في الفلسفة الغربية المعاصرة

"ظاهرية الادراك" لميرلو-بونتي

بقلم عبد الفتاح الديدي

الف هذا الكتاب عن ظاهرية الادراك La phénoménologie de la perception الفيلسوف الفرنسي Maurice Merleau-Ponty موريس ميرلوبونتي واصدرته في ٥٣١ صفحة مطبعة ومكتبة جاليمار بباريس سنة ١٩٤٥ في نهاية الحرب مباشرة . وهو ليس المؤلف الوحيد لفيلسوفنا ميرلوبونتي وانما اتبعه بكتاب لا يقل اهمية عن ظاهرية الادراك في سنة ١٩٤٩ حينما اخرجت له المطابع الجامعية في باريس كتابا موضوعه بنيان السلوك . وقد شارع ميرلوبونتي في الحياة الادبية والسياسية عن طريق كتابيه المعنى واللامعنى وكذلك الانسانية والفزع . وحاول ان يعيد الى الفلسفة مجدها في مشكلتها المذهبية بكتابه الصغير : تناء على الفلسفة . كما انه سعى دائما الى خلق التوازن في تيارات الفكر الفرنسي فقدم الى الجمهور كتابا رائعا عن مخاطرات الديالكتيك Les aventures de la dialectique وتعرض في كتابه هذا لمشاكل خطيرة في صميم الفكر والسياسة والاجتماع بفرنسا . وقد مات ميرلوبونتي سنة ١٩٦١ عن ثلاثة وخمسين عاما (اذ كان قد ولد في سنة ١٩٠٨) وهو في اوج نشاطه ونتاجه وفي اعلى مواضع الصراع الروحي في العالم الغربي .

ولا نغالي اذا قلنا عن ميرلوبونتي انه يمثل الفكر الفرنسي الفلسفي ويعبر تعبيرا صادقا عن اصالة الروح الغربي المعاصر ويعالج المشاكل معالجة جدية فيها كل دلائل الاهتمام والعناية بمصير الجماهير والانسانية ويأخذ موقفا حرا فريدا في نوعه بالنسبة الى حركة التاليف وتطور الاداب والفلسفات عند هذه المرحلة بالذات . وما كان هذا كله يتأتى له لو ظل استاذا بالجامعة يعالج المشاكل المتصلة بالفلسفة وحدها بين جدران السوربون . ولكنه كان يتعرض لموضوعات جديدة وغريبة بين جدران الكوليج دي فرانس التي كان يواجه فيها تلاميذه والجمهور المقبل على متابعة ارائه ومحاضراته . وكانت له حرية اختيار الموضوعات واسلوب تناول المسائل التي يعرضها فقسمها الى قسمين : محاضرات الاثنين وهي تتعلق بموضوع ادبي وقد استمعنا الى محاضرات عن الحب عند استندال وعند بروست بطريقة جديدة شيقة وفي اسلوب ظاهري عندما كنا ندرس بباريس قبل سنة ١٩٥٦ ، ومحاضرات الخميس وهي خاصة بالدراسات الفلسفية والاجتماعية فاستمعنا له يلقي بحوثا طريفة عن فلسفة الظاهريات ويناقش مشاكل الفن وعلاقة الذات بالموجودات وانعكاسات الضمير على العالم الخارجي والمنهج الظاهري في الفلسفة والتاريخ .

وكانت القاعة العامة التي يلقي فيها محاضراته تمتلىء بالمستمعين ويظل الناس واقفين الى اخر الوقت حينما لا تتهيأ لهم فرصة العثور على مقاعد . وهناك شهدنا اساتذة موريس ميرلوبونتي الاقدمين الذي ادى امتحاناته على يديهم مثل الاستاذ جان فال وهم يستمعون اليه ويواظبون على حضور محاضراته اعجابا به وتقديرا لذكائه وعلمه . وهذا يدل على مدى الخطورة التي كانوا يعلقونها على افكاره واتجاهاته ويكشف عن الاهمية التي كان الجميع يعطونها لشروحه وتفسيراته .

وهو لم يكتف بالانشقاق على سارتر وسيمون دي بوفوار ولم يقف عند حد اعلان معارضته للشيوعية الفرنسية المعاصرة . فالف كتابه عن مخاطرات الديالكتيك سنة ١٩٥٥ مقدما للجمهور تحليلا ممتازا لموقف المفكرين الفرنسيين ازاء الماركسية والنزعات اليسارية وموجها اعنف نقد الى صميم المذهب الشيوعي . ولم يواجه اليسار الفرنسي هجوما مثل الهجوم الذي شنه ضده ميرلوبونتي فاخرج زعماؤه كتابا من تاليف جان بول سارتر وروجيه جارودي وجان كنابا وهنري ليففر للرد عليه في جملة المشاكل التي اثارها . واسم المؤلف الذي اصدروه هو كوارث الموقف المعارض للماركسية واشترك ايضا في تاليفه كونيو وكافنج وديزانتي وليدوك ووضعوا على غلافه عبارة : مصائب ميرلوبونتي. ونشرت مجلة العصور الحديثة التي يرأس تحريرها سارتر عدة مقالات لتحليل النظريات التي وردت في كتاب ميرلوبونتي .

والمذهب الظاهري الذي يقترب موريس ميرلوبونتي من المشكلات على ضوئه يمثل احدى الفلسفات التي شاعت في مستهل هذا القرن وانتشرت انتشارا كبيرا بعد الحرب العالمية الثانية . والواقع ان هذا المذهب – على الرغم من ذلك – لا يزال في سبيل التكوين كما انه لم يكتمل بعد في صورة نهائية ولا تخلو كثير من مواقفه من التناقض وعدم الوضوح . ولذلك فهو مذهب محتاج الى تفسيرات وشروح جديدة باستمرار .

وكتاب موريس ميرلوبونتي عن ظاهرية الادراك يمثل في الغالب الاعم فلسفته هو لا فلسفة ادموند هوسرل Husserl وكثير من الشروح لا تمثل اخر مراحل فلسفة الظاهريات على الرغم من اطلاعه على المخطوطات ورجوعه اليها في كثير من الاحيان . ومن السهل ان تلاحظ ان بعض الاراء التي وردت في ظاهرية الادراك شرحا لمواقف هوسرل الخاصة بالتاريخ ونزعات علم النفس والتاسلات ليست نهائية . ولكن المنهج الظاهري واضح وضوحا قويا في الانطباعات التي تتركها في نفوسنا قراءة الكتاب كما اننا نرحب بالتفسيرات التي اعطاها ميرلوبونتي لكثير من النقاط الاساسية كي هذه الفلسفة من حيث هي اجلاء لاركانها وزواياها .

وقد قمت بزيارة ارشيف هوسرل Husserl's Archiv سنة ١٩٥٧ في مدينة كولونيا بالمانيا وهو يخضع لاشراف جامعتها ويعمل فيه الاستاذ فالتر بيمل Walter Biemel . وهذا الارشيف يحتوي على اشياء كثيرة تتعلق بحياة هوسرل واعماله وصوره من ميلاده حتى وفاته (١٨٥٨ – ١٩٣٨) كما انه يضم ما لا يقل عن اربعمائة مخطوط من مؤلفاته المكتوبة بالاختزال والتي لم تنشر بعد . لذلك لا يستطيع احد ان يتنبأ بالتحولات القادمة في صميم مذهب الظاهريات وكلما قام احد المهتمين بفلسفته بنشر مخطوط من مخطوطاته في مجموعة هوسرليانا التي تنوي نشر مؤلفاته كلها ازددنا علما بهذا اللون الجديد من الفلسفة واتضحت لنا خطوطه ومعالمه وتغيرت بعض مفهوماته .

وكلمة الظاهرية ليست جديدة كل الجدة في تاريخ الفلسفة . فقد استخدمها بعض الفلاسفة المحدثين للتعبير عن افكار تكميلية خاصة بمذاهبهم وبمعان مختلفة ولكن اهمهم طبعا هو الفيلسوف الالماني هيجل الذي اطلق على احد مؤلفاته اسم ظاهرية الروح واراد فيه ان يكشف عن طبيعة الذات . والظاهرة عند هيجل هي الماهية في مظهرها الخارجي . والماهية التي يكشف عنها الوجود الخالص هي المظهر ولكنها المظهر بوصفه حقيقة او المظهر المتسق المنظم الذي يحوي كل ايجابية

في الوجود . والوجود ظاهرة ضمينا ولكنه لا يتجلى مباشرة على هـذا النحو . فالوجود يملك القدرة على الظهور في ذاته ولكن هـذا الظهور ليس موضوعا بالنسبة اليه مباشرة . والعملية التي يتحدد بها الوجود على شكل ظاهرة هي الديالكتيك . وهذا ينطبق على وجود الذات كمـا ينطبق على حقيقة الماهية . فالثقة في المحسوسات والادراك والشعـور بالنفس تبدو مظاهر متتالية لنشاط الروح وهي تستولي شيئا فشيئـا على ذاتها .

وهذا هو الاختلاف الاصيل في استخدام كلمة الظاهريات عنـد هيجل وعند هوسرل ، فهذا الاخير لا ينتظر تطورا فضلا عـن ان الظهور الماهوي عنده مباشر . ومن المحاضرة الثالثة وهـي احدى المحاضرات الخمس التي القاها هوسرل سنة ١٩٠٧ في مدينة جوتنجن عن فكـرة الظاهريات يقول : انه يعني بالظاهرة هذا الذي يراه امامه ولا يشعـر بادنى شك او عدم ثقة فيما يقـع تحت حواسه مباشرة . (ص ٤٧ – E. Husserl Die Idee der Phànomenologie

قام باصداره فالتر بيمل سنة ١٩٥٠)

***

ونعود الان الى كتاب ظاهرية الادراك – موضوع هـذا البحث – فنجد انه يتكون من مقدمة وافية وثلاثة ابواب رئيسية . امـا المقدمـة فتناقش المزاعم التقليدية من وجهة نظر الظاهريات . وهذه المقدمة تقع في اربعة فصول اولها عن الاحساس وثانيها عـن التداعي واسقاط الذكريات وثالثها عن الانتباه والحكم ورابعها عـن المجال الظاهري . والابواب الثلاثة الرئيسية في الكتاب بعد ذلك هي اولا دراسة شاملـة لوضعية الجسم في هذا التيار الجديد وثانيا العالم المدرك وثالثـا الوجود لذاته والوجود في العالم .

وميرلوبونتي لا يتورع في مستهل كتابه عن اعطاء تعريف للظاهريةَ التي اصبح يمثلها في التطور الروحـي الفرنسي المعاصر . قال ان الظاهرية هي دراسة الماهيات . وكل المشاكل في نظر الظاهرية ترجـع الى تحديد الماهيات مثل تحديد ماهية الادراك وماهية الشعور او الذات. ولكن الظاهرية لا تكتفي بذلك وتسعى الى ارجاع الماهيات الـى مكانها الاصيل من الوجود ما دام من المستحيل ان نفهـم الانسان والعالم الا ابتداء من الواقعية المصطنعة La facticité التي يعيشان فيها . انها تحاول بذلك ان ترد ماهيات الاشياء الى مجالها الحيوي الـذي تظهر فيـه .

ولنضرب لذلك مثلا بالاحساس والابصار والسمع .

اننا نظن اننا نعرف تماما ما تعنيه هذه الكلمات ولكنها في الواقع تثير مشاكل عديدة . ومن اجل الوصول الى تعريفات جديدة لهـذه الكلمات وكيما نقف على حقيقة هذه الكلمات في ميدانها الاصيل لا بـد لنا من الرجوع الى التجارب العملية . اعني انه لا بد من الالتقاء مـع الاحساس والابصار والسمع في المجال الطبيعي الذي تبزغ فيه هـذه العمليات كما انه من الضروري العثور عليها في المواقف المختلفة المتكررة في الحياة نفسها . ونعود فنلفت النظر الى ان فكرة الاحساس القديمة تخلط بين ما هو احساس وبين ما هو موضوع للاحساس اي ان الفكرة القديمة لا تميز الاحساس من المحسوس . فهي تفترض فـي شعورنا بالاشياء ما نعرف انه متوفر في الاشياء نفسها . انها تجعلنا نضفي على احساسنا بالمرئيات ما هو من اخص خصائص هذه المرئيات ، فوفقا لهذه النظرية يغمر العالم الخارجي حواسنا الى حد لا يسمح لنا بالانفصال عنه ولا يترك لنا فرصة الوصول الى الشعور بالعالم الخارجي ذاته .

وهناك طريقتان للخطأ فـي تقدير الكيفيات والصفات الخاصة بالاشياء . والطريقة الاولى هي اعتبار الصفة الخاصة بالشيء صفة من صفات الشعور بهذا الشيء . ومعنى هذا بلغة الفلسفة اعتبار الكيف عنصرا من عناصر الشعور مع انه موضوع من موضوعاته . وهذه الطريقة الاولى في الخطأ تضم تصورا خاطئا اخر وهو اعتبار الكيف تأثيـرا صامتا مع انه في الحقيقة ذو معنى على الدوام . امـا الطريقة الثانية للخطأ فهي الاعتقاد بأن الشيء ومعناه محددان تحديدا كاملا وانهمـا يكونان ضربا من الملاء في مستوى الصفات والكيفيات .

فاذا استطعنا وضع هاتين الطريقتين في الخطأ جانبا اكتشفنا ان الاحساس اثر متأخر يصدر عن الفكر وهو متجه نحو الاشياء . فهـو ينتج عن الفكر وهو مصوب نحو المرئيات . وهـذا معناه ان الاحساس هو اللحظة الاخيرة التي نتمثل العالم الخارجي فيها وانه لذلك بعيـد عن المصدر الذي يتكون نتيجة لوجوده كما انه ينقصه الوضوح اللازم . وبهذا تصبح الكيفيات المحددة التي تسوقها الوضعية في معرض تعريفها للاحساس اشياء مثل كل الاشياء التي نراها ونسمعها لا عناصر خاصـة بالشعور . وهذه الاشياء هي الموضوعات المتأخرة التـي ينشأ عنهـا الشعور العلمي . لهذا يمكننا ان نشير الى حقيقة هامة وهي انـه اذا شئنا ان نفهم الاحساس حقا فعلينا ان نتجول بأنظارنا فـي الميدان السابق على الموضوعية .

هذا فيما يتعلق بالنظرة الوضعية العلمية . اما اذا شاء بعضهم اقحام فكرة تداعي المعاني لتفسير معنـى الاحساس فسنرى ان ايقاظ صورة قديمة ذات شبه بصورة ماثلة يقتضي ان نتيـح للادراك فرصة الوجود في وضع ملائم بحيث يحمل الشبه ويؤدي الى التوارد. ذلك انه اذا كان من المرغوب فيه أن نستكمل جميع المستلزمات الخاصة بالادراك فستجد الذكريات نفسها في حاجة الى ان تكون في متناول اليد عـن طريق هيئة المعطيات . فهذه هي التي تفتح امامها حدود الامكان. وقبل ان تصل اية اضافة من قبل الذاكرة ، ينبغي أن ينتظم الشيء المرئي امام البصر بحيث يقدم لوحة يتعرف الانسان عن طريقها على التجارب السابقة . وهكذا يفترض استدعاء الذكريات عن طريق التشابه بين المشاهد الخارجية للمرئيات توفر كل عوامل نجاحه في هذه المهمة . اي ان استدعاء الذكريات يحسب مقدما وجود ما يؤدي الى توضيحـه مثل فرض المعاني على المحسوسات المختلطة وتنسيق المعطيات والـزام الوقائع بان تقوم بدورها الايجابي .

وهكذا تتكشف لنا المشكلة الحقيقية للذاكرة في علاقتها بالادراك وفي علاقتها بمشكلة الشعور الادراكي عموما . من الضروري ان نفهـم كيف يستطيع الشعور في حد ذاته وبدون ان يحول المواد المدركة الى اللاشعور الاسطوري ان يغير من كيان مناظره معتمدا على عنصر الزمن. كذلك ينبغي أن نفهم كيف تحضر امام الشعور تجاربه القديمةوذكرياته السالفة في كل لحظة على شكل افق يمكنه أن يذكره وان يكشفه اذا اراد استخدامه كموضوع للمعرفة .

ولكن في امكان الشعور ايضا ان يتجاهل هذه التجارب القديمـة وان يغفلها كما ان في امكانه ايضا ان يزود المدرك في الحال بجـو ومعنى حاضرين . فالماضي يصبح حاضرا ويجعل احـداث الادراك والتذكر ممكنة وينمثل اما على صورة مجال خاضع للشعور يحتـوي على كل ادراكاته ويشملها أو على شكل افق أو جو عام . فالادراكليس احساسا بجملة من التأثيرات التي تصحبها ذكريات مكملة . وانما هو توفر مجموعة من المعطيات التي يظهر لها معنى ذاتي لا يفلح بـدونه اي استدعاء للذكريات . وبعبارة موجزة هناك فارق كبير بين الادراك والتذكر والادراك ليس هو التذكر .

ولا يبدأ الشعور في التكوين الا عندما يشرع في تحديد موضـوع ما ولا يمكن أن يتهيأ لاي عنصر من عناصر التجربة الداخلية أن ينضـج ويكمل الا اذا استعان بالتجربة الخارجية .

ويستطيع الشعور – وهذه هي معجزته – أن يظهر بعضالظاهرات بواسطة الانتباه . وهذه الظاهرات تبني وحدة الموضوع او وحدة الشيء المدرك في بعد جديد . انها تحيل هذه الوحدة الـى مظهر جديـد بعد ان تقوم بتحطيمها . فالانتباه ليس تداعيا للصـور أو تواردا للمعاني . كذلك ليس الانتباه عودة الفكرة المسيطرة على موضوعاتهـا الى ذاتها . انما الانتباه هو التكوين العملي لموضوع جديد يكشـف ويسيطر على ما لم يكن قد عرفالا كأفق غير محدد حتى ذلك الحين . والموضوع هو الذي يدفع الانتباه الى السير وفي نفس الوقت يستعيد وضعه في كل لحظة تحت سطوته وفي حوزته . وهكذا يجد الانتبـاه

نفسه مفروسا في حياة الشعور ويهجر حريته في عدم المبالاة حتى يستولي على موضوع فعلي . وانتقال الموضوع الفعلي من وضعه غير المحدد الى وضعه المحدد ، وهذا التناول لتاريخه في كل لحظة على صورة وحدة لمعنى جديد هو الفكرذاته . والدور الحقيقي للتفكير الفلسفي هو مواجهة الشعور لحياته اللافكرية ازاء الاشياء والموضوعات وايقاظه امام تاريخه الذي يكون قد اغفله . فهكذا نصل الى نظرية حقيقية عن الانتباه .

وننتقل من الكلام عن الانتباه الى الكلام عن الحكم . ونريد ان نصل الى تعريف الحكم فنجد ان التجارب العامة في حياتنا جعلتنا نفرق تفرقة واضحة بين الاحساس وبين الحكم . فهذه التجارب علمتنا ان الحكم هو اتخاذ موقف ما . انه يتجه الى معرفة اشياء تعود بالفائدة على الشخص في كل لحظات حياته . اما الاحساس فهو على العكس من ذلك يتعلق بالمظاهر ويلحق نفسه بها دون ان يسعى للسيطرة عليها او معرفة حقيقتها . وهذا يسوقنا بدوره الى الكلام عن الاختلاف الجوهري بين الادراك وبين الحكم . فالادراك هو امتلاك المعنى الداخلي في المحسوسات قبل اصدار اي حكم . وهذا معناه ان ظاهرة الادراك الحقيقي تقدم دلالة ملتصقة بالرموز والحكم ليس سوى التعبير الاختياري عنها .

وهذا التحول المظهري وهذه الدلالة الملتحمة بالشكل الخارجي هي التي تحرك الحكم الخاطىء وهي التي تكمن وراءه . ومع ذلك فهذه الدلالة وهذا التحول هما اللذان يجعلان لكلمة الابصار معنى من ناحية الحكم بعيدا عن الكيف وبعيدا عن التأثير وهما اللذان يبعثان من جديد مشكلة الادراك . والحكم بهذا المعنى العام او بهذا المعنى الصوري الخالص لا يشرح لنا الادراك الحقيقي او الخاطىء الا اذا حاول الاهتداء بالتنظيم التلقائي للظاهرات او باشكالها الخاصة . ولا بد ان يتكون الادراك اولا سواء على صورة خاطئة او على صورة صحيحة حتى يمكن الشروع في الحل وانشاء الحكم . ويصبح الادراك بذلك هو الفعل الذي يخلق بمعاونة مجموعة المعطيات في لمحة ذلك المعنى الذي يربط هذه المعطيات على شكل مجموعة . فهو لا يكتشف المعاني التي تملكها هذه المعطيات وحسب بل هو يعمل ايضا كل ما بوسعه لكي يكون لها معنى .

والاحساس كما يقول ميرلو بونتي هو الاتصال الحيوي بالعالم الذي يجعل منه عالما حاضرا كمكان اليف في حياتنا . ويرجع الى الاحساس هذا الضرب من الكثافة التي تشمل كلا من المدرك والمدرك . فهو النسيج الفائي الذي تسعى المعرفة الى تفكيكه . واهم لحظة من لحظات الادراك هي لحظة بزوغ عالم حقيقي صحيح . وتفتح امامنا عملية الاستخلاص الماهوي لفكرة العالم « مجالا ظاهريا » يمكننا الان تحديده وحصره بطريقة أصوب .

لقد كان كل من العلم والفلسفة مؤمنين تماما بالادراك ومتفتحين خلال عصور طويلة بواسطة هذا الايمان الاصيل . فالادراك ينفتح على الاشياء . وهذا معناه انه يتجه الى غاياته ويستهدف موضوعاته. وهو يتجه كذلك نحو حقيقة في ذاتها حيث يوجد اصل كل الظاهرات . وبهذا يتلخص موضوع الادراك في ان التجربة التي يمر بها يمكن تنسيقها في كل لحظة مع تجربة اللحظة السابقة ومع تجربة اللحظة التالية كما انه من الممكن تنسيق منظوري مع منظور الاشخاص الاخرين. بهذا يمكن رفع جميع المتناقضات وتصبح التجربة الذاتية المقفلة وتجربه تداخل الكوات نسيجا واحدا خاليا من الفجوات .

من جهة اخرى يصير ما هو غير محدد وغامض بالنسبة الى الان محددا وواضحا وتبدو المعرفة اكثر اكتمالا كما لو كانت ستحققه في الشيء مقدما او كما لو كانت الشيء ذاته . ولم يكن العلم في اول الامر سوى الاتباع اوالتوسع في الحركة التكوينية للاشياء المدركة . وكما ان الشيء هو ما لا يتبدل في كل المجالات الحسية وكل مجالات الادراك الفردية فكذلك يعد التصور العلمي وسيلة تثبيت وموضعة كل الظاهرات . وكانت المعرفة العلمية تنمي تصور الشيء ولكنها لم تكن تشعر بانها تقيم ملاحظاتها على افتراض قبلي . ولم يكن هناك ما يقال عن شيء من الاشياء سوى ما يقرره العلم بصدده .

ولكن شيئا فشيئا استطاع الفكر البشري ان يقتلع كل تفكير في المشاكل الوجودية من مجال العلم وان يبقى له الاساليب المنهجية وحدها . لقد اعترفت الفزياء اخيرا بان ثمة حدودا لطموح العلماء وان كل تصوراتها في حاجة الى اعادة تنظيم ودراسة .

ولهذا وجدت الفلسفة نفسها مضطرة الى معارضة النظرة العلمية كما انها تصدت للنظريات الفلسفية المثالية منها والعقلية واخذت عليها عدم مواجهتها للحياة مباشرة وعدم استقصاء تجاربها من الظاهرات الخارجية . واستطاعت الفلسفة أن تعود الى الحياة التي نحياها من ناحية العالم الوضعي . فهذه الحياة هي التي تجعل فهمنا لحدود العالم الوضعي متيسرا كما أنها تجعل من السهل اعادة السمات الحقيقية الى الشيء . وهذا الاتجاه الجديد هو الذي يجعل الاجهزة العضوية تزاول قدرانها في مواجهة العالم الخارجي ويعيد الى الذاتية ملاصقتها للتاريخ والتقاءها بالظاهرات . وهذه المستويات الخاصة بالتجربة الحية هي التي تتيح لنا ان نتسلم وضع الاخرين ووضع الاشياء بوصفها معطيات وان نظفر بميلاد النظام الخاص بوجودي انا والاخرين والاشياء . وبذلك يستيقظ الادراك ويحل المشاكل المرتبطة بواقعيته .

ولكن الحق يقال ان معرفة ما نراه من حولنا على وجه التحقيق هي اكبر الصعوبات . واذا شئنا الوصول الى الوجود الظاهري فيجب علينا ان نحطم الالية الكامنة في اعماق الحدس الطبيعي . ان ذلك يعيننا على بلوغ الديالكتيك الذي يتكشف به الادراك امام نفسه. وهنا نشعر بان التغيير الحقيقي في الموقف الفلسفي ينبغي ان ينال اولا وقبل كل شيء فكرة المباشرة ذاتها . وبهذا تصبح تجربة الظاهرات نوعا من التحليل القصدي .

غير انه وان كان من غير الممكن ان تبدأ الفلسفة تحليلاتها لهذه المواقف بدون اعتماد على علم النفس فانه من غير الممكن ايضا ان تعتمد على علم النفس وحده او ان توقف جهودها على التقاط النتائج الخاصة به . وهنا نشير الى الفارق الكبير بين موقف برجسون الخاص بالشعور الباطن الحزين المقفر وبين العالم الذي نحياه والذي لا يجهله الشعور الساذج في علم النفس الظاهري . كذلك هناك اختلاف شديد بين الاستبطان التقليدي وبين ماهية الشعور حين يسقط ظاهراته الخاصة وينساها لكي يسمح من جديد بتكوين الاشياء . فالشعور هنا لا يتمكن من نسيان الظاهرات الا لانه يملك القدرة على تذكرها وهو لا يهملها في صالح الاشياء الا لانها هي نفسها مهد ظهور الاشياء .

اخر منشورات دار الاداب

		ق٠ ل
● اعياد (قصص)	لعبد الله نيازي	٢٥٠
● لا بحر في بيروت «	لغادة السمان	٢٥٠
● الظمأ والينبوع «	لفاضل السباعي	٢٥٠
● حتى يبقى العشب اخضر	لاديب نحوي	٢٠٠
● ثورة الفقراء	لرجاء النقاش	٢٠٠
● سلطنة الظلام في مسقط وعمان	لعوني مصطفى	١٥٠
● كامو والتمرد	ترجمة سهيل ادريس	١٥٠
● قصص كامو	ترجمة عايدة ادريس	٤٠٠

اغنية الى السودان

ألأنك سوداء
في لون ضمير الرجل الابيض
ألأنك مطرقة نحو الارض
باحثة عن تاريخ الامس المقبور الضائع
عن حلم اليوم الغض
ظنوا انك عمياء ؟!
ألأنك مثلي يا اختاه
طيبة سمحاء
قالوا انك بلهاء ؟!
البلد البلهاء .. !!
سرقوا في جنح الليل التاريخ العذب النابض
الحلو العينين
الوضاء البسمة
واقاموا مسخا ممقوتا غامض
ما افظع سحنته
ما اقبح رسمه

***

يا اختي
يا اختي السوداء العينين
المثقلة الجفنين
الغارقة من القدمين باوحال الوهن المر
حتى الاذنين
ما زلت .. ولن اسأم بحثي عن امجادك
عن امجادي
مذ كنا يجمعنا يوما .. بطن واحد
ارضي .. والدتي .. هي والدتك
وابونا النيل الخالد

***

يا اختي السوداء الحره
في اعماقك ... في اعماقي
صوت الثوره
يجمع قلبينا
ويرش على جبهتنا فجره
انغاما ثره

***

وسمعت هديرك دوى بالامس
وتهاوى المسخ الممقوت الغامض
هدمته ... ضربات الفأس
وعثرت على تاريخي .. او تاريخك
ومسحت عيونك
ورفعت جبينك
واذا انت بصبح الثوره
شعب يملك امره
شعب يصنع قدره
لا عمياء .. لا بلهاء
بل سودان حره
السودان الحره

نصار محمد عبد الله
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة

وعندما يمر الفيلسوف بميدان الجشتالت يترك الادعاءات النفسية ويصبح معنى المرئيات وحقيقتها وارتباطها غير ناتج عن تلاقي الاحساسات بطريق الصدفة وانما يمكن تحديد القيم المكانية والكيفية الخاصة بهذا التلاقي . وهذا يقودنا الى وصف الموضوعات والعالم على نحو ما يظهران للشعور كما انه يدفعنا الى ان نتساءل ما اذا لم يكن هذا العالم الحاضر مباشرة تحت احساساتنا هو الوحيد الذي نعرفه وما لم يكن هو ايضا وحده الذي يتيسر لنا الكلام عنه . وبعد ان يعترف التفكير النفسي باصالة الظاهرات بالقياس الى العالم الموضوعي يسعى الى استكمال هذه الظاهرات بكل ما يمكن من الموضوعات والى البحث في كيفية تكوين الموضوعات داخل الظاهرات . وفي نفس هذه اللحظة يحدث التغيير الكبير في التفكير النفسي اذ ان المجال الظاهري يتحول الى مجال متعال . وهنا لا تصبح المسألة مسألة وصف للعالم الذي نحياه والذي يحمله الشعور في داخله كمعطى كثيف وانما يصير من اللازم تكوين هذا العالم . لا بد وان تمضي عمليات الابانة والتوضيح حتى تؤدي الى الكشف عن العالم الذي نحياه بجانب العالم الموضوعي وتكشف عن المجال المتعالي من ناحية المجال الظاهري .

ويؤخذ النظام الخاص بالانا والاخر والعالم كموضوع للتحليل وبذلك تظهر ضرورة ايقاظ الافكار التكوينية الإساسية الخاصة بالاخر وكذلك الخاصة بالانا نفسها كموضوع فردي والخاصة بالعالم كقطب الادراك . وهذا الاستخلاص الجديد لا يعرف اذن سوى موضوع واحد حقيقي هو الانا المتأملة . وتنتهي الموضعة التي بدأها التفكير وفقا لعلم النفس بانتقال الطبيعي الى صاحبه الطبيعة وبانتقال ما هو ذو تكوين الى مصدر التكوين . ولن تترك هذه الموضعة الخاصة بعلم النفس شيئا ضمنيا او شيئا يفهم من تلقاء نفسه في المعرفة الفردية. وهذا يجعل الفرد مالكا لتجربته تماما ويحقق التعادل التام بين المفكر وموضوع التفكير .

هذه هي وجهة النظر العادية للفلسفة المتعالية وهذا هو ما تقصد اليه الظاهرية المتعالية من دراسة ظهور الوجود في الشعور . فهي تجعل مركز الفلسفة في عملية ابتداء التفكير من جديد دائما وحيث تشرع الحياة الفردية في التفكير في ذاتها . ولا يعد التفكير تفكيرا اذا حمل نفسه الى خارج نطاقه الخاص كما ينبغي ان يعرف نفسه كتفكير حول اللافكري وبالتالي كتغيير لبنيان وجودنا .

فلسفة الظاهريات اذن هي فلسفة متعالية تعمل على ابراز

— التتمة على الصفحة ٥٣ —

ظاهرة الادراك

ـ تتمة المنشور على الصفحة ٣٧ ـ

تأكيدات الوضع الطبيعي وتجسيمها في موقف حتى يمكن فهمها.ولكنها مع ذلك تنظر الى العالم بوصفه في وجود مستمر لدى الاعتبارات الفردية قبل مرحلة التفكير . فهو موجود هنالك على نحو حضور دائم لا يمكن النفور منه او استبعاده . وكل جهود هذه الفلسفة الجديدة تنصب على محاولة استرجاع الاتصال الساذج بالعالم الخارجي حتى يمكن اعطاؤه قواما فلسفيا .

وهذا هو مجال الطموح لهذه الفلسفة التي تطمع في ان تكون علما دقيقا مضبوطا يعطي صورة حقيقية للمكان والزمان والعالم الذي نعيش فيه . فهي محاولة صادقة من اجل الوصف المباشر لتجاربنا كما هي وبدون اي اشارة الى تاريخها النفسي او تفسيرها العلي الذي يحلو للمؤرخين وعلماء الاجتماع ان يؤكدوه .

ففي انفسنا نجد وحدة الظاهرية ومعناها الحقيقي . والواقع ان الوصول الى الظاهرية يقتضي اتباع منهج ظاهري . يجب ان نفكر وفقا لمبادىء الاسلوب الظاهري حتى نحقق معاني الظاهرية . كذلك ينبغي استخلاص موضوعات الظاهرية مثلما انغرست تلقائيا في موضوعات الحياة نفسها . ومن هنا نفهم السبب الذي بقيت من اجله فلسفة الظاهريات على صورة اشكال اولى او مجرد رغبة لفترة طويلة .

وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهري او الفينومينولوجي هو الاداء الوصفي لعمليات الفكر دون محاولة التفسير او التحليل . فكل ما ادركه عن العالم حتى في مجالات العلم الخالصة يتم لي ادراكه ابتداء من نظرتي الخاصة او ابتداء من تجربتي للعالم الخارجي . وبدون ذلك تصبح الرموز العلمية خالية من المعنى . فكل مجالات العلم قد تم بناؤها على تجربة الفرد عندما يعيش حياته في العالم . واذا اردنا التفكير في العلم بحزم ودقة وتقدير معناه بالضبط فمن الضروري ايقاظ هذه التجربة التي تتعلق بالعالم والتي تعد تعبيرا ثانيا عنه . ذلك انه لم يكن ولن يكون للعلم نفس المعنى الوجودي الذي نعطيه للعالم المدرك . والسبب في ذلك ان العلم لا زال يهتم بالتحديد ولا يمكنه التخلي عن محاولة التفسير .

وهذه الخطوة في المنهج الظاهري مختلفة تماما عن العودة الى اتباع المنهج المثالي في الاهتمام بالشعور . فان ضرورة اتباع منهج وصفي بحت في التو كلا من التحليل العقلي والتفسير العلمي . فالتحليل العقلي الذي يبدأ بتجربتنا عن العالم يتطلع الى الذات كما لو كانت شرطا اساسيا منفصلا عن هذه التجربة ويكشف عن التركيب العام للعالم الخارجي كما لو كان وجوده شرطا لوجود العالم نفسه . فلولا وجود التركيب العام الذي تتمثله الذات عن العالم الخارجي كان وجود هذا العالم نفسه مستحيلا . ومن هذه الحالة يلجأ التحليل العقلي الى التركيب والبناء الذاتي بدلا من الارتباط بتجربتنا في الكشف والوصف للعالم الخارجي . اما التفسير العلمي فانه يتخطى مجال الوصف الظاهري ويتعدى نطاق السرد الساذج الى الاداء التكويني المليء بالتفسير . لذلك تعلن الظاهرية ان الحقيقة لا تتطلب اكثر من السرد الوصفي ولا شأن لها بالبناء او التركيب او التكوين .

المنهج الظاهري اذن بخلاف المنهج العلمي او المنهج النفسي يقتصر على استقبال الحقائق التي تنعكس على الذات . وهذا يعني بعبارة اخرى انه ينبغي الاحتفاظ بعملية الادراك مستقلة عن التركيبات التي تندرج تحت باب الاحكام او باب الافعال العملية او باب المحمولات عموما . ينبغي التوقف عند الوصف قبل ان تصبح عملية الوصف سبيلا الى اقامة ابنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجي . فالوصف هو منهج الظاهرية الذي لا تتخطاه الى ميدان الحكم او الى عملية الحمل التي يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجي في القضايا والاحكام . لذلك فمجال الظاهرية هوالوصف التلقائي الساذج الذي لا يصل الى حد التجربة البناءة او التجربة التركيبية كما هو الحال في الاحكام التي يصدرها العقل عن العالم الخارجي .

والعالم الخارجي ليس شيئا من الاشياء التي املك الحق في تركيبها وتكوينها وانما هو الوسط الطبيعي والمجال الذي تنشأ فيه كل افكاري وكل ادراكاتي المتفتحة . والادراك ليس علما متعلقا بالعالم وليس فعلا ايجابيا او موقفا من المواقف وانما هو الاساس الذي تتفكك عنده كل الافعال والذي تفترض هذه الافعال الايجابية وجوده مقدما . فالعالم الحقيقي نسيج متين لا يبقى في انتظار احكامنا حتى يلتحم بالظاهرات او حتى يرفض تخيلاتنا . والانسان موجود بالعالم مرتبط بهذا النسيج المتين وفيه يعرف نفسه . وعندما يعود الانسان الى نفسه سواء عن طريق التفكير التقليدي بواسطة الادراك العام او عن طريق العلم التقليدي فانه لا يعثر على منبت للحقيقة الباطنية ولكنه يتوصل الى ذات متفتحة على العالم الخارجي .

وهذا هو المعنى الحقيقي لعملية الاستخلاص الماهوي . فمن حيث انني شعور بهذا العالم او بمعنى اصح من حيث ان شيئا له معنى بالنسبة الي فانني لست هنااو هناك واسمي ليس محمدا او خليلا فانني لا اتميز في شيء بحال من الاحوال من اي شعور اخر سوى شعوري . ذلك لاننا جميعاعبارة عن ادراكات حاضرة مباشرة لهذا العالم كما ان هذا العالم وحيد في نوعه بوصفه نظاما للحقائق . فالعالم هو الشيء الذي نتمثله لانفسنا والكوجيتو اي الانا المفكرة لا تصل الى الشخص الا وهو في موقف بالذات . وهذا هو الشرط الذي يسمح للذاتية المتعالية بان تصبح الخطوة الاولى نحو تداخل الذوات . واستطيع انا بوصفي ذاتا متأملة ان اميز بيني وبين العالم وبيني وبين الاشياء . فوجودي ليس وجودا على غرار الاشياء الموجودة . والعالم الذي اميز بينه وبيني بوصفه مجموعة الاشياء او العمليات المترابطة في علاقات سببية اتوصل الى اكتشافه في داخلية نفسي باعتباره الافق الدائم لكل مدركاتي وباعتباره بعدا لا اكف عن الموازنة بينه وبين مواقفي.

فالكوجيتو الحقيقي لا يحدد معنى الوجود الذاتي ابتداء من الفكرة التي يحصل عليها عن وجوده ولا يحيل التأكد من وجود العالم الخارجي الى تأكد فكري او ذهني عن العالم ولا يسمح لدلالة العالم الخارجي ان تحل محل العالم الخارجي . انه على العكس من ذلك يتعرف على الفكر ذاته كما لو كان حدثا لا يمكن استبعاده ويضع حدا لكل نوع من انواع المثالية لاكتشافه ذاتي نفسها كما لو كانت وجودا داخل العالم.وافضل تعبير عن الاستخلاص الماهوي هو الذي قاله ايجين فينك Fink الذي كان مساعدا لهوسرل Husserl عندما تحدث عنه بوصفه ضربا من الاندهاش امام العالم الخارجي .

والفكر لا ينسحب من العالم ويعود الى وحدة الشعور باعتباره اساسا للعالم بل يتراجع قليلا كيما يرى انبثاق المتعاليات . انه يبعد قليلا خيوط الاحالات التي تربطنا بالعالم حتى تبدو بوضوح اكثر امامه . وبهذا يصبح الفكر وحده شعورا بهذا العالم لانه يظهره في غرابته وتناقضاته . ومن اجل ادراك العالم بوصفه تناقضا واعتباره اشكالا ينبغي ان نكف عن التآلف معه . والدرس الذي يعلمه لنا الاستخلاص الماهوي هو ان القيام بعملية الاستخلاص الماهوي كاملة الى النهاية مستحيل . ولهذا كان هوسرل يسائل نفسه في مرات عديدة عن امكان هذا الاستخلاص La réduction . اما عندما يكون الانسان عقلا مطلقا يختفي الاشكال على التو من عملية الاستخلاص.ولكن بما اننا لسنا كذلك وبما اننا موجودون في العالم وبما ان افكارنا نفسها تحتل مكانها من التيار الزمني الذي تسعى للحاق به فان الذهن غير قادر على ان يحتوي كل فكرنا.

والفيلسوف هو الذي يبدأ دائما من جديد . فهو لا يعالج امرا قط بوصفه قد تم التعرف عليه بواسطة الناس او بواسطة العلماء . والفلسفة عبارة عن تجربة متجددة البدء وليست في حد ذاتها اكثر من الوصف لهذا الابتداء . فالفكر الاصيل وفقا لهذا التعريف الجديد للفلسفة يصبح شعورا باعتماده على الحياة الساذجة السابقة على مرحلة الفكر وهي التي تعد موقفا اوليا دائما ونهائيا في ذاته..والفلسفة الظاهرية ابعد ما تكون عن الفلسفات المثالية والاستخلاص الماهوي ينتمي ايضا الى فلسفات الوجود ولا معنى اطلاقا لعبارة هيدجر Heidegger (الوجود ـ في ـ العالم In - der - Welt - Sein الابتداء من هذه النقطة .

وهنا ننتقل الى المعنى الاخر الذي يجب أن نكتشفه فيما يتعلق بالاستخلاص الماهوي. فهذا الاستخلاص هو بالضرورة صوري eidétique فضلا عن كونه تعاليا . ومعنى ذلك اننا لا نستطيع ان نخضع ادراكنا للعالم لنظرتنا الفلسفية الا اذا تم الانفصال عن موضوع العالم وعن الاهتمام بهذا الموضوع الذي يحددنا دون ان نتراجع عن ارتباطنا به على صورة مشهد وبدون العبور من وجودنا الى طبيعة هذا الوجود او بعبارة اخرى بدون الانتقال من الوجود الى الماهية . ويمكن القول انه اذا شئنا وضع ادراكنا للعالم في دائرة بحثنا الفلسفي وجب علينا ان نباعد قليلا بين الذات وموضوع الادراك مع ابقاء العالم الخارجي كمجموعة من المرئيات . بيد ان ذلك لا ينبغي ان يصل الى حد التحول عن المرئيات الى طبيعتها او الى حد اهمال الوجود من اجل حيازة الماهية . فمن الواضح هنا ان الماهية ليست الهدف وانما مجرد وسيلة.

اما ما يجب علينا فهمه حقا فهو ارتباطنا العملي بالعالم والتمهيد له نحو التصور الادراكي مع استقطاب كل تحديداتنا التصورية .واذا كنا قد قلنا فيما سلف انه من الضروري المرور عن طريق المهايا فانذلك لا يعني ان الفلسفة تنظر اليها بوصفها اشياء موضوعية وانما معناه ان وجودنا ملتصق بالعالم حتى يمكن التعرف عليه بهذه الكيفية وهو يلقي بنفسه داخل العالم وان هذا الوجود محتاج الى حقل المثالية حتى يتعرف على واقعيته المصطنعة Facticité وينتصر عليها .

ولا حاجة بنا الى استلهام الفلسفات الوضعية في هذا المجال . فهذه الفلسفات بعيدة كل البعد عن مواجهة المشكلة بالاسلوب الملائم . انها قد وصلت الى نتيجة لا تسمح لنفسها بالانحراف عنها . هذه النتيجة هي اننا لا يمكننا ان نتوصل الى اقامة علاقة بيننا وبين انفسنا مباشرة . الفلسفات الوضعية تبوح بانه ليس في امكاننا ان نتصل الا بالدلالات . واذا اخذنا مدرسة فيينا وهي احدى مدارس المنطقية الوضعية والتحليل المنطقي المعاصر كمثال وجدنا انها لا تعترف باننا في حد ذاتنا نمثل الشعور . فالشعور دلالة متأخرة ومعقدة وليس من المستحسن أن نستعمل التعبير عنه الا بتحفظ شديد وبعد ان نقوم بنص الدلالات العديدة التي ساعدت على تكوينه وتحديد معناه خلال التطور اللغوي الذي استخدمناه في فهم مدلول هذه الكلمة .

والخلاف الفلسفي يبدأ من هذه اللحظة . فهوسرل لا يرى اي تعقيد في شعورنا ازاء العالم الخارجي ولم يحس باية صعوبة في استخدام الفلسفة لكلمة الشعور او الذات فورا بلا واسطة وبغير انتظار . فلدى الانسان القدرة على الوصول مباشرة الى ما تشير اليه كلمة الشعور او كلمة الذات . انه يملك تجربة ذاته والشعور الذي هو خاصة وجوده وكيانه . وتقوم التعبيرات اللغوية باداء معنى الشعور ابتداء من هذه التجربة الخرساء ـ كما يسميها هوسرل في تأملاته الديكارتية ـ هي التي يلزم الوصول بها الى مجال التعبير الخالص عن معناها . ولهذا فان الماهيات عند هوسرل ينبغي ان تقتاد مهما كل علاقات التجربة الحيوية مثلما تقتاد الشباك السمك من قاع البحر .

وهذا من شأنه ان يرفعنا الى الاختلاف مع جان فال Wahl حينما يقول بان هوسرل يفصل الماهيات عن الوجود . فهذا التعبير ينقصه التوفيق . ان الماهيات المنفصلة هي تلك التي تخلقها التحليلات اللغوية . ان من وظيفة اللغة ان تجعل وجود الماهيات منعزلا ، ولكنها عزلة مظهرية فقط في حقيقة الامر ما دامت هذه الماهيات تظل مستقرة بواسطة اللغة في مرحلة سابقة على المحمولات داخل الشعور .فالعزلة التي تخلقها اللغة عند الاقبال على دائرة الشعور مصطنعة . وتعتمد الماهيات نفسها على الاداء اللغوي في البقاء داخل الشعور قبل ان تظهر مشكلة الاضافات الحملية . ففي داخل منطقة الصمت الكامنة بالشعور الاصلي يبدو لنا واضحا كل ما تعنيه اللغة ، بل وكذلك كل ما يمكن ان تشير اليه الاشياءذاتها.وهذا هو في الواقع نواة الدلالات الاولية التي تلتف حولها كل افعال التحديد والفصل والتعبير .

والعالم الخارجي ليس ما افكر فيه وانما هو العالم الذي احياه . انني متفتح لكل ما يجري فيه بلا شك واتصالي به مباشر . انه عالم لا يمكن استنفاد طاقاته ولااستطيع امتلاكه . وواقعية هذا العالم المصطنعة هي التي تجعل منه عالما كما ان واقعية الكوجيتو المصطنعة لا تعد عيبا في حد ذاتها ولكنها الشيء الذي يعينني على استشعار الثقة الكاملة بوجودي .

فهناك العالم الخارجي وهو ليس مجرد صورة يتقدم بها الى الوجود من حولي وانما هو عالم ادركه مباشرة ولا اجد حاجة الى وساطة بيني وبينه . وهناك ذاتي التي اشعر بها وتؤدي الي كل معاني الترابط مع وجودي على نحو مؤكد . وعندما نقوم بالبحث عن ماهية الشعور لا يحق لنا ان ننسى مفهوم الشعور والهرب من الوجود في عالم الاشياء وانما احاول العثور من جديد على حضور ذاتي امام نفسي بطريقة شعورية وحقيقية . وهنا يتأكد معنى الشعور من حيث هو كلمة ومن حيث هو تصور . فالبحث عن ماهية العالم الخارجي ليس بحثا عن فكرة العالم الخارجي عندما نستخلصها على هيئة موضوع للدراسة وانما هو بحث عن هذه الماهية قبل اي محاولة لوضع العالم الخارجي على صورة موضوع للبحث .

ان المذاهب الحسية تستصفي العالم مع ملاحظة اننا لا نملك في النهاية سوى حالات معينة من انفسنا . وكذلك تستصفي فلسفات المثالية المتعالية العالم الخارجي . واذا كانت تتوصل الى التأكد من حقيقة هذا العالم فانها تفعل ذلك بوصفه فكرة من الافكار او شعور من المشاعر . فالفلسفات المتعالية تحقق فكرة العالم كما لو كانت شيئا بسيطا يعرف بالاضافة الى معارفنا او كما لو كانت فكرة تالية لمدركاتنا. وهذا المفهوم عن العالم يحول العالم الى حقيقة من باطن الشعور . او بعبارة اخرى اذا تصورنا العالم على هذا الوضع فانه يصبح مرتبطا ارتباطا كليا بداخلية الشعور وتفقد الاشياء الموجودة بذلك كل استقلال عن الشعور الانساني ويصير وجودها متعلقا تماما بالفكر البشري .

هذا من ناحية التفسيرين الحسي والمثالي المتعالي حول مفهوم العلاقة القائمة بين العالم والشعور . اما التفسير الصوري للاستخلاص الماهوي فانه على عكس هذين التفسيرين يستوثق اولا من ابراز العالم الخارجي على نحو ما هو عليه قبل اي رجوع الى ذواتنا . فهو تفسير يطمع في ايجاد ضرب من المساواة بين الفكر وبين سياق الشعور الخالي من الفكر . فانا اتجه الى العالم وادركه .

اذا بدا لي انه لا وجود هناك لغير حالات شعورية كما تذهب الى ذلك المذاهب الحسية واذا اردت تمييز ادراكاتي من احلامي بواسطة مقاييس فسوف افتقد ظاهرة العالم . اذ ان الكلام عن الحلم والحقيقة والتساؤل بشأن التمييز بين ما هو خيالي وما هو حقيقي ووضع ما هو حقيقي موضع الشك يشير الى انني قمت بهذا التمييز قبل مرحلة التحليل وانني املك تجربة عما هو حقيقي وعما هو خيالي . والمشكلة اذن لا تكمن في محاولة اعطاء الفكر النقدي مكافآت ثانوية عن هذا التمييز ولكنها تكمن في عملية فض معرفتنا الاولية عما هو حقيقي والقيام بوصف ادراكنا للعالم كما لو كان ذلك هو ما يقيم فكرتنا عن الحقيقة الى الابد .وليس من المستحسن ان نسأل انفسنا عما اذا كنا ندرك عالما حقا وانما ينبغي ان نقول ان العالم هو ذلك الذي ندركه .

او بعبارة اخرى لا ينبغي لنا ان نتساءل عما اذا كانت الحقائق الواضحة حقائق او ما اذا كان الشيء الواضح بالنسبة الينا ذا طبيعة خادعة بالنسبة الى الحقيقة في ذاتها . ذلك لاننا اذا تحدثنا عن الخداع فان هذا يعني اننا اصبحنا نعلم شيئا اسمه الخداع . وهذه مرحلة لا تتم الا بعد عمليات ادراك نتأكد من حقيقتها التي تنبىء بالوجود الخادع . بمعنى ان الشك او الخوف من الوقوع في الخطأ يؤكدان امكان اكتشاف الخداع وعدم الابتعاد عن ميدان الحقيقة .

اننا موجودون بناء على ما تقدم داخل نطاق الحقيقة والوضوح الصحيح هو تجربة الحقيقة . اذا شئنا ان نبحث من ماهية الادراك فاننا نعلن ان الادراك ليس تخمينا حقيقيا ولكنه سبيل الى الحقيقة. وحقيقة الادراك لا نعرفها بوصفها التفكير المعادل لكل الاشياء الموجودة في الخارج او بوصفها الوضوح الضروري لها . اننا نعرفها حين نظل مخلصين لتجاربنا المباشرة ازاء العالم ونعيش عالمنا بدلا من أن نفكر به.

نموذج من الكتاب :

الاخر وعالم الانسان

لقد القي بي الى الطبيعة ولا تبدو الطبيعة خارجة عني وحسب في الاشياء بلا تاريخ وانما يمكن رؤيتها في مركز الذاتية . ويمكن القرارات النظرية والعملية للحياة الخاصة ان تمسك جيدا عن بعد بماضي ومستقبلي وان تعطي الى ماضي بكل مصادفاته معنى محددا عن طريق متابعته لمستقبل مخصوص نقول عنه بعد لحظة انه كان اعدادا . كذلك يمكن هذه القرارات ان تدخل التاريخ في حياتي : هذا النظام له دائما صفة الوافعية المصطنعة . انني افهم الان فقط سنواتي الخمس والعشرين الاولى بوصفها امتدادا لطفولتي التي انتهت بفطام شديد ادى في النهاية الى استقلالي . واذا كنت استعيد هذه السنوات على نحو ما عشتها وكما احملها في نفسي فان سعادتها القصوى لا تسمح بتفسيرها بجو الحماية في الوسط العائلي. ذلك ان العالم كان اجمل وكانت الاشياء اشد سلبا للانتباه ولا يمكنني اطلاقا ان اتأكد من انني قد فهمت ماضي افضل مما يمكن فهمه في ذاته عندما عشته ولا ان اخرس اعتراضه . ان التفسير الذي اعطيه له الان مرتبط بثقتي في التحليل النفسي اما غدا فمن الجائز ان افهمه بتجربة وبصيرة اكثر علن نحو اخر وبالتالي سانشيء ما ضي ايضا على نحو اخر . على اي حال سوف اثير تفسيراتي الحاضرة بدورها وسأكتشف محتواها الخفي وينبغي ان اعمل حسابا لهذه الاكتشافات اذا شئت في النهاية ان اقدر قيمة الصدق . ان مآخذي عن الماضي وعن المستقبل منزلقة ويتغير امتلاكي لوقتي دائما حتى اللحظة التي افهم نفسي فيها نهائيا وهذه اللحظة لا يمكن الوصول اليها اذ انها ستظل لحظة محاطة بافق المستقبل وستحتاج الى تنميات لفهمها . لقد انخرطت حياتي الارادية والعقلية في قوة اخرى تمنعها من الكمال وتعطيها دائما طابع المسودة . ان الزمن الطبيعي موجود دائما . ويقيم التعالي الخاص باللحظات الزمنية عقلية تاريخي كما انه في الوقت نفسه يعرضها للخطر : فهو يقيمه اعندما تفتح امامي مستقبلا جديدا تماما حيث يمكنني التفكير فيما يوجد من الكثافة في حاضري كما انه يعرضها للخطر لانني لن اتمكن ابدا فيما يتعلق بهذا المستقبل ان احصل على الحاضر الذي احياه بصورة اكيدة ضرورية كما ان ما احياه لا يصل ابدا الى حد ان يكون مفهوما فان ما افهمه لا يصل تماما الى ان يصبح حياتي ولا يكون في النهاية وحدة واحدة مع نفسي ذاتها .فهذا هو مصير الكائن الذي يولد اي انه أعطي الى نفسي مرة واحدة والى الابد كشيء معروض للفهم . ولما كان الزمن الطبيعي يبقى في مركز تاريخي فانني ارى نفسي ايضا محاطا به . واذا كانت سنواتي الاولى تبقى من خلفي كارض مجهولة فان هذا لا ينشأ عن عجز عرضي للذاكرة وعن خطأ للاستطلاع الكامن بل لانه لا يوجد شيء يستحق المعرفة في تلك الاراضي غير المطروقة . فمثلا لم يكن ادراك شيء ما ميسرا في الحياة الرحمية ولذلك ليس هنا ما يصح تذكره . فليس هناك شيء سوى المسودة لذات طبيعية وزمان طبيعي . وليست هذه الحياة المجهولة الاسم سوى حدلتشتت الزماني الذي يهدد الحاضر التاريخي . ولا املك اذا اردت التخمين لمعرفة هذا الوجود الناقص الصورة السابق على تاريخي والذي سوف يختمه الا ان انظر في نفسي هذا الزمن الذي يعمل من تلقاء نفسه والذي تستخدمه حياتي الخاصة دون ان تضع على وجهه قناعا بالمرة . ولما كنت قد حملت الى الوجود الشخصي بواسطة الزمان الذي لا اقوم بتكوينه فان كل أدراكاتي تأخذ اشكالا على ارضية طبيعية . وعندما ادرك ، وحتى عندما لا يكون لدي اي علم بالشروط العضوية لادراكي ، اشعر بانني اسعى لايجاد التكامل بين عدة انواع من الشعور الحالم المشتت والرؤية والسمع واللمس وبين مجالاتها السابقة عليها والتي تظل غريبة عن حياتي الخاصة . والموضوع الطبيعي سيصبح اولا من بعض الوجوه موضوعا طبيعيا فستكون له الوانه وصفاته اللمسية والصوتية اذا كان مقدرا له ان يدخل في حياتي .

وكما تنفذ الطبيعة الى مركز حياتي الخاصة وتتشابك معها كذلك تهبط التصرفات في الطبيعة وتحل فيها على صورة عالم حضاري. فلست املك فقط عالما طبيعيا ولا اعيش فقط بين اجواء الارض والهواء والماء وانما يوجد حولي طرق ومزارع وقرى وشوارع وكنائس وادوات وجرس ملعقة وغليون . وكل من تلك الاشياء تحمل في جوفها علامة العمل الانساني الذي تقوم به وتؤديه . كل منها يحرك جوا من الانسانية الذي قد يكون قليل التحديد اذا لم يكن هناك سوى بعض معالم الخطوات على الرمال او قد يكون محددا جدا اذا قمت بزيارة كلية لبيت اخلي حديثا. واذا لم نعجب لان الوظائف الحسية والادراكية تضع امامها عالما طبيعيا ما دامت سابقة على الوجود الشخصي فيمكننا ان نعجب من ان الافعال التلقائية التي صاغ الانسان بها حياته تترسب بالخارج وتجدب اليها الوجود المجهول الاسم الخاص بالاشياء . فالمدينة التي اشارك فيها توجد بوضوح بالنسبة الي في الادوات التي تقوم عليها . واذا كان الامر متعلقا بمدينة مجهولة او غريبة فوق الادوات المحطمة التي اجدها او فوق المشاهد التي اجتازها فان عدة وسائل للوجود او للحياة يمكنها ان تظهر . فالعالم الحضاري عالم غامض ولكنه حاضر امامنا. ان ثمة مجتمعا يمكن التعرف عليه . ان روحا موضوعية تسكن المشاهد والبقايا الاثرية . كيف يحدث هذا ؟ انني المس في الشيء الحضاري الحضور التالي للاخر تحت قناع مجهول الاسم . فنحن نستعمل الفليون في التدخين والملعقة للاكل والجرس للاستدعاء ويمكن أن يتحقق ادراك العالم الحضاري بواسطة ادراك فعل انساني او فعل انسان اخر .

القاهرة — عبد الفتاح الديدي

صدر حديثا ديوان :

مرفأ الذكريات

للشاعر هلال ناجي

يطلب من
دار الاندلس — بيروت
المكتبة العصرية — بغداد