

مقدحات

مجلة فصلية محكمة

مرجعيات وتيمات النص في الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية

أي مستقبل للكتابة الفلسفية في المدى العربي؟

نحن وراهن المواطن والدولة والعولة؟

الفلسفة والأدب: طلاق أم تكامل؟

القيم بين البرغماتيين والوضعيين المناطقة

الإيقاع الفناوي والخطاب الجسدي

المنطق غير التقليدي وأهمية تدريسه في أقسام الفلسفة

المنهج الفنونولوجي في علم النفس
بالفرنسية:

الجسد محجوز بالسياسة

يصدرها مخبر الفلسفة وتاريخها - جامعة وهران 2 - الجزائر

حمزة الزاوي

الجزائر

سهيل فرح

لبنان

مصطفى الكيلاني

تونس

عبد الجليل بن محمد الأزدي

المغرب

غيضان السيد علي

مصر

عبد الرحمان مزيان

الجزائر

أسعد الجنابي

الجزائر

صلاح قنصوة

مصر

دريس بلحسن

فرنسا



نقد ودراسات

مجلة فصلية محكمة

المعقد الثاني مارس 2017

باللغة العربية:

مرجعيات وتيمات النص في الرواية الجزائرية المكتوبة بالفرنسية
د. حمزة الزاوي

9

أي مستقبل للكتابة الفلسفية في المدى العربي؟
د. سهيل فرح

19

علي حرب ومغامرات النقد، من النقد إلى نقد النقد مقارنة نقدية.
د. عبد القادر بودومة

29

نحن وراهن المواطنة والدولة والعقولة؟
د. مصطفى الكيلاني

43

قراءة في كتاب: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند بن خلدون لـ«عبد القادر جفلول»
د. أحمد براهيم

51

الفلسفة والأدب: طلاق أم تكامل؟

57

د. عبد الجليل بن محمد الأزدي
نظرية التأويل في الفكر الإسلامي

67

د. نور الدين باب العياط

القيم بين البرغماتيين والوضعيين المناطقة وليم جيمس والفريد آير نموذجاً
د. غيضان السيد علي

79

الإيقاع الفناوي والخطاب الجسدي

91

د. عبد الرحمان مزيان

المنطق غير التقليدي وأهمية تدريسه في أقسام الفلسفة

95

د. أسعد الجنابي

المنهج الفنونولوجي في علم النفس سارتر نموذجاً

101

د. صلاح قنصوة

نقد النموذج المعرفي الغربي عند عبد الوهاب المسيري

111

عبد المالك لحسن

باللغة الفرنسية:

Le corps saisi par la politique

13

DRISS BELLAHCÈNE

المنهج الفنونولوجي في علم النفس سارتر نموذجا

د. صلاح قنصوة - كاتب وباحث جامعي / مصر

Abstract:

Jean Paul Sartre has contributed in phenomenology as a curriculum which can be applied in human sciences, as it is known about Husserl that we should separate between the approach and the doctrine, and distinguishing between the studying style and the theoretical content, then, it is less difficult to Sartre who has declared that he tried to extract from phenomenology an approach for the research on psychology, and Sartre is a multilateral thinker and searcher on psychology, so it's inevitable to neglect his philosophical lines, take into consideration and all his phenomenological approaches applied on psychology, and all what he added to this field.

Key words: phenomenology, Jean Paul Sartre, existentialism, Husserl, psychology, methodology.

كان لسارتر فضل المساهمة في إذاعة المنحى الفنونولوجي كمنهج يمكن تطبيقه على العلوم الإنسانية. وإذا كان من المتعذر لدى هوسرل أن نفصل بين المنهج والمذهب أو نميز بين أسلوب الدراسة والمحتوى النظري، فإن الأمر أقل مشقة بالنسبة لسارتر الذي صرح بأنه حاول، بصرر ظواهر معينة أن يستخلص من الفنونولوجيا منهجاً للبحث في علم النفس،¹ وسارتر مفكر وباحث متعدد الجوانب، ولا مندوحة لنا من أن نجتزئ من أعماله الخصبة ما يفي بأهداف الدراسة، فلا مفر من إهمال خطوط فلسفته العامة، وما عرض عن تصور.² وحسبنا منه ما أفاده من المنهج الفنونولوجي، مطبقاً على علم النفس، وما أضافه إليه أو حذفه وأغضى عنه.

وثمة ملاحظة يجدر أن نشير إليها وهي أن سارتر -حتى وهو في مرحلة استخدام المنهج الفنونولوجي في علم النفس- يكاد يسلم بالمخططات الأساسية للفنونولوجيا وكذلك مصطلحاتها التي وضعها هوسرل، ولكن على النحو الذي يتفق فيه مع تفسير هايدجر لأعمال هوسرل.³ أي الفنونولوجيا من وجهة نظر أنطولوجية لا تعنى بتأسيس العلم مرة واحدة وللأبد، كما فعل هوسرل، بقدر عنايتها بالسعي نحو إقامة أنثروبولوجيا علم الإنسان، تكون فيه قضية الوجود الإنساني محور الدروس وغاية البحث، على أن تكون الفنونولوجيا منهجاً ووسيلة لتشير هذا العلم كما سئرى بعد قليل.

ويشارك سارتر غيره من الفنونولوجيين في الانطلاق من موقف هجوم، فإذا كان هوسرل قد اختار الموقف الطبيعي هدفاً يصوب إليه سهام نقده، فقد وقع اختيار سارتر على المذهبين الوضعي والمادي،

ولئن توجه نقد هوسرل إلى «سذاجة» الموقف الطبيعي، فقد تركّز هجوم سارتر على المتضمنات الميتافيزيقية للوضعية والمادية التي أسلمتها المماثلة «السيئة النية» بالعلوم الطبيعية.

فعلم النفس الوضعي ليس في وسعه إلا أن يستخدم نمطين من التجربة، التجربة التي يزودنا بها الإدراك الحسي الزماني والمكاني للأجسام المنتظمة والمطرودة، وتلك المعرفة الحدسية بذواتنا التي تسمى التجربة الانعكاسية (التأملية أو الاستيطان)، وإذا ما ثار الجدل حول المنهج بين علماء النفس الوضعيين فإنه لا يعدو هذه المشكلة: هل هذان النمطان من أنماط المعرفة متكاملان؟ هل يجب إخضاع أحدهما للآخر؟ أم يجب استبعاد أحدهما تماماً؟ ولكنهم متفقون على أن نبدأ بالوقائع أولاً وقبل كل شيء. والواقعة عندهم هي ما نقع أو نعثر عليه بالضرورة إبان بحث ما. وهي داءٌ أثار غير متوقع، وجدة بالنسبة للوقائع السالفة.⁴

ولا جدوى عند سارتر من الركون إلى الوقائع كما تنتظم بنفسها في كل تركيب يكشف عن معناه من تلقاء نفسه. وإذا كانت الأنثروبولوجيا هي المبحث الذي يستهدف حد ماهية الإنسان وأحوال الوجود الإنساني. فإن علم النفس على هذا الوجه لا ولن يكون علم إنسان قط. فهو لا يقصد إلى تعريف موضوع بحثه وتعريفه بصفه أولية (قبلية). ومفهوم الإنسان الذي يسلم به مفهوم تجريبي خالص. ففي العالم عدد من المخلوقات تتسم في التجربة بسمات متماثلة. وهناك من العلوم الأخرى كعلم الاجتماع وعلم وظائف الأعضاء ما يعلمنا بأن ثمة روابط موضوعية بين هذه المخلوقات، وفي هذا ما يكفي لكي يتقبل عالم النفس بحرص وعلى سبيل الغرض العملي أن يقتصر في بحثه مؤقتاً على هذه الطائفة من المخلوقات.⁵

فعالم النفس يعترف بأنه جزء من هذه الفئة التي تم عزلها مؤقتاً، ولكنه يرى أن صفته الإنسانية هذه مضافة إليه إضافة لاحقة، وإنه لا يمكن من حيث هو عضو في هذه الفئة، أن يصبح موضوع درس خاص اللهم إلا لسهولة إجراء التجارب، فمعرفته بأنه إنسان مستمد إذن من الآخرين، ولن تتجلى له طبيعته الإنسانية بصورة خاصة وذلك بزعم أنه هو ذاته موضوع البحث، فالاستيطان كذلك يقتصر على تقديم الوقائع وشأنه في ذلك شأن التجريب «الموضوعي».

فإذا كان الأمل يحدو علماء النفس في الوصول ذات يوم إلى تركيب أنثروبولوجي على أساس من بحوثهم المنعزلة، فهم على تناقض تام مع أنفسهم ولقد يقال أن هذا هو بالذات منهج العلوم الطبيعية ومطمحها. ولكن يرد على ذلك بأن علوم الطبيعة لا تهدف إلى معرفة العالم. بل إلى معرفة شروط إمكان بعض الظواهر العامة. فقد انتهى منذ أمد بعيد مفهوم «العالم» هذا نتيجة لنقد علماء المناهج. ذلك لأن من المحال الجمع بين تطبيق مناهج العلوم الوضعية، والأمل في أنها سوف تؤدي يوماً ما إلى الكشف عن «معنى» هذا الكل التركيبي الذي يسمى «عالمًا». كذلك الإنسان موجود من نفس النمط الذي ينتمي إليه العالم، بل أنه من الممكن على ما يعتقد «هايدجر» أن يكون مفهوم العالم و«الواقع الإنساني»⁶ كما أن «العالم» بعيد عن تناول العلوم الطبيعية.

ويعود سارتر في موضع آخر ليكتف هجومه على المنحى الوضعي ممثلاً في المادية الجدلية عندما

تحاول تأييد دعاوها بالإهابة بالعلوم الطبيعية. فالمادية تنكر الغائبة العلوية وترجع حركات الروح إلى حركات المادة، وتستبعد الذاتية بتحول العالم بما فيه من إنسان إلى نسق للأشياء التي ترتبط فيما بينها بعلاقات كلية. ويستخلص سارتر من ذلك أنها نزعة ميتافيزيقية رغم إنكار أنصارها.

«فجارودي» يعد الخطوة الأولى للمادية إنكار مشروعية أية معرفة سوى المعرفة العلمية، وبحسب تعبير السيد «أنجران» لا نستطيع أن نكون ماديين إن لم نرفض أولاً كل تأمل قبلي.⁷ وإذا كان المادي يأخذ على المثاليين اشتغالهم بالميتافيزيقا حين يردون المادة إلى الروح، فكيف يبيع لنفسه هذا الاشتغال حين يرد الروح إلى المادة؟ فالتجربة (العلمية الوضعية) لا تؤيد مذهبه أو مذهب معارضيه لأنها تقتصر على إيضاح ارتباط العضوي بالنفس ارتباطاً صحيحاً، ذلك الارتباط الذي يقبل التفسير بألف طريقة مختلفة. فإذا زعم المادي يقيناً لمبادئه فإنه يقين صادر عن حدوس أو استدلالات قبلية، أي عن عين التأملات التي ينعي عليها، فالمادية إذن ضرب من الميتافيزيقا المتوارية خلف الوضعية. ولكن كيف يتسنى للإنسان أن يخرج عن ذاته ليقارن بين العالم على نحو ما هو عليه وبين الامتثال الذي يتحه لنا العلم عنه، فهذا أمر ليس ممكناً إلا إذا اتخذ الإنسان وجهة النظر الإلهية عن الإنسان والعالم معاً. فالمادي يحل محل الله الذي ينكره لكي يتأمل مشهد الكون من هذا الوقع الفريد. ويكتب بهدوء، أن التصور المادي للعالم يعنى تصور الطبيعة نفسها كما هي دون إضافة غريبة،⁸ ولا يعنى هذا النص سوى حذف الذاتية بوصفها إضافة غريبة على الطبيعة. وبحسب المادي إنه بإنكاره للذاتية يدفع بها إلى العدم. غير أن من اليسير كشف الحيلة. فالمادي لا بد أن يقر بأنه موضوع أو شيء، فهذه هي مادة بحث العلم. لكي يتسنى له حذف الذاتية. ولكنه حينما يحذف الذاتية لحساب الموضوع أو الشيء، فإنه بدلاً من أن يرى نفسه شيئاً بين الأشياء يجعل من نفسه نظرة موضوعية. ويدعى تأمل الطبيعة على نحو ما هي عليه بصورة مطلقة. فهنا لعب بالألفاظ حول «الموضوعية» التي تعنى أحياناً كيف السلبي للشيء الموضوعي المرئي، والتي تعني أحياناً أخرى القيمة المطلقة للنظرة المتحررة من كل ضعف أو تحيز ذاتي. وهكذا يروح المادي عن نفسه بعد تخطيه لكل ذاتية. وبعد تشبهه بالحقيقة الموضوعية الخالصة بأن يتجول في عالم الأشياء الذي يسكنه بشر وأشياء،⁹ ويوجه سارتر نظرنا إلى ما يقوله «لينين» عن الوعي الإنساني: «إنه لا يعدو أن يكون انعكاساً للوجود، وفي أحسن الأحوال انعكاساً صحيحاً على وجه التقريب»، ولكن من ذا الذي يقرر ما إذا كانت الحالة الراهنة للمادية هي احسان الأحوال؟ ينبغي على المرء أن يكون بالداخل ومن الخارج معاً كيما يقوم بالمقارنة. وإذا كان ذلك مستحيلاً، فلن يتوفر لنا أي مقياس لحقيقة الانعكاس فيما عدا المقاييس الداخلية والذاتية: مثل توافقها مع سائر الانعكاسات ووضوحها وتميزها واستمرارها.

من هنا يشيد سارتر بالفنومولوجيا بوصفها حلاً لتلك المشكلات والقضاء على هذه النقائص في علم النفس الوضعي والنزعة النفسية. فهو سرل هو أول من أعلن وجود هوة لا تعبر بين الماهيات والوقائع. ومن يبدأ بحثه بالوقائع لن يدرك الماهيات أبداً ولا بد من الإقرار بأن الماهيات وحدها هي التي تتيح تصنيف الوقائع وفحصها. ومالم نرجع إلى ماهية الانفعال. استحال علينا أن نميز الطائفة الخاصة بوقائع الانفعال من بين الحشد الزاخر من الوقائع النفسية. ويتحدد مضمون هذه الماهيات بوساطة

المفهومات. ومفهومات الإنسانية بالنسبة للفنومولوجيا ليس مفهوماً تجريبياً ناتجاً عن التعميمات التاريخية. ولا بد من اللجوء إلى الماهية «الأولية» للوجود الإنساني لنهئاً لتعميمات عالم النفس أساساً راسخاً. ولا يمكننا أن نعد علم النفس نقطة بداية إذا ما نظرنا إليه بوصفه علماً يمتحن بعض الوقائع الإنسانية، لأن الوقائع النفسية التي تمثل أمامنا ليست وقائع أولى على الإطلاق، وإنما هي في جوهرها استجابات الإنسان للعالم. ومن ثم فهي تفترض الإنسان والعالم. ولا يمكن أن تكتسب معناها الحقيقي ما لم يوضح أولاً هذان المفهومان. فإن أردنا أن نؤسس علم النفس. تعين علينا أن نتخطى ما هو نفس، أن نتخطى وضع الإنسان في العالم. مرتقين منه إلى مصدر الإنسان والعالم. والنفس جميعاً وهو الشعور (أو الوعي) الترنسندنتالي والتكويني الذي نتوصل إليه عن طريق «الرد الفنومولوجي» أو «وضع العالم بين قوسين»¹⁰ فنومولوجية الانفعال مثلاً تدرس الانفعال بعد «وضع العالم بين قوسين» بوصفه ظاهرة ترنسندنتالية خالصة. ولا يكون ذلك بالاتجاه إلى الانفعالات الفردية، بل بالسعي إلى إدراك وإيضاح الماهية الترنسندنتالية للانفعال كنمط منظم من الشعور. والمنهج الأثير لدى سارتر هو «التفهم» بمعناه الخاص عند هايدجر بعد أن وسمه بالطابع الأنطولوجي وصدر - بحسب تعبير سارتر - عن القرب المطلق بين الباحث وموضوع بحثه. فما يميز كل مبحث في الإنسان عن سائر أنماط المسائل الدقيقة هو تلك الواقعة الفريدة وهي أن الواقع الإنساني هو نحن أنفسنا. ولما كان الواقع الإنساني - كما يقول هايدجر في «الوجود والزمان» - هو في ماهيته إمكانياته الخاصة به، فإن هذا الموجود يستطيع أن «يختار» ذاته في وجوده، أن يكسب ذاته، وأن «يفقدها»¹¹ ففي وجود هذا الموجود يكون الموجود على صلة مباشرة «بوجوده»¹² ذلك لأن التفهم ليس مميزاً خارجياً للواقع الإنساني. بل هو النحو الذي يوجد عليه، فالواقع الإنساني، الذي هو أنا. يكون مسئولاً عن وجوده بتفهمه. وهذا التفهم هو تفهمي أنا. فأنا إذن وجود يفهم واقعه الإنساني فهما يتفاوت غموضه. وهذا معناه أنني جعلت من نفسي إنساناً لأنني أفهم نفسي بوصفي إنساناً. لذلك أستطيع أن أسأل نفسي وبمقتضى هذا السؤال، أقوم بتحليل «الواقع الإنساني» تحليلًا يصلح لأن يكون أساساً لعلم الإنسان. ولا مجال بالطبع للحديث عن الاستيطان لأنه أولاً لا ينصب إلا على الوقائع. وثانياً لأن فهمي للواقع الإنساني غامض وغير صادق، ويجب إيضاحه وتصحيحه. وهكذا فإن في مقدور الأنطولوجيا أن تقيم علماً أنثروبولوجياً يصلح أن يكون بدوره أساساً لعلم النفس. فموقف سارتر إذن مضاد لموقف علماء النفس لأنه يصدر عن الكل التركيبي الذي هو ماهية الإنسان، ويضع ماهية الإنسان قبل الشروع في علم النفس.¹³

والمنهج الفنومولوجي كما يدل عليه اسمه، دراسة للظواهر وليس للوقائع. والظاهرة هي مما يتبدى لذاته، وما تكون حقيقته في الظهور، والوجود ليس شيئاً آخر يستند «وراءه» شيء آخر «لا يظهر». والبحث في الظاهرة يقضي إلى غير رجعة على معظم ثنائيات الفلسفة التي كانت تعوقها. وبذلك يتم التخلص أولاً من تلك الثنائية التي تضع في داخل الموجود تقابلاً بين الباطن والظاهر أو الخارج. والمظاهر التي تكشف عن الموجود ليست باطنة ولا خارجية. إنها سواء جميعاً وتشير كلها إلى مظاهر أخرى ليس لأحدها امتياز على غيره. فالقوة (بالمعنى الميكانيكي) مثلاً ليست جهداً ميتافيزيقياً، ومن نوع مجهول

ويحتجب خلف آثاره (كالتسارعات والانحرافات ... إلخ)، بل القوة هي جماع هذه الآثار.¹⁴ ويصبح الظاهر إيجابية مليئة وماهيته «ظهور» لا يكون بعد مقابلًا للوجود. بل يكون مقياساً له، لأن وجود الموجود هو ما يظهر عليه ويمكن دراسة الظاهرة ووصفها بما هي كذلك، لأنها تدل على نفسها دلالة مطلقة. وبذلك يمكن نبذ ثنائية الظاهر والماهية. فالظاهر لا يخفى الماهية. بل يكشف عنها: أنه هو الماهية. فماهية الوجود ليست قوة مغروزة في جوف ذلك الموجود، بل هي القانون الجلي الذي يهيمن على توالى تجلياته. أنه أس المتوالية. وهى بذلك ليست غير رابطة التجليات. أي أن الماهية هي نفسها تجل. وهذا ما يفسر إمكان وجود عيان للماهيات. وهكذا نجد أن الوجود الظاهري يتجلي، ويكشف عن ماهيته، وعن وجوده، وهو ليس إلا السلسلة المترابطة المؤلفة من هذه التجليات،¹⁵ وهنا يمكن أن يصدق حكم «الدكتور يحيى هويدي» على فلسفة سارتر الذي يرى فيها بمقتضاه أنها فلسفة «للماهية الحية».¹⁶

وما دام الظاهر هو المطلق هنا، كان هو ما ينبغي وصفه وسؤاله. ونجد الواقع الإنساني كله في كل موقف إنساني. في الانفعال مثلاً، ذلك لأن الانفعال هو الواقع الإنساني الذي يكون مسئولاً عن نفسه، «ويتجه-منفعلاً، نحو العالم».¹⁷ ويكشف الوصف الفنونولوجي للانفعال عن الأبنية الماهوية للشعور. لأن الانفعال ما هو إلا شعور. وهنا يثير الباحث أسئلة، هل يمكن أن نتصور ثمة شعوراً لا يكون فيه الانفعال ضمن ما يحتويه من إمكانيات، أم ينبغي أن نعد الانفعال بناء ضرورياً للشعور؟ وهكذا يسأل الباحث الفنونولوجي الانفعال عن الشعور أو عن الإنسان ولن يقتصر سؤاله على ماهية الانفعال، بل سيسأل الانفعال عما يستطيع أن يخبرنا به عن كائن إحدى سماته القدرة على الانفعال. وهو بالضد أيضاً يسأل الشعور أو الواقع الإنساني عن الانفعال: ما الذي يجب أن يكون عليه الشعور حتى يصبح الانفعال ممكناً بل ضرورياً.¹⁸

ويرى الفنونولوجي أن كل واقعة إنسانية هي في ماهيتها ذات معنى، وإذا ما جردت من معناها جردت من طبيعتها كواقعة إنسانية. والمعنى عند سارتر هو الدلالة على شيء آخر، والدلالة عليه بحيث إذا ما بسطنا المعنى، وجدنا الشيء المعنى نفسه، والانفعال لا يعنى شيئاً في رأى عالم النفس لأنه يدرسه كواقعة. فهي موجوده فحسب، مقطوعة الصلة بينها وبين كل شيء آخر. بينما هو في نظر الفنونولوجيين موجود بقدر ما يكون له معنى. ولا بد من توضيح مدلول الانفعال عن طريق بسط معنى السلوك الانفعالي، ومعنى الشعور المنفعل. ونحن نعرف منذ البداية ما هو هذا المدلول. فالانفعال يدل على الشعور كله على نحو خاص به، أو هو يدل على الواقع الإنساني بأسره. فهو ليس عرضاً لأن الواقع الإنساني ليس مجموعة من الوقائع، بل هو تعبير خاص عن الكل التركيبي للإنسان في اكتماله. ولا يعنى هذا أنه معلول للواقع الإنساني، فالانفعال هو هذا الواقع الإنساني حين يحقق ذاته في صورة «الانفعال». ومن ثم لا نرى فيه اختلافاً نفسياً فسيولوجياً، بل هو صورة منظمة من صور الوجود الإنساني.¹⁹

وعلى هذا الوجه ينبغي أن تبدأ الدراسة العلمية الحقبة للإنسان في مواقفه بتوضيح مفهومات العالم،

والوجود في العالم ، والموقف. غير أن الفنونولوجيا ما تزال في المهد، ولم تبلغ بعد هذه المفاهيم وضوحها الأقصى. فهل يجب على علم النفس أن ينتظر حتى تصل الفنونولوجيا دور النضوج؟ هذا ما لا يعتقده سارتر. ولكن إذا كان لعلم النفس ألا يقف متربحاً قيام علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) في صورته النهائية، فإنه يجب ألا يغفل عن أن هذا العلم ممكن التحقيق. وأنه متى تحقق يوماً ما فإن على كافة الدراسات النفسية أن تستمد معينها منه. وعليه في الوقت الحاضر ألا يتجه إلى جمع الوقائع بقدر ما يتجه إلى استخبار الظواهر. أي الحوادث النفسية من حيث هي معان وليس من حيث هي وقائع محضة. وسيتخلّى علم النفس بذلك عن مناهج الاستبطان الاستقرائية أو الملاحظة التجريبية لكي يوجه همه إلى إدراك ماهية الظواهر وتحديدّها. فيتحوّل هو الآخر إلى علم ماهوي. بيد أنه يهدف إلى إدراك المدلول من حيث هو كذلك. أي الكل الإنساني من خلال الظاهرة النفسية. فهو لا يملك ما يكفي من الوسائل للقيام بهذه الدراسة. وإنما سيوجه كل عنايته للظاهرة من حيث إن لها دلالة. ومثل هذا العلم ممكناً تماماً. والذي ينقصه لكي يتحقق هو أن يثبت جدارته. وإذا كان الواقع الإنساني يبدو لعالم النفس مجموعة من الوقائع المختلطة. فذلك لأن عالم النفس قد وضع نفسه عمداً في زاوية لأبد أن تظهر له هذا الواقع على هذا النحو. وليس ثمة إلا وسيلة واحدة يوصى بها الباحث الفنونولوجي وهي «المضي إلى الأشياء ذاتها» حيث يحاول سارتر أن يضع نفسه في دراسته للانفعال على مستوى المعنى، وأن يتناوله بوصفه ظاهرة.²⁰

وهنا يمكن أن نتصور ما هو الانفعال، أنه تغيير للعالم، فعندما يصعب السير في الطرق المرسومة، أو عندما لا نرى الطريق، يستحيل علينا المكوث في عالم بهذا اللاحاح وهذه الصعوبة. فكل الطرق مسدودة. ورغم ذلك يتعين العمل. وإذا ذاك نحاول تغيير العالم، أي نحاول أن نحياه كما لو أن العلاقات بين الأشياء وإمكانياتها لم تكن خاضعة لعمليات حتمية، بل خاضعة للسحر. وليس الأمر لعبة نؤديها، بل نحن مجبرون على ذلك. ونستغرق في التوقف ونتفانى فيه. وليست هذه المحاولة شعورية بما هي كذلك وإلا لأصبحت موضوعاً للفكر. بل هي قبل كل شيء إدراك لروابط جديدة ومطالب جديدة. ولكن لما كان إدراك الموضوع محالاً أو مثيراً لتوتر لا يطاق، فإن الشعور يدركه أو يعمل على إدراكه على نحو آخر، أي أنه يغير نفسه لكي يغير الموضوع. وهذا التغيير في اتجاه الشعور ليس أمراً غريباً. فنحن يمكن أن ندرك موضوعاً جديداً أو موضوعاً قديماً على نحو جديد، من خلال تغيير القصد الشعوري أو من خلال تغيير السلوك. ويمكننا بذلك أن نتصور ما يميز الانفعال من تغيير في القصد والسلوك. فاستحالة العثور على حل للمشكلة، وهي استحالة يدركها الفرد موضوعياً بوصفها كيفية للعالم. تدفع الشعور للانعكاسي (أي الشعور بالعالم) الجديد إلى إدراك العالم على نحو آخر وفي مظهر جديد. وتحدد سلوكاً جديداً. يدرك الفرد من خلاله هذا المظهر- ويكون بمثابة هيولى للقصد الجديد. بيد أن السلوك الانفعالي ليس سلوكاً فعلياً لأنه لا يستهدف التأثير في الموضوع من حيث هو كذلك مستعيناً بوسائل خاصة، وإنما يسعى إلى خلع كيفية أخرى على الموضوع دون تعديل في بنيته الحقيقية. ففي الانفعال يغير الجسم الموجه بالشعور، علاقاته بالعالم لكي يغير كفاءاته. فعندما أمد يدي لأقتطف عنقوداً من العنب

ولا أستطيع بلوغه لأنه بعيد عن متناولي، أهرز كتفي وأنزل يدي أتمتم، أنه فج لا يؤكل، وأبتعد. فكل هذه الحركات والعبارات والأفعال ليست مدركة في حد ذاتها. وإنما هي ملهاة صغيرة أقوم بتمثيلها ضد العنقود لكي أخلع على العنب من خلالها خاصية أنه «فج لا يؤكل». وهي خاصية تحل محل السلوك الذي أستطيع الأخذ به. فقد ظهر العنب أول ما ظهر بوصفه، شيئاً يتعين قطفه». ولكن سرعان ما تغدو هذه الكيفية الملحة أمراً لا يطاق لتعذر تحقيق هذه الإمكانية. ويصبح هذا التوتر الذي لا يحتمل باعثاً بدوره على إدراك كيفية جديدة في العنب هي أنه «فج لا يؤكل». فتحل الصراع وتقضى على التوتر. إلا أنني لا أستطيع أن أضفي هذه الكيفية على العنب إضفاء كيميائياً. فليس في وسعي التأثير في العنقود بالطرق العادية. وحينذاك أدرك من خلال سلوك التقزز هذه الحموضة المميزة للعنب الفج، فأخلع على العنب الصفة التي أتمناها خلقاً سحرياً. والملهاة هنا نصف صادقة. ولكن متى أصبح الموقف أشد إلحاحاً وتحقق السلوك السحري بإخلاص. فهذا هو الانفعال...²¹ وهكذا يمضي سارتر في فحص ضروب متعددة من الانفعال كالخوف السلبي، والحزن، والغضب، والفرح، غير أنه يسرع إلى تنبيهنا إلى أن تلك الأمثلة التي أوردناها لا تستوعب متنوع الانفعالات، ولكنه يؤكد أنها جميعاً ترمى إلى تكوين عالم سحري باستخدام جسمنا كوسيلة سحرية. وتختلف المشكلة في كل حالة، كما تتباين أنماط السلوك، وينبغي معرفة كل موقف معين وتحليله إلى عناصره لكي ندرك معنى هذه الأنماط وغايتها. ومهما يكن من اختلافها وتنوعها فنحن على الدوام نسلك مسلكاً سحرياً ونهدف من خلال هذه الأفعال إدراك كيفيات معينة في موضوعات حقيقية، غير أن هذه الكيفيات كاذبة.²²

ولكي نفهم العملية الانفعالية ابتداء من الشعور فهماً واضحاً، يجب أن نتذكر الطابع المزدوج للجسم: وهو أن الجسم من ناحية موضوع موجود في العالم، ومن ناحية أخرى المعاش المباشر للشعور. ولا يقتصر الشعور على إسقاط المعاني الوجدانية على العالم المحيط به، بل يحيا العالم الجديد الذي يكونه. وهو يحياه على نحو مباشر، ويهتم به ويتقبل الكيفيات التي بدأت تظهر الأفعال السلوكية. ويعنى هذا أنه حين تفسد كافة الطرق، بتهاولي الشعور في العالم السحري للانفعال. وهو يتهاوى فيه بكليته ويتدهور، فيصبح شعوراً جديداً إزاء العالم الجديد الذي يكون مستعيناً بأكثر الأشياء ألفة لديه، مستعيناً بالقرب المطلق لوجهة نظره في العالم بالنسبة للشعور. والشعور إذ ينفعل يشبه إلى حد كبير الشعور إذ ينم. فكلاهما يلقي بذاته في الم جديد ويغير جسمه بوصفه كلا تركيبياً بحيث يستطيع أن يحيا من خلال هذا العالم الجديد وأن يدركه أي أن الشعور يستبدل بالجسم جسماً آخر، أو بعبارة أفضل، بأن الجسم، من حيث هو وجهة نظر الشعور إلى العالم، يضع نفسه في مستوى أفعال السلوك. وهكذا فإن الانفعال في أصله تدهور تلقائي للشعور إزاء العالم. وهو تدهور يحياه الشعور. فما يعجز الشعور عن تحمله بطريقة معينة، يحاول أن يدركه بطريقة أخرى.

ويختم سارتر بحثه في الانفعال الذي يطبق عليه المنهج الفنونولوجي، بملاحظة يبرر بها توليفه بين المباحث التقدمية Progressive والمباحث التراجعية Regressive.²³ فالمباحث أو العلوم المتباينة ومنها علم النفس الفنونولوجي هي مباحث وعلوم تراجعية رغم أن الحد الذي ينتهي عنده تراجعها

مجرد مثل أعلى بالنسبة إليها. بينما مباحث وعلوم الفنونولوجيا الخالصة مباحث وعلوم تقدمية. ففي الحالة الأولى يبدأ وصف الانفعال من الواقع الإنساني كما يصفه ويحدده حدس أولى، بدلاً من البدء بدراسة للانفعال أو للميول تشير إلى واقع إنساني لم يتم توضيحه بعد -أي تكشف ماهيته- بوصفه الحد الأقصى لكل بحث، وهو حد مثالي قد لا يبلغه من يبدأ بالتجريب، فهي تسعى لوصف الظواهر لترجع بعدها إلى ماهياتها. أما الفنونولوجية الخالصة، بوصفها علماً ماهوياً. فتتأمل أولاً في ماهيات موضوع الدراسة كمقدمة ضرورية لكافة العلوم الإنسانية ومنها علم النفس الذي يمكن أن يتقدم بموجبها لجمع معارفه. فإذا كان بوسع الفنونولوجيا أن تبرهن على أن الانفعال تحقيق لماهية الواقع الإنساني من حيث هو وجدان. فإن من المستحيل عليها أن تبين أن الواقع الإنساني ينبغي أن يتجلى بالضرورة في هذه الانفعالات عينها. وهكذا يسوغ سارتر إثارة الجمع بين هذين المبحثين، التقدمي والتراجعي، في آن واحد²⁴.

الإحالات

1. جان بول سارتر. نظرية في الانفعالات، ترجمة د. سامي محمود على وعبد السلام القفاشظ، ص ٢٨.
- يقول هايدجر في «الوجود والزمان»: «الفنونولوجيا معناها أولاً وقبل كل شيء تصور للمنهج: أنها لا تصف التركيب الواقعي لموضوع البحث الفلسفي، بل الكيفية التي يتبدى عليها ... وهذا اللفظ يعبر عن شعار يمكن صياغته هكذا: إلى الأشياء نفسها: وهذا في مقابل التركيبات المحلقة في الهواء. والاختراعات العارضة، وفي مقابل قبول تصورات لا مبرر لها إلا ظاهرياً فحسب. وفي مقابل المشاكل السطحية التي تفرض نفسها مشاكل حقيقية من جيل إلى جيل». من تصدير: د. عبدالرحمن بدوي لترجمة «ما الفلسفة» لهايدجر، تعريب محمود رجب، ص د.
2. أوجزنا فلسفته من خلال أعماله الفلسفية والأدبية في كتابنا «فلسفة القيمة»، تحت الطبع.
3. يقول هايدجر في «الوجود والزمان»: «الفنونولوجيا معناها أولاً وقبل كل شيء تصور للمنهج: أنها لا تصف التركيب الواقعي لموضوع البحث الفلسفي، بل الكيفية التي يتبدى عليها ... وهذا اللفظ يعبر عن شعار يمكن صياغته هكذا: إلى الأشياء نفسها: وهذا في مقابل التركيبات المحلقة في الهواء. والاختراعات العارضة. وفي مقابل قبول تصورات لا مبرر لها إلا ظاهرياً فحسب. وفي مقابل المشاكل السطحية التي تفرض نفسها مشاكل حقيقية من جيل إلى جيل». من تصدير: د. عبدالرحمن بدوي لترجمة «ما الفلسفة» لهايدجر، تعريب محمود رجب، ص د.
4. المرجع السابق، ص ١٩.
5. المرجع السابق، ص ٢٠.
6. المرجع السابق، ص ص ٢١-٢٢.
7. سارتر، المادية والثورة، ترجمة عبدالفتاح الديدي، ص ص ٨-٩.
8. عن ماركس وإنجلز في المرجع السابق، ص ٩.
9. المرجع السابق، ص ص ٩-١٠.

10. سارتر: نظرية في الانفعالات، ص ص ٢٣-٢٤.
11. مقتبسة في المرجع السابق، ص ٢٥.
12. مقتبسة في المرجع السابق، ص ٢٥.
13. المرجع السابق نفس الموضع.
14. سارتر: الوجود والعدم، ترجمة د. عبدالرحمن بدوي، ص ١٣.
15. المرجع السابق، ص ص ١٤-١٥.
16. د. يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ٣٥٥.
17. سارتر: نظرية في الانفعالات، ص ٢٦.
18. المرجع السابق.
19. المرجع السابق، ص ص ٢٧-٢٨.
20. المرجع السابق، ص ص ٢٨-٢٩.
21. المرجع السابق: ص ص ٥٠-٥٢.
22. المرجع السابق: ص ص ٥٢-٥٧.
23. ينبغي أن نلاحظ أن هذه التسمية (تقدمي - تراجع) تعنى عند سارتر شيئاً مختلفاً في «نقد العقل الجدلي» (١٩٦٠) الذي يفصح عن المرحلة الأخيرة التي استقر عليها فكره الذي ارتبط بالماركسية حيث يؤلف بين البنية والتاريخ في نطاق عملية «التفهم» للبراكسيس على أساس من تفسير الفعل الإنساني بغائيته أو مغزاه النهائي بمقتضى شروطه التي بدأ منها.

SARTRE, The Problem of Method. Passim, P.153.

24. سارتر : نظرية الانفعالات، ص ص ٦٩-٧٠