# الفصل الثامن

## برجسون وهوسرل يدافعان عن استقلالية الشعور كل من زاويته الخاصة

أشرنا فيما سبق إلى أهم تنويعات الفلسفة المثالية فى الفكر الغربى ابتداء من أفلاطون حتى هيجل ورأينا كيف أن هذه الفلسفة فى أشكالها المختلفة تحرص أول ما تحرص على قراءة الكون من خلال الذات العارفة وتستعين بها على إدراكه والإحاطة به بكل ما ركب فيها من أدوات وأعضاء حس أو ذهن وكل ما تضيفه هى من شروط ومقولات وتصورات تفلسف بها الواقع والتاريخ. وكان من الطبيعى أن يؤدى هذا التوجه إلى تأكيد استقلالية الشعور أو الوعى – وهو الذى يمثل حياة تلك الذات العارفة – عن العالم المادى، وهذا هو ما حاوله كل من برجسون وهوسرل كل من زاويته الخاصة.

**(أ) برجسون:**

فالعالم المادى هو عالم الحتمية والجبرية. وفى المقابل، يوجد عالم الشعور أو الوعى وهو عالم الحرية. وكل اتجاه يحاول أن يقيس هذا العالم الأخير على العالم الأول ويجعله جزءًا منه اتجاه خاطئ. تلك كانت نقطة البدء فى فلسفة الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون الذى بدأ فلسفته بنقد التفسير العلمى الرياضى للظواهر النفسية التى يعج بها مجرى الشعور. فهذه الظواهر عند برجسون معطيات لها خصوصيتها وحياتها الخاصة ومحاولة التعبير عنها تعبيرات فيزيقية رياضية على نحو ما نفعل ذلك مع الظواهر المادية يفسد طبيعتها. وحالاتنا النفسية ومشاعرنا العميقة بالفرح أو الحزن مثلا وانفعالاتنا الحادة بهذا المنظر الجميل أو ذاك ليست إلا تبدلات كيفية خالصة ولا يمكن أن نقيس شدتها قياسًا كميًّا. إن إحساساتنا العاطفية ورغباتنا مثلا قد تضعف وقد تشتد لكن هذا لن يكون ضعفًا أو اشتدادًا كميًّا بل هو تبدل كيفى، يؤدى إلى تغيير فى طبيعة الإحساس العاطفى أو الرغبة، فبعد أن يكون إحساسًا أو ميلًا محصورًا فى عدد قليل من العناصر النفسية فى حالة ضعفه نجده ينتشر ويحتل عددًا أكبر من تلك العناصر مما يؤدى إلى تغيير فى

إحساسنا نفسه، ونصفه حينئذ وصفًا كميًّا ونخطئ فنقول إنه أصبح أكثر شدة فى حين أنه يكون قد انتقل إلى طبيعة نوعية جديدة. والأمر على هذا النحو فى إحساساتنا الأخلاقية من شفقة أو تعاطف، ومن استهجان أو اشمئزاز أو نفور. فجميعها تغيرات كيفية محضة. حقًّا إننا فى بعض الأحيان عندما يكون الإحساس ممزوج بأثر فيزيقى كأن نشعر بتعاطف أو بنفور نحو هذا الصوت الذى نسمعه الآن أو نحو هذه الرائحة التى نشمها فى هذه اللحظة فإننا فى مثل هذه الحالات يصعب علينا الفصل بين العلة الخارجة أو المؤثر الخارجى وبين الحالة النفسية، لكن عندما نتدرب على هذا الفصل فسيتبين لنا أن الحالة النفسية حالة كيفية خالصة وليست كمية. ويزداد الأمر صعوبة إذا كان الإحساس مرتبطًا بمجهود عضلى، مثل الإحساس بالألم عند رفعنا لأثقال تتزايد فى الوزن، لكن علينا أن نتعلم أن نفصل بين الإحساس بالألم – وهو كيفى صرف – وازدياد وعينا بالمجهود العضلى الذى نبذله عند رفعنا لكل وزن وهو إحساس كمى يختلف عن الإحساس الأول. وبوسعنا أن نكرر نفس الكلام فى الانفعالات القوية مثل الخوف أو الغضب أو فى إحساساتنا العاطفية كاللذة والألم.. إلخ، إذ علينا أن نفصل بين العلة والمعلول، ونتجه إلى التعامل مع العلة تعاملًا كميًّا وإلى وصف المعلول وصفًا كيفيًّا محضًا.

يفرق برجسون بين الكثرة الشعورية الباطنية والكثرة الفيزيقية الخارجية فيقول إن الأولى كثرة معطيات كيفية فى حين أن الثانية كثرة وقائع كمية، الأولى لها خصوصيتها التى تجعلها غير قابلة للعد وللقياس الكمى الذى نجريه على الوقائع الثانية. ثم يتساءل برجسون لماذا نخلط غالبًا بين هذه وتلك؟ ويجيب عن هذا التساؤل بأن الخلط يرجع فى المحل الأول إلى أننا لا نعد المشاعر والإحساسات والانفعالات إلا بعد أن نتمثلها وحدات متشابهة تملأ المكان. فعندما نسمع ضربات جرس بعيد نقوم فى الحال بتمثل هذا الجرس يتردد ذهابًا وعودة أو نتمثل دقاته تتتابع فى مكان خيالى، غير أننا إذا قاومنا فى أنفسنا هذا التمثيل الرمزى وهذا التصور الخيالى والتفتنا فقط إلى شعورنا الداخلى تبين لنا أن دقات الجرس تتعاقب وتتداخل فيما بينها فى الزمان لا فى المكان، وفى زمان خاص بها مستقل تمامًا عن المكان، كأنها لحن موسيقى يحدث فى الشعور إيقاعًا خاصًّا.

هذا الزمان الخاص بالمعطيات الشعورية والذى ينبهنا برجسون إلى عدم الخلط بينه وبين المكان له اسم خاص به. إنه زمان الديمومة. وتعاقب حالات هذا الزمان وتداخلها

فـــى بعضهـــا البعض يختلف تمامًا عن الحالة التى نجد عليها الكثرة المرصوصة فى أجزاء المكان والتى يمكن أن نضع بينها الفواصل وأن نعدها ونحدد مقدارها لأنها توجد فى وسط متجانس تتلامس أجزاؤه، وبهذا يكون مغايرًا للوســط الخاص بالديمومة وهو وسط ينساب فى داخلنا ونعجز فيه مثلًا عن إقامة فواصل بين ماضينا وحاضرنا، إن هذا الوسط الخاص بالديمومة شبيه بالكائن الحى الذى تتداخل أجزاؤه رغم تمايزها.

هناك إذن زمان خاص بالشعور ومعطياته وحالاته، وهو زمان خالص لا أثر فيه للمكان، وهنـــاك مكان خاص بالوقائع الماديـــة الفيزيقية، لكن هذا المكان أليس له زمان خاص به يختلف عن زمان الديمومة؟ يجيب برجســـون عن هذا الســـؤال بالإيجاب، ويقول إن العلم يعرف تمام هذا الزمان الذى نقيس به مثلًا ســـرعة الجســـم المتحرك فى المكان، لكن هذا الزمان المكانى شيء والزمان الخاص بفعل الحركة شيء آخر، الزمان الأول خاص بالجسم المتحرك فى وسط متجانس هو المكان الخارجى. أما الزمان الثانى فهو الزمان الشعورى: زمان الديمومة. وهو ذلك الزمان الذى نحياه ونحس به فى داخلنا. وإذا أردنا حقًّا دراســـة هذا الزمان الشـــعورى فعلينا أن نعزله تمامًا عن العالم الخارجى، لكى نشـــعر بتدفق الزمان الحقيقـــى فى داخلنا حيث يجتمـــع الماضى والحاضر فى لحظة واحـــدة، وذلك لأن هذا الزمـــان الـــذى نحن بصدده ليس زمـــان التتابع بل زمان المعية: ليـــس فقط معية الماضى والحاضر، بل معية الاثنين مع المســـتقبل لأن اللحظـــة التى تجمع بين الماضى والحاضر نجدها متجهة أيضا نحو المستقبل، وهذا الزمان الباطنى عندما نشعر به يتدفق فى داخلنا فإننا لا نشـــعر بأن لنا ذاتًا ثابتة لنا تتتابع فوقها الحالات النفســـية المتغيرة، بل نشـــعر بأننا نحن الذين نتغير وذلك لأن زمان الديمومة ليس مكونًا من آنات أو لحظات تحل كل آن منهـــا أو كل لحظـــة منها محل الآن أو اللحظة الأخـــرى، وإنما هو زمان يظل الماضى فيـــه حيا فى الحاضر، وكلما حمل الشـــعور معه تجارب نشـــعر بأننا أمام مجرى جديد، ومن المســـتحيل على الشعور أن يمر بنفس الحالة مرتين، وعلى هذا النحو تنمو شخصيتنا وتنضج دون انقطاع. وذلك لأن زمان الديمومة زمان فيه جدة باستمرار وهو لا يقبل الإعادة أو التكـــرار. ويتعذر علينا أن نعيد ســـيرته الأولى كما نقلب زمـــان الكائن الحى، فكما أن الكائـــن الحى بعد مضى فترة من الزمن يســـتحيل عليـــه أن يعود إلى ما كان عليه من قبل فإن إحساسى بالشعور الذى فى داخلى يستحيل أن يظل هو عينه كما يتعذر أن يعود إلى

الوراء بل هو إحساس يقوى ويتضخم كما تتضخم كرة الثلج التى نراها صغيرة أول الأمر ثم ما تلبث أن تتضخم كلما تدحرجت على بساط الثلج وأخذت معها فى مسيرتها ذرات الثلج، وعلى هذا النحو يكون نمو الحياة الشعورية، إن قانون بقاء الطاقة لا يمكن أن يطبق على الحياة النفسية الشعورية لأنها فى تغير مستمر وتقدم متصل. أما هذا القانون فإن تطبيقه لا يكون إلا فى ميدان المادة الجامدة. ميدان العلم والبحوث الفيزيقية. وذلك لأن الزمان فى هذا الميدان ينزلق من فوق المادة كما ينزلق الكتكوت من فوق البيضة عند فقسها دون أن يغير هذا الانزلاق شيئا فى المادة وما ذلك إلا لأنه زمان آلى، وعلى العكس من ذلك فإن الزمان الحى أو العضوى فى الميدان الشعورى النفسى يعمل فيه ويترك فيه أخاديد ويطبع عليه آثاره على نحو متجدد متصل. وعبثًا يحاول أنصار الجبرية السيكولوجية إرجاع الحياة الشعورية إلى سلسلة من الحالات كل منها معلول للحالة السابقة وعلة للحالة اللاحقة، على نحو ما تقول نظريتهم المسماه بنظرية التداعى. وعبثًا أيضا يحاولون إرجاع الحياة الشعورية إلى مجموعة من البواعث التى متى وقفنا عليها فى أية لحظة من اللحظات أمكننا أن نتنبأ بما سيصدر عنها من أفعال. نظرية التداعى هذه تخطئ مرتين فى تصور الحياة الباطنية الشعورية. فهى تخطئ أولا لأن أصحابها لم يستطيعوا أن يتصوروا استقلال هذه الحياة عن عالم المادة وهى تخطئ ثانيًا لأن أصحابها قاموا بتجزئة هذه الحياة إلى لحظات منفصلة متمايزة وأرجعوا انطلاقها إلى مجموعة من البواعث الأخرى، وكل هذه التأويلات مادية تتمشى مع عالم المادة وعالم الجبرية لكنها لا تتناسب أبدًا مع عالم الشعور عالم الحرية: عالم الديمومة المتدفقة. ولهذا فإن الفعل الحر عند برجسون لما كان يصدر عن النفس كلها برمتها فإننا لا نستطيع أن نحدد له باعثا معينا يكون هو الباعث الأقوى مثلًا على نحو ما يقول البعض. ولا نستطيع أن نقول إن الفعل الحر على نحو ما يتصوره هذا الفيلسوف هو اختيار بين بديلين، اختيار نستجيب فيه مثلا للباعث الأقوى ونتخلى عن الباعث الضعيف، ولا يكون هذا بطبيعة الحال إلا بعد فترة من التدبر والتروى، أما برجسون الفعل الحر عنده لا يخضع لهذا التدبر والتروى، ولا يكون فيه أى ارتباط بين علة ومعلول، لأن كل هذه المقاييس الآلية لا تجدى فى شرح زمان الديمومة الذى قلنا إنه متجدد باستمرار وبالتالى فهو لا يخضع للتنبؤ، إن الفعل الحر كما يتصوره برجسون لما كان يصدر عن الحياة الشعورية المتجددة باستمرار ولما كان يصدر عن النفس

كلها فإننا لا نستطيع أن نتنبأ به إنه الفعل الذى يعلن عن استقلال الإنسان أو استقلال الحياة الشعورية للإنسان عن عالم المادة، الفعل الحر عند برجسون يجىء ثمرة أو نهاية لتطور أو تقدم داخلى تلقائى. ولهذا يشبه برجسون صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة الناضجة من الشجرة، الفعل الحر عند برجسون فيه تأكيد للشخصية الإنسانية، وينبعث عن النفس بأكملها ويظل فيه الماضى حيًّا وباقيًا فى الحاضر وهو يظل حيًّا فينا لأنه يتجدد فينا باستمرار، وهو يتجدد فينا كله لا كجزء منه فحسب إنه بأكمله يلح على وجودنا كله، الماضى إذن كما يتصوره برجسون لا يتضخم فقط دون انقطاع عن طريق إسقاطات الحاضر والمستقبل، بل هو يحتفظ فى داخله بكل ذكرياته أيضا، فالذاكرة عند برجسون لا تمثل قوة نلجأ إليها أحيانًا عندما نريد أن نملأ بأحد محتوياتها فراغًا فى قائمة نقوم فيها بتسجيل بعض المعلومات، فى هذه الحالة تبدو الذاكرة كما لو كانت قمطرًا نحتفظ فيه ببعض الفيشات أو الجزازات نلجأ إليه عند الحاجة فنستخرج منه الجزازة المناسبة لنملأ بها ثغرة ما فى معلوماتنا أو لنصل بها جزءا ممسوحا من على شريط تسجيل، كلا: الذاكرة عند برجسون ليست على هذا النحو، لأن أحداث الماضى تتكدس بعضها فوق بعض والماضى نفسه يلاحقنا بكليته، وهو ينفذ فى حياتنا كلها بأجمعه ويظهر أمامنا بقامته كلها وبخاصة فى اتجاهاتنا السلوكية.

ومن الطبيعى فى فلسفة روحية كهذه أن يبحث صاحبها عن ملكة جديدة للإنسان تتمشى مع هذا التدفق والسيلان الدائم للحياة الباطنية الغنية، وتكون أسمى فى إدراكها لتلك الحياة من أعضاء الحس والذهن التى تلجأ إليها الفلسفات التجريبية وتعلو فى الوقت نفسه فوق المعرفة العقلية الأولية وفوق كل معرفة عقلية استدلالية، وهذه الملكة الجديدة التى قدمها برجسون لتاريخ الفلسفة هى ملكة الحدس، والحدس هو معرفة مباشرة يتحرر فيها الإنسان من التجربة الشائعة ومن المعرفة النفعية للواقع على حد سواء ،ولهذا فإن برجسون لا يقدم الحدس باعتباره الملكة الخاصة بإدراكنا لزمان الديمومة وللحياة الباطنية فحسب، بل إدراك الواقع نفسه فى أعمق أعماقه، لأن الواقع المادى إذا لم نتمادى فى تجريده ذلك التجريد المزيف الذى يقدمه لنا الرياضيون والعلماء الفيزيائيون وإذا لم نجعل تطوره محكومًا بهذه الأطر الآلية الجامدة فإننا نستكشف أننا أمام واقع حى، نستطيع أن نصفه بأنه روحى تمامًا على نحو ما وصفنا حياتنا الشعورية وذلك لأن الديمومة تمثل

الزمان الحقيقى هنا وهناك، والحاضر عند برجسون سواء كان الحاضر بالنسبة لى أنا أى بالنسبة لوجودى الشخصى أو كان الحاضر الكونى يكون دائمًا ممتلئًا بالماضى الذى يعكسه فى صورة جديدة على المستقبل، والعقل يقف عاجزًا عن إدراك الحياة الشعورية والوجود الخارجى على حد سواء، لأنه لا يقوى بطبيعته على الإحاطة بكل ما يزخر به الوجود الخلاق فى داخلنا وخارجنا على حد سواء، العقل يصول ويجول فى منطقة المادة التى تقبل المناهج العلمية والعقلية والنطقية، لكن من الخطأ أن نطبق هذه المناهج فى ميدان الروح، ومن خلال دفاع برجسون عن استقلالية الشعور فى مواجهة عالم المادة نستطيع أن نلمح نقدًا عامًّا يوجهه إلى الفلسفة المثالية فى كل تنويعاتها التى سبق الإشارة إليها، ويتلخص هذا النقد فى أن الفلسفة المثالية قد اهتمت حتى الآن بالفكر فقط ونظرت إلى قوى النفس الأخرى مثل الغريزة والإرادة والعاطفة على أنها قوى دنيا فى مرتبة أقل من مرتبة الفكر، وكانت الميزة الكبرى لبرجسون أنه هبط إلى أعماق النفس البشرية ووضع يده على ما ظل غامضًا أمام الإنسان، أو على ما لم يتيسر للإنسان معرفته بعد، ولكن هذا الغوص فى أعماق النفس لم يكن مقصودًا لذاته، بل كان المقصود به أن نخرج منه بثراء عقلى متجدد نحو الفكر الواضح نفسه وعلى هذا النحو لابد أن ننظر إلى الحدس على أنه إلغاء للتفكير القائم على الفهم والوضوح، بل هو ضرب من الشفافية العقلية التى تستطيع الإحاطة بجميع القوى الغامضة التى تشعر بها الروح فى قرارة نفسها والتى كان التفكير المنطقى الاستدلالى الحلمى يتجنب أو يتفادى الحديث عنها بحجة غموضها فجاء برجسون وأماط اللثام عن بعض أسرارها وكانت محاولته هذه إضافة ازداد بها الفكر ثراء، لأن الفكر لا ينحصر فقط فى تلك الطرائق والاستدلالات الذهنية المعروفة، بل يتسع مفهومه ليدل على ضرب من الحساسية الذهنية لها طبيعتها الخاصة ومذاقها الخاص الذى يقترب من إدراك القلب وصدق الله تعالى إذ يقول: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ ﴾ [سورة الحج: الآية ٤٦].

**(ب) هوسرل:**

الدفاع عن قضية استقلالية عند برجسون كان يعنى استقلالية الحياة الباطنية الشعورية عن عالم المادة، والخصوصية التى اكتسبتها هذه الحياة على يديه حققت بها الفلسفة المثالية تحولًا جديدًا فى مسارها العقلى الذى طالما عرفت به، أما الدفاع عن نفس هذه

القضية عند فيلسوف آخر هو الفيلسوف الألمانى أدموند هوسرل فكان يعنى أنه أراد أن يقف بالشعور فى منتصف الطريق بين الفلسفة المادية والفلسفة المثالية نفسها، ففلسفته إذن فلسفة بين بين: لا تريد أن يكون الشعور مجرد صدى للواقع المادى الخارجى، ولا تريد بنفس القدر أن يكتفى الشعور بتأمل ماهياته العقلية وعلينا أن نلاحظ أولاً فارقًا أساسيًّا بين برجسون وهوسرل هو أننا الآن بصدد فيلسوف عقلانى ولسنا بصدد فيلسوف روحى، وعلينا ثانيًا أن نلاحظ كذلك أننا إذا كنا نجد عند كل منهما جهوده فى تأكيد استقلالية الشعور عن عالم المادة، إلا أنه عندما خرج برجسون من قوقعة الشعور إلى الواقع فإن نظرته إلى هذا الواقع ظلت متأثرة بالطابع الروحى الذى طبع تأملاته الباطنية وأراد أن يعمم زمان الديمومة على تطور الواقع المادى نفسه، فى حين أن خروج هوسرل إلى الواقع كان يعنى عنده أن يلتقى بالواقع المادى نفسه لكن فى خريره الأول الذى لا نفترض وجوده مقدما على نحو ما يفترضه الفيلسوف المادى ورجل الشارع على السواء، بل ذلك الذى نلتقى بوجوده عندما نقوم بتعليق الحكم على وجوده أولا أو نضع ذلك الوجود بين قوسين، ثم ثانيا نقوم بعملية رده للشعور أو اختزاله فى دائرته ليكتسب منه معنى ثم الذى نلتقى به عندما يتوجه الشعور إلى الخارج فيلتقى بالعالم وبالأشياء المادية التى فى هذا العالم لقاء مواجهة، لا تصبح فيها هذه الأشياء مجرد انطباعات أو إدراكات من صنع الذات العارفة وتكون فى الوقت نفسه قد تخلت عن وجودها المادى السابق على فعل الشعور فيه.

وفلسفة هوسرل تكتسب كل أهميتها فى الفلسفة المعاصرة ليس فقط لأن هوسرل هو الأب الروحى لكل تيارات هذه الفلسفة، بل لأن هوسرل بدأ فلسفته مما أطلق عليه اسم «أزمة العلوم الأوربية»، وهو يقصد بهذا أن التصور الوضعى للعلوم قد أفرغ العلم من بعده الإنسانى، وبمعنى أن العلوم تقدم واقعية العالم على أنها حقيقة أبدية وتقدم الأفكار والقوانين العلمية على أنها تمثل هى الأخرى حقائق أبدية صادقة دائما تقابل بناءات محددة فى الواقع، وفى هذا التصور تصبح الحقيقة ويصبح تصور العلم لها محصورًا فى عملية المطابقة بين الفكر والواقع. وعلى هذا النحو، فقد العلم دلالته الإنسانية مادام الإنسان أصبح غائبًا عن العلوم الطبيعية وأصبح دوره فى النزعة الوضعية التى سادت اليوم محصورًا فقط فى الكشف عن وجود واقع مفروغ منه. ويوضح لنا هوسرل أن هذا التصور

ليس إلا تعبيرًا عن رواسب مصدرها العادات والتقاليد العقلية التى كوناها عن العلم، وأدت إلى استبعاد الإنسان من التصور العلمى للعالم، وهذا الاستبعاد ليس إلا جزءًا من عملية إسقاط الإنسان من حسابنا فى كافة التصورات الفلسفية والأخلاقية مع أن المسئولية العلمية للإنسان لا يمكن أن تنفصل عن مجموعة المسئوليات الإنسانية الأخرى، وقد طالبنا هوسرل بمراجعة تلك النظرة للتأكيد على استقلال الإنسان واستقلال شعوره عن وقائع الطبيعة والعالم والتاريخ لأن هذا هو السبيل الوحيد لإفساح الطريق أمام مسئولية الإنسان للمشاركة فى بناء العالم.

ولا شك أن ما ذهب إليه هوسرل فى «أزمة العلوم الأوربية» وثيق الصلة بالنقد الذى وجهه بعض العلماء والفلاسفة الفرنسيين فى الثلث الأول من القرن العشرين ضد التفسير العلمى والجبرى لظواهر الطبيعة ومهدوا به لمجىء برجسون وأنا أشير هنا إلى العالم الفرنسى «كرنو» الذى نادى فى المعرفة بعوامل الاحتمال والصدفة واللاتعين، وإلى الفيلسوف الفرنسى «أميل بوترو» الذى أوضح لنا فى كتابه (إمكان قوانين الطبيعة) أن القوانين الطبيعية ليست حاصلة على أية قيمة مطلقة وليس لها أى ضرورة منطقية وإنما هى مناهج نضعها بطريقة تعسفية، وانتهى بوترو إلى هدم فكرة الحتمية العلمية الآلية، الأمر الذى يؤدى بطبيعة الحال إلى الإقرار بحرية الإنسان أمام الكون. وباستقلاله عنه وبالاعتراف بمشاركته فى بنائه، بدلا من التسليم بواقعية هذا الكون وبالخضوع لها باعتبار أنها بناء فرغ منه. ومن الممكن أيضا أن نشير هنا إلى جانب نظريات كرنو وبوترو إلى النزعة الاسمية للقوانين العلمية عند الفيلسوفين الفرنسيين: هنرى بونكاريه وبيير دوهيم اللذين ذهبا إلى أن النظريات العلمية ليست إلا رموزا نافعة يضعها العقل ليعبر بها عن العلاقات القائمة بين الظواهر، ولكن ليس لها قيمة مطلقة ولا تمنع من قيام تفسيرات أخرى لأنها تحمل طابع التلفيق المصطنع ولا يمكن أن تحيط بثراء الواقع. وبهذا تظل النظريات العلمية نسبية وتعريفاتها مجرد مواضعات اصطلح عليها العلماء، ويظل الباب مفتوحًا أمام الإنسان، ليؤكد من خلال عقله وأفعاله حريته فى مواجهة الطبيعة وقدرته على تقديم نظريات وتفسيرات علمية جديدة.

على أى حال إن فلسفة هرسول فضلا عن أهمية نقطة البدء التى بدأت منها فإنها تعد بحق تجاوزًا للفلسفة المثالية بكل تنويعاتها بالرغم من أنها تستعمل معظم المصطلحات

التى استعملتها كل الفلسفات المثالية السابقة عليها، فهوسرل يتحدث عن الماهيات المعقولة، لكن الماهيات هنا ليست معقولات أو مثل أفلاطون، بل ماهيات منطقية، وهوسرل يتحدث عن الكوجيتو لكن عنده ليس هو الكوجيتو الديكارتى الذى يقوم على التفكير على التفكير العقلى أو يسير فى اتجاه واحد أو الذى يظل موازيًا للواقع، بل هو كوجيتو يسير فى اتجاهين: من الذات إلى الواقع ومن الواقع إلى الذات، وهوسرل يتحدث عن الترنسندنتالية كما يتحدث كانط عنها، ولكنها لا تعنى عنده إعداد وتجهيز الذات العارفة للشروط الأولية والمقولات القبلية التى تنشرها الذات على الطبيعة، بل تعنى مصاحبة الذات للأشياء وتوجهها نحوها فى نفس اللحظة التى تجدها ملقاة أمامها كما لو كانت فى حالة معية مع ملاحظة أنها ترنسندنتالية قائمة على التجربة المعاشة الحية وليست ترنسندنتالية عقلية فقط. وكل هذه الإضافات التى قدمها هوسرل أبعدته عن طريق الفلسفات المثالية واقترب بها من الفلسفة الواقعية، مع ملاحظة أن واقعيته تختلف تماما عن تلك الواقعية المادية التى تريد منا أن نسلم بوجود العالم ووجود الأشياء المادية تسليمًا لا يقبل المناقشة، تسليمًا مسبقًا على نشاط الشعور وعلى توجه هذا الأخير إلى العالم الخارجى.

وقد عرفت فلسفة هوسرل باسم «الفلسفة الفينومينولوجية» أو فلسفة الظاهريات، ونلاحظ أن الظاهريات عند هوسرل ليست معطيات شعورية نفسية على نحو ما نجد ذلك عند برجسون مثلًا، وليست عالم الظواهر الذى نجده عند كانط فى مقابل عالم الشىء فى ذاته، بل هى ظاهريات ليس لها أى طابع سيكولوجى وفى الوقت نفسه فإن لها خصوصيتها من حيث إنها لا تخضع لأى تشكيل عقلى أولى، لأنها ظواهر معاشة فى تجربتنا الحية، ولأن الشعور أو الوعى يلتقى بها فى مواجهته عندما يتوجه فلا يملك حينئذ إلا أن يقتصر على وصفها، ولهذا كله فإن فلسفته الظاهريات عند هوسرل فلسفة وصفية.

ولكى نقدم صورة سريعة وواضحة لفلسفة هوسرل علينا أن نبدأ من النقطة التى بدأ منها فلسفته وهى تأمله فى حقائق الرياضيات والمنطق، فالعدد الحسابى ستة على سبيل المثال نستطيع أن نربط بين مفهومه ومثول ست برتقالات أو ستة أقلام أمامى على نحو ما يفعل الطفل أو بين معناه وقيامى بعد ستة أصابع من أصابع اليدين، وسيكون هذا الفهم تقييدًا لمعنى هذا العدد بالواقع الحسى، وهذا اتجاه نفسانى فيزيقى ساذج، ونستطيع أن نجعل

للعدد الحسابى ماهية عقلية فنقول إن العدد ستة يساوى ٣ × ٢ = $\frac{١٢}{٢}$ = ٧ - ١ = ٤ + ٣ = ٣٦٧ . إلـخ، وفى هذه الحالة يكتسـب هذا العدد ماهية عقلية ووجـودا موضوعيا يجعل له كيانًا مسـتقلا عن العالم ويعلو فيه به فى الوقت نفسـه على حكمى أنا وحكم الآخرين أيضًا، وقد أراد هوسرل أن تكون لموضوعات الإدراك والمعرفة تلك الموضوعية وهذا الاستقلال ليس فقط عن وجود الأشـياء المادية المحسوسـة، بل عن وجود الوقائع الشـعورية نفسها، ولكى يتم له هذا قام أولاً بالشـك فى وجود موضوعـات الإدراك والمعرفة على نحو ما فعل ديكارت، وهوسرل أطلق على منهجه الشكى هذا اسم منهج «أو المنهج» التقويسى «أى إنه قام بوضع وجود الأشـياء بين قوسـين كوسـيلة لتعليق الحكم عليها ريثما يعود إليها بعد هذا أى بعد أن يكـون قد عرضها على شـعوره أو وعيه، ولكى يتم له هـذا، قام بخطوة ثانية قوامها رد الوجود المادى للأشـياء إلى الذات أو اختزال الوجود المحسـوس للأشـياء ونقله من حالته المادية التى يوجد عليها فى الموقف الطبيعى ليكتسـب على هذا النحو معنى، ومعنى هذا أن عملية الرد أو الاختزال هذه هى عملية تنظيف تدريجى أو عملية تطهير يقوم بها الشعور لتنقية الطريق إلى إدراك الأشياء إدراكًا خالصًا ولكى يكتسب المعنى لن يكون خالقًا لموضوع الإدراك أو لموضوع المعرفة، بمعنى أن وجود هذا الموضوع ليس وقفا على هذا المعنى أو على إدراكى له، إن هذا «المعنى» الذى اكتسـبه الشـىء بعد نقله من وجوده المادى إلى الشعور قد أفقده وجودًا مسـلمًا به لكنه لم يجعله فى الوقت نفسـه تحت رحمة الذات أو الشـعور، وذلك لأن فعل الشـعور عند هوسـرل يعتمد على عملية رئيسـية هى التى أطلق عليها اسـم «الاتجاه القصدى» وقد أراد بها أن الشـعور عندما يتوجه إلى شىء أو إلى موضوع ما ويتجه قاصدًا معرفته فإنه لا يكون فى هذه الحالة قد خلع عليه وجوده، إذ إنه يجد هذا الشئ أو هـذا الموضوع ماثلا أمامه، وهكذا نجـد أنه عن طريق هذه العمليات الثلاث: عملية المنهج التقويسى الذى يعلق فيه الحكم على وجود الأشياء، وعملية اختزال الوجود المادى للأشياء أو رد هذا الوجود إلى الذات، وعملية التوجه أو الاتجاه القصدى للشعور – استطاع هوسرل أن يتفادى الموقف المادى والموقف المثالى من موضوعات المعرفة والإدراك، وقد رأينا كيف أن هوسرل كان قد تفادى كذلك الموقف النفسى أو السيكولوجى أيضا.

وقد طبق هوسـرل منهجه هـذا فى ميادين الإدراك والخيـال والعواطف والقيم، وفعل الإدراك لا يخلق موضوع الإدراك إنما يلتقى به. وأنا أتخيل صورة معينة ،لكن فعل الخيال

ليس خالقا لهذه الصورة، أنما يجدها ماثلة أمامه. وقل هذا فى سائر الميادين الأخرى، وهذه المعطيات المستقلة عن الشعور الماثلة أمامه تفرض نفسها على الشعور فى «بداهة» تختلف عن التسليم بوجودها مقدما على نحو ما يقول الماديون، لكن لها تلك الميزة الكبرى وهى أنها تمنحها «موضوعية» لا تصبح بها تحت رحمة الشعور أو فعل الشعور، فالشعور والتفكير والإدراك والخيال والسرور والألم والتقويم لابد أن يكون تفكيرًا وإدراكًا وخيالًا وسرورًا وألمًا وتقويمًا لـ «شىء» أو فى «شىء» عن «شىء».

لكن علينا أن نلاحظ أنه عندما يتحدث هوسرل عن الذات فإنه لا يقصد بها الذات العاقلة، بل يقصد بها التجربة الحية التى أعايش من خلالها موضوعات الشعور، فهوسرل فيلسوف عقلانى بمعنى أنه ليس له توجهات روحية مثل برجسون ولكن حديثه وبخاصة حيث تلامذته الوجوديين الفرنسيين بالذات الذين طبقوا منهجه، أقول إن حديثه وحديث هؤلاء التلاميذ عن التجربة الحية لا يجعل من هوسرل فيلسوفًا عقليًا – وإن كان عقلانيًا – صرفًا، ولهذا فإن المعنى الذى أصبح على الشعور أن يخلعه على تلك الموضوعات بعد رد وجودها إليه أو اختزاله عن طريقه ليس ماهية عقلية بقدر ما هو معنى مرتبط بتلك التجربة الشعورية الحية، ولهذا نجد هوسرل يستعمل نفس المصطلح الذى استعمله كانط وهو الترنسندنتالية، لكن هذه الترنسندنتالية عند هوسرل لم تعد تعنى كما كان الحال عند كانط التشكيل العقلى المسبق لموضوعات المعرفة، بل أصبحت تعنى مصاحبة الشعور لموضوعاته فى التجربة المعاشة من غير أى غعداد عقلى أولى، لأنها تجربة حية معاصرة لوجود موضوعات الشعور.

ولا أدل على هذا من أن حديث هوسرل عن المكان لا يرتبط بالامتداد المكانى، بل يرتبط أولا بالانتشار المكانى لأن هوسرل أدخل الزمان فى إدراك الإنسان للمكان الأمر الذى قرب بينه وبين الإدراك الحى للجسم وباعد بينه وبين الإدراك المادى الصرف للمكان وللشىء المادى الذى يحتله ويصبح به الجسم مجرد قطعة من المكان فعندما أستمع إلى هذا اللحن الموسيقى فإن سماعى له لا يرتبط بسماعى له فى مكان محدد لأنى قد أستمع إليه فى الحجرة، وقد تترامى لى أنغامه من بعيد وقد أستمع إليه وأنا راكب فى السيارة، ومعنى هذا أن سماعى لهذا اللحن ليس مرتبطًا باحتلاله جزءًا محددًا من المكان، بل بانتشاره فى المكان والأمر شبيه بهذا فى إدراكى للأشياء المادية، فإدراكى لها ليس مجرد

إدراك لاجزاء من المكان، بل هو إدراك لامتداد متحرك فى المكان، أرتبط به أثناء حركته فى هذا المكان بتجربة حية معينة وأتفاعل معه أثناء حركته فى مكان آخر بتجربة شعورية أو عاطفية أخرى، ومن ناحية ثانية فينبغى أن لا يغيب عن بالنا لحظة واحدة أن الإنسان هو الذى يدرك المكان ويدرك انتشار الجسم المادى فى هذا المكان، وهذا الإنسان نفسه ليس مجرد جزء معين من المكان، إذ ما أبعد القول الذى نقول فيه إن جسم الإنسان فقط هو الذى يشغل جزءًا من المكان ويتحرك فيه، والقول الآخر الذى نقول فيه إن الإنسان هو الذى يشغل المكان ويتحرك فيه، فعندما نشاهد الناس على قارعة الطريق فإننا لا نقول إن أجسام الناس هى التى تشغل الطريق، بل نقول إن الناس يشغلون الطريق، ونقصد بهذا المكان ممتلئ بالبشر: بأجسامهم وأرواحهم وبكل منهم باعتبار أن كل واحد منهم يشمل الإنسان ككل.

بقى علينا بعد هذا أن نشير إلى أن فلسفة هوسرل تسمى بالفلسفة الأولى أو فلسفة الأشياء ذاتها، فما الذى يقصده هوسرل من هذين المصطلحين؟

لقد رأينا فيما سبق أن الإضافات المهمة التى قدمها هوسرل حول تصور العلاقة بين الإنسان والعالم من الممكن أن تندرج كلها تحت عنوان «استقلال الشعور»، وذلك أن حرص هوسرل على أن تكون فلسفته فلسفة للطريق الثالث بين المادية والمثالية، وحرصه على أن لا يجعل الشعور خاضعًا لعالم المادة من ناحية أو خاضعًا للوقائع النفسية من ناحية ثانية، وحرصه على تقويس الوجود الطبيعى للأشياء والشك المؤقت فيه وعلى اختزال هذا الوجود ورده إلى الذات والنظر إليه على أنه مجموعة من الظاهرات الشعورية، وحرصه كذلك على أن يقدم لنا مفهومًا جديدًا للمكان... كل هذا وغيره قاله هوسرل فى إطار الدفاع عن استقلال الشعور عن عالم المادة، وقد رأينا هذا الاستقلال قد فهمه هوسرل فى الوقت نفسه على أنه لا يؤدى إلى طغيان الشعور على موضوعاته بحيث تصبح تحت رحمته.

لكننا نريد الآن أن نتابع خط استقلال الشعور عند هوسرل من زاوية فهمنا لهذين المصطلحين وهما أن فلسفة الظاهريات كما سماها صاحبها هى الفلسفة الأولى أو فلسفة الأشياء ذاتها.

ذلك أن هوسرل أراد فى تحليله للشعور أو الوعى أن يصل فيه إلى طبقة أساسية تمثل الشعور فى بكارته الأولى أو الشعور السابق على تدخل العقل بعملياته التأليفية

المعقدة، ولهذا فإن هوسـرل يفرق بين نوعين من الشعور: الشعور التأليفى الذى يكتفى بوضع موضوعه أمامه ورفض كل التأليفات والتشـكيلات الذهنية التى تباعد بيننا وبين الأشياء ذاتها أى الأشياء بلحمها ودمها والتى تختلف بطبيعة الحال عن الأشياء المؤطرة بأطر العقل.

لكن هوسرل لم يكتف بهذا، فقد لاحظ أيضًا أن حقل الإدراك الحسى لا يكون أبدًا وقفًا على الإدراك الحسـى الصرف أو النقى، بل يكون دائمًا مختلطًا بنظرات أخرى هامشـية تفسـد عملية الإدراك الحسـى أو تملؤه بنظـرات جانبية تفوق الإدراك الحسـى الصافى النقـى، فهـذه المائدة التى أمامى، عندما أوجه نظرى إليها لإدراكها إدراكًا بصريًّا، فإنى لا أستطيع أن أمنع نفسى من أن إدراكها من الناحية الجمالية – أى من ناحية دقة صنعها مثـلاً، ومـن ناحية منفعتها لى – فى الكتابة مثلا أو فى الطعام – ومن ناحية ما قد تثيره عنـدى مـن ذكريات، ومن ناحية ما تبعثه فى خيالى من صـور. إلخ، وأنا إذا قمت بهذا كله سـاعة إدراكى البصرى لها فلن أكون مدركًا للمائدة إدراكًا حسـيًّا صرفا وستتجمع كل هذه النظرات أمامى لتفسد عملية الإدراك النقى لها، وعندما يتجه الشعور إلى إدراك تلك المائدة فسيكون مثقلا بكل تلك النظرات والإسقاطات متحملا لأعبائها مما يؤثر دون أدنى شك فى استقلاله وفى نقائه الإدراكى، وإذا أردنا حقا أن نحافظ على هذا الاستقلال فليس أمامنا إلا أن نسقط من حسابنا كل تلك النظرات المنفعية والجمالية والأخلاقية.. إلخ التى تسـد من دوننا طريق الإدراك الحسـى الصافى النقى، هذا إذا كنا نريد حقًّا أن نصل إلى المائدة ذاتها لا إلى المائدة كما تؤدى لى هذه المنفعة أو تلك، ولا إلى المائدة التى تشبع فى نفسـى هذا الإحسـاس الجمالى المعين.. إلخ، هذا هو الذى يقصده هوسـرل بقوله إن فلسفته هى الفلسفة الأولى أو فلسفة الأشياء ذاتها، وعلينا أن نلاحظ هنا أن تعبير الأشياء ذاتهـا يختلف فى دلالته عن تعبير آخر أشـرنا إليه عند عرضنا لفلسـفة كانط وهو تعبير الأشـياء فى ذاتها، وكانط يقصد بهذا التعبير تلك المنطقة الحرام التى ينبغى على الذهن أن لا يقترب منها، ولهذا فإنه لا صلة بين التعبير الكانطى وما قصده هوسرل من وراء قوله إن فلسفته هى فلسفة الأشياء ذاتها.

* * *