكانطي، «... وبالتالي لا يجب أن نخلط بين الدلالة الأصلية لكلمة الإستطيقا، التي تنتمي إلى الحواس، وبين تطبيقه الجديد الذي ينتمي إلى الجمال خاصة في مجال الفن، ففي كتاب (نقد ملكة الحكم) لا يظهر مجال الإستطيقا إلا بوصفه الملكة الثالثة للفكر، ولهذا تبدو وظيفة الإستطيقا رمزية... حيث يرى في الجمال رمزا للأخلاقية...»[1]، فكل ما تحمله اللغة الأخلاقية عند كانط من دلالات فلسفية هو ما يستوعب معاني الإيتيقا كممارسة جمالية تنفرد بها إستطيقا الذات، أو ما يعبر به الجسد أخلاقيا من حيث السلوك الصادر عن الإنسان بإعتباره كائنا

[1]- المرجع نفسه، ص 29.

أخلاقيا، وبالتالي فإستخدامنا لهذا المعنى قد يجعل من المقدس والمدنس لغة إستطيقية تحمل على المعنى الحسي الجسدي والروحي، أين تتحرك القيم الجمالية ضمن طبيعة هذا المعنى الذي يختزل ما نحسنه أو نقبحه من خلال تلك الأحكام التقديرية والتقريرية في المجال الأخلاقي والجمالي، ومن هذا المنظور لا يمكن أن نفصل بين الطابع الجمالي والإستطيقي ومقولات الفكر الإيتيقي وعلاقاتها مع ثنائية المقدس والمدنس كتجلي أخلاقي في الواقع الذي يحمل كافة أشكال التعبير السلوكي، وبالتالي فالخيّر هو نموذج الإنسان الجميل في نظر المجتمع لأنه يحمل قداسة القيم في ذاته، بخلاف الشرير هو نموذج الإنسان القبيح لأنه يحمل كل معاني المدنس، ومن ثم فإن تجلي هذا المعنى في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصرة قد يستوعب مجال الأخلاق والعلم، لا سيما أن الفهم العلمي للإتيقا قد يعكس رمزية هذا المعنى وإنفتاحه على كل التصورات الفلسفية التي تجعل من ثنائية المقدس والمدنس مظهرا من مظاهر الصراع بين الرغبة والقيمة، لذلك يحتوي الخطاب الجمالي على قيم هذا الصراع ودلالاته داخل المنظومة الثقافية للمجتمع.

إن قراءتنا لمحاولات كانط وهيجل وماركس ونيتشه وسارتر وهيدجر الفلسفية تدفعنا إلى الوقوف عند حدود مساءلتنا الأخلاقية لتلك الأفكار العلمية المعاصرة التي أسست لفكرة الجمال من خلال طبيعة الجراحة التجميلية في مجال الطب، وإنصراف المريض إلى تجميل جسمه، في إعتقاده أن كل النقائص البيولوجية، والعاهات الخلقية والتشوهات الوراثية قد دنست هذا الجسم وجردته من القداسة الجمالية لينعكس ذلك أخلاقيا على الذات، فيصبح هذا المريض مستقبلا شريرا من حيث رغبته في الإنتقام من المجتمع، وهو ما يبرر كل سلوك عدواني من خلال ظاهرة العنف أو الإنتحار، وكل الجرائم الأخلاقية في حق نفسه والآخرين، لذلك حاولت الإيتيقا أن تعقلن علميا التصور الأخلاقي لمفهوم إستطيقا المقدس والمدنس من زاوية التطور الثقافي لقيم الثورة العلمية،

وكل ما أنتجته الحداثة داخل المجتمعات المعاصرة بخلاف المجتمعات التقليدية، ولذلك فالاختلاف بين هذه المجتمعات قد طرح أزمة فلسفية بين الأخلاق والجمال من حيث إستعمال هذه المفاهيم ضمن الخطاب العقلاني المعاصر، ومن ثم فإن إبراز جوانب هذا الخطاب في سياقه الفلسفي والعلمي يتحرك في حدود ربط الإيتيقا بآليات الممارسة الجمالية للغة المقدس والمدنس، وكيفية تصور هذه العلاقة بين الوعي الجمالي والوعي الأخلاقي، ومن هذا المنظور فتجربة الفكر الإنساني تعد إشارة لتطور تلك الأفكار التي طابقت بين الحقل الفلسفي والحقل العلمي لثنائية الإيتيقا والإستطيقا، لذلك أصبح التأمل العقلي والباطني في معاني هذه الثنائية هو جوهر الفلسفة الجمالية التي عبرت عن مفردات الجمال من خلال ما تحمله طبيعة الجسم والنفس من عناصر هذه الفلسفة، وبالتالي فإن الثقافة المعاصرة قد إستوعبت هذه العناصر من خلال تأثير العلم في تلك الأفكار الفلسفية التي ربطت التفكير الإيتيقي بالتفكير الإستطيقي، لا سيما لغة التجميل التي يستخدمها العالم والفيلسوف كأداة لمحاورة ذلك الجسم المدنس، في حين الجانب العلمي لإستطيقا المقدس في الخطاب الفلسفي هو ما شكل تلك النظرة الأخلاقية لثنائية الظاهر والباطن، فقد يعي المتصوف إستطيقا المقدس والمدنس من خلال تلك الألفاظ والعبارات الصوفية التي تجعل معاني الحلول والفناء في الذات الإلهية أساس الأبعاد الجمالية لكل مقدس أخلاقي، فالزهد والإستقامة، والحب الصوفي، والذوق والمكاشفة والوجود قد تجعل من رمزية هذا المقدس الجمالي عند المتصوفة أبرز مقامات العبودية التي تعبر عن جمالية التجلي الإلهي، في حين رمزية المدنس تتحرك في حدود المعصية والإقبال على لذات الدنيا، ومن ثم إذا لم يتحرر الجسد من عبودية الشهوات قد لا يدرك جمال الحضرة الإلهية ضمن عالم الإتصال الروحاني بين الخالق والمخلوق، ومن ثم يتمظهر جمال الإشراق النوراني كقيمة أخلاقية تؤسس للعلاقة بين الإيتيقا والإستطيقا في

ممارسة هذا الخطاب الجمالي، ومن هذا المنظور قد تختلف الأبعاد الجمالية للغة الصوفية عن إستطيقا اللغة الأخلاقية، لاسيما على مستوى الحقل الفني أو المسرحي، فالممارسة الإيتيقية قد تحدد تلك العلاقة الجمالية بين الفيلسوف والحقيقة، الرسام والفن، العالم والبحث وبذلك فإذا تأملنا إلى طبيعة هذه العلاقة على المستوى المرئي واللامرئي قد ندرك حقيقة العناصر المادية والروحية للخطاب الجمالي الذي عزز حدود الفهم المعاصر للجماليات بوصفها مجالا يفصل بين موضوعات علم الجمال والأخلاق، ولهذا فإن بنية هذا النسق قد تكشف عن ملامح الحياة الأخلاقية والجمالية التي تعبر عن صراع المتناقضات والأضداد من خلال صراع الخير والشر، القبح والحسن، اللذة والألم، الحياة والموت، الغنى والفقر، وكلها مفردات تحمل مفهوم المقدس والمدنس، فالأخلاق في جانبها النظري والعملي تحمل حدود رغبة الإنسان ودافعيته إلى الخير والشر، وكيف يتجاوب مع تلك العادات والتقاليد والقوانين التي تضفي على أخلاق القرد قداسة جمالية، أو قد تميل الذات إلى تدنيس هذه العلاقة الإجتماعية، ومن ثم فقد دعا الدين الإسلامي والمسيحي إلى ترسيخ ثقافة القيم الجمالية في صورتها الأخلاقية الإيتيقية، كجمالية التسامح والعفو والسلام والمواطنة، فهي قيم مقدسة في جميع الشرائع الدينية والأعراف الإجتماعية، وضرورة تجاوز قيم مقدسة في جميع الشرائع الدينية والأعراف الإجتماعية، وضرورة تجاوز قيم الحرب والعنف كونها قيم مدنسة، وهذا ما حملته اللغة الوجودية من مفردات تختزل الأبعاد الجمالية والأخلاقية لثنائية المقدس والمدنس، أين إنفرد "ألبيروكامو"، بهذا النص الذي يعكس رفضه وتمرده على الإستعمار الفرنسي في الجزائر، «... لا لن أنتحر ... فلتنزل بنا المصائب أزواجا وأفرادا، ولتحط بأجسامنا ألوان من العلل والهموم، ولتمتلئ الحياة بضروب من التفاهة والعبث، ومع هذا كله فسنظل مستمسكين بالعيش الإنساني المحدد ... إنه عيش باهت لا قيمة له، فلا غد ولا أمل ولا

نور ولكنه بعد كل شيء بالنسبة إلينا، ولا بد أن نعطيه – نحن البشر- تقديره اللازم... أيها الناس... إنني أحمل إليكم رسالة العبث، لكن إنفضوها، فستجدون في طياتها رسالة العدل والكرامة... سأقول لكم أن الحياة لا معنى لها إذا لم نتكاثف لإعطائها معنى من عندنا، وبذلك تستحيل إلى شيء إنساني له قداسته وحرمته وجدواه»[1]، فمفردات القلق والعبث والمأساة والشقاء تعبر عن المقدس الجمالي في الفكر الإيتيقي الوجودي، أين تظهر ملامح هذه اللغة الجمالية من خلال إستطيقا الصراع والتمرد على المجتمع، فالجمال في طبيعته الأخلاقية قد طرح أزمة فلسفية بن العلم والإيتيقا، لتنفرد هذه النظريات والتطبيقات العلمية بحدودها في تفسير تلك المفاهيم والتصورات الفلسفية التي تربط بين الأخلاق والعلم وضمن تطور هذا المعنى تتجلى الماهية الأخلاقية لتلك القيم التي تربط بين موضوعات علم الجمال والإطار الأخلاقي الذي تنطوي تحته، فالإيتيقا قد أنتجت خطابا مغايرا للعلم الذي عزز الحقل الإستطيقي لموضوعات الجمال الحسي الجسمي، وبالتالي فقد تظهر إستطيقا المقدس والمدنس كلغة جمالية تجمع بين الحضور الأخلاقي والعلمي، لذلك فالمساءلة الأخلاقية لثنائية الإيتيقا والإستطيقا تنطلق من تصورنا للعوائق الأخلاقية التي تحول دون علمنة الجمال خارج دائرة الميتافزيقا وكل ما يتفرع عنها من معاني إيتيقية تجمع بين القيمة الذاتية والموضوعية للأخلاق، ومن ثم فإن القداسة الأخلاقية لهذه المعاني قد تبرر كل مراحل تطور طب التجميل، ونزعة الإنسان إلى مقاومة كل مدنس من خلال ما تولده تلك العيوب الجسمية من آثار نفسية قد تحول دون توازن شخصيته، وبذلك أصبحت الحواس تمتلك نصيبا من التجربة الجمالية والأخلاقية التي تضمنت طبيعة الحوار المتواصل بين نتاجات الحداثة ودلالات إستطيقا المقدس والمدنس بدءا من التفكير اليوناني ووصولا إلى التفكير

[1]- سناء خضر، الفلسفة الخلقية والعلم، نظرة نقدية، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2009، ص 86.

المعاصر، «... إذ يرى أفلوطين أن هناك قبحا وإن تمثل بالمادة ذاتها، والجمال لدى الفنان أكبر منه مما هو عليه في الصورة المشكلة من قبله وهكذا... ولكن يبقى الأساس الذي يستمد منه الفنان موضوعاته الجمالية إنما يتمثل بالعالم العلوي ممثلا بعالم المثل شأنه شأن أفلاطون...»،[1] فرؤيتنا الفلسفية لتفاعل التجربة الجمالية مع إستطيقا المقدس والمدنس هو ما شكل مبادئ فلسفة العلم في إنفتاحها على طبيعة هذا التفاعل، خاصة تلك الإتجاهات الحضارية التي حددت موضوعات علم الأخلاق والجمال، أين تظهر اللغة الإيتيقية في بلورة تلك التعبيرات الجمالية على المستوى الأخلاقي والعلمي، وبالتالي أخذ الجمال مادته الحسية من الطبيعة، وهذا ما شكل الطابع الرمزي لحركته المقدس على مستوى الأشكال الفنية، فالتجميل في مجال النحت والرسم لا يخرج عن نطاق تلك الإنفعالات والميول والرغبات التي تخرج في صورة قداسة القيم الأخلاقية التي يؤمن بها الفنان المبدع، «... وغالبا ما كان يرى البعض أن فلسفة الفن والجمال الوثنية هي ضرب من إضفاء الشكل الإنساني على الآلهة، وكانت رؤية الإنسان هي المثال المتناسق للجمال والفنون والبحث في كافة المجالات عن كل ما إنساني ومتآلف، ولقد تأثرت الفنون الوثنية إلى حد ما بالزهد، بيد أن التأثير لم يكن كبيرا كما لم يؤد إلى إختلافات في الحياة والفكر»،[2] فالحضور الفني في مجال ثنائية الأخلاق والجمال قد حمل الجانب الإستطيقي للمقدس والمدنس في صورته العلمية لاسيما التأثير المتبادل بين الطبيعة الجمالية لعلم التجميل الذي يهتم بقداسة الجسد في مظهره الجمالي الحسي، في حين ما يحمله المدنس هو ما تتصف به طبيعة الشر بخلاف طبيعة الخير، فالمثل العليا للجمال قد جعلت الإنسان المعاصر يختلف في رؤيته لطبيعة هذه المثل من خلال تحكيم لغة العلم

[1] - علي شنباوة آل وادي، فلسفة الفن وعلم الجمال، دار صفاء، عمان، الأردن، ط2، 2015، ص 91.
[2] - راوية عبد المنعم عباس، علم الجمال وتاريخ فلسفة الفن والحضارة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2013، ص 41.

خارج التفكير الفلسفي الميتافزيقي، ومن ثم صار موضوع هذا الإختلاف حجر الأساس في الإهتمام بالفنون والجماليات، ليصبح الفكر الإيتيقي ملازما لمعاني اللغة الجمالية التي تحدد طبيعة المقدس والمدنس برؤية فلسفية أخلاقية ورؤية علمية حديثة، فقد توارث الفلاسفة والعلماء فكرة الجمال كلغة تنفرد بخصوصيات الإبداع والخلق الفني والعلمي، خاصة أن تلك الإتجاهات الأخلاقية الحديثة إنتقلت إلى ربط معنى المقدس والمدنس بقيمة الخير والشر كما أشرنا إلى ذلك سابقا، فإرتباط الجمال بالأخلاق والعلم خارج تلك المغالطات الإيديولوجية، والأفكار السابقة هو ما يبرز الأبعاد الحقيقة لتطور معاني هذا الإرتباط من خلال ما ذهب إليه "سوريو" في قوله: "... إننا لا نتردد في القول بوجود فلسفة جمال مسيحية وكذلك فلسفة جمال إسلامية وأخرى بوذية وأخرى وثنية، إلى ما غير ذلك، فإذا أردنا البحث عن فلسفة الجمال عند المسيحيين فينبغي علينا النظر في مواقف الآباء والفلاسفة... وقد عبر الفن في هذه المرحلة عن الروح الدينية خاصة في الفن الرومانسي، وهو أحد الفنون التي عبرت عن روح الحضارة من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر، وقد تجسد في فن الأديرة والكاتدرئيات، والرسوم المعبرة عن المنهج الديني، مثل صور المسيح والرسل والملائكة، والعذراء، ويوحنا المعمدان، والنبي هارون...»،[1] فالمقدس في الكتابات الدينية المعاصرة، خاصة في الثقافة المسيحية يتصل بقداسة جسد المسيح كونه يحمل تجلي روح الإله في ذاته، في حين إرتبط المدنس الأخلاقي بفكرة الخطيئة، وهو ما يحمل دلالات الشر في لغة الخطاب الديني المسيحي من الناحية الجمالية والأخلاقية، فكل القيم المطلقة للفكر الجمالي قد تأخذ نسقا فلسفيا مخالفا للفكر الإستطيقي الذي يعزز الجمال ضمن الحقل العلمي الذي ربط قيمة الجمال بمحاكاة الجسد لظاهر إستطيقا المقدس والمدنس الذي ينطوي عليه هذا الظاهر بخلاف الباطن،

[1]- المرجع نفسه، ص 49.

فكل المغالطات العلمية إنصرفت إلى تقويض الماهية الفلسفية لمصطلح الجمال بين الثابت والمتغير، وبذلك فمستويات الجمال قد تحمل المعاني الإستطيقية للسلوك الأخلاقي، والمظهر الجسدي، ومن ثم، «... فعالم الجمال هو القادر على أن ينقل لك المعرفة الباطنية أو الكامنة في صميم النشاط الفني إلى دائرة الوعي أو الشعور، ومن ثم فإن فلسفة الجمال هي بمثابة العلم النظري من العلم التطبيقي المقابل له...».[1]

إن الحديث عن تطور اللغة الجمالية في الفكر الفلسفي المعاصر قد حمل تجليات تمظهر الفكر الإتيقي كخطاب فلسفي وعلمي يجمع بين إستطيقا المقدس والمدنس وجدلية القيم الأخلاقية التي تحدد ما هو مقدس في مجال الفضيلة، وما هو مدنس في مجال الرذيلة، وبالتالي فلغة التقديس والتدنيس الجمالي والأخلاقي تتحرك في حدود الحوار بين الجسم والنفس، وكل ما يحمله الخير والشر كقيمة أخلاقية تعبر عن ما هو قبيح وحسن، فطبيعة التجانس الأخلاقي بين هذه القيم قد ينتهي تحت حدود جمال الطبيعة البشرية والفيزيائية، ولذلك فقد حاول القدامى بخلاف المحدثين والمعاصرين أن يربطوا بين الجمال والأشياء، والقيم والأفكار خاصة الحقيقة، وهو ما إنفرد به "سانتيانا" من خلال رؤيته الجمالية، إذ يعتبر «... أن نظام المنفعة قد إكتسب صفة التقديس الجمالي، غير أنا غالبا ما نخفي حبنا الجمالي هذا للتجانس تحت إسم خلقي، فنسميه "حب العدالة"، ورغم ذلك فإن ملكتنا الجمالية لا تنتقد ما تولده في نفوسنا من أثر، ومن مميزات هذه الملكة الجمالية، أنها تجد لذة في المتناقضات وأنها قادرة على أن ترى حلالا في الفوضى، دون أن تكف عن إلتماس الجمال في الطبيعة»،[2] وضمن هذا المعنى فقد يتضمن الخطاب الجمالي

[1] - عبد العزيز محمد، القيم الفلسفية الكبرى، الحق- الخير- الجمال، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط2، 2008، ص 110.
[2] - سناء خضر، العلاقة بين الجمال والأخلاقة عند جوج سانتيانا، مرجع سابق، ص273.

والأخلاقي بعض الأبعاد الإستطيقية التي أقرّها العلم وحاولت الجراحة التجميلية أن تنفرد بها، من خلال الموضوعات الجمالية للحضارة، وكل الفنون، وكل ما أنتجته التطورات العلمية التي جعلت من التجربة الإستطيقية موضوعا للمقدس الجمالي، فالمنظومة المعرفية لمفردات اللغة الجمالية قد جعلت للمقدس والمدنس كيانا أخلاقيا يقترن بعالم القيم وكل المتناقضات والأضداد التي تعبر عن الصراع الذي يظهر من خلال قيم الحداثة وتحولاتها الثقافية والسياسية والإجتماعية والإقتصادية والعلمية، وبالتالي فالتعبير العلمي والأخلاقي عن إستطيقا المقدس والمدنس لا ينفصل عن ماهية الإيتيقا وما تحمله من معاني التذوق الجمالي لكل ما هو رومانسي أو إبداعي خلقي، أو فني مسرحي، فكل الإتجاهات الفلسفية الحديثة قد إعتبرت التجربة الإستطيقية نظاما للجمال في مفهومه وموضوعه، ونموذجا للأخلاق في قيمها وأحكامها، ومن هذا المنظور فقد تنجذب كل من النفس والجسد للمقدس، وتنفر من المدنس لأن الأول قد يولد تلك اللذة، عكس الثاني الذي يولد الألم، وبذلك فالماهية الحقيقية لقداسة التجربة الجمالية قد تتمظهر أخلاقيا أو حسيا، أين يدرك كل من العقل والحواس حقيقة هذا المعنى الذي إستوعبته كذلك النزعات الدينية والميثولوجية القديمة، ممثلة بالإرث الفكري والعقائدي للحضارة اليونانية، والهندية، والمصرية... إلخ، فكل ما يسمو عن المدنس قد يقترن بالمنفعة أو الفضيلة أو الخير، وكل القيم الأصيلة التي لا تتنكر لطبيعة الجمال الأخلاقي الخالص، فقد يدرك الإنسان الجمال في الألوان، أو لحن الموسيقى، أو التأمل الفلسفي في الوجود، أو المعرفة، وبذلك فالنموذج المطلق لمظاهر المقدس الجمالي هو شكل من أشكال حوار الذات مع الظواهر الجمالية ضمن جميع أنماط التفكير، كان تفكيرا تأمليا أو نقديا أو علميا أو خرافيا، فالبيئة الجمالية لكل ممارسة أخلاقية تظهر من خلال إكتشاف كوامن الذوات والأشياء لتكوين صورة جمالية عن طبيعة هذه الكوامن، وبالتالي قد يدرك العلم جوانب إستطيقا

المقدس والمدنس عبر أساليب هذا الإكتشاف، وقد يتحقق هذا الأمر مع الإيتيقا من خلال تلك الوظائف والإستعمالات الأخلاقية للجمال في سياقه الفلسفي الميتافيزيقي، أو العلمي التجريبي، وهذا ما نلمسه عند الفيلسوف اليوناني "أفلاطون" «... الذي بدأ أولا باكتشاف سمات الجمال في الموجودات الحسية وفي الأفراد، ولكنه أخذ يصعد تدريجيا من هذا الجمال الفردي المحسوس لكي يكتشف علته في الأفراد جميعا وهكذا إلى أن توصل إلى إكتشاف مصدر الجمال المحسوس في مثال (الجمادات بالذات) في العالم المعقول، ذلك الذي يشارك فيه الجمال المحسوس، ثم ربط بعد هذا بين الحق والخير والجمال، وترتبط فلسفة الفن عنده بنظرية الجمال الخالد التي آمن بوجودها كل من سار في ركب الفلسفة الأفلاطونية...»،[1] فلغة أفلاطون الجمالية تمثل حجر الأساس لنزعته الأخلاقية التي إكتملت في نظرية المثل عنده، أين تأثر فلاسفة الإسلام على غرار الفارابي وابن سينا وابن مسكوية وابن طفيل، وكل المعاصرين بالأفكار الأفلاطونية، ومع إنفصال العلوم عن الفلسفة حاول الفكر الفلسفي المعاصر أن يستوعب فلسفة الجمال من خلال مساءلته لحدود ثورة العلم وطبيعة التطورات التي صاحبت الأبعاد الإبستمولوجية للقيم الجمالية التي شملت مجالات الفن واللغة والدين وكل ما أنتجته يد الإنسان وفكره، « فالجمال عند لالاند هو عملية إبداعية تنحو نحو غاية إستطيقية»،[2] هذا المفهوم قد يجعل من تداخل القيم الأخلاقية والصور الحسية موضوعا لإستطيقا المقدس والمدنس الذي يولد متعة أو لذة جمالية تقترن بها النفس والجسد، إلا أن تصور العلم لهذا المعنى يجعل من إستطيقا الذات حقيقة مرئية تتجاوز كل الرؤى الفلسفية التي تدرس الإنسان دراسة ميتافيزيقية مجردة، فالطابع الجمالي لتلك القيم

[1] - علي شنباوة آل وادي، مرجع سابق، ص 22.
[2] - راوية عبد المنعم عباس، مرجع سابق، ص 101.

والأشياء قد عزز الصورة المعاصرة لمعنى الإستطيقا، فقد حاول الفلاسفة والعلماء أن يوفقوا بين المقدس والمدنس من خلال ما تسمو به النفس على الجمال الجسدي ليرتقي إلى الجمال الروحي، ومن ثم إلى الجمال الأبدي المجرد واللامتناهي الذي تنبثق عنه جميع المظاهر الأخرى للجمال، ومن هذا المنظور فإن طبيعة الدراسة العلمية والفلسفية لطبيعة هذه العلاقة هو ما عزز التصور الأخلاقي لحركة الجمال ووضعيته في التفكير الإيتيقي، ومن ثم إرتبطت الفلسفة، الأخلاقية والجمالية بنظرة الإنسان الذاتية والموضوعية لإستطيقا المقدس والمدنس.

الخاتمة:

تبقى مساءلتنا الأخلاقية لهذه الثنائية تعبيرا جماليا عن كل ما إنفرد به التفكير العلمي خارج تلك المغالطات التي أضفت على الوعي الجمالي طابعا لا عقلانيا، لذلك جاءت كل النظريات الفلسفية الحديثة لتعقلن مفهوم الجمال وتربطه بالحس والعقل، الجسد والروح، ومن ثم إكتملت النظرة الفلسفية والعلمية لصلة الإيتيقا بالإستطيقا لاسيما علاقة المقدس والمدنس بمفهوم الكمال الأخلاقي ومراتب القداسة الجمالية كحقيقة بحث عنها المتصوف من خلال مناجاته الروحية، والفيلسوف في تأمله للوجود والمعرفة والقيم، والعالم في تصوره لجمالية الجسم، وبذلك فتباين وتداخل موضوعات علم الجمال والأخلاق قد طرح الإختلاف بين القيمة الظاهرة والباطنة لثنائية الإيتيقا والإستطيقا من خلال ما نعبر عنه قوليا وفعليا، فخصوصيات وعناصر الجمال الأخلاقي تتفاوت من شخص لآخر على مستوى الوسائل والغايات، والنظرية والممارسة، إلا أن الإستعمال الفلسفي والعلمي لإستطيقا المقدس والمدنس في لغة مجتمع الحداثة، هو ما إستوعب المعنى الجمالي للإيتيقا، خاصة تلك الدلالات التي تحدد رمزية هذا المعنى في الخطاب الديني المعاصر، ومن ثم فإن القداسة الجمالية لثنائية المقدس والمدنس تتحرك ضمن ما يعبر عنه الجسد من خلال

المرئي الظاهري، أو ما تعبر عنه الروح من خلال الجمال اللامرئي الباطني الذي يشمل مفهوم الفضيلة الأخلاقية، وبذلك فقد تتسامى النفس والروح على الجسم في كمالها وقدسيتها الأخلاقية، وهذا ما فهمه الروحيون بخلاف الماديون، وضمن دائرة الإختلاف بين النظرة الفلسفية والعلمية لعلاقة الجمال بالأخلاق تظهر مواطن سمو القيم الأخلاقية ورغبة الإنسان في الجمال كغاية أخلاقية وإستطيقية تميل إليها النفس والجسد معا، فالميل إلى المقدس والنفور من المدنس هو جوهر تلك الغاية الإنسانية التي تلتقي مع معاني الفكر الإيتيقي الذي يتضمن الحضور العلمي لعناصر الفلسفة الجمالية في الفكر الفلسفي المعاصر، ومن هذا المنظور فالطبيعة الأخلاقية لمفهوم المقدس والمدنس لا تنفصل عن هذه العناصر من خلال حوار العلم مع قيم الإيتيقا التي إستوعبت كل القضايا الفلسفية التي إهتمت بموضوعات علم الجمال، وبذلك فإن تلك المغالطات العلمية شكلت عائقا أمام تحقيق النظرة الجمالية المتكاملة إلى طبيعة الإنسان الروحية والمادية، ومن ثم إنطوت هذه المغالطات على إختلاف الناس في نظرتهم الجمالية لما هو مقدس ومدنس، وبالتالي فإن مشكلات الجمال وكل العناصر التي تشترك مع علاقة الإيتيقا بالإستطيقا قد جعلت الإنسان يكيّف تفكيره مع تلك الرؤية العلمية لمفهوم الجمال في الخطاب الفلسفي المعاصر.

قائمة المراجع

1. خالد البحري، إستطيقا الذات لدى فوكو (مقال)، مجلة دراسات فلسفية، الجزائر، العدد 03، 2014.
2. راوية عبد المنعم عباس، علم الجمال وتاريخ فلسفة الفن والحضارة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2013.
3. رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، 2015.
4. رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت- أدورنو- نموذجا، المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

5. سناء خضر، العلاقة بين الجمال والأخلاق عند جورج سانتيانا، دار الوفاء الإسكندرية، مصر، ط1، 2009.
6. سناء خضر، الفلسفة الخلقية والعلم، نظرة نقدية، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2009.
7. عبد العزيز محمد، القيم الفلسفية الكبرى، الحق- الخير- الجمال، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2008.
8. علي شناوة آل وادي، فلسفة الفن وعلم الجمال، دار صفاء، عمان، الأردن، ط2، 2015
9. هالة محجوب خضر، علم الجمال وقضاياه، دار الوفاء، الإسكندرية مصر، ط1، 2006.

الخطاب الإتيقي للحق: من التنظير إلى الممارسة

the ethic speech of truth: from theory to practice

رماس عونية[*1]، المشرف: عبد الله موسى[2]

[1]جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة

[2]جامعة الدكتور مولاي الطاهر، سعيدة

ملخص بالعربية:

الحق هو كل ما هو مسموح به، سواء كان مكسب مادي أو معنوي منحه الله أو القانون أو المجتمع للفرد، وإذا تتبعنا تاريخ البشرية نجد حالات تناقض كبيرة في فهم الحق وتطبيقه، بين بعض من حرموا من حقوقهم وتمتع البعض الأخر بحقوقهم بشكل مطلق، وهذا ما يدفنا إلى التفكير في كيفيات لممارسة وتطبيق الحق اليوم بعد المشاكل التي أصبحت تتخبط فيها البشرية في ظل التطورات والتكنولوجيا والعولمة، فما زال العالم اليوم يعاني من مجموعة من الاضطرابات الناجمة عن خلل أخلاقي وبروز ممارسات ضد الإنسانية في نفس الميادين والمجالات، الشيء الذي يدفع إلى البحث عن القيم والأخلاق وممارسات للحق بكافة الأشكال وعلى جميع المستويات وحدث تحول في مفاهيم كانت موجودة من القدم، فأصبح تزايد مستمر في المطالبة بالحق وتطبيقه، فلا بد من إخصاب الفكر العلمي بثقافة الحق ذات البعد الإنساني، خاصة بعد التغيرات والتحولات التي عرفها العالم والصراع بين العدالة واللامساواة، لذلك يجب أن تكون هناك رؤية فكرية جديدة مبنية على نشر ثقافة الحق والديمقراطية والكرامة والمساواة، ليتم ضمان حقوق الإنسان من خلال ثقافة مشتركة عالمية.

كلمات مفتاحية: الإتيقا؛ خطاب؛ الإنسان؛الحق؛حقوق الإنسان؛ الليبرالية؛ الفلسفة المعاصرة.

Abstract (English):

The right is all that is permitted, whether it is a material or moral gain granted by God or the law or society of the individual, and if we follow the history of man kind we find cases of great contradiction in the understanding of the right and itsapplication, between some of the deprived of their rights and enjoy the other rights to their absolute , And this leads us to think about how to practice and apply the right today, after the problems that have become mired in humanity in light of developments and technology and globalization, the world today suffers from a series of disorders

[*]- رماس عونية.prophil71@yahoo.fr

caused by moral imbalance and the emergence of practices against humanity in the same fields And fields, which leads to the search for values and ethics and practices of the right in all forms and at all levels. There has been a shift in the concepts that existed from the past. It is necessary to fertilize the scientific thought culture right with a human dimension, especially after the changes and transformations that the world has ever known and the conflict between justice and inequality, so there must be a vision of an intellectual new built on spreading the culture of truth, democracy, dignity and equality, to be guaranteed Human rights through a global common culture.

Keywords: Ethic, speech, Human, right, Human-rights, liberalism, contemporary- philosophy.

مقدمة:

ارتبطت مشكلة الحق تاريخيا بالوجود الإنساني،وماهيته، ومختلف جوانبه السياسية، الأخلاقية والقانونية وحتى الاجتماعية؛ ليسجل حضورا داخل العلاقات الإنسانية ويشكل حقلا معرفيا واسعا، وبناءا فكريا داخل الأنساق الفلسفية؛ حيث يكتسي مفهوم الحق تنوع دلالي، رافق استعماله تعدد الدلالات واختلافها بسبب تنوع انشغالات الفلسفة حسب السياق التاريخي الذي أنتجه من جهة، ويختلف حسب غايته ووظيفته وأبعاده، ودوره في المجتمع الذي يختلف حضوره فيه حسب درجة تطور هذا المجتمع أو ذاك من جهة أخرى، وبهذا يصعب وضع تعريف دقيق للحق كما تناوله الفكر الفلسفي، لاسيما أنه يشكل الأساس في بناء التشريعات القانونية التي تختلف من دولة إلى أخرى.

الحديث عن الحق يستدعي استحضار العديد من المفاهيم المرتبطة به، من قبيل العدل، القانون، الخير، الحرية، الكرامة، الحياة، الظلم، وكثير من المفاهيم الأخرى التي ترتبط به بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، والتي أصبحت لا تشكل اليوم مفاهيم نظرية بل دخلت حيز التطبيق والممارسة، مما جعل "تحيين" خطاب الحق أمرا ضروريا. لإخصاب الفكر المعاصر بثقافة الحق ذات البعد الإنساني، بعد التغيرات والتحولات التي عرفها العالم والصراع بين العدالة واللامساواة، لذلك يجب التأسيس لرؤية إيتيقية جديدة مبنية على نشر ثقافة الحق، الديمقراطية، الكرامة والمساواة، فما هي الأسس التي بنيت عليها خطابات الحق المعاصرة؟ وكيف ساهمت في تغيير مفاهيم الحق من مجرد نظريات فلسفية إلى ممارسات واقعية؟

مفهوم الحق:

الحق مفهوم فلسفي منذ القدم مرتبط بالإنسان وحياته الاجتماعية وتحقيق كينونته، غايته تحقيق مصلحته وتكييفها مع مصلحة الجماعة، وهو متعدد الخطابات فمن الفلسفي إلى العلمي فالاديولوجي الذي يكون مبني على النضال السياسي والحقوقي لمختلف المنظمات الدولية والعالمية، هذا ما جعل الحق ميدان اهتمام ودراسة من جانب ارتباطه بمختلف مجالات الحياة من جهة وكل الحقب التاريخية من جهة أخرى.

تعدد استعمال كلمة الحق وتعددت أيضا دلالاته، بسبب انشغال الإنسان والفلسفة به، فتم توظيفه لغويا ومنطقيا، معرفيا وفكريا، والأهم فلسفيا ليرتبط بالوجود الطبيعي للإنسان، "الحق بمقتضى الطبيعة هو حرية الإنسان في استخدام قوته وفق ما يشاء هو نفسه، من أجل الحفاظ على طبيعته،وبعبارة أخرى على حياته، وبالتالي في أن يفعل ما يرى بحكمه وعقله أنه السبيل في تحقيق ذلك".[1]

يتغير نطاق مفهوم الحق حسب غايته ووظيفته وأبعاده ودوره في المجتمع الذي يختلف حسب درجة تطور هذا الأخير، أيضا حسب المجال الذي يدرس فيه، وبهذا يصعب وضع تعريف دقيق للحق الذي تجاذبته مختلف الآراء منذ القدم، بحيث تعتبر فكرة الحق في حد ذاتها من أخطر المواضيع كونها تشكل الأساس في بناء التشريعات القانونية التي تختلف من دولة إلى أخرى.

يعتبر الحق المعيار الذي يحدد كثير من المفاهيم الإنسانية المرتبطة به، مثل العدل، القانون، الخير، الحرية، الكرامة، الحياة، الحقوق، الظلم، وكثير من المفاهيم الأخرى التي ترتبط به بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، والتي أصبحت لا تشكل اليوم مفاهيم نظرية بل دخلت مجال التطبيق والممارسة، حيث أصبح العالم اليوم يشهد آثارها من الناحيتين الايجابية والسلبية، مما جعل خطاب الحق بديهيا لا يمكن الاستغناء عنه.

[1] - توماس هوبز، الليفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، تر: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة، رضوان السيد، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2011، ص 138.

ارتبطت مشكلة الحق تاريخيا بالوجود الإنساني وبماهيته منذ القدم، وبجوانبه السياسية والأخلاقية والقانونية وحتى الاجتماعية، فالحق يتضمن كل العلاقات الإنسانية ليشكل حقلا معرفيا واسعا وبناءا فلسفيا لكثير من الفلاسفة الذين اهتموا به وبعلاقاته المتعددة والتقاطعات المعرفية وتداخله مع مختلف المواضيع.

اعتنى المعاصرون بالحق وتعريفه وبيان جوهره أكثر من القدماء وهذا بسبب غموض المفهوم من خلال ارتباطه بقضايا معاصرة وظهور قوانين جديدة تهتم بالإنسان وكرامته ومصيره في ظل التطورات التكنولوجية[1]، فالحق ارتبط قديما بمفهوم الوجود ثم المعرفة، لكن اليوم عرف تغيرا جذريا وارتبط بالقانون والسياسة والواجب والعدالة، وأصبحت له أبعادا كثيرة تجعل دراسته أصعب وأعمق.

الخطاب الإتيقي للحق:

أصبح لمفهوم الحق في الخطاب المعاصر عدة مناحي نظرا للظروف التي يشهدها العالم اليوم وما تتضمنه من انتهاكات وسلبيات في المعاملة التي توجه للإنسان بشكل عام وبعض الفئات بشكل خاص، هذا ما جعل الإنسان يفكر في ذاته وضرورة تغيير طرق التفكير نحو معاملة تليق بالإنسان كشخص وكائن مختلف له حقوق يجب تثمينهاوالحفاظ عليها من خلال الممارسات ومن خلال الواقع، وليس مجرد نصوص تاريخية وارث حضاري يجب المحافظة عليه، وهذا ما حاولت الديمقراطية الحديثة الالتزام به، والتي ركّزت على مبادئ كثيرة كالمواطنة، الحرية، المساواة، احترام القانون، حفظ الحقوق، العيش المشترك، المشاركة السياسية.

إن عالمية حقوق الإنسان تتطلب التركيز على الترابط بين السياسي- الاجتماعي؛ فليس هناك ديمقراطية سياسية بدون حقوق وضمانات اجتماعية، إن الإنسان وحقوقه السياسية-الاجتماعية ليست قضايا نظرية تجريدية، بل هي قضايا واقعية ملموسة.[1]

اقترن التحول الجديد بتبني مواضيع فكرية مثل حقوق الإنسان، الديمقراطية، الحرية والكرامة،ترميإلىتحقيقحياةإنسانيةلائقة، والتي أصبحت تهدف إلى بناء حضارة تميز الإنسان،

[1]- لطفي حاتم، موضوعات في الفكر السياسي المعاصر، دار الحكمة، 2010ط1، 2010، ص 45.

أساسها العمل الفكري والسلوك الموجه إلى التطور والتقدم، والتي أصبحت من أهم مسامات الفكر الأخلاقي المعاصر.

إن الصراع الفكري الذي اشتعل في القرن العشرين لا يمكن فصله عن الصراعات الفكرية التي كانت سائدة في القرن الذي سبقه والتي شكلت بدورها نزاعات فكرية كانت تدور حول القضايا الأساسية لمصير الإنسان وكرامته وخيره وأمنه الاجتماعي.[1]

الأخلاق التطبيقية موضوعة جديدة ربما صنعها الكساد الفكري أو التطور التكنولوجي والإداري وهي تهتم بمسائل ومآزق أخلاقية ترتبط بالطب والاقتصاد والسياسة والتعليم والإعلام والعديد من المفاصل الحضارية التي تنتج عند تشغيلها أو احتكاكها معوقات أو تحديات تقود إلى ضرورة إعطاء إجابة أخلاقية أو مناقشة تلك الإجابات .[2]

تشكل الأخلاق بهذا المعنى شكلا من أشكال الوعي الإنساني وتمثل مجموعة من القيم والمبادئ التي تحرك الأشخاص والشعوب، مثل العدل الحرية المساواة، لتصبح مرجعية ثقافية تكون سندا قانونيا تأخذ منه الدول الأنظمة والقوانين، هنا لا نتحدث عن الأخلاق كمفهوم معياري للسلوك الإنساني والتي يعتبرها التزاما وواجبا، أي بعدها المعنوي بل التطبيق العملي والواقعي للأخلاق فنقول الإتيقا، كمفهوم يرادف الأخلاق المهنية أو الديونتولوجيا ويحكم على الأفعال انطلاقا من قواعد وقوانين.

كان صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948، البداية التاريخية لكل التطورات التي صاحبته وتواكبت معه خلال النصف الثاني من القرن العشرين، فقد تم تضمينه في إعلانات الأمم المتحدة والمعاهدات والمواثيق التي غطت مساحة واسعة من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حتى وصلنا إلى ما يمكن تسميته الآن بالتطبيق الدولي لحقوق الإنسان، أو القانون الدولي لحقوق الإنسان أو عالمية حقوق الإنسان.[3]

---

[1]- لطفي حاتم، المرجع نفسه، ص18.

[2]- رحيم الساعديالأخلاق التطبيقية في الفقه العراقي، عن صفحة: تاريخ الاطلاع:2017/12/24، 23.45.
/http al mothaqaf.com index.php qadaya 2016

[3]- إيمان محمد حسن، تقييم أداء جمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان في مصر 1983- 2003، رسالة دكتوراه، غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2005، ص 7.

اتسع اليوم مجال الإتيقا والأخلاقيات ليشمل ممارسات عديدة شأن التطورات التكنولوجية والإجراءات الحقوقية ونتاج العلوم، فنشأت عبارة بيوإتيقا للنظر في المخاطر التي تنجر عن التطورات العلمية والتقنية في مختلف المجالات التي افرزها التطور العلمي، وما تثيره من مشكلات لتصل بحقوق الأفراد سواء المهنية أو السياسية إلى حلول، من بينها التطبيق الفعلي لحقوق الإنسان.

مبدأ حقوق الإنسان هو التعبير المحكم في الأخلاقيات العامة للسياسة العالمية عن الفكرة القائلة،إن كل شخص هو موضوع اهتمام كوكبي، ليس مهما الموقع الجغرافي للشخص، أو الفصل السياسي، أو الفريق الاجتماعي الذي ينتمي إليه، إذ كل امريء له حقوق إنسانية وعليه مسؤوليات حماية واحترام هذه الحقوق.[1]

يعتبر القانون نظرا لارتباطه بالحق ضرورة أساسية وجوهرية فيحياة الإنسان الاجتماعية، فهو الذي جعله ينتقل من الحياة البدائية إلى حياة التحضر والتمدن، وأن أكثر القضايا حيوية في مجال البيوإتيقا والأخلاقيات هي علاقة القانون بالحق، خاصة الحق في الحرية وكيفية تحقيقها وتجسيدها في مجالات الإتيقا المختلفة، والاهتمام أكثر بتطبيق القانون وبدل جهود معتبرة ليبقى القانون سائداوسيدا في ظل التحولات الاجتماعية المعاصرة.

الديمقراطية وحقوق الإنسان متلازمان، في ظل الديمقراطية تكون حقوق الإنسان محترمة في الممارسة، وممارسة حقوق الإنسان ضمانة للديمقراطية، واجب المثقفين والمتعلمين أن يكتبوا للجماهير دعوتهم الديمقراطية ويبشروا بمفاهيمها ومؤسساتها، وأن ينشروا تراث الإنسانية في الكفاح ضد الظلم والاستبداد والعمل من أجل كرامة الإنسان، وأن يكون من همومهم رعاية حقوق الإنسان والحريات الأساسية.[2]

هناك مناقشات كثيرة بين الفلاسفة حول الأهداف والغايات كقيم نظرية وبين الأحكام الواقعيةوالحقيقية، الأولى التي تجيب على الأسئلة المعيارية والتي لها علاقة بالأخلاق والثانية

[1] - تشالرز آر بيتز، فكرة حقوق الإنسان، ترجمة، شوقي جلال، عن سلسلة عالم المعرفة،2015، ص 13.

[2] - حسين جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط 1 ، 2002، ص 175.

التي تجيب على نوع آخر من الأسئلة التي طرحت نفسها مؤخرا في سياق الأخلاق التطبيقية والتي تبحث عن الحلول ومختلف الخيارات المتاحة للعمل بها.

إن إشاعة الديمقراطية في العلاقات الدولية ونقلها من علاقات الهيمنة والتبعية،إلى علاقات ترتكز على موازنة المصالح الوطنية/الدولية تشكل الإطار الضامن لتطور حقوق الإنسان في أطر وطنية متجاوبة والمتطلبات القانونية الدولية[1]،ونظرا للتطور العلمي والتكنولوجي الذي تشهده البشرية اليوم أصبح من الضروري النظر إلى الإنسان المعاصر برؤية جديدة في ظل التحولات السريعة لميادين الحياة، في مقاربات إيتيقية، فلا يجب النظر اليوم إلى الإتيقا بالمفهوم التقليدي القديم الذي يمتد بجذوره إلى الفلسفات اليونانية ثم الحديثة بل يجب النظر إليها بمقاربة عصرية مبنية على خطابات معاصرة تتناسب مع ما تشهده البشرية اليوم من تطورات سريعة، دون أن ننسى دور القانون فيها واحترامه وتجسيد في ظل الأنظمة الديمقراطية والليبرالية.

حملت الليبرالية الجديدة بنسختها الأمريكية الكثير من المنتجات الفكرية السياسية الاقتصادية التي رافقت الطور الجديد من التوسع الرأسمالي، وقد تشكلت تلك المنتجات بجملة من المفاهيم الفكرية ، منها صراع الحضارات، نهاية التاريخ، نشر الديمقراطية، وشعارات سياسية منها حق تقرير المصير السياسي المرادف لحق الانفصال، ومنها حقوق الإنسان ورفعها إلى مستويات عالمية وأخرى اقتصادية.[2]

تركز كلمة الإنسانية على كل ما له علاقة بقيمة وأهمية الإنسان، سواء كان فردا أو جماعة،ويشير كل ما هو إنساني إلى فكرة الطبيعة البشرية في مقابل اللانسانية، وتركز على كرامة الإنسان والدفاع عن حرية الفرد ونبذ كل أشكال العنصرية،التي لا يمكن الوصول إليها والمحافظة عليها إلا من خلال الحفاظ على حقوقه.

استخدامنا الحديث لمصطلح الحقوق أفقر كثيرا، لأنه لا يتضمن مجال الغايات البشرية الأسمى التي تخيلها الفلاسفة الكلاسيكيون، لكنه أيضا أكثر ديمقراطية وأكثر شمولا وأسهل

[1] - لطفي حاتم، موضوعات في الفكر السياسي المعاصر، دار الحكمة، ط1، 2010، ص 27.

[2] - المرجع نفسه، ص15.

استيعابا، إن الصراعات العنيفة حول الحقوق منذ الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية هي الشهادة على البروز السياسي لهذا المفهوم.[1]

يميل المنظرون السياسيون إلى التأكيد على أن أبعاد المجتمع المدني اليوم التي قد تغيرت وأصبحت تركز أكثر على قضايا تمس الإنسان، وتركز أكثر على الثقافة الأخلاقيةوالحق الذي يجب أن يتمتع به كل أعضاء المجتمع وفق معايير مشتركة مبنية على أساس العدل والاحترام والكرامة والحرية.

يعتبر العدل الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، مثلما هو الأمر بالنسبة للحقيقة مع أنظمة الفكر.[2]

يعرف كانط الكرامة أنها القيمة التي تورث الشخص الإنساني الحق في التمتع بمعاملة تجعل منه غاية بذاته، لا مجرّد وسيلة لغيره.[3]، الكرامة من السمات الأساسية للقول أن هذا إنسان إنساني، ومن المتفق عليه أن كرامة الإنسان هي الأساس في الحياة والوجود، لن تصان وتحفظ إلا بوعي الأفراد والجماعات لمفهوم الكرامة الإنسانية، فالاحترام للآخر بغض النظر عن الأصل أو الجنس أو اللغة أو الدين أو النسب أو الثروة كان تحديا صارخا للمجتمعات التي كانت تسودها العنصرية وكانت تنظر للإنسان بصورة مجردة من أي حس أو كرامة، وعلى هذا الأساس يشكل السعي إلى حماية الكرامة الإنسانية لجميع أفراد الجنس البشري لب مفهوم حقوق الإنسان.

إن الإنسان الذي يقصده في الأصل، بالحقوق في عبارة" حقوق الإنسان" إنما هو الإنسان في جميع أبعاد إنسانيته، تلك التي تتأتّى من كونه إنسانا، ومن كونه اجتماعيا، ملتقى الأوضاع والأدوار، ومن كونه سياسيا، مواطنا، ومن كونه ثقافيا حضاريا، متمثلا للعالم فيما يعرف برؤى العالم.[4]

---

[1]- فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: احمد مستجير، إصدارات سطور، ط 1، 2002، ص 166.

[2]- Jhon Rawls, théorie de la justice, trad, Cathrine Audond, Edition du seuil, Paris, 1997, p 29.

[3]-Emmanuel Kant, fondements de la métaphysique des mœurs, Paris, vrin, 1980, p 105.

[4]- نعيمة رياحي، بيوإتيقا أم بيوسياسة، أوراق فلسفية، العدد 36، 2013، ص 68.

لم تعد المسائل التقليدية للأخلاق تتعلق إطلاقا فقط بفن الموافقة بين سلوك الفرد وسلوكيات الآخرين، أصبحت هناك رهانات وتحديات أخرى تواجه الفكر مع أخلاقيات وآداب البحث البيولوجي حماية المحيط والبيئة والتقنياتالجديدة والإنسانية[1]، بعد التراكمات المعرفية والعلمية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة، فتفرعت الإتيقا إلى إتيقيات تضمنتها مختلف مجالات الحياة: إتيقا الحوار، إتيقا الحرب، إتيقا التواصل والمناقشة،إتيقا الاقتصاد، إتيقا الحق، وهذا ما تسعى الأنظمة السياسية المعاصرة لتجسيده وخاصة الدول المتقدمة الحاملة لشعارات الحريةوالليبرالية والعدالة.

المجال الذي يتناوله راولز في بحثه في العدالة يتمثل في العدالة الاجتماعية، وعليه يمكن القول أن الموضوع الأول للعدالة هو البنية الأساسية للمجتمع، وبشكل دقيق الطريقة التي تعتمدها المؤسسات الاجتماعية السياسية والاقتصادية منها، لضبط مسألة الحقوق والواجبات الأساسية، وكذا تحديد الامتيازات الناجمة عن التعاون الاجتماعي.[2]

طرحت إشكاليات جديدة للحق أدّت إلى طرح تساؤلات ومقاربات، تخص الإنسان وعلاقته بالجماعة، بعدما كان لمفهوم الحق في فلسفات الحداثة، علاقة فقط بالجانب الأخلاقي،أصبح لهذا المفهوم مع التغيرات الفكرية والفلسفات المعاصرة،علاقة بالسياسة وبالدولة والمجتمع المدني.

المجتمع المدني يرتبط ببيئة يمكن معاملة الأفراد فيها كأفراد متكافئين، وفي الوقت نفسه يحتفظون فيما بينهم بتعهد على تدعيم نوع من الالتزام تجاه الفضيلة المدنية، أو ما يمكن الإشارة إليه بصفته احتراما لمعايير فهم مشترك للصالح العام المتكامل مع حياة المجتمع. وهكذا يمنح الأفراد من ناحية الكرامة والاحترام الكامل عن طريق إمدادهم بجملة الحقوق نفسها التي تضمن لهم، من بين أشياء أخرى، حرية الارتباط، الكلام، التعبير، الوعي، المقاضاة وحيازة الممتلكات الخاصة.[3]

---

[1]- جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة، إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009، ص 17.

[2]- Jhon Rawls, théorie de la justice, trad, Cathrine Audond, Edition du seuil, Paris, 1997, p 33.

[3]- احمد عبد الحليم عطية، الفلسفة والمجتمع المدني، دار الثقافة العربية، القاهرة،ب ط، 2007، ص 14.

أصبح مصطلح " حقوق الإنسان" من المفاهيم التي تشكل عنصرا أساسيا في الخطابات الفكرية المعاصرة ويستخدم في كل المجالات، حيث دخل المفهوم إلى كل مخابر الأبحاث العلمية المتخصصة، وهذا إنما يعتبر شكلا من أشكال الوعي الإنساني بضرورة احترام الأبعاد الإنسانية للأفراد وعدم النظر إليهم ككائنات بيولوجية لها دورة حياتية فقط، وهذا ما أكدت عليه معظم الدول التي أرادت الانتقال بالأخلاق والحق من مجرد نظريات إلى مجالي الممارسة والتطبيق الفعليين، فكان من الأهداف الأساسية لحقوق الإنسان هو عيش الحياة في أمن وكرامة، فهي ليست مجرّد قواعد ومبادئ، بل هي مواقف وسلوك يجب تطبيقها والدفاع عنها والعمل بها في الحياة اليومية.

ارتبطت أفكار الحق عادة بالحرية ويعتبر وولف(1679-1754) الطبيعة الإنسانية مقياسا للحق حيث أدخل الحق الطبيعي في نظام فلسفي كبير توضحت فكرة الحق الطبيعي، وربط وولف الحق بالطبيعة الإنسانية، بحيث تسمح هذه الطبيعة المتجدرة في كل فرد بوضع حقوق وواجبات يظهر في جوهر الإنسان مفهوم ما هو شرعي وواجب كما تظهر فكرة حق ذي طابع عالمي.[1]

ترتكز معظم السياسة على قضية الكرامة البشرية ومايرتبط بها من الرغبة في الاعتراف، نعني أن البشر يطلبون باستمرار أن يعترف الآخرون بكرامتهم، إما كأفراد أو كأعضاء في مجاميع دينية أو إثنية أو عرقية أو غير ذلك.[2]،لا بد من إخصاب الفكر العلمي بثقافة الحق ذات البعد الإنساني، خاصة بعد التغيرات والتحولات التي عرفها العالم والصراع بين العدالة واللامساواة، لذلك يجب أن تكون هناك رؤية فكرية جديدة مبنية على نشر ثقافة الحق والديمقراطية والكرامة والمساواة، ليتم ضمان حقوق الإنسان من خلال ثقافة مشتركة عالمية.

يتم ضمان حقوق الإنسان العالمية والتعبير عنها عبر القانون وعلى شكل معاهدات ومبادئ عامة وبمصادر القانون الدولي الباقية ويثبت القانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان

[1] - جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوربي - قصة الأفكار الغربية- تر: أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط 1، 2011، ص.25

[2] - فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، مرجع سابق، ص 214.

التزاماتوواجبات على الحكومات تلزمها بان تعمل بأساليب معينة أو لا تعمل أفعال معينة من اجل حماية وترسيخ حقوق الإنسان والحريات الأساسية المتعلقة بالأفراد والجماعات.[1]

ممارسة الحق تخضع إلى احتمالات بحكم خصوصيات المجتمع ذاته، ووفق هذه الشروط قد يتنازل الفرد عن ممارسة بعض حقوقه لصالح أطراف أخرى، فالفرد الذي يعيش في مجتمع يعرف تحولات اقتصادية مثلا يتنازل عن حقه في الملكية نتيجة لتلك التطورات التي يعرفها مجتمعه، إذا كان للفرد حق فمن واجبه استخدام هذا الحق للصالح العام لمجتمعه بما يكفل للفرد كرامتهوللمجتمع انسجامه.

إن إنسان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو ملتقى حوارات ومفاوضات كبرى بين تصورات تاريخية وفلسفية وثقافية حول تعريف الإنسان، وهو مجال تردّد بين ثبات الخصائص التي تعرّف الإنسان من ناحية وخضوعها إلى تاريخية تجربة الفرد وفرادتها من ناحية أخرى.[2]

عرف الحق في الوقت المعاصر مرحلة جديدة، حيث أصبح مرتبطا أكثر بالدولة، وبشؤون الإنسان المختلفة،خاصة بعد المسائل الكثيرة التي تتعلق بالأخلاق التطبيقية، مثل التواصل، الحق في الحياة، الحق في الموت، الاعتراف، الفضاء العمومي، حق المواطنة، حق الأقليات...وغيرها من المسائل التي طرحها الفكر المعاصر في ظل الأخلاق التطبيقية.

هناك من يرى أن "حقوق الإنسان لا ينبغي البحث عنها حقيقة في نصوص المشرعين أو في صياغة الفقهاء أو في أقوال الفلاسفة والخلقيين، أي لا ينبغي أن ينظر إليها من خلال تلك القواعد النظرية والإعلانات.. وإنما ينبغي البحث عن حقوق الإنسان في الممارسات والتطبيقات على أرض الواقع.[3]

الممارسة الصحيحة للحق تكون ذات طابع إنساني، وهو ما تحتاجه كل المجتمعات، خاصة في ظل التناقضات المعاصرة، ولم تتأسس الأخلاق إلا للمحافظة على حقوق الإنسان والدفاع

[1]- إيمان بطمة، أنواع حقوق الإنسان ، بتاريخ 15مارس،2017، تاريخ التصفح:2018/08/15، 21.30 .//mawdoo3.comhttp

[2]- عبد الباسط بن حسن، حقوقنا في الثقافة والمجتمع، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، د ط، 2014، ص 36.

[3]- علي حرب، لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص 152.

عنها، ضد كل أنواع العنف والتعسف والظلم وكل أنواع الاستبداد والطغيان، وهذا ما تسعى إليه كل المنظمات العالمية.

اتسعت شعارات حقوق الإنسان تنظيرا وتقنينا وممارسة على المستوى العالمي. يمكن القول بكل ثقة أن هذا المسار العالمي آخذ بالصعود، ما يطرح في نهاية القرن العشرين لم يكن مألوفا في بدايته، فالمسيرة الإنسانية حول حقوق الإنسان استقطبت دولا وحكومات، وباتت متقدمة في أطروحاتهاوفاعليتها، بتنا نشهد قيام هيئات ولجان وجمعيات،دولية إقليمية ووطنية محلية، معنية بحقوق الإنسان ومدافعة عنها على غير صعيد.[1]

أصبح موضوع الحق ذو طابع عالمي يتصدر قضايا الفكر الاجتماعي والسياسي الراهنة، لا سيما أن "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" يشمل صفة العالمية والكونية، أي انه لا يخص فئة دون أخرى، بل انه يشمل الإنسان في إنسانيته بعيدا عن الفروق الثقافية بين المجتمعات.

إن حقوق الإنسان المجردة والشاملة التي يحملها المراجعون الجدد، تتخطى الإطارات الوطنية رغم إن تلك الحقوق تمتاز بسمات عديدة منها: تاريخيتها، بمعنى أن حقوق الإنسان تخضع لمستوى تطور التشكيلات الاجتماعية الوطنية المحددة تاريخيا،وكذلك معايشتها لثقافة وطنية تشكل الإطار الحاضن لبنية تلك الحقوق، ناهيك عن طبيعة القوى الاجتماعية المطالبة بها ودرجة تطور النظام الاقتصادي القادر على تحقيقها.[2]

الحق مرتبط بكل مجتمع على حدى،ومتطور باستمرار مع تطور كل الجوانب الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية لهذا المجتمع، ودرجة نشاط الحركات والمنظمات الحقوقية بها، والوعي السياسي والاجتماعي.

إن تواصل حياة حقوق الإنسان والمطالبة بالحريات كنافذة مفتوحة على مشاريع الأمل في مواجهة مشاريع الموت ، يعود إلى أنها تقوم في جوهرها على الحرية، واستمدّت قدرتها على

[1] - حسين جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط 1، 2002، ص 150.

[2] - لطفي حاتم، موضوعات في الفكر السياسي المعاصر، ط1، 2010 ص14، ص26.

التجدّد من حضورها العملي في بعض أهّم الحوارات التفاوضية حول تطوير القاعدة القانونية والسياسية باعتماد مبادئ الحريّات.[1]

يبقى الإنسان محور عملية كل تفكير سواء كان علمي أو فلسفي، وبهذا يجب الاعتماد على كل ما يمكن أن يوفر له حياة أفضل يسودها الأمن والاستقرار في ظل حركة حقوق الإنسان التي هي في تطور مستمر، والتي تتكيف مع كل حركة فكرية أو اجتماعية أو اقتصادية تشهدها الساحة العالمية، وكل أنواع هذه الحقوق لا يمكن النظر إليها كل على حدى أو منفصلة، فهي متكاملة ومتداخلة.

مبدأ حقوق الإنسان هو التعبير المحكم في الأخلاقيات العامة للسياسة العالمية عن الفكرة القائلة، إن كل شخص هو موضوع اهتمام كوكبي، ليس مهما الموقع الجغرافي للشخص، أو الفصل السياسي، أو الفريق الاجتماعي الذي ينتمي إليه، إذ كل امريء له حقوق إنسانية وعليه مسؤوليات حماية واحترام هذه الحقوق.[2]

وجود طبيعة بشرية واحدة تشترك فيها كل شعوب العالم قد يوفر- نظريا على الأقل- أرضية مشتركة يمكن عليها أن نبني حقوق إنسان عامة، إن الإيمان بمغالطة المذهب الطبيعي يجري عميقا في الفكر الغربي المعاصر[3]،التربية على ثقافة حقوق الإنسان هي ضرورة وهدف سام من أهداف إعداد جيل يحمل وعيا عاليا عن التطورات في المجتمعات التي عاشت على هذه الأرض، وفهم وإدراك حقيقة الذات الإنسانية للفرد وعلاقاته مع غيره من الناس، لتحقيق الاطمئنان الذي يبحث عنه الإنسان في كل مكان من بقاع الأرض.[4]

إن تطور ورقي الأمم يأتي من التطورات الفكرية المعاصرة، المبنية على أساس أخلاقي مشترك، وفلسفتها بناء دولة يسودها القانون وإقامة العدل واحترام القوانين والكرامة الإنسانية، والتي تهتم بقضايا الإنسان من خلال التحليلات النقدية التي يعالجها الفكر الفلسفي والبحث عن حلول لمختلف الإشكاليات.

---

[1] - عبد الباسط بن حسن، حقوقنا في الثقافة والمجتمع، مرجع سابق، ص 58.

[2] - تشالرز آر بيتز، فكرة حقوق الإنسان، ترجمة، شوقي جلال، عن سلسلة عالم المعرفة،2015، ص 13.

[3] - فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: احمد مستجير، إصدارات سطور، ط 1، 2002، ص 172.

[4] - ياسين محمد حسين، حقوق الإنسان والديمقراطية، محاضرات في كلية العلوم، جامعة بغداد، 2014/2013، ص7.

إن أكبر مشكل يطرح على النوع البشري، والذي تفرض الطبيعة على الإنسان حله، هو إقامة مجتمع مدني يقيم الحق بشكل كوني، فيما أن الأمر يتعلق حصرا بالمجتمع وتحديدا بالمجتمع الذي يسمح بأكثر قدر من الحرية، ومن ثم يسمح بصراع شامل بين أعضائه، والذي رغم ذلك يحددويحمي بطريقة دقيقة جدا حدود الفرد لكي تتمكن من التواجد مع حرية الآخرين.[1]

يميل المنظرون السياسيون إلى التأكيد على أن أبعاد المجتمع المدني اليوم قد تغيرت وأصبحت تركز أكثر على قضايا تمس الإنسان، وتركز أكثر على الثقافة الأخلاقية والحق الذي يجب أن يتمتع به كل أعضاء المجتمع وفق معايير مشتركة مبنية على أساس الاحترام والكرامة والحرية

ترتكز معظم السياسة على قضية الكرامة البشرية وما يرتبط بها من الرغبة في الاعتراف، نعني أن البشر يطلبون باستمرار أن يعترف الآخرون بكرامتهم، إما كأفراد أو كأعضاء في مجاميع دينية أو إثنية أو عرقية أو غير ذلك.[2]

المشروع الغربي للحداثة وتنظيراتها للواقع، ما زال مستمرا متطورا من اجل تدعيم قيم الديمقراطية والحرية الاقتصاديةوالحقوق الاجتماعية بتأسيسه للفردية والليبرالية، التي من أهم اهتماماتها حق الاختلاف والمساواة أيضا.

إن الفلسفة التي توجه نحو العنصرية، وتفضل جنسا من البشر على آخر منه، وتلك الأخرى التي تدعو إلى الحيوانية والسخرية من القيم الإنسانية لا تقوم عليها حضارية بشرية، أو هي أقل في الإسهام في هذه الحضارة من فلسفة أخرى تدعو في توجيهها إلى تقويم الخصائص الإنسانية أينما وجدت في أفراد أو في شعوب.[3]

نشأت فكرة الأخلاقيات المطبقة أو الإتيقا المطبقة في كل ميدان يكون فيه الإنسان الفرد عرضة للاستغلال أو للمس من كرامته وعزته وحياته وحريته وحقوقه، تتكون مجموعة من المبادئ الأخلاقية ومن القواعد السلوكية قصد حمايته والحفاظ على كرامته ومكاسبه.[4]

---

[1]- Kant Emmanuel, Idée d une histoire universally au point de vue cosmopolitique. trad J. M. Muglioni .Bordas. p 15.

[2]- فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، مرجع سابق، ص 214.

[3]- محمد البهي، الدين والحضارة الإنسانية، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1974، ص 56.

[4]- فتحي التريكي فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر بيروت-تونس، ط1، 2009، ص191.

في سلم أولويات حقوق الإنسان، توجد أمور أساسية من بينها، الدفاع عن حرية الإنسان والكرامة والمساواة وتحقيق العدالة، كذلك الاهتمام أكثر بفئات اجتماعية، هذا بالرغم من أن البعض يعتبر حقوق الإنسان وهما، كونهم يرون أنهم يعيشون استلابا لحرياتهم وكرامتهم، وحتى سياسة العيش المشترك والفضاء العمومي محرومين منها؛ لأنهم يعيشون في عزلة وحرمان وسياسات التمييز بكل أنواعه.

المدلول الملموس للنزعة الإنسانية التشريعية هو تحقق المواطن كمشارك وفاعل سياسي والشعب كفاعل سياسي، على المستويين النظري والعملي. فحق الفرد في حرية الرأي والفكر هو حقه في أن يكون سيد أفكاره، كما أن حق الفرد في حرية الفعل والسلوك يعني حقه في امتلاك القدرة على التصرف أي في أن يكون سيد أفعاله وممارساته مثلما أن حق الشعب يتمثل في أن يكون سيد مصيره وسيد أفعاله وقراراته.[1]

عندما نتوصل إلى صنع نظرية عن واقع، فإنما نصل في الوقت ذاته إلى تقديم هذا الواقع بوصفه كلا خاضعا لقوانين، بوصفه نظاما من شأنه أن يكون مفهوما انطلاقا من مبادئه الأولى، بوصفه أخيرا مشهدا يمكن إدراك انسجامه انسجاما داخليا في مجال الواقع، وكذلك انسجامه بين الواقع الذي تم فهمه أخيرا وبين الفكر الذي يتأمله.[2]

يكون الفكر الأخلاقي تفكيرا واعيا يرتبط بتكوين الإنسان قبل أن يكون عملي ينزع إلى التحقيق، تتضمن كل ميادين الحياة جانبا أخلاقيا تطبق فيه القواعد كممارسة وكتجربة فعلية في معترك الحياة العملية، خاصة أن هذه الأخيرة مرتبطة بالمسيرة العلمية وتطورها في جميع الميادين، أي توجيه العمل الأخلاقي نحو مجالات الحياة المتعددة، لتصبح أخلاقا تطبيقية تبحث عن الطرق والأساليب الممكنة لتحقيقها، لأن الأخلاق الحقيقية هي التي تسيطر وتتصدى وتحقق ذاتها أمام كل التطورات العلمية بفعل الممارسة ومعايشتها للمواقف المتجددة وليس مجرد نظريات في الفلسفة الأخلاقية.

---

[1] - محمد سبيلا، الفلسفة الحديثة ومفهوم حقوق الإنسان، 25 افريل 2015 عن موقع:تاريخ التصفح: 2018/06/22، 22.20سا
http://www.hurriyatsudan.com/?p=106616

[2] - ريمون بولان، الأخلاق والسياسة، تر: عادل العوا، دار طلاس،دمشق، ط 2، 1996، ص 14.

لقد تمكنت حركة حقوق الإنسان بمجموع مفاهيمها وتجاربها وبنجاحاتها وإخفاقاتها، من النجاة من مدفن اليوتوبيات والمشاريع الاديولوجية والأنساق الذي شهده القرن الأخير، فهي حاضرة الآن وهنا في مختلف المجتمعات وفي رغبات الأفراد المنتزعة من الخوف والعزلة، وهي حاضرة في هشاشتها الظاهرة لمساءلة منطق السياسات المهيمنة والهويات المنغلقة والعنيفة.[1]

خاتمة:

موضوع الحق شائك وله جذور وعلاقات مرتبطة بمختلف المواضيع التي تتناولها الدراسات الفلسفية، فعبر مسار فلسفي تاريخي طويل، لم يتم إجماع الفلاسفة والمفكرين على تصور محدّد ومضبوط للحق، فللكلمة تنوع دلالي يواكب الحياة السوسيو-أخلاقية، والتي تتميز بالتغير والتي يتغير معها مفهوم الحق في كل الجوانب والمستويات الأخرى السياسية والثقافية.

إذا كان البحث في موضوع الحق له أهمية خاصة على جميع المستويات، فان مسالة الخوض في ممارساته بالغة التعقيد لجملة من الأسباب، مثل اختلاف القوانين من دولة إلى أخرى ومن زمن لآخر، وهذا ما يجعل آثاره نسبية ومختلفة، أما كثرة النصوص القانونية الخاصة بالحقوق والتعديلات المرافقة له تؤثر حتما على مصداقيته وفعاليته.

يحتاج الإنسان في هذا العصر إلى ثقافة إنسانية وفلسفة وعي كوني عالمي- خاصة إذا كان المجتمع هو المسؤول بشكل كبير عن ظهور السلوكيات اللاأخلاقية- يسعى لوضع قوانين تحد من هذه السلوكيات ووضع أرضية أخلاقية للممارسات المختلفة لحماية الحق الإنساني.

و بالرغم من الجهود المبذولة للحفاظ على الحق وإصلاح المشاكل التي تتخبط فيها البشرية في ظل التطورات والتكنولوجيا والعولمة، فما زال العالم اليوم يعاني من مجموعة من الاضطرابات الناجمة عن خلل أخلاقي وبروز ممارسات ضد الإنسانية في نفس الميادين والمجالات، الشيء الذي يدفع إلى البحث عن القيم والأخلاق وممارسات للحق بكافة الأشكال وعلى جميع المستويات وإحداث تحول في مفاهيم كانت موجودة من القدم، فأصبح تزايد مستمر في المطالبة بالحق وتطبيقه اليوم أكثر مما مضى.

[1]- عبد الباسط بن حسن، حقوقنا في الثقافة والمجتمع، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، د ط، 2014 ، ص 58.

من يهتم بهذا الموضوع هو فئة المفكرون والمثقفون المتحمسون لقضايا العصر والقضايا الكونية ورجال القضاء الملتزمون بالدفاع عن احترام القانون بإمكانهم المساهمة في إنشاء وتطبيق الحق في جميع الحقول.

المصادر والمراجع

باللغة العربية:

1. احمد عبد الحليم عطية، الفلسفة والمجتمع المدني، دار الثقافة العربية، القاهرة،ب ط، 2007.
2. تشالرز آر بيتز، فكرة حقوق الإنسان، ترجمة، شوقي جلال، عن سلسلة عالم المعرفة،2015.
3. توماس هوبز، الليفيتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، تر: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة، رضوان السيد، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2011.
4. جاكلين روس – مغامرة الفكر الأوربي- قصة الأفكار الغربية- ترجمة: أمل ديبو، ، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط 1، 2011.
5. ان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة، إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، ط 1، 2009.
6. حسين جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط 1، 2002.
7. مون بولان ، الأخلاق والسياسة، تر: عادل العوا، دار طلاس،دمشق، ط 2، 1996.
8. عبد الباسط بن حسن، حقوقنا في الثقافة والمجتمع، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، د ط، 2014.
9. علي حرب، لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.
10. فتحي التريكي فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر بيروت- تونس ط1، 2009.

a. فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان، عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: احمد مستجير، إصدارات سطور، ط 1، 2002.
b. طفي حاتم، موضوعات في الفكر السياسي المعاصر، دار الحكمة، ط1، 2010.
c. محمد البهي، الدين والحضارة الإنسانية، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1974.

11. نعيمة رياحي، بيوإتيقا أم بيوسياسة، أوراق فلسفية، العدد 36، 2013.
12. ياسين محمد حسين، حقوق الإنسان والديمقراطية، محاضرات في كلية العلوم، جامعة بغداد، 2014/2013.

المراجع باللغة الاجنبية:

1- Emmanuel Kant, fondements de la métaphysique des mœurs, Paris, ٧rin, 1980.

2- EmmanuelKant, Idée dune histoire universelle, au point de vue cosmopolitique.

trad J. M. Muglioni .Bordas.

3- Jhon Rawls, théorie de la justice, trad Cathrine Audond ,Edition du seuil, Paris, 1997.

الرسائل:

1. إيمان محمد حسن، تقييم أداء جمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان في مصر 1983- 2003، رسالة دكتوراه، عير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2005.

المواقع الالكترونية:

1- محمد سبيلا، الفلسفة الحديثة ومفهوم حقوق الإنسان، 25 افريل 2015.
http://www.hurriyatsudan.com/?p=106616

2- رحيم الساعديالأخلاق التطبيقية في الفقه العراقي، عن صفحة: http al mothaqaf.com index.php qadaya 2016

3- إيمان بطمة، أنواع حقوق الإنسان http . mawdoo .com// 15 مارس 2017.

الفينومينولوجيا والإبستيمولوجيا
القيمة الإبستيمولوجية للرد الفينومينولوجي عند هوسرل

بن عبد الله حسين

الملخص:

تعمل هذه الدراسةعلى تحليل أحدالمفاهيم الأساسية في فينومينولوجيا هوسرل منذبدايات التأسيس إلى غاية النهاية وهو مفهوم الردأوالإيبوخي،لكن تحليل هذاالمفهوم هنا سيكون من وجهة نظر إبستيمولوجية،ومحاولة كشف هذا البعد الذي تمتلكه أداة الرد وبصفة عامة هي تحليل العلاقةبين الفينومينولوجيا والإبستيمولوجيا

Résumé

cet étude se base sur l'analyse de l' un des concepte fondamontal de la phénoménologié husserlienne depuis le commencement jusqu a la fin .c est la reducion qu on va traiter d un coté épistimologique , et de traiter d' une facon generale la relation entre la phénoménologié et l épistimologie

Summary:

This study is a try to analyses one of the basic concepts in the Husserl's Phenomenology from the Finnomology's beginnings of the to the end. This is the concept of reduction or epokhe, but the analysis of this concept will be from an epistemological point of view and an attempt to uncover this dimension between Phenomenology and epistemology.

الكلمات المفتاحية :الفينومينولوجيا ، الإبستيمولوجيا ، الرد ،الذاتية المتعالية ،السيكولوجيا ،الوضعية، العالم المعيش .

إحدى الميادين التي تهمنا مباشرة هو ميدان البحث العلمي، في هذا الإطار مصطلح الردّ الفينومينولوجي مألوف وهو مستعمل في إسناد إلى حالات لصور وهيئات مختلفة، معنى الردّ كما نجده عند هوسرل في الميدان العلمي، وهو ذلك الذي ينتج عن الفلسفة الفينومينولوجية، لكن زيادة على ذلك هوسرل كان يدّعي دائما رفع الفلسفة إلى درجة العلم، « أريد أيضا أن أوضح من خلال الإقتباس من الأمثلة التي قدمها المؤسس (هوسرل) بأنه هوسرل ذاته مارس

مختلف أشكال الردود العلمية التي سألخصها كما أقترح ثلاث أنواع: الردّ الإبستيمولوجي، الردّ المنهجي، الردّ البرمجي»[1].

هذا الإستعمال لمصطلح الردّ هو جدّ واضح في الميدان العلمي الذي لم يتم تأهيله، مصطلح الردّ تكمن أهميته بصفة عامة في القيام بجمع مستوى إلى مستوى آخر أو على العكس، رفض هذه الإمكانية عندما تكون الأدلة مجموعة ومستقرة غالبا ' نجد تأهيلات نظرية الرد)(réductionismeبالنسبة لأولئك الذين يدافعون عن هذا أو ذاك الردّ، نستطيع تأهيل هذا الردّ إلى الردّ الإبستيمولوجي، بالنسبة للهيئة الأولى.

« من خلال العديد من الطرق، الردّ المتعالي إستقرّ أيضا في مستوى للتحليل الأصلي المتعذر تبسيطه إلى أيّ وجهة نظر أخرى لأنّ المتعالي في معنى هوسرل لا يمكن أن يرجع إلى وجهة نظر أمبريقية ولا وجهة نظر منطقية استنباطية، إنه يعني وضعية أصلية ومنيعة تكشف ميدان بدون شبهات، هي الوظيفة الإبستيمولوجية للردّ المتعالي والتي لا تختلط أو تختزل فقط في الفينومينولوجيا كسيكو فينومينولوجيا».[2]

والسبب في تدهور العلم حسب هوسرل هو الإرتباط بالوضعية من جهة، والإنفصال من جهة أخرى عن الفلسفة الميتافيزيقية والتي هي الأساس حسب هوسرل.[3]

لكن ما تعرض له هوسرل في سنوات 1935، 1936 هو محاولة إيقاف الموجة اللاعقلانية التي تغذت من الوضعية (العلوم الوضعية) وتجدر الإشارة إلى أنهّ لم يرض فقط بالتخلي عن

السيكولوجيا كما فعل في "**بحوث منطقية**" وعرض منهجية الردّ الفينومينولوجي المتعالي كما فعل في كتاب "**الأفكار**" وليس إقتراح الديكارتية الجديدة المفتوحة على **"البين ذاتية"** كما فعل في "**التأملات الديكارتية**" هوسرل إقترح العودة إلى العالم المعيش الذي لم ينتبه إليه لا غاليلي ولا ديكارت ولا كانط ولا حتى هيوم، ذلك لأنّ هذا الإكتشاف ذاته يفرض الردّ الفينومينولوجي لعلم الطبيعة الذي وضعه غاليلي. العالم المعيش الذي لم يستطع أيّ من هؤلاء العودة إليه، الردّ الفينومينولوجي يعني هنا كما نلاحظه الوضع بين قوسين وكإرادة قوة تمنع أيّ تدخل وهو شبيه بالشك كما هو عند الشكاك[1]

إنه معنى مختلف، لكي لا نقول المعارض لإستعمال المصطلح الذي ينتجه الوضعين (عن الردّ). الأكيد، أنّ هذه الفكرة ليست أبدا جديدة في سنة 1935. وهو ما تمّ الإشارة إليه في كتاب هوسرل "**المنطق الصوري والمنطق نستندالي**" أين كان يبحث هوسرل تحت نظام حكم التجربة ذاتها وأصل الحكم الأولي (القبلي) لكي يوضح أصل التوليفة بين التجربة والقبليات الأولية، والتي لديها ميزة الدوكسا السابقة عن الإبستيمي. يوضح هوسرل بأنها تعطي للعالم الحضور الجوهري في مقابل الحياة، قسم من هذا الدور قد خصص من قبل إلى الذات المتعالية كلّ هذه الأفكار ستؤكد في كتابه الذي نشر بعد وفاته:. «L'égo-transcendantal Erfahrung und urteil. Untersuchungenzur genealogies der logik» (1939) [2]. لا أريد أن أعلق على كتاب الأزمة الذي هو بالنسبة لي أروع كتب هوسرل على الإطلاق. ولا أريد أن أعلق على الدراسة التي إستخرجها مشال هنري من هذا الكتاب ولا حتى الإجراءات المعروفة في إطار

فينومينولوجيا العالم المعيش التي توسع ميراث هوسرل، إنشغالاتي الإبستمولوجية التي ربما على الأقل أتمنى أن تكون قريبة من نظرة هوسرل نفسه والتي تدفعني إلى توجيه فينومينولوجيا العالم المعيش إلى طريقين أساسيين، حيث الطريق الأولى لا تستطيع الخروج عن هوسرل[1]

إن القيمة الإبستيمولوجية للرد الفينومينولوجي تكمن في الحمولة النقدية للعالم والمعرفة فمهمة الرد والإيبوخي في الفينومينولوجيا وخا صة في المرحلة الأخيرة في الأزمة كان يهدف إلى نقد العلم وذلك من خلال توضيح الأزمة التي كانت تعيشها أوروبا ،هذه الأزمة المتمثلة إنحراف العلم عن مهمته الأصيلة من خلال إرتباطه بالنزعة الوضعية التي حولت العلم إلى طرق تقنية ترتكز على العادة والتكرار مقصية بذلك الجانب التأملي العقلاني ,إستفحال التقنية كان بسبب السيطرة الرياضية على الطبيعة والعلوم الطبيعية هذا من جهة ومن الجهة الأخرى كانت مهمة الرد تسعى إلى نقد تجربة العالم المعيش.إن الأطروحة التي كان يسعى غاسطون باشلار* إلى تأسيسها هي نفسها التي قام هوسرل بتأسيسها من خلال الفينومينولوجيا الترنسندنتالية التي يشكل الرد الفينومينولوجي عمودها الفقري وخاصة فيما يتعلق بفلسفة الرفض أو النفي. إن هذه الأخيرة هي الوجه الآخر للقيمة التي يحملها الرد الفينومينولوجي «و يمكننا أن ندرك في تفصيل المفاهيم ما سنطلق عليه إسم فلسفة الرفض/النفي/اللا والحال هاكم مخططنا لكي نمثل فورا على الملاحظات السابقة الغامضة في عموميتها سنقدم مند فصلنا الأولمثالا عن هذه الفلسفة المشتتة التي هي في رأينا الفلسفة الوحيدة القادرة على تحليل التركب الشديد للفكر العلمي الحديث »[2]أما في العنصر الأخير والمعنون "فينومينولوجيا مختلفة" فينهي ألفونس

غريدرفي مقاله"**غاسطون باشلار فينومينولوجي العلم المعاصر**" في آخر المطاف إلى توضيح صراع بين الفينومينولوجيا البشلارية والفينومينولوجيا الهيجلية بدون البحث عن إعطاء إمتحان تاريخي دقيق لعلاقة باشلار مع الحركات الفينومينولوجية في مجملها . « فيما يتعلق بالفينومينولوجيا الهوسرلية . إثنان من مظاهرها إستفاد منهما باشلار الأداة المنهجية للوضع بين قوسين من إدعاء الموقف الطبيعي وكذا المحاولة الهوسرلية التي تكشف نوعية الأفعال ونوعية المكونات الخاصة بالوعي والتي من خلالها الواقعية الموضوعية تتقوم بالنسبة لنا»[1] من جهة أخرى ستتضح القيمة الإبستيمولوجية للرد الفينومينولوجي ولكن من وجهة نظر غاسطون باشلار «باشلار يكتب بأن "واقعية الحدس الأولي يجب عليها أن توضع بين قوسين " في سؤال "من سيضعها بين قوسين ولماذا؟ " نستطيع الإجابة بأنه حسب باشلار العالم كالفيلسوف هما من يضعان بين قوسين لكي نتجنب السقوط أو ننخدع بالحدوس الأولية للواقعية الساذجة والتجربة العامة والتي يعتبرها باشلار عائق في التطور العلمي والتأويل الفلسفي»[2] بطريقة أخرى ما يريد باشلار أن يضعه بين قوسين لا يمس إلا جزء معين مما يمسه الإيبوخي الهوسرلي حسب هوسرل إدعاءات العلوم التجريبية في مجملها وحتى العلوم الرياضية المحضة يجب عليها أن توضع بين قوسين

لقدوصف باشلار فلسفته بأنها فلسفة النفي أوفلسفة اللا إنها الفلسفة التي تقول لا لعلم الأمس وللطرق المعتادة في التفكير ولا تأخذ الأفكار البسيطة على أنها أفكار بسيطة فعلاً يجب التسليم بها من دون مناقشة بل إنها تجتهد في نقد هذه البسائط نقداًجلياً لتكشف عما تنطوي

عليه من غموض لكن ذلك كله لا يعني أنها فلسفة سلبية يقول باشلار:

الواقع أنه يجب أن نبينه دوماً إلى أن فلسفةالنفي ليست من الناحية السيكولوجية نزعة سلبية ولاهي تقود إلى تبني العدمية إزاء الطبيعة فهي بالعكس منذلك فلسفة بناءة سواء تعلق الأمر بنانحن أو بما هو خارج عنا، فلسفة ترى في الفكر عامل تطور عندما يعمل، إن التفكير في الموضوعات الواقعية معناه الاستفادة مما يكتنفها من لبس وغموض قصد تعديل الفكر وإغناءه، وتجديل الفكر " تطبيقا لديالكتيك عليه " معناه الرفع من قدرته على إنشاء الظواهر الكاملة، إنشاء علمياً وعلى إحياء جميع المتغيرات المهمة التي كان العلم، والفكر الساذج قد أهملاها في الدراسة الأولى[1]

بهذه الطريقة تصبح الموضوعات العلمية عبارة عن مجموع الإنتقادات التي وجهت إلى صورتها الحسية المتخيلة التي يقدمها هذا العلم أو ذاك عن أشياء الطبيعة، أن المهم هو الانتقادات وأنواع الرفض التي تلاقيها هذه الصورة من طرف العلماء والآخرين . أن فلسفة النفي إذاً ترفض كلتصور علمي يعتبر نفسه كاملاً نهائياً بل تعتبر أن العلم بناء يبنى على الدوام ويعاد فيه النظر باستمرار .إن الإبستمولوجيا يمكن أن تستفيد فينظر باشلار من التحليل النفسي من أجل بلوغ أهدافها من تحليلالمعرفة العلمية، إن أحد المهام الأساسية التي يعين باشلار للإبستمولوجيا أمر القيام بها هي القيام بتحليل نفسي للمعرفة الموضوعية ويخصص باشلار واحداًمن أهم كتبه للبحث في هذه المسألة هو كتابه: تكوين العقل العلمي : مساهمة في التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية ربما ما استطيع الإشارة إليه هو أن العقلانية العلمية التي كان يسعى هوسرل إلى تأسيسها والتي يلعب

الرد الفينومينولوجي الدور الرئيسي فيها هي عقلانية علمية ترتكز على قوة الميتافيزيقا في حين العقلانية العلمية التي يسعى غاسطون باشلار إلى تأسيسها هي عقلانية ميتافيزيقية وتجريبية أي أنها لا ترتكز بشكل أساسي على الميتافيزيقا

تبعا لـ هوسرل فإنه لمن الغموض أن نأخذ العلوم كشيء موجود آنفا، كما لو أنّ البحث عن التأسيس يمكن أن يعني بكل بساطة توضيحا يأتي بعد فوات الأوان، أو عند الاقتضاء، هو تحسين لا يعدل هذه العلوم جوهريا: التعريف بالمفاهيم الأساسية المؤسسة لكل العلوم هو فعلا للتأسيس بالمعنى الأوسع للفظ. لأنّ « العلوم التي لها مفارقات، التي تنجز بمفاهيم أساسية التي ليست مخترعة بعمل توضيحي للأصل أو عن طريق النقد ليسوا علوما، بل هم عبارة عن نظريات تقنية».[1]

العلم الأصيل ليس ممكنا إلا من خلال البحث الجذري وفعل التأسيس المنتج لمفاهيم أساسية موضحة. « كيف يمكن إرضاء هذه الجذرانية، إذا لم نفعل ذلك مطلقا، ففي أيّ تتابع للتقريبات المنهجية يمكن لنا إرضاؤها، فهذه يجب أن تكون (...) عنصرا أساسيا لعمل منطقي موّجه نحو الذاتية. ومع ذلك فلسنا هنا إلا في البدايات وبداية هذه البدايات هو العمل الذي يعني بالمفاهيم الأساسية بالمعنى الأكثر دقة».[2]

يميّز هوسرل في كل علم ثلاثة أفلاك محورية مختلفة. تبعا له « كل "رؤية" تتضايف مع كل ما عرفنا هويته مع "بداهة" حقه الخاص، مع كل مجال مغلق لـ "التجربة" الممكنة بوصفها مجالا للعلم، كمحور لهذا العلم، بالمعنى الأول والأكثر حقيقة. وبالمقابل فكل فلك محوري

يتضمن فلكا محوريا ثانويا، فلكا لنقده. هذا النقد هو نقد المعرفة بالمعنى الأول، أي نقدا يرتبط بالنتائج المثالية للمعرفة لهذه "النظرية"».[1]

بفضل هذا النقد بالمعنى الأول، كما يصفه هوسرل « النقد التحليلي للمعرفة»، « كل علم له صلة مع التحليل المأخوذ كعلم شامل للنظرية المدركة في عمومية صورية وبالتضايف مع صلة بالتكنولوجيا التحليلية غير المحدودة بطريقة مطابقة».[2]

وأخيرا، فكل علم يملك مستوى محوري ثالث، هو فلك للنقد، غير أنه نقد موجب بطريقة أخرى: « هذا الفلك يخصّ الذاتية المؤسسة المتعلقة بكل مجال وبكل إنجاز علمي الذي يشغل هذا المجال (...) نحن قمنا هنا (...) للنقد».

لا سبيل مع هوسرل لرفع الأزمة التي خلقها تفاقم التقنية والنزعة الموضوعية إلا بالتمسك بمبادئ العقلانية. والفلسفة ما هي ذاتها إلا أعلى تجسد لهذه المعرفة التي تضع العقل حكمها وقانونها الخاص. ولذلك سيعلن بأن " أزمة الوجود الأوروبي"لا تملك إلا مخرجين : إما السقوط في مهاويالإنحطاط بفعل نسيان المعنى العقلاني للحياة، وإما العمل على نهضة " أوروبا" عن طريق إحياء روح الفلسفة؛ هذا المخرج الثاني لن يكتب له التحقق إلا بفضل "بطولة العقل التي يرفعها هوسرل سلاحا للقضاء على النزعة الطبيعية. يجدر بنا التميز بين العلم في وضعانيته الساذجة، أي العلم الذي ليس بإمكانه أن يكون إلا درجة أولى تحضيرية للعلم الأصيل، وهذا الأخير هو الفلسفة ، ليس هناك إلا فلسفة وحيدة، علم حقيقي وأصيل وحيد؛ فيه تكون باقي العلوم الخاصة أعضاء غير مستقلين.

«التأسيس الأصلي لكل العلوم والأنطولوجيا الصورية لنوعي الممارس (المحترف) لهذه العلوم وظيفة إبستيمولوجية، أي معيارية ترجع الوحدة، لكل العلوم، على شكل أغصان لإنجاز تأليفي يتأتى من ذاتية متعالية نفسها فقط ».[1]

وفي سياق التكلم عن العلم الشامل للذاتية المتعالية، يصفه هوسرل كعلم وحيد الذي « يرجع إلى مثالية تأسيس المعرفة، في خطوة مجردة تماما من الإفتراضات والأحكام المسبقة، معنى مشروع الذي هو المعنى الوحيد القابل للإدراك. الكل يوجد (...) وأخيرا (...) متعلق بالذاتية المتعالية. لكن هذه الأخيرة وحدها بذاتها ولذاتها، في نظام طبقي كطابق للتوليف الذي يقود إلى المستويات المختلفة للذاتية المتصلة المتعالية ».[2]

لكي يتمكن الفكر من تجاوز هذه الأزمة التي تضعه فيها النزعة الموضوعية، على الفلسفة أن تبلور الشروط الضرورية لبناء "مفهوم أوروبا لا بما هو تحديد جغرافي وإنما بما هوغائيةتاريخية لأهداف عقلانية لا متناهية لكن ذلك هو ذاته ما يشكل قوام "العالم" الأوروبي الذي يبقى عالما عقلانيا في صميمه، عالما وجد نشأته في أفكار العقل، أي في الخطاب الفلسفي كما صاغه الإغريق. وما يتوخاه هوسرل هنا بالتحديد ليس شيئا أخر سوى إحياء هذه الروح العقلانية في صورة فلسفة ترنسندنتاليةفينومينولوجية.

ومع الرد المتعالي، تبدأ الذات في الشعور الذي يقود إلى تناول مطلق لذاته، إلى تناول ذاته (Ego). والتأسيس الأقصى لكل حقيقة عبارة هكذا عن غصن لشعور شامل للذات: « ملتزما

ومتشبثا في هذا الشعور، إكتشفت أنه من ذاتي نفسها، نابعا من إنفعاليتي (تداعي) وبنشاطي الخاص، أولا في طريقة ساذجة، الذي يتأتى من الصياغات النظرية للظاهراتية المتعالية وهذه الأخيرة ذاتها، بوصفها وحدة مفتوحة وغير محدودة للعلم».[1]

ويختم هوسرل مذكرا بغائية تحليلاته: « وهكذا فلم نعمل إلا على تحديد جوهر المذهب الصوري للعلم وعملنا على قيادة هذا المذهب إلى غاية شكله المتعالي، بينما الفكرة الممتلئة لمذهب العلم، للمنطق، للأنطولوجيا تحصل فقط على إطارها وتعود إلى عروض مستقبلية التي تدلنا على كيفية التقدم في هذا الأفق».[2]

وإذا كان إقتناعه قويا بأن الفينومينولوجيا لا تجسد فقط متابعة للكيفية التي يعطى ويتكون بها الوعي بل أيضا **أخلاقا** وممارسة، فإنه سيدرك تدريجيا بأن الفلسفة عقلانية في صميمها وأن على الفينومينولوجيا أن تصاحب كل مراحل الحياة الإنسانية، سواء أتعلق الأمر بالحياة النظرية أو بالحياة العملية. إنه بهذا لا يحيي فقط هذا المبدأ الإغريقي الذي يرفع اللوغوس فوق العالم ليجعل منه ناموسا كونيا بقدر ما يعمل أيضا على الوفاء لهذا الخطالهيجلي الذي يجعل العقل محايثا للتاريخ وللوجود. ألم يكن هيجل هو الفيلسوف الذي سيسير بالنموذج الإغريقي إلى أقصى حدوده؟ ألم يكن هو الذي سيظهر أكثر من سابقيه أن اللوغوس يحكم الوجود وأن تصور ما هو موجود هو مهمة الفلسفة بلا منازع لأن الموجود عقلي بالأساس؟. أجل، إن الفلسفة لوغوسالوجود، ولأنها كذلك فإن أسباب إنبثاقها لا تكتمل إلا باجتماع أسباب معقولية العالم.

صحيح أن نفس المبدأ العقلي الذي يطلعنا عليه هيجل هو الذي نتبينه عند هوسرل، إلا أن ما سيأخذ باهتمام هذا الأخير سينحصر في عقلنة مراحل "عالم العيش" بحيث تكون هذه العقلنة هي ذاتها السلاح الذي يشهر في وجه خطر استفحال النزعة الموضوعية.

لقد سما هيجل بالفلسفة إلى حد إعتبارها لوغوس الوجود. أما هوسرل فسيجعل من "التجربة" ومن "المعيش" الأساس الأول لكل تفكير فلسفي، ولذلك فإن ما ظل يعيبه على العلوم الحديثة هو تشييدها "لموضوعات مثالية" وإهمالها في المقابل لعالم العيش الذي يبقى، كيفما كان الحال، أساس ومبدأ معقوليتها. لقد تناست هذه العلوم عالم الإدراكات المباشرة، عالم ما قبل العلم؛ وهذا بالضبط هو الوجه السلبي للإفراط في مسالك النزعة الموضوعية. صحيح أن هذه المعقولية التي يتتبعها هوسرل ينبغي أن تتم في مجالات الإيبوخي، لكن هذا لا يعني في حد ذاته نفي الموقف الطبيعي ولا إقصاء الدوكسا. حل هذا الإحراج يبدو وأنه المهمة التي إقترحها كتاب (**الفلسفة الأولى**) في جزئيه اللذين يبدو وأنهما قريبين من بعضهما.

الجزء الأول لكتاب (**الفلسفة الأولى**) المعنون بـ "**التاريخ النقدي للأفكار**" يعطي تاريخا للحظات النموذجية والنقدية لتطور الفكر الفلسفي منذ أفلاطون إلى كانط مرورا بـ ديكارت، لوك، هيوم، لأنّ الظاهراتية المتعالية هي تحقيق لبداية العلم المطلق، ولم تكن الفلسفات السابقة إلا صيغا تمهيدية، وإنجازات لانهائية لم تكتمل لـ "الفلسفة".

لهذه الاعتبارات كلها يقول هوسرل: «ينبغي أن يكون الرجوع الأصيل إلى سذاجة العيش الطريق الوحيد الممكن للتغلب على السذاجة الفلسفية الكامنة في "علمية" الفلسفة ذات

النزوع الموضوعي التقليدي، لكن من خلال تأمل يعلو فوق سطح هذه الأرض.»[1]ويجدر أن نذكر، في التعليق، « الأنا (Ego) معطى ضرورة كـ "كشف صامت". ولا يمكن لأن يحمل على التعبير إلا بفضل الردّ، من خلال التحليل القصدي النسقي الذي يسأل العودة إنطلاقا من ظاهرة العالم. وبهذه الخطوة النسقية، تنجز التحليلات السابقة، فرع تضايف العالم والذاتية المتصلة المتعالية المموضعة في الإنسانية».[2]

فلا سبيل لإحلال "الذاتية الترنسندنتالية" محل "النزعة الموضوعية" بدون المرور من عالم العيش الذي يبقى في نظر هوسرل الأصل الأول والمبدأ الذي لا محيد عنه.

غير أن رد الإعتبار لعالم العيش لا يعني هنا الإغراق في "الموقف الطبيعي" لأن ذلك من شأنه أن يردنا مرة أخرى إلى النزعة الطبيعية. « ما هو في ا لموقف المدني- الطبيعي لعالم الحياة قبل التعليق هو تخارج متبادل، بسبب تموقع الأرواح في الأجساد، هذا ما يتغير بواسطة التعليق (الوقف) في سريرة خالصة متبادلة قصديا. وفي نفي الوقت العالم (...) يتغير في ظاهرة مشتركة شاملة "العالم"، "العالم لكل الذوات الواقعية والممكنة"، أين لا يستطيع أحد أن يتملص من التضمن القصدي الذي ينتمي قبليا إلى أفق بعض الذوات كيفما كانت».[3]

إذا كانت هناك ضرورات تفرض الإنطلاق من عالم العيش فلأن الهدف يظل عند هوسرل هو بلوغ هذه "الذاتية الترنسندنتالية" التي يحرص أشد الحرص على إفراغها من مضامينها السيكولوجية. ولهذا بالضبط سيزداد من جهة أخرى وعيا بأهمية مجال "ترابط

الذوات في أعماله الأخيرة مردودة إلى باطنيتها الخالصة، تملك كل روح حياة أصلية خاصة. إنها تنتمي مع ذلك إلى هالة في كل مرة شعورا بالعالم، لأنها تملك تجارب للإحساس بالآخر الذي يفتح لها شعورا تجريبيا بالآخرين باعتبارهم مالكين لنفس العالم المشترك. « ونفس الشيء بالنسبة لكل ذات لعلم الأنا تملك مجالا للإدراك أصليا في أفق الإنفتاح الحر على نشاطها، (...) ونفس الشيء فالكل يملك أفقا للتعاطف، إلى ذاتيته المشتركة، إلى فتح تجارة مباشرة وغير مباشرة، مع سلسلة الآخرين، كل واحد للآخر، الذي بدوره يمكن أن يملك آخرين من جديد، الخ».[1]

وهو ما كان يسعى مارك ريشر* إلى توضيحه بعد التذكير بنقطة إنطلاق هوسرل في مؤلفه "الأزمة"، يجب إضافة بأنّ هوسرل في هذا المؤلف كان إهتمامه الأساسي ليس أبدا أولية العلاقة بين الموضوع القصدي وتأثيرات الوعي لكن بين العالم والذاتية المتعالية، بينما هذا العالم ليس هو العالم الموضوعي أو العالم كأشياء لكن هو العالم المعيش، بماذا تعلق، خاصة وأنه السؤال الذي تستخرج منه الفينومينولوجيا المتعالية كعلم، مذكرين أوّلا أنّ ما نسميه علما في العالم الذي لديه قيمة باستمرار بالنسبة لنا في العالم المعيش هو نوع خاص من ا لنشاطات والتنفيذات الغائية التي تأتي من الذات كون الهدف النظري الجديد للحياة العالمية نفسها تفرض العديد من الإيبوخات الممارسة نظرا إلى هذه الفوائد التي تحمل على مواصلة أهدافنا حول كلّ نقد، كاشفين باستمرار من الحياة في أهدافها والأهداف ذاتها مهما كانت مصطنعة

بشدّة أو مهما كانت الطرق الموجودة والمفروضة كمرشد، بالعيش في أهدافنا وتلك التي لها أهمية كبيرة. سنمتنع من كلّ فائدة علمية أوأخرى هو إذن أول شيء الإيبوخي وحده.[1]

لنعد إلى السؤال الأكثر إتساعا الذي يتبعه: كيف بعد الإيبوخي الذي يرفض كلّ الأحكام التقليدية والمعطيات المسبقة، يستطيع البقاء مهما حصل والحكم على الحقيقة المؤسسة على البناء الأخير للتجربة، والمعطى للذات والذي يحكم من خلال إرادة التأمل والتفكير ولا يقبل أيّ حكم[2].

الإيبوخي المتعالي هو موقف لتجربة نظرية وهكذا وعلى هذا النحو موقف علمي. وككل موقف علمي بصفة عامة، أستطيع أن أهجره وأن أتبنّاه (الموقف)، ما أخذته كقناعات علمية قد ملئت بالمعنى العلمي.[3]

وحده الردّ الفينومينولوجي يكسر هذا الأفق الموضوعي المتطور في الحقل الإعتيادي، هو يخلق ميدان للفائدة من نوع جديد مباشر من خلال ممارسة الإيبوخي وفي هذا بالذات التفكير المتعالي العالمي[4]

وقد ذهب «أرفي باغو» hervé barreau في مقالته«**المعنونة إيستيمولوجيا فينومينولوجيا العالم المعيش**»حينما كان يحاول ان يضع مقاربة بين الابستيمولوجيا والعالم المعيش ونستطيع أن نقول أنّ هوسرل هو الأخير كان إنشغاله في وقت الأزمة على هذه الأبعاد، وللقول

أيضا فقد أراد تحديد موضوع العلوم الرياضية الطبيعية في "أصل الهندسة"، الإشكالية صعبة فقد تأخر كثيرا هوسرل لتوضيح مقترحه لما فيه من الغرابة، الإعتراض الأول لهوسرل والذي كان يحاول الإجابة عليه هو التالي: « ما هي تلك الإرادة الفريدة والغريبة التي قادت تماما سؤال أصل الهندسة إلى بعض إشكاليات الهندسة والتي تبقى مفقودة وحتى أسطورية، إجابة هوسرل هنا كانت رائعة فيما يتعلق برفض التمييز بين الإبستيمولوجيا والتاريخ كما يناسب تصور هذا الأخير (التاريخ) بالنسبة لإنتاجات الثقافة. إجابتنا هي الآتية: إنه من الواضح أنّ الإبستمولوجيا لم تعتبر أبدا كمحاولة حقيقة تاريخية ولكن بالتدقيق كانت هكذا في الماضي أي في ماضي الفلسفة وأكثر دقة في الإبستيمولوجيا، سنطرح إشكالية العقيدة القوية للإنقطاع المبدئي بين التربية الإبستيمولوجية، والتفسير التاريخي وأيضا التفسير السيكولوجي في نظام علوم الفكر، عقيدة الإنقطاع (الإنفصال) بين الأصل الإبستيمولوجي والأصل الوراثي»[1].

«هذه العقيدة، قد تمّ قلبها رأسا على عقب إذا تأملنا في التحاليل التي نقترحها، إذن هي توضح بالتدقيق بأنّ معرفتنا تلك التي تعرفها الهندسة (شكل لمعرفة حاليا نشيطة) كعادة وفي نفس الوقت كنشاط متحول، ليست أبدا كمعرفة مثل معرفة السببية الخارجية التي تستطيع أن تشغل التعاقب في حلقات لأشكال تاريخية أو حتى كمعرفة إستقرائية. التي ستصبح هنا (الطريقة الإستقرائية) بدون معنى إذا إفترضناها هنا، لكن فهم الهندسة هو فعل لمعرفة معطاة بصفة عامة، هي أن تكون أولا واعية بتاريخها (تاريخ الهندسة) وبأيّ طريقة تكمن فيها ضمنا،

أكثر من ذلك المعرفة المتعلقة بالهندسة تكمن في الشكل الآتي: إشكالية التفسير التاريخي الأصلية تتصادف في العلم مع تلك الأساسات أو التوضيحات الإبستيمولوجية»[1]

بطريقة أخرى ما يجب أخذه في عمل معرفي هو الفعل الخلاق، لأنه فقط من خلال تكرار هذا الفعل الخلاق الذي نمتلكه من خلال التكرار ونمتلك معناه ولا يضيع في الإستعمالات اللاحقة التي تستبعده. نترك هنا إجابة هوسرل ونترك الإعتراض الثاني حول التاريخانية والتي تؤكد على ميزة كلّ معرفة تاريخية يجب عليها أن تدخل إلى المشروع الهوسرلي الموجه في "أصل الهندسة"، النظرة العامة التي منحناها تشير كغاية يبدو لي على تقديم العالم المعيشي في قاعدة كل معرفة، أو نشاط معرفي، ما يرفضه هوسرل مرة أخرى هو العقيدة التي حسبها والتي تنظر إلى تعاقب المراحل للعلم يجب عليها أن تكون مفسرة من خلال سببية تكون بعيدة عنها ولا تستطيع أن تفسرها، رفض هذه العقيدة، هي فهم أنه حقيقة المعرفة (الثقافة) يجب أن تكون مفهومة كتاريخية لأنه بهذه الطريقة الأصل ليس قابل للتفسير لأنه هو ذاته التفسير.[2]

إنّ ما يبدو لي هو أن فينومبنولوجيا العالم المعيش تحمل إلى الإبستيمولوجيا المأخوذة من منظور الفينومينولوجيا، إذا اهتممنا بالكائن وبحاضره وماضيه، إذن الشروط الخارجية التي تجعل من الأكيد والأساسي العودة إلى وجود المعرفة وخاصة المعرفة العلمية، لا تبدو ضرورية بالنسبة لجوهر المعرفة، بينما هذا الجوهر(العالم المعيش)هو الذي يهدف إليه كلّ مشروع من أجل الفهم العميق، وكل طريقة أخرى للفهم هي سطحية ولا يجب أن تلفت إنتباه الفيلسوف، يبدو أنّ "موريس بلوندال (Maurice Blondel) في حقل التاريخ والمسيحية ، حاول أن يصل إلى

نتيجة مشابهة (موريس بلوندال) حاول أن يوضح بأنه منذ بداية المسيحية كان معنى الأحداث المأخوذ هو الذي وجه التأويل المذهبي للنص المسيحي. ,إذ الأحداث ذاتها ليس لها معنى إلا من خلال هذا التأويل،.

التاريخ والعقيدة نستطيع أن نقارنه عن هذه الوجهة بأصل الهندسة، موريس بلوندال رفض عرضية أو (عدم جوهرية) رجال اللاهوت وتاريخانية المؤرخين، هوسرل أيضا من جهته، رفض عقيدة الإنقطاع والإنفصال بين التربية الإبستيمولوجية والتفسير التاريخي وحتى التاريخانية من جهة، ومن جهة أخرى ما هو مهم في المعرفة هو في نفس الوقت تاريخي ولكن ليس بنفس المعنى للعلوم التاريخية' أبدي لكن ليس بالمعنى الأفلاطوني المفصول عن الجسد، لهذا السبب إنّ عالم المعرفة يتجدر في العالم المعيشي، لهذا السبب الإهتمام بالعالم المعيش الذي لا يستطيع تجاهل التاريخ يجب عليه أن يمر بالأحداث التاريخية حتى وإن كانت تشكله[1].

الهوامش:

[1]- Pierre Vermerch, psycho phénoménologique de la réduction, pvermers@es-conseil.fr. cnrs, grex, www.grex-fr.net , (version3) , 03/12/2003 p3

[2] - ibid, p;3

3[-] HERVé barreau. Epistémologie et phénoménologie de la vie. Manuscrit auteur, publié dans "N/P". halshs-00292307, version 1 - 1 Jul 2008.cnrs-strasbourg-nancy. p 06-07

[4-] ibid. p 08

*-عدّ **غاستون باشلار** (1962 – 1884) واحداً من أهم الفلاسفة الفرنسيين ، وهناك من يقول أنه أعظم فيلسوف ظاهري ، وربما أكثرهم عصرية أيضاً . فقد كرّس جزءاً كبيراً من حياته وعمله لفلسفة العلوم ، وقدّمَ أفكاراً متميزة في مجال الابستمولوجيا حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة

المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي ، مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده

[5]-HERVé barreau, Epistémologie et phénoménologie de la vie , ibid. p 07

[6]- ibid. p 08

7- غاستونباشلار " فلسفةالرفض " ترجمة: خليلأحمدخليل . المؤسسةالجامعيةللدراساتوالنشر،بيروت،لبنان١٩٨٥،ص 16

[8] - Grieder, Alfons , Gaston Bachelard phénoménologue de la science moderne , traduction français par julien de 1 à 18 ,journal of the british society for phénomènologie , vol 17 , N°2,May 1986, une version abrégée de ce texte à été lu au collogue Gaston Bachelard de l'institue français de londrès le 19 mai 1984p14

Cet article se trouve égalment dans the philosophy and poetics of gaston bachelard(ed.m.mcallester)washington D.C.1989.LA PRESENTE traduction.approuvée par l auteur .a été realisée par julien LAMY

[9]- Grieder, Alfons , Gaston Bachelard phénoménologue de la science moderne,ibid, p14

[1]غاستونباشلار " فلسفةالرفض " المرجع السابق ص4-11

[10]- Husserl, E : Logique formelle et logique transcendantale, P. 245.

[11]- ibid, P. 246.

[12]- Husserl, E : Logique formelle et logique transcendantale, P. 231.

[13]- Hurssel, E : Logique formelle et logique transcendantale, ibid, P. 231.

[14]- ibid, P. 361-362.

[15]- Hurssel, E : Logique formelle et logique transcendantale, ibid, P. 360.

[16]- ibid, P. 365.

[17]- ibid, P. 388.

[18]--Ricoeur, P. : A l'école de la Phénoménologie, Paris, Vrin, 1986, P. 51-57.

[*]- بول ريكور (Paul Ricoeur) يوضح حدود هذه الطريقة لفهم التاريخ ويعرض اعتراضاته على هوسرل، نأخذ من بينها أنّ تاريخ الفلسفة كما هو متضح هنا يكرس بصفة نسقيه الإشكالية المفردة لكل فلسفة إشكالية وحيدة ندعوها بـ المشكلة "الحقيقية"، أو المشكلة "الخفية"، كما هو الحال لدى هيوم.

[19]- Hurssel, E : La Crise des Sciences, P.213.

[20]- ibid, P.287.

[21]- Hurssel, E : La Crise des Sciences,ibid, P.286

*- مارك ريشر هو احد الاساسيين الدين يمتلون الفينومينولوجيا وهو فيلسوف من أصل بلجيكي يقيم حاليا في فرنسا وهو فيزيائي توجه نحو الفلسفة واكتر دقة نجو الفينومينولوجيا الهوسرلية

23-Marc Richir – « *Lebenswelt* et *épochè* phénoménologique transcendantale», *Kairos n° 22* - De Kant à la Phénoménologie, Toulouse, nov. 2003, p. 151-164.. p 151

[24]-Edmund Husserl; De la réduction phénoménologique : textes posthumes, traduit parJean-François Pestureau, Marc Richir,1926-1935. Grenoble : Millon, ©2007.p273

[25]- ibid.p281

[26]-ibid p 29

[27]-HERVé barreau, Epistémologie et phénoménologie de la vie , p12

[28]- ibid. p12

[29]-HERVé barreau, Epistémologie et phénoménologie de la vie , p13-12

[30]-HERVé barreau, Epistémologie et phénoménologie de la vie , p– 14

Les sources

- Edmund Husserl, « La crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale, Traduit par Gérard Granel, France : Edition Gallimard, 1976.
- Husserl, E : Logique formelle et logique transcendantal, Trad. Suzane Bachlard,presses universitaire de france. 2eme Edition, Paris, 1957
- Edmund Husserl; De la réduction phénoménologique : textesposthumes, traduit parJean-François Pestureau, Marc Richir,1926-1935. Grenoble : Millon, ©2007.

قائمةالمراجع

غاستونباشلار " فلسفةالرفض " ترجمة: خليلأحمدخليل .
المؤسسةالجامعيةللدارساتوالنشر،بيروت،لبنان١٩٨٥

LES REFERENCES

Ricoeur, P. : A l'école de la Phénoménologie, Paris, Vrin,1986

LES ARTICLES

Marc Richir – « *Lebenswelt* et *épochè* phénoménologique transcendantale», *Kairos n° 22* - De Kant à la Phénoménologie, Toulouse, nov. 2003, pp. 151-164..

- HERVé barreau. Epistémologie et phénoménologie de la vie. Manuscrit auteur, publié dans "N/P". halshs-00292307, version 1 - 1 Jul 2008.cnrs-strasbourg-nancy.
- Pierre Vermerch, psycho phénoménologique de la réduction, pvermers@es-conseil.fr. cnrs, grex, www.grex-fr.net, (version3) ,03/12/2003

-Grieder, Alfons , Gaston Bachelard phénoménologue de la science moderne , traduction français par julien de 1 à 18 ,journal of the british society for phénomènologie , vol 17 , N°2,May 1986, une version abrégée de ce texte à été lu au collogue Gaston Bachelard de l'institue français de londrès le 19 mai 1984p14

القصدية كأساس لبناء المعرفة الفينومينولوجية

من إعداد الطالب الباحث:
مباركي عبد العزيز

ملخص:

يتطرق بحثنا هذا إلى موضوع" القصدية"، الذي يعد أحد أهم أسس المنهج الفينومينولوجي ، ويتجلى ذلك من حيث استخدامها كعامل محدد لفهم بنية الوعي البشري، نظرا لأهمية القصدية البارزة في البحوث الفينومينولوجية.

نحاول في هذا العمل الوقوف على مفهوم القصدية وإمكاناتها الإجرائية ، وذلك عن طريق البحث في أصل ظهور مصطلح القصدية، وتطوره مع " ادموند هوسرل"، فضلا على تطبيقاته الفينومينولوجية.

الكلمات المفتاحية : الفينومينولوجيا، القصدية، المنهج،الوعي، إمكانات.

Summary :

Our researchaddress to the subject of « intentionality », which is one of the most important bases of phenomenological Method, and we can see that clearly when we look how its use here as specific actor to understand human conscience, and because of the clearly importance of intentionality for the phenomenological research .

In this work we try to know what the meaning of intentionality means , and his experimental possibilities , all that with searching in the origin of this concept of intentionality , and his development with "Edmund Husserl", then we try finally to know some of phenomenological application of intentionality .

Key word: phenomenology, Intentionality, Method, conscience, possibilities.

مقدمة:

لقد سعى "إدموند هوسرل" إلى بناء علم جديد قادر على تلبية متطلبات الفكر الإنساني المعاصر، بعد أن وقف على أن مختلف العلوم والمعارف السابقة ،لم تعد تعبر عن إمكانات الوعي البشري،من هنا قدم هوسرل علما جديدا ؛يرى أنه يحمل مجالا معرفيا واسعا لا يمكن معرفة حدوده النهائية،ويقوم هذا العلم على مبدأ الصرامة المنهجية ،محاولا تجاوز مختلف العلوم الأخرى التي تدعى الدقة واليقينية، هذا العلم هو الفينومينولوجيا الخالصة التي يرى هوسرل أنها تمثل خلاص الفلسفة.

نحن نريد أن نقف على بعض معالم هذا العلم ،من خلال تطرقنا إلى موضوع يتعلق بآلية منهجية، تعد حسب رأينا المحرك الأساسي للفينومينولوجيا ألا وهي "القصدية"،حيث سنحاول الكشف عن حضور هذا المفهوم داخل الفينومينولوجيا ،و كذا دوره في بناء المعرفة الفينومينولوجية.يكمن الإشكال هنا في صعوبة تحديد وظائف القصدية ،نتيجة تشعب وتداخل مركبات المنهج الفينومينولوجي،و ذلك بالإضافة إلى عدم اتفاق الباحثين في مجال الفينومينولوجيا حول مكانتها وأهميتها بالنسبة لهوسرل وهذا يجعلنا نقف أمام عدة أسئلة أهمها : ما المفهوم الفينومينولوجي للقصدية ؟ وهل تحمل القصدية إمكانات إجرائية تجريبية،تؤديبالفينومينولوجيا إلى بلوغ المعرفة الحقة؟

1-القصدية والتأسيس للفينومينولوجيا الوصفية:

أ-مصادر ظهور فكرة القصدية:

إن أول ما سنتطرق إليه هو البحث عن مصادر ظهور فكرة القصدية في الفينومينولوجياالهوسرلية،هنا نجد أن جل البحوث التي قدمت في هذا الصدد تشير إلى أن هوسرل أحذ مفهوم القصدية عن أستاذه "فرانز برانتانو"،لكننا لا نجد الكثير من البحوث تشير إلى مصادر ظهور فكرة القصدية لدى برانتانونفسه،هذا الذي تأثر بالفلسفة السوكولائية في العصور الوسطى ،التي تأثرت بدورها بشكل بارز بالفلسفة اليونانية ،لذلك سنعود في بحثنا إلى اليونان وبالتحديد مع أرسطو ،الذي كانت له آراء هامة فيما يتعلق بالنفس أو الشعور ،ثم ننتقل إلى فلسفة العصور الوسطى ،أين سنركز على مفكرين يعدان من أهم أقطاب الفلسفة في العصر الوسيط ،ألا وهما :"القديس أوغسطين " و"القديس توما الإكويني".

يرتبط البحث في مجال القصدية بالبحث في مجال النفس ،و لقد كان لأرسطو آراء هامة في مجال النفس ،ظهرت عبر مختلف مؤلفاته خاصة الكتاب الذي خصصه لموضوع النفس الذي

سماه "عن النفس "DE ANIMA "،و يمكن لنا الكشف عن معالم فكرة القصدية في فلسفة أرسطو ،من خلال عرضنا لآرائه حول الوعي بشقيه :"الوعي الباطني الروحي والوعي الخارجي المتعلق بالعالم الخارجي ،و أهم عامل يشترك فيه كل من الوعي الداخلي والوعي الخارجي،هو عامل الإدراك ،"حيث أن هناك إدراك داخلي وإدراك خارجي ،أما بالنسبة للإدراك الداخلي الذي نذكر من مظاهره التخيل ،الذي يرى أرسطو أنه وسيط بين الإحساس والفكر "[2]..ذلك أن الإحساس ينقل لنا الصور المحسوسة ،و يتم تخزين هذه الصور على مستوى الذاكرة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالفكر ،"فعن طريق التخيل يتم استحضار تلك الصور المخزنة في الذاكرة ،هذا ما يجعلنا نتمثل الموضوع المتخيل على مستوى النفس،و لقد أشرنا سابقا أن النفس عند اليونان ،تعني الشعور ،و العلاقة بينالصورة والفكر هي علاقة قصدية ،ذلك أننا من المستحيل أن نفكر من دون صورة"[3]. من هنا يمكن القول أن أرسطو اكتشف العلاقة القصدية الموجودة بين الموضوع Sujet (الفكر) وموضوعه objet المحسوس (الصورة).

ولقد سعى مفكرو العصور الوسطى إلى تطوير أفكار أرسطو المتعلقة بالقصدية ،حيث أن "القديس أوغسطين"سعى إلى إكتشاف طبيعة العلاقة التي تربط الوعي بالعالم وجسدها في فكرة الرؤية ،أين نجده يشير بصفة غير مباشرة إلى أن العلاقة التي تربط الوعي بالعالم هي علاقة قصدية ،ذلك أن العين المبصرة ،و هنا لا نقصد مفهوم العين بالمعنى المادي ،بل المفهوم العقلي المتمثل في الإدراك ،هذه العين تبذل جهدا لإدراك الأشياء ،و هي تبذل هذا الجهد من أجل هدف تقصده.

أما القديس توما الإكويني فلقد حاول التعمق أكثر في بحوثه حول الأفعال العقلية ،من حلال اشتغاله على موضوع التمثل الذي يحقق حسب رأيه الإلتقاء مع الأشياء ،بحيث يتم الالتفات إلى كون الشيء ،فنحن عندما ندرك الشيء نتمثله على مستوى العقل." ويحدث أننا نحتاج إلى استحضار هذا الشيء في موقف من المواقف ،و هنا نعيد تمثله من جديد،و ينتج منه ما يسميه توما الإكويني ب قصدية الشيء المعروف، هنا يجب أن نشير إلى أن النظرية السكولائية في مجال القصدية أخذت معنى موضوع التمثل "[4]،كما يعد توما الإكويني من الأوائل اللذين حاولوا تقديم تعريف للفعل القصدي ،حيث يعرف توما الإكوينيبالتناوب:"القصديIntentio أو الكلام Verbum على أنه منتوج عقلي ،فهو يستخرج مصطلح القصدي Intentio من خلال اضطلاعه على التقنية المنطقية التي عالج بها المفكر العربي ابن سينا موضوع النفس،أما فيما يخص مصطلح "الكلام" Verbum فهو يستخرجه من سيكلوجيا الثالوث الأوغسطينية"[5].

ب-برانتانو,« l'inexistense intentionnelle » .

لقد سعى برانتانو إلى إصلاح الفكر الفلسفي الحديث ،و ذلك عن طريق إيجاد درب صحيح يؤدي إلى تحقيق المعرفة الدقيقة ،و لقد وجد ذلك في "الشعور "،حيث رأى بأن تكوين علم شامل بالشعور سيمكننا من بناء معرفة أصيلة ،لذلك ارتبطت بحوث برانتانو الفلسفية بعلم النفس الذي يعنى بالشعور ،حيث حاول إيجاد ميتافيزيقا علمية ،و هو ما عبرت عنه محاضراته الأولى في جامعة فيينا سنة 1874م،و مقدمة كتابه "علم النفس من نقطة بدء تجريبية"،هذا الكتاب الذي يعد أهم مصدر في مؤلفات برانتانو،حيث يقدم فيه أسس علم نفس جديد ،تبنى عليه مختلف العلوم الأخرى ويرى برانتانو أنه قد نجح في وضع نظرية موضوعية في علم النفس ،و ذلك حينما إكتشف ما يسميه "بعلم النفس الوصفي"،"أما نظريته في القصدية " Intentionality" ،و الأجزاء الأخرى من فلسفته فليست إلا جزءا من علم النفس الوصفي ، "و يرى هوسرل أن تحويل برانتانو لمفهوم القصدية المدرسي إلى مفهوم وصفي في علم النفس، يمثل اكتشافا هاما سمح لبرانتانو بدفع علم النفس إلى الأمام ،فضلا عن أنه جعل وجود الفينومينولوجيا ممكنا"[6]،ذلك أن برانتانو وقف على الجانب الذي كان ينقص النظريات الأرسطية والسوكولائية في مجال النفس ،والذي يتمثل بشكل أساسي في عدم قدرة هؤلاء على تقديم تفسير وصفي للظواهر النفسية،و لقد أخذ هوسرل هذا الطرح عن أستاذه برانتانو ،حيث يمكن وصف البحوث الأولى لهوسرل بأنا بحوث فينومينولوجية وصفية.

يكمن تميز برانتانو في قيامه بإحداث تمييز بين علم النفس الوصفي وعلم النفس التكويني،أي إلى التفريق بين الظاهرة النفسية والظاهرية الفيزيقية ،و لقد أعجب هوسرل كثيرا بهذا الطرح حيث نجده يقول في كتابه أزمة العلوم الأوروبية:"هاهنا مقام الإشادة بالفضل العظيم الذي استحقه برانتنو عندما ابتدأ محاولة اصلاح السيكلوجيا بفحص الخصائص المميزة لما هو نفسي(في مقابل ما هو فيزيقي)و إظهار القصدية كواحدة من هذه الخصائص،أي بإظهار أن "علم الظواهر النفسية ،يتعلق دائما بمعيشات الوعي "[7]،حيث أن برانتانو رأى بأن الظواهر النفسية تتصف بولوجها إلى داخل الوجود القصدي L'in-existenceIntentionnélle. لقد أخذ برانتانو هذه الصفة التي تميز الظواهر النفسية من المدرسة السوكولائية ،و يشير إلى ذلك قوله:"أن كل ظاهرة نفسية يتم التعرف عليها من خلال ما أطلق عليه السكولائيون " داخل الوجود القصدي (أو العقلي) L'in-existenceIntentionnélle ،لأي موضوع،و ما يمكن أن نطلق عليه بعبارة غير واضحة بعض الشيء،العلاقة مع المضمون ،التوجه نحو المضمون،أو الموضوعاتيةالمحايثة"[8].

ويعد برانتانو أول من أدخل تعبير القصدية ،إلى الفكر الحديث ،قصد التمييز بطريقة صارمة بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة النفسية،"فعندما نفكر في شيء ما ،و عندما نعتقد فإن ثمة شيئا ما يكون موضوعا لاعتقادنا،أما موضوعات هذه الفاعليات القصدية ،فليست في حاجة إلى أن توجد لتتجه هذه الفاعليات نحوها ،بل إن هذا الأمر نفسه هو الدليل على أنها ليست فاعليات طبيعية أوفيزيقية"[9].

ورغم إعجاب هوسرل الكبير بآراء أستاذه برانتانو ،إلا أنه قد انتقده في بعض الجوانب منها تعريفه للشعور القاضي بأنه "الإدراك الداخلي "في مقابل "الإدراك الخارجي "،فيستبدل هوسرل الإدراك الداخلي بالإدراك المطابق Adequate perception،في مقابل الإدراك غير المطابق Inadequate perception ،كما رأى أن برانتانو لم يستطع فهم الطبيعة القصدية للوعي بشكل صحيح.

ج- هوسرل:القصدية والوصف

تعد القصدية الأساس الذي انطلقت منه البحوث الفينومينولوجية ،حيث أننا لا يمكننا إنكار أن قضايا الفينومينولوجيا قد بدأت مع قضايا القصدية،التي أخذها هوسرل عن أستاذه برانتانو ،ذلك أن هوسرل قد تأثر بآراء برانتانو في مجال النفس ،لذلك ارتبطت البحوث الفينومينولوجية الأولى ،بالبحث في مواضيع الشعور ،لكننا لا نقصد المفهوم الكلاسيكي للشعور المرتبط بالمحسوسات ،بل الشعور الخالص في صورته الماهوية المتعالية ،حيث أن هوسرل رأى بأن الشعور هو الذي يعطي للموضوعات المعنى الوحيد الذي تملكه.

إن الشعور بالنسبة لهوسرل يرادف الوعي ،فالشعور بالشيء ،هو وعي بالشيء ،هذا الوعي هو ذو طابع قصدي أي أن القصدية تتيح لنا الإلتفات إلى الأشياء ذاتها ،الذي جعله هوسرل مبدأ المبادئ في الفينومينولوجيا ،يحدث ذلك من خلال إقامة جسر قصدي بين وعي الإنسان وموضوعاته،"ذلك أن كل شعور هو شعور بشيء ،و بهذه المثابة يمكن وصفه مباشرة،و الشعور بشيء هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بجميع أنواعها وبين الموضوع المقصود.من هنا تعد فكرة القصدية بوصفها ماهية الذهني مناوئة لنظرة ديكارت الثنائية إلى العقل باعتباره جوهرا مستقلا قد يوجد بمعزل عن كل موضوع شعوري ،ذلك أنه وفقا لدعوى القصدية يعد الكوجيتو*Cogito،و موضوعات الفكر(المفكر فيه) Cogitatum،و حدة لا انفصام فيها"[10]. لم يكتفي هوسرل بالطرح الذي قدمه برانتانو في مجال القصدية،بل عمل على تطويرها ،وذلك ما نلاحظه عبر مؤلفاته ،حيث أن القصدية تطورت بتطور المنهج الفينومينولوجي ،و يمكن أن نشير إلى أهم هذه المراحل:

المرحلة الرياضية : اتخذت القصدية في هذه المرحلة طابعا رياضيا وظهر ذلك خاصة في كتاب "فلسفة الحساب"،أين ارتبطت بحوث هوسرل هنا بطبيعة الأعداد والمعرفة الحسابية.

المرحلة المنطقية: هنا نجد انتقال القصدية إلى الصبغة المنطقية ،التي ظهرت في كتاب البحوث المنطقية ،و لقد كان للقصدية حضور بارز في هذا المؤلف ،حيث خصص لها هوسرل حيزا كبيرا من هذا الكتاب في جزئه الخامس.

المرحلة الفينومينولوجية: في هذه المرحلة أصبح للقصدية دور محوري في بناء المعرفة الفينومينولوجية،ظهر ذلك من خلال مؤلفات أفكار أساسية وتأملات ديكارتية،إلى غاية أزمة العلوم الأوروبية.

و كان للقصدية دور كبير في بناء المنهج الفينومينولوجي من خلال اكتشاف هوسرل لعاملين مهمين هما :الفعل القصدي والتحليل القصدي .

أما الفعل القصدي: فلقد اكتشفه هوسرل من خلال تقسيمه للمعيش ،حيث قسمه إلى خمس مركبات:

"أولا :الفعل الذي يكون من خلاله الموضوع مرئيا ،و نجد هوسرل يعبر عنه في الأفكار بمصطلح "النواز "Noése ".ثانيا :المواقف المتعلقة بهذا الفعل ،ثالثا:المادة القصدية التي تشكل هذا الفعل أي مضمونه،و نجد هوسرل كذلك يعبر عنه في "الأفكار"،بمصطلح "النوام "*Noéme"، رابعا:الملئ الحدسي للرؤية" Lavision "،التي تعد خاصية فينومينولوجية صرفة ،و خامسا:الموضوع القصدي"[11].و يمكن القول أن أهم ما يميز القصدية هو الفعل القصدي المرتبط بالموضوع القصدي.

وأما التحليل القصدي:فيربهوسرل أنه هو أن التحليل القصدي هو العملية التي يتم فيها "الكشف عن الإمكانيات التي تستلزمها الحالات الفعلية الحاصلة "الحالة الحاضرة "للشعور ،و هنا يتم من وجهة النظر الوصفية للموضوع القصدي بيان المضمون والتفسير الدقيق والإيضاح الوقتيللمدلول عليه بالشعور"[12].من هنا التحليل القصدي يعطينا إمكانية الوقوف على الإمكانات الإدراكية للشعور الإنساني،من خلال فعل الإدراك القصدي،و قصدية هذا الإدراك.

2-القصدية والفكر التجريبي:

أ-دلالة التجربة عند هوسرل:

يعد مفهوم التجربة من المفاهيم الأساسية في عملية التفكر ،فالتجربة هي تعبير عن ما يستطيع الفكر تقديمه،ذلك أن مفهوم التجربة هو الذي يتيح إمكانية تحقيق المعرفة،لذلك

تسعى مختلف العلوم سواء كانت الوضعية أو الروحية ،إلى الإستثمار الأمثل لما تقدمه التجربة من إمكانات ،و بما أن هوسرل أراد للفينومينولوجيا أن تكون علم العلوم ،لا بد لنا أن ندرس الكيفية التي عالج بها هوسرل موضوع التجربة من خلال معرفة موقعها داخل الفينومينولوجيا.

يقدم هوسرل تعريفا أوليا للتجربة في كتابه"التجربة والحكم"،يري فيه أن ":"أن التجربة بمعناها الأولي والأصيل ،تعرف كعلاقة مباشرة من طرف الفرد،إضافة إلى أن الأحكام الأولى في الأنا لديها تجريد فردي ،هي أحكام حول الفرد،أو أحكام التجربة"[13].هذا يعني أن هوسرل يرى أن الوعي الفردي هو الحامل للتجربة وهو الذي ينفذ التجربة ،كما أن الأنا هو الذي يعطي معنى للتجربة ،كما أنه هو الذي يصدر أحكاما عن هذه التجربة ،بالإضافة إلى أنه هو الذي يصدر أحكاما عن الأحكام المتوصل إليها في التجربة،"كما أن التجربة عند هوسرل تفيد التحقق من الحكم ،بواسطة الحدس الأصلي للماهية ،و ذلك عن طريق العودة إلى الشيء عينه.[14]"

-المقومات الأساسية للتجربة: بعد أن حددنا طبيعة المفهوم الفينومينولوجي للتجربة ،ننتقل إلى تحديد خصائص التجربة،حيث يرى "كلود رومانو" "ClaudeRomaneaux" ،"أنه يمكننا تحديد خصائص التجربة كما يلي ،أولا :أن التجربة يجب أن تحتوي على مضمون فينومينولوجي،ثانيا:أن الظاهرة هي مجال ظهور أي شيء،ثالثا:كل تجربة تقوم على شيء ما يعطى لنا،رابعا:تكمن التجربة الأصلية في الإدراك (الوجود في العالم)،أما خامسا:أن ما يظهر من التجربة يمكن اعتباره معطى ،قد نحكم عليه بالإيجاب أو السلب.[15]"

وإذا أردنا أن نعمق بحثنا في المقومات الأساسية للتجربة ،بالإعتماد على الخصائص التي قدمناها الآن،يجب علينا أن نحدد العامل الذي يستخرج قوانين الماهية والأطروحات الماهوية للتجربة في مجملها ،و النقطة الثانية:يجب تحديد العامل الذي يستخرج القوانين المنطقية والمحضة.[16]" هاذين العاملين يتغيران بتغير الظواهر،فضلا عن أنهما يتغيران بتغير التجربة ذاتها،و لا يمكن تحديدها إلا من خلال تطبيق الآليات الفينومينولوجيةعليها،ذلك"أن الحقائق المادية ،تتعلق بطبيعة موضوعاتها ،لكنها تتعلق كذلك بطبيعة التجربة ،التي تقام من خلال هذه المواضيع.[17]"إن هذا الطرح الفينومينولوجي لمقومات التجربة ،يختلف عن جميع الأطروحات التي سبقته سواء،ما تعلق منها بالآراء الفلسفية ،للفلاسفة اللذين سبقوا هوسرل على غرار "هيغل"و "كانط"،و كذا ما تعلق بآراء العلماء التجريبيين اللذين جعلوا التجربة وكأنها أداة مادية.

-**إمكانية التجربة داخل الفينومينولوجيا:**يرى هوسرلبعدم وجود تعارض من حيث المبدأ بين الفينومينولوجيا والتجربة ،ذلك أن على الفينومينولوجي حسب هوسرل أن يكون مفكرا ومجربا في نفس الوقت،حيث يقول أن "الحكمة إنما هي صميم عيني كامل نسبيا لفكرة الإنسانية.واضح إذن كيف ينبغي على كل امرئ أن يسعى إلى أن يكون شخصية قادرة على قدر الإمكان وعلى كل نحو ،قادرة في جميع الاتجاهات الأساسية في الحياة،و هي الاتجاهات التي تتطابق،من جانبها مع الأنماط الأساسية للمواقف الممكنة.وواضح أيضا كيف ينبغي على كل إمرئ أن يسعى إلى أن يكون في كل اتجاه ،"مجربا وحكيما".[18]" من هنا نرى أن الفينومينولوجيا تحاول أن تعطي للتجربة طابعا خاصا،مبني على أسس يقينية وخالصة.

ب-**هوسرل والتجريبية:**بعد أن حددنا رؤية هوسرل لموضوع التجربة ،سنحاول التطرق إلى نظرته للنزعة التجريبية في المعرفة ،وذلك قصد الوقوف على نقاط الإلتقاء ونقاط التعارض بين الفينومينولوجيا والنظرية التجريبية،خاصة أن أصحاب هذه النظرية يدعون الصرامة والدقة التي لطالما سعت الفينومينولوجيالبلوغها،و لمعرفة نظرة هوسرل للتجريبية ارتأينا أن نعرض آراءه حول أهم المفكرين التجريبيين على غرار "جون لوك"،"دافيد هيوم"،"باركلي".

إن أول مفكر يجب أن نتطرق إليه هو الفيلسوف الإنجليزي جون لوك "JonLucke "، الذي يعد من المؤسسين الحقيقيين للنظرية التجريبية في مجال المعرفة،هذا ما جعل هوسرل يخصص له جزءا هاما من بحوثه الفينومينولوجية،خاصة في الجزء الأول من مؤلفه "الفلسفة الأولى"،حيث أكد هوسرل من خلال هذه البحوث على الأهمية الكبيرة للعمل الذي قام به "لوك"،حيث يقول في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية":"أن عمل لوك يقدم ذاته كمحاولة جديدة،لإنجاز ما كانت تأملات ديكارت تهدف إلى إنجازه،تأسيس موضوعية العلوم الموضوعية على أساس نظرية المعرفة"[19]،أي أن لوك سعى إلى بناء معرفة صحيحة تستند إلى أسس موضوعية،و ترتبط نظرية المعرفة عند لوك بما يسميه نظرية الأفكار ،حيث حاول من خلال هذه النظرية الكشف عن العلاقة التي تربط الإدراك الإنساني بالمدركات ،و بالرغم من إعجاب هوسرل بآراء لوك إلا أنه انتقده في كثير من النقاط ،من أهمها عدم إدراك لوك للماهية الحقيقية للوعي.

أما باركلي فلقد حظي باحترام كبير من طرف هوسرل،خاصة وأن باركلي قد جمع بين الالتزام الديني المعتدل،و البحث العلمي الجاد،حيث قال هوسرل:"أن باركلي لديه رؤية خاصة للتيلولوجيا ،لكنها تختلف عما كان عليه الحال مع ليبنيز ،فلقد كان تيلولوجيا ومتأثرا بالعلم الطبيعي في نفس الوقت،و ما يجعله أصيلا هو أنه لا يقدم تأويلا تيلولوجيا أو ميتافيزيقيا

للمعرفة،بل إنه يقدم مخططا أوليا للدراسة العلمية المنظمة،خالية من الأحكام المسبقة ،كما أنه سعى إلى إبعاد اهتماماته التلولوجية من بحوثه المعرفية."[20] ولقد سعى باركلي إلى الجمع بين المادة الحسية المستقلة الموجودة في الطبيعة ،و العقل الإنساني الذي يعطيها معناها ،و ذلك عن طريق الإدراك، هذا ما جعله يحظى باهتمام كبير من طرف هوسرل.

وأما بالنسبة لدافيد هيوم؛فإنهوسرل يرى أنه"يعد من أهم مواصلي مقصد ديكارت،فهو أول من تنبه لإشكاليته،لذلك فهو يقدم فينومينولوجيا على أنه مبلغ ليقين الأنا أفكر ومجذر له،فهوسرل يحدث قلبا في محور الاهتمام التاريخي ،بعلاقة ديكارت وهيوم ،من علاقة الضد العقلاني بالضد الأمبيري والريبي،إلى علاقة بين القصد (ديكارت) ومجذره (هيوم)."[21]إلا أن هوسرل يرى أنه بالرغم من قوة نظرية هيوم إلا أنه ةقع في الريبية ،و ريبيته شأنها شأن كل الريبيات تعطل البحث المعرفي الصارم ،من حيث أنها ر تشجع على التعمق في البحث ،بل تكتفي بمجرد المعارف العامة والتي لا ترقى إلى ما يتطلع إليه الباحث الأصيل ،كما أنها لا تعبر عن ما يستطيع العقل الإنساني الإقدام عليه،و يقول هوسرلأن"إخفاق هيوم يعود بالضرورة إلى عدم فهمه الصحيح لماهية التحليل الفينومينولوجي المحض، في مقابل التحليل السيكلوجي الذي تبناه،و بالإضافة إلى عدم إستطاعته الوصول إلى ماهية التبرير العقلي،و الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحقيق دراسة فينومينولوجية للعلاقات الموجودة بين الأفكار"[22].لكن تبقى آراء كل من "دافيد هيوم" و"جورج باركلي"تحمل أهمية بالغة بالنسبة لهوسرل.

- **مواطن قصور النظرية التجريبية:**إن هوسرل لم يرفض التجريبية من حيث المبدأ،لأنه يتشارك معها نفس الانطلاقة التي تسعى إلى العودة إلى الأشياء ذاتها،بالإضافة إلى اشتراكه معها في محاولة استبعاد كل المغالطات والميتافيزيقيات عن العملية المعرفية،التي لا تعترف إلا بما هو ناتج عن التجربة الأصيلة،لكن التجريبية حسب هوسرل قد حرجت عن مسارها المعرفي الأصيل،و غرقت في مغالطات وميتافيزيقيات من نوع جديد ،ما أدى إلى انتهائها إلى ريبية عقيمة.

سنحاول أن نتطرق الآن إلى أهم مواطن قصور التجريبية بالنسبة لهوسرل،من حيث أن أول ما آخذه على التجريبية ،هو أنها"تخلط بين مطلب العود إلى الأشياء عينها،كمنطلق مشروع لكل معرفة ،و مطلب تأسيس المعرفة بكليتها على التجربة.و هذا الخلط الفلسفي هو الذي حمل التجريبية على أن تجعل المعرفة معرفة طبيعية تشرع حقا مع التجربة،لكنها تبقى مبررة في حدود التجربة وحدها.[23]"هذا ما جعل المعرفة بديهية ،بما أنها تفهم بطريقة طبيعية،لكن هذه البداهة في حد ذاتها هي بداهة مغلوطة وملتبسة.

ج - **الوعي القصدي والوعي التجريبي:**لقد عمل هوسرل قبل تقديم مفهوم فينومينولوجيللوعي،على قراءة وتلخيص مختلف المفاهيم التي ظهرت عند المفكرين السابقين،و لقد رأى في البحوث المنطقية أن هناك ثلاثة مفاهيم للوعي تدخل في اهتمامنا كفينومينولوجيين؛ "المفهوم الأول:يتمثل في دراسة الوعي بوصفه جملة مركبات فينومينولوجية حقيقية للأناالإمبريقي،أي بوصفه نسيج المعيشات النفسية في وحدة تيار المعيشات ،و المفهوم الثاني:يقوم على دراسة الوعي بوصفه الإدراك الداخلي للمعيشات النفسية الخاصة،أما المفهوم الثالث:فيتمثل في دراسة الوعي بوصفه الموقع المنشود لكل صنف من الأفعال النفسية للمعيشات القصدية"[24]،ونرى من خلال اهتمام هوسرل بهذه المفاهيم الثلاثة،أنه حاول أن يقيم دراسة شاملة للوعي الإنساني في كليته،ذلك أنه سعى إلى إقامة معرفة واعية بالمركب الجسمي للأنا،بالإضافة إلى دراسة المركب النفسي لهذا الأخير،بالإضافة إلى محاولة تقديم دراسة وصفية فينومينولوجية لمختلف الأفعال السابقة عن هذين المركبين،ذلك أن هوية المجال الفينومينولوجي،تتحدد من خلال دراسة مختلف أفعال الوعي في تضايفها،بوصفها ليست فاعلا فينومينولوجيا خالصا فحسب،بل هي في ذاتها شيء ما لمعطى فينومينولوجي،يحمل طابعا فعالا في التجربة الفينومينولوجية ذاتها"[25].

يعد مفهوم الوعي مفهوما مشتركا بين كثير من العلوم ،حيث نجد الكثير منها تقدم له معنى محدد حسب إطارها المعرفي؛فنجد علوما تسبق الفينومينولوجيا في البحث في هذا المجال، على غرار علم التاريخ،علمالإجتماع،الأنتربولوجيا،و خاصة علم النفس التجريبي،الذي يلتقي بقوة مع الفينومينولوجيا،لكنهوسرل يرى أن هذه العلوم "لم تجعلنا أكثر معرفة،فهي لا تعطينا معرفة أصيلة،هي فقط تجعلنا نقدم عملا حسابيا لنشاط الطبيعة،لكنها لا تجعلنا نقف على ماهيتها الحقيقية ،فهي تعطينا معرفة محدودة لبعض الحالات والانفعالات ،تقدمها لنا كقوانين أو قواعد مستقلة"[26].

3-من تجربة القصدية إلى قصدية التجربة:

أ-الإمكانات التجريبية للقصدية:

نحن نسعى في عملنا هذا إلى الكشف عن إجرائية جانب معين من الفينومينولوجيا ،و المتعلق "بالقصدية" ،الذي يعد المحور الأساسي لموضوع بحثنا ،و بالتالي سنحاول معالجة موضوع :الإمكاناتالتجريبية للقصدية ،حيث سنكشف عن المقومات الإجرائية والتجريبية للقصدية ،هذا من ناحية،ومن ناحية أخرى سنحاول إبراز الكيفية التي استغل بها "ادموند هوسرل" هذا

المركب الأساسي داخل الفينومينولوجيا .يحملهذا العمل طابعا من التشعب والتداخل ،ذلك أننا سنحاول الكشف عن إجرائية الوعي من خلال الوعي ذاته.

-القصدية عملية احتواء للموضوع وابرازه:إن أول ما يؤكد على إجرائية القصدية هو مدلولها الأساسي؛"أنها وعي بشيء ما"،وهو ما يؤكد على أنها تستطيع احتواء الموضوعات التي تظهر للشعور،إذ أننا لا يمكننا أن نجري فحصا أو تجربة على المواضيع من دون احتوائها داخل الوعي ،بالتالى تعطينا القصدية إمكانية تحقيق التجربة عن طريق ضمان الارتباط بين مختلف الظواهر ،"بل أن التلاحم بين فعل القصد وموضوعه، يستتبع وجود سمة أخرى للقصدية تتمثل في أنها عملية ترقب مستمر ContinuousProtention،يكون فيها الشعور بكل أفعاله الإدراكية على أهبة الاستعداد باستمرار لأن يقتنص الموضوعات التي تظهر في مجال الشعور وفي آفاقه القصدية ليحيلها إلى مدركات ذاتية تتسم بالطابع الماهوي،ذلك أن شفافية الشعور تعنى بالضرورة أنه في حالة ترقب مستمر ،لإدراك أي موضوع يظهر أمامه في نطاق الإدراك الممكن*[2].

-تحقيق الإرتباط بين الأفعال والموضوعات داخل الوعي:."إن خاصية الترقب الشعوري للأفعال القصدية ،و الإحالة المستمرة إلى المدركات المستقبلية التي سوف تظهر في مجال الشعور القصدي،تعنى أن القصدية تقوم بعملية ربط مستمرة CountinousConnecting،سواء بين الموضوعات المدْرَكَةِ والأفعال المدرِكَةِ من جهة أو بين الحالات المدركة بالفعل والحالات الجديدة المتوقعة ،و المرتبطة بها في التيار الشعوري من جهة أخرى ،حيث تصبح كل هذه المدركات في صورة مترابطة وتسلسل واضح له معنى مفهوم ومحدد"[28].و هذا معناه أن القصدية تقوم بتركيب موضوعات الوعي مع بعضها البعض ،و تقوم فضلا عن ذلك بتصنيف أفعال الإدراك ذات الطابع القصدي المحض ،لتكون لنا معيشات معرفية يمكن التحقق منها تجريبيا.

-عملية الكشف عن المعنى الحقيقي للموضوع:تضمن لنا القصدية الفينومينولوجية ،إمكانية بناء رؤية واضحة عن الموضوعات،و ذلك من خلال ربطنا بها بشكل مباشر،بحيث تصبح حاضرة في وعينا ،و بذلك نستطيع أن نكون فهما صحيحا عن العالم ،حيث يرى هوسرل" أن العالم هوموضوع التجربة الممكنة ،ذلك أنه اكتشف امتداد مفهوم التجربة في تضايف مع مفهوم البداهة ،متجاوزا الرؤية المحدودة التي كانت لدى سابقيه في هذا المجال"[29].إن المفهوم الفينومينولوجي للتجربة يختلف عن المفهوم الكلاسيكي عند المفكرين ،ذلك أن التجربة بالمفهوم الفينومينولوجي يتجاوز الواقع الفعلي."التجربة هي وعي بالمعيشات في وجودها ولا

وجودها الواقعي،فالتجربة من وجهة النظر الفينومينولوجية ،ليست مجرد إدراك حسي لشيء ما ،إنما تزيد عن ذلك، إنها تجعل هذا الشيء موضوعا مدركا من خلال اعتقاد معين Doxa،ينصب على الشيء بوصفه موجودا ،أي أن التجربة عبارة عن وضع واعتقاد معا [30].

ب-القصدية والرد الفينومينولوجي:

إن اشتغالنا على تأمل مجال القصدية ،ووقوفنا على إمكاناته المعرفية ، يقودنا إلى الانفتاح على ما يقدمه المنهج الفينومينولوجي،ذلك أننا إذا ما كنا قصديين في قراءة القول الهوسرلي ،وجب أن نعي مختلف الآليات المنهجية التي تقدمها الفينومينولوجيا ،و لعل من أهمها ما جاء في الإيبوخيه(epoché) والرد الفينومينولوجي.

-مفهوم الإيبوخيه والرد الفينومينولوجي: لقد استخدم هوسرل كلا من الإيبوخي والرد ضمن قالب واحد،لذلك نجدهما يعبران أحيانا عن نفس الشيء ،لكن بالرغم من ذلك فإننا نجد مفهومين متمايزين لكل منهما. فالإيبوخي :"هو مصطلح مشتق من الإغريقية ،استعمل بكثرة من طرف هوسرل،و هو يقدم له تعريفا بسيطا في الحقيقة ،حيث يرى أنه الموقف الذي يسقط عن الموضوع جميع الأحكام الخارجية عنه،كما يوقف اتخاذ المواقف النهائية ،قصد تحرير رؤيته"[31].

أما بالنسبة للرد الفينومينولوجي ،فلقد استخدم كذلك هذا المصطلح كثيرا في مختلف مؤلفاته ،لكنه اتخذ عدة أشكال في مؤلفاته ،ما جعنا نتكلم عن ردود فينومينولوجية وليست ردا واحدا،لكن قراءتنا لمختلف هذه الردود التي ظهرت في مؤلفات هوسرل ،تجعلنا نستنتج أنها تشترك في ماهيتها الأساسية وتختلف فقط في طبيعة استخدامها من مجال معرفي لآخر،و يمكن القول أن المفهوم الشامل للرد الفينومينولوجي هو "الاسم المفرد والموحد لجملة من العمليات الفينومينولوجية ،هي تتمايز وتتجاوز بعضها البعض ،لتكون الدرجات والمحطات المنهجية التي سيرتقي عبرها وبواسطتها الفيلسوف الفينومينولوجي المبتدئ من الحياة طبق الموقف الطبيعي ،إلى الكشف الفلسفي عن منطقة الوعي المحض الذي سيتولى التقويم المتعالي، لكن لا يتم ذلك إلا بعد إجراء الرد فقط وبحث بناه الأساسية ومشاكله الوظيفية"[32].

-تفاعل القصدية والرد داخل المنهج الفينومينولوجي:

إن للرد طابعا قصديا ،حيث أن القصدية بما هي الوعي بالشيء،و الرد يقوم برد ذلك الشيء،فالقصدية من هنا تقضي بأن نعي ما هو مردود،و هذا ما جعل هوسرل يتجاوز الطرح الديكارتي ،ذلك أن الرد من دون وعي يقودنا إلى شك سلبي لا نجني منه شيئا،بيد أننا حينما نعي ما نقوم برده،نحصل على متبقي خالص، يجعلنا نقف على الأرض الترنسندنتالية.من هذا المنطلقفإن كلا من القصدية والرد ،يعملان على الوصول إلى المعرفة الفينومينولوجية، القائمة

في الأرض الموعودة ،أرض الوعي الخالص،بالتالي نجد هوسرل يستخدم كلا من الرد والقصدية في توافق وانسجام،"فالترنسندنتالي،يفيد حالة عدم وجود الموضوع وجودا فعليا reell في فعل المعرفة أي في حقلها المحايث.فالتفكيرcogitatio يتشكل فعليا من بنى ولحظات أساسية،لكن الشيء الذي يقصده التفكير ،و الذي يسعى لإدراكه "الحاضر"،أوتذكره"الماضي"،أو تخيله "المستقبل"،لا يوجد فعليا في التفكير ذاته كجزء من أجزائه ،و لا يكون أيضا في التفكير كشيء ما موجود حقا فيه"[33].

إن القصدية والرد الفينومينولوجي في الحقيقة،هما آليتان منهجيتان متكاملتان ،هذا التكامل ناتج عن عدم استطاعة هوسرل الوصول إلى منطقة الوعي المحض ،من خلال استخدام أحدهما فقط.حيث"إن الكشف الفينومينولوجي عن الوعي لن يصبح ممكنا إلا بفصل منطقة الوعي المحض فصلا جذريا عن العالم الطبيعي،فطالما أن الإنسان يحيا ويفكر في إطار الموقف الطبيعي،فإنه ككائن طبيعي يظل سجين المرحلة ما قبل الفينومينولوجية،ذلك أنه في الموقف الطبيعي يكون الوعي وعيا طبيعيا وشيئا مقوما، بدل أن يكون وعيا متعاليا ومقوما، وتكون القصدية ذاتها قصدية نفسية طبيعية،عوضا أن تكون قصدية متعالية"[34].

ج-القصدية طريق إلى التجربة المحضة:

-القصدية وإمكانية الفهم الشامل للتجربة:

إذا ما أردنا أن نصل إلى التجربة المحضة أو التجربة ذاتها ،لا بد لنا بادئ ذي بدئ أن نكون فهما صحيحا عن التجربة،و يعد الفهم فعلا من أفعال الوعي ،و لقد أشرنا سابقا أن الوعي ذو طابع قصدي ،من هنا تصبح القصدية طريق إلى فهم التجربة،ذلك أن مفهوم القصدية عند هوسرل:"يرتبط بفكرة التعالق بين فعل الوعي وموضوعه ارتباطا وثيقا .إن الوعي ليس وعاءا محايدا إزاء ما يمكن أن يملأ به ،بل إنه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منهما حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به،و الذي لا يمكن أن يظهر للوعي،إلا في كيفيات العطاء المناسبة له"[35].بالتالي يقوم الوعي بعملية معالجة موضوعات التجربة والحكم عليها عن طريق القصدية،فالفينومينولوجيا تسعى إلى تكوين معرفة شاملة وصارمة عن موضوعات التجربة بشكل كامل، ومن دون استثناء أي جانب من جوانب التجربة ،حيث يتم نقل هذه التجربة من المستوى الطبيعي إلى المستوى العقلي الخالص.

يرى هوسرل أن الفينومينولوجياوحدها،قادرة على تقديم نظرة شاملة للتجربة،هذه التجربة التي لا تعد مستقلة ،بل هي تعبير عن علاقة الأنا بالوجود،حيث يرى هوسرل" أنه لا يمكن فهم هذه العلاقة إلا بوصف الوجود متضامنا مع الشعور،بوصفه شيئا مقصودا وفقا لطريقة

الشعور،أي بوصفه مدركا،أومتذكرا،أو متوقعا أو متمثلا على هيئة صورة ذهنية،أو متخيلا أو متعينا ،أو متميزا،أو معتقدا فيه،أومظنونا،أو مقوما...إلخ"[36].

إن الفينومينولوجيا تسعى للوصول إلى المعنى الحقيقي للتجربة ،حتى تتمكن من بلوغ المعرفة الصارمة،حيث تحاول احتواء التجربة داخل الوعي قصديا،بحيث تصبح التجربة متضمنة في الوعي قصديا،هذا التضمن القصدي الذي يستخرج في كل الأحوال من طرف التحليل القصدي،هذا يعنى أن علاقة الوعي بموضوعه،لا تتخذ طابعا خارجيا مستقلا ،بل هي ولوج إلى الموضوع،حيث أن الموضوع هنا هو ظاهرة تعود إلى الوعي،و من ناحية أخرى؛الوعي هو وعي بهذه الظاهرة "[37].

ب -الطابع القصدي للتجربة:

لقد سعى هوسرل في مؤلفاته الأخيرة،إلى إعطاء إجرائية أكبر للفينومينولوجيا،و ذلك من خلال سعيه إلى تحقيق التجربة الخالصة،و الذي يتجاوز من خلالها أي نوع من المعطيات المعرفية المعروفة حول التجربة ،حيث يمكن القول "أن الفكر الفينومينولوجي بعامة يرتد إلى ضرب من التعلق الأصلي بنزعة وضعية ،قد وجد هوسرل أفضل تعبير عنها في محاولة "أفيناريوس" avenarius وضع ما سماه"نقد التجربة المحضة"،التي تعد المحصلة الفلسفية من العودة برؤية العالم إلى الصعيد الطبيعي غير الميتافيزيقي،لظهور الأشياء عارية من الإضافة والزيادة والتأويل،منبسط وجودها في صفائه الأول"[38].

إن التجربة البسيطة التي يعطى فيها عالم العيش،هي الأساس الأخير لكل المعرفة الموضوعية.و في تعالق مع ذلك،هذا العالم ذاته الموجود أصليا بالنسبة لنا قبل العلم انطلاقا من التجربة وحدها ،يقدم مسبقا في نمطيته الماهويةاللامتغيرة،كل المعطيات العلمية الممكنة"[39].من هنا فلقد سعى هوسرل إلى إحداث بدء جذري أصيل،يرتقيبالفينومينولوجيا إلى مرتبة معرفية أعلى مؤسسة تجريبيا،"حيث تبين لهوسرل أنه أفق فينومينولوجي بالغ الأهمية لتأسيس الفلسفة تأسيسا تجريبيا ،أن يقطع السبل منذ البدء على المحاولات اللغوية ،من أجل الإحاطة بالأشياء إحاطة مباشرة حضورية بالإدراك والحدس ورفع القول فيها إلى رتبة اعتبارية علمية ،ذات شأن وترتيب ووجاهة فكرية[40].

لقد أراد هوسرل من خلال الجمع بين تجربة عالم العلم الطبيعي،و كذلك تجربة عالم الحياة، إعطاء التجربة عالما طابعا فينومينولوجياخالصا،ألا وهو الطابع القصدي،ذلك أن العلم الطبيعي يفتقر إلى قصدية الوعي بالتجربة،التي يقوم بها الفينومينولوجي،حيث أن عملية

التجربة بحاجة إلى تحليل الوعي،الذي يسهر على انجازها ،و ذلك حتى لا تخرج عن هدفها المتعلق أساسا بخدمة المعرفة،هذا التحليل للوعي لا يمكن أن يكون إلا تحليلا قصديا.

حيث يرى هوسرل:"أن القصدية هي ما يميز الوعي بالمعنى الأبرز للتمييز ،و هي ما يبرر في الوقت نفسه كون تيار التجربة كله تيار وعي ،و يبرر وصفه بكونه وحدة وعي ما ،فنحن نعني بالقصدية خاصة التجارب المتمثلة ،في كونها وعيا بشيء ،و في المقام الأول تعترضنا هذه الخاصية العجيبة،التي تعود إليها كل الألغاز النظرية العقلية والميتافيزيقية،في فكر (كوجيتو) ضمني ،فأي إدراك لشيء ،مثلا:إدراك لشيء من العالم ،و كل حكم في أمر ما ،و كل تقويم تقويم أمر ما،و كل إرادة لأمر ما ..إلخ"[41].بالتالي من حيث أن كل وعي وعي بشيء ما ،فإن كل وعي بالتجربة ،هو وعي يتعلق بتجربة ما،و هذه التجربة بحاجة إلى تحليل ،و الذي يجب أن يكون تحليلا فينومينولوجيا ،هذا التحليل الفينومينولوجي قائم على القصدية.

خاتمة:

لقد حاولنا في هذا العمل تقديم رؤية واضحة عن جزء من المنهج الفينومينولوجي،من خلال تطرقنا لموضوع "القصدية" وإمكاناتها الإجرائية داخل المنهج الفينومينولوجي ،و لقد وقفنا على عدة نتائج من أهمها :أن التفكير في مجال القصدية من ناحية المفهوم وليس المصطلح ،يعود إلى ما قبل العصر الحديث مع برانتانو،حيث كانت له إرهاصات في الفلسفة السوكولائية في العصر الوسيط،بالإضافة إلى وجود إشارات تعود إلى الفلسفة اليونانية مع أرسطو،أما بالنسبة لهوسرل فلقد عمل على توسيع مجال بحوثه في القصدية التي أخذ مبادئها عن أستاذه برانتانو،و توسيع مجال البحث أدى بهوسرل إلى تعميق بحوثه في مجال الوعي ،هذا ما أدى إلى إعتقاد البعض أنه قد حسم ثنائية الفكر والواقع، التي شغلت الفكر الفلسفي لفترة زمنية طويلة.

و بالنسبة للإمكانات الإجرائية التي تقدمها القصدية للمعرفة الفينومينولوجية فنجد أن القصدية تساهم في الكشف عن المعنى الحقيقي للشيء ،و ذلك من خلال البحث في ماهيته وإعطاء معنى "لشيء ما"،حيث يصبح لهذا الشيء معنى ،ما يتيح لنا تحقيق وعي شامل به،كما تساهم القصدية في عملية إحداث ربط بين أفعال الوعي وموضوعاته،بالتالي هي ضمانة لحركة صحيحة للوعي.

الهوامش :

إيمانويل ليفيناس:الايتيقا فلسفة أولى

جيلالي حلوز

الملخص:

العنوان الأساسي والأهم في فلسفة ليفيناس هو الأخلاق كفلسفة أولى، الايتيقا التي ترتبط مباشرة بالعلاقة مع الغير، الايتقيا بمعنى المسؤولية الشاملة على الغير، الايتيقا على خلاف الانطولوجيا المعاصرة التي تختزل الأخر وتخضعه لمقولات الوجود، فالشعور بالمسؤولية وحاجة الغير إلي هو ذاته الإيتيقا "

كلمات مفتاحيه: الفلسفة. الوجود. النهائية. الأخر. الانطولوجيا. الايتيقا.

Résume :

Le titre le plus fondamentale, et la plus important de la philosophie de Levinas, est l'éthique comme philosophie première, l'éthique qui est liés directement avec l'autre, l'éthique au sens de la responsabilité totale sur l'autre, l'éthique contrairement à l'ontologie contemporaine qui résumé l'autre et la subordonne aux arguments de l'existence, le sens des responsabilités et le besoin des autres a moi, c'est la même l'éthique.

Mots-clés:philosophie, existence, totalité.l'autre, l'ontologie, l'éthique.

يعد ليفيناس (Emmanuel Levinas) (1905 – 1906)[1] أحد الأقطاب الفلسفية في القرن 20 ومن بين الفينومينولوجيين الأوائل الذين حملوا على عاتقهم لواء نقل الفينومينولوجيا من اللحظة الألمانية إلى اللحظة الفرنسية وإعادة تحويرها ، ومن الذين برعوا في إنتاج المفاهيم من خلال مؤلفاته العديدة وخصوصا " الكلية واللانهائي"(Totalité et Infini) 1961 ، هو فيلسوف فرنسي معاصر من أصل يهودي صاحب إتيقا الغيرية ، أنتجميتافيزيقا إتيقية فائقة العمق والإتقان ، كتب عديد التفاسير حول التوراة ، وهو من الأوائل الذين ساهموا في التعريف بفينومينولوجياهوسرل وهيدغر في فرنسا ، فالنصوص الفلسفية الأولى لليفيناس هي دراسات خصصت لهوسرل وهيدغر وهي الخطوة الأولى لرحلته الفينومينولوجية[2].

بدأ ليفيناس دراسته للفلسفة في سترسبورغ من سنة 1923 إلى 1930 وفي سنة 1928 ذهب إلى فرايبورغ ليتابع دروس هوسرل طيلة عام كامل وبعد أن توقف هوسرل عن إلقاء

المحاضرات حل محله هيدغر سنة 1929 فكانت فرصة ليلتقي به ليفيناس وكان قد قرأ " الكينونة والزمان " (être et temps) لهيدغر ، شجعه هذا الأخير رفقة بلوندل على المشاركة في لقاءات " دافوس " الفلسفية المنتظمة التي جمعته مع الفرنسيين " ليون برنشفيك " و: موريس كونداياك" والألماني " أرنست كاسيرر" ، ظهر ليفيناس في هذه اللقاءات مدافعا عن هوسرل وهيدغر ونشر حينها مقالته الأولى عن هوسرل[1]، هذا ما يعكس سعي ليفيناس الأولى للتعريف بالفينومينولوجيا عامة وبالفينومينولوجياالهوسرلية خاصة ، ومن جهة ثانية بداية التحول الفينومينولوجي من ألمانيا إلى فرنسا والدور المحوري الذي لعبه ليفيناس في ذلك ، كونه خطى خطوة في الكشف عن التأثر الفكري الفلسفي الفرنسي بالفينومينولوجيا الألمانية ، توج سنة 1930 بتقديم اطروحة الدكتوراه بعنوان " نظرية الحدس في فينومينولوجيةهوسرل " هذا العمل هو عرض للأفكار والمفاهيم الأساسية في فينومينولوجياهوسرل والذي يعد أول عرض باللغة الفرنسية لعمل هوسرل ، لينشر سنة 1931 بالاشتراك مع " غابرييل باييفر" ترجمة " تأملات ديكارتية" (Méditation cartésiennes)[2]، ومما يعكس دوره الفعال والمحور في رحلة التحول الفينومينولوجي عامة مرة أخرى مشاركته كمؤلف سنة 1932 لأول دراسة مهمة خصصت لهيدغر في فرنسا [3]، إلا أن هذه المساهمة اتخذت منحا آخر يعكس بدأ أخر لليفيناس بعد رحلة التعريف بالفينومينولوجيا ، وهو توجهه نحو انطولوجيا هيدغر وهو ما سار عليه بعض الفينومينولوجيين بعده في فرنسا نفصد سارتر ومرلوبونتي ، هذا التوجه الجديد يطرح الكثير من التساؤلات :

لماذا الالتفات إلى انطولوجيا هيدغر؟مامدى التأثير الهيدغري في مقابل تأثير فينومينولوجياهوسرل ؟ماالسر وراء هذا الالتفات المفاجئ ؟هل ظل ليفيناس أسير اللحظة الفينومينولوجية الألمانية الممثلة من قبل هوسرل وهيدغر ؟

رغم كل تلك المساهمات يبقى فكر ليفيناس إلى غاية تلك اللحظة غير بين المعالم ، حيث وفي سنة 1936 غامر ليفيناس بتأمل شخصي في محاولة مختصرة تحت عنوان " الفرار" (L'évasion) كتبها في حدود العشرون صفحة حيث لا هوسرل ولا هيدغر كانا حاضرين فيها [4]،

غياب هيدغر وهوسرل في هذا العمل يوحي بميلاد فينومينولوجيا فرنسية ، ميلاد عهد جديد للفينومينولوجيا عامة ، فينومينولوجية استوطنت الفكر الفرنسي بعد رحلة التحول من ألمانيا ، إلا أن هذا الغياب لا يعني الانسلاخ الكلي لليفيناس عن الفينومينولوجياالهوسرلية ولا الهيدغيرية وإنما اللمسات الفينومينولوجية كانت حاضرة على اعتبار المرجعية التأسيسية ، فهو يوحي من جهة أخرى النتاج الحاصل على ذلك التأثر الذي ارتسم على تلك المحاولة .

حقيقة لم تكن تلك المحاولة ترقى إلى مستوى فكرة الاقتراب من الوجود الخالص ،وإنما كانت مدعاة لتجديد المشكلة القديمة الوجود بما هو موجود [1]،وهو تجسيد لفكرة العودة وإعادة البدأ.

هذه المحاولة التي قدمها ليفيناس ماهي إلا ملامح لفكر فلسفي فينومينولوجي فرنسي ، حيث وبعد الحرب مباشرة ظهر له عملان تم رسم فكره بشكل أكثر وضوحا وهما " الزمن والأخر "(le temps et l'autre) و" الوجود والموجود "(de l'existence a l'existant) ، كما لا يخفى على أحد أن ليفيناس هو من ترجم سنة 1930 النسخة الأولى ل" تأملات ديكارتية " لهوسرل بالإضافة إلى ذلك يمكن اعتباره المترجم الحقيقي للفينومينولوجيا في فرنسا ، كما يعد ثان أكبر قارئ لهيدغر في فرنسا .

يعد فكر ليفيناس أكثر فينومينولوجية لأنه بحث في المعيش اللا-نظري واللا-موضوعي لأنه نقد الأولويات النظرية والتمثلات داخل الفينومينولوجيا ، فبالنسبة لليفيناس هناك ثلاثة مستويات خطابية : الأخلاق ، الجمال ، وخطاب الفينومينولوجيا .أما الخطاب الفينومينولوجي فهو مرتبط بالأخلاق والجمال ، فقد قدم تحديدات للخطاب الأخلاقي والجمالي عبر تحليلات فينومينولوجية في كتاباته الفلسفية الأولى ، تحليلات الفعل القصدي ودلالات الاحساسية[2]، العنوان الأساسي والأهم في فلسفة ليفيناس هو الأخلاق كفلسفة أولى " الايتيقا التي ترتبط مباشرة بالعلاقة مع الغير ، الايتقيا بمعنى المسؤلية الشاملة على الغير ، الايتيقا على خلاف الانطولوجيا المعاصرة التي تختزل الأخر وتخضعه لمقولات الوجود، فالشعور بالمسؤولية وحاجة الغير إلي هو ذاته الايتيقا "[3].

تختلف أخلاق ليفيناس عن أخلاق كانط فهي ليست الأخلاق التي تصنع الأوامر ، أي ما يجب فعله ، الأخلاق النظرية التي تعني بمجموعة القواعد والسلوك التي تحدد الحق والباطل ، إنها الأخلاق التي تدعو لترك هذا النوع من الأخلاق " يجب التمييز هنا بين الأخلاق بمعنى الايتيقا(éthique) والأخلاق القطعية (moral) تبعا لهذا التمييز فالأخلاق الليفيناسية (éthique) حيادية أخلاقيا (moralement) إن الظابط الأخلاقي الوحيد في فلسفة ليفيناس هو لقاء الأنا مع الأخر أي (الوجه لوجه)"[1] .

لقد اقترح ليفيناسايتيقا تؤسس لخير مشدود إلى الحق وقام بتوضيح العلاقة مع الأخر ، فحضور الأخر بالنسبة له لا يدعو بالضرورة للصراع والعنف بقدر ما يعبر عن " علاقة قبول وفي هذا القبول تكمن انسانية الانسان "[2]

إذن تقوم فلسفة ليفيناس على فينومينولوجيا الوجه وتجربة الأخر ، فشرط إقامة الايتيقا هو حضور الأخر فينومينولوجيا تشترط المسؤولية وترفض العنف ، هنا تكمن أصالة ليفيناس من خلال خرجاته النقدية ضد كل كلية ورفض للانهائي ، أين يجعل ليفيناس من الأخر علاقة مع اللانهائي زمع المطلق والمتعالي ، واعطى للزمن أهمية بالنسبة للغيرية والتي تمثل العلاقة مع المستقبل ويمهد الزمن للانفتاح على الأخر .

ومن هنا يمكن دحض كل قرار يفيد بهوسرليةليفيناس أو هيدغيريته فبقدر ما أشاد ليفيناس بكل من هوسرل وهيدغر وضرورة العودة إليهما يأتي نقده لهما على نفس القدر ، فقد كان اهتمام ليفيناسبالفينومينولوجيةالهوسرلية من خلال عمله الأول " نظرية الحدس في فينومينولوجيةهوسرل "(la théorie de l'intuition dans la phénoménologie husserlienne)حيث أشاد بأهميتها المنهجية في الكشف عن الطريقة التي يتمظهر لنا بها المعنى وعلاقتنا بالهعالم على نحو قصدي مع الأشياء ، وعلى هذا الأساس عين تلك العلاقة التي تربطنا بالأخر أو بالأحرى الأنا بالأخر على اعتبار كونه فينومينولوجيا حتى أنه صرح قائلا :" لا زلت حتى اليوم فينومينولوجيا "[3]، وإن كان ليفيناس أخذ عن هوسرل فكرتا التعالي والقصدية ، فإن ما احدثه في تجربة الايتيقا نحو كشف عن عيوبها ، فقد تناول ليفيناس القصدية بخلاف معناها الهوسرلي على أنها لم تعد تتعلق بتلك الرابطة بين الذات والموضوع ، أي بين الأنا وموضوعاته ،

وتختلف عن الإدراك المتعالي في عملية المعرفة الفينومينولوجية ، فقد استبعد تلك القصدية التي تحفظ مركزية الأنا أمام الغير ودحض فكرة تعالي أحدهما عن الأخر ، وقال بعلاقة المجاورة (proximité) والتي تعني التقرب (approcher) من الأخر والشعور به ولمسه وكذا الاحساس به خلافا لما يعطى مكن الظاهر ومن عملية المعرفة "[1].

"إن المجاورة التي تحدث عنها ليفيناس هي ليست قصدية بالمعنى الهوسرلي باعتبارها تطابق الفكر مع الموضوع ، بل قصدية تفرض مسبقا فكرة اللانهائي ، اللاتطابق لأنها ترمي إلى بلوغ تعالي اللانهائي انطلاقا من علاقة الأنا بالأخر ايتيقيا"[2] ، لأن الأخر عند ليفيناس هو غيرية الأنا في مقابل الأنا مستقل عن الأنا وحر غريب عن الأنا وعدم اختزاله في الأنا هو الذي يفرض عليا المسؤولية الايتيقية التي يحددها خطاب التعالي والميتافيزيقا وهي أول خطوة في عملية نقد المعرفة وتجربة القصدية كما تتم [3].

ومما يؤكد وجاهة وأصالة ليفيناس مرة أخرى البعد الميتافيزيقي في فلسفته الذي يعتبر خلاله الأخر أو بالأحرى وجه الأخر حالة تجل للمطلق الذي هو الخالق " الله " وهو المنطلق الأساسي في فلسفته حيث يعطي للأخر ككائن له مزاياه المختلفة عن غيره من الموضوعات في العالم تجعله يخرج من ذاتيته نحو ذاتية موجودة فيما وراء الكل ، لا يمكن للفكر أن يحتويها ، فالإنسان على حد تعبير ليفيناس حينما يدخل في علاقة ميتافيزيقية مع الأخر فإنه سيكتشف أن هذا الوجه هو اللامتناهي وهو سر التجلي الإلاهي [4].

هذا البعد الفلسفي يتجاوز ما جاء به هوسرل فيما يخص تجربة الأخرين في العالم المعيش الذي ينظر إلى الأخر حسب الفعل القصدي على أنه وجودا واقعيا عينيا يمكن إدراكه كغيره من الأشياء والموضوعات في العالم إذ يقول هوسرل :" إني أدرك الأخرين باعتبارهم موجودين واقعيا ضمن التجارب المختلفة والمتماثلة في الآن ذاته ، أدركهم كمواضيع داخل هذا العالم"[5]و بما أن قيمة الموضوع عند هوسرل مرتبط بالأنا الواعي فالشعور بالغير هو الارتباط الجسدي ، وبالتالي

ما ينطبق على الموضوع يجري على الأخر على الغير لأنهم ضمن العالم ليسوا منفصلين ولا فرق بين الشخص والموضوع .

بالنسبة إلى ليفيناس حقيقة أن الأخرين ينتمون جسديا إلى العالم إلا أنهم يملكون ذواتا تنتمي للعالم ذاته لكن من خلالها يدركون ذلك الانتماء ويعيشون تجارب خاصة بالأنا إذ يسهم هذا الجسد في اثبات ماهية الجسد فهو العضوية التي تربط الشخص بالعالم ، هذا هو الفرق الذي لم ينتبه إليه هوسرل وأشار إليه ليفيناس ، وفي نفس المقام يقف ليفيناس ضد أولوية الأنطولوجي المؤسس في فلسفة هيدغر ، وهو ما يوحي مرة أخرى أنه هيدغري على اعتبار حضور هيدغر كحلقة ضمن المشروع الليفيناسي ، لا على أنه هيدغري على اعتبار الالتفات إلى الانطولوجيا ، فكل كلمة قالها ليفيناس خلال مشروعه الايتيقي كان ضد هيدغر وهو ما كان جليا في كتابه " الزمن والأخر " (Temps et autre) الذي يعد بمثابة ردا على " الكينونة والزمان " خاصة فيما يتعلق بقضية علاقة الزمان بالوجود الانساني ، أين اتهمه بالوقوع في الخطأ حين أخلط بين الكائن والكينونة .

إن مقولة الأخر بوصفه فكرة مركزية تعطي للوجود معناه بالنسبة لليفيناسو أن الأخر يتجلى من خلال الوجه الذي يعد بمثابة المرآة التي تعكس حقيقة الأنا وكينونتها التي على الأخر احترامها من خلال تبادل المسؤولية حفظا للحياة الانسانية وتحقيقا للسلام الاجتماعي "[1].

على هذا النحو يبني ليفيناسعبلاقة الأنا بالأخر بوصفها مقابلة (Rencontre) ، هذه العلاقة التي تسمح بالحضور معا مع الحفاظ على المسافة التي تجعل الأنا والأخر على طرفي تلك العلاقة التي تصور ذلك الحوار المتعالي في علاقة ايتيقية متعادلة تحدد فكرة المثيل (même) والمطابقة (Identique) ، لذلك يربط ليفيناس هذه العلاقة أو هذا الحوار بالمحايثة أين تبقى الذات محافظة على ذاتها يتركز اهتمامها بوجودها ، إذ يقول ليفيناس في هذا الشأن " أن يتحدث مع الأخر هو في الوقت نفسه أن نعرف الأخر ونجعله يعرفنا ، فالأخر هنا ليس فقط معروفا بل أيضا يرحب به ، ليس فقط مسمى بل وأيضا هو مدعو من طرفنا ، وأنا لا أفكر في كل ما هو بالنسبة إلي فقط بل وأيضا وفي الأن نفسه أفكر في كل ما هو بالنسبة إليه " [2].

لقد حاول هيدغر في كتابه " الكينونة والزمان " أن يبين أن الزمان ليس إطاؤرا للوجود الانساني ، فالزمان هو أساس الفهم ، أما الفهم فهو نمط وجود الانسان ، فهو إذن لا يعين

ماهية الانسان بل يحدد كينونته وهنا وقع هيدغر كما يقول ليفيناس في خطأ الخلط بين الكينونة والكائن ، بين فعل الكينونة (L'être) واسم الكينونة (un être) ليدخل معه في حوار .

لقد أشاد ليفيناس كثيرا بالتحليلات الانطولوجية التي قدمها هيدغر وحاول استثمارها في شرح علاقة الأنا والأخر حيث حاول الكشف عن أسس وشروط تلك العلاقة التي تربط الوجود الانساني في العالم مع الغير ، فقد اعطى هيدغر لليفيناس دفعا أكثر ، مقارنة بهوسرل ، إذ أن ليفيناس ينظر إلى هيدغر أو بالاحرى إلى فلسفة هيدغر على أنها تتمة أو تكملة لفلسفة هوسرل رغم الاختلاف الذي يميز بينهما إذ يقول :" إذا كان هوسرل قد فتح لي امكانات التحليلات الفينومينولوجية للمعرفة ، فإن هيدغر هو أول من منح هذه الامكانات أساس وضعي وعيني لوجودنا اليومي ، فقد بين أن البحث الفينومينولوجي يتوجه نحو الحقائق والماهيات الأبدية ، ومصدره في نهاية المطاف ينبع من الزمن ، من وجودنا الزماني والتاريخي "[1] ، فالوجود عند هيدغر هو وجود معية أي موجودات أخرى (l'être avec) فخاصية الدازاينالهيدغري هي معيته مع الأخرين لذلك يرفض ليفيناس هذا التصور الهيدغري حيث يقول في كتابه (الزمن والأخر) " نرفض في البداية تصور هيدغر الذي يصنع العزلة داخل علاقة سابقة مع الأخر ، ويبدو لنا هذا التصور غامضا من الناحية الانطولوجية ، فهيدغر يطرح العلاقة مع الأخر كبينية أنطولوجية للدازاين " [2]، وكان ليفيناس يقول أن تحليلات هيدغر الانطولوجية تتمحور كلها حول ما اسماه الدازاين المتوحد وهنا تغييب للأخر واستحواذ على كيانه واختزاله داخل الأنا عنوة في علاقة ترابط كما يقول ليفيناس " جنبا إلى جنب حول شيء ما ، حول حد مشترك هو بالنسبة لهيدغر الحقيقة "[3].

إن المعية التي استعملها هيدغر على حد تعبير ليفيناس لا تصف العلاقة الأصلية مع الأخر هي ليست علاقة الوجه – ل- وجه ، هي علاقة يذوب فيها الأخر في الأنا نحو عدمية في علاقة مع أخر مفقود وبالتالي " يظهر الأخر عند هيدغر في الحالة الأساسية Miteinan der sein أي كينونة الواحد الأخر "[4].

و في مقابل ذلك يقول ليفيناس :" إننا لا نوجد فرادى أبدا ، فنحن محاطون بكائنات وأشياء نقيم معها علاقات ، إننا مع الأخرين عبر الرؤية واللمس والود والعمل المشترك ، كل هذه العلاقات متعدية transitive فأنا ألمس شيئا وأرى الأخر ، لكنني لست الأخر ، فأنا وحدي وبالتالي إنها الكينونة بداخلي أي واقعة أنني موجود ، انوجادي هو الذي يشكل العنصر اللازم intransitive على الاطلاق الانوجاد لا قصدية فيه ، ومن دون رابطة ، يمكن الموجودات تبادل كل شيء ما عدا الانوجاد "[1].

الهوامش:

1/ نجد في بعض المؤلفات أن تاريخ ميلاد ليفيناس كان 1906 غير أن الأمر يعود إلى أن ليفيناس ولد في الأيام الأخيرة من سنة 1905 وربما تسجيله كان بعد عدة أيام وهو ما لا يشكل فرقا

2/Jean Luc Lannoy ' il-ya' et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas . Revue philosophique de Louvain..quatrième série .Tome 88 .n 79 .1990.p 370(*en ligne*)

3/ إيمانويل ليفيناس : الزمان والأخر . ترجمة : د. جلال بدلة . معابر للنشر والتوزيع . الطبعة الأولى دمشق 2014. ص 06.

4/ Jean Luc Lannoy ' il-ya' et phénoménologie dans la pensée du du jeune Levinas .ibid. .p 370.

5/ Jean Luc Lannoy – ibid. p 370.

6/ibid. pp 370 – 371.

7/ ibid. p371.

8/ DetistovaAnastasia .de l'intentionnalité au sentir .la conscience non-intentionnelle dans la philosophie D'Emmanuel Levinas . Prague –juin 2009. P4.

9/ Rodolphe Calin . François sebbah – le vocabulaire de Levinas .ellipses .2002.p 23.

10/ ايمانويل ليفيناس : الزمان والأخر .المصدر السابق ص 10.

11/E. Levinas - Le temps et l'autre- broché 15 octobre 2004 .paris p 13.

12/ Richard Kearney .de la phénoménologie a l'éthique .entretien avec E. Levinas .esprit n 234. Paris .p 122.

13/ E. Levinas – en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger – édition vrin .paris 2001. P 328.

14/ E. Levinas – Totalité et Infini. essai sur l'extériorité .livre de poche .martinusnijholf .paris. 1971. P 33.

15/ ibid. p 33.

16/ عبد الوهاب الميسري : إيمانويل ليفيناس والأخر . مجلة أوراق فلسفية . العدد 13. 2004.

17/ E.Husserl –Méditation Cartésiennes .ibid p 150.

18/ علي قصير : ايمانويل ليفيناس – فيلسوف الغيرية البناءة . مجلة الاستغراب 2018. ص 286 – 287.

19/ زهير الخويلدي : الأنا وجها لوجه مع الأخر - ليفيناس فيلسوف الغيرية . مجلة حكمة . 16 نيسان (أفريل) 2015.

20/Richard Kearney .de la phénoménologie a l'éthique .entretien avec E. Levinas .ibid. p 124.

21/ ليفيناس – الزمن والأخر المصدر السابق ص 36.

22/ المصدر نفسه ص 37.

23/ المصدر نفسه ص 37.

24/ المصدر نفسه ص 39.

المراجع:

1/ إيمانويل ليفيناس : الزمان والأخر .ترجمة : د. جلال بدلة . معابر للنشر والتوزيع . الطبعة الأولى دمشق . 2014.

2/ عبد الوهاب الميسري : إيمانويل ليفيناس والأخر . مجلة أوراق فلسفية . العدد 13. 2004.

3/ علي قصير : ايمانويل ليفيناس – فيلسوف الغيرية البناءة . مجلة الاستغراب 2018.

4/ زهير الخويلدي : الأنا وجها لوجه مع الأخر - ليفيناس فيلسوف الغيرية . مجلة حكمة . 16 نيسان (أفريل) 2015.

5/ Detistova Anastasia .de l'intentionnalité au sentir .la conscience non-intentionnelle dans la philosophie D'Emmanuel Levinas . Prague –juin 2009.

6/ Rodolphe Calin . François sebbah – le vocabulaire de Levinas .ellipses .2002.

7/E. Levinas - Le temps et l'autre- broché 15 octobre 2004 .paris .

8/ Richard Kearney .de la phénoménologie a l'éthique .entretien avec E. Levinas .esprit n 234. Paris .

9/ E. Levinas – en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger – édition vrin .paris 2001..

10/ E. Levinas – Totalité et Infini. essai sur l'extériorité .livre de poche .martinusnijholf .paris. 1971.

11/Jean Luc Lannoy ' il-ya' et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas . Revue philosophique de Louvain..quatrième série .Tome 88 .n 79 .1990. (*en ligne*)

[2]-LambrusCouloubartisis et Antonio Mazzu,Question sur l'intentionnalitéOusia,Paris, 2007,p25.

[3]-Ibid, p26.

[4]- Jean-Francois Courtine ,La Cause de la phénomenologie,Pressess Universitaire de France,Paris,2007,p19.

[5]-Ibid,p144.

[6]-يوسف سليم سلامة،الفينومينولوجيا،المنطق عند هوسرل،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،دط،بيروت،2007 ،ص102.

2-إدموند هوسرل،أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجياالترنسندنتالية،ترجمة:اسماعيلمصدق،المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت ،2008،ص365.

[8]- Husserl(E),Recherche logique,traduit par :Hurbert Elie,2 partie ,tome2,Pressess Universitaire de France,Paris,1962,p168.

[9]- يوسف سليم سلامة،المرجع السابق،ص109.

[10]- عادل مصطفي،فهمالفهم،مدخل إلى الهرمينوطيقا ،دار النهضة العربية،ط1،بيروت،2003،ص131.

[11] - Claude Romano,Au cœur de Raison,laphenomenologie,Folio Essais,Paris, 2010,p93.

*النواز" Noése و"النوام"Néme ،مصطلحين مشتقان من لفظتين إغريقيتين :نويسيسNoésis ونواما Noéma،أما النواز ؛فهو مصطلح استخدمه هوسرل للدلالة على فعل العقل أي "التفكر"و أما النوام ؛فهو كل ما يدور في فلك الفكر،فيصبح بهذا المعنى "موضوع الفكر"، لقد ظهر هذين المصطلحين في أعمال هوسرل ابتداء من الفصل الثالث من الباب الثالث لمؤلفه :أفكار أساسية 1913وكما ظهرا في كتاب التأملات الديكارتية ...أين أصبح النواز يعبر عن الأنا أفكر Cogito ،و أضاف إليه هوسرل موضوع التفكيرCogitatum،و الذي أصبح يطلق عليه مصطلح "النوام".

[12]- Husserl(E),MeditationCartesiennes,traduit par :Gabrielle Pieffer,et Emanuel Levinas,J vrain,Paris,p85.

[13]-Husserl (E),Experience et Jugement,traduit par :Denis Souche-Dages, Presses Universitaire de France, Paris,1970,p30.

[14]-يوسف بن أحمد ،الظاهرة والمنهج،فينومينولوجياهسرل،مركز النشر الجامعي،دط،تونس، 2008،ص49.

[15]-Claude Romano,Au cœur de Raison,la phenomenologie,p4 3.7

[16]-Ibid,p60.

[17]-Ibid,p6-5.

-إدموند هوسرل،الفلسفة باعتبارها علما دقيقا،تر:محمودرجب،المجلس الأعلى للثقافة،ط1، القاهرة،2002،ص90.[18]

-إدموند هوسرل،أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجياالترنسندنتالية،المصدر السابق،ص152.[19]

-[20] Husserl (E) ,philosophie premier,tome 1,Histoire Critique des Idées, Traduit par : Avrinolkelkel, presses universitaires de France ,Paris,1970,p222.

-محسن الزارعي،ادموندهوسرل،الفينومينولوجيا والمسألة المثالية،التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،ط1،بيروت،2010 ،ص92.[21]

-[22] Husserl (E),Experience et Jugementtraduit par :Denis Souche-Dages, Presses Universitaire de France, Paris,1970.,p479.

-يوسف بن أحمد،المنهج والظاهرة،المرجع السابق،ص90.[23]

-[24] Husserl (E),Recherche logique,p145.

-[25] NatalyDepraz, La conscience, Armonde Colin, Approches croises des classique aux science cognitives, Paris,1970, p181.

-[26] Husserl (E),Sur le Renouveau ,Cinq Articles ,Traduits par :Laurent Jounier ,librairie philosophique JVRIN,Paris,p135.

-سماح رافع محمد،،الفينومينولوجيا عند هوسرل،دار الشؤون الثقافية العامة،آفاق عربية،ط1، بغداد،1991 ،ص193.[27]

*"الممكن"هو بوجه عام ما يجوز وجوده وعدمه،و هو منطقيا لا يشتمل على تناقض ذاتي .و"الإمكان الميتافيزيقي هو الذي يكون خاليا من كل تناقض ذاتي والذي يكون موافقا لقوانين الوجود ،و الإمكان صفة لكل ما هو ممكن وتقابله الضرورة والاستحالة أو الامتناع .ففي حين أن الاستحالة هي صفة ما لا يمكن أن يكون ،و الضرورة هي صفة ما يجوز أن يكون أو لا يكون.فالممكن ليس في وجوده تناقض وليس في عدم وجوده تناقض ،و المستحيل هو الذي يكون في وجوده تناقض .و الإمكان من جهة أخرى هو احدى مقولات كانط المقابلة لمقولتي الضرورة والواقع.جلال الدين سعيد،معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية،دار الجنوب للنشر،دط، تونس،2004 .

- سماح رافع محمد،المرجع السابق،ص194.[28]

-[29] SouchDagues,ledevelopement de l'intentionalité dans la phénoménologie husserlienne,p-109 .

-سماح رافع محمد،المرجع السابق،ص195.[30]

-[31] Jean Pierre zarader,le vocabulaire des philosophes,ellipses,France, 2002 , p 121.

-يوسف بن أحمد ،الظاهرة والمنهج،فينومينولوجياهسرل،مركز النشر الجامعي،دط،تونس، 2008،ص145.[32]

-المرجع نفسه،ص 170.[33]

-يوسف بن أحمد ،الظاهرة والمنهج،فينومينولوجياهسرل،المرجعالسابق،ص 170.[34]

-ادموند هوسرل،أزمة العلوم الأوروبية،المصدر السابق،ص16.[35]

-ادموند هوسرل،الفلسفة علما دقيقا،المصدر السابق،ص40.[36]

Jean François Lyotard,laphenomenologie,pressese universitaire de France ,tome11, Paris,p30. -[37]

-فتحي انقزو،هوسرل ومعاصروه،،من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم،المركز الثقافي العربي،ط1،بيروت،2006،ص68.[38]

-ادموند هوسرل،أزمة العلوم الأوروبية،المصدر السابق،ص336.[39]

-فتحي انقزو،هوسرل ومعاصروه،المرجع السابق،ص69.[40]

- ادموند هوسرل،أفكار ممهدة لعلم الظاهريات ،المصدر السابق

تجربة اللانهائي والتعالي في فلسفة ايمانويل ليفيناس

رحيم عمر

الملخص

يتناول مقالنا مفهومان جوهران في الفلسفة الاولى الليفيناسية، وهما اللانهائي infiniوالتعاليtranscendance باعتبارهما اساسان لعلاقات الغيرية altérité حيث ان التفكير فيهما لا يتعدى الحدود الفاصلة بين الانا والاخر، والتي تدهب الى ماوراء الوجود، فاللانهائي والتعالي يتحددان وفق العلاقة الاتيقية éthique التي يمكن من خلالها استضعار الرباني devin والالهي dieu والمقدس المتجلية عبر اطلاقية وجه الآخر autre ، الذي يشعر الانا le moi بالمسؤولية التي يجملها دون شروط، ودلك على كل عمليات الاعتداء والانجراح، وتقف معه ضد معاناته وضعفه، شعور يجعل الذات تقف أمام الغير autrui بشعور المذنبcoupable .

الكلمات المفتاحية: اللانهائي، التعالي، المسؤولية، الانا، الآخر.

Abstract.

This article tackles the Infinity and Transcendence as being two fundamental notions in the levinasic philosophic, since they are the basics for the Otherness, and they don't affect the relation of the Self with Other; and do not beyond essence. Both Transcendence and Infinity are identified by the Ethical relationships through which the holy and Devine sensing can be achieved; and the rejection of the face of the Other that highlights the responsibility of the self for the assault and hurt to support it in its vulnerability with a feeling that makes the self faces the other with a sense of guilt.

Keywords: infinity, Transcendence, responsibility, the self, the Other.

يعتبر الوجه الجسدي الحسي القابل للانجراح vulnérabilité والموحي للمعاناة والضعف أساسًا للاتيقا عند ايمنويل ليفيناس، يكون كاشفا للحقيقة الإنسانية من خلال الإنسان الآخر، فالإنسان يتكلم بلغة الخطاب الاتيقي للوجه والحامل للإلزام، يجعل ليفيناس من هدا الإلزام

دلالة واضحة لمفهومان جوهران وهما: اللانهائي infiniوالتعاليtranscendence، بحيث يكون اللانهائي تجاوزا "للنسق" وللكلية totalité ، والتي تحاول احتواء الآخر المختلف في شروط العين ذاتهle même، والتي ترده إلى وحدة الجوهر، وتبعده من أن يكون حرا منفصلا، ومن جهة أخرى يظهر المفهوم قدسية العلاقة الاتيقية والحقيقة العيانية للإنسان، أما التعالي فهو خاصة هده العلاقة المحايثة للزاخر. يطلق اللانهائي والتعالي على الإلهdieu باعتباره موجودا وحاضرا في كل علاقة تقيم مسافة بين الانا والآخر، مايترتب عنه إشكالية المعنى الحقيقي للإله، وإمكانيته لان يعطي القدسية والترنسندنتالي للفلسفة الأولى، ومن جهة أخرى كيف له أنيصبح حدثا عيانيا متجسدا كوجه، فإلىأي مدى يمكن التفكير في اللانهائي والتعالي من خلال وجه الآخر الموحي إلى كلام الإله؟

أولا:تجربة اللانهائي: استحالة التمثل والاختزال.

تقومالاتيقا éthiqueالليفيناسيةعلى الظهور المقدس للوجه épiphanie du visage، باعتبارهوجهاللآخر* autre، وهو الغير autruiالذي نصادفه في حياتنا اليومية ، والذي نقيم معه علاقات اتيقية التي لا تعود إلى الآخر بقدر ما تعود إلى وجهه، فعظمة الاتيقا لا تجعل الآخر متاحًا للأنا إلا من جهة ما هو "وجه" وفي صورته العفوية، التي لايمكن من خلالها اختزاله ولا تمثله، فهو الذي يقودنا إلى ابعد من تجليه للعيان نظرا لما يحمله من دلالات هوّية تجسد الإنسانية قبل أن تجسد الآخر، والوجه الذي يشير اليه ليفيناس في الفلسفة الاولى هو وجه يتسامى بخطابه الذي يحمل نوع من الإلزام، يتعلقبإجبارية تنفيذ أوامره والامتثال لها قبل الامتثال للغير، وبهذا

الأساس يكون الوجه هو آخر الوجود autrement qu'être ، على نحو مختلف لوجود الوجه وظاهره وهذا يشير إلى اللانهائي infini** الذي ينزل في الوجه، فما نوع علاقته ارتباطه بالوجه به؟.

إن المواجهة مع الآخر يكون اللانهائي يتصادى في وجهه، حيث انه مهما كان الوجه هشًا وقابلا للإنجراحvulnérabilitéوالضعفfaiblesse والألم والمعاناةوإمكانية ممارسة أي فعل عليه من قبيل العنف أو الموت، لا يمكنه اتاحةأية فرصة لممارسة هذه الأفعال بمقاومة مطلقة absolueلانهائية infinie لا يمكن التصدي لها، فالوجه يُستعاد باللانهائي الذي يفتحنا أكثر على ماهية الوجود، وعلى عالم الغير لأن غيرية الآخر تكمن في أثر اللامتناهي وفي ندائه الذي يتوجه مباشرة إلىالإنسان، فهذا النداء الذي يأمر لا يحمل شكل السلطة بقدر ما يحمل وجه الآخر، فالوجه لا يدل إلا على معنى اللانهائي حتى يجعل من الإنسان ماهو أكثر مسؤولية وأكثر احتراما نحو الغير الطلق، فمجد اللانهائي يتسامى على الحياة وعلى الموت وبالتالي عن مدى إمكانية استيعابها كدلالة أساسية على مجد اللانهائي التي تلزمنا بأن نقول للآخر عبارة :"ها أنذا "[41]، فإذا كان اللانهائي أو الإله يتعالى إلى حد الغياب فإن حضوره وسماعه ممكن جدا في وجه الآخر، وأمره هو بمثابة الواحد من أجل الآخر l'un-pour- l'autre ،هي المهمة التي تجسد عظمته بالأوامر التي يدلي بها يقول ليفيناس"اللانهائي يأمرني بالقريب-الجار-le prochain كوجه دون أن يُعرض لي، فيكون أكثرإلحاحا بتضييق المجاورة "[41]، لأن أمره أشبه من الحد من حريتي التي نرمي بها كلها لصالح الآخر.

يرى ليفيناس أن كلمة الإله تتحدث عبر الوجه، كونها تدعو إلى استبدلاها من طبيعتها التأملية المجردة إلى الاتيقا التي ترفق بالآخر، وبتعويض مسألة الوجود بمسألة الإنسان، حتى وانكانمن

غير الممكن البرهنة على وجود الإله بالمقولات العقلية ،فأننا يمكننا التوجه إليه كآخرمطلق عبر الإنساني كما يقول ليفيناس:" التوجه إلىالإلهdieu– à -allant لا يحتوي أي معنى إلاإذا نظرنا إليه بمعنى توجهي الأصلي نحو الشخص الأخر. فلا يمكنني التوجه نحو الإلهإلاإذا كنت معنيا أخلاقيا بالشخص الآخر ولأجله "[41]، فالتفكير في اللانهائي يكون من خلال الآخر، من خلال وجهه، كون السبيل الوحيد للإتيقا الليفيناسية هو التطلع إلى اللانهائي، الذي لا يختزل في أية مقولة انطولوجية أو ماورائية، لأنه وجه، وهدا الوجه يكون عينيا وجسدا، والاله الذي اعرفه يتجلى فقط من خلال العلاقات الانسانية وليس العكس، لكن عندما يتوجب علينا ان نقول أي شيء عن الاله فيجب ان يكون دائما عبر العلاقات الانسانية"[41]، ليكون بهدا المعنى متجليا عبر العلاقة مع الغير حيث يمكن التكلم مع الإله، اما الوقوف عن الفكرة التجريدية l'idée abstraite عن الاله، لايمكننامن خلالها توضيح الحالة الانسانية"[41] وهي الوضعية الاستثنائية الوحيدة للتفكير في الاله.

إن فكرة اللانهائي تحيل إلى ما يبقى خارجا عن الفكر* ، هو مصدر لكل الشكوكحول حقيقته، لأنه لايمكننا إدراكها عينيا،ولا تكوين فكرة عنها بفعل عقليلأنها مجاوزة لها ، وفي نفس الوقت يبقى لكل حقيقة ايتيقية، يقول ليفيناس في هذا الصدد:" ف فكرة اللانهائينفكر عما يبقى دائما خارج الفكر،فهو شرط لكل الشكوك ، كما هو أيضا شرط لكل حقيقة موضوعية ".[41] ففكرة اللانهائي شبيهة بروح تُكشف ذاتها بذاتها ،ويعتبر عمل ليفيناس "الكلية واللانهائي" totalité et infini تبيان لأهمية وأسبقية اللانهائي كونها من تصون العلاقة بين الأنا والآخر، بالانفصال لا بالكلية*، فترسم معالمها دون أي اعتبار أوإرادة من ذواتنا ، وبلوغ اللانهائي يعني الوصول إلى

فكرة يستحيل تجاوزها، بحيث تسيطر على ذواتناوتتجلى في كل علاقاتنا الغيريةوالتي غالبا مايشير إليها ليفيناس باستقبال الآخر كآداب ضيافة، والتي تمكننا من التناول الجيد لهذه الفكرة، فكل علاقة ايتيقية تفرض مسبقا فكرة اللانهائي فالعلاقة مع اللانهائي تبدأ بالعلاقة مع المطلق الآخر لا مع الفكرة، بل مع اللانهائي الذي تتم فيه التجربة، تجربة المطلق الآخر.

فالشرط الوحيد لتجسيد علاقتنا باللانهائي يكون بعلاقتنا بالغير، أو المطلق الآخر، لأن الآخر يحمل الجسر الذي يقودنا إلى اللانهائي، ذلك ما نلمسه في وجهه، وكأن الغير ليس بغير إلاإذا تكلم بعظمة اللانهائي، وهذا ما يجسد أيضا المطلق الآخر، فالوجه ليس مرئي وانه يبقى مفتوح على اللانهائي وعلى الإله ، لذا كان ليفيناس دائما يسعى للخروج من الوجود الزائف أو الظاهر، الذي كان قد انتقد هيدغر عليه لأنه يقصي أهمية الإنسان الآخر بالنسبة للأنا، فالميتافيزيقا الجديدة التي تبنّاها ليفيناس تتجاوز الانطولوجيا بمهمتها الجديدة وهي السعي إلى اللانهائي ومناشدته عبر وجه الغير،" كما لا يمكن أن يقع احتواءه من أيّة كلية لاهوتية أو تاريخية كانت".[41]وبهذا سعي ليفيناس يرميإلى تحديد طبيعة العلاقة التي يمكن أن نعي بها اللانهائي،و التي تتباين مع ما يمكن إدراكه، فكان سبيله الوحيد هو" الرغبة" فما مدلولها؟.

تحدث ليفيناس في فلسفته عن الرغبة désir leبهدف شرح علاقتنا باللانهائي، حيث أن الرغبة ليست مثل الرغبة البيولوجية ، والتي يمكن إشباعها كالنوم والأكل مثلا، بل هي خارجة عن نطاق كل محاولةلإشباعهاأوإرضاءها، وهي رغبة ميتافيزيقية désir métaphysiqueأعلى مستوى من الرغبة البيولوجية، هذه الرغبة تتجه نحو شيء مختلف تماما ، نحو المطلق الآخر،وصف ليفيناس لهذه العلاقة بالرغبة هو أننا لا يمكن إشباعها، وتبقى متعالية، وعلاقتنا

بها تكون مجرد رغبة في اللانهائي ، أي المرغوب فيه ، الذي يتعالى إلى حد الغياب، ومعرفتنا به رغبة غير قابلة للإشباع ، والآخر الميتافيزيقيautre métaphysique'اليس هو آخر مثل الخبز الذي أتناول أو البلد الذي اسكن أو الطبيعة التي استمتع بها ، :" الرغبة هي رغبة في المطلق الآخر خارج الجوع الذي نرضيه أو العطش الذي نرويه...فالميتافيزيقا ترغب في الآخر فما وراء الإرضاءات،ومحاولة إشباعها تكون عبر نافذة الآخر واستعادة وجهه أخلاقيا يقول ليفيناس:" اعتقد أنّ العلاقة مع اللانهائي ليست بمعرفة*، بل رغبة، لقد حاولت وضع اختلاف بين الرغبة والحاجة، فالرغبة لا يمكن إشباعها، وتقتات على جوعها، وتزداد مع إشباعها، فالرغبة مثل فكر يفكر أكثر مما لا يفكر فيه، أوأكثر مما يفكَر فيه..."."[41].وفي هذه النقطة يخالف تصور ديكارت لعلاقتنا باللانهائي التي هيأشبه بالفكرة الكامنة في الذات، والتي يسهل احتواءها،فيرى أنها تظل خارجة عنا وليس كما سبق وان تمثلها ديكارت ويقول ليفيناس منتقدا إياه:" عند ديكارت فكرة اللانهائي تبقى مجرد فكرة نظرية، تأمل ومعرفة، أمّا بالنسبة لي فأعتقد أن العلاقة مع اللانهائي ليست معرفة ، بل رغبة "[41].

التجربة المطلقة L'expérience absolue ليست انكشاف ،بل إظهار لحقيقة الوجهالذي يتجلى فما وراء ظاهره، وفق ما تسمح به التجربة الفينومينولوجية،فوجه الآخر ليس ما ينكشف لي بل ما اكشفه، والوجه ليس مجرد رؤيته أو لمسه، إنه غريب عني وهو مقدس ومتعال في نفس الوقت ، لأن الفهم الجيد له لا يكون إلا من ناحية تعاليه نحو فكرة اللانهائي ،و وعبر برانيتهلا التي تسمح بذلك، كونها أساس كل علاقة موضوعية :" وفكرة الكمال لا نلمسها إلا مع اللانهائي الذي يرسم معالم العلو والنبل "[41]، الأمر الذي يلغي تكون فكرة شاملة به ولا حتى ممارسة سلطتنا

عليه، لذا كانت الرغبة التي لا يمكن إشباعهاأولى بوصفه حسب ليفيناس، بغض النظر عن الأساس المتعالي الفارق الذي يحوز عليه، فالمسافة الوحيدة التي تفصلنا وتجمعنا به هي الرغبة .

الرغبة تمثل مقاسًا للانهائي النهائي، وهي ليست عبارة عن المجاملة التي نقدمها للآخر ، فهي تتمثل في المطلب الأخلاقي، لأن الإرادة التي تكون عند لقاءنا بالآخر تكون محكومة وخاضعة للمطلق الآخر، فكوني أمام الوجه يعني أنني أمام اللانهائي، الآمر الذي يحيل دائما إلى وضع حريتي موضع تساؤل بالمقارنة مع المطلق الآخر، وفي هذا إشارةإلى مكانة اللانهائي في كل تجربة ايتيقية، التي لاتقف أماميإلاأن تلزمني بالانحناء أمام الغير والخضوع لأوامره المطلقة، فقدرة الغير الايتيقية تستمد من أثر اللانهائي يقول ليفيناس:"إن أثر اللانهائي متجل عبر واجبي أمام الغير، وبهدا المعطى- يكون الاثر_ المطابق للنداء"[41]،وهكذا يصبح اللانهائي شرطا للمطلق الآخر،ة الذي معه نبني العلاقات الاجتماعية، هكذا يصبح اللانهائي يأتيناإلى الفكر عبر الوجه ، لأن الوجه يوحي إلى اللانهائي بتجربته الايتيقية المتعالية، والتي تقدس الغيرية التي تفصلنا عن الآخر، هذا الأخير الذي به أعرف معنى الإيتيقا والتعالي واللانهائي.

ثانيا: الترنسندنتالية والوجه: نحو محايثة المقدس.

يقول ليفيناس:" إنّ مفهوم التعاليla transcendance يدل بالتحديد على الفعل الذي لا يمكننا به أن نفكر في الإله والوجود معاً ".[41]فالتعالي يمكن التفكير فيه فقط من الوجود، لا على انه موضوع مفارق ويحمل تأويلات ميتافيزيقية، لأن تعالي الوجه هو الذي يرسم علاقتنا بالإله وبالغير، يصبح التعالي هو الذي يحفظ المسافة التي تفصل كل العلاقات الايتيقية من جهة ، وهو الذي يقودنا إليها من جهة أخرى، التعالي ضروري لأنه يحفظ معاني الحشمة والهشاشة التي

تمس الوجه، هو من يعطي إشارة التفكير في الإلهأواللانهائي، لأنه يواري تجليات الوجه ليكشفه في أسمى المعاني، واللانهائي ليس إلا صورة من تعالي الوجه إلى حد الغياب،وإلى بروزه الايتيقي، لا يكون من السهل التفكير في اللانهائي على مرمى الاستقلال من الآخر، مايعني أن الإله سيصبح حضورا من خلال الوجه بدلا من الغياب الذي يمتثل في العقل، ويفهم التعالي على أنه من يوجهنا إلىالآخر وليس من يبعدنا عنه، ليس له وجود في العقل، لأنه موجود أمامنا وجها لوجه.

ينظر ليفيناس للإله كونه اله للفلسفة الايتقية ، حيث تكون الأخلاق عبر علاقة لا متناهية مع الآخر، وليس الوجود ، أنها تبقى مع اله الأنبياء كما يسميه ليفيناس، "الإلهالمضطهد الذي يظل في علاقة مع الإنسانية"[41]، ذلك هو اله الفلسفة، فالتحليلات التي قدمها في فينومينولوجيا الوجه ضرورية لأفعالنا اليومية ، وخاصة المتعلقة بالطيبة وكرم الضيافة حيال الآخر، وهي تتجاوز أن تكون شبيهة بالعلاقة الطوباوية التي نكونها عن الإله بعيدا عن الاتيقا، فيوجد في الإنسان الهام بالاستجابة للغير، وكان فيها هذا الإلهام مسؤولية أمام وحي الهي، هو الذي يتوجب أن يسود في الوجه، وان ننظر إلى الآخربهذا المعنى، لأنه نفسه تعالي الإله هو الذي نستمده من تعالي الغير، وهو كشريطه لإله الغيرية، وهو يتجلى حتما من خلال منع ارتكاب العنف والقتل ، أشبهأن يكون الوجه يتحدث بلسان الهي، ولا تكون لنا في هذا فرصة غير الخضوع له، ويكون تعالي الوجه كحد للقوة والسلطة، وأمل في زرع الإخاء والإنسانية، نحو الآخر الميتافيزيقي، وهذا لأن الآخر هو ذاك المختلف، هوالأنا من ناحية انه يمثل الهوية ،فهو ذاك المطلق والغريب في نفس الوقت، والذي رغم كل تلك الظروف ،تتسم علاقتنا به بالتعالي ، تعالي يجسد سموه": فالغير ليس متعال لكونه حرّ مثلي، بل بالعكس حريته عبارة عن سمّو supériorité تنهل من تعاليه ذاته "[41]،وهذا مايتجلى

من خلال علاقتنا ببرانية الغير، والبرانية الحقّة ، تلك من تمنعنا من كل غزو. ن هدا التعالي يأخذ شرط الاختلاف ومتجسدا عبر العلاقات العيانية concretes :" يكون التعالي ممكنا كعلاقة مع الغير، مع مراعاة أننا مختلفون حقا،دون أن يتوقف هدا الاختلاف على نمط معين"[41].

إن ما يمكن التفكير فيه فقط هو الوجود مع الغير، أمّا التفكير في اللانهائي فهومستحيل ، وما يمنع التفكير فيه كما اشرنا إليه سابقا راجع إلى استحالة الإلمام به، وقد يكون من الممكن التوجه إليه عبر الآخر ، وحقيقة التعالي في هذا هو الموافقة بين الخطابات ولأفعال وذلك مع الغير باعتباره وجه، لان هذا الخطاب تعبر عن حقيقة اللانهائي التي نعجز عن فهم فحواها دون اللقاء بالغير باعتباره"تعالي"، والتي بها نتم معنى المتعالي(الآخر)،" فالوجه بالتحديد هو الوحيد المفتوح حيث دلالة المتعالي لا تلغي التعالي من اجلإدخاله في نظام محايث immanence، لكن بالعكس التعالي يبقى دائما كتعالي متمم للمتعالي "[41]، فقصد ليفيناس من هذا القول هو ماهية التعالي لا تنفك عن الاتحاد بالمتعالي(اللامتناهي)، وبما أن اللانهائي نكشف عنه عبر العلاقة الميتافيزيقية بالآخر فإنّ العلاقة باللانهائي بدورها علاقة ميتافيزيقية*، وعلاقة بالغير، فالغير هو التعالي والمتعالي هو اللانهائي، فالإتيقا هنا تكون السبيل الذي يربطنا بالتعالي يقول ليفيناس:" الغير هو المكان ذاته للحقيقة الميتافيزيقية، وهو ضروري لعلاقتي مع الإله "[41]،فالعلاقة مع الوجه تعني بالضرورة الدخول في تجاوز الوجود الظاهر ، ولأن الإله لا يتموضع non thématisable في الفكر فإن أثره يلتمس في نداء المسؤولية ، ومجده يبدأ من هذه الدلالات الايتيقية، "إن الذات التي تقول ط ها أنا ذا" للاقتراب من الغير (المتناهي) تكون مستشهدة باللانهائي ، وغبر هذه الشهادة حيث لا تغدو تمثلا أو إدراكا ينتج ويتولد وحي اللامتناهي، ومن خلال هذه الشهادةيعتز مجد

اللامتناهي، وهي في ذاتها بدلالتها الأخلاقية، شهادة عن الله اللامتناهي حيث يعجز عنه أي حضور وأية فعلية..."[41]،ويعبر عنها ليفيناس بقوله:" الوجه هو مكان لكلام الله، فالآخر يوجد فيه كلام الاله، وهو كلام غير موضعي"[41]، هكذا يصبح الإله عند ليفيناس متجليا في غيابه أكثر من حضوره.

لقاء الأنا بالآخر يعني أنّ مجد اللانهائي الذي يتجلى كأساس ايتيقي وشعور بإنسانية الآخر، وهذه العلاقة لا تكون علاقة بالغير بقدر ماتكون علاقة باللانهائي والتعالي،فهذه هي الماهية الحقيقية التي تكشف عنها فينومينولوجيا الوجه من جهة علاقتها بالتعالي، فالوجه هو من يتعالى والآخر هو أيضا وجه يتعالى ، ليكون بهذا مالكا للغيرية المطلقة، فاستعاده اللانهائي من غيابه تكون ايتيقية ، يقول ليفيناس:" كلمة الإله تتحدث عبر مجد الوجه، وتدعو إلى استبدال أخلاقيأو قلب للطبيعة...فالوضعية الأخلاقية هي وضعية تتجاوز الطبيعة ، وتحضر في إطارها فكرة الإله ، وفي هذا الصدد يمكن القول أنالإله هو الآخر الذي يقلب طبيعتنا رأسا على عقب ويجعل رغبتنا في الوجود محط تساؤل "[41]وتتم من خلال الوجه، وبما أن علاقتنا به لا يمكن مقارنتها حتى بالرغبة التي يمكن إشباعها، فإنّها تغدو كأثر يتجلى في الغير ،به نلتمس قاعدة الأمن والمسؤولية على الآخر لأنها تمثل" صرامة المطلب الأخلاقي"[41].والتقرب إلىالإله يكون من خلال العلاقة مع الغيرية ووفق الظواهر الاتيقية التي ترى في الآخر المجروح والضعيف، والفقير، الذي يلزم اقامة مسؤولية عليه دون شرط وبكل اطلاقية، ووفق هدا نتقرب إلى الاله عبر الاتيقي، فكل مسؤولية تعتمد على شهادة اللانهائي الذي هو الاله"[41]

إنّ اللانهائي(الإله) يتجلى من خلال وجه المتناهي(الغير) ، إذ يصبح المرغوب فيه le désiré حاضرا كاتيقا تلزم باحترام الآخر، والأهمية القصوى للانهائي هنا تكمن في تحويل علاقاتنا بالغير إلى علاقات ايخاء ومسؤولية،يمكن به إن نقرا إنالإله عند ليفيناس يتحول إلى مشروع إنساني تذاوتي intersubjectivité، ويكون في مواجهة التيولوجيا téologieالتي تراه انه وجود مفارق، فكلام الإله يتكلم عبر مجد الوجه ، ويدعو لمحادثة ايتيقية* ،هكذا فقط يمكن أن نرسم الكمال الخاص بالمطلق الآخر(الإله)، وكل معالم العلو والنبل التي تصاحبه، وهكذا يتحرر الإله من قبضة الميتافيزيقا التي تعكف على الانطولوجيا لأن الاتيقا لا تنحدر منها، وهي بمثابة نقيض لها فيكون الله هو اله الغيرية ، وليس معنى هذا أننا نرى الإله في الغير وإنما نسمعه على شاكلة نداء يتوجه نحونا،يقول ليفيناس:" إنني لا أقول إنّ الآخر هو الله، بل أقولإنني اسمع في وجه الآخر كلام الله"[41] ، فبلوغ الوجه إذن هو بلوغ فكرة الإله، فيفهم انطلاقا من كونه أساس للتفاعل الإنساني، انه أساس الثقافة التي توجد داخل المسؤولية، بعدما تعدت وحشية الوجود، هي ثقافة أخلاقية لا تحيد الآخر، وإنما تعمل لأجل كرامته التي لا تختزل في عين الذات، فقط تنظر إلى الغير على أساس انه غير، الممهد لثقافة الاختلاف والإنسانية، التي تجسد تعالي الوجه ،الذي يتجاوز قدرتي، فعلاقتي بالإلهتبدأ مع الغير وتتجلى كأساسآو إلزام ايتيقي بها أدركأهمية الآخر.

نستخلص من هده الدراسة نقاطا أساسية متمثلة في إعادة تعريف كل من اللانهائي والتعالي، بالمعنى الذي يختلف فيه المفهومان عن التعريب الذياستمداه من تقليد الفلسفة الغربية. اللانهائي لم يعد كائنا فارقا وميتافيزيقيا مجردا، مثلما اعتبره ديكارت سابقا صفة للإله الكامل والغير متناه وبوجود مفارق، فليفيناس قد أعطى للمفهوم حدثا يجلى عبر وجه الآخر،الوجه

الذي نلتمس فيه أثره على شكل خطابالإلزام والمطلق، الأخلاقيالذي يحمل الذات المسؤولية اللاتماثلية دون المقابل حيال الغير، بهدف الدفاع عن ضعفه وهشاشته، وإدراك الاله او اللانهائي ممكن وفقط من خلال قدسية العلاقة الاتيقية، والمنفذ الوحيد إليه هو الوجه، فالكلام الذي يدلي به الآخر هو نفسه كلام الإله، وهناك إشارة الى طبيعة علاقتنا به التي لاتشبه المعرفة، كما أنها ليست بالرغبة البيولوجية القابلة للإشباع، لأنها رغبة ميتافيزيقية، فكان بدلكالوجه ليسمايعرض أمامي ، لأنه المتواري وراء النداء، والمجسد لكل القدسية،والترنسندنتالية، التعالي هو طريق يحيلنا إلى الاله الغير مفارق للإنسان ولا للعالم، الحاضر في كل لانهائية المسؤولية التي يعنى بها الأنا على الآخر.

قائمة المراجع

1-Emmanuel levinas , autrement qu'être ou au –delà de l'essence, livre de poche,biblio essai,martinus nijhoff ,1978.

2- Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, édition vrin, paris,2001.

3- Emmanuel Levinas, altérité et transcendance, livre de poche, biblio essai, fata morgana,1995, France.

4- Emmanuel Levinas, éthique et infini, livre de poche, libraire arthene fayard et radrie, France,1982.

5- Emmanuel levinas, totalité et infini ; esaai sur l'extériorité, livre de poche, martinus nijhoff, France,1971.

6- Miguel Abensour, catherine chalier, l'herne Emmanuel levinas, édition de l'herne, 1991, paris.

7- Richard Kearney, de la phénoménologie à l'éthique, entretien avec Emmanuel Levinas,ésprit,n 234, juillet 1997, Saint-Martin.
8-Rodolphe calin, François- David sebbah, le vocabulaire de levinas, ellipses, paris,2002.

الـفـهـرس

الآخر– الأنثى في فلسفة إيمانويل ليفيناس	د. درقام نادية	02
الأنثروبولوجيا الدينية في الجزائر بين النظري والممارسة	أ. فريد بن سعدون	18
الإيتيقا واستطيقا المقدس والمدنس بين المساءلة الأخلاقية والمغالطات العلمية	د. بن طرات جلول	29
الخطاب الإتيقي للحق: من التنظير إلى الممارسة	رماس عونية	51
الفينومينولوجيا والإبستيمولوجيا القيمة الإبستيمولوجية للرد الفينومينولوجي عند هوسرل	بن عبد الله حسين	69
القصدية كأساس لبناء المعرفة الفينومينولوجية	مباركي عبد العزيز	89
إيمانويل ليفيناس:الايتيقا فلسفة أولى	جيلالي حلوز	104
تجربة اللانهائي والتعالي في فلسفة ايمانويل ليفيناس	رحيم عمر	116