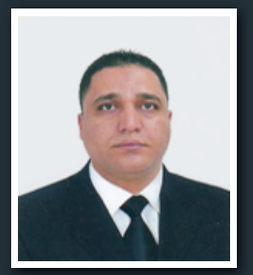
مختصر السّيرة العلميّة للمؤلّف

د. لكحل فيصل ، أستاذ التّعليم العالي.



جامعة ابن خلدون ، تيارت ، كليّة العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة.
التخصّص ومجال الاهتمام ، أسئلة الفلسفة المعاصرة في السّياق العربيّ والغربيّ.
مسؤول فريق ميدان التّكوين ، كليّة العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة

مشاريع البحث

- رئيس فرقة بحث في مخبر "الدّراسات الفلسفيّة وقضايا الإنسان والمجتمع في الجزائر" ، منذ 2020 ، عنوان
- الفرقة "أسس ومرجعيّات الفكر الجزائري" ، جامعة ابن خلدون تيارت ، رمز المخبر W0681900.
- رئيس مشروع بحث **PRFU** الوكالة الوطنيّة للبحث في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ، وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي بعنوان ، "سؤال الثّقافة في الفكر الجزائريّ المعاصر" ، 2023.

الإسهامات العلميّة

- الرّاهن العربي المعاصر- سؤال الثورة والمآل" ، ملتقى ، الجمعيّة الجزائريّة للدّراسات الفلسفيّة ، الجزائر ، 2014.
- الثّورات العربيّة المعاصرة- قراءة في راهن الأزمة ومآل التّغيير" ، ملتقى ، الإسماعيليّة ، مصر ، نوفمبر ، 2014.
- "سؤال التّراث وتعدد القيم الأخلاقيّة والاجتماعيّة" ، ملتقى ، القاهرة ، مصر ، أفريل ، 2015.
- "قراءة فلسفيّة نقديّة للفكر الإسلاميّ المعاصر" ، ملتقى ، جامعة أحمد زبانة غليزان ، نوفمبر ، 2016.
- "مالك بن نبي والرّاهن الثّقافي في الجزائر" ، ملتقى ، وزارة الثّقافة والفنون ، الجزائر ، 2020/10/23.
- "لا تستوي الحياة الثقافيّة إلا بعودة المثقّف النّقدي" ، مقال ، جريدة الخبر الوطنيّة الجزائريّة ، 2014.
- "المعوقات الوظيفيّة في العلوم الاجتماعيّة-المجتمع الجزائري أنموذجا" ، مقال ، مجلّة الخلدونيّة ، الجزائر ، 2015.
- "البعد الوجودي في الأخلاق قراءة في فكر عادل العوا" ، مقال ، مجلّة الكوفة ، العراق ،2017.
- "سؤال الكينونة في زمن الكورونا" ، مؤلّف جماعي ، دار الخلدونيّة ، القبّة ، الجزائر ، 2020.
- "مدخل في الفلسفة قضايا ومباحث" ، مؤلف ، دار النّشر الجامعي الجديد ، 2022.

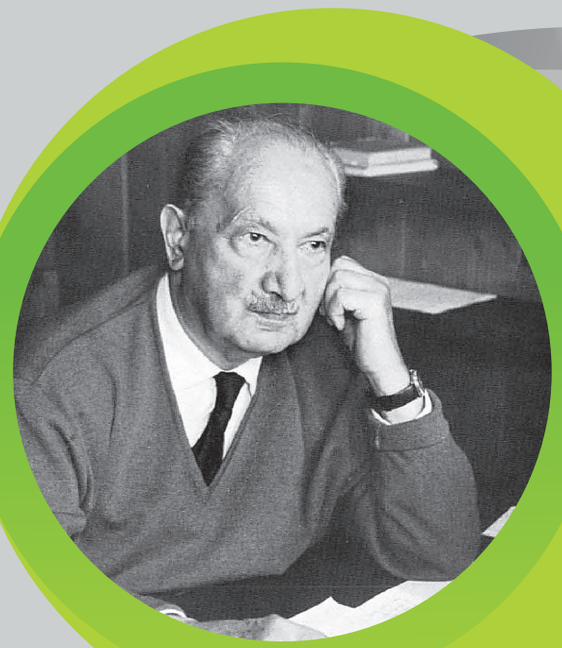
ISBN: 978-9931-318-45-3

الدّكتور لكحل فيصل

إشكاليّة تأسيس الدّزاين في أنطولوجيا مارتن هايدغر

إشكاليّة تأسيس الدّزاين في أنطولوجيا مارتن هايدغر

(طبعة مزيدة ومنقحة)



كنوز الحكمة

إشكالية تأسيس الدزاين *Dasein*
في أنطولوجيا مارتن هيدغر
(طبعة مزيدة ومنقحة)

كنوز الحكمة
للنشر والتوزيع
Kounouz El-Hikma
1446هـ – 2024 م

إشكالية تأسيس الدزاين *Dasein*
في أنطولوجيا مارتن هيدغر
(طبعة مزيدة ومنقحة)

المؤلف/ لكحل فيصل

رقم الإيداع القانوني: 978-9931-318-45-3
الطبعة الثانية– 2024

جميع الحقوق محفوظة

العنوان: حي المجاهدين رقم 32– الجزائر
الموقع الإلكتروني: www.kounouzelhikma.dz
البريد الإلكتروني: kounouzelhikma@yahoo.fr

لكحل فيصل

إشكالية تأسيس الدزاين *Dasein*
في أنطولوجيا مارتن هيدغر
(طبعة مزيدة ومنقحة)

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء

الى الوالدين الكريمين، تـذكُـراً

الى الأستاذين الكريمين، الدكتور، عليش لعموري

والدكتور، تومي عبد القادر

إلى البراءتين الغاليتين "ولاء" و"آلاء" والزوجة الكريمة

أهدي هذا العمل

مقدمة

يُعبرُ فكر مارتن هيدغر*Martin Heidegger* (1889-1976)، ومنذُ عهد "الكينونة والزمان"[1] 1927 عن رغبته في استئناف مسألة الكينونة بطريقة مغايرة لما ترسخ في تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون *Plato* (427ق.م- 347ق. م) إلى غاية نيتشه *Friedrich Nietzsche* (1844-1900). إنَّ الكينونة ليست من الكائن في شيء، لأن الكينونة تند عن كل تحديد أو تعيين، أما الكائن فهو ما يقبل التحديد والتعيين، غير أن الكينونة هي الأقرب إلى الكائن الإنساني عن غيره من الكائنات.

لكن معنى الكينونة المقصود هنا هو الأكثر بعدا عن مفهوم الإنسان المفكرُ فيه في ظل غياب ونسيان الكينونة عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية، أي الإنسان المؤسَس ضمن الكائن الحاضر في أفق الوعي، المثال، الفكرة، التصور، التمثل، الإرادة. وهو ما يعنيه

1-تُعدُ الترجمةُ العربيةُ لمؤلف "الكينونة والزمان"، الذي تُرجمَ من طرف المفكر التونسي فتحي المسكيني (2012) عن النص الألماني الأصلي مباشرة، مرجعية أساسية لتدارك غموض ما استغلق عليه الفهم في نص الترجمة الفرنسية الكاملة من طرف *François Vezin* (1986)، والذي على الرغم من أهميته كونه النص الأول الذي تم بفضله الالتقاء بفكر هيدغر، إلا أنَّ النص الفرنسي لا يفيد مقام التدقيق في ترجمة المقابل العربي للألفاظ والمصطلحات الأساسية في فكر هيدغر، خاصة وأن المترجم الفرنسي لم يُقدم على التعريف بالمصطلحات والمفاهيم والشروحات والتعليقات التي تُزيلُ اللُبسَ والغُموضَ عن النص الألماني الأصلي، مثلما أقدمت عليه الترجمة العربية وهذا ما لا نعثر عليه في الترجمات العربية لنصوص هيدغر الأصلية إلا في ما نَدُرَ. ولعلَ سبب اعتمادنا "نص الترجمة العربية" بدل "نص الترجمة الفرنسية" في هذه "الطبعة الثانية للكتاب"، هو دقة الترجمة العربية في انتقاء المقابل العربي للمصطلحات المتوّعرة التي تستعصي على مقام الفكر في لغة أخرى غير اللغة الألمانية، يظهر هذا في استدعاء المترجم "فتحي المسكيني" بعض المصطلحات المطمورة من التراث العربي القديم والعمل على إعادة إحياءها من جديد في نص الترجمة لتقارب سياق المعنى نفسه في اللغة الألمانية التي كتبَ وفكرَ بها هيدغر، خاصة وأنَّ المتَرجِم لا يتوقف عند حدود النص المترجَم وفقط، وإنما هو يسعى إلى وصل النص المترجم بمسار فكر هيدغر من خلال اعتماد الهوامش والتعليقات والملاحظات الشارحة التي تراعي مقام استعمال الألفاظ والمصطلحات على حسب ما يقتضي سياق فكر هيدغر ذاته. وللمقارنة بين الترجمتين الفرنسية والعربية، أنظر كل من:

-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، ترجمة وتقديم وتعليق، فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2012.

-Heidegger: "Etre et Temps", trad: François-Vezin, édition,Gallimard, Paris, 1986.

هيدغر بضرورة تجاوز المفهوم الميتافيزيقي عن الإنسان والاستعاضة عنه بمصطلح "الدزاين *Dasein* "[1]، بما هو الكائن الذي يُعنَى بمسألة الكينونة. إن تجاوز هيدغر مفهوم الإنسان بمصطلح الدزاين دلالة على أن تاريخ الميتافيزيقا لم يُفكر بالشكل المناسب ما يعنيه وجود الإنسان، بل أنَّ هذا التاريخ ترسيخٌ وتعضيدٌ لتصور ثابت وراسخ عن الإنسان منذ أفلاطون بما هو ماهية، جوهر، مثال، ذات مفكرة، تمثل مطلق، وإرادة قوة.

هذا ما يجعلنا نفترض هنا، أنَّ تأسيس الدزاين في أنطولوجيا هيدغر هو إعادة ترتيب العلاقة الممكنة بين الإنسان والوجود من خلال تأسيس الإنسان بصفته دزاين في أفق الكينونة التي يمكن أن يكونها. غير أنَّ هذا لا يعني أنَّ مفهوم الدزاين يتأسس ضمن مفهوم الإنسان، بل أنَّ الدزاين أبعدُ من أن يكون المفهوم الذي نكونه عن الإنسان[2]، لأن أيّ إمكان لتأسيس الدزاين ضمن تصور عن الإنسان كما جرى ترسيخه ضمن تاريخ الميتافيزيقا، يهوي بالوجود الذي من شأن الدزاين إلى مرتبة ما هو موجود. لكن الدزاين هو ما يمكن للإنسان أن يَكونهُ، أو الإنسان منظورا إليه من جهة علاقته بالكينونة، وهكذا يبدو أن صلة الإنسان بالكينونة هو ما يقصده مارتن هيدغر من مصطلح الدزاين *Dasein*. يقول هيدغر "تتحدد الخاصة الأساسية للـ *Dasein* وهو الانسان نفسه بمعنى الوجود، أمَّا أن يملك الإنسان معنى الوجود، فإنَّ هذا لا يعني أبدا أنه يملك بوصفه "الذات" تصورا ذاتيا عن الوجود وأنَّ هذا الأخير ينحصر في مرتبة التصور"[3].

1-Jean.Marie vaysse, "Dictionnaire d' Heidegger", Collection dirigee par jean-pierre zarader, Acherve dimprimer sur les presses de limprimer sur les presses de limprimer sur les presses de imprimer BARNE OU dépôt legal Mars, France, 2007 P303 .

2-Philippe Jullien, "je suis déjà la. La structure de la relation entre homme et être dans être et temps de martin Heidegger",Petre Lang sa, Editions scientifiques Internationales. Berne, 2007, P42.

3-مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ترجمة، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية النشر، بيروت، 1999، ص93.

من هنا يمكن القول أنَّ هيدغر استخدم مصطلح "الدزاين" بما يقصد به "الإنسان". لكن الكلمة "دزاين" لا تعني "الإنسان" نفسه، يقول هيدغر في "الكينونة والزمان" ضمن الفصل السادس الفقرة (39) "لا يجب على كينونة الدزاين أن تستنبط من فكرة ما عن الإنسان"[1]، كون أنَّ "وجود الدزاين"[2]، غير قابل للتعين أو التصور بما يُتعينُ ويُتصورُ عن الإنسان، لأنَّ الدزاين هو الكائن الذي يحمل بحق صفة الكينونة، "وأنَّ الكينونة تعني كينونة الكائن"[3]، والكائن المقصود هنا هو الدزاين على جهة السؤال عن كينونته، أي "الكائن الذي هو نحن، السائلون أنفسنا، في كل مرة"[4]. لكن طرح مسألة الكينونة في أفق السؤال عن كينونة الدزاين يعني أن الدزاين السائل هو موضوع السؤال ذاته، إن معنى الكينونة هو الدزاين السائل والمسؤول عنه في آن. يقول هيدغر "هذا الكائن (...) يملك إمكانية كينونة التسآل، نحن نصطلح عليه بلفظ دزاين (*Dasein*)"[5]، وإنَّ فهم الكينونة موكل به إلى الدزاين من حيث هو السائل عن معنى الكينونة، "إن فهم الكينونة هو ذاته تعين كينونة خاص بالدزاين"[6] لأن الدزاين لا يكون إلا من خلال فهمه للكينونة، وبداء من "فهم الكينونة" يمكن أن يتحدد "معنى الكينونة"[7]، وهذا الفهم هو ذاته الوجود الذي يخص الدزاين، يقول هيدغر "إن الكينونة ذاتها، التي إزاءها يمكن للدزاين أن يسلك بشكل أو بأخر

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر السابق، ص347.

2-إن وجود الدزاين يتعين بما هو وجود أنطيقي، لكن المقوم الأنطولوجي إنما يبين البنيات الأنطولوجية لوجوده هذا التبيين أو التوضيح يسميه هيدغر "الوجوديةّ ***Existenzial***"، أنظر، مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان" مصدر سابق، ص65.

3-المصدر نفسه، ص56.

4-المصدر نفسه، ص56، ص57.

5-المصدر نفسه، ص57.

6-المصدر نفسه، ص63.

7-Jean grondin, "Le tournant dans la pensée de martin Heidegger", Presses universitaire de France 1987, 1.edition.108. boulevard, Saint –germain. 75006 Paris, P37

ويسلك دوما بأي وجه اتفق، نحن نسميها الوجود"[1]، وأن يكون للدزاين وجوداً، إنما يتاح له فقط ضمن فهم الوجود "الفهم الوجودي"[2]، وهو ما يعنيه هيدغر أن السؤال عن معنى الكينونة التي من شأن الدزاين أن يكونها لا يُتاحُ عن طريق التصور الذي من شأن سؤال المعرفة، بل عن طريق الفهم، لأنَّ إمكانية فهم وتفسير الكينونة لا يتاح إلا انطلاقاً من الكائن الخاص الذي تُوكلُ لهُ مهمة فهم الكينونة انطلاقاً من وجوده رُبَّ كائن يسميه هيدغر "الدزاين".

من أجل كل ما سبق حاولنا البحثَ في إشكالية تأسيس الدزاين في أنطولوجيا مارتن هيدغر من خلال العناصر المنهجية التالية:

بداء نحاول في الفصل الأول من هذا البحث الكشف عن الأساس الأنطولوجي للدزاين ضمن "الأنطولوجيا الأساسية" في "الكينونة والزمان"، أي البحث في البنيات الأنطولوجية الأساسية لوجود الدزاين. لكن كيف يمكنُ أن نفهم وجود الدزاين ضمن البنيات الأنطولوجية التي تشكل أساس وجوده (العالم، الفهم، العدم، القلق، الخوف الموت، الزمان، الكلام،...)؟ وكيف تشكل هذه البنيات ضّربَ الوجود الأصيل للدزاين؟ نحاول هنا التفكير مع هيدغر في الأساس اللامفكر فيه في تاريخ الميتافيزيقا باعتباره كينونة وجود الدزاين ذاته، كما نسعى إلى فتح أفق التفكير مع هيدغر في ما يعنيه الأساس الأنطولوجي ضمن ضّرب الوجود الغير أصيل للدزاين مع الدزاين الأخرين في العالم؟ من خلال سبر غور وجود الدزاين في ظاهرة (الفضول والالتباس والثرثرة)، أي توضيح خاصية الوجود الساقط والغير أصيل للدزاين وعلاقته بضّرب الوجود الأصيل. إن السؤال الهادي هنا هو كيف يمكن سبر غور وجود الدزاين انطلاقا من هذه البنيات الأنطولوجية الأساسية؟ وكيف تشكل هذه البنيات الأنطولوجية أساسا لكينونة الدزاين ذاته؟

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص64.

2-المصدر نفسه، ص64.

وفي نهاية الفصل تساءلنا عن ما يعينه الزمان كأفق لبنيات وجود الدزاين الأساسية، من منطلق البحث في الزمانية بما هي أساس أنطولوجي أصيل لكينونة وجود الدزاين في العالم؟ كما تم توضيح ما يعنيه هيدغر من وراء فهم مشكلة تزمن الزمانية بداء من تزمن الدزاين؟ وما يعنيه كذلك انتقال تفكير هيدغر في نهاية "الكينونة والزمان"1927 من (مسألة الزمانية) إلى (معنى الكينونة)، من خلال البحث عن السبب الكامن وراء انتقال البحث من (زمانية الدزاين) بقدر ما هي الأساس الأنطولوجي لوجود الدزاين إلى (تأويل الكينونة)؟ وعلاقة كل هذا بعدم اكتمال الجزء الثاني الموعود به لمؤلف "الكينونة والزمان"، والذي لم يَرَى النور إلا من خلال طرح جديد لمسألة العلاقة بين الوجود والزمان في محاضرة لاحقة بعنوان "الزمان والوجود" 1962.

أمَّا في الفصل الثاني من البحث، نحاول الكشف عن معنى تجاوز الميتافيزيقا في فكر هيدغر بداء من اللحظة اليونانية التي تحدد فيها الوجود عند أفلاطون في الماهية المفارقة للموجودات بما هي التصور السابق لكل سؤال عن معنى الوجود، وعند أرسطو في وجود الموجود بما هو الإجابة عن كل سؤال حول معنى الوجود، وهو ما اضطرنا إلى السؤال عن سر نسيان مسألة الوجود في تاريخ الميتافيزيقا؟ بداء من فهم قصد هيدغر من تجاوز ما أسست له الميتافيزيقا في محاولة البحث عن مسألة الوجود ضمن وجود الموجود الذي تحدد كـ(ماهية، جوهر، مثال، صورة، وعي، ذات مفكرة إرادة...). نحاول هنا كذلك تتبع حيثيات تفكيك نسق الذاتية المتعالية كما تحدد في فكر هيدغر بداء من اللحظة الديكارتية رونيه ديكارت ***René Descartes*** (1596-1650م) مرورا بكانط***Emmanuel Kant*** (1724-1804م) وهيجل ***Georg Wilhelm Friedrich Hegel*** (1770-1831) إلى هوسرل Edmund Husserl (1859-1938) ثم إلى الانحلال الظافر له في نهاية الميتافيزيقا مع فريديريش نيتشه ***Friedrich Nietzsch*** (1844-1900).

أمَّا في الفصل الثالث نسعى إلى محاولة تفكير ما يعنيه "المنعرج" في فكر هيدغر؟ والذي تم فيه الانتقال بمسألة الوجود من "الأنطولوجيا الأساسية" إلى "تاريخ الوجود" وهذا من خلال مساءلة ما يعنيه التفكير في الوجود بوصفه "عهد" و"حدث" *Ereignis* بين "الوجود" و"الزمان"؟ أي العهد والحدث الذي يُؤسسُ الصلة بين الدزاين والوجود، بما يتيح ويمنح تأسيس كل منهما في الأخر.

ومن هنا كذلك أمكننا أن نتساءل مع هيدغر حول ماهية التقنية باعتبارها لحظة اكتمال تاريخ الميتافيزيقا الغربية في نسيان حقيقة الوجود؟ وهو ما يمهد لإعادة استذكار الوجود المنسي ضمن التقنية في أفق الفن والشعر، حيث تم التفكير مع هيدغر في أفق الفن والشعر بما هو الأفق الذي يؤسس ماهية الإنسان الحميمية ضمن علاقته بالوجود.

أمَّا في الفصل الرابع فقد حاولنا بدءا أن نكشف عن حضور فكر هيدغر في أفق التفكير البنيوي المعاصر، حيث ساهمت الأسئلة التي أثارها نص "الكينونة والزمان" بشكل أو بأخر في انفتاح الفكر الفلسفي المعاصر على مسألة النهايات التي يمكن أن تطال كل سؤال ممكن عن أساس وأصل الوجود الإنساني، وهنا تم افتراض وجود تقارب ضمني بين فكر هيدغر والتوجه الذي ظهر مع النزعة البنيوية في المجال اللغوي والأنثروبولوجي والأركيولوجي، من منطلق استشعار أهمية النص الهيدغري كمرجع أساسي في رسم مسار التوجه البنيوي المعاصر. ومن هذا المنطلق نسعى كذلك إلى التفكير في إمكانات وحدود أنطولوجيا هيدغر، خاصة ما تعلق بمسألة إمكانية تأسيس وجود الدزاين خارج حدود "الأنطولوجيا الأساسية"، أي محاولة تفكير المشروع الهيرمينوطيقي عند كل من هانز جورج غادامير *Hans-Georg Gadamer* (1900-2002م)، وبول ريكور *Paul Ricœur* (1913-2005م) في أفق المنظور الفينومينولوجي والأنطولوجي للفهم *Verstehen* الذي أسس له هيدغر، بداء من هيرمينوطيقا الدزاين، وهو ما يعنيه العودة إلى البحث عن أصول هيرمينوطيقا غادامير

في أفق الحلقة الهيرمينوطيقية التي أشارت إليها تحليلات الفقرة (32) في "الكينونة والزمان"، والتي قادت غادامير إلى البحث عن أفاق التأويل في مجال اللغة والفن والتاريخ. وهو كذلك ما تعنيه إعادة التفكير في تأويلية بول ريكور بداء مما أشار إليه هيدغر في سياق تأويل تجربة الفهم ضمن أفق زمانية وتاريخية الوجود المشترك للدزاين مع الأخرين في العالم.

كما نسعى في نهاية هذا الفصل إلى محاولة تفكير ما تعنيه دلالات تفكيك الميتافيزيقا التي أشار إليها هيدغر في "الكينونة والزمان"، ضمن أفق استراتيجية التفكيك عند جاك ديريدا من منطلق البحث عن الأصول والأسس الفينومينولوجية والأنطولوجية للتفكيك، وبيان كيفَ أنَّ العودة إلى تاريخ الميتافيزيقا سواء عند هيدغر أو ديريدا يعني تفكيك ميتافيزيقا الحضور، وبشهادة ديريدا نفسه أن قراءته لتاريخ الميتافيزيقا الغربية لم تكن إلاَّ في ضوء إعلان هيدغر عن نهاية الميتافيزيقا، ومن هنا تم مساءلة موقف ديريدا من فكر هيدغر نفسه؟ من خلال اختبار مدى صحى الافتراض القائل أن تفكير الدزاين في أفق الحضور الممكن للكينونة هو ترسيخ جديد لتقاليد ميتافيزيقا الحضور.

أمَّا في خاتمة البحث، فقد خلصنا إلى تأكيد مدى أهمية التفكير مع هيدغر في الكثير من المسائل التي لا زالت تطرح اليوم في أفق علاقة الوجود الإنساني بالعالم والتقنية والمجتمع والعلم والفن.

الفصل الأول

الدزاين في أفق "الأنطولوجيا الأساسية"

I. البنيات الأنطولوجية الأساسية لوجود الدزاين

II. الوجود الأصيل للدزاين في العالم

III. الوجود الغير أصيل للدزاين في العالم

IV.الزمانية كأساس أنطولوجي لوجود الدزاين

I. البنيات الأنطولوجية الأساسية لوجود الدزاين

يرى هيدغر أنَّ الدزاين هو ذاته البنيات الأنطولوجية الأساسية التي تخصُ وُجودهُ لكن كيفَ يمكنُ فهمُ وجود الدزاين في أُفق هذه البنيات "القلق، العدم، الخوف الموت..."؟

إنَّ الخاصية الأساسية لوجود الدزاين هي الحرية؛ فإذا كان أساس وجود الدزاين هو القدرة على اختيار الممكن، فإنَّ الحرية هي أساسه، وبالتالي "الحرية هي التي تصبح "الأساس" الحقيقي، أو بالأحرى: "أساس الأساس[1]" *(Grund des Grundes)*.

إنَّ وجود الدزاين وحقيقته الأنطولوجية المحايثة لوجوده في العالم لا تُعرف إلا بالاختلاف، والدزاين حسب تعبير هيدغر، هو ما ليس هو؛ لأنه هو ما سيكونه بيد أنَّ هذا التأجيل ليس سوى إمكان الوجود الملقى به في العالم، والذي هو عالم الدزاين نفسه، حيث كينونة الدزاين تتحدد في وجوده، وفي البنيات الأنطولوجية التي تصاحب وجوده في العالم، ومادام وجود الدزاين هو وجود الإمكانية والإمكانية تعني التعدد والحرية في الاختيار، فإنَّ وجوده يتصف بالانفتاح والانكشاف، ومن ثَمَ فهو لا يخضع لتحديدات مطلقة ونهائية[2].

يشير هيدغر في الفصل السادس الفقرة (39) من "الكينونة والزمان" في تعليق على الهامش إلى أنَّ الفيلسوف الذي أوغل في تحليل ظاهرة القلق هو سورين أبي كيركوجارد *Søren Kierkegaard* (1813-1855)، بل هو أول من كشف عن الطابع الوجودي الفردي لهذه الظاهرة، لكنه بقي يفهم ظاهرة القلق في نطاق "السياق اللاّهوتي لعرض

1-Francois jaran, "La Metaphysique de Dasein" , heidegger et la possibilite de la metaphsique (1927 -1930) ,Preface jean Grondin, zeta Books, 2010 , P 306

2-Philippe Jullien. "je suis déjà la. La structure de la relation entre homme et être dans être et temps de martin Heidegger", op, cit, p61.

"نفساني" لمشكل الخطيئة الأصلية"[1]، أي أنَّ القلق عنده ظاهرة وجودية ضمن السياق اللاّهوتي لمشكلة الخطيئة الأصلية.

يقارب هيدغر ظاهرة القلق في العالم من جهة فهم/ تأويل معين، رُبَّ قلق هو "وجدان من نوع خاص"[2]، هذا الوجدان الذي من نوع خاص إنَّما يلاقينا على جهة انفتاح الكينونة على العالم في أفق الدزاين، رُبَّ قلق/ وجدان يكون فيه الدزاين أمام "وحشة"[3]، إن هذه الوحشة حالة من الوجدان الذي يجد الدزاين نفسه فيه أمام انفتاح الكينونة– في العالم، ومن شأن انفتاح الكينونة في ظاهرة القلق على الوجدان/ الوحشة، أن يكون لا متعين ولا متحدد أبدا، فلم يعد يمكن للدزاين الإيواء أو السكن إلى ذاته، إنَّ الإمكان الوحيد الذي يجده أمامه في هذه الحالة هو "ألا–يكون–المرء–في–بيته"[4].

إنَّ القلق ليس شيئا نمتلكه أو نريده أو ننبذه، وإنما تجربة نوجد فيها "تتملكنا" لأنه في القلق ينفتح الوجود في العالم في كليته الأصلية على ما يسميه هيدغر "الموقف" الذي يجد الدزاين نفسه ملقى فيه، والانفتاح على تجربة الوجود في العالم هي الحالة التي تميز وجود الدزاين "هناك"، أي الوجود في موقف معين، لأن الدزاين لا يوجد إلا من خلال اختيار إمكان معين من ممكنات الكينونة الملقى بها في عالم الدزاين نفسه والممكن هو "الهناك" الذي يلقى به، أو الذي يقع فيه الدزاين في كل مرة يستشرف فيها ما يختاره، رُبَّ إلقاء يسميه هيدغر "الواقعانية ***Faktizitat***"[5]. إنَّ الدزاين لا يمكن أن يوجد على جهة كينونته إلا في كونه استباق واستشراف لكينونة ما واقعة التحقق في أفق الممكن الذي به يكون الدزاين كينونته في كل مرة.

1–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص360.

2–المصدر نفسه، ص356.

3–المصدر نفسه، ص357.

4–المصدر نفسه، ص357.

5–المصدر نفسه، ص289.

يسمي هيدغر واقعة الوجود بـ"الإلقاء *Geworfenheit*"، إنَّ حقيقة الإلقاء في وسط الموجود تعني تحقيقًا معينًا للإمكانيات التي يفهمها الدزاين، وهذا الفهم يؤدي إلى إنغلاق الدزاين أمام الاحتمالات الأخرى، لأنَّ الوجود الفعلي للدزاين وواقعيته (*Faktizität*) يعني ضمنًا أنَّ بعض إمكانيات العالم قد تم سحبها منه، ولكن فقط من خلال هذا الانسحاب (*Entzug*) يتم تجسيد قوة مصممة على الوجود في العالم واللقاء مع الوجود الفعلي وليس فقط الممكن[1]، أي أنَّ الدزاين من حيث أنه قد ألقي به في العالم كوجود قلق يحقق الانفتاح الأصيل على ذاته، وكما يصف هيدغر فإنَّ الدزاين يجد نفسه في تلك الحالة التي نبقى أمامها مذهولين ومذعورين بعيدا عن ما هو معتاد ويومي، إنَّ القلق ينتشل الدزاين من يومية الانحطاط والانغماس في الوجود مع الأخرين أو الدزاين–معا *Mitdasein* ليقذف به إلى ظاهرة الوجود–في–العالم.

يميز هيدغر في محاضرة "ما الميتافيزيقا" بين القلق الأصلي الذي يكشف عن العدم، أي كظاهرة أنطولوجية *Ontologique* والقلق بالمعنى الأنطيقي *Ontique*، إنَّ ما يثير القلق بهذا المعنى ليس هو المنعكس الفيزيولوجي الظاهري الذي يكون بسبب موضوع أو شيء خارجي، وإنما يكون هناك قلق "من أجل أن الدزاين في أساس كينونته من شأن أن يقلق"[2]، يسمى القلق بهذا المعنى ظاهرة القلق الأصيل وهو أمرٌ نادرُ الحدوث بسبب يومية الانحطاط والانغماس في الوجود مع الأخرين، وفي القلق الأصيل إنما يكون الدزاين في انفتاح– على– الكينونة أمام العالم نفسه.

إنَّ القلق بالمعنى الأنطولوجي الأصيل لا يكشف عن نفسه في المستوى الأنطيقي وسط الكائن، ذلك أنَّه "يكون في أغلب الأحيان مقموعا في الواقع"[3]، إنَّ هذه

1-Francois jaran, "La Metaphysique de Dasein" , op, cit, 2010 , P 296

2–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص359.

3–مارتن هيدغر، "ما الميتافيزيقا"، ضمن مؤلف "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، ترجمة، فاطمة الجيوشي دمشق، وزارة الثقافة، 1998، ص20.

النُدرة والقمعُ والتواري الخلفي للقلق حدثُ تسبب فيه الكائن لأنَّ توجه الدزاين إلى كلية الكائن يحجب القلق الأصيل، غير أنَّ هذا كما يرى هيدغر في محاضرة "ما الميتافيزيقا" لا يعني اختفاء القلق من أساسه، بل أنَّ القلق يكون في حالة ضمور وتلاشي ضمن الكلية الأنطيقية *Ontique* التي يستسلم أمامها ويبقى فريسة لها.

إنما يعنيه أن يكون القلق في أفق الضّرب الأصيل للوجود*Ontologique* هو تجاوز ظاهرة القلق الأنطيقي*Ontique*، أي أنَّ يكون الدزاين ضمن الموقف الأنطولوجي الأساسي الذي ابتداء منه يتجلى القلق كقدرة على الوجود في العالم، والقدرة هنا لا تؤخذ بمعنى الإرادة، لأنَّ معنى القلق كإرادة مجرد تجربة سيكولوجية، بينما التجربة الأنطولوجية تعني وجود القدرة كإمكانية أصيلة للوجود في العالم.

يَجدُ الدزاين وُجُودهُ الأصيل في القلق الأنطولوجي كإمكان عميقة لفهم حقيقة الوجود في العالم، وما يكشف عنه قلق الدزاين في العالم هو "العدم"، وبهذا تكون الإشكالية التي افتتح بها هيدغر محاضرة "ما الميتافيزيقا" حول حقيقة العدم؟ ماذا عن العدم؟ تؤكد أنَّ معرفة العدم لا تتاح إلا ضمن حالة القلق الأصيل، والحق أقول، لا يمكن فصل دلالة القلق عن دلالة العدم، لأن العدم/ القلق، إحالة على الشيء نفسه *Le même* البنيات الأنطولوجية للدزاين، هذه البنيات التي لا تُكشفُ إلا ضمن القلق الذي لا يَكشفُ إلاَّ عن العدم، إنَّ القلق يجعل الدزاين في الفراغ، لأنَّ ما منه يقلق الدزاين لا يكمن في الأشياء أو الموضوعات المحيطة به، وإنما من العدم كبنية أنطولوجية أساسية لوجود الدزاين في العالم.

إنَّ العدم هو أساس الوجود الأكثر أصلانية للدزاين، "فلن يكون وجود شخصي ولن تكون حرية إلا في التجلي الأصلي للعدم"[1]. لكن إذا كان القلق يكشف عن العدم، فإن الخوف *Peur* كصفة للدزاين الأصيل يختلف عن القلق اختلافاً

1- مارتن هيدغر، "ما الميتافيزيقا"، مرجع سابق، ص17.

أنطولوجياً. لكن ما أساس هذا الاختلاف؟ وبالتالي كيف ينكشف الخوف كتجربة أنطولوجية للدزاين في العالم؟

إنَّ القلق يختلف عن الخوف ويتميز عنه تميزا أنطولوجيا، لأنَّ القلق لا يكون عن الأشياء والموجودات في العالم أو من أي ظاهرة ما أو كائن داخل العالم، بل "إن ما أمامه القلق هو الكينونة–في–العالم بما هي كذلك (...) ليس كائنا داخل العالم (...) هو غير متعين تماما"[1]، يقلق الدزاين لأنَّ "هناك" كينونة في العالم، إن انفتاح الدزاين على أفق العالم هو ذاته ظاهرة قلق، أي قلق من الوجود كما هو بما هو العالم الذي نوجد فيه. ولكن في ظاهرة الخوف فإننا نخاف (من) و(على) الأشياء والموضوعات بما هي ماثلة أمامنا في العالم، أي (من) الموضوع الذي يهددنا و(على) الإمكانيات المهدورة للدزاين في عالم هو ما ليس إياه، وهكذا يبدو أن الخوف يكون من موضوع معين و"ما منه الخوف إنما له طابع التهديد"[2]، وهذا بسبب أن الموضوع المهدد إنما يموضع الدزاين خارج ذاته في حالة من الاضطراب والتشتت، علماً أنَّ هاته الخارجية لا تحيل إلا إلى الدزاين الذي لا يكون ذاته في كل مرة، "إن التهديد الذي هو وحده يمكن أن يكون "مخوفا" والذي يكشف عنه في الخوف، إنما يأتي دوما من كائن داخل العالم"[3]، وفي ظاهرة الخوف يبدو الوجود الممكن للدزاين في العالم منفتحا على غير ذاته، ويكون الوجود مهدداً ضمن الصلة التي بين الدزاين والأشياء أو الموضوعات التي يلتقي بها الدزاين في أفق اليومية الروتينية في العمل والانشغال و"ما عليه يخاف الخوف إنما هو الكائن الخائف على نفسه، الدزاين"[4]، إن الدزاين كوجود خائف في العالم يصاب بالجزع والرعب والهلع حيال ما يخيفه، وبالتالي يصبح ما ليس

1–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص353.

2–المصدر نفسه، ص276.

3– المصدر نفسه، ص353.

4– المصدر نفسه، ص277.

هو إياه، غير أن هذا الهروب من ذاته (ليس ذاته) لا يجد له معنى أنطولوجي سوى في الدزاين نفسه، أي هروب الدزاين إلى ذاته، أو الدزاين يهرب من ذاته إلى ذاته، فنعود إلى نقطة البدء أين يبلغ الدزاين تمام وجوده؟ هل في العدم أم القلق أم الخوف أم الموت...؟

يبدو أن الموت هو الإمكان الذي تتحقق فيه جميع بنيات الدزاين بشكل كلي لأن العدم هو دلالة على وجود الدزاين من أجل الموت، والقلق هو حركة الدزاين نحو الموت. لكن "هل تأويل كينونة الدزاين كقلق يعد تأويلا أصيلا؟"[1]، إن فهم القلق كظاهرة تميز الكينونة التي من شأن الدزاين أن يكونها هو ذاته المنفتح الذي يخص الكينونة الأصيلة-في-العالم، لأن "القلق، من حيث هو إمكانية كينونة في الدزاين على صعيد واحد مع الدزاين ذاته المنفتح فيها، هو ما يهب أرضية الظواهر اللاّزمة للإمساك الصريح بالكلية الأصلية لكينونة الدزاين"[2]. لكن القلق لا يوجد في معزل عن اليومية الروتينية التي تميز الوجود الغير أصيل للدزاين؛ فإذا كان القلق الإمكانية الأخص للدزاين، فإنه قد يفقدها أو قد ينشغل عنها بما يلاقيه في الوجود-معا- في-العالم، وبالتالي يمكن أن يكون القلق بهذا المعنى ليس إلا المظهر الفيزيولوجي الذي تنعكس فيه إمكانيات أخرى يمكن للدزاين أن يكونها في علاقة دزاين- دزاين معا. أي المشاركة-في—الوجود-معا-في-العالم، وكما تصف فرانسواز داستور فإن "الدزاين بقدر ما يوجد في الظواهر الأنطيقية، فهو على ضّرب عدم التمام، بمعنى أنه دوما شيء ما متوقع وعندما لا يبقى شيء ما متوقع فلن يوجد بعد من دزاين"[3]. لكن أن يكون الدزاين أصيلا، إنما يقتضي أن يكون معنى القلق امتدادا نحو وجود أكثر

1-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question de Temps", éditions –p- u – f, 1er édition Paris, 1990, p60 , p65. للمقارنة، في الترجمة العربية فقد تم الاطلاع والاستناد على ترجمة، سامي أدهم بعنوان (هيدغر والسؤال عن الزمان)، المؤسسة الجامعية للنشر، لبنان، ط1، 1993.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص348.

3-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question de Temps", op, cit, p65.

أصلية، أي في الوجود لـ"الموت" كبنية كلية يتحقق فيها وجود الدزاين قلقا أصيلا لأن الدزاين لا يكون كلا أنطولوجيا إلا من خلال الموت بما هو القلق الأصيل. إن الموت هو نهاية الوجود في العالم، وهو الاكتمال الذي يطال الدزاين بوصفه كُلاً أصيلاً. وهكذا، فإن التحليل الأنطولوجي لإمكان موت الدزاين كشف عن البنية الأصلية لوجوده، لأنَّ الدزاين يفهم وجوده أمام الموت في الإمكان الخاص لكينونته لهذا السبب فإن تأويل كينونة الدزاين كقلق لا يعد تجربة أصيلة، إلا إذا كان امتدادا لتجربة أكثر أصلية، أي في الوجود من أجل الموت، غير أن الوجود مع الأخرين أو الدزاين- معا *Mitdasein* الذي من شأن كينونة الدزاين—في-العالم، يعدم القلق الأصيل إزاء الموت، لأن "الهُم يمنع شجاعة القلق أمام الموت من البروز"[1]، لأن سقوط الدزاين في العالم اليومي الذي من شأن "الهُم" يكون على جهة الاقتناع أن الموت هو-موت- الدزاين- الأخرين، بيد أن القلق الأصيل يكشف على أن الموت هو موت الدزاين ذاته، بما هو إمكان أن لا يكون الدزاين—هنا-في-العالم.

إن الموت يختلف عن كل الإمكانيات الأخرى التي من شأن وجود الدزاين في اليومية الروتينية التي تميز ضّرب الوجود الغير أصيل، لأن الموت تجربة أصيلة وخاصة لا يشارك فيها أحد الآخر، والدزاين لا يكون إلا في كينونته من أجل الموت[2]، وهكذا يحيل هيدغر كل الظواهر الأنطولوجية المصاحبة لوجود الدزاين إلى الوجود من أجل الموت، كون أن الموت بنية أنطولوجية كلية وليس حقيقة أنطيقية؛ لأنه في الموت فقط يجد الدزاين نفسه أمام كل الإمكانيات المتاحة له في العالم، بل إن الموت هو الإمكانية الخالصة للوجود في العالم. وهذا ما يشهد عليه "تناهي وجود الدزاين في علاقته بالموت"[3].

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص456.

2-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question de Temps", op, cit, p65, p68.

3-Natalie Depraz, "Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète" Dominique chapon et Emma drie, Armond colin, Paris, 2006 ,p21.

من هنا فقط، يكون الموت هو "الثغرة" المكونة للوجود الأصيل الذي ينكشف فيه العدم والقلق والخوف، لأن "الدزاين في التقدم للموت كعلاقة أصيلة فيه، يفهم نفسه في كلية اللحظات المكونة لثغرته كإمكانية أنطولوجية خالصة له، لأن القدرة على أن يصبح الدزاين كلا لا تتاح له أنطيقيا بواسطة الدزاين ذاته"[1]. لكن إذا كان المستوى الأنطيقي لا يمكن أن يكشف لنا عن خاصية موت الدزاين، فهل يمكن أن يكون المستوى الأنطولوجي دليلا هاديا للكشف عن حقيقة موت الدزاين؟

إنَّ الموت يجعل الدزاين في وضعية الإمكانية التي يكون عليها في الوجود الأصيل أو أن "يفهم ذاته كواقع معاش في الوجود الأصيل، أي موجود متجه نحو الموت"[2] لأن ما يمكن للدزاين أن يكونه ليس أي شيء آخر إلا "القد كان"، بما هو ضّرب الإمكانيات الأساسية التي تجد منتهها في الوجود نحو الموت، إن الدزاين حسب هذا لا يمكن أن يكون إمكانياته الماضية إلا بالرجوع إلى الماضي ابتداء من المستقبل كمشروع لتحقيق الإمكانية، وهذا ما يتحقق في حدث الموت، إن الموت ليس حالة تحدث في الوجود من الخارج، بل هو ما يصاحب الدزاين منذ انقذافه في العالم "القد كان"، وهو ما يمكن أن يكونه الدزاين في كل لحظة *Le Même* حتى يتحقق بالفعل على نمط الإمكانية الملقاة كمشروع "المستقبل"، بيد أن هذا التحقق لا يمكن حدوثه إلا من خلال استعادة القد كان/ الماضي، حتى يبلغ ذروة تحققه ووجوده، إن هذا الرجوع إلى الماضي ابتداء من المشروع الملقى في المستقبل هو أصالة حضور الدزاين في العالم، فليس الموت هو المؤجل الذي ينتظر الدزاين في أفق الوجود–في–العالم، بقدر ما هو إمكان يمكن أن يكونه الدزاين في كل لحظة، بيد أن الموت هو إمكانية أن لا يكون الدزاين–هناك –في–العالم مرة أخرى.

1-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question de Temps", op, cit, P60.
2-Ibid, P59.

لكن ضّروب بنيات الدزاين الأنطولوجية "العدم، القلق، الخوف، الموت، تعني أن الدزاين ليس في بيته، أي كائن بلا مسكن -*Etre sans abri*- كما يقول هيدغر غير أن الدزاين يؤصل وجوده في العالم. لكن بأي معنى يكون الوجود في العالم أساساً لوجود الدزاين؟ وكيف يُفسر هذا الوجود ويتمُ فهمهُ؟

II. الوجود الأصيل للدزاين في العالم

يحدد مارتن هيدغر الوجود في العالم كبنية أنطولوجية أساسية لوجود الدزاين، لأن وجود الدزاين لا يكون إلا ضمن "الوجود في العالم"[1]، كما أن وجود الدزاين ليس معطى بشكل قبلي أو مسبق عن العالم، بل وجود في العالم بالضرورة، إن العالم هو أساس البنيات الأنطولوجية لوجود الدزاين، والوجود بهذا المعنى لا يفهم في ظواهر أو أشياء أو موضوعات، بل من خلال القلق والخوف والعدم.

إن الوجود في العالم شهادة عن أصالة الوجود، رُبَّ شهادة هي مصدر يقينية وجود الدزاين في العالم، هذه الشهادة هي الإمكانية الأنطولوجية لقدرته على الوجود كإمكانية أصيلة/ لا أصيلة، ومن أجل أن الدزاين لا يكون إلا في إمكانه، وإمكانه لا يعني شيء سوى أنه يكون ذاته في إمكانه أو قد لا يكون ذاته، فإن هذا ما يسميه هيدغر بضّربي الكينونة "الأصالة وعدم الأصالة"[2]، ومن أجل أن الدزاين وجود لكينونة-في-العالم فإنه يكون على جهة الضّرب الأصيل لكينونته.

من هنا، يشكل العالم تحديد ماهوي لكينونة الدزاين، فليس الوجود في العالم هو الكائن الذي لا يكونه الدزاين، بل أن العالم هو تميز خاص للدزاين، لأن الكائن الذي لا يكونه الدزاين ليس له عالم، إن الكائن هو مجرد كائن فحسب، أما الدزاين

1-Beda allemann, "Holderlin et Heidegger, Recherche de la relation entre poèsie et pensèe" , Traduit de l'allemand par françois fèdier, Epimèthèe, 1959, P116.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص113.

فهو دوماً عالمه، إن "الذات والموضوع لا يتطابقان مع الدزاين والعالم"[1]، لأن الوجود في العالم لا يقوم على أساس المعرفة الموضوعية لظاهرة العالم كما تفترض فينومينولوجيا هوسرل، كما أن الوجود في العالم لا يؤسس على نحو علاقة معرفية بين الدزاين والعالم "إنما المعرفة نمط من الدزاين مؤسس على الكينونة—في–العالم"[2]، لأن الدزاين هو عالمه في كل مرة.

لكن معنى القول أن الكينونة في العالم لا يدل على علاقة مكانية، مثلما أن نقول شيء في شيء أخر، كما أن المكانية بالنسبة للدزاين لا تفهم على نحو أن الدزاين يوجد في مكان ما من العالم كما يقتضيه الفهم الخاص بالأشياء التي تتموضع في العالم وتشغل حيزا وتتمكن في المكان، "إن المكان لا يكون في الذات، كما أن العالم لا يكون في المكان. إن المكان يكون بالأحرى "في" العالم، وذلك بقدر ما تكون الكينونة—في–العالم المقومة للدزاين قد فتحت المكان"[3]، إنَّ الدزاين مكاني؛ لأنه في العالم، وليس داخلا في العالم؛ لأنه مكاني، فليس المكان تصورا للعالم إلا إذا كان هذا التصور المكاني للعالم بصفته تصورا في العالم، حيث لا يَتصورُ الدزاين المكان من العالم بقدر ما هو في العالم لإمكان تصور المكان، ولئن كان الدزاين كائن مكاني فإن المكان المقصود هنا لا يُفهمُ بما هو المكان الطبيعي الذي تتمكن وتتموضع فيه الأشياء في العالم الطبيعي، إنما الدزاين مكاني من أجل أن الدزاين في حد ذاته مكاني أو بالأحرى أن المكان يُنسبُ إليه من جهة أنه بعد لكينونته ليس إلا. ويُفهمُ هنا أن هيدغر يؤسس لإمكانية المكان ذاته على جهة البعد الأنطولوجي له، بما هو إمكان سابق أنطولوجيا عن المكان الفيزيقي الذي تتمكن فيه الأشياء، رُبَّ بعد مكاني

1–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص140.

2–المصدر نفسه، ص145.

3– المصدر نفسه، ص226.

للدزاين يسميه هيدغر على نحو "رافع للبعد"[1]، وأن يكون الدزاين ذاته هو إزالة البعد الذي (للهناك/ الكائن) نحو (الهنا/ كينونته) الخاصة به في كل مرة. إن المعنى العميق في أن يكون الدزاين ذاته هو تبيين الممكنات الأصيلة لكينونته الخاصة، وإنَّ هذا التبيين يكشف عن نفسه على شكل نداء صامت في صلب وجود الدزاين. لكن من يتكلم؟ ومن يستمع؟

يرى هيدغر أن "النداء" إنما هو "صوت الضمير"، وإنَّ الضمير المقصود هنا يختلف عن التصور الأخلاقي أو اللاّهوتي له، إنما هو أفق وجوداني لكينونة الدزاين إنَّ صوت الضمير هو النداء الذي يُنقذُ الدزاين من السقوط في "الهُم"، الذي يشكف عن ما يحتوي عليه الدزاين من ذنب متأصل في كينونته، لأن "الدزاين كينونة مذنبة"[2]. وهو ما يعنيه أن الدزاين يجد نفسهُ قد مُنحَ بشكل ما إلى الضياع في الوجود مع الأخرين والسقوط في الحياة اليومية، إنَّ الصوت المدَّوي داخل سكون الدزاين صوت خافت صامت، لأن الدزاين في مواجهة ذاته، إنه نداء الدزاين لذاته، أي الدزاين يستجيب إلى ذاته بقدر ما هو موجود على ضّرب الوجود الغير أصيل في "الهُـم" حيث ينادي عن أصالة وجوده، إن النداء المقصود هنا هو صوت الضمير الذي ينادي الدزاين وينقذه من الضياع في "الهُـم"، بما هو الدعوة والاستدعاء/ الكلام الصامت الذي يَمنحُ صوت الضمير في كل مرة دعوة إلى العودة نحو ما هو أصيل في وجود الدزاين. لكن من الذي ينادي؟ وما المنادى عليه؟ يقول هيدغر "الدزاين هو المنادي والمنادى عليه في كرة واحدة"[3]، إنَّ من ينادي هو الضمير/ الكلام الصامت/ القَلق اتجاه وإزاء ضياع الكينونة في "الهُـم"، والمنادى هو الدزاين/ الفهم، استدعاءاً إلى الصمت الثاوي في أفق الكينونة التي من شأن الدزاين أن يكونها

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص220.

2-المصدر نفسه، ص480.

3- المصدر نفسه، ص492.

أي الدزاين الأصيل الذي يَنفتحُ على أصالة وجوده، إنَّ هذا الانفتاح يجد إمكانه في ظاهرة (الفهم)، وظاهرة (الكلام)، لكن كيف تُعرفُ أصالةُ الدزاين ابتداء من هاتين الظاهرتين؟

إنَّ "الفهم"، يتجاوز التحديد المعرفي الذي يجعلُ من الفهم ملكة عقلية مسبقة لإمكانية المعرفة أو التجريد المحض لملكة المعرفة، "إن الفهم هو الكينونة الوجودانية لمستطاع–الكينونة الخاص بالدزاين ذاته، وذلك على نحو بحيث إن هذه الكينونة هي في ذاتها تفتح ما–له–و–ما–عليه تكون الكينونة مع ذات نفسها"[1]، بل أن "الفهم" تحديد أنطولوجي أصيل لكينونة الدزاين في العالم، وهو الإمكانية الأخص لكينونته التي يمكن أن يكونها، رُبَّ فهم هو انفتاح الدزاين على ذاته دون أن يحققها أبدا على جهة الواقع، لأنَّ وجود الدزاين استباق واستشراف على الممكن الذي يمكن أن يكونه في كل مرة في ذات الإمكانات التي على جهة كينونته الخاصة.

يسعى هيدغر إلى تبيين الممكنات الأساسية للكينونة في العالم من خلال "ظاهرة الكلام"،؛ فإذا كان اليونان يفهمون اللغة في ظاهرة الكلام، فإن هناك سبقاً لظاهرة الكلام عن ظاهرة اللغة، يقول هيدغر في الفقرة (34) من "الكينونة والزمان" "الأساس الوجوداني—الأنطولوجي للغة هو الكلام"[2]، إنَّ الكلام هو الظاهرة الأساسية التي يمكن من خلالها أن يكون الدزاين وجوداً أصيلاً، أو أن يكون وجوداً غير أصيل إن ظاهرة الكلام في الوجود الغير أصيل مع الأخرين في العالم أو الدزاين–معا تشترط مسبقا إمكانية السمع، لكن السمع هنا هو سقوط الدزاين لما قيل وما يقال، لأن "مجرد–الاستماع–لما حولنا هو حرمان من الفهم السميع"[3]، وليس إمكانية للفهم الذي من شأن الوجود الأصيل، ومن هنا لا يمكن فهم أصالة الكلام إلا في تخارجه

1–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص283.

2–المصدر نفسه، ص311.

3–المصدر نفسه، ص318.

داخل الوحدة التي يفرضها الوجود الأصيل مع "الفهم"، لهذا السبب يرى هيدغر في "الكينونة والزمان" في الفقرة التي جاءت بعنوان "في زماناتية الكلام" أن الكلام بقدر ما هو كذلك لا يتزمن في تخارج خاص، بل يتزمن بدلالة "الفهم"، "وليس بمقدورنا أن نتكلم لأننا لا نكف عن الإصغاء للكلام"[1]، إنَّ الإصغاء إلى الكلام هو الصمت "الفهم"، أي الكلام الأصيل، أو الكلام الذي يتكلم، "إن الكلام يعبر غالبا عن نفسه وهو قد عبر بعد دوما عن نفسه. إنه لغة تتكلم"[2]، إن أساس اللغة هو العودة الدائمة إلى الكلام الذي يتكلم في اللغة ***Le Même***، والصمت هو الكلام الأصيل أي إمكانية الكلام أو عودة الكلام إلى ذاته، إنَّ ما يتخارج هو الكلام الذي يتخلله الصمت في أفق الفهم، "ومن شأن التعبير بالكلام أن ينطوي من جهة الإمكان على السماع والسكوت"[3]، إن إمكانية الكلام والسماع تشترط الفهم، وحيثُ يكونُ هناك إمكانيةُ فهم يكون ثَّمةَ إصغاء والعكس صحيح، بيد أن الكلام الكثير لا يدل على الفهم الأصيل، "فمن يسكت عند تبادل الكلام، يمكن أن يتيح لنا فهما"[4].

كما أن إمكانية الفهم يمكن أن تتاح للدزاين من خلال الموجودات داخل العالم (الأشياء والأدوات)، "إن ما تحت–اليد إنما يلاقينا داخل العالم (...) فالعالم هو بُعدُ "الهناك" على الدوام ضمن كل كائن تحت–اليد"[5]، ويتصف العالم بالعالمية من حيث أنه معطى للدزاين في أفق عالمه الخاص، يسمي هيدغر علاقة الدزاين بالأشياء والأدوات بـ"الوجود في متناول اليد"[6]، غير أنَّ الأداة لا تملك عالماً، بل هي تحيل إلى عالم الدزاين بما هي استخدام تحت اليد، إنَّ ما يميز الأداة هو "الوضع الذي توجد

1–مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، ترجمة، بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص46.

2–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، المصدر نفسه، ص323.

3– المصدر نفسه، ص313.

4–المصدر نفسه، ص318.

5–المصدر نفسه، ص179.

6–صفاء عبد السلام، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، المعارف الإسكندرية، ط1، 2000، ص121.

عليه–*Bewandtnis* (...) وهذا الوضع يتعلق ضرورة بوجود "ما هو لأجله *"Wozh"* الذي يعني إرادة من أجل *Worum_Willen*[1]، أي ما تعلق بوجود الدزاين، لأنَّ الدزاين هو شرط إمكان كشف الأداة، والكينونة ما تحت اليد إنما لها طابع إحالة الكائن إلى شيء ما، رُبَّ إحالة يسميها هيدغر "الرابطة الوظيفية (...) ترك الشيء– يؤدي–وظيفته"[2]، من أجل أنَّ هذه الرابطة الوظيفية هي تعين الدزاين في علاقة ما مع الأشياء، بما هي إحالة على كينونته الخاصة، والتي بها يتشكل عَالمهُ الذي يُصادفهُ في كل مرة، إن عالمية العالم إنما تكمن في كينونة الدزاين من جهة عالمه الخاص. ويصادف الدزاين الكينونة تحت–اليد من خلال الاستعمال اليومي لكون أنَّ ما هو تحت–اليد، إنما له "طابع القرب"[3]، والقربُ هنا لا يفهمُ من حيث كونه قربُ أو بعدُ المكان، أو أن يكون الدزاين في تقارب مكاني من الأشياء، وإنما من حيث كونه ما يقع تحت–اليد في الاستعمال والانشغال اليومي للدزاين.

كما أنَّ القربَ المقصود هنا لا يعني الحضور، أي حضور الأشياء والأدوات في العالم، بل القربُ من الدزاين وفي متناول يده، لأنَّ حضور الأشياء والأدوات في العالم ليس له أي معنى أو كينونة ما لم يكن له خاصية الإحالة إلى الدزاين، إن "الحضور هو نحو ناقص من وجود الأداة، أي وجود ما هو في متناول اليد"[4].

إنَّ الوجود في العالم علاقة بين الدزاين وعالم الأدوات والانشغال والعمل التي تخص كينونته–في–العالم، غير أنَّ الدزاين لا يكون إلا في–وجود–في–العالم–مع الأخرين ولذا يكون عالم الأدوات والأشياء والعمل– عالماً مشتركاً، وهذا ما يميز ضّرب الوجود

1–إ.م. بوخنسكي، "الفلسفة المعاصرة في أوروبا"، ترجمة، عزت قرني، عالم المعرفة، 1987، ص220.

2–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، المصدر نفسه، ص181.

3–المصدر نفسه، ص210.

4–إ.م. بوخنسكي، "الفلسفة المعاصرة في أوروبا"، مرجع سابق، ص220، ص221.

الغير أصيل-في-العالم- مع-الآخرين، وهو ما يعنيه السقوط في "الثرثرة، الفضول الالتباس"، لكن هل يعني هذا أن الدزاين فقد كل تأسيس أنطولوجي ممكن وأصيل؟

III. الوجود الغير أصيل للدزاين في العالم

لقد تمَ في ما سبق الكشف عن إمكانية تأسيس الدزاين كوجود في العالم، أي عن الوجود الأصيل المنفتح. لكن الوجود مع الآخرين هو ما-ينتمي إلى-ويرتبط مع-الوجود في العالم، إنَّ الدزاين لا يوجد منعزلا في وجوده عن الدزاين الأخرين، وإنما يوجد أيضا في العالم-مع دزاين آخرين، لأنَّ الوجود لا يكون ممكناً في العالم إلا من خلال الوجود مع الآخرين، إنَّ الدزاين كوجود في العالم ووجود مع الآخرين يحقق إمكانيات وجوده.

يتميز الوجود مع الأخرين أو الدزاين-معا *Mitdasein* عن جملة الأشياء والموضوعات الخارجية التي توجد في العالم الغفل، أو الظاهر في الأعيان، كما أن وجود الأخرين بالنسبة للدزاين ليس من شأن الكائن تحت-اليد، بل أنَّ "عالم الدزاين هو عالم- معا. وإن الكينونة-في هي كينونة معا صحبة الأخرين. إن الكينونة—في ذاتها — التي داخل-العالم التي من شأن هؤلاء هي دزاين معا"[1]، بل إنَّ للأخرين دزاين مثلما أن الدزاين هو لذاتي في كل مرة، فالأخرون ليسو مجرد موضوع خارج عن الدزاين كما هي الأشياء والموضوعات الجامدة، لأنَّ الأخرين يشتركون في كونهم دزاين مثلي، رُبَّ تخريج يسميه هيدغر "دزاين-معا"[2]، بيد أنَّ ما هو من شأن الكينونة—مع الأخرين يختلف عن الكينونة التي من شأن الموضوعات والأشياء، لأنَّ للأخرين مثل ما لي من إمكان حوزة كينونة الدزاين، فهم أيضا يحوزون على إمكان كينونة الدزاين، وإن

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص240.

2-المصدر نفسه، ص240.

الكينونة—معا لهي علاقة كينونة، رُبَّ علاقة يسميها هيدغر "علاقة كينونة من دزاين إلى دزاين"[1]. لكن علاقة الكينونة هذه التي هي كينونة الاشتراك والمعية—معا— في العالم، هي كينونة الانشغال والاهتمام التي تجعل الدزاين ما ليس هو، وذلك من أجل أن "الدزاين (...) في الوقت نفسه ضمن الكينونة معا إزاء الأخرين، هو ليس ذاته"[2].

هكذا يمكن فهم إمكان الدزاين في العلاقة الجوهرية بالغير أو الآخرين، أي ما يتجاوز الوجود الخاص للدزاين، أو في كونه نفسه *Le même*، وهو ما يعنيه الوجود الغير أصيل الذي يفقد الدزاين قدرته على الوجود الخاصة ضمن الوجود المشترك مع الآخرين في الالتباس-*Die zweideutigkeit* والفضول*Die Neugier* والثرثرة، وهي تؤلف شكلا يؤسس للوجود في العالم-مع-الأخرين.

إنَّ ظاهرة الثرثرة تكمن في اللغة المشتركة "القيل والقال"، أي في "الغموض والالتباس ووهم الفهم الناس يقولون *Man-sagt*"[3]، وهو ما يجعل الدزاين ضمن كلية الموجود في العالم.

بيد أنَّ ظاهرة القيل والقال التي تخص الثرثرة التي من شأن الدزاين اليومي إزاء الأخرين، إنما هي ضّرب موجب له من حيث كونها من بين أحد ممكنات الفهم والتفسير، لكن هذا الضّرب من الكينونة—في العالم لهو مقطوع الصلة بالكينونة الأصلية في-العالم، لأنَّ الدزاين "يقف في تأرجح، وعلى ذلك هو يكون بهذه الطريقة في العالم دوما، مع الآخرين وتجاه ذات نفسه"[4]. وفي ظاهرة الثرثرة يتخارج الكلام بدون فهم أصيل، كما يفقد الكلام ميزة الانفتاح الأصيل، إن الثرثرة تزيف أصالة الكلام، حيث اللاحقيقة والتيهان، أي "الإنسان باعتباره كائنا منغلقا ملتفت نحو ما

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص249.

2-المصدر نفسه، ص251.

3-صفاء عبد السلام، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، مرجع سابق، ص201.

4-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص327.

هو جارٍ ويومي في الموجود"[1]، إنَّ الثرثرة كلام بدون فهم حقيقي وأصيل، لأنَّ الثرثرة لا تهدف إلى فهم الموجودات في الوجود اليومي المشترك، بقدر ما تقذف بالدزاين إلى الوجود–المشترك في العالم اليومي الذي يُنتزعُ فيه الدزاين من الوجود الأصيل في العالم.

تجد الثرثرة أساسها في ظاهرة "الفضول"، لأنَّ منتهى الثرثرة يؤدي إلى حب معرفة ما يوجد عليه وما يراه الأخرين في الوجود–المشترك، إنَّ الفضول ***Die Neugier*** هو ما يخص الدزاين اليومي في التوجه إلى حب رؤية الأشياء. لكن "الفضول (...) مشغول بالنظر (...) ليس من أجل الفهم المنظور إليه، بمعنى أن يبلغ إلى كينونة إزاءه بل من أجل أن ينظر فحسب"[2]، إنَّ الفضول هو النظر الذي يتوجه فيه الدزاين نحو اليومي الذي في العالم المحيط، ولكن لا ريب أن الدزاين يجد نفسه يسعى إلى عدم المكوث والإقامة في العالم المحيط، رُبَّ وضعية من الاضطراب يسميها هيدغر "التشتت"[3]؛ فإذا كان الفهم يعمل ضد التشتت وعدم الاستقرار، فإن الفضول يؤدي إلى التشتت وعدم استقرار الدزاين وفقدانه المستقر والملجأ الأصيل للوجود في العالم ويتيه في الموجود–في العالم–مع الأخرين. إن الدزاين "لا يسقط في التيه في لحظة معينة، إنه لا يتحرك إلا في التيه؛ لأنه ينغلق وهو ينفتح، وبذلك يجد نفسه دوما في التيه، إن التيه (...) ليس له شكل المجرى الممتد على طول طريقه والذي قد يحدث له أن يسقط فيه، بل على العكس من ذلك، فإن التيه جزء من التكوين الحميمي للدزاين الذي يجد الإنسان التاريخي نفسه متروكاً له"[4].

لكن هل الفضول هو الدهشة التي تطال الدزاين بداءً كإمكان لفهم الكائن كما فهمه اليونان وبخاصة أفلاطون وأرسطو؟ كلا "ليس للفضول أية صلة بالتأمل المندهش

1–مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، ترجمة، محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، 1995، ص34.

2–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص330، ص331.

3–المصدر نفسه، ص331.

4–مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص35.

إزاء الكائن (...) فليس همه أن تنقله الدهشة إلى عدم الفهم، بل هو مشغول بمعرفة ما، ولكن فقط من أجل أن يكون قد عرف"[1]، إن الفضول المقصود هنا إنما هو إمكانية الفهم اليومي الذي للدزاين إزاء الكائن بما هو ملتفت ومنشغل بما هو يومي في العالم المحيط، رُبَّ فضول يسميه هيدغر "عدم الاستقرار" ***die Aufenthaltslosigkeit***[2]، إنَّ الدزاين كوجود—في— العالم مع الأخرين أو الدزاين–معا ***Mitdasein*** هو في الأصل يجد نفسه في حالة عدم الاستقرار التي من شأن كينونة الدزاين–في—العالم، كما لو أن الدزاين فقد القدرة على التمييز والفهم، إنَّ منتهى هذا الاضطراب والتشتت هو تيهان الدزاين في لا حقيقة ولا قرار، أي لم يعد يُسعفهُ الاستقرار والسكن للوجود—في–العالم–مع–الأخرين؛ لأنه بلا مأوى أو مستقر، رُبَّ فقدان يسميه هيدغر "الالتباس" ***Zweideutigkeit***[3]، لأنَّ الدزاين يقع في التباس عدم التمييز بين ما هو أصيل وما هو غير أصيل، هذا لأن الدزاين "كائن–هناك" في ما هو عام ويومي مع الدزاين الأخرين على جهة عدم الأصالة في القيل والقال، وهو عينه ما يقصده هيدغر من اضطراب الفضول والتشتت والتأرجح، أي الدزاين في لا حقيقة ولا قرار ولا استقرار، لأنَّ وجودهُ هو دائما بين الكينونة–ذاتها–والكينونة–مع.

وصفوةُ القول أن القيل والقال والفضول والالتباس والغموض وعدم الاستقرار يجد منتهاه في يسميه هيدغر "الانحطاط" أو السقوط" كزوج من المصطلح يعني الشيء نفسه ***das Verfallen***[4]، وهو التخريج المفاهيمي الجديد الذي يميز الوجود مع الآخرين أو الدزاين–معا ***Mitdasein***، وهو عينه ما يسمى لا أصالة الدزاين التي لا

1–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص331.

2–المصدر نفسه، ص332.

3–المصدر نفسه، ص332.

4–المصدر نفسه، ص336، ص337.

يكون فيها الدزاين ذاته في كل مرة، بيد أن لا أصالة الدزاين لا تعني أن الدزاين لا يكون أبدا، وإنما هو يكون على جهة الكينونة—في-يومي الدزاين. والقول أنَّ الدزاين ينحط ويسقط لا يفيد عند هيدغر معنى الانحطاط إلى شيء أدنى وأحقر، أو السقطة مما هو عال وأرفع وإنما "الدزاين من حيث هو كينونة واقعانية في العالم هو قد سقط بعد، بما هو منحط، من ذات نفسه وهو ليس منحطا إلى شيء كائن"[1] وبسبب أن الدزاين هو في ذاته من يتيح لذاته إمكانية الانحطاط والسقوط إلى ما هو غير ذاته فإنه ينحط ويسقط في أتُون "الهُم"[2]، أي أنه يقع في إمكان اللا-قرار "ومن شأن نمط حركية الوقوع في ونحو لا قرار الكينونة غير الأصيلة للهُم أن يقطع الفهم دوما عن استشراف إمكانات أصيلة وأن يجذبه إلى داخل الزعم المطمئن بامتلاك أو بلوغ كل شيء (...) الهُم إنما يخصص حركية الانحطاط بوصفها نحوا من الدوامة"[3]، إن هذا الميل الذي من شأن الدزاين إزاء ذاته نحو لا أصالة الكينونة الذي يكشف عن الدوامة التي يوجد فيها، إنما يحيل إلى معنى "المقذوفية"[4]، بما هي إمكان لا متحقق أي الدزاين وقد قذف بنفسه في أتون إمكانية اختيار لا أصالة كينونته في "الهُم" الذي يكون في كل مرة إلى جانب إمكان الكينونة الأصيلة لذاته.

إنَّ القول أن الدزاين ينخرط في الاطمئنان إلى ذاته، يعني الاختيار الذي لا يكشف معه أي قرار من شأن إمكان الكينونة الأخص، بقدر ما يكشف عن لا أساس ولا-قرار ولا-أصالة إمكان الكينونة الذي اختاره لنفسه، أي أنَّ الدزاين يجد نفسه منقاداً من تلقاء ذاته إلى الإغراء والاطمئنان والانحطاط والسقوط للوجود—في

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق ، ص337.

2-المصدر نفسه، ص339.

3-المصدر نفسه، ص341.

4-المصدر نفسه، ص342.

العالم الذي من شأن إمكان الكينونة التي يمكن أن يكون. بيد أن الوجود الغير أصيل إمكانية ضرورية تمكن الدزاين من تأسيس وجوده في العالم.

IV.الزمانية كأساس أنطولوجي لوجود الدزاين

يُمهدُ هيدغر الطريق إلى إمكانية الإجابة عن سؤال "معنى الكينونة" التي تخص الدزاين من خلال "الزمانية"، أي الكشف عن البنيات التي تخص وجود الدزاين بداء من الزمانية، بمعنى السير نحو "تفسير أصلي للزمان بوصفه أفقا لفهم الكينونة انطلاقا من الزمانية بوصفها كينونة الدزاين الفاهم للكينونة"[1]، ومن هنا يسعى هيدغر في معرض حديثه عن الأفق الزماني للكينونة إلى تبيين البعد الذي يجعل من الكينونة ذات أساس زماني في أصلها، وهذا من خلال تجاوز الطرح الميتافيزيقي الكلاسيكي عن الزمان. لكن بأي معنى يكون الزمان أساس أنطولوجي أصلي لكينونة الدزاين؟ أو كيف يتأسس الدزاين أنطولوجيا بداء من الزمان؟

إن الزمان يُطرحُ من جهة الفهم/ التأويل الذي للدزاين من حيث كونه تزمن، أي تزمن الدزاين كأفق ممكن لتزمن الزمانية ذاتها، وهنا يمكن لمعنى الكينونة بعامة التي من شأن الدزاين أن تفهم وتؤول على جهة الزمانية، لأن "الأساس الأنطولوجي الأصلي لوجودانية الدزاين إنما هو الزمانية"[2]، وهنا ينبغي التنبه إلى المعنى الذي يضفيه هيدغر هنا، وهو مفهوم "الأصلي ***Ursprunglichkeit***"، والذي يعني الحالة الأصلية التي يتبين فيها الأساس الأنطولوجي للدزاين من حيث كونه بلغ الإمكان الأخص لكينونته بوصفها اكتمالا أو الكل الوجوداني له في أفق الزمانية.

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص72.

2-المصدر نفسه، ص427.

يبدأ هيدغر في اختبار فرضية الزمان كأساس أنطولوجي لكينونة الدزاين من خلال تجاوز الطرح الفلسفي الميتافيزيقي عن الزمان، وقد حدد نقطة البداية من التصور الأرسطي عن الزمان الذي يرى أنَّ الزمان عبارة عن وحدات مركبة من "الآنات" وهذا ما بينه أرسطو طاليس في مؤلف "الفيزياء أو السماع الطبيعي"[1]، بيد أن المشكل في نظر هيدغر لا يكمن في التصور الذي يرى أن الزمان مكون من أنات بل في بحث أرسطو عن مشكلة الزمان على جهة أنه كائن موجود كغيره من الموجودات، لأن "الزمان ذاته قد أخذ بوصفه كائنا من بين كائنات أخرى، وتمت محاولة إدراكه هو ذاته ضمن بنية كينونة انطلاقا من أفق فهم للكينونة موجه ضمنا وعلى نحو ساذج"[2]، إن السؤال عن كينونة الزمان هو الشغل الشاغل الذي انطلاقا منه تم البحث في مشكلة الزمان عند أرسطو، ولهذا السبب لم يتم الكشف عن سؤال الزمان انطلاقا من سؤال معنى الكينونة ذاتها، أو لم يتم فهم الزمان في أفق مسألة الكينونة ذاتها.

إن فهم الزمان في أفق مسألة الكينونة يقتضي القول أن الوجود والزمان يتحدد كل منهما بالأخر، بيد أن هذا لا يعنى أن الزمان موجود على نحو وجود الأشياء والموضوعات، كون أن الزمان لا يوجد وجودا مستقلا عن الكائن المتزمن، لأن الزمان هو خاصية الكائن المتزمن، ومن هنا فإن الفلسفات الميتافيزيقية الكلاسيكية لم تفهم زمانية الكائن فهما أنطولوجياً، بل فهمته فهما أنطيقياً، وهو ما يعنيه القول "تضاد الزماني باللازماني "المكاني" أو بالخارج عن الزمان "المثالي"، أو فوق الزماني "الأزلي" (...) هذا ما جعلها تفهم الكائن الزماني الدزاين كشيء هو في الزمان، بيد أنّ أنطولوجيا هيدغر أخذت تفهم الزمانية انطلاقاً من زمانية الدزاين، أي عبر الإشكالية

1-أرسطو طاليس، "الفيزياء أو السماع الطبيعي"، ترجمة، عبد القادر فنيني ، إفريقيا الشرق، بيروت، 1998.
2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص85.

المركزية لكل أنطولوجيا متجذرة في ظاهرة الزمان"[1]، إن المشكل عند أرسطو هو أنه ظلّ يفهم الزمان على جهة البعد الفيزيقي له من خلال "الآن"، يقول أرسطو "ليس من الممكن أن يحدد الزمان بالزمان لا من جهة ما هو كم ما ولا من جهة ما هو كيف"[2]، هذا يعني أن الزمان عند أرسطو يجد معناه في "الآن"، لأن "الآن" هو ما يفصل بين المتقدم والمتأخر، غير أن الزمان لا يفهم بداء من التصور الفيزيائي الذي يجد معناه في "الآن"، بل من خلال الزمان ذاته كبعد لكينونة الكائن المتزمن "دزاين" لأنه لا يمكن أن نقر بوجود "الآن" دون وجود الكائن المتزمن، وبالتالي فإن "الآن" ليس أصلا للزمان؛ لأنه ليس ابتداء من "الآن" نستطيع أن نعرف أن هناك زمان؛ بل بداء من كينونة الكائن المتزمن "دزاين" في كل مرة.

يسعى هيدغر في الفقرة (81) من "الكينونة والزمان" والتي جاءت بعنوان "في الزمانية الداخلية وفي نشوء التصور العامي للزمان"، إلى رسم حدود التصور الأرسطي عن الزمان بشكل نقدي، من خلال الكشف عن التصور الفيزيائي للزمان الذي توقف أرسطو عند حدوده، من حيث أنه فهم الزمان كزمان للعالم الطبيعي، يظهر هذا في كون الزمان هو المعدود في الحركة التي تعرض من جهة المتقدم والمتأخر، بيد أن أرسطو لم يطرح مشكل الزمان كموضوع، وكأنَّ أرسطو اعتبر الزمان ككائن معدود ولكن "دون أن يدرس كموضوع"[3]، إن ما هو أساسي في مسألة الزمان هو سؤال "زمانية الدزاين"، وليس سؤال "زمان الكائن" الذي يخص الأشياء والموجودات الفيزيقية التي تجد معناها في البعد الأنطيقي للزمانية. وهكذا فإن قصد هيدغر هو "بحث الزمان داخل الدزاين القابل للتزمن، في هذه الزمانية التي هي نحن يصبح

1-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question du Temps", op, cit, P33, p34.

2-أرسطو، "الفيزياء أو السماع الطبيعي"، مرجع سابق، ص139.

3-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص716، ص717.

الدزاين هو الزمان (...) إنه في أساسه زماني، إنه زمان"[1]، إن انفتاح الدزاين على الزمان، هو السمة الأكثر أساسية التي تضع الفرق الحاسم بين الكائن والكينونة.

من هنا يبين هيدغر أن كل تصور عن الزمان في تاريخ الفكر الغربي يجد خيطه الهادي بداء من الطرح الأرسطي له في "أوجه مختلفة وقنعة"[2]، غير أن إيمانويل كانط هو أول من تنبه إلى فهم الكينونة بداء من الزمان، يقول هيدغر "إن الأول والوحيد الذي تحرك خطوة في طريق البحث اتجاه بعد الدهرية (...) تحت وطأة الظواهر نفسها إنما هو كانط"[3]، كما يرى هيدغر في مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" *Kant et le problème de la métaphysique*"، أنّ نظرية الفهم عند كانط تجد مبدأها في الافتراض القبلي للزمان[4]، هذا لأن الزمان عند كانط هو الشرط القبلي لإمكانية الفهم "نشاط الفاهمة الخالص"[5]، لأن الزمان يؤلف المتنوع الحسي تأليفا ضروريا، أي "الشرط القبلي والصوري لها"[6]، وما يتوسط بين الذات "الفهم" والموضوع "الأشياء الحسية" هو عمل المخيلة التي تنتج الـ*Shemas* انطلاقا من الوجود القبلي للزمان وعليه فإن الفهم لا يمكنه معرفة الموضوعات إلا من خلال اشتراط التصور القبلي للزمان.

غير أن كانط لم يسلم في نظر هيدغر من الأثر اليوناني الأرسطي على الرغم من المحاولة الجديدة التي بينها في مؤلف "نقد العقل الخالص" وما أضافه من تحليلات منطقية في فهم الزمان، لقد "شعر كانط بأهمية وظيفة الزمان لكن دون أن يستطيع

1-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question du Temps", op, cit, p33.

2-M.Heidegger, "Qu'appelle-t-on penser ", trad, G. Granel, Gallimard, Paris, 1971 P74.

3-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص81.

4-M.Heidegger, "Kant et le Problème de la Métaphysique", trad, Alphonse Waelhens, et w. Bimel, Gallimard, Paris, 1953 .

5-امانويل كانط، "نقد العقل المحض"، ترجمة، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988، ص119.

6-المرجع نفسه، ص65، ص67.

تمثله حقيقيا في كل فعل من أفعال الفهم، ولعل هذا بسبب المفهوم الذي عنده عن الزمان ذاته، والذي ورثه عن الفلسفة التقليدية"[1]، ولئن كان كانط قد اهتم بمشكلة الزمان بداء من فهم الظواهر، إلا أن هذا الفهم قاده في نهاية المطاف إلى أفق الذات وهو ما يعنيه أن "الزمان لدى كانط هو بلا ريب "ذاتي" لكنَّه، ودون أن يربط به، هو يقف "على مقربة" من "الأنا أفكر"[2]، إن مآل الزمان عند كانط هو أن يتأسس في أفق الذات العارفة لا غير، ولهذا "يبقى تحليله للزمان (...) متوجها نحو الفهم العامي والتقليدي للزمان، (...) يبقى الاقتران الحاسم بين الزمان و"الأنا أفكر" متلفعا بظلمة مطبقة ولم يصبح حتى مشكلا"[3]. وهكذا يمكن القول أن التصور الفيزيقي الأنطيقي عن الزمان منذ أرسطو شكل عائقاً في فهم الزمان ابتداء من كينونة الكائن "دزاين" لكن هل يمكن أن تكون الفينومينولوجيا درباً هادياً في فهم ظاهرة الزمان انطلاقا من كينونة الكائن؟

إن الأفق الذي يتحدد من خلاله مفهوم الزمان عند هوسرل هو الأفق نفسه الذي استأنه كانط، لأن "الفينومنولوجيا تقتضي التساؤل عن الشعور الحميم للزمان كظاهرة محايثة لوجود الذات"[4]، وهو معنى أن هوسرل ظَلَّ يفهمُ الزمان في أفق محايثة الشعور القصدي للذات، بيد أن قصد هيدغر هو التفكير بالذات ذاتها كزمان[5]؛ فقد انتهي هوسرل في مؤلف "دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن"[6]، إلى فهم الزمان كمجال لتجارب الوعي الذي يخص الذاتية المتعالية في قصدها نحو الأشياء والموضوعات، أي فهم الزمان انطلاقا من البعد المعرفي الذي يتأسس في أفق الذات

1-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question du Temps", P25, p26.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص 726.

3-المصدر نفسه، ص82.

4-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question du Temps", op, cit, p30.

5-Ibid ,p30, P34.

6-إدموند هوسرل، "دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن"، ترجمة، لطفي خير الله، منشورات الجمل بيروت، 2009.

العارفة، بينما يراهن هيدغر على الأفق الأنطولوجي من الفينومينولوجيا، أي بداء من زمانية الدزاين المتزمن يمكن أن تفهم ظاهرة الزمانية ذاتها. وكهذا يَتقوضُ تصور الزمان كزمان للعالم الفيزيائي وكشعور داخلي محايث لوجود الذات كما أوحت به فينومينولوجيا هوسرل، ليبدأ الزمان الحقيقي، زمان الدزاين. لكن فهم زمانية الدزاين يقتضي التفريق بين زمان العالم وزمان الدزاين.

إنَّ الزمان الأصيل هو زمان الدزاين الخاص به، أما الزمان الزائف هو الزمان الفيزيائي/ الأنطيقي الذي بقي يَحكمُ كلَ التفسيرات التي سادت في الفكر الميتافيزيقي منذ أرسطو طاليس، والذي يسميه هيدغر زمان الموجود—في–العالم–مع الأخرين، أي زمان النسيان والسقوط، حيث يكون الدزاين في الغموض والثرثرة والفضولية. إن اللحظة التي تغيب فيها أصالة وجود الدزاين في الزمان، هي لحظة السقوط والتشتت في زمانية العالم كنسيان، رُبَّ نسيان هو نسيان للزمان الأصيل، بيد أن الوجود الزائف في الزمان، وإن كان سقوط وتشتت للدزاين، إلا أنه أمر ضروري من أجل تحقيق الممكنات التي يجد الدزاين نفسه أمامها في–وجود–في–العالم–مع–الأخرين، وبقدر ما يفقد الدزاين أصالة وجوده في الزمان كسقوط وتشتت، بقدر ما تكون هذه الإمكانية ضرورية، لأن الدزاين لا يملك إمكانياته بشكل مطلق، لأنها منتشرة في الزمان كوجود—في–العالم–أصيل/ غير أصيل.

إنَّ الزمان العامي يُعرفُ على جهة علاقة الدزاين بالأخرين في العالم–معا، "إن التخصيص العامي للزمان بوصفه سلسلة من الآنات، لا نهاية لها، تمضي ولا تقبل الارتداد، إنما يصدر من زمانية الدزاين المنحط، وإن للتمثل العامي للزمان حقه الطبيعي علينا"[1]، وهكذا يمكن القول أن الزمان الطبيعي يفهم انطلاقا من (الآن) باعتباره البعد الذي يكشف على أن هناك زمان، ومن أجل هذا فإن الدزاين يجد نفسه لا محالة يمتثل إلى الزمان العامي، الذي هو زمان كل شيء ولا أحد. ومن ثم

1–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص723، ص724.

فإن "الزمانية (...) في أفق الفهم العامي للزمان تطلب فلا تدرك"[1]، ولا يمكن دَركُ الزمان من جهة علاقة الدزاين بالأخرين في–العالم–معا، لأن الدزاين ينحط ويسقط في "الهُم" الذي يحجب تزمنه الخاص، ومادام الدزاين خاضع إلى الوجود المشترك–مع –الأخرين، فإنه دائما يكون منشغلا بمطالب الحاضر، أو خاضع دائما لما هو آني ولحظي، وبالتالي لا ينفتح على ذاته المتزمنة. وإنَّ الانفتاح على أفق التزمن يتطلب تبيين أفاق تزمن الزمانية ذاتها بداء من الوجود الممكن للدزاين في أفق العالم على جهة المستقبل، إنَّ "الزمانية الأفقية– الوجدية إنما تتزمن بديًّا انطلاقا من المستقبل"[2]، ونظراً للتتابع والمعية بين ما وقع (الحاضر) وما يمكن أن يقع (المستقبل) تنشأ وحدة الزمانية من خلال اشتراك الدزاين مع الأخرين في الوجود–في–العالم–معا.

عطفا على ما سبق، فإن الوجود في العالم هو التأويل الزماني لكل تخارجات الزمان، والتخارج الأولي هو "المستقبل"، لأن الدزاين لا يمكنه أن يربط علاقة مع الأخرين في–الوجود–في–العالم–معا إلا بداء من الزمان كتوقع وانتظار "المستقبل"، أمَّا التخارج الثاني، فهو القد كان "الماضي"، وبعدها السقوط "الحاضر"، لأن "الماضي والمستقبل كأفقين محددين يحددان في كل مرة الحاضر، يدفعان ويضغطان في الهُنا انطلاقا من الماضي والمستقبل"[3]، ولكن هذا لا يعني أن كل تخارج للزمان ينفتح على الأخر، إن لكل تخارج انفتاحه الخاص، غير أن هذه الخصوصية لا تنفي وحدة الزمانية، لأن الزمانية تتأصل في وحدة جامعة انطلاقا من المنظور الخاص لكل منها إن الزمان بالمفهوم الأنطولوجي هو تزمن الزمانية، تزمن الماضي والحاضر والمستقبل

1–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص724.

2–المصدر نفسه، ص724.

3–مارتن هيدغر، "الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية"، ترجمة، عمارة الناصر، الجمل، ط1، 2015، ص158.

والتزمن هو أبعاد الزمان في أفق واحد هو المستقبل، وكل أفاق الزمان تتزمن ابتداء من المستقبل، لأن "الظاهرة البدئية للزمانية الأصلية والأصيلة هي المستقبل"[1].

على هذا المنعطف يتأسس الدزاين في أفق الزمان ابتداء من المستقبل، ويفهم هنا أن الدزاين ليس شيء موجود في الزمان، بل أن الدزاين كائن زماني في عمق كينونته ولهذا السبب يبين هيدغر في مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" أن المشكلة المركزية التي على أساس منها تم بسط مشكلة ميتافيزيقا الوجود وفكرة الأنطولوجيا الأساسية في "الكينونة والزمان" *[Sein und Zeit]* تقوم برمتها على اقتران هذا العنوان "الكينونة" و"الزمان"[2]، ولهذا فإن مهمة مؤلف "كانط ومشكلة الميتافزيقا" هي تأويل "نقد العقل الخالص" لكانط في ضوء إعادة فهم العلاقة بين "الكينونة" و"الزمان".

إنَّ حرف العطف "و" بين "الكينونة" و"الزمان"، يعني أن الوجود أساس الزمان والزمان بدوره أساس الوجود، بل أن الوجود هو الزمان والزمان هو الوجود، يقول هيدغر "حين نتجه بأنظارنا إلى مسألة الوجود ومسألة الزمان نبقى في حيرة من أمرنا لن نقول إن الوجود موجود، الزمان موجود، وبدل هذا وذاك نقول هناك وجود وهناك زمان"[3]، إن عبارة "يوجد–هناك"، هي محل انفتاح الدزاين على الوجود الحاضر– هنا لأن الزمان ينتشر في الآن/ الحاضر الذي يكشف عن كل الإمكانيات التي يمكن للدزاين أن يحققها، غير أن هذا الحضور الحاضر في "الآن" ليس بَعدُ حضوراً كلياً و"إننا عندما نكون ملزمين بتحديد الزمان انطلاقا من الحاضر، فإننا نفهم هذا الأخير على أنه الآن (الراهن) *le maintenant* في مقابل ذلك الأن الذي لم يعد هناك فأصبح ينتمي للماضي، وذلك الآن الذي لم يأت بعد من المستقبل"[4]، إن الحاضر إمكان ضروري في الزمانية به يمكن للدزاين أن ينفتح على الماضي والمستقبل، وبهذا

1–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص574.

2-M.Heidegger, "Kant et le Problème de la Métaphysique", op ,cit.p298.

3-مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص94.

4- المرجع نفسه، ص107.

الشكل يصبح الماضي هو انتهاء الانتشار في "الآن"، أي هذا الذي لم يعد حاضراً أو غياب ما كان حاضراً، بيد أن هذا الغياب ذاته لن يكون كلياً، لأن إمكان غياب الحضور يتحدد بشكل آخر ابتداء من المستقبل، إن الماضي هو مستقبل المستقبل أو ما يعيد نفسه *Le mème*، أي الذي لم يعد حاضرا كإسشراف وانتظار للمستقبل أو "ما لم يحضر بعد على نحو ما يلتقي بنا، الحصول باعتباره ما من المستقبل يأتي علينا"[1]، إن الماضي هو ما يستقبل المستقبل؛ لأنه الإمكان الذي يمكن من خلاله أن يكون الدزاين ذاته في كل مرة.

وهكذا يبدو أن المستقبل هو الإمكان الأكثر أهمية، غير أن الحاضر يشكل مع الماضي والمستقبل إمكانات كينونة الدزاين، والزمان هو الإمكان الأخص لهذه الكينونة، إن سؤال الكينونة وسؤال الزمان "لا يؤلفان أطروحتين منفصلتين لفكر هيدغر وإنما سؤالا واحدا (...) هو سؤال زمانية الكينونة"[2]، لأن حرف الوصل "و" لا يعطف كل منهما على الأخر بقدر ما يوحي أن كل منهما لا يعرف إلا من خلال الأخر، إن تخارجات الزمانية هي ذاتها الدزاين وجودا أصيلا، أي الإمكانية وقد تحققت عبر أفاق الزمانية، لأن الكينونة تتحقق انطلاقاً من المستقبل الحقيقي الذي به انتهى الماضي، وما يكون بين الماضي والمستقبل هو الحاضر "الآن".

إن التحليلات السابقة لهيدغر حول الزمان أدت به إلى القول أن الزمان ليس شيء موجودا، بمعنى أنه لا مكان للزمان، ولا يمكن أن نتساءل بهذه الكيفية عن "أين الزمان؟"، أي عن مكان الزمان، يقول هيدغر "إن الميتافيزيقا عندما تسأل عن ماهية الزمن فإنها تسأل (...) ما هو الشيء الموجود في الزمن؟ ووفق هذا السؤال يصبح الزمن موجودا بأي طريقة كانت ومتموضعا كشيء موجود، ومن هنا يمكن أن نسأل عن وجوده"[3].

1- مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص112.

2-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question du Temps", op ,cit .P28.

3-M.Heidegger, "Qu'appelle – ton Penser", op, cit, P74, P75.

لكن الزمان لا يكون موجودا كشيء، بل هو إمكان منفتح لكينونة يمكن أن تتحقق للدزاين بداء، غير أنه يمكن أن لا تتحقق ويبقى الدزاين مجرد انتظار وتوقع ونسيان، وهذا هو معنى أن الزمانية تتزمن ابتداء من المستقبل "ما لم يتحقق بعد"، لأن "الانتظار ضّرب من المستقبل الذي يجد أساسه في التوقع، مستقبل يتزمن في أصالته الخاصة بوصفه استباقا"[1]، إن زمانية الدزاين الأصيل هي تجاوز مستمر للحاضر إلى المجهول الممكن كاستشراف لإحضار المستقبل في الحاضر، لأن "الدزاين إنما "هو" ماضيه على طريقة كينونته، التي هي بعبارة غليظة "تتأرخ"[2] في كل مرة من المستقبل الذي له"[3].

يبدو أن انفتاح زمانية الدزاين على المستقبل هو ما يفرض ضمنيا حسب تحليلات هيدغر أنه من الصعب أن يكشف الزمان عن الأساس الأنطولوجي لكلية كينونة الدزاين، إن كينونة الدزاين وعلى الرغم من أنها تحددت بالزمانية، إلا أن الزمان لا يمثل الأفق النهائي لكينونة الدزاين، لأن "تأويل الدزاين بوصفه زمانية ليس هو من حيث الأساس خارج أفق التصور العامي للزمان"[4]، إن زمان العالم هو فقدان مستمر لكينونة

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص586.

2-يكفي أن نشير هنا إلى التخريج الجديد الذي وسم به هيدغر كينونة الدزاين وهو "التاريخانية" دون البحث في السياقات الناتجة عنه، لأن هذا الأمر يحتمل بحث خاص لا يسعه السياق هنا، يبين هيدغر أن كينونة الدزاين ليست زمانية وفقط، بل هي كذلك تاريخانية، أي أن كينونة الدزاين التي طرحت نفسها للبحث في الأنطولوجيا الأساسية عبر جهات متعددة من أجل الظفر بمعنى الكينونة التي يمكن أن تكون له في كل مرة، تجد امتدادها في التاريخانية، بما هي تخريج كينوني جديد يحاول من خلاله هيدغر الكشف عن كينونة الدزاين في سياق قبل-أنطولوجي، إن الدزاين في أساس كينونته تاريخاني، وهذا يقتضي أن تكون التاريخانية هي الكشف أولا عن التاريخ الخاص بالدزاين الذي يسبق كل علم. إن تاريخانية الدزاين تبين أن الدزاين ليس زمانيا من أجل أنه يوجد في التاريخ، بل أنه لا يمكن ولا يستطيع أن يوجد على جهة التاريخانية إلا لأنه في أساس كينونته كائن زماني، أنظر مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص371، ص648.

3-المصدر نفسه، ص76.

4-المصدر نفسه، ص725، ص726.

الدزاين الأصيل، لأن تحليلية الدزاين متجاوزة دائما بزمانية العالم. يقر هيدغر في آخر تحليلات "الكينونة والزمان" بأن الدزاين بقدر ما هو كائن زماني بقدر ما هو في الزمان؛ فإذا تحددت أصالة الدزاين ابتداء من الزمان، فإنه يمكن فهم لا أصالة الدزاين كذلك ابتداء من الزمان، إن الدزاين الغير أصيل يَتَأَسَسُ في أفق الزمانية الروتينية اليومية للانشغال والعمل والسقوط-في-الوجود-مع-الأخرين-في-العالم أو الوجود-في-العالم-معا، أي في ما يفرضه "الهُم". إن الزمان اليومي هو زمان الحساب والقياس الذي يعبر عن لا أصالة الوجود-في-العالم، والتي تنتفي معها أصالة زمانية الدزاين بما هي إمكان تحقق الإمكانات الأصيلة، وهكذا يظهر الفرق بين زمانية الدزاين وزمانية العالم، إن زمانية الدزاين هي زمان التناهي "تناهي وجود الإمكان" الذي يجد منتهاه في أصالة الوجود للموت كأسمى إمكانية، ونهاية لكل إمكانية.

لكن إذا كانت زمانية الدزاين تتخارج بدلالة الانفتاح الذي تفرضه البنية الثلاثية للزمان "الماضي، الحاضر، المستقبل"، فإن هذا يعني معه أن إمكان الكينونة الذي يمكن أن يكونه الدزاين إنما يشترط ضّربي الكينونة الأصيل والغير أصيل، وعليه فإن زمانية الدزاين لا تشكل الأساس النهائي-الكلي لكينونة الدزاين، بقدر ما هي الدربُ الممكن في السير نحوها، وهكذا فإن سؤال الأساس الأنطولوجي عن كينونة الدزاين هو التوجه رأسا نحو "الدزاين في كليته"[1]. ولكن إذا ما سعى الدزاين نحو الكل والاكتمال فإنه حتما يهدر الإمكان الذي من شأن الكينونة—في-العالم، لأن توجه الدزاين نحو أن يكتمل ويكون كلا هو في حدا ذاته إعدام لكينونته، بما أن الموت هو إمكانية أن لا تكون كينونة الدزاين متزمنة—في—العالم، إن آخر تحليلات "الكينونة والزمان" هو السؤال "هل سبيل تقود من الزمان الأصلي إلى معنى الكينونة؟ وهل يتجلى الزمان بوصفه أفق الكينونة"[2]، إن السؤال الأول والأخير ليس زمانية الدزاين

1-Françoise Dastur, "Heidegger et la Question du Temps", op ,cit. p94. P98.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص740.

بقدر ما هو السؤال عن الأساس الأنطولوجي الكلي لكينونة الدزاين، "وإن التنازع في تأويل الكينونة لا يمكن أن يفضَّ، بما أنه ما زال لم يشتعل أصلا"[1]، ولعل هذا هو السبب الذي جعل مؤلف "الكينونة والزمان" غير مكتمل، لأن هيدغر أدرك أن أفق الزمانية لا يمثل الأفق النهائي لكلية الكينونة، إن "السؤال عن معنى الكينونة بعامة ما زال غير مطروح ولا موضَّح؟"[2]؛ لأنه لم يتم القبضُ بعد على التبيين/ الفهم الذي من شأنه أن يجعل الكينونة ممكنة، إنَّ الدزاين لم يبلغ بعد الكل الأنطولوجي والأساس المكتمل لكينونته، إنه في حالة التأجيل الدائم على أن يكون نفسه في كل مرة.

إن مسألة الكينونة بعامة، ينبغي أن تساءل في أفق الدزاين القبل-أنطولوجي وإن هذا القبل-أنطولوجي ليقتضي مساءلة معنى الكينونة من خلال تقويض صرح الأنطولوجيا/ الميتافيزيقا الكلاسيكية منذ أفلاطون[3].

1- مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص740.

2-المصدر نفسه، ص739.

3-لعل سبب عدم نشر هيدغر الجزء الثاني من "الكينونة والزمان" كما يشير المفكر "فتحي المسكيني" مترجم "الكينونة والزمان" إلى العربية هو أن هيدغر أدرك متأخرا أن هناك فرقا بين "زمانية الدزاين" و"دهرية الكينونة" إن "زمانية الدزاين" مؤسسة على "دهرية الكينونة"، بيد أن الكشف عن معنى دهرية الكينونة بقي مؤجلا على الدوام في متن "الكينونة والزمان" وهو الجزء الذي لم يرى النور، وعليه فقد تخلى هيدغر عن التأسيس الأنطولوجي لمعنى الكينونة في أفق الزمانية ليؤسس لمعنى الكينونة ذاتها، أنظر كل من:

-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، (تعليق المترجم، فتحي المسكيني في الهامش)، ص74.

-Françoise Dastur,"Heidegger et la Question du Temps",op, cit, P96 -p97.

الفصل الثاني

الدزاين وتقويض تاريخ الميتافيزيقا

I.الدزاين وتقويض الميتافيزيقا اليونانية

1.الدزاين وماهية الوجود، هيدغر/ أفلاطون

2.الدزاين ووجود الموجود، هيدغر/ أرسطو

II. الدزاين وتقويض الذاتية المتعالية

1.الدزاين والذات، هيدغر/ ديكارت

2.الدزاين والذات، هيدغر/ كانط

3.الدزاين وذاتية المطلق، هيدغر/ هيجل

4.الدزاين وارادة القوة، هيدغر/ نيتشه

5.الدزاين والقصدية، هيدغر/ هوسرل

I.الدزاين وتقويض الميتافيزيقا اليونانية

1.الدزاين وماهية الوجود، هيدغر/ أفلاطون

يعودُ هيدغر إلى اللحظة اليونانية من أجل تبيين مقام مسألة الكينونة، ويؤكد منذ بداية "الكينونة والزمان" أن سؤال معنى الكينونة "أرهق أفلاطون وأرسطو طاليس في مبحثهم صعودا"[1].

إنَّ الإجابة الممكنة عن سؤال الوجود في ميتافيزيقا أفلاطون، هي أن الوجود ماهية، لأن ما هو موجود في الواقع خارج الموجود "الإنسان" هو وجود نسبي والوجود الحق هو وجود الصور/ المثل، والماهية تعني الصورة *(Eidos)، (Idea)*، لأن "الماهية (...) في فلسفة أفلاطون، هي تفسير معين لما تعنيه، فهي تعني بدقة الصورة *(Eidos)، (Idea)"*[2]،أي أن الماهية توجد وراء كل ما هو موجود، لقد تصور أفلاطون وجود الموجود باعتباره جوهرا، أو "كماهية بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة"[3]. لكن ما معنى أن يكون الوجود ماهية مفارقة للموجودات؟

إن الماهية تصور سابق عن كل سؤال عن معنى الوجود، لأن الوجود هو ما نتصوره عنه، أما الموجود فهو كل ما هو موجود في الواقع الحسي النسبي الذي يرجع في كل معرفة عنه إلى ماهية مسبقة بالضرورة. وأفلاطون (...) هو (...) أول فيلسوف (أسس) اللوغوس*Logos* على العقل "الصورة" كشهادة حقيقية لميلاد الأونطولوجيا، (...) الوجود هو تساؤل حول وجود" قبلي" بالماهية *Essence*"[4]

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص50.

2-Martin Heidegger, "Qu' est-ce que la philosophie, Questions II" ,trad, de l allemand par, Kostas Axelos et Jean Beaufret, éditions Gallimard,1968,p17

3-مارتن هيدغر، "الميتافيزيقا ومعضلة الحقيقة"، ترجمة وتقديم، شهاب الدين اللعلاعي"، دار أمل، ط2، 2013 ص77.

4-ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ترجمة، عز الدين الخطابي إدريس كثير، منشورات عالم التربية، ط1، 2006، ص12.

وإذا كانت الإجابة عن سؤال الوجود حسب أفلاطون هي تصور قبلي بالماهية، فإن الإجابة عن سؤال ما هو؟ أو ماهي؟ مثل القول ما هي الفضيلة؟ ما هي الشجاعة؟ ما هو الوجود؟ التي طرحها سقراط من قبل، تجد الجواب الممكن لها في أن السؤال ما هو؟ أو ما هي؟ إنما يكون دائما شيئا ما، وعليه فإن هذا الشيء الذي يثير المشكلة لا يمكن أن يحدد حين يطرح كسؤال (...) إن الإجابة الممكنة لا تلبث أن تتحول إلى سؤال جديد ما دام تحديد الوجود هو المطلوب بعينه[1].

من هنا يمكن القول الأنطولوجيا عند أفلاطون فلسفة في المعرفة والوجود تجد أساسها في "نظرية المثل" أو "الصور"، غير أن أفلاطون لم يجب عن السؤال المفترض وهو سؤال "معنى الوجود ذاته؟"، أي "ما الوجود في وجوده؟"، يفترض أفلاطون أن الماهية والصور "المثل" هي الإجابة الممكنة عن كل سؤال حول الوجود، ولعل السبب في هذا الافتراض الأفلاطوني هو دمجه بين ما هو معرفي وما هو وجودي، فقد استقر موقف "أفلاطون" مع محاوره "جلكون" في تحديد المعرفة إلى قسمين التصور الصحيح والعلم الحقيقي[2]، إن الوجود عند أفلاطون تصور سابق عن كل ما هو حسي، هذا التصور هو العلم الحقيقي الذي نصل إليه بواسطة الجدل، والجدل هو المنهج الذي يتم فيه الارتقاء من المحسوس إلى المعقول والنزول من المعقول إلى المحسوس؛ أي من عالم الحس إلى عالم المثل ثم العودة إلى عالم الحس. لكن "كيف يمكن للجدل أن يكون في الوقت نفسه صوت الضرورة الموضوعية والتعبير عن الجهل الإنساني؟"[3]. إن الجدل لا يمكنه أن يكون معبرا عن ما لم نعرفه حق المعرفة، وعن المعرفة الموضوعية الحقة في آن وعليه فإن الجدل ليس إلا افتراض لتبرير أن العقل يمكن أن يصل إلى معرفة حقائق الأشياء والموضوعات لا غير.

1-ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص30، ص31.

2-أفلاطون، "الجمهورية"، الكتاب السابع، تقديم، جيلالي اليابس، موفم للنشر، 1990.

3-ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق، ص13.

إن الأنطولوجيا عند هيدغر تعمل على إقصاء هذا الدور "الوجود=المعرفة= الجدل=التذكر...؟"؛ لأنه ضمن هذا الدور يقع سؤال الوجود ذاته في النسيان، ومنذ أفلاطون أضح سؤال معنى الوجود نسياً منسياً بسبب أن الميتافيزيقا الأفلاطونية فهمت الوجود تذكراً؛ وإذا كان أفلاطون يرى أن الوجود هو ما تتذكره المعرفة، فإن الوجود عند هيدغر نسيانٌ وليس تذكرًا، فلا يمكن أن يكون الوجود تذكراً إلا لأنه نسيانٌ في أصله، ولأن تاريخ الوجود يبدأ من النسيان[1]، غير أن نسيان الوجود أمر واقع ضمن القدر التاريخي للميتافيزيقا الغربية، وإن استئناف مسألة الوجود يقتضي إعادة استذكاره من غياهب النسيان الأفلاطوني، بيد أن هذا لا يعني أن النسيان أمر سلبي كان ينبغي أن لا يكون، بل هو قدر حتمي من أجل أن يكون لسؤال الوجود معنى.

غير أن هيدغر يفهم الأنطولوجيا بخلاف التحديد الماهوي الأفلاطوني، لأن هدف الأنطولوجيا هو وجود الموجود، إن كل سؤال عن الوجود يحيل إلى وجود الموجود وليس إلى ماهية الوجود، يقول هيدغر في مؤلف "الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية" 1923 والذي يعود إلى الأعمال الأولى التي سبقت مؤلف "الكينونة والزمان"1927 في تحديده لمعنى الأنطولوجيا، "إن "الأنطولوجيا" تعني مذهب الكينونة"[2]، وإن مذهب الكينونة ليخص وجود الدزاين دون سواه، وعلى هذا النحو يمكن تحديد لفظ الوجود على أنه يخص الدزاين جهة كينونته ولا شيء غير ذلك، يقول هيدغر "ننسب الوجود، من جهة ما هو تعين كينونة، إلى الدزاين وحده (...) إن ماهية الدزاين تكمن في وجوده"[3].

1-M.Heidegger, "chemins qui ne menent nulle part," Trad, clossowski Brokmeier Gallimard, paris, 1962, P279.

2-مارتن هيدغر، "الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية"، مصدر سابق، ص26.

3-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص112.

وهكذا يمكن القول أن التصور الأفلاطوني عن معنى الوجود يبقى عاجزا عن تحديد الكنه الحق له، لأن هذا التفسير بقي في مجال البعد المعرفي دون الوصول إلى التحديد الماهوي لمعنى الكائن في كينونته؟ ومعنى الكينونة بعامة؟ لأن السؤال عن معنى الكينونة التي من شأن الدزاين أن يكونها لا يتاح عن طريق التصور الذي من شأن سؤال المعرفة، بل عن طريق الفهم، إن معنى الكينونة يلاقينا باعتباره بعدا تأويليا و"الكينونة لا "تكون" إلا ضمن فهم الكائن، الذي ينتمي إلى كينونته شيء من قبيل فهم الكينونة. فقد يمكن للكينونة أن تكون غير متصورة لكنها لا تكون غير مفهومة تماما أبدا"[1].

إن الأنطولوجيا الأفلاطونية تفكر الوجود تفكيرا ميتافيزيقيا، لأن "الميتافيزيقا تفكر حقيقة الموجود داخل الشمولية بمعنى في حقيقة الموجودية، وليس في حقيقة الوجود ذاته"[2]، إن الوجود في الميتافيزيقا الأفلاطونية وحدة معرفية محددة بشكل مسبق، لأن الوجود يبلغ منتهاه في عالم المثل الذي هو الوجود الحق ولا غير سواه، بيد أن الوجود في حقيقته اختلاف وليس وحدة، ولا يمكن للوجود أن يرجع إلى وحدة نهائية، بل أن الوجود منذ البدء اختلاف عن كل ما هو موجود، غير أن الميتافيزيقا ليس بمقدورها أن تفكر في هذا الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وعليه بقي هذا "الاختلاف لا مفكرا فيه على امتداد تاريخ الميتافيزيقا الغربية"[3]، لأنّ الوجود ليس مثل الموجود القائم في الأعيان والشيء، بل هو تلك المسافة التي تسمح للموجود ذاته أن يوجد، إن الوجود هو الفرق الأنطولوجي الذي يجعل من الموجود أمرا مختلفاً.

غير أنَّ أنطولوجيا أفلاطون بهذا الشكل تكون قد استنفدت كل إمكانياتها دون الوصول إلى الإجابة عن سؤال معنى الكينونة. لكن إذا كانت الأنطولوجيا الأفلاطونية

1- مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص349.

2-Beda allemann, "Holderlin et Heidegger, Recherche de la relation entre poèsie et pensèe", op, cit, P213.

3-Ibid, p 92.

لا تجد اكتمالها الظافر إلا في الأنطولوجيا الأرسطية، فهل يُمكنُ أن يَفلحَ أرسطو طاليس في ما فشل فيه أفلاطون؟ وعليه ما الذي يبقي من الأنطولوجيا اليونانية ذاتها لإمكان "الأنطولوجيا الأساسية"؟ هل هو الحوار والمناظرة أم التقويض والتجاوز النهائي؟

2.الدزاين ووجود الموجود، هيدغر/ أرسطو

إن الشيء الجديد الذي يُحسبُ لأرسطو طاليس في تاريخ الأنطولوجيا، هو إعادة استئنافه سؤال الوجود كما حدده أفلاطون، لكن دون افتراض الأسبقية الأنطولوجية لعالم المثل، بل بداء من معالجة مقولية *Catégorisation* متعددة، بحيث لن تكون فرضية الماهية "*Essence*" والضرورة المرافقة لها ضمن هذه المعالجة سوى صيغة ممكنة من بين صيغ أخرى[1]، ولهذا فإن الماهية في النسق الأرسطي لا تمثل تصوراً مسبقاً أو عالم صوري خالص، وإنما هي ماهية الواقع الموجود، لأن كل سؤال عن الوجود ليس إلاَّ وجود الموجود الظاهر، والماهية هي الواقع الموجود لا غير، لقد بلغت ميتافيزيقا اليونان مع أرسطو القول أن ما على الفلسفة الأولى أن تفكره ليس إلا الموجود أما الوجود فإنه لا يعرف إلا بدلالة الموجود؛ لأنه "ما كان يرجع إليه بالنسبة إلى أرسطو أنه: ما هو جلي مباشرة لنا بالمقارنة مع الوجود: إنه الموجود *Etant*"[2].

يوجه هيدغر السؤال عن معنى الكينونة في ضوء أنطولوجيا أرسطو صوب عبارة قالها أرسطو "يوصف الكائن بطرق متعددة"[3]، إن الحل الذي قدمه أرسطو لمشكلة الوجود هو نظرية جديدة في اللوغوس اليوناني الذي كان سائدا قبله، أي البحث عن وحدة جامعة يمكنها أن تستوعب التعدد والكثرة في الوجود؛ وإذا كانت نظرية المثل

1-ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق، ص34.

2-يقول هيدغر "تفقد ميتافيزيقا أرسطو إذن من حيث تأليفها إلى وحدة تجمعها، أما من حيث مضمونها فهي كناية عن أجزاء لكل منها طريقة في طرح الأسئلة"، أنظر، مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص80 ص86.

3 -François Daster: "Heidegger est la Question de Temps", P 22.

الأفلاطونية قد عجزت عن التوفيق بين الوجود الواحد "المثل" والوجود المتعدد "الواقع"، فإن أرسطو يجد الحل في "نظرية القضايا والحكم"[1]، إن الوجود عند أرسطو هو المقولات العشر التي يمكن أن تعبر عن وجود الموجود، لأن المقولات هي جوهر كل وجود، وهي القضايا التي يمكن من خلالها الحكم على وجود الموجود، غير أن إجابة أرسطو عن سؤال الوجود لا يلغي فرضية التعدد "الوجود متعدد"، لكن كيف يمكن أن يكون الوجود متحددا إذا كان متعددا بالضرورة؟

إن قول أرسطو الوجود متعدد لا يعني انتفاء الوجود في الصيرورة والتغير، بل أن الوجود متعدد من حيث أن له محمولات كثيرة هي صفات الوجود. ولكن الوجود من حيث الصورة واحد دون أن يكون غير موجود، غير أن الوجود إما أن يكون واحد وإما أن يكون متعدد، وبهذا فإن لفظ الوجود متعدد (...) عبارة متناقضة[2]. لكن أرسطو لا يفهم الوحدة والتعدد في الوجود من منظور واحد، بل أن الوجود واحد لأن له موضوع واحد ومحمولات كثيرة يسميها مقولات الوجود العشر "الزمان، المكان الجهة، الكم، الكيف، الوضع،..."، لكن الوجود المقصود بهذا الشكل لم يسلم من التناقض، إن "الوجود ضروري كموضوع، لكنه ينحل في عدد من الموجودات، بهذا يكون علم الوجود أو الأنطولوجيا علماً مستحيلاً"[3]؛ لأن "الوجود ليس عدة أشياء مثل الموجود"[4]، ولأن كل تعدد ممكن للوجود سيلغي حتماً وضوح التصور الذي

1-ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق، ص34 ص35.

2-المرجع نفسه، ص25، ص36.

3-المرجع نفسه، ص20، ص25.

4-Herve Pasqua, "Introduction a la lecture de être et temps de martin Heidegger" Copyright 1993, Pour l'édition française by édition l'âge d'homme, Lausanne Suisse, P13

نكونه عنه. لكن حقيقة الوجود كما يرى هيدغر تبدأ بهذا القدر الحتمي لتاريخه، لأن الأنطولوجيا تحددت منذ أرسطو كميتافيزيقا "العلم بالوجود من حيث هو موجود"[1].

إن مقولات الوجود ليست إلا صفات تعبر عن الوجود ولا يمكن أن تطال الوجود ذاته، ولهذا فإن مقولات الوجود لا يمكنها أن تجيب عن سؤال معنى الكينونة؟ لأن مهمة "الأنطولوجيا الأساسية" كما يرى هيدغر هو البحث عن "معنى الكينونة" دون إقحام الطابع المقولاتي عليها، لأن "السؤال الأنطولوجي جعله يسأل عن أساس هذه المقولات ذاتها كحامل حقيقي للوجود"[2]. لقد وجد أرسطو أساس هذه المقولات في "الجوهر"، لكن الجوهر يفهم عند أرسطو بمعنيين، المعنى صوري والمعنى الحسي والمعرفة تحصل بداء مما هو حسي ثم تنتقل إلى ما هو صوري، غير أن هذا يعني أن الجوهر متضمن لما هو حسي بشكل قبلي مسبق، وعليه فإن الجوهر يوجد في صفاته إن الجوهر حسب هذا هو ما ليس هو، وليس هو ما هو، قول يبدو متناقضا لولا أن أرسطو فرق بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة، بين نظام المعرفة الإنساني ونظام الأشياء[3]، بيد أن هذا التفريق لا ينحل عند هيدغر في الأفق المعرفي "الذات/ العالم" بل في الأفق الأنطولوجي "الوجود/ الموجود"، كما أن بنية الموضوع والمحمول "الوحدة والتعدد"، تنحل عند هيدغر ضمن بنية "الوجود والموجود"[4].

غير أن كل تصور عن الوجود لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا تم التعبير عنه في قضية منطقية "المقولات"، وعليه فإن الوجود يمكن التعبير عنه في قضية منطقية، غير أن هذا لا يعني معه أن حقيقة الوجود لا تجد إمكانها إلا في القضايا المنطقية، ولهذا السبب يوضح هيدغر أن أرسطو لم ينافح أو يدافع عن أطروحة أن الموضع الأصلي

1-Larousse, "grand dictionnaire philosophie ", sous la direction de Michel Blay, snrs èdition 2005, pour la prèsente èdition, vuef – èdition , 2003, pour l èdition original. P754

2-ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق، ص21.

3-المرجع نفسه، ص43.

4-المرجع نفسه، ص37، ص39.

للحقيقة هو الحكم، بل أن أرسطو اعتبر أن الحقيقة هي طريق الكشف عن كينونة الكائن التي يمكن أن تكون كاشفة أو خافية، "إن الدعوى بأن "الموضع" الصميم للحقيقة هو الحكم ليس فقط تستشهد على غير حق بأرسطو، بل هي أيضا طبقا لمضمونها تنكر لبنية الحقيقة. فليس القول هو "الموضع" البديّ للحقيقة، بل الأمر يعكس"[1]، غير أن ما يحضر في القضية ليس هو الحقيقة وإنما الحقيقة كتصور لما هو كائن تكشف عن نفسها في القضية، وعليه لا تكون الدعامة المنطقية معيارا للحقيقة، ولكن الحقيقة بقدر ما هي كشف عن "معنى الكينونة"؛ لأن الحقيقة أمر من شأن الكينونة وليست مجرد بعد للحكم، ولهذا لا يمكن أن يكون التعريف التقليدي للحقيقة تعبيرا عن "معنى الكينونة"، لأن "معنى الكينونة" يتجاوز الإمكان المنطقي "القضايا والمقولات"، ولهذا السبب يرى هيدغر أن أرسطو لم يعمل سوى على توسيع مفهوم الحقيقة والكشف الأصلي عنها في كونها كشفاً وحجباً، وعليه فإن القول "موضع الحقيقة هو الحكم" ناتج عن قصور في فهم معنى الحقيقة بكونها كشفاً وحجباً، "إن الحقيقة "الأرسخ أصلا" هي "موضع" القول وشرط الإمكان الأنطولوجي الذي به يمكن للأقوال أن تكون صادقة أو كاذبة (كاشفة أو خافية)"[2].

إن الوجود حجب وكشف، بمعنى أن الوجود يحجب بداء من الموجود وينكشف ضمن الموجود في آن، إن كلية الموجود هي التي تحجب إمكانية انكشاف الوجود لأن "ما هو موجود لا يصل إلى "الانكشاف"؛ إلا إذا تم عزله وقبوله كموضوع"[3] غير أنه إذا كان تصور الكينونة يحتاج دائما إلى افتراض التموضوع، فإن مسألة "معنى الكينونة" عند هيدغر ليس من شأنها أن تموضوع، "لا يمكن أبدا للكينونة أن تكون هي نفسها موضوع امتلاك؛ لأنها تتعلق بنفسها، بالكينونة"[4]، إن الكينونة ليست

1-مارتن هيدغر، الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص413.

2-المصدر نفسه، ص413.

3-M.Heidegger, "Qu'appelle-t-on Penser",op, cit, P 58.

4-مارتن هيدغر، "الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية"، مصدر سابق، ص37.

موضوع يجري عليه ما يجري على الموضوعات والأشياء، ومن هنا يجد هيدغر تخريج مفهوم آخر لما يمكن أن تمتلكه الكينونة عوض مفهوم الموضوع وهو مصطلح "الواقعانية"، يقول هيدغر "الحياة الواقعانية" تعني: الدزاين الخاص بنا بوصفه موجودا "هنا" في تعبيرية ما لخاصية كينونته، تعبيرية تنتمي له بفضل كينونته"[1]. والحق أن الكينونة متجاوزة لكل خطاب، فلا يمكن دَرَكُها بواسطة الكلام، إن الكينونة هي الصمت الثاوي خلف الكلام، لأن دَركَ الكينونة لا يكون إلا على درب الإصغاء/ الكلام الصامت[2]، إن الكينونة إنما هي اختلاف أنطولوجي عن الكائن، وعليه فليست الكينونة "علة الكائن"[3]، لأن بنية الاختلاف الأنطولوجي تقوض مبدأ العلية الأرسطي، كون أن سؤال العلة افتراض مسبق وقبلي "ماهوي وتصوري" وأنطولوجيا هيدغر تتجاوز بالضرورة كل ميتافيزيقا تجد بداءها في ما هو صوري وماهوي.

وصفوة القول أنَّ الأنطولوجيا اليونانية بداء من أفلاطون وأرسطو انتهت في مبحث الفيزيقا والميتافيزيقا إلى تصور ماهوي وثابت، وهذا عكس "الأنطولوجيا الأساسية" التي توجهت صوب "كينونة الكائن" و"معنى الكينونة بعامة"، وربما يعود السبب الذي منع أفلاطون وأرسطو من الولوج إلى عمق سؤال الأنطولوجيا الأساسي "معنى الكينونة" هو اعتقادهم أن الكينونة غير قابلة للتعريف، لأن الكينونة في نظرهم هي التصور "الأكثر كلية"[4]، و"المفهوم– بنفسه"[5]، وعليه فلا حاجة إلى أن تعرف غير أن استعانة أفلاطون وأرسطو ومنذ البداية بوسائل التجريد المنطقي والتفكير المجرد شكل عائقاً أمام كل دَركٍ ممكن لمعنى الكينونة، يقول هيدغر "لا يمكن أبدا أن يتم الفحص عن أصل "فكرة" الكينونة بعامة وعن إمكانها بالاستعانة بوسائل "التجريد"

1–مارتن هيدغر، "الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية"، مصدر سابق، ص38.

2–مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص46.

3–مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص98.

4–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص50.

5–المصدر نفسه، ص52.

المنطقية–الصورية"[1]؛ وإذا كان "معنى الكينونة" ومنذ اليونان ممتنع التحديد والتعين والمعرفة بذاته، فإن إمكانية فهم وتفسير معنى الكينونة يتاح بداء من الكائن الخاص الذي توكل له مهمة معرفة الكينونة انطلاقا من كينونته، رُبَّ كائن يسميه هيدغر "الدزاين"، يقول هيدغر "إن السؤال عن معنى الكينونة هو السؤال الأكثر كلية والأكثر فراغا، وعلى ذلك فإن ضمنه تكمن في الوقت نفسه إمكانية الفرادة"[2].

غير أنَّ الأنطولوجيا اليونانية تبقى بمثابة الأصل الذي تستمد منه كل أنطولوجيا ماهيتها، لأن "الأنطولوجيا اليونانية هي الخيط الهادي لكل أنطولوجيا أساسية حول الوجود"[3]، ولعل هذا ما يبرر عودة هيدغر إلى اليونان كقدر حتمي لتاريخ الوجود/ الميتافيزيقا، لأن التفكير مع اليونان هو الأساس الذي يستمد منه كل تفكير ماهيته ولذا يرى هيدغر أن أي حوار مع تاريخ الفكر لا يكون ممكنا إلا بالعود على البدء[4] بل إن "الأنطولوجيا الأساسية" ومنذ عهد "الكينونة والزمان" لا تُفهمُ إلا ضمن العودة إلى البدء الذي حدده اليونان، رُبَّ عودة تحتاج إلى استئناف من نوع جديد، لأن تاريخ الأنطولوجيا/ الميتافيزيقا الذي بدأ مع ميتافيزيقا اليونان سيظهر في ثوب "الذاتية المتعالية" والتي هي الإرث الظافر للميتافيزيقا الأفلاطونية. لكن كيف يمكن تأسيس الدزاين في الأنطولوجيا أمام هذا القدر الحتمي لتاريخ الأنطولوجيا/ الميتافيزيقا، الذي حقق كل إمكاناته في نسق الذاتية المتعالية؟

1–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص739.

2–المصدر نفسه، ص105.

3–ميشال مايير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق، ص13.

4-M.Heidegger, "Qu'appelle-t-on Penser",op, cit, p283.

II.الدزاين وتقويض الذاتية المتعالية

تُفهمُ عودة هيدغر إلى تاريخ الفلسفة الحديثة في أفق التفكيك الأنطولوجي لنسق الذاتية المتعالية[1]، هذا النسق يحدده هيدغر في نظم واحد ابتداء من اللحظة الديكارتية مرورا بكانط وهيجل إلى هوسرل ونيتشه. يقول هيدغر "عند ديكارت (...) الذات، تطرح لأول مرة كذات، وفي الوقت نفسه، تصبح الكائنات قابلة للتمثل لأول مرة ككائنات"[2]؛ وإذا أمكن لهيدغر أن يثبت أن تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الذاتية الديكارتية التي ستتحقق كذاتية متعالية عند كانط وهوسرل وكروح مطلق عند هيجل وكإرادة قوة عند نيتشه، فذاك يعني أن التفكيك الأنطولوجي مَهمةٌ قد أُنجزت، وبداية هذا التفكيك ستتحدد بالذات الديكارتية. لكن ينبغي بداء معرفة ما الذي يقصده هيدغر بالتفكيك؟

إنَّ معنى التفكيك عند هيدغر هو رَفعُ الحُجب عن التراث المتكلس والسؤال عن الأصول والمصادر التي يرتد إليها. لكن التفكيك لا يعني تهديم هذا التراث الأنطولوجي والقضاء عليه، وإنما الدفع به إلى أن يكشف عن إمكاناته وحدوده القصوى، لأنَّ "التفكيك لا يريد قبر الماضي في العدم، فإن له غرضاً موجباً، إنَّ وظيفته السالبة إنما تظل ضمنية وغير مباشرة"[3]، هذه الوظيفية هي إزالة اللُبس والغموض الذي طال معنى الكينونة في ما توارثناه أو ما تصورناه والعمل على نقده من الداخل ومعاودة السؤال بشكل جذري في كل مرة، "إن التفكيك النقدي للتراث

1-الحق أن تجاوز فلسفة الذات قد حدد قبل هيدغر من طرف فلاسفة الارتياب كما يرى "بول ريكور" وهم "ماركس، نيتشه، فرويد"، حيث تم اعتبار "العمل" و"إرادة القوة" و"اللاشعور" بديلاً عن النزعة الذاتية التي أسستها الميتافيزيقا الديكارتية، ولكن مع هيدغر تم تقويض فلسفة الذاتية الحديثة التي تجد في الميتافيزيقا الديكارتية مبدأها النظري.

2-M.Heidegger, "Question II", Trd, kostas Axlos. Jen beaufret et d'autres Gallimard 1968 , P53.

3-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص80.

يمنع من التشتت داخل إشكاليات مزيفة ومهمة افتراضا. إن التفكيك يعني، في الحالة الحاضرة، العودة إلى الفلسفة اليونانية"[1].

إنَّ العودة إلى الفلسفة اليونانية يعني اختبار كل الإرث الذي خلفه تاريخ الميتافيزيقا اليونانية في محاولته فهم مسألة الكينونة، ولهذا فإن تفكيك صرح تاريخ الميتافيزيقا عند هيدغر يرادف "تاريخانية سؤال الكينونة"[2]، إن التفكيك هو استأنف الحوار مع تاريخ الفلسفة والتفكير في ما لم تُفكرهُ الأنساق الفلسفية الكبرى، فهو ليس إلغاء أو رفض بقدر ما هو إعادة فهم واستماع لنداء الكينونة الذي يكمن خلف التراث الميتافيزيقي منذ اليونان.

يبين لنا غادامير أن كلمة التفكيك كما يفهمها هيدغر لا تفيد معنى الهدم والتحطيم، وانما اتخذت معنى "تفكيك الوحدة الى عناصرها الأولية، فهو يقترح رد الأشكال المفهومية المتحجرة الى تجاربها الأصلية للفكر بغية استنطاقها من جديد"[3] وبالمعنى الأصح تفكيك تاريخ الميتافيزيقا بدلالة الكشف عن الطبيعة الأصلية لكينونة الكائن (دزاين)، "وهذا يبين أنه بسبب تناهي وجود الدزاين وتاريخيته (...) فإن هذا الوجود يحرز طبيعته الأصلية (...) ومثل هذه الفعالية كانت فعالية تقويضية لأشكال الفكر في الميتافيزيقا الكلاسيكية"[4]. لكن كيف أمكن لهيدغر تقويض هذا الفكر لحظة تشكله في ميتافيزيقا الذاتية عند ديكارت؟

1-مارتن هيدغر، "الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية"، مصدر سابق، ص131.

2-Beda allemann, "Holderlin et Heidegger", op,cit. 1959. P 130.

3-هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة، محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص204.

4-هانز جورج غادامير، "طرق هيدغر"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1، 2007، ص282.

1.الدزاين والذات، هيدغر/ ديكارت

لقد اعتبر رونية ديكارت، الكوجيتو، أنا أفكر؛ إذن أنا موجود، بداهة أولى تم اكتشافها بشكل أنطولوجي ميتافيزيقي مسبق، إن الأنا أفكر هو مصدر التحرر من سطوة الشك ومن تضليل الحواس ومن الآراء المخادعة، لأن "من يريد أن يشك في كل شيء لا يستطيع أن يشك في وجوده حين يشك وأنَّ السبيل في الاستدلال على هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته ولو كان يشك في كل ما سواه، ليس هو ما نقول عنه بدننا، بل ما نسميه روحنا أو فكرنا، بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول"[1]، ولهذا فإن الأنا أفكر مصدر كل حقيقة ويقين، لأن وجود الأنا أفكر وجود متقوم بذاته، بل أن الوجود يتأسس في أفق الذات العارفة، وبمجرد أن تقوم الذات بعملية التفكير فإن الشك يزول شيئاً فشيئاً، وكلما تم تثبيت التفكير بشكل دائم ومستمر يزول الخطأ والوهم شيئاً فشيئاً، هذا ما يطرحه ديكارت في "التأملات في الفلسفة الأولى"[2]. لكن إذا كانت الذات المفكرة قدرة معرفية يقينية تؤسس الوجود، فمن الذي يعطي هذه القدرة للذات بأن يجعلها تفكر؟

لقد استحال الوجود مع ديكارت إلى تمثل/ معرفة ذاتية، والتمثل هو المعنى العميق للتفكير عند ديكارت، إن الذات المفكرة لا بد أولا أن تتمثل ذاتها حتى يمكنها أن تتمثل العالم في شكل الانفعال والرغبة والإرادة والإحساس[3]، وتمثل الذات لذاتها باعتبارها المبدأ الأول لكل تمثل ممكن يقتضي أن تكون الذات نفسها أساس كل حقيقة ويقين، وكما يبين هيدغر أنه مع ديكارت أصبح سؤال الموجود يخص موجودا بعينه هو أساس كل موجود، "لا يطرح ديكارت ومنذ البداية في كتابه "التأملات" ما

1-رونيه ديكارت، "مبادئ الفلسفة"، ترجمة، عثمان أمين، القاهرة، ط1، 1993، ص38.

2- René Descartes,"Méditations", paris, Bibliothèque, 1951.

3-رونيه ديكارت، "انفعالات النفس"، ترجمة، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ط1 1993.

الموجود من حيث هو موجود؟ بل يسأل: ما هذا الكائن الموجود؟ بمعنى الموجود الحقيقي"[1].

من هنا يؤسس ديكارت في كتابه "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى" أنطولوجيا الذات انطلاقا من بداهة "الأنا أفكر"[2]، رُبَّ بداهة هي المنحدر الأصلي لاستئناف عهد الذاتية المتعالية التي ستتحقق مع كانط وهوسرل، لقد تأسس مع ديكارت ولأول مرة في تاريخ الفلسفة خطاب فلسفي حول الذات، أي تأسس الوجود معه على الفكر من خلال الذات المفكرة والمتيقنة من ذاتها عبر تمثلها لذاتها *Representation*، هذا التأسيس وجه الفكر الغربي نحو مركزية الذاتية *Subjectivité* أي ما يجعل من الذات مركزا بداء منها يتحدد كل ما هو موجود، بما هي المنطلق الأول لكل حقيقة ممكنة.

غير أن التمثل كما يوضح هيدغر عرض من أعراض الوهم ولا يمكن أن يكون أفق خالص لإمكان الحقيقة واليقين، لأنَّ التمثل "يتحرك في نطاق المخيلة وذلك بالقدر الذي يذهب فيه تمثله إلى تصور الموجود كهدف موضوعي في عالم أصبح يدرك كصورة"[3]، إن تمثل الأنا أفكر كمبدأ أول للمعرفة هو الذي مكن ديكارت من تبرير حقيقة ويقينية التفكير، بل حتى وجود الله والعالم الخارجي التي اعتبرها ديكارت اليقينيات التي تأخذ يقينها من الذات المفكرة كيقين أول، لا تعدو أن تكون سوى تبريراً لفعالية الذات.

لكن وجود/ معرفة الأنا أفكر يستمد هو الأخر يقين وصدق وجوده ومعرفته من وجود أعلى منه مرتبة وقيمة "وجود الله"، لأن وجود الأنا أفكر يستند أنطولوجيا على وجود الله، ولهذا فإن الأنا أفكر وجود غير متقوم بذاته؛ لأنه يحتاج دائما إلى

1-مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، ترجمة، محمد مزيان، تقديم، محمد سبيلا، منشورات ضفاف منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015، ص24.

2-René Descartes,"Méditations",op, cit, P10, p18.

3-مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص169.

تبرير وجوده/ تفكيره بواسطة وجود أخر خارج عنه، غير أن وجود الدزاين وجود متقوم بذاته، وليس بشيء خارج عنه، لأن "الوجود ظاهرة أصلية في الدزاين وليس شيء تم منحه من طرف موجد خارجي أخر"[1]؛ وإذا كان العالم عند ديكارت هو ما يظهر أمام الفكر امتداداً، فإن العالم موضوع في مقابل الذات، إن العالم يستمد وجوده من وجود الذات، لأن "الأنا أفكر *ego cogito* هو بالنسبة لديكارت ما يتم تمثله واستحضاره في كل الأفكار *cogitationes*"[2]، إن العالم يحضر في أفق الذات كفكر وإدراك وتمثل، ومعنى هذا أن "الوجود أصبح يحدد بداء من الفكر"[3]، إن الذات *subjekt*[4]، هي الموضوع الذي يموضع الموضوعات في أفق الإدراك والوعي والتمثل والتصور، وموضوع معرفة الذات هو ذاتها إدراك، وعي، تمثل، تصور، إن الموضوعية هي حمولة الذات الأصلية التي يرتد إليها أنطولوجيا كل موضوع، وعليه فإن "الموضوعية الأصلية هي "الأنا أفكر" بمعنى "أنا أتمثل *percepiere*" الذي يضع ذاته ويكون قد وضعها قبل كل ما يمكن تمثله والذي هو حامل *subiectum*"[5]، إن الذات هي أول موضوع في المعرفة، اليقين الأول بالنسبة لديكارت، وهي الموضوعية ذاتها التي تمنح لكل موضوع موضوعيته، بل أنَّ نظرية المعرفة الحديثة برمتها تقوم على فرضية الأنا أفكر كموضوع لإمكان تحقق المعرفة الموضوعية، لأن "نظرية المعرفة هي نظر

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، تعليق هامشي للمترجم، ص361.

2-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"،ج2، ترجمة، إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003 القاهرة ص114.

3-Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne" Arguments, les Editions de Minuit, 1973, p120.

4-تتحدد كلمة *Gegenstand* بقذف شيء في مواجهة شيء أخر بالرمي وهو ما يعبر عن فعل الذات/ الفاعل *Sujet* أنظر، مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص89.

5-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"، ج2، مصدر سابق، ص115.

theoria بحيث إن الكائن *on* يفكر كموضوع ويُسألُ عنهُ من حيث موضوعيته، وما يجعل هذه الموضوعية ممكنة: *he on* من حيث هو كائن"[1].

غير أنَّ الذات تحتاج إلى أن تثبت وجودها/ تتموضع كفر وإدراك وتمثل حتى يمكنها أن تثبت موضوعية العالم/ تفكر في العالم، إن التفكير في العالم-وجود-في-العالم، إن "العالم هو ما يُلاقي (...) إنه شكل الكينونة"[2]، فليس العالم هو ما يوجد خارج عن الذات، وإنما الذات هي التي توجد في العالم، إن العالم هو شكل كينونة الدزاين، وبهذا تكون فرضية وجود العالم عند ديكارت لا معنى لها، لأن الدزاين يوجد دوماً في عالمه الخاص، و"إن هذه الكينونة نفسها هي ما يلاقيه العالم، بطريقة تكون فيها هذه الكينونة في العالم بوصفه العالم الذي ينشغل بنفسه، بوصفه عالما هنا"[3]، إن الدزاين يلاقي العالم كونه كينونة منفتحة وليس ذات منغلقة على ذاتها، والانفتاح يعني هنا أن ظاهرة العالم بدورها أفق منفتح على كينونة الدزاين، إن العالم هو مجموع الإمكانيات التي تشكل كينونة الدزاين، وبالتالي لا يحتاج العالم إلى فرضية الأنا أفكر لأن الدزاين هو عالمه، والعالم هو كينونة الدزاين لا غير.

إن القدرة القبلية للذات العارفة ليست سوى إنتاج محض للذات؛ لأنها تشترط بشكل مسبق داخلية الأنا أفكر كقدرة على المعرفة، ولهذا فإن "التمثل هنا معناه إثبات شيء ما أمام الذات وفي مواجهتها، وانطلاقا منها"[4]، إن الدزاين عند هيدغر كقدرة مموضعة للمواضيع في وجوده في العالم لا يفترض هذه القدرة الداخلية المسبقة "التمثل"، لأن وجود الدزاين-في-العالم سابق عن كل تمثل، إن الدزاين "لم يعد في أساسه "انفتاح على...بل صار وعيا بـ...وإدراكا لـ..."، فمع ديكارت كف الموجود

1-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"، ج2، مصدر سابق، ص115.

2-مارتن هيدغر، "الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية"، مصدر سابق، ص146، ص147.

3-المصدر نفسه، ص147.

4-مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، تعليق هامشي للمترجم، ص173.

على أن يكون هو الذي ينشر ببساطة هيمنته بالهجوم على مجال النفوذ، بل أصبح مجالا يظل بدوره في حاجة إلى تأمين[1]، إن التمثل لا يكشف أبداً عن أي حقيقة أو يقين؛ لأنه في الأصل مجرد افتراض مسبق، ولا يمكن أن تطال الأنا أفكر/ وجودها كتفكير/ تمثل إلا إذا كان هذا التمثل/ التفكير تخارجا منفتحا على عالمه الخاص، ومن ثم تنحل فرضية التمثل عند هيدغر في وجود الدزاين—في–العالم لا غير. إن الذات المفكرة لا تعدو أن تكون سوى تفكيرا–في–العالم، أي وجودا–في– العالم، إن الدزاين كوجود–في–العالم سابق عن كل تفكير أو تمثل أو إدراك.

بيد أنَّ تفكيك الذات الديكارتية ليس نهاية لمسار الأنطولوجيا/ الميتافيزيقا الحديثة، لأن هذه الذات قد وجدت امتدادها الظافر في فلسفة كانط ومن بعده في فلسفة هيجل، بل وحتى في فلسفة ادموند هوسرل ونيتشه.

2.الدزاين والذات، هيدغر/ كانط

إذا كان هناك من اختلاف جوهري بين ديكارت وكانط، فإنه يظهر في تصور كانط عن الكوجيتو، والذي قال في مضمونه "يجب أن يكون من الممكن أن يواكب "الأنا أفكر" جميع تصوراتي؛ إذ من دون ذلك سيكون ثمة شيء، متصورا فيَّ لا يمكنه أن يفكر البتة. وهذا يعني إما أن يكون التصور ممتنعا وإما أن يكون لا شيئا بالنسبة إليَّ على الأقل"[2]، يبدو أن ما يآخذه كانط على ديكارت، هو أن الذات هي ما يقابل الموضوع وليست هي موضوع المعرفة، إنها مبدأ "وحدة الإبصار التأليفية الأصلية (...) شرطا لكل فكر"[3]، غير أنَّ التصور الذي يمكن أن يكون معطى قبل أي تفكير يسمى حدساً، فكل متنوع الحدس هو على صلة ضرورية بالأنا أفكر في الذات عينها

1– مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص173.

2–إيمانويل كانط، "نقد العقل المحض"، ترجمة، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988، ص100.

3–المرجع نفسه، ص102.

كوحدة أصلية، أي كإبصار محض لا ينتمي إلى الحساسية؛ لأنه إبصار أصلي متميز عن كل ما هو أمبريقي[1]، إنَّ وحدة الإبصار الأصلية هذه هي ما مكن كانط من وضع الأنا أفكر كقدرة متعالية لإمكان المعرفة القبلية، وفي منظور هيدغر أنَّ ما هو جدير بالملاحظة في كتاب "نقد العقل المحض"، هو أن المعرفة الإنسانية تبدأ من "مصدرين أساسيين للمعرفة الإنسانية، هما: الحساسية والفهم"[2]، لأنَّ كانط يرى أن المتنوع المحدوس يتألف في الوحدة التأليفية المعطاة قبليا "وحدة الإبصار"[3]، والذي يسبق قبليا كل تفكير متعين، بما أنَّ الذات لا تعرفُ إلا من خلال ربط متعين للمتنوع المعطى كشرط قبلي يحقق الموضوعية، وحسب هذا فإن الربط لا يحصل في الموضوعات كما أنه لا يمكن أن يُستمدَ بواسطة الإدراك الملقى أمام "الفاهمة"[4]، بل هو من عمل "الفاهمة" ذاتها بما هي القدرة القبلية للذات، والتي ليست هي نفسها شيئا أكثر من القدرة على الربط القبلي؛ لأنها "المبدأ الأعلى في المعرفة البشرية بأسرها"[5]، وهذا يقتضي حسب هيدغر أن فعل "الحكم" و"التصور" و"التفكير" تجد وحدتها في التمثل المسبق الذي ينتمي إلى "البنية الأساسية لفعل الفهم الأصلي"، أو "في بنية فعل الفهم"[6].

هكذا يبين كانط في مؤلفه "نقد العقل المحض" المبدأ القبلي للذات من خلال سؤال المعرفة "كيف يمكن للميتافيزيقا كعلم أن تكون؟"[7]، السؤال الذي أصبح مع هيدغر سؤالاً حول إمكانية الوجود بشكل عام[8]، أي جعل سؤال أساس الميتافيزيقا

1-إيمانويل كانط، "نقد العقل المحض"، مرجع سابق، ص103.

2-M.Heidegger, "Kant et le problème de la Métaphysique", op, cit, P97.

3-إيمانويل كانط، "نقد العقل المحض"، مرجع سابق، ص100، ص101.

4- المرجع نفسه، ص101.

5- المرجع نفسه، ص101، ص102.

6-M.Heidegger , "Kant et le problème de la Métaphysique", op, cit, P113

7- يمانويل كانط، "نقد العقل المحض"، مرجع سابق، ص53.

8-M.Heidegger, "Kant et le problème de la Métaphysique", op, cit, P257.

يكشف عن كل إمكانياته بداء من التأويل الأنطولوجي لنقد العقل المحض، بما هو تمهيد الطريق لمشكلة "الأنطولوجيا الأساسية" التي تم بسطها في "الكينونة والزمان".

إن مهمة مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" هي تأويل نقد كانط للعقل المحض باعتباره أساسًا للميتافيزيقا من خلال "تسليط الضوء على "مشكلة الميتافيزيقا" باعتبارها مشكلة الأنطولوجيا الأساسية"[1]، ولأن "الأنطولوجيا الأساسية ليست سوى ميتافيزيقا الدزاين البشري"[2]، إن إعادة فهم أساس الميتافيزيقا الذي حدده كانط في السؤال عن إمكان قيام الميتافيزيقا من أساسها يجد خيطه الهادي في ضوء تأويل أنطولوجي أصيل، غير أن "فكرة الأنطولوجيا الأساسية سيتم تعزيزها وتطويرها من خلال تأويل نقد العقل المحض"[3]، وإن هذا التأويل يقتضي تقويض العقل المحض بما هو الأساس النظري للميتافيزيقا وإعادة فهم أساس الميتافيزيقا في ضوء الأفق الأنطولوجي.

غير أنَّ التقويض المقصود هنا، لا يعني قبر فلسفة كانط في العدم، وإنما هو فتح أفاق التأويل الأصيل لكل حوار ممكن مع كانط، وكما يبين "جرار غرانال" أن حوار هيدغر مع كانط في مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" هو البحث النقدي عن المعنى العميق لما يمكن أن تقوله نصوص كانط، بحيث يتاح لهذا المعنى أن "يُرجعَ النصوص إلى ذاتها"[4]، إنَّ مآل حوار هيدغر مع فلسفة كانط في مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" هو الوصول إلى تأويل جديد لفلسفة كانط، رُبَّ تأويل يَصعبُ معهُ تحديد موقف هيدغر من موقف كانط إزاء المشكلات التي طرحها مؤلف "نقد العقل المحض"، إنَّ مهمة كل حوار مع كانط أو أيّ تأويل له هي "القيام بإعادة أصيلة

1- M.Heidegger, "Kant et le problème de la Métaphysique", op, cit, P57.
2-Ibid, P57 .
3-Ibid, P57 .
4-مارتن هيدغر، "الميتافيزيقا ومعضلة الحقيقة"، مصدر سابق، ص129.

للجهد الكانطي"[1]، أي إمكانية تأويل ميتافيزيقا كانط بطريقة أكثر جذرية وأكثر أصالة مما فكره كانط، وإنَّ هذا ليقتضي في نظر هيدغر "أن نستخرج السؤال الكانطي المتعلق بمادة الميتافيزيقا وببنيتها النهائية حتى نصل بها إلى المستوى الذي يفتح لها أفق مسألتها الخاصة"[2]، وكأنَّ هيدغر يعمل على إعادة استئناف فلسفة كانط بطريقة أنطولوجية جديدة لا تستجيب للأُسس الميتافيزيقة التي تَأَسَسَت عليها هذه الفلسفة.

إنَّ مشروع كانط برمته هو إعادة تأسيس الميتافيزيقا الحديثة من خلال القدرة القبلية للذات في التأليف والربط "وحدة الكوجيتو"، وعليه فإن القدرة القبلية هي مبرر المعرفة، لأن الذات تتمكن بفضلها من موضعة المواضيع وتمثلها. لكن كيف يمكن للذات انطلاقا من الإبصار القبلي أن تربط علاقة مع مواضيعها؟ إنَّ كانط يُؤسسُ هذه العلاقة في "ملكة الخيال" المتعالي كنشاط عضوي، حيث أن "الخيال هو قوة وسيطة بين الحساسية والفهم"[3]، أو كما يصف هيدغر في معرض حديثه عن "الخيال والمعرفة الأنطولوجية" أن الخيال في منظور كانط هو "ملكة الحدس حتى بدون وجود الشيء"، أو أن "الخيال هو جزء من ملكات المعرفة التي تنقسم بين الحساسية والفهم"[4].

إنَّ المعرفة هي العلاقة التي تتم ما بين الذات والموضوع، ولكي تَطالَ الذاتُ الموضوع لا بد من أن تملك الذات القدرة على احتواء الموضوع في أفق قبلي يسميه كانط "ملكة الخيال"، أو الخيال باعتباره إستعداد قبلي شارط لإمكانية المعرفة بالموضوع، وعليه فقد "شكل الخيال الإمكان القبلي أو الأساس "إمكان التعالي" للقاء الموضوع ويتحدد هذا الأفق المرسوم بوسمه خطاطات ورسوم، والخيال هو

1-مارتن هيدغر، "الميتافيزيقا ومعضلة الحقيقة"، مصدر سابق، ص152.

2-المصدر نفسه، ص153.

3-M.Heidegger, "Kant et le problème de la Métaphysique", op, cit, P189

4-Ibid, P187 .

بالضبط ما من شأنه أن يمنح ذلك"[1]، لأنَّ الخيال هو ملكة الذات التي لا يمكن أن تقوم بفعل التركيب إلا من خلال الخيال كفعل مُركّب يُمكنُ الذات من تَملك وتَمثل الصورة التي تخص موضوعات المعرفة[2]، ولهذا السبب فإن كانط في منظور هيدغر لا يكتفي بإسناد وظيفة التركيب ضمنيًا إلى الفهم؛ فهو يرى صراحة أي كانط أن "التركيب المتعالي للخيال هو تأثير الفهم على الحساسية"[3]، غير أنَّ إمكان التركيب المتعالي للخيال يتحدد من خلال الإمكان المسبق للفهم، أي في الحدس العقلي المسبق، وهذ هو السبب الذي من أجله "لم يعد الخيال المتعالي يعمل كوظيفة أساسية ومستقلة، حيث يتوسط في الأصل الحساسية والفهم في وحدتهما المحتملة؛ تختفي هذه القوة الوسيطة (...) وتنتقل وظيفتها إلى الفهم"[4]، وبالضبط إلى أفق الزمان باعتباره الشرط الأنطولوجي الذي على أساس منه تتحدد قدرات الذات في الفهم والتخيل.

ووفق تأويل هيدغر فإن ملكة الخيال كإمكان شارط لعلاقة المعرفة بين الذات والموضوع لا يمكنها أن تتحقق إلا من خلال الزمان كأفق أنطولوجي يُمكنُ ملكةَ الخيال من أداء دور ووظيفة التركيب بين الذات والموضوع، لأنَّ نشاط الخيال ذاته بما هو الإمكان الذي يُمكنُ من تصور وتمثل الموضوع لا يتم إلا بفضل الزمان كإطار قبلي للمعرفة، إنَّ الزمان هو مقام ملكة الخيال في أفق الذات العارفة، لأنَّ الزمان هو الذي يكشفُ لنا عن دور ووظيفة ملكة الخيال في أفق الذات العارفة، أو أنَّ ملكة الخيال كشرط قبلي للذات العارفة لا يمكن أن تكون إلا بفضل الزمان، وعليه وفق هيدغر فإن "الخيال هو الزمن نفسه بمعنى ذاك الزمن الأصيل الذي سماه الزمانية"[5].

1-محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، 2009، ص411.

2-يرى هيدغر أن العنصر الحاسم في فعل الخيال هو أنه يشكل، أي أنه يقدم صورة بفعل الحدس؛ أي ملكة للمقارنة والتشكيل والجمع والتمييز، وبشكل عام (التوليف)، أنظر Kant et le problème de la Métaphysique; op.cit ,P188

3-M.Heidegger, "Kant et le problème de la Métaphysique", op, cit, P220

4-Ibid, P220

5- محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص404، ص405.

ربمّا يكون سبب عودة هيدغر إلى قراءة فلسفة كانط والكشف عن بعض ممكناتها التأويلية هو ما أولاه كانط ذاته من اهتمام بمسألة الزمان، ولئن كان كانط في نظر هيدغر قد بحث عن الكينونة والزمان من منطلق سؤال المعرفة، فإنه تساءل ولو بشكل ضمني عن العلاقة بين الكينونة والزمان، غير أنَّ كانط لم يفهم هذه العلاقة فهما أنطولوجيا، لأن الذاتية المتعالية هي الأفق النهائي الذي ترتد إليه كل علاقة ممكنة بين الكينونة والزمان، إن كل علاقة ممكنة هي علاقة معرفية، هي علاقة تركيب بواسطة الخيال بين ما هو شرط قبلي وإمكان موضوعي، وعليه فالكينونة ليست سوى تحقيق المعرفة في شموليتها بما هي إمكان يرتد في منتهاه إلى الذات المتعالية، لأن تحقيق المعرفة في شموليتها يشترط توفر المعيار القبلي، أي كل ما هو متعالي يمكن أن يجعل الذات تُؤسسُ وتركبُ بشكل قبلي عن كل تجربة ممكنة، لأنَّ "التجربة تحتاج الى مجموعة من المبادئ القبلية، التي يتخذ منها هيدغر درباً للتدليل الأنطولوجي عن موضوعية الموضوع"[1]، ولهذا فإنَّ جهد كانط بعد ديكارت هو محاولة الكشف عن الإمكانات القبلية للذات العارفة التي تملك بشكل مسبق القدرة والقوة على احتواء موضوع المعرفة، وما هو قبلي في الذات يسمى المقولات أو الحدس المحض والتصور المحض الذي يسبق التجربة الحسية.

غير أنَّ كانط وفق تأويل هيدغر بقي في المجال نفسه الذي تفلسف فيه ديكارت والميتافيزيقا الحديثة وهو تأكيد مبدأ الذاتية، لأنَّ المعرفة المتعالية التي ينتهي إليها النسق المعرفي عند كانط وإن أعادت بشكل جديد تنظيم المعرفة من خلال التركيز على العلاقة بين الذات والموضوع، إلا أنَّ الذات المتعالية هي الانحلال الظافر للأنا أفكر وليست شيء أخر سواه، إنه الأنا–أنا، أو ذاتية الذات التي انطلاقا منها يمكن لجميع الملكات المعرفية أن تجد فعاليتها سواء كانت "تمثل، تصور، إدراك، تخيل، تركيب،..."

1–علي الحبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص293.

ولهذا فإنَّ "كانط قد أعاد على نحو بسيط تناول المفهوم التقليدي للفكر كتمثل وذلك عندما حدد الفعل الأساسي "للفكر"، وهو الحكم على أنه التَمَثُّلُ المتَمَثلُ للتَمثُّلِ الموضوع"[1]، إنَّ الموضوع لا يمكن أن يكون موضوعا إلا لأنَّ الذات هي التي تُؤسسُ إمكانية الموضوعية وتملك بشكل مسبق إمكانية الموضوع في ذاتها، بل إنَّ الذات هي الموضوع الأول الذي يمنح لكل موضوع موضوعيته، وحسب هيدغر فإنَّ كل ما يَمثلُ ويَحضرُ إنما هو الذات "العلة، المبدأ، القبلي،..."، أي القدرة أو القوة التي تُمكنُ كل موجود من الحضور والوجود بداء منها، ومن هنا "يفكر كانط هو أيضا وفق طابع الفكر الحديث الذي يَتحَرَكُ في إطار العقل وانطلاقا من البعد العقلاني والعقل بوصفه ملكة المبادئ إنما هو عامة، القدرة على تصور شيء ما كشيء معين أي "إني أقيم أمامي شيئا بوصفه ما"، ها هنا صيغة أدق من صيغة ديكارت "إني أفكر". هكذا يتعين بُعدُ نقد العقل– النظري والعملي والتقني–بإنية *(Ichheit)* الأنا: بذاتية الذات"[2].

إنَّ موضوع التفكير في الأنا أفكر هو موضوع فارغ، وكأنَّ الأنا أفكر تفكير ذاتي في البداية، لا تفكر الذات إلاَّ في فكرها وهي بهذا المعنى تتمثل ذاتها أو تفكر في ذاتها قبل أي تفكير في موضوع آخر، إنَّ الذات هي موضوع ذاتها، وهذا هو بالضبط الذي جعل فلسفة كانط في المعرفة سليل الكوجيتو الديكارتي الذي أبقى على المنظور الذاتي أو ذاتية الذات، و"لا ريب أن كانط قد تفادى فصل الأنا على التفكير، ولكن من دون أن يضع "الأنا أفكر" ذاته منذ البداية ملء قوام ماهيته بما هو "أنا أفكر في شيء ما" (...) هو غير متعين من ناحية أنطولوجية، بسبب أن "شيئا ما" قد بقي غير متعين"[3]، لأنَّ الذات هي موضوع ذاتها باستمرار في كل عملية تفكير، هي تفكر

1–مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص203.

2–مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص84.

3–مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص560.

ذاتها، أي تتمثل، تتصور، تدرك، تركب، ومن ثمَّ تكون المعرفة بالموضوعات نتيجة تالية للمعرفة بموضوع الذات، وهكذا بالمعنى نفسه تكون الذات هي التي تمنح الموضوعات صفة الوجود انطلاقا من تصور وتمثل وإدراك قد تَمَ في الذات المفكرة بشكل مسبق، يقول هيدغر "إن كانط الذي تمهد أعماله لآخر مرحلة من مراحل الميتافيزيقا الغربية بتأويله هذا لماهية الفلسفة، يَنظرُ إلى ميدان ما كان له أن يفهمه طبقا لموقفه الميتافيزيقي القائم على الذاتية إلا انطلاقا من هذه الأخيرة"[1].

وهكذا يعمل هيدغر في معرض تفكيك ميتافيزيقا الذاتية عند كانط إلى الكشف عن التناقضات التي طَالَت سؤال المعرفة، وخاصة في تَعَيُن العالم كمجموعة من الأشياء والموضوعات التي تقابل الذات العارفة؛ فإذا كان هذا التَعَينُ هو التفكير في شيء ما في العالم، فإن هذا الشيء يكون قد تم افتراضه بشكل مسبق وهو لذلك غير معروف في ذاته، وعليه فإنَّ كانط قد تجاهل بشكل ما "ظاهرة العالم" وألغاها من مجال البحث وكأنَّ الأنا المقصودة هنا هي خارج العالم، أنا بلا عالم، "إن كانط لم يرَ ظاهرة العالم"[2]، لأنَّ العالم ليس موضوع معرفة، بل هو عالم الدزاين، ولذا لا يمكن القول أبداً أن العالم يُختزلُ في وجود الموضوعات، لأنَّ الموضوعات ليست ممكنة إلا لأنها تُعبرُ عن ظاهرة العالم، وكما يرى "هرفي بأسكويا" أن العالم ليس عالم الموضوعات، ولكن عالم الدزاين؛ إذ ليست الموضوعات هي التي تعبر عن العالم ولكن العالم هو الذي يعبر عن الموضوعات، لأنَّ العالم ليس عالم الموضوعات، ولكن عالم الدزاين[3].

1-مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص39، ص40.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص560.

3-Herve Pasqua, "Introduction a la lecture de être et temps de martin Heidegger ",Copyright 1993, Pour l'édition française by édition l'âge d'homme, Lausanne. Suisse, P41.

إنَّ ما ينبغي الانتباه إليه حسب هيدغر هو أن كانط قد انتهي من حيث لا يدري إلى الدزاين بما هو الكائن الموجود الذي يمكن من خلاله أن تَتَأَسَسَ المعرفة ولهذا كان الدزاين في عُرف كانط هو الذات التي تُصَّيرُ الموضوع حضوراً بالنسبة لها غير أن كانط لم يتجاوز بهذا الشكل المنظور الديكارتي عن الذات بما هي التمثل والإدراك والتصور، أي الموضوع الذي يَتمثلُ ويُدركُ ويَتصَورُ الظواهر، لأن "الظاهرة تعني ما هو مرادف لتصور الظاهرة"[1]، غير أن الدزاين حسب هيدغر متجاوز لما يكونه الكائن "ذاتية الذات"، لأن هناك منذ البدء بينونة بين الكائن والكينونة ينبغي الإقرار بها قبل أي سؤال حول كينونة الكائن التي تصورها كانط بما هي "القبلي التمثل، التصور، الخيال، الإدراك،...".

وصفوةُ القول أن الفلسفة المتعالية "الذاتية المتعالية عند كانط" تبقى عاجزة عن مساءلة مفاهيمها الخاصة، فما الذي يمنح "الذات العارفة" القدرة والقوة على التمثل التصور، الإدراك، التركيب...؟ إنَّ "التمثلات هي عنده العنصر الأمبريقي، الذي هو "مصحوب" من قبل الأنا، والظواهر التي "يلحق" بها. لكن كانط لا يبين في أي موضع جنس كينونة هذا "الإلحاق" وهذه "المصاحبة"[2]، وعليه كيف يمكن للأنا العارف/ المفكر أن يتحدد كقدرة قبلية على المعرفة؟ وبالتالي كيف تم افتراض مشروعية وجود الأشياء والموضوعات انطلاقا من وجود الذات؟

يبدو أنَّ هذه الأسئلة تنحل عند هيدغر في وجود الدزين-في-العالم، لأن خاصية وجود الدزاين في العالم لا يمكن أن تُختزَلَ إلى التصور الذاتي عن الوجود، إن الوجود لا يمكن أن يكون تصور قبلي من لدن الذات العارفة، يقول هيدغر "أما أن يملك

1-محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص406، ص407.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص560.

الانسان معنى الوجود فإن هذا لا يعني أبدا أنه يملك بوصفه "الذات"، تصوراً ذاتياً عن الوجود، وأنَّ هذا الأخير ينحصر في مرتبة التصور"[1].

غير أنَّ المشكل في ميتافيزيقا كانط هو تشريعيه لإمكان المعرفة من خلال النقد لأن العقل الذي ينقد هو ينقد ذاته في كل عملية نقد، وكأنَّ عمل كانط حسب هيدغر يشبه عمل القضاة والمشرعين، لأنَّ كانط يُريدُ "أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته، كقاض وطرف حكم ومحكوم"[2]، وعلى هذا يمكن فهم معنى النقد في "نقد العقل المحض" عند كانط باعتباره إعادة تأسيس المعرفة بشكل جديد تكون فيه ملكات العقل هي الشروط القبلية التي تُؤسسُ المعرفة لكل علاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف في آن، غير أن كانط بهذا الشكل يكون قد افترض الأُفقَ المسبق لسؤال ماذا يمكنني أن أعرف؟ في النتيجة التي ترى أنه لا يمكنني أن أعرف سوى ما هو ظاهر أو ما هو موضوعي في العالم الخارجي، وعليه حسب ما يبين هيدغر فإن كانط بتبريره للملكات والقدرات القبلية للمعرفة يكون قد وضع الكينونة في وضع محرج، لأنَّ الكينونة بهذا الشكل لا تعدو أن تكون سوى الوضع المطلق لإمكان معرفة الذات، إن النقد بقدر ما يؤسس لإمكان المعرفة المتعالية بقدر ما يتجاهل بنية التناهي الأنطولوجي الكامن في طبيعة المعرفة الإنسانية، ولهذا كان سؤال الأنطولوجيا في فلسفة كانط هو اللامفكر فيه في كل تفكير ميتافيزيقي يمكن أن يصبح معرفة وعلما.

1-مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص93.

2-على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص300.

3.الدزاين وذاتية المطلق، هيدغر/ هيجل

يبدو حسب ما سبق ذكره أنَّ الذاتية هي المبدأ الذي يحدد مسار الفلسفة الحديثة برمتها، إن الحداثة الفلسفية تجد قوامها في فلسفة الذاتية التي استأنفها رونيه ديكارت بل أن الذات العارفة هي أساس المعرفة والوجود، وهكذا تكون الميتافيزيقا الحديثة هي ميتافيزيقا الكوجيتو الديكارتي، إنَّ الفكر هو الذات التي تُؤسسُ فعل المعرفة انطلاقا من المبادئ الفطرية عند ديكارت والمبادئ القبلية عند كانط، وعليه فإن الذات المفكرة/ العارفة في منظور ديكارت وكانط تجد أساسها النظري في افتراض وجود قدرات مسبقة تملكها الذات من تلقاء ذاتيتها، وهو ما يمنحها صفة القوة والقدرة التي بداء منها يمكن أن تتأسس كل معرفة وكل وجود.

إنَّ هذا البعد النظري لميتافيزيقا الذاتية هو ما جَعلَ هيجل يُقرُ أنهُ مع ديكارت نَدخلُ بالمعنى الدقيق للكلمة إلى فلسفة مستقلة[1]، أي إلى اكتشاف الذات المفكرة أو الكوجيتو، أنا أفكر، أنا موجود، والذي بداءً منهُ أمكنَ لهيجل أن يُؤسسَ لاكتمال نسق الذاتية بأَرخّنتها، أي منحها البعد التاريخي كخاتمة ظافرة لتاريخ الكوجيتو الديكارتي، وعليه فإن الذات/ فكرة المطلق في ميتافيزيقا هيجل هي الاكتمال الظافر لنسق الذاتية المتعالية التي استأنفها ديكارت وطورها كانط، رُبَّ استئناف قد اكتمال مع هيجل في "فينومينولوجيا الروح"[2]، أي في الذات/ الروح المطلق كانحلال ظافر للكوجيتو الديكارتي. وبهذا الشكل "ستصل الميتافيزيقا إلى نهايتها عندما يشرع هيجل في توحيد وتشكيل كل المحاولات والموضوعات الأساسية التي ظهرت خلال تاريخ الميتافيزيقا في كل متوازن ومتماسك"[3].

1-Martin Heidegger, "Question", II, op.cit, P48.

2-هيجل، "ظاهريات الروح"، ترجمة، امام عبد الفتاح امام، قباء للطباعة والنشر، 2003، ص173.

3-Francois jaran, "La Metaphysique de Dasein" , op, cit, 2010, P268.

تجدُ فلسفة هيجل نقطة ارتكازها في إعادة استئناف مسألة الذاتية التي بداءها ديكارت، بل أن الفلسفة في نظره بحاجة إلى بداية جديدة غير تلك البداية التي حُددَت لها من طرف اليونان، يُعرّف هيجل الفلسفة اليونانية على أنها البداية الفعلية للفلسفة، غير أنها "البداية الغير مكتملة"[1]، إنَّ حُكمَ هيجل هذا في نظر هيدغر قد تم من وجهة نظر الفلسفة التي وصلت إلى "اكتمالها في أفق المثالية التأملية المطلقة"[2] ولئن كانت اللحظة اليونانية تشكل مظهرا لظهور الروح في تاريخ الفكر، إلاَّ أنَّ هذا الظهور هو التجريد الكلي للكائن، إنَّ "أقدم الفلاسفة هم الأفقر على الإطلاق"[3] لأن الروح/ الفكر في المنظور اليوناني تَفتقرُ إلى بعد الذات كمبدأ مطلق للمعرفة، وكما يبين هيجل فإن الأساس الجوهري المنسي عند اليونان هو الذات المفكرة، لم يفهم اليونانيون الجوهر المفكر/ الذات باعتبارها أساس كل موضوعية، يقول هيجل في دروس تاريخ الفلسفة "لم يكن الإنسان "في العالم اليوناني" قد عاد بعد إلى نفسه كما هو اليوم، من المؤكد أنه كان ذاتًا، لكنه لم يطرح نفسه على هذا النحو"[4]، تَظَلُ فلسفة اليونان في مرحلة "ليس بعد"، لأن "الذات بالنسبة لليونانيين لم تظهر بعد كموضوع"[5]، أي كموضوع للتفكير الذي بلغ به هيجل النسق المطلق، أو أنَّ الروح لم تصل بعد في لحظة الفلسفة اليونانية إلى اليقين المطلق، أو لأن الروح لم يصل بعد صراحةً إلى اليقين المطلق بذاته باعتباره ذاتًا تعرف نفسها، فقط عندما يحدث هذا في نظام الميتافيزيقا الجدلية التأملية، تصبح الفلسفة على ما هي عليه الملاذ الأكثر حميمية للروح نفسه[6].

1-Martin Heidegger, "Question", II, op.cit ,p67.
2-Ibid, P68.
3-Ibid, P61 .
4-Ibid,P53 .
5-Ibid,P61.
6- Ibid, P60.

إنَّ هيجل في نظر هيدغر هو أولُ من نَظَّرَ بشكل معمق إلى "ماهية التفكير كنسق مطلق"[1]، غير أنَّ هيجل في نظر هيدغر بقي يتفلسف في أفق الميتافيزيقا الحديثة، لأن الميتافيزيقا مع هيجل تفهم "لأول مرة في شكل نسق واحد كفكر مطلق"[2]، أي بداء من الروح المطلق كماهية لكل وجود، إن التقابل بين الروح الذاتي والروح الموضوعي في نسق هيجل ينحل في ماهية الروح المطلق باعتباره الذات المطلقة التي هي الاغتنام الظافر لما هو ذاتي وما هو موضوعي، وهكذا تكون الذاتية هي شرط المعرفة الذي يحدد موضوعية كل موجود[3].

غير أنَّ النسق الحديث في عرف هيدغر هو نسق هيمنة وسطوة الذات العارفة انطلاقا من افتراض الأنموذج الثابت للذات، أي أن الذات المفكرة هي الماهية المسبقة التي بإمكانها أن تحدد كل أشكال المعرفة "التمثل، الإدراك، التصور، التخيل،..." ذلك أنه "إلى ماهية الصورة المدركة ينتمي الثبات والنسق (...)كوحدة للبنية في المتمثل بما هو كذلك (...)، هنا يفرض النسق هيمنته، وذلك ليس فقط داخل الفكر (...) عند كل من لبنيتز وكانط، فخته، شلنج (...) إنه لا يَكمنُ مثلما هو عند ديكارت كانتشار الذات من حيث هي "أنا" وجوهر متناه، بل انطلاقا من المونـاد عند لبنيتز وعند كانط انطلاقا من الطبيعة المتعالية، وعند فخته انطلاقا من الأنا اللامتناهي، وعند هيجل انطلاقاً من الروح كمعرفة مطلقة"[4]، غير أنَّ هناك شيء ثابت ونسق محكم ترتد إليه كل أشكال الفكر/ التفكير، وسواءً أكان "الأنا الجوهر" المتناهي عند ديكارت، أو "المونـاد" عند لينيتز، أو "الطبيعة المتعالية" عند كانط أو "الأنا اللامتناهي" عند فخت، أو "الروح المطلق" عند هيجل، أو "الحرية" عند

1-Beda allemann,"Holderlin et Heidegger, Recherche de la relation entre poésie et pensèe",op,cit, P213.

2-Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne", op, cit, p141.

3- Martin Heidegger, "Question", II, op.cit, p 49.

4-مارتن هيدغر، "التقنية، الحقية، الوجود"، مصدر سابق، تعليق هامشي للمترجم، ص162.

شلنج، هو التعبير عن الشيء نفسه "وحدة النسق" أو ماهية الفكر الذي يُدركُ ويَتَمَثَلُ ويَتَصَوَرُ بداءً من قدراته وفعاليته الذاتية.

لقد بقي هيجل يفكر الوعي الذاتي بداءً من تمثل الذات لذاتها، والوعي الموضوعي بداءً من تمثل الذات لموضوعاتها، والوعي المطلق بداءً من التَمثلُ المتمثِلُ للوعي الذاتي والموضوعي في آن، أي أنَّ الوعي يعود في آخر الأمر إلى ذاته وقد تحقق في شكل مطلق، لأن "الذات في الجدل الهيجلي لا تضيع إلا لتسترجع ذاتها وهي لا تفقدها إلا لتملكها من جديد"[1]، ولئن كان الوعي المطلق عند هيجل يختلف عن الوعي الذاتي المباشر الذي من شأن الذات العارفة عند ديكارت، نظراً لأن إمكان الوعي متحقق بشكل قبلي ومسبق في الذات بشكل ما، وأن التمثل الموضوعي هو التحقق الفعلي، أي التحقق الموضوعي والتاريخي له، إلا أنَّ الكوجيتو الديكارتي بقي حاضراً في تمثل الوعي الذاتي/ الموضوعي/ المطلق، أي أن الوجود هو صفة الوعي/ التمثل الذي من شأن المطلق، وعليه فإن الوعي المطلق أصل لكل موجود وماهية كل وجود، ومن هذا المنطلق يمكن القول حسب هيدغر أن فلسفة هيجل بقيت في مجال فلسفة الذاتية التي تم استئنافها بداء من الكوجيتو الديكارتي.

من هنا يمكن القول أن الذات التي تحددت في الكوجيتو الديكارتي هي المطلق نفسه، أو الذات المطلقة في عُرف هيجل، ولئن كان هيجل يحاول في أكثر من موضع أن يؤكد بأن الذاتية المطلقة ليست هي الذات المفكرة كما حددها ديكارت في كون أن الذات المفكرة هي الأنا أفكر التي يكمن وجودها في تفكيرها الذاتي لا غير، بيد أن الذات المطلقة هي الوعي المطلق بكلية الموضوع. لكن المطلق هو الذات التي تَتَمَثَلُ وتُفكرُ الموضوع بداءً من ذاتها، وبهذا تكون المعرفة المطلقة في نظر هيدغر هي نتيجة الحركة المتطورة لبنية "ذاتية الذات"[2]، أي أن تبلغ الذات المطلق في ذاتها؛ فإذا

1-عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، دار التنوير للطباعة، بيروت، لبنان، 1985، ص88.
2-Martin Heidegger, "Question", II, op.cit, p 49.

كانت ذاتية الذات عند ديكارت وكانط تتحدد كتمثل وإدراك وتصور فإنها عند هيجل هي الكل المطلق، أو الحركة التاريخية للوعي في أن يبلغ ذاته بإطلاق، ولعل هذا هو السبب الذي جعل هيدغر يصف الميتافيزيقا الحديثة على أنها "ميتافيزيقا الذاتية" التي تجد مبدأها في رد جملة الموجود إلى حضور في أفق الذات، وعليه فإن الكينونة ما هي إلا مبدأ الذاتية وقد مُنحَت "المطلق"، أي بَعدَ أن "اغتنت بالوعي بالذات وصارت الى علم ذاتها العلم المطلق، بل صارت المطلق نفسه"[1]، أو الذات المطلقة في عرف هيجل.

وحسب تأويل هيدغر فإن هيجل يَفهمُ الكينونة بداءً من التصور المطلق، أي بداءً من الذات باعتبارها المطلق واللامتناهي، أي التصور والتمثل المطلق/ للامتناهي الذي من شأن الذات المطلقة، بيد أن الكينونة متجاوزة لكل تصور مطلق، لأن الكينونة في أساسها متناهية، فلا يمكن فهم الكينونة إلا بداء من الكائن المتناهي، أي الإنسان باعتباره كائن متناهٍ في أساسه، ومن ثّم فإنَّ هيجل وقع في التناقض كونه جعل من المتناهي "الإنسان" مضوعا لحلول الأمر اللامتناهي "المطلق"، إن سؤال الكينونة عند هيدغر هو سؤال التناهي الأنطولوجي لكينونة الكائن "دزاين" وليس سؤال اللامتناهي الذي من شأن المطلق عند هيجل، فلا "كينونة للكينونة إلاَّ في صلة بالدزاين (...) ولما كان الدزاين كائنا "متناهيا"، فإنَّ الأمر أفاد "تناهي الكينونة" أيضاً"[(2)].

وإذا كان التاريخ عند هيجل حركة وصيرورة جدلية يعود فيها المطلق إلى ذاته ويبلغ تمام وعيه في أنْ يكون حاضراً لذاته بعد تخارجه وتشكيله الموضوع، فإنَّ ذلك لا يَتمُ إلا في حضور الوعي لذاته الحضور المطلق، أو في الروح كـ"آخر ذاته مع نفسه"[3]، إن التاريخ بهذا الشكل هو الشكل المتمظهرُ للروح، أي ما يجعل الروح ممكنة ومتحققة

1 -محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص432.

2 -المرجع نفسه، ص436.

3 -هيجل، "ظاهريات الروح"، مرجع سابق، ص136.

أو هو النسق الذي يتحقق في ماهية الروح المطلق، وعليه فإن "التاريخ بدوره هو روح أي أن الخيط المشترك للتاريخ هو القضية التأملية، هكذا يكون التاريخ (...) نسقا"[1] أي صيرورة الروح المطلق إلى أن يكون ذاته، غير أنه حسب هيدغر "يكون هيجل قد استكمل مقاصد الميتافيزيقا طالما أنه يفكر في وعي الوعي"[2]، لأن الذات المطلقة في نسق هيجل ليست إلا حضور الوعي لذاته "وعي الوعي"، أو حضور الذات لذاتها "ذاتية الذات"، لأنَّ "هيجل أعلى من شأن الحضور–*Ousia* فأعلى من شأن الذاتية لأنها هي التي تحضر، كما أنه عندما تصور المفهوم كفعالية للفكر المطلق الخالص ظل في النهاية داخل فلسفة الوعي"[3]، إنَّ الحضور هو الصفة المطلقة التي تملكها الذات بداءً، أي الفعالية الذاتية للذات التي تصورها ديكارت في الأفكار الفطرية، وكانط في المبادئ القبلية، وهي عند هيجل القوانين والمبادئ الأولية التي تشكل القدرة والقوة المسبقة للذات، أي ما يجعل الذات تفكر في موضوعاتها، ولكي يمكن للذات أن تفكر الموضوع لا بد من الاستناد على قدرة الذات بداءً حتى يمكن فهم وتصور وتمثل الموضوع، "إن الفكر هو الذات التي تضع"[4]، ومعنى هذا أن الذات هي الفكر الذي يضع الموضوعات في أفق الفهم والتصور والتمثل، أي ما يجعلها حاضرة في أفق الفكر وما يَحضرُ هو وجود الموضوعات، أي أن الوجود الفاهم والمتمثل والمتصور هو الموضوع الأساسي للفكر، إنَّ الوجود هو الأمر الذي من شأن الفكر، أو أن الوجود هو الفعالية الذاتية للفكر، إنَّ الوجود هو الصفة الذاتية للفكر؛ إذ لا يمكن فهم الموضوعات وتصورها وتمثلها دون أن يكون الفكر هو الذي يمنحُ صفة الوجود لكل

1- Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne",op,cit, p141.

2 -على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص326.

3 -عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص78.

4 -المرجع نفسه، ص100.

موضوع[1]، وهذا هو عينه ما بَينهُ ديكارت من قبل، أي أنَّ الموضوعات تَحضرُ في أفق الذات وبداءً من هذا الحضور يمكن أن تملك صفة الوجود، أي أن الذات هي الفكر الذي يُفكرُ في جود الموجودات، أي يمنحها وجودها وحضورها، وهو المطلق عينه الذي يؤسس وجود الموجودات في نسق هيجل.

يُفسرُ هيجل الوجود بداءً من الذاتية المطلقة، تأمليًا وجدليًا، على أنه الغير محدد أي "عالمية مجردة"[2]، إنَّ الوجود في نسق هيجل ينحل في ميتافيزيقا الذات المطلقة، أو أن الذات المطلقة كافتراض ميتافيزيقي مسبق تجد إمكانها الأنطولوجي كقدر لتاريخ حقيقة الوجود الذي لا يظهر في البداية إلاَّ في شكل حضور، أي في شكل الذات المطلقة كوجود–حاضر، لأنَّ "الميتافيزيقا مع هيجل لم تعمل فقط على إهمال مسألة الوجود، بل من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود قد قامت انطلاقا من قدر الوجود ذاته، هذا القدر جعل من الميتافيزيقا سراً للوجود، ولكن سراً لم يُفكر فيه؛ لأنه ظل سراً مُبهمًا"[3]، تَظَلُ في نظر هيدغر ميتافيزيقا المطلق عند هيجل أمراً من شأن تاريخ حقيقة الوجود الذي لم يُفكر فيه، وعليه فإن ميتافيزيقا هيجل قدرٌ من أقدار تاريخ الوجود اللامفكر فيه/ المنسي.

إنَّ تاريخ الوجود عند هيدغر هو تاريخ نسيان الاختلاف بين الوجود والموجود لأن الوجود هو الاختلاف المنسي الذي ظّلَ محتجباً طوال تاريخ الميتافيزيقا الغربية وفي ميتافيزيقا هيجل يكون الاختلاف بين الوجود الذاتي/ الروح الذاتي والوجود الموضوعي/ الروح الموضوعي، ليس إلاَّ اختلافاً ظاهرياً سرعان ما يجد في الروح المطلق ماهيتهُ النهائية، لأنَّ هيجل ينظر إلى تاريخ الوجود بما هو تاريخ الروح[4]، بل إن

1-Bernard mabille, "Hegel, Heidegger, Et la métaphysique, Recherche pour une constitution", Paris, Librairie, Philosophique, J. vrin. 6, place de la Sorbonne, 2004 p29.

2-Martin Heidegger, "Question", II, op.cit, P69.

3 -عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، المرجع نفسه، ص66.

4-Beda allemann, "Holderlin et Heidegger, Recherche de la relation entre poèsie et pensèe",op.cit, P111.

الاختلاف لا يظهر إلا كحاضر، أي كذات مطلقة، لأن الروح المطلق هو الوحدة التي تقضي عن كل اختلاف مفترض، أو أن المطلق هو الوجود الحاضر الذي ابتداءً منه يمكن لكل موجود أن يستمد موجوديته، وعليه فإن موضوع الفكر عند هيجل هو الوجود الذي ليس إلا الفكر الذي يفكر في الموجودات التي تجد معناها ووجودها انطلاقا من الفكر المطلق[1].

غير أنَّ موضوع الفكر عند هيدغر هو الوجود ذاته، وليس الفكر الذي يُفكرُ في الوجود، لأن هناك بداءً اختلاف بين الوجود والموجود، أي بين الفكر وموضوعات الفكر، فلا يمكن أن يكون الفكر موضوع نفسه، بل هو اختلاف، "إن موضوع الفكر عند هيجل هو الفكر الكلي في سياق التصور المطلق، بيد أن موضوع الفكر عند هيدغر هو "الاختلاف بما هو اختلاف"[2]، إنَّ موضوع الفكر المطلق عند هيجل هو تاريخ هذا الفكر، أي تخارج الروح الذاتي وتحققه في شكل مظاهر وموضوعات وفي عودة الروح إلى ذاته يتحقق الفكر المطلق، لأن "الفكرة المطلقة هي التجلي الذاتي الكامل للروح"[3]، غير أنَّ موضوع الفكر عند هيدغر ليس هو تاريخ الفكر الذي تم التفكير فيه، أي الروح الموضوعي باعتباره تمظهرا للروح الذاتي، بل هو ما لم يتم التفكير فيه بعد، ولهذا فإن موضوع التفكير ليس كما اعتقد هيجل على أنه تاريخ الفكر الذي يُفكرُ في الموضوعات في سياق الفكر المطلق، بل أنَّ موضوع الفكر هو ما لم يتم التفكير فيه بعد، أي أن موضوع الفكر هو الاختلاف وليس التطابق بين الذات والموضوع أو بين الروح الذاتي والروح الموضوعي أو بين الوجود والموجود، لأن الفكر لا بد أن يفكر نفسه كفكر، أي كاختلاف قبل أن يفكر في أي موضوع، إن الفكر هو بداءً موضوع لذاته، أي الروح الذاتي ماثلاً أمام ذاته قبل أي تخارج، وعليه

---

1 -هيجل، "ظاهريات الروح"، مرجع سابق، ص174، ص186.

2 -عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص 65.

3-Martin Heidegger, "Question", II, op.cit, P61.

فإن هيجل بقي يَفهمُ الفكر في سياق ذاتية الذات، لأنَّ الذات المطلقة هي التحقق النهائي لذاتية الذات التي تجد بداءها المستأنف انطلاقا من الكوجيتو الديكارتي والذاتية المتعالية، إن تجاوز الذاتية الديكارتية لا يعني إعادة استبدال الذات المفكرة بالذات المطلقة كما اعتقد هيجل، لأن "ديكارت لن يتجاوز إلا بمجاوزة ما أقامه أي مجاوزة الميتافيزيقا الحديثة"[1].

يمكنُ القول أن ميتافيزيقا الحضور التي من شأن الوعي المطلق "حضور الوعي بداءً من الذات" التي استأنفها هيجل في "فينومينولوجيا الروح"، تنحل عند هيدغر في الحضور المحض لكينونة الدزاين-في-العالم، لأن الدزاين منذ البدء موجود خارج ذاته-في-العالم، وعليه فالدزاين لا يحتاج إلى فرضية حضور الوعي لذاته حتى يمكنه أن يوجد، وهكذا فإن كينونة الدزاين-كوجود-في-العالم تقف هنا ضد فرضية عودة الوعي إلى ذاته، أي عودة الوعي إلى ذاته بعد اغترابه في العالم، إن الدزاين هو عودة الوجود ذاته في كل مرة بدون تخارج، لأن الوجود هو "الشيء ذاته الذي يتحرك وينسى ويتذكر ويعود، ولكن على الرغم من ذلك ليس ذاتا تاريخية فليست علاقة الفكر بالوجود عند هيدغر علاقة ذات-موضوع"[2]، إن الوجود لا يُفهمُ عند هيدغر إلا بداءً من وجود الموجود "دزاين" الذي توَكلُ إليه مسألة فهم معنى الكينونة، أي أن الوجود ليس من شأن الذات التاريخية التي تجد انحلالها الظافر في الوعي المطلق، أو في "التفسير التأملي والجدلي للوجود كمفهوم مطلق"[3]، لأن هيجل بإحلاله للوعي المطلق في التاريخ جعل من مسألة الوجود أمراً متجاوزاً بشكل مستمر من طرف الوعي المطلق ذاته، وكأنَّ الوعي المطلق هو نهاية كل سؤال عن الوجود، إنَّ وجود الموجود في ميتافيزيقا الوعي التاريخي عند هيجل هو الذات المطلقة التي التبست بكل ما هو غير

1 -عبد السلام بن عبد العالي"، "هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص78.

2 -المرجع نفسه، ص 75.

3-Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne",op,cit, p140.

مطلق، بيد أن وجود الموجود عند هيدغر هو أمر من شأن كينونة الدزاين–كوجود–في–العالم لا غير، وهكذا فإن "الكينونة تَهَبُ نفسها وتأبى ذلك في نفس الوقت، ومع ذلك ليس التحديد الهيجلي للتاريخ كتطور "للروح" تحديدا خاطئا. علاوة على ذلك ليس لا صحيحا في جزء ولا خاطئا في آخر. إنه صحيح كما أن الميتافيزيقا صحيحة هاته التي عملت لأول مرة مع "هيجل" على حمل ماهيتها المفكر فيها بشكل مطلق حملها (...) إلى النسق"[1]، إن مسألة الكينونة في ميتافيزيقا هيجل لم تظهر بالشكل الكافِ؛ لأنها ما فتأت تجد نفسها غارقة في التحديدات الماهوية الميتافيزيقية، ولأن الميتافيزيقا هي قدر تاريخ الفكر الغربي، فإن مسألة الكينونة هي القدر المنسي ضمن هذا التاريخ.

4.الدزاين وارادة القوة، هيدغر/ نيتشه

لقد بَيَنَ نسقُ الذاتية المتعالية مع هيدغر، أنه عنوان العجز الأساسي للفكر عن مساءلة مفاهيمه الخاصة، هذا العجز هو ما تفطن له فريديريك نيتشه حين أراد أن يقيم قطيعة مع الموروث الميتافيزيقي الغربي منذ أفلاطون.

تَفترضُ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون التمييز بين عالمين أحدهما حسي/ عالم الظّن والوهم، والأخر عالم معقول/ عالم الحقيقة، كما "تقوم الميتافيزيقا على ثنائية مزدوجة ثنائية النفس والجسد، وثنائية الوجود والمظهر"[2]، غير أنَّ هذا التمييز لا يجد له ما يبرره عند نيتشه، لأن "فكرة "العالم الحقيقي" تم اختراعها فقط (...) لكي لا نحتفظ بأي هدف أو سبب أو مهمة لواقعنا الأرضي!"[3]، إن فلسفة نيتشه برمتها تجد منطلقها الأساسي في رفض ثنائية العالم، أو انقسام العالم إلى ما هو حسي وما فوق حسي. ويبدو أن هذه الثنائية هي ما أضحى يَسمُ تطورَ الميتافيزيقا الغربية منذ

1 -مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق، ص139.

2-Gaëlle Jeanmart, "Les exercices Spirituels dans la Philosophie de Nietzche" Presses Université de Franche-Comté, 2007, P16 .

3-Ibid, P15.

أفلاطون، أي إنكار العالم الحسي "الجسد والغرائز الحيوية في الإنسان" باسم العالم المعقول أو عالم الروح، عالم الصور/ المثل، ولهذا تم "اختراع فكرة "الروح"، (...) و"الروح الخالدة" لاحتقار الجسد"[1]، كما تجلى هذا بالمثل في فلسفة ديكارت برد العالم الحسي إلى مجرد حضور وتمثل وتصور بداءً من الذات المفكرة، إن اليقين الديكارتي هو قبل كل شيء مسألة إرادة، إنها إرادة أكثر من مجرد فهم، لأن الأنا في الكوجيتو هي قبل كل شيء أنا مع نفسه، أي إرادة معرفة مسبقة، ولهذا نجد هيدغر يعيد لحظة الكوجيتو-الأنا أفكر إلى أفلاطون، "لا يعيد ديكارت، في الحكم، سوى فكرة أفلاطون إلى الإدراك الحسي ليعيد الحكم نفسه إلى عمل الإرادة"[2]، وبإعادة كل ما هو حسي إلى الحُكم أو التصور المسبق يكون ديكارت في قلب الأفلاطونية، أي ضمن ما يسميه أفلاطون عالم الصور الذي ابتداءً منه يمكنُ لكل ما هو حسي أن يكون موجودا، يتحول عالم الصور والحكم المعقول عند ديكارت إلى إرادة الذات، أو ما تريده الذات، أي قدرة الذات في أن تَرُدَ كل ما هو حسي إلى أفق الذاتية.

غير أنَّ الأمر الغريب هنا، هو أن هيدغر يَعتبرُ نيتشه أخر الأفلاطونيين في عصره وربما أن السبب الذي أدى بهيدغر إلى عد نيتشه آخر الفلاسفة الميتافيزيقيين هو أن أمر التفلسف لديه لم يتحرر بعد من الموضوعات نفسها التي طرحت في تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون، "إن نيتشه هو أيضا أفلاطوني النزعة (...) تاريخ الميتافيزيقا الغربية لا يعرف نزعة أفلاطونية أكثرا جموحا من نزعته هو (....) بفهمه للقيم كشرط إمكانية "الحياة" وكشرط فرضته "الحياة"[3]، إنَّ أفلاطون جعل من الخير قيمة أخلاقية عليا أو قيمة القيم، وهو أسمى القيم والحقيقة التي تراد لذاتها، غير أن قيمة الخير تجد انحلالها الظافرة في فلسفة نيتشه في إعادة التأسيس لقيم جديدة تتمركز

1- Gaëlle Jeanmart, "Les exercices Spirituels dans la Philosophie de Nietzche" , op cit, P15.

2-Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne", op.cit , p188.

3-مارتن هيدغر، "الميتافيزيقا ومعضلة الحقيقة"، مرجع سابق، ص78.

حول الحياة نفسها كونها البديل المضاد لقيمة الخير الأسمى، يقول هيدغر "إن فعل تهديم القيم هو انهيار الحقيقة التي قيلت عن كلية الموجود"[1]، إن قلب نيتشه لفلسفة أفلاطون يجد ماهيته في فلسفة أفلاطون ذاتها، لأن كل انقلاب ليس تحولاً جذرياً بقدر ما هو يحتفظ ببعض الثوابت التي تجعله يستجيب بدوره للنزعة الأفلاطونية في فلسفة "القيمة"[2]، وعليه فإن نقد الأفلاطونية بإسم إعادة قلب فلسفة القيم، إنما كان يتوجه على هدي من استحضار اللحظة الأفلاطونية بقوة في قمة ما كان يدعو نيتشه لتجاوزه، ولهذا يرى هيدغر أن فلسفة نيتشه تبقي حبيسة فكرة القيمة، يقول هيدغر "حينما نتمكن من فهم الفكر النيتشوي في استقلال عن فكرة القيمة آنذاك نصل إلى منطقة يصبح فيها عمل آخر مفكري الميتافيزيقا مهمة ملقاة من حيث هي سؤال على عاتق الفكر"[3]. لكن كيف يُمكنُ رَدُ فلسفة نيتشه بجرة قلم إلى أفق الميتافيزيقا الأفلاطونية التي حارب نيتشه دوما من أجل تجاوزها؟ ألا يمكن القول أن هيدغر يُحملُ فكر نيتشه تأويلا ربما لا يتوافق مع ما فكره نيتشه ذاته، كما يقول "جيل دولوز"[4].

الحقَ أنَّ نيتشه قام بنقد الميتافيزيقية من خلال القول أن الميتافيزيقا تُبَرِرُ مشروعيتها كخطاب يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية، إنَّ الميتافيزيقا الغربية تاريخ لإرادة الحقيقة، وهذا هو السبب الكامن وراء تقهقر الميتافيزيقا إلى أفلاطون في كل مرة، لأن كل إجابة عن سؤال ماهي الحقيقة؟ يفترض بشكل مستمر قيمة معينة، أي أنَّ الحقيقة هي دائما ما يتجاوز، ما هو فوق، ما يؤسس، أو ما يتعالى، وللسبب ذاته ظلت الحقيقة قيمة ماهوية كلما اقتربنا منها كلما توارت باستمرار، ولذا فإن "إرادة الحقيقة (...) تحتاج في حد ذاتها إلى تبرير (...) إلى نقد (...) يجب علينا أن نحاول

1-M-Heidegger: "Nietzsche", II,op, cit, P221.

2-Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne", op.cit, p195.

3-مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص162.

4-جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة، أسامة الحاج، بيروت، مجد، 1993، ص235.

(...) التشكيك في قيمة الحقيقة"[1]؛ إذا كانت الحقيقة قيمة وجب أن نخضع قيمة الحقيقة إلى الشك والنقد، أي أن نبحث عن أصلها ومصدرها، إن الحقيقة في منظور نيتشه لا تعدو أن تكون سوى مجرد تأويل ولا توجد أي حقيقة في ذاتها، إن الحقيقة تأويل لقيم معينة، "الحقيقة في جوهرها "تقييم"، التقييم يعني: تقدير الشيء كقيمة"[2] أي أن الحقيقة هي القيمة التي تؤول على هذا النحو أو ذاك. ولهذا السبب فإن "الحقيقة ليست حيازة أو نتيجة، أو هدف، أو مثال أعلى، أو وحي، ولكنها ببساطة حركة الانفتاح على ما هو موجود"[3]، أي على الحياة، لأن "إرادة الحقيقة هي جزء من "الحياة"، وهي على وجه التحديد، بسبب هذا الانتماء بالذات، إرادة اللاحقيقة إرادة الظهور، لأن "الحياة" هي "ما يصبح"، "ما يتدفق"، "يصير"؛ لكن "الحقيقة" هي التي تثبت، "الوجود"[4]، ولأن "الحياة نفسها والإنسان على وجه الخصوص هو الذي يقدر الأشياء كقيمة (...) تنتمي إلى كونه إنسانًا"[5].

غير أن تأويل نيتشه للحقيقة كقيمة لا يعدو أن يكون سوى منظور جديد للحقيقة، وبالتالي تظهر ميتافيزيقا نيتشه كما يرى هيدغر على أنها "اكتمال" أو بالأحرى "إنجاز" لما كان قد بدأه أفلاطون وأعاد استئنافه ديكارت في تأملاته، وهو تحول الحقيقة إلى قيمة، وهكذا فإن ميتافيزيقا نيتشه هي نهاية وليست بداية، نهاية عالم عُمرهُ أكثرُ من ألفي عام[6].

1-Gaëlle Jeanmart, "Les exercices Spirituels dans la Philosophie de Nietzche" op.cit. 2007, P14.
2-Martin Heidegger, "Nietzsche I", trad, Pierre Clossowski, Gallimard, Paris, 1971 P375.
3 -Vincent Cordonnier, "l' ambiguïté du désir de connaitre en science en philosophie selon Nietzsche", Presses Université de Franche-Comté. 2007, P43.
4-Martin Heidegger," interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche" trad, Alain Boutot, Gallimard, 2003, P164.
5-Martin Heidegger, "Nietzsche I" ,op,cit, P399.
6-Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger", Philosophie moderne",op,cit, p194.

يبدو أنَّ ما يعنيه هيدغر من نهاية الميتافيزيقا عند نيتشه هو بالضبط نهاية فلسفة القيم التي بدأها أفلاطون، لهذا السبب نجد أن هيدغر يعمل على تأويل فلسفة نيتشه بداءً من تجاوز موضوع فلسفة القيم، لأنَّ القيم الكلاسيكية التي خلفها المثال الأفلاطوني والزهد الديني المسيحي لم تصبح متجاوزة في فلسفة نيتشه إلا من خلال إعادة التأسيس لمبدأ جديد بداءً منه يمكن إعادة تقويم القيم الميتافيزيقية الكلاسيكية إنَّ هذا البديل هو بالضبط مفهومه عن "إرادة القوة". لكن ما المقصود بمفهوم إرادة القوة عند نيتشه في منظور هيدغر؟

يمكنُ القول أن هيدغر يعمل على تأويل إرادة القوة بداءً من البحث عن الأساس الأنطولوجي لها، وإنَّ هذا التأويل ليقتضي تعرية هذا المفهوم من كل الترسبات الميتافيزيقية وسحبه إلى بساط الأنطولوجيا، أي ينبغي فهم إرادة القوة في علاقتها بسؤال الوجود انطلاقا من وجود الموجود "دزاين". لكن كيف يمكن أن تكون إرادة القوة التعبير عن عهد الاكتمال الظّافر لميتافيزيقا القيمة وفي الآن نفسه البدء الذي يُؤسسُ لفهم وجود الموجود (دزاين)؟

يقولُ هيدغر "فما تعنيه "الإرادة" بإمكان أيّ كان تجربته ضمن حياته الداخلية؛ إذ فعل الإرادة هو التطلع نحو شيء ما. وما تعنيه "القوة" يَعرفهُ الكل في أيامانا هذه حيث تعلّم التجربة اليومية ذلك، إنها إعمال للسيطرة وللعنف، وبهذا تكون إرادة القوة وبكل بساطة الرغبة في السلطة"[1]، أي الرغبة والسلطة، ولهذا "تقدم إرادة القوة نفسها على أنها البعد الكوني الكبير، أقنوم الإرادة الذاتية للسلطة التي أقيمت كمبدأ كوني"[2]. وليس هناك إرادة إلاَّ لأنَّ هناك نقص يدفع بها إلى التَملك، ويمكن القول أن "القوة أيضًا هي رؤية الواقع كما هو؛ وهي الشجاعة اللازمة لعدم التقليل من شيء منها

1 -مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق، ص85.

2- Michel Joris, "Nietzche et le soufisme: concordances spirituelles, Presses Université de Franche-Comté, 2007, P129.

وعدم التراجع عنها أبدًا"[1]، يُحاولُ هيدغر توضيح معنى إرادة القوة أكثر مما وضحه نيتشه نفسه، إن الإرادة تريد نفسها، أي تريد قوة ذاتها، لأن إرادة القوة هي الأساس في الإنسان، ولأنَّ القوة لا تريد إلا ذاتها والإرادة في صيغتها المضاعفة ما هي إلا "إرادة الإرادة" في أن تملك الإرادة ذاتها كحرية تقف في وجه الحتمية الطبيعية التي تصبح مصادرة ومحتوات في "الما–يريد"، أي كقوة في الإرادة في انطوائها على ذاتها وإرادة القوة لا تريد شيء أخر مثل إرادة شيء ما، بل تريد ذاتها بشكل مستمر وعليه؛ "إذا كانت الميتافيزيقا تفكر في كينونة الكائن باعتباره إرادة القوة فإنها ضَرورةً تُفكرُ في الكائن كمُؤسس للقيم"[2]، وبهذا الشكل يُمكنُ فهم أن الإنسان هو الذي يُؤسسُ القيم، أي الإرادة التي تُؤسسُ للقيم من منظور الحياة، و"في القيم يتكون الوعي الذاتي لإرادة القوة"[3]، وهكذا يدخل نيتشه إلى عالم الحياة من بوابة الذات ولكن بمنظور جديد يتجاوز الذاتية المتعالية التي تجد أصولها في ثنائية العالم الأفلاطوني غير أنَّ الدور الذي أنكَرهُ نيتشه لمبدأ الذاتية الحديثة منذ اللحظة الديكارتية يُحيلهُ لإرادة القوة باعتبارها ماهية الحياة؛ لأنه في الرغبة في الفهم والمعرفة يكشف الوعي عن نفسه ليكون الالتصاق ذاته بالحركة غير المحددة التي من خلالها يصبح العالم واعيًا في كائن حي معين، الوعي هو حركة تأكيد الحياة نفسها[4]، وعليه فإن ما يتأكد ويتكرر هو الذات نفسها كإرادة قوة، أي إرادة الذات، ولئن كان نيتشه يرى أن "الإرادة هي إرادة تتجاوز الذات، ولكن بهذه الطريقة بالضبط هي حقيقة الوصول إلى الذات والعثور على الذات وتأكيد الذات"[5]، إنَّ الذات الإنسانية نفسها هي الذات التي

1–Gaëlle Jeanmart, "Les exercices Spirituels dans la Philosophie de Nietzche" Op,cit, P19.

2 –مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق، ص90.

3–Martin Heidegger, "Nietzsche II", op,cit, P 219.

4-Vincent Cordonnier, "l' ambiguïté du désir de connaitre en science en philosophie selon Nietzsche" ,op.cit, p43.

5–Martin Heidegger, "Nietzsche I",op.cit, P65.

تُفكرُ وتتمثلُ وتتصورُ وتدركُ وتريدُ، وهكذا "يتحقق اكتمال الميتافيزيقا الحديثة للذاتية ضمن النظرية النيتشوية لإرادة القوة باعتبارها "ماهية" لكل واقع"[1]، لأن الحياة بما هي إرادة قوة هي صيرورة، أي إرادة الإرادة، بمعنى أن إرادة القوة تَصيرُ ذاتها في كل وضع أي تَصيرُ الكائن في كينونته، لأن "طبيعة الوجود بالمعنى الدقيق للكلمة، للواقع باعتباره صيرورة، هي إرادة القوة"[2]، وعليه فإنَّ الصيرورة هي القوة التي تؤكد إرادة الإرادة، بل أن الإرادة هي القوة والقوة هي الإرادة، إنَّ الحياة نفسها ليست إلا نزوع نحو قوة لاستملاك شيء ما نريده، يقول هيدغر "ضمن عصر اكتمال الميتافيزيقا مع نيتشه حيث يظهر اليقين الذاتي للذات متمركزا على ذاته باعتباره إثباتا لإرادة القوة"[3]، إن إرادة القوة هي إرادة معرفة؛ لأنه لا حد فاصل يمكنه أنْ يفصل بين ما نعرفه وما نريده، إن الإرادة هي ماهية الذاتية المتعالية، لأنَّ إرادة القوة هي آخر صيغة مكتملة تتحدد فيها أبعاد الذاتية المتعالية[4]؛ ولأنه بداءً من الذات الإنسانية يمكن أن تتمركز كل إرادة تريد ذاتها، إنه "أعلى انتصار لميتافيزيقا الإرادة بقدر ما تريد إرادتها الخاصة بلا توقف"[5]، غير أن فعل الإرادة ذاته هو وعي متموضع في إرادة تريد وترغب في ذاتها، إن الإرادة هي وعي الذات المتموضع على ذاته، لأن "الوعي بالذات هو الأداة الضرورية للرغبة التي تريد انطلاقا من إرادة القوة. وهذا يتحقق، فيما يتعلق بعملية الموضعة (...) ليست هذه الوضعية أبدا غير إرساء لفعل الذات. فكل تحليل للوضعية له أساس في ميتافيزيقا الذاتية سواء كان يعلم ذلك أم لا"[6]، لأن إرادة القوة بما هي إرادة الإرادة تجد ماهيتها في العود المستمر على ذاتها باعتبارها تكراراً للمثل

1-مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق، ص90.

2-Martin Heidegger, "Nietzsche II" ,op.cit, P153.

3 -مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق، ص96.

4-M-Heidegger , "Le Dépassement de la Métaphysique" ,In "Essais et Conférences" op.cit, p99.

5-Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne", op.cit, p214.

6-مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق، ص107.

إن الذي يتكرر هو بالضبط الوعي كإرادة إرادة متموضعة في ذاتها بداءً، وكما يصف "كارل لويث" أن ارادة القوة النتشوية هي بالضبط "الإرادة التي يملكها الأنا الحديث" أو "إرادة الوجود الذي ترمي به الصدفة في الوجود– هناك"[1].

من هنا تكون إرادة القوة بهذا المفهوم الظافر لميتافيزيقا القيمة والذاتية المتعالية متجاوزة بشكل ما لأساسها الأنطولوجي، إن إرادة القوة هي في أساسها إرادة وجود قبل أن تكون إرادة معرفة، في الجزء الثاني من "هكذا تكلم زرادشت" 1883، والذي جاء بعنوان "في الانتصار على الذات"، يقول نيتشه "حيثما وجدت الحياة وجدت هناك إرادة القوة، وحتى في إرادة الخادم وجدت إرادة السيد"، ووفقا لهيدغر فإن "إرادة القوة هي الطابع الأساسي للحياة، لأن "الحياة" عند نيتشه مصطلح يعادل مصطلح الوجود"[2]، ولهذا فإن نيتشه نفسه لا يلغي الأساس الأنطولوجي لإرادة القوة، غير أنه يفهم الوجود بداءً من الحياة باعتبارها الماهية الأساسية لإرادة القوة، إنَّ الوجود في تصور نيتشه هو بالضبط الحياة؛ إذ "ليس العالم حقيقيا ولا واقعيا بل هو حي، والعالم الحي هو إرادة قوة"[3]، غير أنَّ التساؤل الذي يطرح نفسه هو أيُ مرتكز وأيُ أساس يمكن الإرادة من تَملك القوة "قوتها الخاصة"؟ لا شكَ أنَّ إمكانية هذا الأساس لا يجد له معنى كما يرى هيدغر إلا في الوجود، إن الوجود في الإرادة هو مثل الإرادة في القوة[4].

يبدو أن انحلال وجود الإرادة في إرادة الحياة يكشف عن "الطريق المبتور للوجود داخل إرادة القوة"[5]، لأن تصور نيتشه عن الوجود بما هو الحياة التي من شأن إرادة

1-بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط1، 1996، ص153.

2-Martin Heidegger, "Nietzsche II" ,op.cit, P 213.

3-جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، مرجع سابق، ص236.

4-مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص161.

5-بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، مرجع سابق، ص14.

القوة جعله يَنظرُ إلى الوجود من زاوية النظر الميتافيزيقي، ولأنَّ "نيتشه لا يَطرحُ سؤال الوجود، فإنه يستطيع أن يصف الحياة بشكل تعسفي ببساطة بأنها "وجود"، أي أنها صيرورة"[1]، إنَّ الوجود هو جوهر إرادة القوة التي تريد الحياة، أي تريد ذاتها، وعلى هذا النحو يمكن أن نفهم فلسفة نيتشه على أنها ميتافيزيقية. لأن نيتشه يفكر ميتافيزيقيًا في مسألة الوجود، حيث يشير إلى الارتباط بين الوجود المحدد باعتباره إرادة القوة والوجود باعتباره العودة الأبدية للشيء نفسه، أي إرادة القوة كونها العودة الأبدية للمثل[2].

إنَّ الوجود/ الحياة هو التكرار الأبدي للنفسه/ المثل، وهو ذاته ما يسميه نيتشه إرادة الإرادة باعتبارها الزمن أبدياً، إنَّ العودة الأبدية هي صيرورة الإرادة إلى ذاتها من الزمني إلى الأبدي، و"في العود الأبدي (كل شيء يعود) فقط يمكن أن يصطدم اللامتناهي بالماضي ولانهاية المستقبل"[3]، لأن إرادة القوة هي المتناهي في الزمن التي يراد لها من طرف نيتشه أن تكون اللامتناهي في الأبدية، وهكذا يظهر عجز إرادة القوة في أن تكون ذاتها؛ لأنها إرادة متزمنة بداءً؛ فإذا كان ما يعود هو الماضي/ المثل في التكرار الأبدي فإن الإرادة هي نفسها الزمن الذي يعود على ذاته متناهياً، ولهذا يمكن أن نفهم كيف أن "كارل لويث" يُصرُ على أن "فكرة الرغبة في الأبدية (العود الأبدي لكل شيء) تنطوي على حقيقة أن ما يعود هو الوجود المحدود في الزمن الذي يراد الارتقاء به إلى معنى أبدي"[4]، إنَّ الأبدي بما هو انفتاح الإرادة على المستقبل هو إرادة الإرادة التي تنغلق على ذاتها في كل مرة يراد لها أن تكون أبدية لا متناهية، إنَّ

1-Martin Heidegger,"interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche", op,cit, P165.
2-Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne", op.cit, p218.
3-Pierre Jamet, "Portrait du Philosophie en roi LEAR–Shakespeare et Nietzche Presses Université de Franche-Comté, 2007, P91.
4-Ibid, P91.

العود الأبدي لإرادة القوة مثله مثل "طائر الفينيق الذي يعمل على تدمير نفسه لكي يولد من جديد من رماده"[1]، كما يقول "إرنست يونغر".

غير أنَّ العود الأبدي الذي من شأن إرادة القوة هو عودة الإرادة الإبداعية التي تجعل الإنسان يتفوق على نفسه، وهو ما يسميه نيتشه "الإنسان الأعلى" باعتباره المخلص والمنقذ من متاهات النزعات الإنسانية التي أسست لها الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون، إنَّ نيتشه بقدر ما يسعى إلى تجاوز الأنموذج الإنساني الذي أسست له الميتافيزيقا الغربية، بقدر ما يَعقد الأمل في الإنسان الأعلى، لأنَّ "هناك أمل هائل في الإنسان على الرغم من حالته الإنسانية التي لا تزال بعيدة جدًا؛ الأمل في الإيمان المعاد اكتشافه، الإيمان غير المتدين، الإيمان الذي يُريدُ أن يكون إرادة القوة"[2]، إنَّ الصورة النهاية التي انتهت إليها إرادة القوة النيتشوية هو تصوره عن الإنسان الأعلى لأن الإنسان الأعلى هو الهالة العليا التي تكشف عنها الإرادة في ماهيتها، ولأن "اسم "الإنسان الأعلى" يشير إلى ماهية الإنسانية التي بدأت- من حيث إنها حديثة- تدخل اكتمال ماهية عصرها، الإنسان الأعلى هو ذلك الإنسان الذي يوجد انطلاقا من الحقيقة المحددة من خلال إرادة القوة ويوجد من أجل هذه الحقيقة"[3]، أي الإنسان الذي يُمكنُ الإرادة من تملك القوة، وعليه فإن الحقيقة الوحيدة التي تكشف عنها إرادة القوة هي الإنسان الأعلى، و"وفقا لنيتشه، فإن السمة الأساسية لكل كائن، أي وجوده، تتجلى بالتأكيد في إرادة القوة. لكن طبيعة وجود هذا الكائن تظل غير محددة وغير مدروسة إذا اقتصرنا على القول: كل كائن هو إرادة القوة"[4].

1-Jen Beaufret, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne",op,cit, p214.
2-Mathias Schubel, "Nietzche, Le Philosémite", Presses Université de Franche-Comté ",2007, P144.
3-مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق، ص101.
4-M.Heidegger, "Achèvement de la métaphysique et poésie", Traduit de l'allemand par Adeline Froidecourt, Gallimard, 2005, P110.

غير أنَّ الإنسان الأعلى هو الأنموذج الميتافيزيقي الجديد، والذي يبقى في منظور هيدغر يجد ماهيته في التصور الميتافيزيقي الذي أسست له الميتافيزيقا الغربية، لأن "الصورة الوجودية للإنسان الأسمى ظهرت للتفكير الميتافيزيقي لنيتشه، لأن تفكيره كان بإمكانه أن يجد نفسه بشكل ما ضمن القدر الماضي للفكر الغربي، إن الذي يُعبرُ عنه في تفكير نيتشه هو أولا الما–هو–موجود، (...) لذا يمكن القول أن الإنسان الأسمى (...) موجود هنا"[1]، وكأنَّ هيدغر يريد تخليص الإنسان الأعلى من قدر الميتافيزيقا، أي من تاريخ فلسفة القيم الأفلاطونية والذاتية المتعالية التي انحلت في إرادة القوة، إن الإنسان الأعلى بما هو الهالة العليا والماهية النهائية لإرادة القوة هو وجود الموجود الذي ظل طي النسيان في ميتافيزيقا نيتشه. يبدو أنَّ الإنسان الأعلى بقي في عُرف هيدغر ينتمي إلى قدر الميتافيزيقيا كنسيان لوجود الموجود "دزاين".

5. الدزاين والقصدية، هيدغر/ هوسرل

تتميز فينومينولوجيا إدموند هوسرل في كونها الفلسفة التي حاولت بحق تجاوز الطرح الديكارتي والكانطي لسؤال المعرفة، من خلال إعادة ترتيب علاقة المعرفة بين الذات والموضوع، لأنّ الشيء الجديد في فينومينولوجيا هوسرل هو مفهوم القصدية *L'intentionnalité*، "حيث تتأسس الأفعال على مسألة القصد من حيث هي حامل لمعنى في مباشرة الذات لموضوعها"[2]، إنَّ المعرفة الفينومينولوجية كما يقصدها هوسرل هي توليفة قصد مزدوج بين الذات والموضوع، وهو المعنى الحقيقي لما يسمى بالقصدية، أي أنَّ هناك قصد في المعرفة يتم بين الذات والموضوع به تحصل المعرفة. يستمد هوسرل مفهوم القصدية من "فرانس برينتانو *Franz Brentano*" والذي يعتبر أن "القصدية هي الطابع الوصفي الجوهري "للظواهر النفسية"، منهج علم

1-M.Heidegger, "Qu'appelle –t- on penser", op, cit, P 55.

2–بن مزيان بن شرقي، "التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، مقال ضمن أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، ماي 2002، دار الغرب للنشر والتوزيع، ص160.

وصفي للشعور، فلسفي ومتعال بقدر ما هو سيكولوجي"[1]، إنَّ القصدية صفة ملازمة للوعي، لأنَّ الوعي الإنساني هو دائما وعي بشيء ما، أي بموضوع، أو أن الذات/ الوعي هي وعي بموضوع ما، "فالكوجيتو أو فعل التفكير *cogito* يكون مرتبطا بموضوع التفكير *cogitatum*"[(2)].

وعلى حسب ما يُعلنُ هوسرل في "فكرة الفينومينولوجيا" فإنَّ مهمة الفينومينولوجيا المتعالية هي الوصول الى "الوعي الخالص" أو "الفينومينولوجيا الخالصة" التي تهتم بالمعرفة المطقة والعلم الكلي الذي يخصُ نظرية ماهية المعرفة، يقول هوسرل "إن المعيشات المعرفية تنطوي، بحسب طبيعتها، على قصد (*intentio*)، أي أنها تقصد شيئا ما وتتعلق بهذا النحو أو ذاك بموضوع. إنَّ فعل التعلق بموضوع هو شيء منها في حين أنَّ الموضوع ليس كذلك، بل الموضوع بإمكانه أن يظهر، وأن يكون له في ظهوره نحو من الإنعطاء، في حين أنه غير حال مع ذلك في الظاهرة المعرفية فعلا (*reell*)، ولا هو موجود بأي نحو بوصفه فكرا. إن إيضاح ماهية المعرفة ورفع تساوقات الماهية التي تنتمي إليها إلى (رتبة) الإنعطاء بالنفس، إنما يدل على سير البحث في (...) هذه العلاقة التي تنتمي إلى ماهية المعرفة"[3]، وعلى هذا النحو فالمنهج الفينومنولوجي لا يُبقي إلاَّ على الماهيات المحتجبة خلف الوعي كبداهة مطلقة لتأسيس يقينية العالم، والتي هي وحدها مصدر كل ما هو قطعي وبديهي، لأنَّ "الظاهريات الخالصة بوصفها علماً تظل خالصة ولا تفيد من عملية وضع الطبيعة على نحو وجودي، فإنها لا يمكن أن تكون إلا بحثاً في الماهية ولا يمكن إطلاقا أن

1-إدموند هوسرل، "تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا"، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، دار بيروت 1958، ص117.

2-بن مزيان بن شرقي، "التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، مرجع سابق، ص152.

3-إدموند هوسرل، "فكرة الفينومينولوجيا"، ترجمة فتحي أنقزو، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، ط1 2007، ص93، ص94.

تكون بحثا في الآنية (أي الموجود هناك *Dasein*)"[1]، هذا بعد التخلص من كل ترسبات الوعي السيكولوجي/ الطبيعي الساذج الذي يُصاحبُ عملية الوعي ورَدِهِ إلى "الأنا المتعالي" مُبررُ كلَ معرفة متعالية يُمكن أنْ تصبح علماً.

غير أنَّ تجاوز "الأنا السيكولوجي" قد صاحب معه تجاوز وقائعية العالم كما هو مُعطى[2]، والقول لهوسرل فإن "الوجود الطبيعي للعالم. أي العالم الذي أستطيع أن أتكلم عنه. إنما يفترض بصورة مسبقة وجود الـ"أنا" الخالص و"أفكاره" وكأنه وجود سابق في ذاته"[3]، وهكذا فإن الذاتية المتعالية لا تُؤسسُ معنى الوجود فقط، بل تُؤسسُ موضوعية الوجود ذاته، بل إنَّ هوسرل اعتبر أنه "خارج مثل هذه الذاتية، فلا يوجد بكل بساطة أي عالم، لأنَّ كلمة يوجد "*est*" ليست لها خارج هذه الذاتية أية دلالة"[4].

إنَّ فينومينولوجيا هوسرل تختزل وجود العالم في أفق الوعي، لأنَّ الاختزال كخطوة مهمة في المنهج الفينومينولوجي هو تحويل كل ما يقابل الذات إلى ظاهرة، فعندما تقصد الذات الموضوع فإن الشيء الذي يَظَلُ في أفق الذات هو التصور والمعنى الذي يُعَبرُ عن فعالية الأنا، والقول لفرنسوا ليوتار "يَسمحُ لنا الاختزال الناتج عن هذه المفارقة بفهم كيف يوجد شيء ما في حد ذاته بالنسبة لنا، أي كيف يمكن أن يكون

1-إدموند هوسرل، "الفلسفة علما دقيقا"، ترجمة، محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط1، 2002 ص69.

2-إنَّ العالم في منظور هوسرل هو كلية الكائنات (*onta*) أو الأشياء التي يمكن تصورها بداءً من الموضع المكاني والموضع الزماني، غير أن ماهية وجود هذه الكائنات والأشياء بما هي العالم المعيش/ العيني تُعطى لنا في تجربة الوعي المسبق، لأنَّ الذات تعيش يقين وجود العالم بشكل مسبق في الوعي، أنظر-إدموند هوسرل، "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية-مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية"، ترجمة، إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص228، ص515.

3-إدموند هوسرل، "تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا"، مرجع سابق، ص81.

4-نادية بونفقة، "فلسفة إدموند هسرل—نظرية الرد الفينومونولوجي"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2 2011، ص134.

لتجاوز الموضوع معنى متعالي في محايثة الذات"[1]، ولكن ليس بمعنى إنكار الوجود المستقل للموضوعات والأشياء خارج الذات، بل أنَّ العالم يَستمدُ موضوعية وجوده أصلاً لأنَّ هناك معنى أو قصد للعالم في أفق الذات، والقول لهوسرل "أمر التعلق بالمفارق *(Das sich-auf-Transzendentes-beziehen)* قصده على هذا النحو أو ذاك إنما هو من الصفات الذاتية للظاهرة. ولعله يبدو أن علماً فقط بالأفكار المطلقة هو أمر مطلوب"[2]، لأن "المفارقة"[3]، لا تكون إلا من جهة العودة إلى الذات، والمحايثة هي ما يضمن تحقيق هذه العودة بشكل يقيني ومطلق، حيث تتحقق الهوية والمطابقة أي في عودة الوعي لذاته وقد حقق المعرفة، وبهذا الشكل "تَفهمُ الفلسفة المتعالية نفسها فقط على أنها تفكير في "الأنا الخالص" وتستبعد/ تضع بين قوسين في "الاختزال" العلاقة الحقيقية بالعالم لهذه الذات من أجل بناء "العالم" مسبقا من الذاتية المتعالية"[4]، لأنَّ العالم وفق مبدأ القصدية ليس سوى الموضوع المعطى للذات المتعالية كظاهرة خالصة، ومعرفتنا بالعالم ليست سوى الموضوع الذي يُمكنُ تصورهُ وإدراكهُ

1-Jean-François lyotard, "la phénoménologie", Editions delta, Douzième Edition 1995, p28.

2-إدموند هوسرل، "فكرة الفينومينولوجيا"، مرجع سابق، ص83.

3-تمثل "المفارقة" *(Transcendenz/ Transcendance)* في منظور هوسرل النقيض الفينومينولوجي لمفهوم "المحايثة" من جهة إحالتها على كل ما يستمد وجوده وشرعيته من خارج الوعي ونظامه، و"المفارقة" ليست علامة على موضوعات بعينها، وإنما على آلية تفكير تفترض إضفاء الموضوعية على الموضوعات قبل السؤال عن إمكانها ومن دون ماهية هذا الإمكان بالنسبة إلى الوعي، أما "المحايثة" *(Immanenz/ Immanence)* فهي الصفة الفينومينولوجية الأولى للوعي ومبدأ قوانينه كلها. غير أنه يجب التمييز بين المحايثة الفعلية والمحايثة الفينومينولوجية الخالصة، الأولى تتصل بانضمام فعلي للموضوع إلى الوعي وكأنه وعاء يحوي موضوعاته وهي التي نجدها في التصور النفسي أو الطبيعي للمعرفة، أما الثانية فمحايثة خالصة هي التي تعطي الوجود الواثق والمطلق وتمكن للإنعطاف بالنفس ولشروط معقوليته: البداهة، الحدس، اليقين، المطابقة، أنظر-إدموند هوسرل، "فكرة الفينومينولوجيا" مرجع سابق، ص131، ص132.

4-هانس كوكلر، "هيدغر وريبة الكينونة"، ترجمة، حميد لشهب، منشورات دار التوحيدي، الرباط، المغرب 2021، ص212.

وتَمثلهُ بداءً من الذات المتعالية، وعليه فإنَّ العالم ليس إلا المعنى الذي أُعطيه له، أو الذي تُضفيه الذاتية المتعالية، غير أنَّ العالم في منظور هيدغر هو دوماً "عالم الدزاين"[1] إنَّ الدزاين وجود في العالم وليس قصدا متبادلاً، والعالم بنية أنطولوجية أساسية لكينونة الدزاين، إنَّ "هيدغر يريد إظهار أنَّ الدزاين بقدر ما هو موجود—في— العالم لا يمتزج أبدا مع الذات بالمعنى الحديث"[2]، لأنَّ عملية الرد الفينومنولوجي/ الترونسندنتالي/ القطعي لم تُبقي إلاَّ على أفق الذات المتعالية الذي تَنتهي إليه عملية القصد/ الرد ولهذا فالقصدية لم تقف إلاَّ كَمبرر لعودة الوعي إلى ذاته العودة التي تتحقق في الوعي الخالص، وعليه يمكنُ القول "إنه بالفعل رجوع إلى الذاتية المعطاة في الكوجيتو، إلاَّ أنه رجوع إلى ذاتية مثرات بكل التحليلات القصدية التي أجراها هوسرل خلال تأملاته"[3]، غير أنَّ كل الثراء الذي يميز التحليلات القصدية/ الذاتية المتعالية يجد أساسه النظري في الكوجيتو الديكارتي/ الأنا أفكر، لأنَّ الأنا أفكر هو جملة التخيلات والتمثيلات وتجارب الآخرين، والحدس الحساس والقاطع، وأفعال التقبل والعفوية، وما إلى ذلك، باختصار كل محتويات التعداد الديكارتي: من أنا، أنا الذي أفكر؟ الشيء الذي يشك، والذي يسمع، والذي يتصور، والذي يؤكد، والذي ينكر والذي يريد والذي لا يريد، والذي يتخيل أيضًا والذي يشعر[4]. لكن ما هو شأنُ القصد الذاتي؟ هل يمكن للذات أن تَقصُدَ ذاتها في عملية المعرفة؟

الحقُ، أنَّ معرفة الذات لذاتها عند هوسرل تختلف هنا بشكل ما عن الاعتبار الديكارتي الذي يَنظرُ إليها بمنظور الاستبطان الذي تُؤسسُ من خلاله الذات يقين معرفتها بذاتها عن طريق حدس مباشر، إنَّ "هوسرل يَذهبُ إلى اعتبار الذات موضوع

1-Herve Pasqua" ,Introduction a la lecture de être et temps de martin Heidegger" .op ,cit, p41 .

2-François Dastter: "Heidegger et la Questions de Temps", op, cit , P99.

3-نادية بونفقة، "فلسفة إدموند هسرل— نظرية الرد الفينومونولوجي"، مرجع سابق، ص135.

4-Jean-François lyotard," la phénoménologie",op,cit , p29

للمعرفة وقصد عارف في آن"[1]، غير أنَّ بنية "القصدية" تعود في الأصل إلى "الأنا المتعالي" الذي يجد أصوله في "الأنا أفكر" بمفهوم ديكارت، لأنَّ ما يَصدقُ على الأنا أفكر يَصدقُ بالضرورة على القصدية، إنَّ طموح هوسرل في تجاوز فلسفة الكوجيتو جَعلهُ يُعيدُ استئنافها من جديد، لأن "الذاتية المتعالية مع هوسرل تؤسس كل معرفة فينومينولوجية، والقصدية التي تؤسس لمضمون الوعي كانت تشكل محتوى الزمان المحايث، ولذا فإنَّ أفعال التفكير وموضوعاته القصدية تتم داخل الوعي المتيقن من ذاته"[2]، عَلاوةً على أنَّ بنية القصدية تنفتح على أفاق/ مفاهيم ميتافيزيقية جديدة من مثل النوئيس والنوئيم، الظاهرة، التصور، الأفق، الأنا المتعالي، والتي يعجز الوعي الخالص/ الأنا المتعالي على تبرير مشروعيتها الفينومنولوجية دون السقوط في ميتافيزيقا الذاتية.

يبدو أنَّ بنية القصدية تنحل في الوجود المحض والبسيط للدزاين في العالم، لأنَّ بنية الدزاين وجود في العالم منذ البدء، وإنَّ الوجود في العالم هو ذاته الوجود بالقرب من الكائنات؛ لأنه "بقدر ما يوجد الدزاين كوجود في العالم فهو دائمًا يكون بالفعل بالقرب من الكائنات"[3]، ولأن الوجود في العالم هو أيضا وجود الدزاين في علاقة مع الكائن، "نقول "مع الكائن"، وهذا يعني أن هذا الكائن ينكشف بمعنى معين. بالنسبة للدزاين باعتباره كشفًا ينتمي أساسًا إلى كائن ينكشف في كونه منكشفًا، أي كائنًا يرتبط به الكشف وفقًا لبنيته المقصودة"[4].

1-للمزيد من الاطلاع عن فكرة البنية القصدية للذات العارفة في فينومينولوجيا هوسرل، أنظر، لكحل فيصل "المنهج الفينومينولوجي وإشكالية المعرفة قراءة في فلسفة إدموند هوسرل"، مجلة الخلدونية، جامعة تيات، العدد 9 2016، ص290، ص291.

2-عبد السلام بن عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا"، دار توبقال، الدار البيضاء ط2، 2000، ص110.

3-Heidegger,"les problèmes fondamentaux de la phénoménologie", trad, par Jean-François Courtine, Gallimard, paris, 1985, p261.

4-Ibid, p261 .

لقد بدا بشكل ما منذ "الكينونة والزمان"1927 أنَّ بنية القصدية تنحل في وجود الدزاين في العالم كوجود مشترك مع الأخرين، وهو ما يعبر عنه السقوط في "الثرثرة الفضول، الالتباس"، أي ما يَخصُ وجود الدزاين الغير أصيل في–العالم، غير أنَّ فينومينولوجيا هوسرل فهمت عالم المعية والعلاقة بداءً من الذاتية بما هي ذاتية معية لأنَّ الذات تُوجدُ في عالم مع غيرها من الذوات الأخرى التي تفكر هذا العالم نفسه ومن ثم يكون العِلمُ بالظواهر تَفكيراً مشتركاً، يَقولُ هوسرل "إنني لا يمكن أن أفكر ذاتي دون آخرين، دون اجتماع معهم، إنني أولد داخل الجماعة، وبذلك فأنا مدين للتواصل الدائم مع الذوات الأخرى بمضمون تمثيلي للعالم، ولهذا، فإن العالم له مسبقا بالنسبة لي ولكل إنسان معنى ((عالم للجميع))"[1]، إن بنية القصد الذي يتشكل في أفق الذاتية إنما هو قصد مشترك بين الذوات، ولهذا فإن تبرير موضوعية المعرفة يحتاج إلى ما يسميه هوسرل عملية البناء–*Constitution*، أي ما يجعل من المعرفة الذاتية أمراً متحقق بشكل موضوعي، وهو ما تعبر عنه الفينومينولوجيا في الانتقال من الوعي الذاتي إلى البين- ذاتية.

غير أنَّ لجوء هوسرل في "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية" إلى فكرة عالم الحياة/ العالم المشترك/ العالم المحيط من أجل تبرير ظاهرة وجود الذات في العالم يعجز عن تفسير الوجود المشترك بين الذوات دون السقوط في ميتافيزيقا الذاتية المتعالية، لأنَّ عالم الحياة ينطوي على "معنى الحياة" المستمد من "الأنا المتعالي" أو "الوعي الخالص" الذي هو وَحدهُ مَصدرُ "المعنى"، أي "المعنى" الذي يُحتجبُ وراء عالم الحياة والمعيش اليومي، لأنَّ المعنى يَتأسسُ في "وعيي بقدر ما يكون قصداً واهبًا للمعنى" (*Sinngebung*)[2]، إنَّ "عالم الحياة" و"المعيش اليومي" يُرِدُ إلى المعنى الذي

1–إدموند هوسرل، "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية–مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية" مرجع سابق، ص489.

2-Jean-François lyotard, "la phénoménologie, op,cit, p31.

يتشكل في أفق "الأنا المتعالي"، ولهذا السبب لم يَعُد وجود الدزاين في العالم مع دزاين آخرين يحتاج أبداً إلى ضمان مسبق من القصد/ الوعي الذاتي، لأنَّ وجود الدزاين وجود ملاقاة مشترك في العالم مع الأخرين منذ البدء، إنَّ "ما يلاقي هو هذا الموجود وما هو عليه (...) في هذه الملاقاة يكون ظهور الآخرين الذين يعيشون واقعانيا محددا بخاصية "العالم المشترك" بالتحديد، يعني أن الآخرين، بوصفهم يعيشون واقعانيا يلاقون "عالمويا"[1].

إنَّ الفشل الذي منيت به محاولة هوسرل في إيجاد تخريج للفينومنولوجيا خارج حدود الديكارتية هو ما جعل هيدغر يُوجهُ الفينومينولوجيا صَوبَ مُساءلة الظواهر نفسها انطلاقاً من الممكنات نفسها التي يمنحنا لها كل فهم بداءً مما تتبين وتتكشف عليه، رُبَّ انكشاف يسميه هيدغر "الظهور"[2]، غير أن هوسرل يَفهمُ معنى "الظهور" بداءً مما يظهر في أفق الذات من الظواهر. يقول هوسرل "للفظ ظاهرة معنى مزدوج بمقتضى التضايف الجوهري الذي بين ((الظهور)) و((الظاهر)). إنَّ (فاينومنون) تعني بالأخص الظاهر ومع ذلك يرجع استعمالها للدلالة على الظهور عينه، الظاهرة الذاتية"[3]، غير أنَّ ما يظهرُ من الظواهر لا يحتاج إلى "الوصف" الفينومينولوجي، لأنَّ وصف الظواهر لا بُدَ أن يطال الظواهر بداءً حتى يُمكنهُ المعرفةُ بالظواهر، رُبَّ وصف ينحلُ عند هيدغر في عمل "التفسير"[4]، أي تفسير البنيات الأنطولوجية الأساسية لوجود الدزاين في العالم، والتفسير يفهم هنا بمعنى هيرمينوطيقي، إنَّ عمل التفسير هو ما يسميه هيدغر "هيرمينوطيقا"[5].

1-مارتن هيدغر، "الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية"، مصدر سابق، ص163، ص164.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص89.

3-إدموند هوسرل، "فكرة الفينومينولوجيا"، مرجع سابق، ص44.

4-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص103.

5-المصدر نفسه، ص103.

يبدو أنَّ الشيء الجديد في الفينومينولوجيا التي يقصدها هيدغر هو الكشف عن الظواهر من جهة أنها كينونة الدزاين ذاته، ولذا تكون الفينومينولوجيا علماً، وهو عينه ما يقصده هيدغر بـ"الأنطولوجيا الأساسية" التي تتخذ من موضوعها الدزاين من خلال السؤال عن كينونته درباً هادياً نحو السؤال عن معنى الكينونة بعامة، لأنَّ الأنطولوجيا لا تصبح "ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا"[1].

وهكذا تُفهمُ الأنطولوجيا باعتبارها هيرمينوطيقا الدزاين التي تُعنَى بتفسير بنيات وجود الدزاين في العالم، غير أنه لا ينبغي تَفسيرُ كينونة الدزاين انطلاقاً من التعين الأنطيقي له، لأنَّ الكينونة تتجاوز كل ظهور أو تعين، ولهذا ينبغي البحث عن الكينونة في ما وراء الظواهر التي للكائن، "إن الكينونة هي الـ*Transcendens* بإطلاق، وإنَّ تعالي كينونة الدزاين لهو تعال مخصوص، من حيث أنه تكمن فيه إمكانية وضرورة التفرد الأشد جذرية"[2]، لكن التعالي الذي يخص كينونة الدزاين يختلف عن التعالي الذي وَسَمَ به هوسرل الذاتية المتعالية، إنَّ تعالي الدزاين تعال محض وبسيط لكينونته، لأنَّ "الدزاين هو في حد ذاته المتعالي، إنه يتجاوز نفسه، ويتجاوز نفسه في التعالي (...) ومن ثم فإن التعالي (...) هو في حد ذاته الشرط الأول لإمكانية فهم الوجود والذي في اتجاهه تتجه الأنطولوجيا"[3].

غير أنَّ مهمة "الأنطولوجيا الأساسية" أصبحت مستحيلة، كون أن الفينومينولوجيا المعدلة التي عُوِّلَ عليها في كشف وتوضيح كينونة الدزاين لم تكشف إلاَّ على أفاق ميتافيزيقية جديدة بقيت تَأسِر كل مفاهيم "الكينونة والزمان"، بل أنَّ المفهوم "دزاين" الذي يُفسر كل تحليلات "الأنطولوجيا الأساسية" يجد أصولهُ في ميتافيزيقا الذاتية بما هو الانحلال الظافر لها "ميتافيزيقا الدزاين".

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص100.

2-المصدر نفسه، ص104.

3-Heidegger, "les problèmes fondamentaux de la phénoménologie",op,cit, p387.

الفصل الثالث
الدزاين في أفق "المنعرج"

I.الدزاين من "الأنطولوجيا الأساسية" إلى "تاريخ الوجود"

II.الدزاين ومسألة التقنية

III. كينونة الدزاين بين الفكر والشعر

III.5- الدزاين من "الأنطولوجيا الأساسية" إلى "تاريخ الوجود"

يُعتبرُ مؤلف هيدغر "إسهامات في الفلسفة (في *Ereignis*) *Beiträge zur "Philosophie (Vom Ereignis)"* الذي كتب ما بين 1936 و1938 على حسب ما يرى محرره فريدريش فيلهلم فون هيرمان أثناء نشره له (في عام1989)، أنه "التحفة الثانية" لما ألف هيدغر بعد "الكينونة والزمان" 1927[1]، والذي تكمن أهميته في كونه أبلغ إشارة عن "المنعرج" الذي تم فيه الانتقال بمسألة الوجود من "الأنطولوجيا الأساسية" إلى "تاريخ الوجود" والتفكير في مسألة الصلة بين الدزاين والوجود على جهة تاريخ الوجود.

إنَّ المهمة المنوطة بالمنعرج هي العبور بالفكر من البدء الأول لتاريخ الميتافيزيقا إلى البدء الأخر من خلال الإقامة في نهاية البدء الأول "نهاية الميتافيزيقا" واستشراف بداية البدء الأخر "التفكير على جهة تاريخ الوجود". وقد اختار هيدغر للدلالة على البدء الجديد لفظ *Ereignis*[2]، ولكن ما معنى *Ereignis*؟ وبأي شكل يتحدد *Ereignis* في المنعرج؟ وكيف تتأسس الصلة بين الدزاين والوجود ضمن *Ereignis*؟

يسعى "فتحي المسكيني"، والذي يُعدُ من بين أكبر الشراح العرب المتخصصين في الدراسات الهيدغرية، إلى تأصيل "ترجمة عربية مُفكرة" لمعنى الإرغنيس *Ereignis* بالمعنى الذي مارسه هيدغر نفسه في ترجمته/تأولِهِ للمصطلحات الإغريقية، وذلك من جهة إقراره بتعسُر المصطلح على الترجمة إلى أي لغة أخرى على حسب ما أشار هيدغر ذاته، ولكن أمرُ الترجمة هو تؤول لا يخلو من مغامرة، يقول المسكيني "إن *Ereignis* هو "العهد"(...) بقدر ما يحتمل الطبقات الدلالية الثلاث التي ضمنها

1-Alexander Schnell ,"Ereignis et Da-sein dans les BEITRÄGE Zur philosophie Lire les "BEITRÄGE Zur philosophie de Heidegger", Textes réunis et présentés par Alexander Schnell , Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, Paris, 2017, Avant-propos.

2-يرى "جون ماري فايزي" أن لفظ "الإرغنيس" *Ereignis* يترجم بما يفيد معنى "الحدث"*eve-nement*. أنظر -Jean-Marie vaysse, "Dictionnaire d' Heidegger", op,cit, P62.

هيدغر لمصطلح *Ereignis*، نعني معاني "الحدث"/ "*Ereignis* في اللغة العادية" و"العيان"/"*Eraugnis* اللفظة الأصلية" والخاص "*gene*"[1].

ومن معاني العهد في القرآن الكريم التي تفيد سياق معاني "العهد" في اللغة العربية نذكر الآيات: "وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ"﴿١٠٢ الأعراف﴾، وفي قوله أيضا "وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ إِنَّمَا عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ" ﴿٩٥ النحل﴾، وفي قوله أيضا "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۚ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۖ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا" ﴿٣٤ الإسراء﴾.

كما أنَّ لفظ "العهد" هو الترجمة نفسها التي اعتمدها من قبل (1995) "محمد محجوب" في مؤلف له بعنوان "هيدغر ومشكل الميتافيزيقا"[2]، كما يؤكد "محمد الشيخ" في مؤلف له (2008) على ترجمة معنى *Ereignis* بما يدل على "التملك" إضافة إلى معنى "العهد" و"الحدث"، لأنَّ لفظ *Ereignis* في نظره "مأخوذ من فعل *Er-eignen* الذي اشتق بدوره من *Er-augen* بما هو أفاد دلالة التملك"[3].

غير أنَّ "فتحي المسكيني" يُقدمُ في مؤلف "التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟ (2011)"[4]، وفي نص أخر بعنوان "هيدغر والملكوت كيف نقول أو كيف لا ينبغي أن نفكر في معنى *Das Erignis*؟ (2008) والتي

1-فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1 2005، ص425.

2-محمد محجوب، "هيدغر ومشكل الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995، ص127.

3-محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص686.

4-يُترجمُ "فتحي المسكيني" و"محمد محجوب" لفظ *Ereignis* بـ"العهد"، غير أنَّ فتحي المسكيني يُقدمُ ترجمة جديدة لمعنى *Ereignis* بمعنى "الملكوت" في كتابه "التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟" بدلا من كلمة "العهد" التي اعتمدها في مؤلفه "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، وهو ما يفي في نظره قصد هيدغر من أنَّ *Ereignis* هو ضربٌ من الإشارة إلى الكينونة بوصفها «ملكوتًا»، أنظر، فتحي المسكيني، "التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟"، ط1، دار جداول، لبنان، 2011 ص74.

نشرت بعد مؤلف "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"(2005) على ترجمة جديدة للفظ *Ereignis*، فيري أنه "ضربٌ من الملكوت"[1]. وأياً كان أمرُ الترجمة فإن معنى *Ereignis* عند هيدغر لا يخرج في ترجمته إلى العربية عن معاني "الحدث" و"العهد" و"التملك" أو "الملكوت"، أي بما هو حدث كينونة حقيقة الوجود، والعهد الذي يتعهد فيه الزمان والوجود ضمن الصلة بين الدزاين والوجود، والتملك بما هو تملك متبادل بين الدزاين والوجود.

إنَّ "المنعرج" هو تفكير مسألة الوجود في ضوء تاريخ الوجود من خلال إعادة سبر غور الصلة بين "الدا–زين"[2] والوجود، أي "العهد *Ereignis*" الذي بين الدا–زين وما يظهر من الحقيقة المؤسسة ضمن احتجاب الوجود الكامن في أساس الدا–زين ذاته بما هو استجابة لنداء حقيقة الوجود خلف الاحتجاب الذي له عبر تاريخ الميتافيزيقا؛ و"إذا كانت الإشارة الأولى إلى الدا–زين بوصفه مُؤسساً لحقيقة الوجود ضمن الوجود والزمان قد انحسرت في السؤال عن الوجود في الإنسان، وحصرت معنى الدزاين في العلاقة مع الوجود في الإنسان فإن كتاب إسهامات يقدّم الهنا المشكل لمعنى الدا–زين بوصفه "خلوة من أجل الاحتجاب (الوجود)"[3].

يبلغُ الوجودُ ذروة احتجابه وامتناعه في التقنية، ولعل هذا بسبب أنَّ الإنسان في ظل التقنية ينقاد إلى طغيان مظاهر الكم، وهنا مكمن الخطر الذي يجعلُ الإنسان لا يستجيبُ لنداء الوجود الذي ضمنهُ يتأسس بوصفه "عهدا"، وذلك نظراً لكون أنَّ "الإنسان لم يعد يقوى على أن يحتمل معنى وجوده بوصفه دا–زين، أي نمط تأسيس

1–فتحي المسكيني، "هيدغر والملكوت، كيف نقول أو كيف لا ينبغي أن نفكر في معنى *Das Erignis*؟ محاولة في الترجمة"، مجلة آيس، العدد 3 أكتوبر، 2008، ص98، ص99.

2 –يأخذ رسم دا–زين عند هيدغر الثاني العبارة *Da-sein* وهذا لتحديد "الهناك" *Da* التي ينبغي على الإنسان أن يكونها ضمن الدا–زين.

3–فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص438.

كينونة الو—جود بوصفه عهدا"[1]، وبالتالي لم يعد بإمكانه أن يكون دا–زين، أي لم يعد بإمكانه أن يتأسس ضمن انفتاح الوجود، إنَّ الدا–زين بهذا الشكل هو الإقامة ضمن احتجاب الوجود؛ وإذا كان الوجود لا يَظهرُ إلا ضمن الاحتجاب والامتناع فإنَّ انكشافه يحتاج إلى الدا–زين، إنَّ استجابة النداء هي "الهناك"[2]، التي تخص الدا–زين في قرب وجوار حقيقة الوجود، لأنَّ حقيقة الوجود هي محل إقامة ماهية الإنسان فإذا كان نداء الوجود يشترط الإنصات والاستماع، فإن النداء هو ذاتهُ ما يجعلُ الوجود منفتحا ضمن ما ينفتح من الإنسان الذي من شأن كينونة الدا–زين.

يبدو أنَّ عجز "الأنطولوجيا الأساسية" عن تخطى وتجاوز الميتافيزيقا، هو ما جعل هيدغر يُفكرُ في المنعرج كاستشراف لبدء آخر، يذكر هيدغر في رسالة الى جون بوفري أن عدم نشره للجزء الثالث من "الكينونة والزمان" وتحوله الى "زمان ووجود" في محاضرة لاحقة، هو أن الفكر فرض هذا المنعرج بسبب نفوذ لغة الميتافيزيقا الى متن "الكينونة والزمان"[3]، لأنَّ الوجود بقي يُحيلُ بشكل دائم إلى الفهم الذي من شأن الدزاين الذي يَفهمُ ذاتهُ ويفهمُ الموجود في ضوء تناهيه الأنطولوجي بما هو كائن للموت وبما هو كائن تاريخي؛ فإذا كان هيدغر في "الكينونة والزمان" يُؤسسُ الصلة بين الدزاين والوجود في أفق الفضاء الحر للزمان، فإن المنعرج يُؤسسُ العلاقة بين الدا–

---

1 -فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص428.

2 -إن "الهناك"*Da* في الدا–زين عند هيدغر الثاني أصبحت تعني مجال "المنفتح" الذي يحيلُ إلى الوجود بوصفه "عهد"، وبالتالي فهي تحمل هنا معنى أخر غير معنى "الإنارة" أو "النور الطبيعي" التي تضمنها مؤلف "الكينونة والزمان"، ولهذا السبب نستخدم لفظ *Da* بـ"الهناك" بدل "الهنا"، وهذا على حسب ما خلص إليه "فتحي المسكيني" من ترجمته له في كتابه "التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟"، والذي على الرغم من أنه ترجم في مؤلف "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير" كلمة *Da* بـ"الهنا" إلا أنه وجد أن لفظ "الهناك" هي الأقرب بما يفيد تحقق المعنى الذي يقصده هيدغر، أنظر، فتحي المسكيني، "التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟"، مرجع سابق، ص52.

3-Beda allemann, "Holderlin et Heidegger. Recherche de la Relation entre poèsie et pensèe". op.cit. P91.

زين والوجود ضمن "العهد"؛ و"اذا كان ثمة ما يجمع بين الزمان والوجود، فإن الذي يجمع بينهما لا يمكن أن يكون شرطاً ممكناً لهما (...) فالوجود لا ينتشر الا كاحتجاب واذن فهو لا ينتشر، والزمان لا ينتشر كحاضر وانما كعدم حاضر. لذلك فلا شرط لاجتماع الزمان والوجود، بل هو العهد بينهما (*Ereignis*)، الزمان والوجود يتعاهدان"[1]، وهو ما تعنيه علاقة التعهد بين الوجود والزمان، أي "ترك الحاضر ممنوحاً داخل الحدث، والزمان ممتداً داخل الحدث. إن الزمان والوجود يحدثان"[2]. يكشف "العهد" عن غياب أساس الوجود، لأنَّ الوجود لم يكشف عن نفسه عبر تاريخ الميتافيزيقا إلا ضمن الموجود، أي في الموجود الحاضر في أفق الزمان، غير أن "الزمانية الأصلية هي زمنية محدودة وهي متزمنة من المستقبل"[3]، وما يعنيه التزمن من المستقبل هو "التفكير (...) في الوجود بوساطة الزمان الفعلي في خاصيته- انطلاقا من الحدث/ العهد- دون الرجوع إلى علاقة الوجود بالموجود"[4]، لأنَّ "الهناك" هي محل التجميع الذي يوحد أبعاد الزمان "الماضي، الحاضر، المستقبل"، أي ما يَنتشرُ من الزمان في الوجود، حيث يكون "الالتقاء بالوجود ادراكا لهبته وتلقيا لها واستدعاء. فبهذا المعنى لا يكون انتشار الحضور واقباله علينا مجرد التقاء بالحاضر، بل هو التقاء بالماضي من حيث هو اعتراف بحضوره الينا لا بحاضريته، والتقاء بالمستقبل اعترافا بحضوره الينا لا بحاضريته"[5]، ومحل الالتقاء بين الوجود والزمان هو "الهناك" في "الخلوة" التي ضمنها يتحقق "العهد" بينهما، أي في ما ينفتح من الإنسان على الوجود ومن

---

1 -محمد محجوب، "هيدغر ومشكل الميتافيزيقا"، مرجع سابق، ص127.

2 -مارتن هيدغر، "الزمان والوجود"، ضمن مؤلف "في الشيء الذي يخص التفكير"، ترجمه عن الألمانية، وعد الرحية، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، 2018، ص34.

3-Jean-Marie Vaysse, "Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger", ellipses, paries, 2005, p16.

4 -مارتن هيدغر، "الزمان والوجود"، ضمن مؤلف "في الشيء الذي يخص التفكير"، مصدر سابق، ص36.

5 -محمد محجوب، "هيدغر ومشكل الميتافيزيقا"، مرجع سابق، ص126.

الوجود على الإنسان، وهذا "ليس بحسب خاصيتهما فقط، بل ما يصونهما وما يحتفظ بهما في انتمائهما المشترك"[1].

يُشيرُ هيدغر في مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"1929 على أن الإنسان يتأسس ضمن فهمه للوجود، أو "من خلال تأسيس نفسه على فهم الوجود، فإن الإنسان هو حضور [دا]، وبوجوده يتم تحقيق الاندفاع الخلاق للانفتاح في الوجود"[2]. وذلك لأجل أنَّ "الدزاين الموجود، باعتباره موجودًا، يرتبط دائمًا بعالم مفتوح من خلال الوجود، فهو يفهم شيئًا مثل عالمه، ومع انفتاح عالمه، ينكشف في الوقت ذاته لنفسه"[3]. غير أن تفكير هيدغر بداءً من "المنعرج" يَعدلُ عن تأسيس الصلة بين "الإنسان" و"الوجود" في أفق "الفهم"، إنَّ وجود الإنسان لا يتأسس ضمن "فهم الوجود"، لأنَّ كل فهم للوجود يُؤسسُ الإنسان ضمن غياب وانحجاب أساس الوجود ذاته. يقول هيدغر "وبقدر ما يمتد الوجود كأساس وأصل يبقى هو نفسه بلا أصل (...) إنَّ أي تأسيس أو تأصيل أو أي إمكانية تأصيل تهوي بالوجود الى مرتبة ما هو موجود، الوجود كوجود يظل بلا/أساس"[4]، ولهذا فإنَّ كل سؤال عن الأساس يكشفُ عن احتجاب وغياب الأساس ضمن انفتاح حقيقة الوجود، وبهذا يكون غياب الأساس هو الإمكان الذي يَهبُ لنا إمكانية فهم الحقيقة التي من شأن كينونة الوجود، لأن "التأسيس الأصلي للأساس هو الطريقة التي تتكشف بها حقيقة الوجود في جوهرها"[5].

إنَّ غياب الأساس في منظور هيدغر يعني أنَّ هناك مسافة بعد بين الدا–زين والوجود، ومن أجل إمكان تأسيس الدا–زين ضمن انفتاح الوجود على الدا–زين أن

---

1 –مارتن هيدغر، "الزمان والوجود"، ضمن مؤلف "في الشيء الذي يخص التفكير"، مصدر سابق، ص31.

2-M.Heidegger, "Kant et le Problème de la Métaphysique", op. cit, P 285.

3-M. Heidegger, "les problèmes fondamentaux de la phénoménologie", op.cit, p260.

4 –مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص122.

5-Alexander Schnell ,"Ereignis et Da-sein dans les BEITRÄGE Zur philosophie" op. cit. P171.

يتاحَ ويُمنحَ للوجود عن طريق "القفزة"، لأنَّ " الدا–زين لا يصبحُ متاحاً إلا من خلال "قفزة" في ميدان الوجود"[1]، أي القفزة إلى الدا–زين الذي من شأن الإنسان أن يكونه، لأنَّ إحالة أساس الدا–زين إلى الموجود يحجب إمكانية وجود الدا–زين ذاته. ولهذا فإن إمكانية التأسيس لا تُفهمُ إلاَّ ضمن التأسيس المتبادل بين الدا–زين والوجود، أي بما يتيح ويمنح تأسيس كل منهما في الأخر، يتأسسُ الدا–زين في مجال حقيقة الوجود باعتباره "الهناك"، أو الحضور في أفق الزمان الذي يشكل كينونة الدا–زين في علاقته بحقيقة الوجود، وهو "معنى القفزة من فكرة الوجود إلى فكرة تستجيب لنداء حقيقة الوجود"[2]، إنَّ الدا–زين بما هو المشروع الملقى به أو المقذوفُ به إلى الوجود هو ما يتأسسُ في انفتاح الوجود ذاته، والوجود يتأسسُ في الدا–زين باعتباره الإمكان المنفتح لحقيقة كينونته. وهكذا فإن "الوجود والدا–زين يتبادلان التأسيس على نحو أصلي (...) هذا التضايف بين الوجود والدا–زين يشحن مفهوم التأسيس بدلالتين متواشجتين:

1– الأساس يُؤسسُ، يكون بوصفه أساساً (...)

2– هذا الأساس المؤسس يُبلغ إليه ويُضطلع به بما هو كذلك"[3].

إنَّ إمكان الأساس بهذا المعنى هو أن نترك الأساس يتأسسُ دون فرض فعل التأسيس وكأنهُ دلالة على ذات تؤسس، أي "جعل الأساس–وحرية التأسيس–الشرط الأنطولوجي لأي علاقة بالوجود"[4]، لأنَّ إمكان الأساس يتجاوز مبدأ العلة أو الأساس الأول أو الجوهر الذي يفترض أنه يُؤسس الوجود ضمن الأساس أو العلة أو الأصل، كما يتجاوز النظر إلى الإنسان بدلالة البحث عن علة أو أساس أو أصل

---

1 –فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص439.

2-Francois jaran, "La Metaphysique de Dasein" , op, cit, 2010 , P284.

3 –فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص439.

4-Francois jaran, "La Metaphysique de Dasein" op, cit , P280.

كما دَأبَ تاريخ الميتافيزيقا؛ لأنه ضمن البدء الأول في تاريخ الميتافيزيقا تم فهم الوجود بدلالة الموجود، أي "الموجود" الذي تم تحصيله وتعقله تحت اسم "الوجود"، ومن هذا المنظور فإنَّ الميتافيزيقا تُؤسسُ الإنسان والوجود ضمن نطاق الموجود، وليس من منظور علاقة الإنسان بالوجود، لأن الميتافيزيقا تُفكرُ في "الوجود في حيثية انتماء الموجود إلى الوجود. وقد فكرت الميتافيزيقا في الموجود بوصفه الموجود في طريقة التصور المعلل (...) التصور الذي يعطي السبب"[1]، حيث التفكير في الوجود بداءً من الموجود، لأنَّ الميتافيزيقا تتمثلُ الوجود في الموجود، وتنظرُ إلى الوجود على أنهُ علة أو أساس الموجود، غير أنَّ أساس الوجود ذاته يبقى الأمر المنسي في تاريخ الميتافيزيقا الغربية، لأنَّ تاريخ الميتافيزيقا يحيل كل سؤال عن الوجود إلى ما يحضر في أفق الزمان وهو ما جعلها تفهم الوجود على أنه ما يحضر في الموجود على نحو الوجود الحاضر كصورة أو مثال أو عقل أو جوهر، غير أنَّ أساس الوجود ذاته بقي أمراً محتجباً في تاريخ الميتافيزيقا.

من هنا يعملُ هيدغر على اختبار نهاية الميتافيزيقا في البدء الأول، من خلال مساءلة الأساس الدفين الذي لم يتم الكشف عنه عبر تاريخ الميتافيزيقا، ومحاولة استجلاء دلالاته في ما يهيئ العبور إلى البدء الثاني، غير أنَّ التجاور الخفي بين البدأين هو لعبة الميتافيزيقا في حجب وإخفاء ما كان لابد أن يظهر، وهو ما يمهد له الفكر ضمن البدء الثاني في أن يجعل الميتافيزيقا تساءلُ مفاهيمها الخاصة، أي أن تصبح الميتافيزيقا مساءلةٌ ضمن "لعبة لا إمكانية ماهيتها" *(In ihrer zugespielt Wesensunmöglichkeit)*، ومن ثم أن تخوض الفلسفة اللعبة ما وراء *(tielhinübergesp)* الميتافيزيقا في بدئها الآخر"[2].

---

1 –مارتن هيدغر، "نهاية الفلسفة ومهمة التفكير"، ترجمه عن الألمانية، وعد علي الرحية، تقديم ومراجعة، علي محمد إسبر، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، 2016، ص50.

2–فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص431.

غير أنَّ العبور إلى البدء الأخر لا يعني رفض تاريخ الميتافيزيقا، وإنما هو صبر غور أساس الميتافيزيقا بما هو الإمكان الذي يهبهُ تاريخُ الميتافيزيقا ذاته إلى الفكر من أجل تدبر إمكان بداية البدء الثاني؛ واذا "كانت الميتافيزيقا تحدد الشكل الأساسي لفكر البداية الأولى، فإن فكر البداية الأخرى لا يعني التخلي الخالص والبسيط عن الميتافيزيقا"[1]، بل العبور من داخل تاريخ الميتافيزيقا إلى البدء الأخر، لكن تحقق العبور إلى البدء الأخر يشترط التخلص من الحمولة الميتافيزيقية للبدء الأول الذي تحدد فيه الوجود باعتباره موجودا، لأنَّ التفكير في الوجود باعتباره موجودا يحيل إلى الحضور أي ما يحضر بوصفه موضوع، غير أنَّ الوجود يتجاوز كل توصيف يمكن أن يطالَ الموضوعات سواء كانت أشياء مادية أو تصورات ذهنية.

إنَّ التفكير على جهة تاريخ الوجود هو مساءلة أساس الميتافيزيقا من خلال رَدهِ إلى ماهيته الأصلية، أي العبور داخل تاريخ الميتافيزيقا من "سؤال الموجود" إلى "سؤال الوجود"، أو الانتقال من السؤال الموجه إلى السؤال الأساسي، ذلك الذي ينتقل فيه من الميتافيزيقا التقليدية إلى التساؤل عن الوجود في حد ذاته[2]، وتهيئة الفكر إلى دروب العبور بما هو التدبر في إمكان البدء الأخر، "إن التفكير في الوجود بمعزل عن التفكير في الموجود يعني التفكير في الوجود دون الرجوع إلى الميتافيزيقا وعليه، يصح التخلي عن تحطيم الميتافيزيقا لأجل ترك الميتافيزيقا نفسها (...) التفكير الذي يلج على نحو خاص إلى "الحدث"/ العهد"[3]، أي تفكير الوجود بوصفه "عهدا" بما هو البدء الأخر الذي يتجاوز تاريخ الميتافيزيقا، أو بما هو تجاوز البدء الأول الذي انخرط في سؤال الموجود منذ أفلاطون وانتهى مع نيتشه.

1-Alexander Schnell ,"Ereignis et Da-sein dans les BEITRÄGE Zur philosophie" op.cit, P174.

2-Francois jaran, "La Metaphysique de Dasein" ,op, cit , P269.

3 -مارتن هيدغر، "الزمان والوجود"، ضمن مؤلف "في الشيء الذي يخص التفكير"، مصدر سابق، ص37.

من هنا، يتأسسُ الوجود في مجال انفتاح الوجود ذاته وليس في موجودية الموجود كما ترسخ في تاريخ الميتافيزيقا منذ أفلاطون إلى نيتشه[1]، كون أنَّ "المنفتح الذي تعتمل ضمنه كل التأسيسات الميتافيزيقية من غير انتباه ما يقبل هيدغر على بلورته ضمن مفهوم الخلوة (*Lichtung*) (...) فالميتافيزيقا، من أقصاها إلى أقصاها لم تدرك غير الحضور الذي يؤسس الأشياء الحاضرة"[2].

عطفاً على ما سبق يمكن القول، لا يملك لا الإنسان ولا الوجود أساساً خاصاً باعتبار البحث في الأصل أو الأساس الأول؛ إذ "ههنا لا يحدث أي دخول في الخلاص *(Er-losung)*، بمعنى رمي بالإنسان في [حقل] الأساس، بل تنصيب للماهية/ الكينونة الأكثر أصلية، تأسيس–الدا–زين ضمن الوجود ذاته"[3]، إنَّ تأسيس الدا–زين لا يُفهمُ هنا ضمن التأسيس باعتبار الجوهر أو الذات التي تُؤسسُ لحقيقة أو يقين ما، بل هو أن نمنح للأساس إمكانه، أو أن نترك إمكان الأساس ذاته ليتحقق في الدا–زين بشكل ضمني في "الهناك"، أي في "الخلوة" التي من شأن كينونة الوجود. و"باعتباره أصل الأساس، يتم رفع الدزاين بعد ذلك إلى "رتبة" اللا-أساس، أي ما لا أساس له (Abgrund)[4]، وأن يتأسس الوجود بهذا الشكل، يعني أن يكون ضمن المنفتح، أي خروجه من التحجب والانغلاق إلى مجال "الهناك" الذي يؤسس حقيقة كينونته؛ فإذا كان الأمر في "الكينونة والزمان" يتعلق بانفتاح "الهناك" على "الوجود" فإنه بدءً من "المنعرج" فإن الأمر أصبح يتعلق بانفتاح "الوجود نفسه"، وبالتالي فإن "انفتاح الوجود" هو "حقيقة الوجود"[5].

1-Jean.Marie vaysse, "Dictionnaire d' Heidegger", op,cit, P98.

2 -محمد محجوب، "هيدغر ومشكل الميتافيزيقا"، مرجع سابق، ص 123.

3 -فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص452.

4-Francois jaran, "La Metaphysique de Dasein" ,op,cit, P282.

5- Eliane Escoubas,Questions heideggeriennes Stimmung, logos, traduction, poésie " Collection "Le Bel Aujourd'hui", dirigée par Danielle Cohen-Levinas, paris Hermann éditions, 2010, P22.

إنَّ "الهناك" هو محل الإقامة الذي يُؤسسُ الإنسان باعتباره دا–زين، أي ما يهبُ المنفتح الذي ضمنهُ يؤسسُ الإنسان كدا–زين، أي انفتاحه على الدا–زين بصفته الموجود الوحيد الذي من شأن كينونة الوجود، إنَّ الوجود يجد أساسه في الدا–زين ذاته بما هو الحقيقة التي من شأن كينونته، لأنَّ "الدا–زين بصفته "مؤسس الحقيقة" و*Ereignis* بصفته "أساس حقيقة الوجود" يشيران إلى بعضهما البعض[1]، أي ما ينفتح من الوجود على الدا–زين ومن الدا–زين على الوجود عبر الانتماء المتبادل ضمن "الهناك".

غير أنَّ منظور هيدغر عن الدا–زين لم يتغير بشكل جذري بين "الكينونة والزمان"1927 و"إسهامات في الفلسفة" 1936–1938، لأن الدا–زين المقصود هو نفسه الموجود الإنساني الذي ينبغي عليه أن يكون دا– زين، وأنَّ مرد أمر الاختلاف بين المرحلتين هو أن دا–زين "الكينونة والزمان" هو الدا–زين الذي يفهمُ وجودهُ في الانفتاح على "الهناك" التي تخص وجوده في العالم، أما دا–زين "إسهامات في الفلسفة" هو دا–زين متعهد به ضمن كينونة الوجود بوصفه "عهدا"، ولأنَّ الدا–زين لا يكون إلا بقدر ما يتعهد به من قبل حقيقة الوجود، أي بقدر الرعاية والتحفظ على حقيقة الوجود، "إن المنعرج يكشف حاجة العهد الدا–زين حتي يُبلغَ نداءهُ إلى الإنسان، ولكن أيضا بنفس القدر وفي عين الأوان حاجة الدا–زين للعهد حتي يدخل في حقل خلوة الوجود حيث يتلقى النداء"[2]، لأنَّ ما يُهيئُ المقام لاستقبال نداء الوجود هو انفتاح الدا–زين باعتباره استماع وإنصات، أي الإنصات والاستماع إلى نداء الوجود خارج موجودية الموجود، وهو ما يعني أن الدا–زين في "البدء الأخر" تحدد بالانفتاح بدل دلالة الحضور، لأنَّ الحضور يحيلُ إلى فهم الدا–زين بما هو الإنسان ضمن صلته بالموجود وليس ضمن صلته بالوجود، فقد ظَلَ الدا–زين في

1-Alexander Schnell ,"Ereignis et Da-sein dans les BEITRÄGE Zur philosophie" op.cit , P173.

2 -فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص450.

"الكينونة والزمان" يُفهمُ على أنهُ "الكائن الذي هو نحن أنفسنا في كل مرة والذي نسميه "إنسان"[1]، وهو معنى القول بداءً من "المنعرج" 1936 أن "الإنسان ليس "دا-زين"، بل عليه أن يُصبح، أن "يكون" دا-زين، وذلك بقدر ما يفلح في أن يصير "الساهر على حقيقة الوجود"؛ هذا السهر على حقيقة الوجود هو ما يجعل الإنسان في صلة ماهوية مع الدا-زين"[2]، إنَّ الدا-زين والإنسان يرتباطان بشكل ماهوي، لأنَّ الدا-زين هو الإمكان الذي يهيئ الدرب الذي بداءً منه يكون الإنسان ضمن خلوة *Lichtung* حقيقة الوجود، فأن يكون الإنسان دا-زين عليه أن يكون في مقام رعاية حقيقة الوجود، أو الساهر على انفتاح ما يتعهد به الوجود، أو ضمن "الهناك" التي تَعهَدُ به إلى الوجود، أي أن يكون ضمن "علاقة الكينونة بماهية الإنسان والصلة الجوهرية التي للإنسان مع انفتاح (هناك) الكينونة بما هي كذلك (...) حيث يقف الإنسان بما هو إنسان (...) *Da-sein*"[3]، ومعنى انفتاح "الهناك" في د-زاين لا تعني الانفتاح على المكان في تصوره الفيزيقي أو الميتافيزيقي، بل "الهناك" هو ما "يكون" ومن ذلك القول أن الإنسان عليه أن "يكون" دا—زاين، ولهذا فإن تحديد "دا" في "دا-زين" لا يعني بأي حال من الأحوال أن الدزاين سيكون هناك: في مكان ما، في مثل هذا "المكان"، في مكانه، بين الكائنات الأخرى، "إن "دا" الدزاين لا يحدد المكان، ولا الزمان، ولا جنس الدزاين، ولكنه يعني أن الدزاين هو مكان الوجود، وأن الوجود له مكانه في الدزاين بشكل متبادل، وهذا يعني أن الدزاين منفتح على الوجود، وأن الكينونة هي الانفتاح الذي ينفتح عليه الدزاين[4]، وهكذا لم تعد تعني "الهناك" في الدا-زين كما تحدد في "الكينونة والزمان" حضور الدا-زين في العالم في

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص370.

2 -فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص 437.

3 -فتحي المسكيني، "التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟"، مرجع سابق، ص52.

4-Eliane Escoubas, "Questions heideggériennes Stimmung, logos, traduction, poésie op,cit, P16 .

أفق الزمان، بل هي مجال "المنفتح" في الدا–زين الذي يخص كينونة الوجود بوصفه "عهدا" بين الوجود والزمان.

إنَّ الدا–زين موضع انفتاح "الهناك" في تعهد الوجود، وهو ما يعني أن أي سؤال عن ماهية الإنسان إنما يجد أساسه في مجال المنفتح بين الإنسان والوجود، وليس في ما تحدد عبر تاريخ الميتافيزيقا في أفق الموجود باعتباره "المثال، الصورة، الجوهر، الذات الواحد، المطلق، الإرادة..."، وهنا تكمن نقطة التحول في كون أن علاقة ماهية الإنسان بالوجود تجد أساسها، ليس في "الوجود"، بل في "ماهية حقيقة الوجود"[1] ولأن ماهية الإنسان لا تُفهمُ إلا ضمن الدا–زين في انفتاحه على الوجود، لأنَّ "انفتاح الانسان على الوجود هو الذي يدع الحضور يقاربه. ولكن هذه المقاربة تستلزم فضاء يخلو للنور ويفرغ له. لابد إذن من تصور هذه العلاقة كعلاقة انفتاح يقارب فيها الوجود الانسان وينعطي اليه"[2]، ولهذا كانت مهمة البدء الأخر هي التفكير في ماهية الإنسان ضمن حقيقة الوجود ذاته، وهو ما يعنيه هيدغر في البدء الأخر على أن الإنسان راعي أو حارس الوجود بوصفه "عهدا"، ومعنى القول "أن الوجود عهد إذن، فليس في ذلك أكثر من كونه يعهد بالإنسان الى الوجود مقاما له وبالوجود الى الانسان راعيا له"[3]، إن الإنسان هو حارس أو راعي الوجود، وباعتبار الإنسان حارس لحقيقة الوجود، فهو "ينتمي إلى الدا–زين بطريقة خاصة"[4]؛ لأنه ضمن وجوده "هناك" كدا–زين ينفتح الوجود، أي مجال الخلوة التي تجعل الوجود منفتحا، ومحل استجابة الدا–زين لنداء الوجود كونه المنادى عليه من لدن الوجود ذاته، إن "الهناك" هو ما يتيح "تعهد الوجود" بصفته المنفتح الذي من شأن "الدا–زين المتعهد به"

1-Eliane Escoubas, "Questions heideggériennes Stimmung, logos, traduction poésie op,cit, P21.

2 -محمد محجوب، "هيدغر ومشكل الميتافيزيقا"، مرجع سابق، ص125.

3 -المرجع نفسه، ص64.

4-Alexander Schnell ,"Ereignis et Da-sein dans les BEITRÄGE Zur philosophie op.cit.P163.

حيث تُعهدُ إلى الإنسان مهمة الحراسة والرعاية بما هو الدا–زاين الذي ينبغي أن يكون ضمن انفتاح "الهناك" من أجل كينونة الوجود المتعهد به وله. إنَّ الفكر الذي من شأن الإنسان المتعهد به في كينونة الوجود هو من يهيئ مقام الحراسة والرعاية يقول هيدغر "يظل الفكر تحت طلب الكينونة كي يقول حقيقة الكينونة ينجز الفكر هذه المهمة. الفكر التزام من قبل الكينونة ومن أجلها"[1]، أي أنَّ ماهية الفكر هي الانفتاح على كينونة الوجود، و"لأجل أن التفكير يعود إلى الحدث، فهو يستقبل قبل أي شيء تحديد الوجود انطلاقا من ذاته"[2].

إنَّ ماهية الفكر المفكرُ فيه في كينونة الوجود هو ما يقف هنا بالضد من تاريخ التأويل التقني للفكر، أي الفلسفة المفكر فيها كنظر وكتأمل، لأنَّ الفكر يفقد ماهيته كلما توجه نحو إثبات ذاته كفلسفة، إنَّ التفكير الحق هو ما يكون تَفَكُراً في الصلة بين الكينونة والإنسان، أي "الإنسان بوصفه جواب الكينونة ضمن وجود المنفتح (...) ليس الإنسان سيدا يحكم الموجود، إنه راعي الكينونة"[3]، إنَّ الإنسان حارس وراعي الكينونة بقدر ما هو ملقى به من طرف الكينونة نحو كينونة حقيقة الوجود لأن "الإنسان، في ماهيته التي له على جهة تاريخ الكينونة، هو الكائن الذي تتمثل كينونته من حيث هي توجد، في كونه يقيم بالقرب من الكينونة. إنّ الإنسان هو جَارُ الكينونة"[4].

---

1 –مارتن هيدغر، "رسالة في النزعة الإنسانية"، ضمن مؤلف "الفلسفة، الهوية والذات"، ترجمة، محمد مزيان منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015، ص119.

2 –مارتن هيدغر، "محضر لحلقة دراسية عن "الزمان والوجود"، ضمن مؤلف "في الشيء الذي يخص التفكير" مصدر سابق، ص52.

3–مارتن هيدغر، "الهوية والاختلاف، مبدأ الهوية"، ضمن مؤلف "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق ص144.

4 –فتحي المسكيني، "التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟"، مرجع سابق، ص199.

من هنا يَدعُونا هيدغر إلى تفكير ماهية الإنسان بداءً من قدر وجوده المنفتح على الكينونة، إنَّ الحضور والإقامة ضمن كينونة حقيقة الوجود هو ما يميز ماهية الإنسان غير أنَّ الإقامة ضمن الموجود وبالقرب منه هي ما يجعل ماهية الإنسان تنحصر في مرتبة التصور الذاتي أو تُغتزلُ في بعد الموضوعية، وهو ما جرى ترسيخه ضمن القدر التاريخي للميتافيزيقا الغربية، إنَّ تفسير ماهية الإنسان ينبغي أن تكون ضمن مجال المنفتح حيث تتاحُ الكينونة، غير أنَّ انفتاح الوجود على الدا–زين لا يعني أنَّ كينونة الوجود تتوقف على الإنسان، وإنما الإنسان من أجل أن يكون دا–زين عليه أن ينتمي إلى كينونة الوجود، و"يترتب على هذا التحديد لإنسانية الإنسان كوجود منفتح، أن ما هو كائن على نحو جوهري ليس الإنسان أبدا، بل الكينونة باعتبارها بعدا للحقيقة المنجذبة للوجود المنفتح"[1].

لكن القول أن الدا–زين يتأسسُ ضمن الوجود ذاته بما هو انفتاح، لا يحيلُ إلى الوجود بالمعنى اللاّهوتي أو إلى ضرب من التصوف إزاء العلاقة بين الدا–زين والوجود يقول فتحي المسكيني "هاهنا لا يحدث أي دخول في الخلاص بمعنى رمي الإنسان في حقل الأساس، بل تنصيب للماهية"[2]، أي تنصيب ماهية الإنسان ضمن استجابة الدا–زين النداء الذي من لدن كينونة الوجود بما هو "العهد" الذي يَتَعَهَدُ فيه الدا–زين إلى كينونة الوجود. وبشهادة "فليب كابيل" فإن فلسفة هيدغر الثانية لا تنخرط في أي نوع من التيولوجيا[3]، كون أنَّ العلاقة بين الوجود والدا–زين تتجاوز التعاليم

---

1 –مارتن هيدغر، "رسالة في النزعة الإنسانية"، مصدر سابق، ص137.

2 –فتحي المسكيني، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص425.

3–يبينُ "فيليب كابيل" في مقال له بعنوان "المصدر اللاهوتي في مسار فكر مارتن هيدغر"، أن مسار فكر هيدغر قد تحدد بشكل ما من خلال الحوار المتواصل مع الصدر المسيحي له، والذي صاحب نشأة فكر هيدغر منذ السنوات الأولى، على حسب ما يروي هيدغر نفسه في سيرته الذاتية 1937– 1938، غير أنَّ النقاش والحوار مع المسيحية الذي أثر بشكل واضح على بداية فكر هيدغر سرعان ما انتهي إلى ضرورة الانفصال عنه تحت وطأة الانعتاق التدريجي من اللاّهوت المسيحي، لكن "فيليب كابيل" يدافع في مقاله على أن الانعتاق التدريجي=

الدينية أو الوحي بالمفهوم الديني، وقد بين هيدغر من قبل منذ "الكينونة والزمان" أن "وجود الدزاين متقوم بوجود ذاته، وليس بشيء خارج عنه، إن الوجود ظاهرة أصلية في الدزاين وليس شيء تم منحه من طرف مُوجد خارجي أخر"[1]، كما أنَّ منظور هيدغر عن الإله الأخير لا يعني كونهُ يظهرُ كأساس للوجود، لأنَّ الدا-زين المؤسَس ضمن كينونة حقيقة الوجود لا يحيلُ إلى أي أساس مرجعي بالمعنى اللاَّهوتي.

II.الدزاين ومسألة التقنية

إنَّ التفكير في مسألة التقنية ضمن الأفق الأنطولوجي، هو ما يعنيه تفسير علاقة الموجود في متناول يد الدزاين بالاستخدام التقني للأدوات، وهذا ما تطرق إليه هيدغر بشكل معمق في محاضرة "مسألة التقنية" ضمن سلسلة "محاولات ومحاضرات" من خلال السؤال عن "ماهية التقنية الحديثة"[2].

يرى هيدغر أنَّ البحث في ماهية كل من العلم والتقنية الحديثين يبين أن التقنية الحديثة تقوم على استخدام علم الطبيعة الرياضي، لأن "التقنية الحديثة تختلف عن كل ما سبقها، لدرجة أنه لا يمكن مقارنتها بها؛ لأنها مبنية على علم الطبيعة الحديث"[3] كون أن علم الطبيعة الحديث يقوم أساساً على مبدأ ترييض الطبيعة ومعرفة العلاقات

= من الإشكالية التيولوجية كان معزز بشكل متناقض بالتيولوجيا، غير أن ما يهمنا هنا كما يشهد "فليب كابيل" نفسه هو أن فلسفة هيدغر الثاني في "المنعرج" وخاصة في "إسهامات في الفلسفة" 1936– 1938 كما يبدو في الكثير من النصوص، يستبعد أن تُدرجَ ضمن المسار التيولوجي المسيحي، حيث لا يتردد هيدغر على إبراز المسيحية في عداد الإيديولوجيا، فهي في نظره إيديولوجيا مثلها مثل الشيوعية والنازية، أنظر، فليب كابيل "المصدر اللاهوتي في مسار فكر مارتن هيدغر"، ترجمة الأزهري ريحاني ومحمد جديدي، مجلة أيس، العدد3 أكتوبر 2008، مارس 2009، ص35، ص41، ص42.

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، تعليق في الهامش للمترجم، ص361.

2-M. Heidegger, "La Question de la Technique", In "Essais et Conférences".op,cit P 9, P10.

3-Ibid, P19.

الممكنة بين الظواهر التي يمكن قياسها وحسابها وفق طرق ومناهج محددة بشكل مسبق، لأن "ماهية العلم الحديث تكمن في مبدأ ترييض الطبيعة، ظهرت لأول مرة في تاريخ الفكر سنة 1623، لأن غاليلي قال بأن الطبية مكتوبة بحروف رياضية"[1]، وهذا التصور الجديد يختلف بشكل ما عن التصور الأرسطي الذي يَنظرُ إلى الطبيعة على أنها المنكشف والقابل للوصف، لأن التقنية تَبسطُ ماهيتها في نظرية علم الطبيعة الحديث، فهو "كنظرية قائم تحت نفوذ ماهية التقنية الحديثة"[2]؛ فإذا كان يُعتقدُ أن التقنية الحديثة تقوم على مبدأ ترييض وتحسيب وتنظيم الطبيعة فإن علم الطبيعة الرياضي يَعتمدُ البعد التقني بالشكل نفسه، ومن ثمَّ فإن الشيء الجديد في ماهية التقنية الحديثة هو كونها نظرت إلى الطبيعة كمستودع للطاقة يُمكنُ أن يُستخرجَ ويُسخرَ ويُحولَ عن طريق الحساب والتنظيم، أي استحضار الطبيعة للكشف عن ذاتها كشيء قابل للحساب وكنظام للمعلومات يُمكنُ برمجتهُ تقنياً، وبالتالي إمكانية تسخير الطبيعة والتحكم فيها، غير أنَّ التقنية الحديثة ليست تطبيق لنظرية علم الطبيعة الحديث، أي "ليست التقنية الحديثة تطبيقًا لعلم الطبيعة، بل إنَّ علم الطبيعة الحديث تطبيق لماهية التقنية"[3]، لأن ماهية التقنية كامنة مسبقاً في علم الطبيعة الحديث وليس العكس، وهو ما يعنيه القول أن علم الطبيعة الحديث/ المنجزات التقنية ناتج من نواتج التقنية وليس ماهية لها.

غير أنَّ التقنية الحديثة لا تختلف بشكل جذري عن التقنية القديمة، لأنَّ البعد الأداتي بقي يحكم تاريخ التقنية، وسواءً بالنسبة للوسائل التقنية القديمة أو المنتجات التقنية الحديثة، فإن أهميتها تكمنُ في كونها وسيلة لتحقيق غايات الإنسان، وهو معنى إرادة التحكم في التقنية، أي القدرة في إخضاع التقنية إلى ما يريده الإنسان، غير أنَّ

1 -Alain Boutot, "Heidegger", presses universitaires de France, 3edition ,1995, p85 .

2- مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"،ج2، ترجمة إسماعيل المصدق، القاهرة، ط1، 2003، ص161.

3- المصدر نفسه، ص162.

اتخاذ التقنية كمجرد وسيلة لغاية لا يكشف لنا عن حقيقة ماهية التقنية، إنَّ ماهية التقنية تتحدد من خلال المجال الذي يحدثُ فيه الكشف/ الحقيقة، يقول هيدغر "إنَّ التقنية ليست مجرد وسيلة، إنها طريقة للكشف؛ إذا نظرنا إلى الأمر بهذه الطريقة فسوف ينفتحُ أمامنا مجال مختلف تمامًا (...) هو مجال الكشف، أي الحقيقة"[1].

يرى هيدغر أن التقنية ليست مجرد وسيلة أداتيه أو غاية عملية، بل هي أيضا مجالا للكشف، إن الكشف هو من ماهية التقنية، لأن "الأمر الحاسم في الـ*techne*" لا يكمنُ إذن في الصنع والاشتغال، ولا في استعمال الوسائل، بل في الكشف الذي ذكرناه فليست الـ"*techne*" إخراجاً لأنها صنع؛ بل لأنها كشف"[2]، والكشفُ يفهمُ هنا بمعنى الاستثارة، أي التحويل والتخزين والتوزيع والتوجيه الذي يجعل الطبيعة عبارة عن رصيد *der Bestand* تم تحصيله، إن الكشف يَحدثُ بكيفيات تجبر الإنسان على استخراج الطاقة الكامنة في الطبيعة[3]، ولهذا السبب "تصبح مفاهيم التقنية مثل الصناعة، الإنتاج، الاختراع (...) كحالة ينتقل فيها الشيء من حالة الاختفاء (...) إلى حالة عدم الاختفاء، حيث يجد نفسه فيما يسمى بالانكشاف، والذي يقصد به في الآن نفسه ما يظهر "الاليتيا/ حقيقة/ الانكشاف"[4].

إنَّ السؤال عن ماهي التقنية؟ يقود إلى الاليتيا/ الحقيقة/ الانكشاف، يتساءل هيدغر "ما علاقة ماهية التقنية بالانكشاف؟ إنها تلتقي معه في كل شيء، لأنَّ كل إنتاج يجد أساسه في الانكشاف"[5]. لكن لماذا يحيل هيدغر التقنية الحديثة إلى الانكشاف؟ لأن التقنية تجد ماهيتها الحقيقية في ظاهرة الكشف الإنساني، ولأن "ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا"[6]، بل هي انكشاف/حقيقة /اليتيا، وهو الطريقة التي

1- M. Heidegger , "La Question de la Technique",op,cit, P18

2-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"،ج2، مصدر سابق، ص178.

3- المصدر نفسه، ص180، ص181.

4-محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال، ط1، 2000، ص57.

5-مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص52 .

6-M. Heidegger, "La Question de la Technique",op,cit, P47.

تنكشف بها الطبيعة بفعل الإنتاج الصناعي التقني في عدة أشكال ومظاهر تقنية جديدة، أي أن الطبيعة لا تكون أمام الذات كموضوع، بل تتحول إلى إرادة وهيمنة ذاتية، وفي التقنية تكمن ذاتية مطلقة، "ذاتية مطلقة تخفي صورة خادعة لإرادة الهيمنة لإنسانية متباعدة مع نفسها، وغارقة في جنون الاعتقاد بإمكانية تحقيق كل شيء بواسطة التقنية"[1]، إن ماهية التقنية هي ما يكتشف/ يستثار في علاقة الذات الإنسانية مع الطبيعة، لأن "الكشف الذي يحكم ماهية التقنية الحديثة "هو استثارة "*Herausfordern*" تفرض على الطبيعة تسليم الطاقة التي يمكن استخراجها وتخزينها"[2]، إن هذه الاستثارة لها طابع الاستفزاز، ومعنى الاستفزاز أن ماهية التقنية تُسيطرُ على الطبيعة بطرق وأساليب تقنية تعمل على استخراج الطاقة الكامنة فيها لتتحول إلى أداة طيعة في يد الاستخدام الألي والصناعي، وحيث تكون الإرادة الذاتية في ماهية التقنية "يلقى بالأرض إلى الانهيار والهلاك، وتغيرها إلى ما هو اصطناعي"[3] إن عملية تحويل الخشب الخام الذي تم استخراجه من الطبيعة يُصبحُ بفعل هيمنة الصناعة مادة أولية لصنع شيء جديد، كما لم تعد الأرض التي كانت تستغل للزراعة والإنتاج الزراعي سوى مصدر لاستخراج المعادن ومورد للتصنيع الغذائي[4]، وهذا من شأنه أن يكشف عن الخطر المحدق الذي بات يهدد مستقبل الأرض والمصير المجهول الذي ينتظر ماهية الإنسان جراء الاستثارة التقنية الدائمة للإمكانات والمقدرات الطبيعة للأرض.

يبدو أن ماهية التقنية تطال الوجود الإنساني ذاته؛ إذ هي لا تكتفي بتسخير الطبيعة والكائن في مجمله، بل أن الحياة الإنسانية تُصبحُ مُصادرة بفعل سيطرة ماهية التقنية، يجد الإنسان نفسه يُشاركُ في ماهية التقنية دون وعي منه، فهو ذاته يتحول

1-هانس كوكلر، "هيدغر وريبة الكينونة"، مرجع سابق، ص332.

2-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"،ج2، مصدر سابق، ص179.

3-M. Heidegger, "Dépassement de la Métaphysique", In "Essais et Conférences op,cit, P113.

4 -مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"،ج2، مصدر سابق، ص157.

إلى شكل من أشكال الكشف، "لا يبقى الإنسان يأخذ ذاته في ظل سيادة الـ*Ge-stell* إلا كمستحضر للرصيد ولا يبقى ينكشف إلا كرصيد"[1]، إن الـ"*Ge-stell*"[2] هو ما يجعل الإنسان يَستحضرُ الطبيعة كرصيد وينكشف هو ذاته كرصيد محصل لماهية التقنية، يَظهرُ ذلك في مجمل الأساليب التقنية التي أَعفَت الإنسان من ممارسة الوظائف والأدوار الطبيعة التي تميزه، فقد حلت الآلة التقنية محل الإنسان في أداء العمل والوظائف، ومن ثم القدرة على التحكم المسبق في كل أشكال الحياة الإنسانية وبالتالي تم اختزال طاقة الإنسان إلى أشكال وأساليب تقنية محددة سلفاً. وهكذا فإن ماهية التقنية تتجاوز البعد التقني؛ لأنها تطال الإنسان ذاته الذي يتحولُ إلى مجرد آلة ويصبحُ مستعملاً ومستخدماً لديها[3]، وبهذا الشكل تَنسحبُ ماهية الإنسان في الاختفاء فلم تعد التقنية تسمحُ لهُ بتجربة الانفتاح على ماهيته بقدر ما انعكس عليه كل ما طال الطبيعة ذاتها من استفزاز وتسخير وإنجاز، وحيثُ تبلغُ ماهية التقنية ذروتها في تخسير الإنسان والتحكم فيه تنفلت ماهية التقنية من عقالها وترتد على الإنسان، ومن هنا يمكن القول أن التهديد الذي هيمنت به ماهية التقنية الحديثة

1-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"،ج2، مصدر سابق، ص165.

2-إن كلمة *Gestell* تعني في الأصل الهيكل، غير أن هيدغر يفرضُ عليها دلالات أخرى لا تبقى حبيسة المعنى اللغوي، فهي تدل عن ماهية التقنية الحديثة، يقول هيدغر "تقوم ماهية التقنية في الـ"*Ge-stell*". وإن كان هذا الاستعمال لا يخلو من تعسف على اللغة وسوء في الفهم، تدل *Gestell* عن المعنى الأداتي للتقنية الذي يستفز الطبيعة ويسخر الأرض"، أنظر-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"،ج2، مصدر سابق، ص188.

3-لقد سبق لهوسرل في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية" أن تطرق إلى أزمة الوعي الأوروبي التي كانت نتيجة مباشرة عن طغيان النزعة الموضوعية التي أسس لها التصور العلمي الحديث، الذي انطلق من مسلمة تعتقد أن القوانين العلمية والنظريات الرياضية هي العلم الحق دون غيره، لكن هوسرل يتخذ مسافة نقدية جذرية من هذا الموقف؛ إذ يبين في مؤلفه أن الأزمة تعودُ إلى إهمال ونسيان العالم الموضوعي المعيش، ويمكن أن يفهم أن موقف هوسرل لا يعني النقد من أجل النقد، بل النقد من أجل التجاوز وإعادة التأسيس، لأن النزعة العلمية الحديثة تقود حتماً إلى سيطرة وتحكم التقنية في مختلف مناحي الحياة البشرية، وهذا ما ينبغي التنبه له وتجاوز مخاطره، أنظر، محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص39، ص40، ص56.

يشكل موضع خطر بالنسبة للإنسان، الذي فقد شيئا فشيئا كل ما كان يميز ماهيته الحقيقية.

إنَّ "التقنية في ماهيتها قدر تاريخي-أنطولوجي لحقيقة الكينونة من حيث إنها تقيم ضمن النسيان بوصفها شكلا للحقيقة، تجد التقنية أساسها ضمن تاريخ الميتافيزيقا"[1]، أي ضمن أحكام ومواقف ميتافيزيقة، بل أنَّ التقنية قدر من حيث كونها اكتمال تاريخ الميتافيزيقا الغربية في نسيان حقيقة الكينونة، و"يفهم اسم "التقنية" هنا بكيفية أساسية بحيث إنه يتطابق في دلالته مع مصطلح الميتافيزيقا المكتملة، إنه يتضمن تذكيراً بالـ*techne* التي هي شرط أساسي لانتشار ماهية الميتافيزيقا عموماً"[2] ولأن التقنية الحديثة قدر لحقيقة الكينونة المنسي ضمن تاريخ الميتافيزيقا والذاتية المتعالية، فإن استذكار حقيقة الكينونة هو استجابة لنداء القدر/ الكشف الذي يُحررُ الإنسان من أوهام الهيمنة والسيطرة القدرية لماهية التقنية، إن مجال الكشف يَحدثُ في الإنسان من حيث كون الكشف يحتاج إلى الإنسان المتحرر وليس إلى الإنسان الذي يختزلُ ماهيتهُ في ما ينكشف ويظهر في ماهية التقنية، غير أنَّ الخطرَ يكمنُ في ازدواجية الانكشاف المتبادل بين ما ينكشف كتهديد في ماهية التقنية وما ينكشف كإمكانية لما ينقذ، إنَّ "الخطر" وما "ينقذ" ينتميان إلى الكشف/ الحقيقة، يقول هيدغر "ما هو الـ*Gestell* ذاته بما هو كذلك؟ إنه ليس شيئًا تقنيا، وليس شيئا من نوع الآلات، إنه الكيفية التي ينكشف بها الواقعي كرصيد ونسأل من جديد هل يَحدثُ هذا الانكشاف فيما وراء كل فاعلية بشرية؟ لا، ولكنه أيضًا لا يحدث في الإنسان وحده ولا يحدث بكيفية حاسمة بواسطته"[3]، يُفسرُ لنا هيدغر هنا معنى الكشف بنوع من السر الغامض، في كون أنَّ مجال المنكشف/ المنفتح ليس من فعل

1-مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق، ص146.

2-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"، ج2، مصدر سابق، ص120.

3-المصدر نفسه، ص186.

الإنسان، بل هو انفتاح متاح له من انكشاف القدر ذاته، ومعنى ذلك أن الكشف ليس من صنع الإنسان، بل هو استجابة لنداء الكشف ذاته.

غير أنَّ "*Ge-stell*" هو علاقة الإنسان بالمنكشف، أي بجملة الكائن، إن قمة الخطر الذي تُنذرُ به ماهية التقنية ينتمي بشكل ما إلى الوجود الإنساني الذي يحمل في ذاته ما يتيح إمكانية الكشف، أي ما ينقذ، إن "*Ge-stell*" هو اللامنكشف الذي يحمل في ذاته ما ينقذ، أي ما يتيح للإنسان أن يكشف ماهيته في ماهية القدر الممنوح للكائن، إنَّ ما ينقذ ينبغي أن لا ينتمي إلى التقنية في ماهيتها، وإنما إلى الإنسان من حيث تكمن فيه إمكانية المنكشف، إنَّ معنى المنقذ هنا هو ما يوجد في قمة الخطر المهدد، و"حيثما يوجد الخطر، ينمو أيضًا ما ينقذ"[1]، لأنَّ الظهور الذي يميز ماهية التهديد قد كشف عن كل ممكناته، أي لم يصبح ممكنا إلا من خلال الكشف/ الحقيقة *Alétheia*.

إنَّ الفن هو المنكشف/ المنقذ الذي يَكمنُ في قمة الخطر المهدد لماهية الإنسان والقرابة بين الخطر والمنقذ هي قرابة بين التقنية والفن، من هنا يحدد هيدغر إمكانية الحوار بين التقنية والفن؛ لأنه يمكن فقط "بفضل الحوار بين التقنية والفن رعاية المنقذ الذي يختفي في ماهية التقنية"[2]، فحيثما كان الخطر يكون ما ينقذ، ولأن التقنية هي الخطر فإن الفن هو المنقذ، يجعل هيدغر من "ما ينقذ" أمراً متوقفًا على الفن بالمعني الذي كان سائدا في بلاد الإغريق، أي المجال نفسه الذي حدده الإغريق للـ*techne* كمجال للمنفتح/ المنكشف الذي تحدث فيه الـ*Alethia*/ الحقيقة، إنَّ من معاني لفظ *techne* كذلك "*poiesis*"، أي الكشف الذي يَخصُ الفن الجميل والشعر[3]

1-M. Heidegger, "La Question de la Technique ",op,cit, P38

2-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"، ج2، مصدر سابق، ص169.

3-يبين هيدغر أن كلمة التقنية *die Technik* تعني في أصلها الإغريقي *tech nikon* أي ما ينتمي إلى الـ *techne*. والـ"*techne*"(...) هي كيفية للكشف (...) فهي ليست اسم للعمل والمهارة الحرفيين وفقط، وإنما تدل على الفن الرفيع والفنون الجميلة، أنظر، مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"،ج2، مصدر سابق، ص177.

حيث "لم تنشأ الفنون عن المقدرة الفنية، ولم تكن الآثار الفنية محط تذوق إستطيقي ولم يكن الفن قطاعاً للإبداع الثقافي"[1]، أي أن الفن المنقذ من خطر التقنية المهدد لماهية الإنسان لا يحدد هنا كمجال للتذوق الجمالي، بل كمجال للمنكشف/ الحقيقة.

وصفوة القول أنَّ اهتمام هيدغر بمسألة التقنية ليس من أجل امتداح التقنية والإشادة بها أو تبني نظرة تشاؤمية اتجاهها[2]، كما أنه لا يدعو إلى إلغاء التقنية أو رفضها بشكل مطلق والدعوة إلى مرحلة ما قبل التقنية، وإنما لأجل التنبيه إلى أنَّ العصر الحالي آيل بفعل سيطرة التقنية إلى فقدان حقيقة وقيمة الكائن في مجمله، لأنَّ التقنية لا تتعامل مع الطبيعة إلا كمصدر للطاقة وموردا للمادة الخام ومع المنتجات المصنعة كمجرد أشياء للاستهلاك ينتهي دورها وقيمتها بمجرد الاستعمال، بل أنَّ الإنسان فقد بفعل سيطرة التقنية كل ما كان يميز ماهيته الحقيقية وتم اختزاله إلى أشكال وأساليب تقنية محددة سلفاً، "إنَّ علاقة الإنسان بالتقنية إنما هي إرادة سيطرة ومن هنا تكمن مسؤولية الإنسان من خلال توجيه التقنية نحو غايات إنسانية/ روحية"[3]، إنَّ المهمة التي يجد الإنسان نفسه منذراً لها أمام مخاطر التقنية هي محاولة إعادة التفكير في ماهية التقنية من خلال تجاوز البعد الأداتي لها والتفكير في الغايات والأهداف النبيلة التي تَحفظُ كرامة الوجود الإنساني.

1-مارتن هيدغر، "كتابات أساسية"، ج2، مصدر سابق، ص196.

2-المصدر نفسه، ص170.

3-M. Heidegger, "La Question de la Technique",op, cit, P11.

III. كينونة الدزاين بين الفكر والشعر

لقد بَاتَ من نافلة القول الهيدغري أنَّ التفكير في ماهية العصر التقني يقتضي إعادة مُساءلة ماهية التفكير ذَاتهُ، لأنَّ ما يُنقذُ كينونة الدزاين من خطر وتهديد التقنية لا ينبغي أن يكون هو ذَاتُهُ أمراً تقنياً، أي ينبغي للفكر أن يبحثَ عن بدءٍ جديدٍ للتفكير من أجل أن يَطالَ مَاهيتهُ كفكر، وهو بالضبط ما يعنيه إعادة التفكير في كينونة الدزاين المنسية في عصر هيمنة وطغيان التقنية، رُبَّ بدءٍ جديدٍ للتفكير يجد في الشعر ماهيته الأساسية. لكن كيف يمكنُ للشعر أن يكون بداءً لاستئناف التفكير من جديد في كينونة الدزاين التي طالهاَ النسيانُ ضمن القدر التاريخي للميتافيزيقا؟ وبالتالي كيف يمكنُ أن نَفهمَ كينونة الدزاين في أُفُقِ الحوار الممكن بين الفكر والشعر؟

لكن ينبغي بداية أن نُوضحَ ما تعنيه كلمة التفكير هنا، إن كلمة "التفكير" تشير إلى خاصية التفكير الذي يميز "الفلسفة"، ولكن "الفكر" الذي يَقصدهُ هيدغر هنا يَختلفُ عن الفلسفة بالمعنى الذي تَمَ تداولهُ عبر تاريخها، ووحده "فكرُ المفكرين هو ما نسميه فكرًا"[1]، لأنَّ ما يَعنيه التفكيرُ لا يُمكنُ أن يُفهم خارج حركة الفكر في التاريخ فأن نُفكرَ يعني أن الإنسان يتحركُ في أُفق الوجود، فهو يُفكرُ في الموجود وما هو حاضرٌ وما يَستمرُ في الحضور والوجود، أي يَستحضرُ/ يُفكرُ في ماكن موجوداً بناءً على ما هو حاضر/ موجود، وما هو آتٍ/ المستقبل. إنَّ التفكيرَ بهذاَ الشكل هو محلُ إقامة الإنسان التاريخي، وهو"ما أُطلقَ عليه لفترة طويلة جدًا اسم "الفلسفة"[2] وبقدر ما يَرتبطُ الإنسان بالتاريخ فهو يُفكرُ/ يَتفلسفُ في المستقبل بناءاً على ما يأتي من الماضي، "فالفلسفة تتعلق (ولنقول بطريقة لم يتم تحديدها بدقة بعد) بالوطن نفسه الذي يُقيمُ فيه الإنسان بقدر ما يُفكرُ مُحتفظاً بِذاَكرتهِ"[3]، وهكذا يجدُ الإنسان

1-M.Heidegger, "Achèvement de la métaphysique et poésie", Traduit de l'Allemand par Adeline Froidecourt, Gallimard, 2005, P115.
2 -Ibid, P104.
3- Ibid, P168.

التاريخي نَفسهُ يُقيمُ في أُفقِ الفكر بقدر ما يَتفلسفُ، وهو ما يُسميه هيدغر "السكن"، أي الإقامة في الفكر، غير أنَّ التفكير المقصود هنا يَختلفُ عن الفلسفة بالمعنى المتداول في تاريخ الفلسفة، والقولُ لهيدغر "لن يكونَ فُكرُ المستقبل فلسفة أبداً؛ لأنهُ سيفكرُ بشكل أصيل بالنظر إلى الميتافيزيقا حيثُ ترادفُ هذه الكلمة الفلسفة"[1]، لأنَّ خاصية أن نُفَكرَ بشكل صحيح لا يُمكنُ أن تُتاحَ للإنسان التاريخي بالشكل نفسه، إنَّ الإنسان التاريخي يحتاج بشكل مستمر إلى أن يُفكرَ في ما يَجبُ التفكيرُ فيه فعلا، وأن نُفكرَ بشكل صحيح هو أن نُعودَ/ نُعلمَ/ نُدربَ الفكرَ على أن يُفكرَ في ما هو ملائمٌ لهُ بشكل مناسب، و"لا يعني ذلك أبدًا أن نُشبعَ أنفسنا بطريقة مُؤلمة وعقيمة في كثير من الأحيان بمفاهيم ومذاهب غريبة ستفلت منها ذاكرتنا يومًا ما (...) ليس من المفترض بأي حال من الأحوال أن نتخلى عن التفكير اليومي؛ على العكس من ذلك، مَطلوبٌ منا، نحنُ الكائنات المفكرة، أن نصبح أكثر تفكيرًا، وبالتالي نَتبعَ مَا تمَ التفكير فيه بشكل أفضل، ونُفكرَ فيه بشكل أفضل (...) هذه هي الطريقة التي نَتعلمُ بها التفكيرَ حقًا"[2]، وأن نُفكرَ لا يعني أن نَتبعَ مَسارَ ما فُكِرَ فيه بالشكل الذي تم في تاريخ الفكر، وإنما التَفكيرُ هو ما يَجعلنَا في قلب وُجودنَا، أي في عُمق الوجود الحاضر الذي نحياهُ ونعيشهُ، إنَّ "الفلسفة ليست كما تبدو إلى حد كبير دائمًا ومرة أخرى: ما هو على هامش "الحياة الحقيقية"، إن لم يكن حتى ما هو أبعد من "الحياة الحقيقية"، إنَّ الفلسفة، كما يُطلقُ عليها "الفكر" بشكل صحيح، هي بالأحرى بكل اتساعها دائمًا ومرة أخرى الوطن المجهول الذي يُوجدُ الفكرُ داخلهُ"[3].

إنَّ الفكر الحق، هو الانفتاح على حقيقة الكينونة، إن ماهية الفكر المفكرُ فيه في حقيقة الكينونة هو ما يَقفُ هُنَا بالضد لتاريخ التأويل التقني للفكر، أي الفلسفة

1-مارتن هيدغر، "رسالة في النزعة الإنسانية"، مصدر سابق، ص164.

2-M.Heidegger, "Achèvement de la métaphysique et poésie",op, cit, P104.

3-Ibid, P105.

المفكرُ فيها كنظرٍ وكتأملٍ، غير أنَّ الفكر يَفقدُ ماهيتهُ الحقة كلما توجه نحو إثبات ذاته كفلسفة، وهو عينه ما قصدته الأنساق الفلسفية الحديثة في تركيزها على البعد العلمي والتقني للفكر، أي التوجه بالفلسفة رأساً إلى أن تُفَكَرَ كعلمٍ عند ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل، وهو ما يُفقدُهَا مَاهيتهَا، والقولُ لهيدغر "يَظَلُ الفكرُ تحت طلب الكينونة كي يَقُولَ حَقيقةَ الكينونة يُنجزُ الفُكرُ هذه المهمة. الفُكرُ التزام من قبل الكينونة ومن أجلها"[1].

يُوجهُ هيدغر الفِكرَ خَارجَ مَا تَمَ التَفكيرُ فيه في تاريخ الميتافيزيقا، أي إلى تَفكير الكينونة باعتبارها الأصل والأساس المنسي الذي يجب إعادة استذكاره من جديد لكن "ما شأن الفكر الذي يُفكرُ في حقيقة الكينونة؟ هذا الفكر هو الأولُ الذي بلغَ الماهية الأصلية (للوغوس) والتي تُوجدُ أصلاً في حالة ضياع وتلاشٍ عند كل من أفلاطون وأرسطو مؤسس "المنطق"[2]، إنَّ عَودةَ الفكر إلى ماهيته كلوغوس يقتضي التفكير ضد المنطق المحكوم بالقواعد الأرسطية، لأنَّ التفكير من خلال المنطق لا يُمكنهُ أن يَقودَ إلى تفكير الكينونة، ولأجل تفكير الكينونة يجبُ فهمُ الفكر خارج أُطر التفكير الأفلاطوني والأرسطي المحدد بالقواعد المسبقة للتفكير. وأن نُفكرَ حسب هيدغر لا يعني أن نتبع سبيل التفكير في كُل ما فَكَرَ فيه المفكرون، لأن المفكرين والشعراء الكبار هُم وحدهم من يكون التفكير من خلالهم إمكانية لكل تفكير صحيح؛ لأنهم هم أنفسهم الذين يُقدمون المقياس الذي بفضله نستطيع قياس ما هو جوهري في الفكر والشعر وما يشكل ضرورة له[3].

يبدو أنَّ معرفة ما هو جوهري في الفكر والشعر لا يُفهمُ إلاَّ من خلال العودة إلى الإغريق، حيث كان التفكيرُ شعراً والشعرُ تفكيراً، أي المُفكرونَ شعراءَ، والشعراءَ

1-مارتن هيدغر، "رسالة في النزعة الإنسانية"، مصدر سابق، ص119.

2-المصدر نفسه، ص150

3-M.Heidegger, "Achèvement de la métaphysique et poésie", op, cit, P157.

مفكرين، وهي أشبهُ بعودة نيتشه إلى المفكرين التراجيديين الإغريق قبل سقراط، لأنَّ "فلاسفة ما قبل سقراط وبصفة خاصة انكسيمندر وبارمينيدس وهيرقليطس كان تفكيرهم بمثابة شعر أصلي، أو أنَّ فكرهم قد اتخذ طابعا شعريا في المأساة الإغريقية"[1] وهو المعنى العميق للقول أن الفلاسفة الإغريق يستلهمون تفكيرهم من الشعر ويعبرون عن ما يُفكرون فيه بطريقة شعرية كما يظهر في تفكير انكسيمندر وبارمينيدس وهيرقليطس الذي نُظمَ في شكل شذرات شعرية، بل أنَّ "هذا البعد لم تسلم منه حتى الفلسفة الأفلاطونية التي أراد مؤسسها "أفلاطون" أنْ يُطهرها من العنصر الشعري والأسطوري*Mytheme* في محاولة يائسة لطرد الشعراء من جمهوريته لأنَّ خطابه الفلسفي ذُو الخاصية الرياضية *Le mathéme*، قد أنبنى على الكثير من العناصر الشعرية كالأسطورة والبلاغة بما فيها من كناية ومجاز"[2].

غير أن اهتمام الفلسفة بالشعر ظَلَ إلى زمن غير بعيد ضمن مبحث الجماليات/ الإستيتيقا *Esthétique*، أي أنَّ الفن الشعري تعبير عن قيم جمالية تضفيها الذات على الأشياء والموضوعات، وهو ما جَعَلَ النظرة إلى الشعر ذَاتُ بُعدٍ ميتافيزيقي، غير أنَّ هيدغر يَخصُ الشعر بمقام أنطولوجي يتجاوز حدود الذوق الذاتي، وهو ما يعنيه السؤال عن ماهية الشعر في علاقته بالفكر؟ يَقولُ هيدغر "كيف يكونُ في استطاعتنا أن نُفكرَ على الدوام في العلاقة المذكورة بكثرة بين التفكير والشعر إذا كُنَا لا ندري ماذا يعني التفكيرُ وإذا كُنا لا نستطيع أيضاً تبعاً لذلك أن نُفكرَ في ما يعنيه الشعر"[3].

يرى هيدغر أنَّ معرفة علاقة الفكر بالشعر تقتضي بداءً معرفة علاقة نيتشه بهولدرلين، أي نيتشه الفيلسوف الذي يَكتبُ الشعر أو "الشاعر الفيلسوف"، وخاصة في "هكذا تكلم زرادشت"، حيث اتخذ الشعرُ مكانةً لهُ في فكره، وهو ما يَدعو إلى

1-صفاء عبد السلام جعفر، "أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، "دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جؤروجة "الكلمة"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001، ص23.

2-عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد8، أفريل، 1998.

3 -M.Heidegger, "Qu'appelle-t-on penser", op,cit, P31.

أن "نُفكرَ بصحبة نيتشه، المفكر الذي يَكتبُ الشعرَ، وأن نُفكرَ بصحبة هولدرلين الشاعر الذي يُفكرُ"[1]، يجدُ هيدغر في الشاعر هولدرلين والمفكر نيتشه، ما يجبُ أن نُفكرَ فيه بهم ومن خلالهم في العلاقة بين الفكر والشعر، أي في عُمق الانتماء المتبادل بين الفكر والشعر، في تجربة نيتشه يَتضحُ الفكرُ من خلال الطبيعة الشعرية لهُ، كما أن تجربة هولدرلين الشعرية تتميز لكونها قريبة من تجربة الفكر، "ولا شك أن هناك أيضًا سببًا يجعل نيتشه، المفكر، شاعرًا على طريقته، وأن هولدرلين الشاعر، على طريقته مفكرًا (...) في فكر وشعر نيتشه وهولدرلين يتشابك الشعر والفكر بطريقة فريدة ومذهلة"[2]، ولئن كانت العلاقة المتبادلة بين الفكر والشعر تَظهرُ بشكل ما في تجربة كل من نيتشه وهولدرلين، إلاَّ أنَّ هذا لا يعني أنَّ "ما يقوله هولدرلين كشاعر مساوٍ لما نحن على استعداد للتفكير فيه، لأنَّ ما يُقالُ أثناء الشعر وما يُقالُ أثناء التفكير ليسا متطابقين بأي حال من الأحوال، ولكن يمكنُ لكل منهما، بطرق مختلفة، أن يَقولَ الشيءَ نَفسهُ، ومع ذلك، لا يَنجحُ هذاَ إلا إذَا انفتحت الهوة بين الشعر والفكر"[3]، تَظهرُ ضَرورةُ استدعاء نيتشه دُونَ غيره من المفكرين وهولدرلين دون غيره من الشعراء، ربما لكون أنَّ كل منهما مَثَّلَ تَجربةَ الفكر والشعر بالشكل نفسه وعلى الرغم من اختلاف ما فَكرَ فيه نيتشه وما نَظمهُ هولدرلين من شعر إلاَّ أنهما في تجربتهما هذه يستحضران الشيء نفسه، أي أنهما يتجاوران في ماهيتهما من حيث أنهما يقولان الشيء ذاته، حيثُ يسعى كل من المفكر والشاعر إلى قول الكينونة كما تَظهرُ علاقةُ الجوار بينهما في أنَّ كلاهما يُحاولُ استحضار الكينونة عبر اللغة، لأنَّ الفكرَ والشعرَ يُعبرُ عن الكينونة من خلال اللغة، وكلاهما يجدُ ماهيتهُ في التعبير عن الكينونة، لكن كلٌ بطريقته الخاصة.

1-M.Heidegger, "Achèvement de la métaphysique et poésie",op, cit, P168.
2-Ibid, P117.
3-Beda allemann , "Holderlin et Heidegger ,Recherche de la relation entre poèsie et pensèe" , op, cit, P135.

إنَّ سِرَ احتفاء هيدغر باللغة لا يَرجعُ لكون اللغة أداة أو وظيفة لتحقيق غاية الكلام والتواصل فقط، بل لأنَّ اللغة تَحضَّ بمقام اهتمام أنطولوجي رفيع، ولأنَّ السؤال عن أصل اللغة يكشفُ عن البعد الأنطولوجي لماهيتها حيثُ "يتكلمُ الإنسانُ فقط بقدر ما يستجيب للغة من خلال الاستماع إلى ما تقوله له"[1]، إنَّ الإنسان يَسكُنُ ويُقيمُ في اللغة، وبقدر ما يستجيب الإنسان بالإنصات والاستماع إلى ما تقوله اللغة بقدر ما ينفتح على الكينونة.

يُؤكدُ هيدغر بشكل مستمر أنَّ اللغة هي مقام إقامة الكينونة، لأنَّ اللغة هي العالم الذي نَسكنهُ بقدر ما يَسكُننا، وماهية اللغة تَكمنُ في قول العالم، فهي ما يَجعلُ العالم مَقولاً، ومن خلال القول تُعطي وتَمنَحُ العالم وُجودهُ وكينونتهُ، فهي بهذا تُحَرِرُ وتُضِيءُ كينونة الكائن في أفق نور الكينونة، يَنجَذِبُ الإنسان بقوة سحرية إلى ما يمكنُ أن تقوله اللغة دون أن يملك سُلطتهُ وهَيمنتهُ على ما تَقولهُ أو ما يُمكنُ أن تُبينَ وتَكشِفَ عنهُ، فهي تَنفلتُ من قبضتة بمعنى من المعاني، يحدث هذا مثلا في ما يُثيرهُ استماع قصيدة شعرية تُعبرُ عن ما يَسكنُ في ذواتنا وكأنها تَتَغلغلُ في عُمق ما نحسهُ ونشعرُ به، إنَّ الشعر بهذا يُلامسُ كينونة ما نحسهُ وما نستشعرهُ في أُفق كينونتنا، وهو لهذا يتجاوزُ محدوديةَ التفكير بمعنى من المعاني، لأنَّ مَا يَعجزُ الفكرُ عن تفكيره يَجدهُ في ما يُؤسسهُ الشعراء، فالشعرُ يُعبرُ بقوة عن الفكر في ما يَعجزُ الفكرُ عن تفكيره، وهو ما يفسر استعانة الفلاسفة والمفكرين الكبار بالكناية والاستعارة والتشبيه في الأقوال والقصائد الشعرية للتعبير عن ما يريدونُ قولهُ، إنَّ "اللغة مسكن الكينونة حيثُ يَعيشُ الإنسان في ملجئها والمفكرون والشعراء هم حُراسُ هذا الملجأ، فحراستهم إنجازٌ لفعل انكشاف الكينونة من حيث إنهم يجعلون هذا الانكشاف ينفذُ إلى اللغة عبرَ قولهم إذ يحفظونهُ فيها أساساً"[2]، إنَّ الفكرَ والشعرَ يجدَانِ مَاهيتهمَا في اللغة، فَهُمَا

1-M.Heidegger, "l'homme habite en poète",In "Essais et Conférences", trad, André Preau, gallimard, Paris, 1958 , P228.

2 –مارتن هيدغر، "رسالة في النزعة الإنسانية"، مصدر سابق، ص119.

يتجاوران من حيث أنهما يجدان في اللغة عُنصرهماَ المشترك، لأنَّ "هناك حضور قوي لتقارب بين الفكر والشعر، تقارب خفي في العمق، لأنَّ كلاهما في خدمة اللغة ورهنُ إشارتها"[1]، ومن هنا تتضحُ علاقة الجوار في اللغة بين كل من الفكر والشعر، يقول هولدرلين في أروع قصائده، "احتفال السلام":

"جَرَبَ الإنسانُ الكثيرَ
وسَمَى من السماويينَ الكثيرَ
ونَسمعُ عن بعضنا البعض
مُنذُ أن كُنَا حِواراً"[2]

يبدو أنَّ ما يَهُمُ هيدغر ليس الفكرُ لوحده ولا الشعرُ لوحده، وإنما هو العلاقة بينهما، أو علاقة الجوار/ الحوار التي تجمعُهُمَا، وأن "يَقُومَ حِوارٌ بين الفكر والشعر ذلك لأنَّ الفكر والشعر، معا، لا ينجوان من تلك العلاقة، (...) وإن كانت مختلفة بالكلام (...) إنَّ الحوار طويل بين الفكر والشعر"[3]، إنَّ التداخل العميق بين لغة الفكر ولغة الشعر في وحدة الصراع هو ما سيُنهي بالفشل أي محاولة للكشف عن كينونة الدزاين خارج الاعتبار الأنطولوجي للغة، لأنَّ كُلاً من الفكر والشعر يقولان الكينونة على الرغم من اختلاف طبيعة القول بينهما، كما يَجدُ كلٌ من الفكر والشعر ماهيتهما في القول، بل "إنَّ تَلقي حُلمهم من الكلمة واحتوائه في القول هو من سمات المفكرينَ والشعراءَ، حيث أنَّ المفكرينَ والشعراءَ هُم الذين يَحفظونَ الكلمةَ في الكلام بشكل خاص"[4]، أي أنَّ كِلاهمَا يَبحَثُ في تهيئة القول وتعبيد الطريق في سبيل دَركِ الكينونة وبُلوغِ كُنهِهَا الحق، لكن كلٌ بأسلوبه الخاص، ولهذا فإن تفكير الكينونة لا يَكونُ ممكناً إلا متى كان القولُ في الفكر والشعر تمهيداً لاستعادة قول الكينونة

1 –مارتن هيدغر، "رسالة في النزعة الإنسانية"، مصدر سابق، ص26.

2 –صفاء عبد السلام جعفر، "أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر"، مرجع سابق، 63.

3 –مارتن هيدغر، "انشاد المنادى"، مصدر سابق، ص23.

4- M.Heidegger, "Achèvement de la métaphysique et poésie",op, cit, P153.

وتفكيرهَا خارج تاريخ الميتافيزيقا الذي بَلغَ عهد الاكتمال زمن طغيان العلم والتقنية والعقل الحاسب، من هنا يَدعونَا هيدغر إلى إعادة استذكار الكينونة بداءً من استعادة القول في الكلمة الشعرية. لكن لماذا الكلمة الشعرية دون غيرها؟

يَقُودُ التفكيرُ في ماهية اللغة إلى ما يمنحهُ الشعراءُ إلى اللغة من قيمة متميزة وما لقدرتهم دون غيرهم في التعبير عن اللغة، فلا يُمكنُ للكَلِمِ الذي يُعبرُ به الشاعر أن يكون مماثلاً للكَلِمِ عندَ غيره، لأنَّ الكلمة تَمَدُ الشاعرَ بالقدرة على تسمية الأشياء والموجودات وهي من يمنح للأشياء وُجودهَا ومَاهيتهَا، والشعراءُ هم وحدهمُ الذين يَحرسونُ الكلمة في رهبة الصمت والسكينة التي تَمَنَحَ الإنسان القُدرةَ على قول كينونة الكائن، لأنَّ الشعر يتميز عن باقي الفنون الأخرى كونه "فَنُ اللغة"[1]، أي أن الشعر هو أساس هذا الحدوث الذي يَمنحُ اللغة القدرة الفائقة على القول والكلمة. إنَّ القصيد الشعري هو ما يَجعلُ من القول والكلمة مأوى ومسكن للدزاين وهو معنى القول "يعيشُ الإنسان شعرياً على هذه الأرض"[2]. إنَّ أسمى صورة يَتَمَظهرُ فيها الفنُ هي القولُ الشعري الذي يمكن أن تنكشف فيه الكينونة وتُبينَ عن طريق القول، ومن هنا يَجدُ هيدغر في القصيدة الشعرية مثل تلك التي نَظمهَا هولدرلين ما يمكنُ أن يُعبرَ بالقول ويُمهدُ لِدَركِ حقيقة الكائن في علاقته بالكينونة، و"كُلمَا كان عمل الشاعر أكثر شعرية، كلما كانت كلماته أكثر حرية"[3]، أي أكثرُ تعبيراً وإيحاءً من حيث هي كشف وبيان عن كينونة الكائن، وهذا الكشف والبيان هو خَاصِيَةٌ تجعلُ الشعر مقاماً للكينونة، والقولُ لهيدغر "من المؤكد أن كلمة "شاعر" يُمكنُ أن يَكونَ لها أيضًا معنى أوسع وتعني أيضًا: "يبتكرُ شعريًا" شيئًا ما *[erdichten]* للعثور على شيءٍ ما من خلال اختراعه"[4] *[erfinden]*

1-Beda allemann, "Holderlin et Heidegger, Recherche de la relation entre poèsie et pensèe" , op,cit, P139.
2-M.Heidegger, "La Question de la Technique", op, cit, P47.
3-M.Heidegger, "l'homme habite en poète",op,cit, P228.
4-M.Heidegger, "Achèvement de la métaphysique et poésie", op, cit, P153.

إنَّ ما يُميزُ لغة الشعر هو كونها ذاتُ بُعدٍ ثنائي، فهي بقدر ما تنتمي إلى مَملكةِ الخيال بقدر ما هي إلى مَملكةِ الواقع أقرب، يُخلِقُ الشَاعرُ فوق الواقع في سماءِ الخيال من أجل أن يَسكنَ الأرضَ، وهو المعنى العميقُ الذي يُميزُ كينونة الشعر كما تَجسدَ في قصائد هولدرلين، لأنَّ القصيدةَ الشعريةَ تَستلهمُ بُعدَ السماءِ من أجل الأرضِ، إنَّ القصيدة الشعرية هي الوسط الذي يَلتَقِي فيه بُعدُ السماء بالأرض، الخيال بالواقع وهو معنى القول أنَّ الشعرَ يُؤسِسُ للكائن عالمهُ وكينونتهُ، ومن هنا تظهرُ حاجةُ البشر إلى المقدس ***das Heilige***، لأنَّ طُغيانَ العلم والتقنية والتفكير الحاسب أدى إلى نسيان/ إهمال الكينونة.

يُمهدُ التفكيرُ في ماهية هذا النسيان الذي طَالَ الكينونة إلى إعادة استحضار بعدِ السماءِ/ الآلهةِ واستذكار مَا تمَ نسيانهُ وما لم يتم التفكيرُ فيه بَعد، وهو معنى أنَّ الشعراء يقولون ما سيأتي/ المستقبل، لأنَّ الشاعر هو من يَملكُ الاستعداد لتلقي واستقبال كلماتِ وإشاراتِ المقدس/ الآلهة في معناها العميق، يَستلهمُ الشاعرُ ما يتلقاهُ من المقدس في شكل نداء ويدعو إلى الإنصات والاستماع إلى هذا النداء والحفاظ عليه وصونه في الكلمة، وهو لذلك يجعل من الكينونة محلُ إقامة وسكن، إنَّ "المفكرَ يقولُ الكينونة، أما الشاعر فيسمي المقدس"[1]، لأن القُربَ أو البعدَ من الكينونة هو من يُحددُ علاقتنا بالمقدس، والكينونة هي من يُنيرُ ويُضيءُ كل تفكير في ماهية المقدس، إنَّ القربَ من الكينونة والانفتاح على أسرارها ومكنوناتها هو الذي يُعَبِدُ الطريقَ نحو المقدس/ الآلهة، والفكرُ والشعرُ يهيئان لانتظار واستقبال الأمر الإلاهي. و"الحال أنَّ المقدس المكان الجوهري الوحيد للألوهية التي بدورها وحدها تفتح بُعداً من أجل الآلهة والله، هذا المقدس لا يظهرُ إلاَّ حين استعداد طويل حيثُ تَنبلجُ الكينونةُ وقد اختبرت في حقيقتها. هكذا فقط وانطلاقاً من الكينونة يمكن

1-Beda allemann, "Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe".op,cit, P158.

تجاوز غياب الوطن هذا الذي ليسَ الناسُ وحدهم تائهون فيه، بل ماهيةُ الإنسان نفسها"[1].

يَدعونَا هيدغر إلى تفكير ماهية الإنسان بداءً من قدر وجوده المنفتح على الكينونة، إنَّ الحُضورَ والإقامة ضمن حقيقة الكينونة هو ما يُميزُ ماهية الإنسان، غير أنَّ الإقامة ضمن الكائن وبالقرب منه هو ما جرى ترسيخه ضمن القدر التاريخي للميتافيزيقا الغربية، إنَّ الكينونة هي الأمرُ المنسيُ واللامفكرُ فيه في تاريخ الميتافيزيقا الغربية بالمعنى الذي تَمَ فيه التفكيرُ في الكينونة بداءً من الكائن، لأنَّ الميتافيزيقا تُفكرُ الكينونة في ما هو كائن، ومن هنا يُمكنُ أن نَفهمَ كَلاَمَ هيدغر عن غياب الوطن، "إنَّ غيابَ الوطنِ الذي مع ذلك يَظلُ قيدَ التفكير، يَكمنُ في تخلي الموجود عن الكينونة. إنهُ علامةٌ على نسيان الكينونة وإتباعاً لهذا النسيان تظلُ حقيقةُ الكينونة غير مفكر فيها. ويعترضُ نسيان الكينونة بشكل غير مباشر على كون الإنسان لا يَعتبرُ أبداً إلا الموجود ولا يعمل إلا وفقاً لهُ"[2]، إنَّ تَفسيرَ ماهية الإنسان ينبغي أن تكونَ ضمنَ مجال المنفتح حيث تُتاح الكينونة في أسمى صورها في اللغة الشعرية.

إنَّ إعادة استذكار الكينونة من غياهب النسيان الميتافيزيقي يقتضي الكشفَ عن الإمكانات القصوى لما تعنيه اللغة في أفق "الفكر، الفن، الشعر،... ومن هنا سعت جُلُ الفلسفات المعاصرة لهيدغر واللاحقة له الانطلاق من الأرضية نفسها، من خلال العودة إلى مُساءلةِ اللغة سواءً كانت كصدى لحاكمية البنية التي تجلت عند ليفي شتراوس في "الوظيفة الرمزية" وعند مشال فوكو في "نظام الخطاب" وعند جاك لاكان في "اللاشعور اللغوي"، أو في اللغة كتأويل لنشاط وفعالية الفهم عند هانز جورج غادامير في "الحقيقة والمنهج"، أو الاشتغال على تفكيك بنية النصوص كما يكشف عن ذلك المشروع التفكيكي عند جاك دريدا.

---

1 –مارتن هيدغر، "رسالة في النزعة الإنسانية"، مصدر سابق، ص41.

2 –المصدر نفسه، ص42

الفصل الرابع
ممكنات وحدود الدزاين ضمن الأفق:
"البنيوي، الهيرمينوطيقي، التفكيكي"

I.سؤال الأصل من الدزاين إلى البنية

II. هيرمينوطيقا الدزاين في أفق الهيرمينوطيقا المعاصرة

III. الدزاين وآفاق التفكيك

I.سؤال الأصل من الدزاين إلى البِنيَة

يبدو أنَّ المنعرجَ الذي طرأَ على فكر هيدغر في الثلاثينيات كان بداية لاستئناف تأسيس الدزاين خارج حُدود "الأنطولوجيا الأساسية"، غير أنَّ الأسئلة التي أثارهَا نَصُ "الكينونة والزمان" قد ساهمت بشكل أو بأخر في انفتاح الفكر الفلسفي المعاصر على مسألة النهايات التي يمكنُ أن تطالَ كُلَ سؤال عن كينونة الدزاين، ويُعدُ التوجهُ الذي ظهر مع النزعة البنيوية في المجال اللغوي والأنثروبولوجي والأركيولوجي من بين أهم التوجهات التي استشعرت أهميةَ نُصوص هيدغر في محاولة مقاربة المسائل نفسها التي أثارهاَ هذاَ النص.

إنَّ هُناكَ تَشَابُهٌ ضمني يُقربُ النزعةَ البنيوية منذ انبعاثهَا في المجالات الألسنية إلى ما خلصت إليه "الأنطولوجيا الأساسية"، يَظهرُ هذاَ في كون أنَّ النزعة البنيوية "تقلص من أهمية دور الذات إلى درجة الصفر، وتستبعد من حسابها كل لجوءٍ إلى الوعي والقصدية والمعنى، وتلك السمةُ تميزت بها كما نعرف اللسانيات والإثنولوجيا والتحليل النفسي الجديد"[1]، وهو تقريباً ما أكدتهُ أنطولوجيا هيدغر في تجاوزها لمبدأ الذاتية، فلم تَعد ذاتُ الإنسان هي المركزُ، بل هي مجرد انعكاس باهت لمجموعة من البنيات، لأنَّ السؤال عن ماهية الإنسان لا يَكشفُ عن القدرة اللانهائية للمعرفة والعلم الإنسانيين بقدر ما يكشف عن تناهي ذات الإنسان، وهذا ما يُسميه ميشيل فوكو *Michel Foucault* (1926-1984) بـ"تحليلية التناهي"[2] التي تقفُ عندهَا حُدودُ العلم والمعرفة

1-عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1 1992، ص153.

2-على الرغم من تصريح ميشيل فوكو على أنه لم يستخدم لفظ "البنية" طيلة كتاب "الكلمات والأشياء" إلا أنه يقر بصحة التحليلات البنيوية ومدى فعاليتها في إبراز منظومة العلاقات التي تخص موضوعات اللغة والأنثروبولوجيا وإن كان فوكو يرفض أحيانا على أن يُصنفَ ضمن خانة التيار البنيوي إلا أنَّ ما يَرفضهُ ليس هو التوجه البنيوي ذاته، وإنما هو تلك المجادلات التي أُثيرت حول "البنيوية" والتي أخرجتها عن سياقها ومعناها =

الإنسانيين، ذلكَ أنهُ "في أساس كل الوضعيات التجريبية وكل ما يبرز من حدود في وجود الإنسان، يَكتشفُ التناهي ذاتهُ، فهو يتمثل في حيزية *la spatialite* الجسد وفي انفتاح الرغبة، وفي زمن اللغة؛ (...) فلا تظهر الحدود هنا مفروضة على الإنسان من خارج (لأن لديه طبيعة وتاريخاً)، بل كتناءٍ أساسي لا يرتكز إلا على وجوده"[1] وهو ما يعينه تَموقعُ الإنسان بالقرب من الأشياء، حيثُ تمثلُ الأشياءُ المساحةُ التي تُفرَضُ على الحياة الإنسانية بتوسط الجسد وتُشكلُ الرغبةُ نزوعًا يُعطي للأشياء قيمةً تحدُ من ذات الإنسان، كما تَكشفُ اللغةُ عن كينونتها المتجاوزة للإنسان كلمَا أوغلنَا في التلفظِ بالكلمات والعبارات، أو حتى في الاستعمال العملي اليومي لها، لأنَّ اللغة هي التي تَتَكَلَمُ في الإنسان وبواسطته. يقول فوكو "تستطيع الثقافة الحديثة أن تُفكرَ الإنسان؛ لأنها تفكر المتناهي انطلاقاً من ذاته (...) قد تكون أنسية *l'humanisme* النهضة وعقلانية الكلاسيكيين قد أفردتا للإنسي مكاناً مميزاً في نظام الكون، لكنهما لم تُفكراَ الإنسان"[2]، ذلكَ أنَّ الإنسان لم يُفَكَر بالشكل الذي ينبغي التفكيرُ فيه، لأنَّ الإنسان لم يُفَكِر طَبيعَتَهُ كإنسان وفي ماهيةِ اللغة التي يتكلم وفي خصوصية الرغبة التي تحكمهُ، ولهذا السبب يمكنُ تفسيرُ كيفَ "لم يكن للإنسان، خلال مدة طويلة، أي موقع وأي مكان مخصوص في بناية المعرفة (...) ارتعاشات الكوجيتو الديكارتي، لم تكن تقصده كما لم يقصده النحو العام للغة ولا التاريخ الطبيعي للحياة"[3]، ولهذا السبب فإنَّ الحداثة الغربية وعلى الرغم من الثراء المعرفي الذي أسست له إلا أنها لم

=الحقيقي، أنظر، ميشيل فوكو، "حفريات المعرفة"، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3 2005، ص182.

1-ميشيل فوكو، "الكلمات والأشياء"، ترجمة، مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان 1990، بدون طبعة، ص261.

2-المرجع نفسه، ص264.

3-برنار هنري ليفي، "نسق فوكو"، ترجمة، محمد سبيلا، ضمن، ميشيل فوكو، "نظام الخطاب"، دار التنوير (د.ط)، (د.س)، ص46.

تُفكر وجود الإنسان ذاته، لأنَّ طُموحَ المعرفة الحديثة يتجاوز إمكانيات وأُطر هذه المعرفة، فَكُلمَا أَوغلَ العلمُ والمعرفةُ في محاولة إثبات مكانة الإنسان وتَسييد ذاتهِ على الطبيعة والعَالم كُلمَا كَشَفَ عن حُدود لا يُمكنُ تجاوزهَا.

هكذا يَجتازُ امكانُ تأسيس الدزاين عَتبةَ الحداثة بعدمَا أصبحَ تناهي ومحدودية الإنسان هو العنوانُ الأكثرُ بأساً للسؤال عن الأصل، هذا التناهي بعدمَا كانَ معَ الحداثة الغربية يحيلُ إلى اللامتناهي أصبحُ الآن لا يحيلُ إلا إلى نفسه، أي إلى الدزاين المتشكلُ في شكل العالم الموجود فيه، إنَّ الدزاين يَكتسبُ بنيةَ الشيء الموجود بقربه والذي يريدُ أن يكشف عنهُ، وبهذا الشكل يُصبحُ الوجودُ "في–العالم" مَحدودًا بحتمية البنيات التي يَفرضهَا هذَا الوجودُ، واللغةُ أعتى بنية تأسرُ وجودَ الدزاين، هذا ما تؤكدهُ "البنيوية الألسنية" في المجال اللغوي، حيثُ تجاوزت اللغة قدرة الإنسان في السيطرة والتحكم، وبالتالي لم يصبح الإنسان هو الذي يتكلمُ اللغة، بل أنَّ اللغة هي التي تتكلم فيه، هذا تقريباً ما أكدهُ هيدغر في "أنَّ الكلامَ لا يُكلمُ إلاَّ نفسه"[1]، كما تَأَكدَ هذا الأمر بالشكل نفسه في "البنيوية الأنثروبولوجية" عند ليفي شتراوس، و"رغم أنه لا يُوجدُ ما يشيرُ إلى أنهُ تأثرَ بشكلٍ مباشر بفلسفة هيدغر، لكن بقدر ما ساهمت هذه الفلسفة بشكل حاسم في تشكيل الفكر المعاصر، يمكنُ اعتبارها أحد المصادر غير المباشرة للبنيوية"[2].

غير أنَّ بنيوية ليفي شتراوس تُؤسسُ لدراسة النُظم الاجتماعية انطلاقاً من الكشف عن الوظيفية الرمزية للغة، لأنَّ اللغة هي نظام الدلالة بامتياز، وبقدر ما تكون الوظيفة الرمزية في الوقت نفسه هي أصل اللغة والمؤسسات الاجتماعية، فإن توسيع الأنموذج اللغوي يَكونُ مُبررًا، نظرًا لأن اللغة أنظمة رموز[3]، حيثُ أنهُ يمكنُ

1–مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص35.

2-Mireille Marc lipiansky, "le structuralisme de Lévi Strauss", Payot, paris, 1973 p15.

3-Ibid, p31.

بداءً من علوم اللغة دراسة البنيات الثقافية والاجتماعية للكائن البشري مثل قواعد الزواج ونظام القرابة والتنظيم الاجتماعي، إن "اللغة، باعتبارها نَتاجًا للثقافة وجزءًا منها هي أخيرًا وقبل كل شيء شرطها: فمن ناحية يكتسب الفرد ثقافة المجموعة عن طريق اللغة؛ ومن ناحية أخرى فإن الثقافة لها بنية مشابهة لبنية اللغة"[1]، ذلك أنهُ يمكننا معرفة نظام القرابة الاجتماعية من خلال اللغة، كما أنهُ في ضوء اللغة يمكنُ تحديدُ البنية الثقافية للمجتمع. ومن هنا يُمكننَا أن نفهمَ بنيوية كلود ليفي شتراوس في "موقفهِ الجازم والرافض لفكرة الحرية في مجال الكلام والكتابة (...) وعندمَا نتكلمُ نَتوهمُ أننا نقوم بذلك تلقائياً وعن حرية، بينما نحن في الحقيقة خاضعونَ لبنيات وجدت قبل فكرنا ذاته وقبل ظُهورِ فكرة ما نسيمه بالمعنى *Le sense*"[2]، لأنَّ كينونة اللغة لا تَكمنُ في وظيفتها أو في استعمالها كما ادعت نظريات اللغة الكلاسيكية وإنما في قدرتها على الكشف عن تناهي ومحدودية وجود الإنسان.

هذا لأنَّ الإنسان يجد نفسهُ في عالم لغوي منذ البدء، لذلك نجدُ أن هيدغر لا يهتمُ باللغة بقدر ما يهتمُ بـ"ظاهرة الكلام"، لأنَّ ظاهرة الكلام تَسبقُ ظاهرة اللغة يَقولُ هيدغر في "الكينونة والزمان" الفقرة (34) "الأساس الوجوداني—الأنطولوجي للغة هو الكلام"[3]، ولكون أنَّ وجود الدزاين في العالم وجود لغوي، فإنَّ وجوده مع الأخرين في العالم يكونُ بتوسط الكلام، غير أنَّ ظاهرة الكلام في الوجود الغير أصيل مع الأخرين في العالم تَشترطُ مسبقا إمكانية السمع، لكنَّ السمع هنا هو سقوط الدزاين لما قيلَ وما يقَالُ، لأنَّ "مُجردَ-الاستماع- لما حولنا هو حرمان من الفهم السميع"[4] وهو ما يعنيه أن يَكونَ الإنصاتُ والصمتُ الإمكانيات الأساسية للكلام، أي كإمكانية للفهم الذي من شأن الوجود الأصيل، "وليس بمقدورنا أن نتكلم إلا لأننا

1- Mireille Marc lipiansky, "le structuralisme de Lévi Strauss",op, cit, p26.

2-عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، مرجع سابق، ص113.

3-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص311.

4-المصدر نفسه، ص318.

لا نكفّ عن الإصغاء إلى الكلام"[1]، إنَّ الإصغاء إلى الكلام هو الصمت "الفهم" أي الكلام الأصيل حيث الكلام ذاته هو الذي يتكلم، "إن الكلام يعبر غالبا عن نفسه وهو قد عبر بعد دوما عن نفسه. إنه لغة تتكلم"[2]، ولَعلَ هذا ما يُفسرُ كيفَ أنَّ جُلَ الفكر الفلسفي المعاصر اتجه إلى الاهتمام بكينونة اللغة انطلاقاً من السؤال الذي طرحهُ نيتشه من قبلُ: من يتكلمُ في اللغة؟ والذي أجابَ عنهُ مالارميه "مردداً أنَّ المتكلم هو الكلمة، في وحدتها في تذبذبها الهش، وحتى في عدمها ذاته (...) حيث ينبثقُ الخطابُ من ذاته"[3]، هذا تقريباً ما تَأكدَ من قبلُ مراراً عند هيدغر في مقولة "الكلام الذي يتكلم"، حيثُ يَكونُ الإنصاتُ والصمتُ الأفق الذي ينفتحُ وينغلقُ عندهُ الكَلام.

غير أنَّ فوكو يَقصدُ البحث في اللغة بداءً من ظاهرة "الخطاب"، ويمكنُ القول أنَّ مَفهومَ الخطاب عندهُ يتسعُ ليشملَ كُلَ نشاطات وممارسات الإنسان، إنَّ كُلَ النشاطات والممارسات الإنسانية تَتَشَكَلُ في شكل خطابَهَا الخاص، لأنَّ "الخطابَ" عبارة عن "مجموعة من المنطوقات والمنطوقات هي الوحدة الأولية للخطاب، أو هي ذرةُ الخطاب"[4]، أو هي "ما يرتبطُ بالكتابة والنطق"[5]، ومن خلال البحث في التحليل الحفري لبنية الخطاب وكيفية تشكله في تاريخ الأفكار والمؤسسات تظهرُ التناقضات والاختلافات والتحولات الكامنة في بنية الخطاب نفسه من حيث هو ممارسة تحتكمُ إلى أُسُس وقواعد محددة، وبهذَا فإن البحث الأركيولوجي لا يسعى إلى تأويل الخطاب وتفسيره أو البحث عن معنى ما وَراءهُ، وإنما يَعملُ على اختراق خصوصية "الخطاب

1-مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص46.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص323.

3-ميشيل فوكو، "الكلمات والأشياء"، مرجع سابق، ص255

4-الزواوي بغورة، "مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو"، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص95.

5-المرجع نفسه، ص96.

نفسهُ"[1]. يقولُ فوكو "أُحاولُ أن أوضح أن «الخطابات»، كما نسمعها أو نقرؤها في هيأتها كنصوص ليست كما يعتقدُ، مجردُ تقاطع خالص بين الأشياء والكلمات (...) بل أن ننظر إليها كممارسات من خلالها تتكون وبكيفية منسقة الموضوعات التي نتكلم عنها"[2]، أي أن نَنزعَ عن الأشياء تلك القداسة التي نُضفيهُا عَليهَا قَبَلَ العلم والمعرفة بهاَ، وأن نَنظُرَ فقط في حدود مستوى الخطاب؛ وإذا كانت العلوم اللسانية تُولي أهميةً لدلالة الخطاب في تحديد بنية اللغة والكلام، فإنَّ الأركيولوجيا لاَ تبحثُ في مستوى الخطاب عن دلالة معينة يمكنُ أن تُضفيهَا الذات، كما أنها لا تتوقف عند حدود الوعي والتمثلات الذاتية، وبكلمة واحدة فإنَّ حفريات المعرفة لا تهدفُ إلى تَبيين "مَا فَكرَ فيه البشر وما أرادوهُ أو شعروا به أو رغبوا فيه، في اللحظة التي كانوا يصوغون فيها خطاباتهم"[3]، وأياً كانَ تَشكلُ هذا الخطاب سواءً كنص أو ككلام أو كفعل فإنه لا يَدلُ إلاَّ على ذاته، وليس على الذات التي تَكتبُ أو تَتَكَلَمُ أو تَفعلُ وبالتالي لا تُوجدُ جوانية داخلية يُمكنُ أن يتخارج منها الخطاب نحو شيء ما، لأنَّ الخطابَ لا يُحيلُ إلى بناءٍ مكتمل أو بنية نهائية.

إنَّ أركيولوجيا تحليل الخطاب كممارسة تعني وصفَ طبيعة تكون العبارات داخل منظومة الخطاب، أي البحثُ في مجال انتظام العبارة وقواعد تكونها واشتقاقها

1-يرى ميشيل فوكو أن البحث مثلا في أركيولوجيا خطاب "علم النفس المرضي"، يقتضي أولا تحديد تاريخ نشأته وتطوره، أي تاريخ ظهور الكلمة وطرق وأساليب التحليل القديمة التي كانت معتمدة، وكذا علاقته بالعلوم المجاورة له مثل "علم النفس" و"علم دراسة الأعصاب"، فيقود البحث الأركيولوجي بهذا الشكل شيئا فشيئا إلى ما هو مختلف بعض الشيء عن ما نسميه الآن "علم النفس المرضي"، أي نكتشف وحدة خطابية من نوع أخر تختلف من حيث التأريخ ومساحة الموضوع عن ما نقصده وندل عليه، غير أنها تدلُ وتصفُ ما نعنيه بلفظ وكلمة "علم النفس المرضي"، وبالتالي فإنَّ ما يبقى قاراً وثابتاً ليسَ هو الموضوع النظري نفسهُ، بل منظومة الخطاب التي تكونت فيه تلك الموضوعات والارتباط العلائقي بين عناصرها، أنظر، ميشيل فوكو، "حفريات المعرفة"، مرجع سابق ص45.

2-المرجع نفسه، ص 47.

3-المرجع نفسه، ص129.

ومتغيراتها والعلاقات الكامنة فيها، أي "أن نتأهبَ لاستقبال كل لحظة من لحظات الخطاب كحدث جديد لا أصل له (...) لا ينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل، بل ينبغي تناولهُ كخطاب لا أصل لهُ"[1]، إنَّ غيابَ الأصل يعني فقدانَ الخطاب لكل تحديد نهائي ومطلق، بل أنَّ الخطابَ حسبَ فوكو "ليس إلا لعبة (...) فالخطاب يلغي نفسه إذن، في واقعه الحي، بأن يَضعَ نَفسهُ في مستوى الدال"[2]، كما "لا يوجد خطاب على الإطلاق متجانس تمامًا، أو معاصر لنفسه"[3]، لأنَّ الخطاب لا يَدُلُ إلاَّ على ذاته، خطابٌ لا أصلَ لهُ إلاَّ ذاته.

من هنا يُمكنُ أن نَفهمَ طبيعة النقد الذي وجهته كل من أنطولوجيا هيدغر وأركيولوجيا فوكو إلى الحداثة الغربية من منطلق الكشف عن بنية التناهي وفقدان الأصل، وكمَا يرى ميكال دوفران أنَّ مزية الرجوع الى الوراء بحثاً في أساسات الميتافيزيقا تُعدُ بحق "أركيولوجيا أنطولوجية" تَبحثُ عن أساس وأصل غير ميتافيزيقي تنجلي فيه حقيقة الوجود، لتَكشفَ عن زيف كل أساس ميتافيزيقي يزعمُ التأسيس الأصيل؛ إذ هو ذاتهُ لا أساس لهُ[4]، لأنَّ البنيات التي تَحتكم إليهَا الثقافةُ الغربية لا تكشفُ إلاَّ عن التناهي الإنساني، وقد بينَ هيدغر من قبلُ كيفَ أنَّ الدزاين محكومٌ ببنية التناهي الذي يميزُ ضُروبَ وجوده في العالم، وكمَا يُوضحُ فوكو فإنَّ "الإنسان منفصلٌ عن الأصل الذي يجعلهُ معاصراً لوجوده الخاص من بين كل الأشياء التي تولدُ في الزمان وتموتُ فيه بلا ريب، فالإنسان المنفصل عن كل أصل يظل موجوداً هنا"[5]

1-ميشيل فوكو، "حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص25.

2-ميشيل فوكو، "نظام الخطاب"، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، (د.ط)، (د.س)، ص27.

3-François Wahl,"Qu'est-ce que le structuralism, Philosophie: la Philosophie entre lavant et l'après du structuralisme", éditions du seuil, 1973, p15.

4-عبد الرزاق الدوي، "موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، مرجع سابق، ص51.

5-أوبير دريفوس وبول رابينوف، "ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية"، ترجمة، جورج أبي صالح، ط1، دار الانماء القومي، بيروت، لبنان، (د.س)، ص39.

ولا أصل سابق للدزاين خارجَ الوجود في العالم، لأنَّ الوجود في العالم هو البنيةُ التي تُشكلُ وُجودَ الدزاين نَفسهُ.

كما أنَّ التحليل البنيوي لا يُؤمنُ بمقولة الكلية والشمولية في التاريخ، ويَنظرُ إلى العلاقات الكامنة فيه كمجرد انعكاس للبنيات الموضوعية، "بحيثُ يُعلنونَ بأنَّ التاريخ هو مجرد اشتغال للبنيات الموضوعية بدون مبادرات إنسانية أو "مسيرة بدون ذات" على حد تعبير ألتوسير، أو سريان مجهول لا يعد بأي غد، كما يقول ميشيل فوكو"[1]، وهذا الأمر بدا واضحا مُنذُ أن بَينَ هيدغر هشاشة الأُسُس الميتافيزيقية للنزعة الإنسانية الحديثة التي ترى في التاريخ الأُفُقَ الممكن لتحقيق غاية الإنسان ووجوده، غير أنَّ التاريخ لا يُحيلُ لأي أُفقٍ قبلي يُمكنُ لذات الإنسان أن تَكشفَ عنهُ لأنَّ ما هو تاريخي بالدرجة الأولى هو تاريخانية الدزاين، وأمَّا عن كلية الموجود فلا يُمكنها أن تكون تاريخية إلا على نحو من تاريخانية الدزاين ذَاتهُ.

هذا، ويمكنُ القول أنَّ ما هو أصل في الوجود الإنساني وفق تحليلات فوكو "لا يَدلُ على تاريخ مولده ولا على أقدم نواة لخبرته (...) الأشياء بدأت قبلهُ بوقت طويل، وأنهُ للسبب عينه ليسَ بوسع أحد أن يُحدد لهُ أصلاً (...) أصل الأشياء يتقهقرُ باستمرار كونهُ يرجعُ إلى زمن لا وجود للإنسان فيه"[2]، إنَّ وُجودَ الإنسان يتراجعُ إلى زمن غابر لا يُمكنُ معرفة أصله، لأنَّ الأشياء وجدت قبلَ الإنسان في تاريخ سابق يَتعذرُ معرفةُ أصلهِ هو الأخر. ومن ثمَّ فإنَّ علاقة الإنسان بالأشياء لا تَكشفُ عن التوافق والانتظام المفترض. إنَّ سؤال الأصل أَبعدُ غَورًا في التحديد عن كل علاقة للإنسان بالأشياء، لأنَّ ما تَكشفُ عنهُ هذه العلاقة ليس سوى تراجع الأصل، بل أنَّ "هذا الفكر يكشفُ بكثير من التحفظ والتردّد عن طبقة ما من

1-عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، مرجع سابق، ص110.
2-ميشيل فوكو، "الكلمات والأشياء"، مرجع سابق، ص274.

الأصلي لا حضور لأي أصل فيها بالواقع إنما يدلُّ فيها زمن الإنسان الذي لا بداية له على زمن الأشياء الذي لا ذاكرة له"[1].

ومن هنا كما يرى ميشيل فوكو يمكنُ فهم كيف أنَّ مشروعَ الحداثة الغربية أسس فلسفات للحياة والعمل واللغة انطلاقاً من الإيمان بالمعرفة والقدرة اللامتناهية للإنسان، غير أنَّ هذا البحث لا يَتحركُ إلاَّ في نطاق التناهي، ذلك أنَّ ما يَكشفُ عنهُ أصلُ الحياة والعمل واللغة هو التناهي وليس اللامتناهي، أي أنَّ هناك تناهٍ في الذات الإنسانية منذ البدءِ. إنَّ تاريخ الحياة والعمل واللغة نفسهُ سابق عن الإنسان وهو لذلك لا يمكنُ أن يُحددَ علاقةً لامتناهيةً مَعهَا؛ ولأنها سابقة عليه فَلاَ يُمكنُ أن يحددَ أَصلهَا، "ذلك لأنَّ "الأصل" الذي يَبحثُ عنهُ العصرُ بحثاً لا يكلُ ظَلَ هُوَ الآخرُ يبتعدُ عن أية إمكانية حقة لتعيينه، ولم يَستطع هذا التناول التاريخي لدراسة "الحياة والعمل واللغة" أن يكشف عن أصل هذه النشاطات ولا عن موضوعها، وكل ما كشف عنهُ حيثما نظرت "المعرفة" هو الاختلافُ الذي لا حدود لهُ، والتغير الذي لا ينتهي"[2]. وهكذا يبين الحفرُ الأركيولوجي في الممارسات الإنسانية عن تَعذُرُ تَعَيُن أو تَحَدُدِ الأصل، لأنَّ إمكانية كُلَ تَعينٍ وتحديدٍ تَتَرَاجَعُ في ظل الاختلاف بين الإنسان والأشياء بين الكلمات والأشياء، بين الوجود والموجود ولهذا "يَخلصُ فوكو عبر تنميته الذاتية الإشكالية الأصل، الى أنهُ يتعذرُ الإمساكُ بمصدر كينونة الانسان (...) هنا تبرزُ تجربةُ هولدرلين ونيتشه وهايدغر حيثُ لا تُعطى العودة إلا في أقصى تراجع الأصل. لقد اختبر هؤلاء المفكرون هذا التمزق المتواصل الذي يُسلم الأصل في نطاق ارتجاعه بالذات"[3].

1-ميشيل فوكو، "الكلمات والأشياء"، مرجع سابق، ص275.

2-جون ستروك، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى ديريدا"، ترجمة، محمد عصفور، عالم المعرفة، 1996 ص120.

3-أوبير دريفوس وبول رابينوف، "ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية"، مرجع سابق، ص41.

إنَّ فقدان الأصل هو ما يَكشِفُ من وجهة نظر جاك لاكان *Jacques Lacan* (1901-1981) في قراءته لسيغموند فرويد *Sigmund Freud* (1856 –1939)، "أنَّ للاوعي بنية وأنَّ هذه البنية تؤثر بأشكال لا حصرَ لهَا على أقوالنا وأفعالنا"[1]، وهنا بالضبط تلتقى جُهودُ جاك لاكان مع أنطولوجيا هيدغر في سَعيهمَا نَحو الكَشفِ عن اللغة من حيث كونهَا بعداً أساسياً في الوجود البشري، غير أنَّ جاك لاكان يَتجهُ إلى رمزية اللغة من حيث كونهَا انعكاس لبنية اللاوعي، بينمَا تَتَجهُ تحليلات هيدغر إلى كينونة اللغة من حيثُ هي كشفٌ عن كينونة الدزاين، غير أنَّ كلاً من التحليل النفسي والأنطولوجيا يجدانِ في اللغة ما يَكشفُ عن عُمق الوُجود البشري[2].

من هنا يمكنُ أن نُقرَ بمدى وجاهة تلك الأسئلة التي أثارتهَا نُصوصُ هيدغر حول الإنسان واللغة والعالم والأشياء والكائن والكينونة، والتي طَورهَا الفُكرُ البنيويُ المعاصرُ في المجال اللُغَوي والأنثروبولوجي والأركيولوجي والنفسي من خلال الكشف عن البنيات التي تَخترقُ كلَ سؤال عن كينونة الدزاين "اللاوعي، اللغة، الخطاب، الكلام السلطة، الجنون، الرغبة، الموت...".

1-جون ستروك، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، مرجع سابق، ص139، ص140.

2-فاليري لبين، "فرويد، التحليل النفسي والفلسفة المعاصرة"، ترجمة، زياد الملا وتيسير كم نقش، ط1، دار الطليعة سوريا، دمشق، 1997، ص153.

II. هيرمينوطيقا الدزاين في أفق الهيرمينوطيقا المعاصرة

لقد بينَ هيدغر في حديثه عن البُعد الفينومينولوجي للفهم، أنَّ أصالة الدزاين تَنكشفُ من خلال البنية الأنطولوجية للفهم *Verstehen*، والتي هي وجُودُ الدزاين ذاته في إمكان وجوده، غير أنَّ ما يقصدهُ هيدغر بـ"الفهم" يتجاوزُ التحديد المعرفي الذي يَجعلُ من الفهم ملكةً عقلية مسبقة لإمكانية المعرفة أو التجريد المحض لملكة المعرفة، "إنَّ الفهم هو الكينونة الوجودانية لمستطاع-الكينونة الخاص بالدزاين ذاته وذلك على نحو بحيث إن هذه الكينونة هي في ذاتها تفتح ما-له-و-ما-عليه تكون الكينونة مع ذات نفسها"[1]، بل أنَّ "الفهم" تحديدٌ أنطولوجي أصيل لكينونة الدزاين في العالم، وهو الإمكانية الأخص لكينونته التي يمكن أن يكونها، رُبَّ فهم هو انفتاح الدزاين على ذاته دون أن يحققها أبداً على جهة الواقع، لأنَّ وُجودَ الدزاين استباقٌ واستشرافٌ على الممكن الذي يمكن أن يكونهُ في كل مرة.

يرى هيدغر ومنذُ "الكينونة والزمان" أنَّ "الأنطولوجيا الأساسية" لا تكونُ ممكنة "إلا بوصفها فينومينولوجيا"[2]؛ وإذا كان "الفينومان" هو "المنكشف" و"المتجلي"، أي "الظهور"[3]، فإنَّ الفينومينولوجيا هي ما يُبينُ ويَكشفُ عن "الظواهر" التي تخص وُجودَ الدزاين، لكن ما يَظهرُ من الظواهر لا يحتاج إلى "الوصف" الفينومينولوجي الذي قصده هوسرل ، بل إلى "التفسير"[4]، أي تفسير الظواهر الأساسية التي تخص وجود الدزاين ذاته، لأنَّ الشكل الذي يَتخذهُ إمكانُ الفهم *Verstehen* هو "التفسير"، بيد أنَّ التفسير "ليس (...) تَعرفًا على ما يُفهم، بل بلورة للإمكانات التي

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص283.

2-المصدر نفسه، ص100.

3-المصدر نفسه، ص89.

4-المصدر نفسه، ص103.

تمَ استشرافها في صلب الفهم"[1]، إنَّ التفسير هو توضيحُ وتبيينُ الشيء الذي يَمنحُ نفسهُ لإمكانية الفهم، وهو عينهُ ما يسميه هيدغر "هيرمينوطيقا الدزاين"[2]، أي أنَّ عمل التفسير هو الفهم/ التأويل الذي يَطالُ ممكنات الدزاين بداءً، ومادامَ الفهمُ هو دوماً استباقٌ واستشرافٌ، فإنَّ التفسير هو إمكان لمكتسب الفهم الذي سبقَ وأن تحققَ في الفهم المسبق، رُبَّ تفسير هو تأويل الفهم الذي سَبقَ وأن ظَفَرَ به الدزاين.

إنَّ المنطلق الأساسي الذي يُشكلُ قوامَ البحث الهيرمينوطيقي هو إعادة استئناف النقد الفلسفي لمبدأ الذاتية الذي سَبَقَ وأن تحدد في أنطولوجيا هيدغر منذ "الكينونة والزمان"، يَقولُ غادامير *Hans-Georg Gadamer* "أعترفُ بديني الكامل للنقد الهيدغري بخصوص مفهوم الذات، الذي كشف وأظهر مضامينه الجوهرية"[3]، هذا النقد هو كذلك ما أوحى لبول ريكور *Paul Ricœur* العمل على تغيير وإصلاح فلسفات الذاتية التي انبثقت من إرث الكوجتو الديكارتي "الأنا أفكر، الذاتية المتعالية، الروح، المطلق، إرادة القوة..."، يقولُ ريكور "إنَّ هيرمينوطيقا الذات، أي علم تأويلها تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريض للكوجيتو وبين مهاجمته وإسقاطه"[4].

ومن هنا يَجِدُ المشروعُ الهيرمينوطيقي عند كل من غادامير وريكور في المنظور الفينومينولوجي/ الأنطولوجي للفهم *Verstehen* الذي أسَسَ لهُ هيدغر بداءً من "هيرمينوطيقا الدزاين" بديلاً عن فلسفات الذاتية، لأنَّ مَا يُمكنُ الاحتفاظ به من

1- مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص290.

2- المصدر نفسه، ص103.

3-هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص177.

4-بول ريكور، "الذات عينها كأخر"، ترجمة وتعليق، جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2005، ص73.

فلسفات الذاتية ليس سوى البعدُ التأويلي للذات الذي يَجدُ في هيرمينوطيقا الدزاين حدوده القصوى.

إنَّ ما يعنيه التأويل بالضبط هو فهمُ ممكنات الدزاين باعتباره كائناً تاريخياً، أو وقائعية الدزاين المنقذف إلى العالم، وهو ما يشكلُ تأويل ممكناته التي يستشرفها في أفق العالم، و"مع انفتاح عالمه، ينكشفُ في الوقت نفسه لذاته"[1]. غير أنَّ الدزاين لا يتحقق إلاَّ من خلال اختيار إمكان معين من ممكنات الكينونة الملقى بها في العالم والممكن هو "الهناك" الذي يُلقى به، أو الذي يَقعُ فيه الدزاين في كل مرة يستشرف فيها ما يختاره، رُبَّ إلقاء يسميه هيدغر "الواقعانية ***Faktizitat***"[2]، إنَّ الدزاين لا يمكن أن يكون كينونته إلا في كونه استباق واستشراف لكينونة ما واقعة التحقق في أفق الممكن الذي به يكون الدزاين كينونته في كل مرة، ذلك أنَّ الدزاين الذي يُعنى بفهم كينونته يجد نفسه ينخرط هو ذاته في تجربة الفهم، ومن هنا تنشأ مشكلة الحلقة الهيرمينوطيقة لبنية الفهم، لأنَّ "فهم الوجود، الذي يميز الدزاين بأن يضطره إلى مساءلة معنى الوجود، هو نفسه فهم تتلبسه المفارقة إلى درجة عالية (...) فالدزاين الذي يُعنى بمعنى وجوده الخاص يجدُ نفسهُ بمواجهة طبيعة وجوده الخاص التي لا يُمكنُ القبضُ عليها"[3]، مما يعني أنَّ أي عملية فهم لكينونة الدزاين لا تكون ممكنة إلاَّ من خلال الدزاين الفاهم.

لقد تَنَبَهَ هيدغر في أخر تحليلات الفقرة (32) من "الكينونة والزمان" إلى أنَّ هناكَ دورًا بين الفهم والتفسير، كيفَ يُمكنُ تفسيرُ ما قد تم فهمهُ؟ أليس هناكَ دوراً ظاهراً في الفهم؟ ألا يَعدُو أن يكون التفسيرُ سوى تَفسير ما قد تم فهمهُ على الدوام؟ يجيب هيدغر قائلاً "لكن الدور في الفهم ليس دائرة (...) بل هو التعبير عن بنية السبق

1-Heidegger, "les problèmes fondamentaux de la phénoménologie", op, cit, p260.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص289.

3-هانز جورج غادامير، "طرق هيدغر"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1، 2007، ص144.

الوجودانية في الدزاين ذاته (...) فيه لتثوي إمكانية موجبة للمعرفة الأرسخ أصلا"[1] إنَّ مكتسبَ الفهم السابق يجد إمكانه في ما يتيحه التفسير من استشراف واستقبال للممكنات ذاتها التي طالها الفهم، لأنَّ التفسير هو دوماً وثبٌ لجديد من الفهم، ومن ثم فإن الدورَ دليلٌ على أصالة الفهم بما هو إمكان متجدد لكينونة الدزاين ذاته في كل مرة، يقولُ غادامير "إنَّ مَا يرسمهُ هيدغر هنا هو في المقام الأول، ليس قاعدة لعمل الفهم، بل وصفاً للطريقة التي يُنجزُ فيها الفهمُ التأويلي. فهدف التأمل التأويلي لدى هيدغر ليس إثبات وجود دائرة بقدر ما هو محاولة لتبيان أن هذه الدائرة تتمتع بدلالة أنطولوجية إيجابية"[2]، لأنَّ أيَّ تأويل سواء في مجال اللغة أو الفن أو التاريخ يجد نفسهُ ينخرطُ بالضرورة في تراث وتقليد ماضٍ، وعليه فإن الذات التي تعيش الحاضرَ إلا وهي متجذرةٌ في تجربة سابقة وتاريخٍ ماضٍ لا يمكنها أن تنفكَ عنهُ، غير أنَّ السؤال المطروح هنا هو كيفَ يمكنُ للدزاين الذي ينغرسُ وُجودهُ في تجربة تاريخية سابقة وفي تراث وتقاليد تتجذرُ في ماضيه أن يكون ذاته الحاضرُ المعطى لنا في تجربة حية ومعاشة بما هي الإمكانات التي يكونها في كل مرة؟

إذا كانت الهيرمينوطيقا عند هيدغر تعمل على تفسير بنية الفهم المسبق كاستباق واستشراف لممكنات الدزاين، فإنَّ معنى الفهم ذو بنية تاريخية، و"التاريخي يعني عدم القدرة على إهمال أيَّ شيء في حدث ما بحيث أن كل شيء يكون ماثلاً أمامي"[3] أي أنَّ الفهم هو الإمكان الجامع للحظات الزمان الثلاثة الماضي الحاضر والمستقبل وهو ما يعني أنَّ الدزاين في أساس كينونته تاريخاني مما يقتضي أن تكون التاريخانية هي الكشف أولاً عن التاريخ الخاص بالدزاين، نظراً لكون "الدزاين إنما "هو" ماضيه على

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص299.

2-هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح ومراجعة جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر، ط1، 2007، ص369.

3-هانز جورج غادامير، "طرق هيدغر"، مرجع سابق، ص 150.

طريقة كينونته، التي هي بعبارة غليظة "تتأرخُ" في كل مرة من المستقبل الذي له"[1]. ولهذا فإنَّ إمكان الفهم ذاته لا يتشكل إلا ضمن بنية الفهم التاريخي، لأنَّ تاريخية الفهم هي الدزاين ذاتهُ في عالم ممكن لكينونته التاريخية، يقولُ غادامير "يتمثلُ التاريخ أمامنا ولا يتمثلُ سوى في ضوء هذا المستقبل الذي هو مستقبلنا (...) بشأن إمكانية التذكر والاحتفاظ في الذاكرة وبخصوص شمولية تاريخنا. لا يقع هذا دون أن يترك أثرًا حول ما يعلمه لنا هيدغر بشأن خصوبة حلقة الهيرمينوطيقا"[2].

يبدو أنَّ التأويل بما هو نشاط الفهم ينفتح على المستقبل بقدر ما يستحضر الماضي، وبما أنَّ المستقبل هو أفق الإمكانات التي نستشرفها في أفق الانتظار، فإنَّ الفهم هو مجال الانفتاح الذي يُخولُ لما هو تاريخي أن يكون، "بينما ما يميز التجربة التاريخية في حد ذاتها هو أنها تعترينا صيرورة تاريخية *Geschehen* دون معرفة ما يقع لنا *Was un geschiert* وأننا لا نُدركُ ما طرأَ ووقعَ إلا بعد فوات الأوان. لهذا السبب ينبغي دوما إعادة كتابة التاريخ في (وبواسطة) كل حاضر جديد ومتجدد"[3]، أي ينبغي على بنية الفهم المسبقة أن تَتَأَسَسَ في أفق انفتاح الدزاين على المستقبل بما هي تحقق لكينونته التاريخية في الحاضر؛ وإذا كانت التاريخية تميز الدزاين في امتداده بين الولادة والموت؛ وإذا كان الدزاين متزمنا من المستقبل، فيمكننا القول إنه هو ماضيه على عالم وجوده، الذي، بعبارة عامة يأتي في كل مرة من مستقبله[4]، وهو معنى القول أن الدزاين يتزمن من المستقبل، أي يَفهمُ وجودهُ الماضي بداءً مما يسعى إلى تحقيقه كونه استباق واستشراف مُنفتحٌ على العالم، وفي انفتاحه هذا يَفهمُ عالمهُ في ضوء انكشافه لذاته. والقول لغادامير "إنَّ بنية الدزاين شُروعٌ مُنقذفٌ */thrown*

1-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص76.

2- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، مرجع سابق، ص107.

3-المرجع نفسه، ص 178.

4-Jean-Marie Vaysse, "Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger", op, cit, p13.

projection والقول إنَّ الدزاين يُفهمُ من خلال تحقيق وجوده، هو قولٌ أن يصدق أيضاً على فعل الفهم في العلوم الإنسانية. فبنية الفهم العامة تتجسد في الفهم التاريخي (...) تُصبحُ ذاتَ حضورٍ مُؤثرٍ في الفهم نفسه"[1].

إنَّ عمل التأويل في منظور غادامير يَعتمدُ أساساً على التوليف بين بنية "الفهم المسبق" وأفق "المعنى" الذي يَطرحُ نفسهُ في عملية الفهم، وكما يرى هيدغر في الفقرة (32) من "الكينونة والزمان" التي جاءت بعنوان "الفهم والتفسير" أنَّ "المعنى هو ما نحوه يكون الاستشراف، الذي يأخذ بنيته عبر المكسَب السابق والرؤية السابقة والتصور السابق، والذي انطلاقاً منهُ يكونُ شيءٌ ما قابلاً للفهم من حيث هو شيء ما"[2]، إنَّ "المعنى" هو الإمكانُ الخاصُ الذي به يكون ثَّمَةَ فهم، كما هو الإمكان الذي به يكون ثَّمَةَ تفسير، أو هو التوليفة الجامعة لإمكانية الفهم والتحقق الفعلي له.

غير أنه مادام أنَّ بنيةَ الفهم المسبق تُؤثرُ بشكل ما على مكتسب المعنى المحصل فإنَّ الممارسة التأويلية في إطار عملية الفهم/ الحوار/ المناقشة/ المشاركة/ التفاهم تشترطُ بنيةَ الفهم المسبق أو ما قبل الفهم؛ إذ ليسَ كلُ فهم/ حكم مسبق هو حكم خاطئ بالضرورة وجب تجاوزهُ أو إلغاؤهُ، بقدر ما يعني "التمييز بين الأحكام المسبقة المضَّلِلَة والأخرى المَوَضِحَة وبين الأحكام المسبقة الخاطئة والأخرى الصحيحة"[3]، ومن ثَّم يجبُ أن لا نجعلَ من الفهم المسبق محورَ العملية التأويلية مالم نتمكن من اختبار صحته، لا يَعني هذا طبعاً أن نسعى إلى الانفصال أو الانسلاخ بشكل كلي ومطلق عن المعاني المسبقة لبنية الفهم، بل أن نكونَ على وعي أنَّ هُناكَ بشكل ما وفي كل ممارسة تأويلية سوءُ فهمٍ وتأويلٌ مُتعسف يقتضى العمل على دَرئِهِ في عملية التأويل يَقولُ غادامير "والعملية التي يصفها هيدغر هي أن كل تنقيح للشروع المسبق قادر

1-هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، مرجع سابق، ص 366.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص296.

3-هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، مرجع سابق، ص54.

على أن يَشرَعَ بشُروعٍ جديد؛ (...) فالتأويل يبدأ بشُروعات مسبقة تُستبدل بشروعات أكثر ملاءمة وتشكل هذه العملية المستمرة للشروع الجديد حركة الفهم والتأويل"[1].

إنَّ انفتاحَ أفق الفهم على تعدد واختلاف المعنى هو ما يَكشفُ عن عالمية التأويل، لأنَّ كلَ فهمٍ لا يهدفُ إلى فهم ذاته فحسب، بل يتعدى ذلك إلى فهم الأخر، وهذا يعني أن الفهم "شكل من أشكال الحياة المشتركة لأولئكَ الذينَ يَفهمونَ بعضهم البعض"[2]، من خلال حوار اللغة، أي في المناقشة والتفاهم، كون أنَّ "اللغة ليس لها معنى إلا بناءً على الحوار، حيث يسعى الأفراد إلى الفهم والعثور على أنفسهم"[3].

غير أنَّ كل عملية فهم من أجل التفاهم في إطار حوار اللغة لا تُمَكنُ الفهمَ من الظفر بالمعنى النهائي والمطلق، "ذلك أن الحوار الذي هو نحن بالذات لا يتقيّد مطلقا بنهاية. فليس هناك كلمة أخيرة مثلما لم تكن هناك كلمة أولي في هذا السياق كل لفظ يمثل جوابا ويعني دائما إعادة طرح السؤال"[4]، لأنَّ الحوار الناشئ بين الذات والأخر، أو بين الذات والنص، أو بين المؤَول والمؤَول يتخذ بشكل مستمر حلقة دائرية، ولأنَّ كل "معنى لفهم ممكن" لا يَلبثُ أن يتحولَ إلى "فهم جديد"، وبالتالي إلى "معنى جديد" يحتاجُ إلى "فهم جديد" وإلى "تأويل جديد"، وهكذا إلى ما لا نهاية، و"حيثما نسعى للاتصال بشيء ما والتعبير عنه، يتواصل في الوقت نفسه بناء وتشييد عالم خاص داخل اللغة. ذلكم هو الترابط الذي يجمع الأفراد بعضهم حول بعض الناتج عن كون كل فرد يشكل دائرة لغوية بحيث تتحد هذه الدوائر وتُأسَس

1-هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج"، مرجع سابق، ص 370.

2-Jean Grondin, "L'universalité de l'herméneutique ", Dépôt légal 1édition, France Paris ,1993, P VI .

3-Ibid., P XI.

4-هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، مرجع سابق، ص197.

باستمرار"[1]. ومن هنا يكشف لنا حوار اللغة عن وجود حلقة دائرية في بنية الفهم وبتعبير بول ريكور "يمثل فهم الكائن نفسه تحديداً للكائن هنا (...) وهكذا، فإننا نجد أنفسنا منقادين إلى نوع من العلاقة الدائرية التي لا تُعدُ حلقة مفرغة"[2]، ومادام أن الفهم يتعلقُ بالشيء نفسه، أي بالعالم الذي يطرحُ نفسهُ كأفق لممكنات الدزاين فإنَّ بنية الفهم تُشكلُ حوار بين دزاين ودزاين، أو هي بنية الميتزاين ***Mitdasein*** التي تتاحُ في الوجود المشترك مع الأخرين في العالم عبر اللغة، حيث "يعبر كل فهم عن نفسه أولاً ودائماً في اللغة سواء كان هذا الفهم أُنطيقياً أم كان أنطُولوجياً"[3].

من هنا، تتجه هيرمينوطيقا بول ريكور نحو فهم تجربة وجود الدزاين، اِنطلاقًا من تفسير النصوص التي يمكن أن تَكشفَ عن وجود الدزاين في العالم عبر وسائط متعددة، و"مهما كان النوع الذي ينخرط فيه سواء أكان أسطورة أو قصة أو رواية أو رواية مضادة، ينطوي على أفقين: أفق التجربة، وهو أفق يتجه نحو الماضي، (...) وأفق التوقع، وهو الأفق المستقبلي الذي (...) يوكل للمتلقي أو القارئ مهمة تأويلها"[4]، غير أنَّ السردية بما هي تفسير لوجود الدزاين عبر النصوص لا تقفُ بهذا الشكل عند حدود الفهم في تجربة الدزاين الذي يَفهمُ ذاتهُ بذاته، بل تنفتحُ على أفق النص الذي يكشفُ على الأبعاد الزمنية للوجود في العالم، ومن ثمَ تتسعُ دائرةُ التفسير في عمل الفهم، لأنَّ أيَّ فهم لتجربة زمنية معيشة في الحاضر يَمَّرُ عبر تجربة سردية لأحداث ووقائع ماضية كما يَنفتحُ على أفق التوقع بما هو استشراف واستباق لمجال المنفتح/ المستقبل.

1-هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، مرجع سابق، ص118.

2-بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، ترجمة، منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة، ط1، 2005، ص273.

3-المرجع نفسه، ص42.

4-سعيد الغانمي، "الفلسفة التأويلية عند بول ريكور"، ضمن "الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور"، ترجمة سعيد الغامدي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، ص31.

وبهذا الشكل تَضعُ الهيرمينوطيقا نفسها من خلال تأويل النصوص في الطريق الذي يُفضي إلى شمولية عالم التأويل ويَتصفُ التأويل بالعالمية بدءاً من عالمية النص لأنَّ النص عالم بما هو الماضي المستحضر لإمكانات كان سَبقَ وأن انقضت، وبمَّا أنَّ النص أفُقُ الانتظار والتوقع الذي نستشرف في المستقبل، وهو ما يجعلُ فعالية التأويل ممكنة من خلال القارئ، وهكذا يَعملُ التأويل عمله في النص، وبين ماضٍ ومستقبل تتجلي لنا التجربة الإنسانية في النصوص السردية، و"تُصبح الحياة نفسها سلسلة من المتواليات السردية ويُصبحُ السردُ واقعاً معيشاً، أو كما يُعبرُ ريكور؛ تُروى الحياةُ ويعاشُ السردُ"[1]، لأنَّ الحياة نفسها بما هي التجربة المشتركة التي نعيشُ لا تكونُ ممكنة إلا من خلال بعد الخيال/ المروي الذي تَسكنُ إليه الذات في محاولة فهم ذاتها وعالمها بما يتاحُ عبر النصوص المروية التي تتحول بوساطة السرد إلى تأويل ممكن للذات والعالم.

غير أنَّ التأويل الذي يَقصدهُ بول ريكور هو الوقفُ على المعنى الموضوعي للنص وليس على القصد الذاتي للمؤلف، أو "التعرفُ على معنى النص الموضوعي شيئاً متميزاً عن مقصد المؤلف الذاتي"[2]؛ إذ لا يمكنُ الوصول إلى فهم موضوعي حول ما هو ذاتي دون الدخول في حلقة مفرغة من التأويلات، يَطرحُ النصُ نفسهُ في أفق المعنى الموضوعي الذي يجعل تجربة الذات في مرآة الأخر، ويكونُ التأويلُ بهذا الشكل هو محصل العلاقة بين ذاتية المؤلف وذاتية القارئ، وفي إطار هذه العلاقة أو الحلقة التأويلية يمكنُ أن يَمنحَ النصُ نفسهُ أو يَفصحَ عن ما يقولهُ بدءاً من انصهار أفق المؤلف/ النص، والقارئ/ المؤول، "ولقد يعني هذا إذن توسيع الفهم الخاص للذات

1-سعيد الغانمي، "الفلسفة التأويلية عند بول ريكور"، مرجع سابق، ص32.

2-بول ريكور، "من الوجودية إلى فلسفة اللغة"، ضمن "الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور"، مرجع سابق ص275.

الذي يتتبعه عبر فهم الآخر. وهكذا، فإنَّ كل هيرمينوطيقا هي فهم للذات، ضمناً أو ظاهراً، عن طريق المرور عبر فهم الآخر"[1].

وهكذا، فإنَّ الذات التي يُعولُ عليها في الممارسة التأويلية هي ذاتٌ متوسطة بذوات الأخرين، ولكن ليس بما هي الذات التي تَقررت في الكوجيتو الديكارتي، أي الذاتية التي تَدعي امتلاك يقين مَا ومعرفة مسبقة وقبلية، بل الذاتُ الآخرية التي تصادفنا في تجربة معيشة لوجود ممكن مع الأخرين، أو الذاتُ التي تُوجدُ في وجود مشترك مع الأخرين، والتي تتجلي لنا "في حركة لا انقطاع لها من الأفعال الحاضرة والماضية والمستقبلية التي ينقلها تراث سردي حاضر، وتقاليد جاهزة تَسبقُ وُجودَ الذات الفعلي في مثل هذه الانطولوجيا التي تُحيلُ فيها الذات إلى الآخر والآخر إلى الذات"[2].

من هنا يمكنُ القول أنَّ تاريخية الدزاين التي تتحدد بالوجود في الزمن بداءً من المستقبل كاستشراف وانتظار واستباق تَنحلُ عند ريكور في زمن الوجود مع الأخرين لأنَّ الدزاين ليس وجوداً لذاته إلا لكونه وجوداً مع الأخرين الذين نَشتركُ معهم في تجربة الوجود في العالم عبر السرد، "والحال أن الوجود الأصيل هو الوجود مع الآخرين وبهم ومن خلالهم، عالم الآخرين الذين عاشوا ويعيشون وسيعيشون معنا على ظهر هذا الكوكب وينقلون تجاربهم لنا بوساطة السرد"[3]، لأنَّ الوجود في العالم مع الأخرين سابق أنطولوجيا من حيث كونه سرداً معطى لنا في تجربة معيشة مع الأخرين. وعليه فإنَّ ما هو تاريخي في منظور بول ريكور لا يتوقفُ عند حدود تاريخ الدزاين الذي سقطَ في أتون النسيان والذي يرى هيدغر ضرورة إعادة استذكاره في أفق الحاضر المنبثق بشكل مستمر من المستقبل؛ لأنهُ "في "الوجود والزمان" أخطأ هايدغر القصد

1-بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، مرجع سابق، ص48.

2-سعيد الغانمي، "الفلسفة التأويلية عند بول ريكور"، مرجع سابق، ص29.

3-المرجع نفسه، ص29.

لأنه اختزل سؤال التاريخية وردّه إلى سؤال يمكن الإجابة عنه من داخل تخوم الوجود الفردي. والتاريخية هي الاستحواذ الجمعي على شبكة من الممارسات التاريخية بوصفها تاريخية"[1]، أي ليسَ التاريخُ بما هو إمكانُ الفهم التأويلي للتراث والتقاليد التي لوجود الدزاين، تاريخاً معطى لنا في تجربة أنطولوجية خاصة في حدود الوجود الأصيل واللا أصيل، بل هو الأفقُ المشتركُ لإمكان الدزاين الأخرين الذين تُصبحُ بهم ومن خلالهم التجربة التأويلية ممكنة، مما يعني أنَّ تأويل تراث/ ماضي الدزاين لا يُفهمُ إلاَّ في تأويل لحاضر مشترك وإعادةُ انبعاث لهُ في تجربة وممارسة جديدة/ المستقبل، لأنَّ التاريخ بما هو الإمكان لتجارب وممارسات متجددة، يَفرضُ بشكل مستمر فعالية الفهم كتأويل لعلاقات الوجود المشترك للدزاين.

III. الدزاين وآفاق التفكيك

لقد بَيَنَ هيدغر ومنذُ "الكينونة والزمان" 1927 على أنَّ معنى "التفكيك" هو رفعُ الحُجب عن التراث الفلسفي والسؤال عن الأصول والمصادر التي يرتد إليها. لكن التفكيك لا يعني تهديم هذا التراث والقضاء عليه، وإنما الدفعُ به إلى أن يكشف عن إمكاناته وحدوده القصوى، لأنَّ "التفكيك لا يُريدُ قبرَ الماضي في العدم، فإنَّ لهُ غَرضًا موجباً، إنَّ وظيفته السالبة، إنما تظل ضمنية وغير مباشرة"[2]، ويَكمنُ غَرَضَهُ الموجب في إزالة اللُبسِ والغموض الذي طَالَ معنى الكينونة في ما توارثناهُ أو ما تصورناهُ والعملُ على نقده من الداخل ومعاودة السؤال بشكل جذري في كل مرة، إنَّ التفكيك كما يقصدهُ هيدغر هو اختبارُ الإرث الفلسفي الذي خَلفتهُ الأنطولوجيا

1-بيرنشتاين،ج،م، "المرويات الكبرى"، ضمن "الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور"، مرجع سابق ص154.

2-مارتن هيدغر، "الكينونة والزمان"، مصدر سابق، ص80.

التقليدية/ الميتافيزيقا، و"ليس للتفكيك معنى سلبي؛ لأنهُ ليس سوى فهم أصيل لمعنى تاريخ الفلسفة"[1]، أي لتاريخ الميتافيزيقا والأنطولوجيا الكلاسيكية.

لهذا السبب تَفترضُ "تحليلية الدزاين" إحداث قطيعة مع تاريخ الميتافيزيقا الحديثة التي أعطت امتيازاً لحضور الذات كمبدأ أو كبداهة أولى على أساس منها تم افتراض جملة اليقينيات الميتافيزيقية منذ ديكارت، كانط، هيجل، هوسرل، والتي يُشكلُ فيها الوعي الذاتي بُعدًا ميتافيزيقاً للمعرفة والوجود. ولعلَ هذا ما جعلَ هيدغر يَصفُ الميتافيزيقا الحديثة على أنها "ميتافيزيقا الذاتية" التي تجدُ مبدأها في رَدِ جُملة الموجود إلى حضور في أُفق الذات. و"الميتافيزيقا لا تَتَعَرَفُ على انبثاق الكينونة إلاَّ باعتباره انعكاس لما هو حاضرٌ فيمَا هو "ظاهر"، أو من وجهة نظر نقدية باعتباره ما تبلغهُ الذاتيةُ عند منتهى غايتها من التمثل المقولي. أي أنَّ حقيقة الكينونة بوصفها الانفتاح نفسه، تَظلُ متسترة عن الميتافيزيقا"[2]، لأنَّ معنى "الكينونة" يتجاوزُ كلَ خطابٍ ولا يمكنُ أن يَخضعَ لمدلول أو علامة، بل أنَّ معنى الكينونة يَختلفُ عن كل ما يمكنُ أن يصدقَ على الكائن، فهي ليست جَوهرًا أو ماهية أو مبدأً متعالياً، وهكذا فإنَّ "معنى الكينونة منذ هيدغر ومن بعده، ليس مدلولًا متعاليًا، بل هو ما يسميه ديريدا أثرًا"[3] وبهذا المعنى يُمكنُ فهمُ "الكينونة" التي قصد هيدغر في "الكينونة والزمان" على أنها "أثَـرٌ"، ومن ميزة "الأثـر" عند ديريدا أنهُ ليس حضوراً ولا غيابًا، وهو عينهُ ما يَسمُ تاريخ "الكينونة"، إنَّ "الكينونة" ليست غياباً كلياً ولا حضوراً كلياً، فهي الغائب الحاضر والحاضر الغائب في آنٍ. و"للأثر اختلافًا غير محدد–اختلاف بمعنى التأجيل إلى وقت لاحق—من *Sache selbst*"[4]، إنَّ ما يُميزُ وُجود الدزاين في البدء هو

1-Jean-Marie Vaysse, "Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger", op, cit, p14.

2–مارتن هيدغر، "الفلسفة، الهوية والذات"، مصدر سابق، ص135.

3-Françoise Dastur, "Déconstruction et Phénoménologie Derrida en débat avec Husserl et Heidegger", hermann, editers, paris, 2016 , P118.

4-Ibid, P118 .

الغيابُ/ ليس ذاته، أي ليس ما هو، وأن يكون الدزاين ذاتهُ هو أن يَنسحبَ من الغياب إلى أُفق الحضور، أي أن يكونَ محلَ حضور الغياب، أو أن يكونَ ذاتهُ باعتباره الفسحةَ والفجوةَ التي تَنجلي وتتكشف فيها الكينونة، غير أنَّ الحُضورَ هو المؤجلُ/ الإرجاء، ولهذا يُحيلُ ديريدا كلَ تفكير في كينونة الدزاين إلى ميتافيزيقا الحضور، لأنَّ "ديريدا هو مُفكرُ غياب الحضور، الحُضورُ المؤجل إلى أجل غير مسمى، بينما هيدغر هو مُفكرُ حضور الغياب"[1]، ولأنَّ الكينونة هي إمكان الحضور المؤجل على الدوام أي الغيابُ المؤجلُ للحضور، فإنَّ تفكيرَ الدزاين في أفق الحضور الممكن للكينونة هو مَا جعلَ هيدغر ينتمي إلى تقاليد ميتافيزيقا الحضور.

من هنا يُحيلُ ديريدا فكرَ هيدغر إلى تاريخ الميتافيزيقا، معتبراً إياهُ الترسيخُ والتعضيدُ الظافرُ لتاريخ اللوغوس الغربي ولميتافيزيقا الحضور، لأنَّ "تحديد «سؤال الوجود» وتأويلُ «ماهية» الدزاين أو الوجود هناك في هذا العالم كشيء يُثبتُ وُجودهُ من خلال هوية جوهرية لنمط معين من الحضور أو كموضوع للحضور"[2]، وبهذا الشكل فإنَّ فكر هيدغر يجدُ إمكانهُ في ما أرادَ تجاوزه من داخل تاريخ الميتافيزيقا الغربية، فهو وإن كان غير متضمن بشكل ما في الدلالات والمعاني والمقولات التي أرساها هذا التاريخ، إلا أنهُ "يُعيدُ تَرسيخَ سُلطة «اللوغوس» وحقيقة الوجود كـ«مدلول أول» *primum signatum*؛ مدول هو بمعنى من المعاني، «متعال» *transcendantal* (...) باقياً عصيّاً على الاختزال إلى جميع التحديدات الحقبويّة التي يجعلها مع ذلك ممكنة، فاتحاً بذلك تاريخ «اللوغوس»، مع عدم قيامه هو نفسه إلا من خلال «اللوغوس»"[3]، ذلكَ أنهُ ولئن كان فكرُ هيدغر قد عمل على فتح إمكانية التفكير

1-Françoise Dastur, "Déconstruction et Phénoménologie Derrida en débat avec Husserl et Heidegger", op,cit, P132.

2-جاك ديريدا، "في الروح هايدغر والسؤال"، ترجمة عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013، ص78.

3-جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم جاهد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2 2000، ص121.

في الوجود وفقًا لبعد آخر غير بعد "الحضور" كالانسحاب أو الغياب، إلا أنَّ انسحابَ وغيابَ الوجود يَمُرُ عبر فكرة الوجود في حد ذاته كحضور (*Anwesenheit*)، ولهذا يبقى هيدغر ضمن التقليد الفلسفي الميتافيزيقي، وهذا ما دَعَ ديريدا إلى التصريح أنهُ كان لديه أحيانًا انطباع أن إشكالية هيدغر كانت أعمق وأقوى دفاع عما حاول هو نفسه التشكيك فيه في عنوان "فكرُ الحضور"[1]، بل أنَّ فلسفة هيدغر ذاتها في ما يرى ديريدا تُعيدُ تكرار مركزية اللوغوس عبر التفكير في تاريخ الكينونة بدءاً من الحضور الممكن لها في أفق الدزاين، لأنَّ "التمركز اللوغوسي متعاضدٌ مع تحديد وجود الكائن كحضور. وفي حدود كون مثل هذه التمركزية اللوغوسية غير غائبة تماماً عن فكر هايدغر (...) في هذه الفلسفة للحضور، أي في (الـ) فلسفة وكفى"[2]. إنَّ سَحبَ الكينونة من الغياب إلى أُفق الحضور بما هي إمكان الدزاين الذي يُرادُ لهُ أن يكونهُ، متضمنٌ بشكل ما في تاريخ ميتافيزيقا الحضور، يُكررُ هيدغر سلطة الحضور نفسها التي مُنحت للعقل والصوت والكلام عبر الانحلال الظافر لها في الحضور الممكن لكينونة الدزاين.

يبدو أنَّ تجاوز مسألة الكينونة لتاريخ الميتافيزيقا وللأفق المتعالي للذاتية الذي تحدد بدءاً من الكوجيتو الديكارتي واكتمل في الذاتية المتعالية مع هوسرل، إنما يتحقق عبر إمكان الاختلاف الأنطولوجي بما هو "الإرجاء *différance* (...) إنتاج ما هو مؤجل*Differer* بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة"[3]، أو بما أنَّ الاختلاف بين الكائن والكينونة هو الإرجاء المؤجل في أفق مسألة الكينونة، وهو ما قاد "الأنطولوجيا الأساسية" للانخراط في استراتيجية التفكيك، حيث يَجدُ الاختلاف الأنطولوجي أبعادهُ القصوى في عمل التفكيك ذاتهُ بما هو مساءلة جذرية لتاريخ الميتافيزيقا الغربية.

1-Françoise Dastur, "Déconstruction et Phénoménologie Derrida en débat avec Husserl et Heidegger",op,cit, P93, P114 .

2-جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص112.

3-جاك ديريدا، "في علم الكتابة"، ترجمة وتقديم، أنور مغيث، ومنى طلبة، ط2، 2008، ص90.

بيد أنَّ فكرة الاختلاف لم تكن محض هيدغرية، بل تجدُ أصولها من داخل تاريخ الميتافيزيقا الغربية الحديثة، يتساءل هيدغر "كيف يتم تحديد هذا الاختلاف بالضبط؟ (...) يمكننا أن نُركزَ جيدًا على التحديدات التي اقترحها ديكارت، كان هو الذي طرح هذا التمييز لأول مرة صراحة، يمكننا أيضًا أن نَطلُبَ توضيحًا في النهاية الحاسمة لتطور الفلسفة الحديثة من هيجل الذي صاَغَ هذا التمييز باعتباره تمييزًا بين الطبيعة والروح، المادة والذات"[1]، إنَّ الدفع بـ"فكرة الاختلاف" إلى حدودها القصوى هو ما يحيل إلى مفهوم "الاختلاف الأنطولوجي". لكن عبرَ مصادرة فكرة الاختلاف بما هو تمييز أنطيقي (الذات/ العالم) في أفق التمييز بين (الكينونة/ الكائن).

غير أنَّ الاختلاف الأنطولوجي في منظور ديريدا سُرعانَ ما يجدُ نفسهُ ضمن التعالي المحض والبسيط للدزاين الذي يَنحلُ فيه الاختلاف بما هو اختلاف عن جملة الكائن، يقول ديريدا "إنَّ الاختلاف الأنطيقي-الأنطولوجي، وأساسه *Grund* في «تعالي الوجود هنا» لن يكونا أصليين على نحو مطلق. إنَّ الاختلاف وكفى سيكون أكثر «أصلية»"[2]. إنَّ الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائن والذي يجدُ في الدزاين نقطة ارتكازه لن يُصبحَ بالنسبة لديريدا سِوى طريقاً وأفقًا ممهداً لاستراتيجية التفكيك أكثر مما هو معطى حاسم.

يبينُ ديريدا في مؤلفي "الكتابة والاختلاف" و"علم الكتابة" أنَّ التفكيك لا يحتاجُ إلى ممارسة عملية النقد الخارجي؛ لأنهُ ليسَ للميتافيزيقا حدود معينة أو دائرة واضحة يمكنُ حصرها وممارسة عملية النقد عليها من الخارج، والتفكيك ليس نقداً لأنهُ لا يتوجهُ إلى موضوع بعينه لا بمعنى النقد العام أو النقد الخاص كما تجلى في تاريخ الفلسفة مع كانط، كما يُميزُ ديريدا استراتيجية التفكيك عن التحليل فالتفكيك ليس تحليلا، فلا يُمكنُ أن يكونَ التفكيك تحليلاً للوصول إلى ما هو مبسط

1-Heidegger, "les problèmes fondamentaux de la phénoménologie", op,cit, p157.
2-جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص126.

من العناصر لنصل إلى العنصر الأول الذي لا يُمكنُ تحليلهُ والذي هو مبدأ التحليل لأنَّ التحليل ذاتهُ يَخضعُ لعمل التفكيك، "فلا يمكن تعريف التفكيك أو اعتباره تحليلاً، أي تراجعاً يؤدي إلى أصل هو في حد ذاته غير قابل للتحلل. ومن ثمَ فإنَ تفكيك ديريدا ليس عملية أو فعلًا يقوم به المفكرُ، بل هو بالأحرى عملية تاريخية تحدث من تلقاء ذاتها"[1]، كما أنَّ التفكيك ليس منهج أو طريقة معينة خاصة بالمعنى الإجرائي والتقني لهذا المفهوم، لأنَّ التفكيك لا يُحَدَدُ بقواعد إجرائية مسبقة مثلما يَتحددُ في المنهج القواعد والإجراءات المسبقة التي نَسعى إلى تطبيقها في دراسة ما أو على نص ما؛ لأنهُ بهذا المنظور يَعودُ إلى ذات فاعلة محددةٌ تعملُ على تطبيق شيء ما على موضوع ما أو على نص ما. وبهذا الشكل يبقي التفكيك المفردة الصعبة على التحديد والتعيين، بل وكما يبين ديريدا أنهُ حتى السؤال الهيدغري حول أساس الوجود ومصيره، لا ينفعُ في شيء ولا ينقذُ في الوقف على الترسيمة الأساسية للتفكيك يقول ديريدا "لَستُ أجرؤُ حتى على القول متبعاً رسماً هيدغرياً، أننا اليوم في حقبة وجود–في صدد– التفكك (...) إنَّ هذا الفكر الحقبي وخصوصا الفكر القائل بتجمع أو تحشد لمصير الوجود ووحدة مآله أو زواله، لا يُمكنهُ أبداً أن يُوفرَ أيةَ ضمانة أو موثوقية"[2].

وصفوةُ القول أنَّ ديريدا لا يُقدمُ أبداً في تضاعيف مؤلفاته ومصنفاته أي تعريف محدد للتفكيك، لأنَّ أي تعريف أو تحديد لمعنى التفكيك هو بدوره قابل للتفكيك يقول ديريدا في حوار له مع مترجمه كاظم جاهد بخصوص ترجمة–*La défférences*– ومقولة –*La différance*– المتبوعة بحرف–*A*– بدل حرف –*E*– "أعتقدُ أن قلقك حول ترجمة هذه المفردة يتجهُ إلى صميم المشكل، فهي ليست غير قابلة للترجمة إلى

1-Françoise Dastur, "Déconstruction et Phénoménologie Derrida en débat avec Husserl et Heidegger",op, cit, P86.

2–جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص62.

العربية فحسب، وإنما حتى إلى الفرنسية بمعنى ما"[1]، غير أنَّ معنى–*La différance* كما يَدلُ عليه في العربية حسب المترجم كاظم جاهد هو "الإخـلاَفُ*la différance* (...) التي تَدلُ على الاختلاف *difference* وبها يشير إلى الاختلاف لا بما هو تميزٌ ساكنٌ، بل بما هو مغايرةٌ فعّالة، وإحالة الشيء نفسه إلى محل "آخر" أبداً" (...) إلى المغايرة وإخلاف الاختلاف موعده مع منتظري تحديده أو زاعمي تأطيره أو احتجازه"[2]، وعليه فإنَّ التفكيك يَندُ عن التعريف الإجرائي أو المفهوم المباشر. لكن ما التفكيك ذاته؟

إنَّ التفكيك ليسَ تعريفاً أو مفهومًا أو نقدًا أو حتى تحليلاً أو منهجاً، وإنما استراتيجية عمل وممارسة لا تُعرفُ إلا من خلال النصوص، أي بما يقوم به التفكيك من قراءات وتفسيرات جديدة للنصوص، وكلمة التفكيك لا تَدلُ على عمل سلبي نقدي وتجاوزي اتجاه النصوص، بل على عمل إيجابي يسعى إلى فتح النصوص على ممكناتها وتنوعاتها واختلافاتها وعلى معانيها المتعددة ويعيدُ مساءلتها من جديد.

غير أنَّ تفكيك الميتافيزيقا في مَنظور ديريدا يتبعُ الخط نفسه الذي حددهُ هيدغر يقولُ ديريدا "إن ديني لهايدغر هو من الكبر (...) إنّه هُوَ من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكاً «استراتيجياً» يقوم على التَّمَوْضُع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل. أي أن نقطع شوطاً مع الميتافيزيقا وأن نطرح عليها أسئلة تُظهرُ أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة وتفصح عن تناقضها الجوّاني"[3]، أي مُساءلةُ "تاريخ الميتافيزيقا" من الداخل من خلال الكشف عن تناقضاته الداخلية وبيان عجزه عن مساءلة طبيعة المفاهيم التي انتجها، وبهذا

1–جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص53.

2–جاك ديريدا، "صيدلية أفلاطون"، ترجمة، كاظم جاهد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، أنظر مقدمة المترجم، ص10.

3–جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص47.

المعنى يُمارسُ التفكيك عملهُ داخل الخطاب الميتافيزيقي بتفكيك طبقاته المترسبة والعمل على خلخلتها من الداخل.

ومن هنا يُمكنُ أن نفهم تفكيك ميتافيزيقا الحضور عند ديريدا بدءاً مما تأسس في تاريخ الميتافيزيقا الحديثة عبر الوجود الممتلئ للوعي أو الوعي الكامن في ذاته "الروح الكوجيتو، الذاتية المتعالية، الروح المطلق،..."، أي الوعي/ الكلام الداخلي، أو النداء/ الصوت الداخلي، الغارق في ذاته والمتمثل لذاته من داخل ذاته، فكلُ ما تقصدهُ الذات أو ما تُعبرُ عنه باعتباره الموضوع الذي تُشيرُ إليه كان منذ البداية يَتأَسَسُ في أُفق الحضور، لأنَّ ما يَكونُ حاضراً أمام الذات هو تمثل مسبق للذات وفي تمثل الذات يَقعُ دائماً نوعٌ من التكرار والعودة لهذا التمثل أو الأصل، الذي هو دائماً تجلي في الحاضر، وبالتالي فالكلام هو ما يَنتجُ عن القصد الذاتي الذي يُحيلُ إلى النطق أو الذي يَتجسدُ في النطق، وكل تكرار لهُ في الحاضر يُصبحُ اختلافاً، فالألفاظ التي ننطقها أو نكتبها تحيل دائما إلى الخارج، غير أنَّ ما تُشيرُ إليه الذات أو تقصده باعتباره موجودا خارج عنها لا يُضيفُ أي شيء للمعنى الأصلي المحصل فيها. ومن هنا يعمل التفكيك على "خلخلة ميتافيزيقا الحضور، لأنَّ الإطار الذي انبنت عليه هذه الميتافيزيقا يُحددُ الوجود بوصفه حضوراً، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني سواءً اتخذ اسم "الصورة" أو "الفكرة" أو "الأصل" أو "الغاية" أو "الحقيقة"[1].

وبهذا الشكل يكونُ تفكيك ميتافيزيقا الحضور بدءاً من تفكيك دلالات الوجود في الذات والعمل على تعرية الأُسس القبلية لها والتي تجد أصولها في الامتياز المعقود للعقل والكلام والصوت، لأنَّ "التمركز الصواتي يمتزج بالتحديد التاريخاني لمعنى الوجود بعامة، بما هو «حضور» (...) حضور الشيء أمام النظر بما هو شكل مثالي *eidos*

1-جاك ديريدا، "استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا: حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، أنظر، مقدمة المترجم، عز الدين الخطابي، ص11.

حضور بما هو جوهر/ ماهية/ وجود *ousia* وحضور زمني بما هو دمغة أو أثر *stigme* للآن أو اللحظة *nun* وحضور «الكوجيتو» في ذاته، والوعي، والذاتية..."[1].

ومن هذا المنظور فإنَّ الاستراتيجية التفكيكية قراءة جديدة لتاريخ الميتافيزيقا الغربية من منطلق تفكيك كل ما كانت تعتقدُ الميتافيزيقا الغربية مركزاً مثل "العقل/ الصوت/ اللوغوس/ الكوجيتو"، والذي يَتحولُ بفعل التفكيك إلى هامش، وما كانت تراه هامشاً مثل "اللاشعور/ النسيان/ الجنون/ الكتابة" يَبرزُ في الظهور إلى المركز، غير أنَّ تفكيك المركز باعتباره اللوغوس والكلام واللغة والصوت والعقل، وإن كان يُحيلُ إلى الهامش، إلاَّ أنَهُ لا يمنحُ الأفضلية للهامش على حساب المركز، أو للمركز على حساب الهامش، بقدر ما يسعى إلى الكشف عن تهديد الهامش للمركز، وانحلال الهامش بفعل سلطة المركز، وبِرَدِ الهامش إلى المركز يتحول المركز إلى هامش والهامش إلى مركز، يحتاج كلٌ منهما إلى تفكيك جديد إلى ما لانهاية، وتَكونُ محصلة عمل التفكيك هو أن لا هامش ولا مركز، من أجل "إقرار حقيقة "المتردّد اللايقيني" *indécidable* في عبارة "لا" ((هذا))... ولا ((ذاك))[2]، ولهذا كان تفكيكُ التمركز الغربي حول الصوت والكلام واللوغوس هو الانفتاح على منظورية جديدة تتجاوزُ المركزَ والهامشَ، منظورية تحاول تجاوز خطاب المركز وخطاب الهامش في آن واحد، أي تجاوز التطابق المفترض بين النص والمؤلف أو بين الدال والمدلول أو بين الكاتب والمكتوب، فلا تُوجدُ هناك مطابقة أو هوية أو وحدة، لأنَّ النص باعتباره طبقات مترسبة من المعاني والدلالات تستقل بتأويلها عن إرادة المؤلف، كما أنَّ النص المكتوب والمثبت هو تعبيرٌ عن تشابك لمعاني ودلالات وإشارات، لأنَّ النصوص حبلى بالمعاني والدلالات التي لا حدود لها، وعلى هذا النحو فلا يُمكنُ أن يكون

1-جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص112.

2-محمد شوقي الزين، "تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي"، منشورات الإختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، الرباط، ط2، 2015، ص207.

الكَتابُ الذي كتبَ النصَ أُفقاً لمعاني ودلالا راسخة وثابتة، "وباعتبار أنَّ النص هو نسيج أو شبكة مركبة من إشارات وتعبيرات ودلالات، فمن يكتب النص؟ يمكننا الحديث استراتيجيا عن (نص باروكي) *Texte barocue* كنسيج (مكتوب مكبوت) نص غني عن الكاتب باعتباره (نصوصا مترصبة في قاع تاريخ الكتابة)"[1]، لأنَّ الكَاتبَ الذي كَتبَ النص يَتحولُ بمجرد تثبيت هذا النص إلى قارئ أو متلقي، فهو حينما يقرأُ ما يكتبهُ يظهرُ النص وكأنهُ شيءٌ مستقل عنه، يَتحولُ الكاتبُ من المركز إلى الهامش، بل وحتى القارئ أو المتلقي تَغيبُ عنهُ صفةُ امتلاك أحقية المعنى والتأويل وأمام هذا الغياب والاختلاف تُصبحُ للنص نوع من الاستقلالية التي لا يُمكنُ أن يطالهاَ الكاتبُ الذي كتبَ هذا النصَ ولا حتى القارئُ، وكما يَقولُ محمد شوقي الزين "بغياب الكاتب يغيب القارئ، فلا كاتب ولا قارئ، أمام وحشية النص واستقلاليته يصبح النص عنكبوتا يلف الكاتب/ القارئ في ثنيا نسيجه"[2].

من هنا، تأتي قراءة ديريدا لتاريخ الميتافيزيقا الغربية من منطلق الكشف عن التناقضات التي انتهت إليها الميتافيزيقا في محاولتها التأسيس لخطاب الشمولية والمركزية بدءاً من ترسيخ سلطة الحقيقة، والتي تحددت في الأفق الميتافيزيقي باعتبارها اللوغوس ذاته بما هو "العقل، اللغة، الكلام، الصوت"؛ وإذا كانت الميتافيزيقا قد منحت للكلام والصوت قيمةً في التعبير عن الحقيقة باعتبارها غاية الفكر، فإنها كانت تُقصي الكتابة إلى الهامش وتعتبرهاَ ترياقاً لا يُؤتمنُ عليه في البحث عن الحقيقة، وبالتالي منحت الأسبقية للكلام والصوت المنطوق على حساب الكتابة ولم تهتم بها بقدر اهتمامها بالكلام، بل أنها نَظرت إلى الكتابة كشيء تابع للكلام المنطوق أو الصوت.

إنَّ الكتابة في منظور أفلاطون مُجردُ محاكاة باهته للكلام، لأنَّ الكلام يُعبرُ عن خاصية وحيوية النفس وانعكاس للحقيقة الكلية التي تطمحُ إليها، فهو محلُ اللوغوس

1-محمد شوقي الزين، "تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي"، مرجع سابق، ص209.

2-المرجع نفسه، ص210.

والحقيقة التي لا يمكنُ للكتابة أن تُعبرَ عنها؛ لأنها قاصرة عن تمثيل ما يوجد في النفس والعقل في وجود خارجي[1]، إنَّ الكتابة بهذا الشكل لا تُعبرُ عن النفس بشكل مباشر في حين أن الكلام لصيقٌ بالنفس وتعبيرٌ عنها، ووفقَ أفلاطون وأرسطو فإنَّ للكلام قوةٌ وحيويةٌ وفعاليةٌ تُعبرُ بشكل مباشر عن النفس أو عن الحقائق الكامنة فيها؛ و"إذا كان أرسطو، مثلاً يرى في الإرنانات المنبعثة من الصوت رموزاً لأحوال الروح، وفي الكلمات المكتوبة رموزاً للكلمات التي يبتها الصوت، فذلك لأن الصوت، هذا المنتج للرموز الأُولى، يرتبط بقرابة أساسية ومباشرة بالروح"[2]، هذا لأنَّ الكلام تَعبيرٌ والتعبيرُ انعكاس لما في النفس من خلال تعبيرُ النفس عن نفسها أو التواصل مع الأخرين في الحوار والمناقشة والجدال، ولأنَّ الكتابة تَثبيتٌ وترسيخٌ جامد لمعنى ما، فهي لا تحتوي على هذه الفعالية والحضور التي يتميزُ بها الكلام. ولذلك كان الفلاسفة القدماء يَنظُرونَ بهذا المنظور السلبي للكتابة؛ لأنها تشوه لنا الحقيقة التي لا يُمكنُ أن نَعثرَ عليها إلا من خلال الكلام والحوار والجدل، وبهذا الشكل فإنَّ الكتابة تَحطُ من قيمة الحقيقة ومن سُموها ومكانتها في النفس وتَضُرُ بالذاكرة وبالقدرة على المعرفة، وهو ما بينه أفلاطون في محاورة "فايدروس" في "أنَّ الكتابة تمارسُ خطراً على الذاكرة، فهي آفة لا يطمئن إليها، شأنها في ذلك شأن كل الآفات التي ينبغي الحذر منها؛ فإذا كان ثمة خطر يداهم الذاكرة فمصدره الكتابة، وعلى النقيض من ذلك؛ إذا كان ثَّمةَ سَببٌ يُنشطُ الذاكرة ويُقويها ويَجعلهَا أكثرَ اتقادًا في الاحتفاظ بالحقيقة فهو الكلام"[3]، كما أنَّ الحقيقة لا يُمكنُ أن تُكتبَ، وكل كتابة عن الحقيقة تَحطُ من سمو الحقيقة، هذا المنظور نَجدهُ متجلي بشكل واضح عند سقراط الذي رَفضَ أن تُكتبَ فَلسفتهُ

1-عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1997، ص327، ص328.

2-جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص110.

3-عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، مرجع سابق، ص327.

والموقف نفسهُ نجدهُ عند أفلاطون الذي لم يبقى من آثاره سوى مجموع "المحاورات" التي كتبهَا تلامذتهُ، لأنَّ التفلسف الحق في منظوره هو هذه المحاورات التي كانت تُجسدُ حوار سقراط مع غيره، أي أنَّ الفلسفة كانت فَنَ كلام وحوار وليست كلاماً يُكتبُ.

وكما يَظهرُ عند هيجل أن الكتابة مُجردُ تمثيل للكلام والصوت، أو هي مُجردُ تعبير عن أصوات قبلية وعلامات، و"كان هيغل (...) قد لخص، بلا أدنى شك، كامل فلسفة «اللوغوس» (...) كحضور ومنح الحضور أُخروية الحضور *parousie* (...) ولاشك في أنه قام للأسباب نفسها بالحَطِ من الكتابة أو إخضاعها لما سواها"[1] فالكتابةُ بهذا المنظور الذي اكتمل مع هيجل هي تهديد لحرية الوعي بما هو صيرورة الروح في التاريخ، لأنَّ "ما يظهر عبر الكتابة نفسها في لحظتها غير الصواتية هو الحياة. وهي تُهددُ في الأوان ذاته النفس والروح والتاريخ بما هو علاقة للرّوح بذاتها"[2] ومن هذا المنظور تَنحلُ الكتابة عند هيجل في نسق الوعي المطلق، غير أنَّ الوعي المطلق متضمن بشكل ما في الأثر المكتوب للخطاب الفلسفي الذي لا يُمكنُ الاستغناءُ عنهُ في فهم تاريخ صيرورة الروح، ولهذا يرى ديريدا أن هيجل "قد رَدَّ الاعتبار للفكر بما هو ذاكرة منتجة للعلامات. وأعاد (...) إدخال الضّرورة الأساسية للأثر المكتوب في خطاب فلسفي كان قد توهم دائماً إمكان الاستغناء عنه، إنه الفيلسوف الأخير للكتاب والمفكر الأول للكتابة"[3].

ولَعلَ ما يُرسخُ هذا الرفضَ في تاريخ الميتافيزيقا الغربية الحديثة للكتابة هو ما يُؤكدهُ الكتاب المقدس في العقيدة المسيحية، الذي يَقولُ "في البدء كانت الكلمة" وليس "الكتابة"، أي كلمةُ الله بما هي كلامٌ ونطقٌ هي الحقيقة والأصل، أما الكتاب المقدس

1-جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص127.

2-المرجع نفسه، ص128.

3-المرجع نفسه، ص129.

المدون فهو انعكاس للكلمة[1]، أو لحضور الكلمة/ اللوغوس، والذي منهُ أخذَ العقلُ سلطتهُ والصوت سلطتهُ باعتبارهم الحضور المتكرر للوغوس، ومنهُ كان التمركز حول العقل نتيجةً للتمركز حول الصوت والكلام، لأنَّ الصوت والكلام هو الأصلُ الذي بدءاً منهُ يَتمركزُ العقلُ ويتأسسُ وجوداً ومعرفةً، عَلاوةً على أنَّ اللُوغوس يُتَمَثَلُ كتعبير عن الحقيقة في الكلام وفي الصوت والتعبير الشفاهي المنطوق الذي يَعكسُ لنَا الفكرَ في أصوات مسموعة ومركبة، و"الحالُ أن العلاقة الأصلية والأساسية بـ«الصواتة» أبداً لم تقطع (...) فإن جوهر «الصواتة» يكون هنا في جوار مباشر لذلك الجانب من «الفكر» باعتباره لوغوساً، الذي يرتبط بصلة ما بـ«المعنى» ويُنتجه ويتلقاه و«يقوله» و«يَلُمّه»"[2]، وبالتالي فالفكرُ يُعبرُ عن نفسه وينعكس في الكلام، ومنهُ كان للكلام واللغة والصوت امتيازهم في التعبير عن الحقيقة، وحسب ديريدا فإن "جميع التحديدات الميتافيزيقية للحقيقة، بما فيها ذلك الذي يذكرنا به هايدغر في ما وراء اللاهوتانية الميتافيزيقية للوجود، هي بقدر من المباشرة يكثر أو يقل غير قابلة للفصل عن هيئة اللوغوس"[3]، ولهذا السبب فإن تاريخ اللوغوس الغربي/ الميتافيزيقا يَحطُ من قيمة الكتابة ويَعملُ على كبتهَا خارج الكلام الممتلئ، أو يَجعلهَا مَكبوتة لصالح الكلام والصوت باعتباره امتلاءاً وحضوراً للتعبير والمعنى المعبرُ عن الحقيقة.

غير أنَّ للكتابة دَورٌ وأهميةٌ لا تقلُ عن الكلام والصوت في تحديد مسار تاريخ الفكر، بل أنَّ الكتابة تتجاوز النطق؛ لأنها ذاتُ علاقة مباشرة بالنص، علاقةٌ سابقةٌ على النطق والكلام، الذي يأتي تعبيراً عن النص المكتوب. وبهذا الشكل فليست الكتابة ظاهرةٌ متأخرةٌ أو مجردُ استعاب لمعاني ودلالات مسبقة أو بعداً ثانوياً متأخراً عن اللغة والكلام.

1-عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، مرجع سابق، ص322.

2-جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص110.

3-المرجع نفسه، ص109.

من هنا يَعملُ ديريدا على تفكيك التصور الذي يَحطُ من قيمة وأهمية الكتابة؛ فإذا كان الكلامُ يتجلى على مستوى اللغة المنطوقة التي يُمكنُ التعبيرُ عنها بأصوات وكلمات، فإنَّ الكتابة بخلاف الكلام تَظهرُ في نسق من الرموز والعلامات المتجسدة التي يُمكنُ أن تُفهمَ وتُقرأَ بدون الحضور المباشر للمتكلم كما يَظهرُ في اللغة/ الكلام المنطوق، وهنا يكمنُ الإختلاف بين العلامات والرموز التي للكتابة عن الأصوات والكلمات التي تَظهرُ في الكلام، ويَكشفُ هذا الإختلاف على أنَّ الكتابة تَعبيرٌ عن البقاء والاستمرارية، فهي تَترُكُ أثراً مقروءاً أو مكتوباً يمكن أن نَرجعَ إليه، وهذا بعكس الكلام الذي يَزولُ أثرهُ بمجرد الانتهاء من التعبير عن ما نريد أن نُعبرَ عَنهُ، وعليه فالكلامُ ليس تمثيلٌ حقيقي للنفس أو العقل كمَا كانت تَعتقدُ الميتافيزيقا الغربية، لكون أنَّ "الاختلاف هو عمل الكلام الداخلي، فالكلام المنطوق يتشكلُ من الاختلاف المستمر بين الكلمة المنطوقة التي تتجزأ عادة إلى دال صوتي ومدلول المفردات التي ينتظمها الحديث. وذلك إلى ما لا نهاية تبعاً لما كان قد قرره سوسير من أن النظام الذاتي الكلام يَنهضُ على الاختلاف بين العلامات أكثرُ مما ينهض على حشد وحدات المعنى"[1]، بل أنَّ الكلمة أو الصوت هو نفسهُ يَدلُ على شيء خارجي يدعونا إلى أن ننتبه إليه ونلاحظهُ، أي يدعونَا إلى الحُضور "إن الميتافيزيقا الغربية بوصفها تحديدا لمعنى الوجود في مجال الحضور، تنتج نفسها بوصفها سيادة لشكل لغوي معين"[2]، كما أنَّ الكلمة لا تحملُ دلالة الامتلاء التي يَعقدُهَا الصَوتُ، وكأنَّ لهَا معنى ظاهر هو الصحيح دائمًا، لأنَّ الكلمة الواحدة المركبة قد تحمل معاني وتأويلات مختلفة.

من هنا يُوسعُ جاك ديريدا الحقل الدلالي لما يعنيه بالكتابة، ويَفترضُ "وجود نموذج بدئي للكتابة تفرضه الضرورة. فالكتابة تقليد قديم قد يُعبرُ عنه بصور حسية مرئية

1-عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، مرجع سابق، ص318.
2-جاك ديريدا، "في علم الكتابة"، مرجع سابق، ص89.

وصورية، ولا يمكنُ أن تخلو الطبيعة من ممارسة كتابة من نوع ما"[1]، ولأنَّ الكتابة لا تنحصرُ فقط في الأثر المكتوب أو النص المكتوب الذي يُقرأُ مباشرة ككلمات وحروف ومعاني وفقرات مسطورة، بل حتى الطبيعة ذاتها هي كتابة صامتة، ومن هذا المنظور العام للكتابة فإنَّ كل ما يُوجدُ أمام لمح البصر من أشياء مادية صامتة وغير ملفوظة تعبيرٌ عن كتابة غير مسطورة بالمعنى التقني، يُمكنُ أن يُدرجَ ضِمنها تصورُ الكتابة أو فَهمُ ما تعنيه الكتابة، بل أنهُ "في كل شيء كتابة، بما في ذلك الكلام المنطوق بمجرد أن يكون ثمة عمل إحالة و«أثرية» بين عناصره المختلفة. هكذا تتحدّد هذه «الكتابة الأصلية» *Tarchi-écriture*: (...) لا تُحيل إلى أصل، وإنما إلى ما يسبق تقسيم الكلمة إلى دال ومدلول إلى عنصر دلالة وعنصر إدلال مادي"[2].

يُحيلُ التفكيك بهذا الشكل إلى "كتابة أصلية" هي أساسُ كل كتابة، كتابةٌ تَعملُ في عمل الكتابة ذاتها، أو "كتابة أصلية لا تعني بدورها، كتابة الأصول، وإنما مبدأ أو حركية للكتابة تعمل في كلّ من الكتابة والكلام، وتجد أساسها في "التفضية" *espacement* والتمييزية *diaricite*، أي مجموع عمليات المفصلة التي تخضع لها كلا من الكتابة والكلام"[3]. ومن هذا المنظور فإن فعل الكتابة لا يَدلُ على أصل سابق عنهُ ولا على أساس مساوقٍ لهُ، بقدر ما يكشفُ عن أفق الكتابة ذاتها، بما هي الأثر الذي يَنخرُ كينونة الدزاين من الداخل.

1-عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، مرجع سابق، ص320.

2-جاك ديريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص34.

3-جاك ديريدا، "صيدلية أفلاطون"، مرجع سابق، أنظر مقدمة المترجم، ص12.

خاتمة

إنَّ تَفكيرَ "إشكالية تأسيس الدزاين في أنطولوجيا مارتن هيدغر"، هو ما يَعنيه البحثُ في خاصية البنيات الأنطولوجية الأساسية التي تُميزُ ضُّروبَ وُجود الدزاين ومستطاع الكينونة التي يُمكنُ أن يكونها، وما تَكشفُ عنهُ هذه البنيات هو "الوجود-في العالم"، إنَّ وُجودَ الدزاين في العالم لا يَعني سوى كون أنَّ الدزاين هو إمكان كينونته أو بما أنَّ العالم هو عالم الممكنات التي يَتَحققُ فيها وُجودُ الدزاين ضمن أُفق الكينونة بما هي إمكان الإمكانيات جميعها.

غير أنَّ "الوُجود-في العالم" هو كذلكَ الإمكانُ المَهدورُ لكينونة الدزاين، حيثُ يكونُ وُجودُ الدزاين في لا إمكان الكينونة، وهو ما يقصدهُ هيدغر بالوجود الغير أصيل في العالم مع الأخرين، كون أنَّ أيَّ تفكير في ماهية الإنسان التاريخي إنما هو تفكير في أفق الوجود بما هو إمكان مشترك للميتزاين ***Mitdasein***، ومن ثمَّ لم يعد وجود الإنسان متعلق بذاته كما لو أنه ضّربٌ من الوعي أو الأنا الخالص الذي يفهمُ العالم والأخرين على حسب ما يُمكنُ إدراكهُ أو تصورهُ أو تمثلهُ، بل أنَّ وُجودهُ يَحتكمُ إلى عالم ليس هو إياه، وما يعنيه كون أنَّ الدزاين لم يعد ذاتهُ هو كونهُ وجوداً ساقطاً في عالم الأخرين، إنَّ سُقوطَ الدزاين هو الاستسلام إلى الفضول والالتباس والثرثرة في علاقته مع الأخرين، وما يَهمُ هنا هو أصالةُ فكر هيدغر في فهم الوجود اليومي للدزاين ضمنَ أفق أنطولوجي أصيل يختلفُ عن التصور السيكولوجي والأنثروبولوجي والتيولوجي.

وإذا كان الدزاين المُؤسَسُ في أفق الزمانية يَجدُ منتهى الإمكان الأنطولوجي لوجوده، إلاَّ أنَّ الزمان ذاتهُ لم يكشف عن كلية كينونة الدزاين، وهو ما جعلَ تفكيرَ هيدغر في نهاية "الكينونة والزمان" 1927 يَعدلُ عن البحث في الأساس الأنطولوجي للدزاين بدلالة الزمانية والتوجه رأساً نحو تفكير كينونة الدزاين في كليته، لأنَّ أفق الزمانية الذي عُولَ عليه في تأسيس كينونة الدزاين يحتاجُ هو الأخر إلى تحديد أساس

وجوده، أي صلته بالوجود، وهو ما استأنفه هيدغر في محاضرة "زمان ووجود" 1962 ولأنَّ الوجود لا يظهرُ إلا كاحتجاب للأساس والزمان لا يكشفُ إلا عن غياب الأساس، فإنهُ لم يعد من الممكن تأسيس الدزاين في أفق الوجود أو في أفق الزمان، بل في العهد *Ereignis* بينهما، الزمان والوجود يتعاهدان، يتأسسُ الدزاين في مجال المنفتح "الهناك" الذي يتقاطعُ فيه الزمان مع الوجود، وهو ما أبانَ عنهُ تفكيرُ هيدغر منذ "المنعرج" في صلة الدزاين بالوجود ضمن "العهد" بين "الوجود" و"الزمان".

تُعدُ الفلسفة اليونانية بالنسبة إلى هيدغر لحظة حاسمة في تاريخ الميتافيزيقا، كون أنَّ اليونان هم أولُ من اهتم بمسألة الوجود، وهي المسألة التي أرهقت أفلاطون وأرسطو في مباحثهم صعوداً، يخلصُ هيدغر من قراءته لأفلاطون إلى نتيجة مفادها، أنَّ تاريخ النظرَ الميتافيزيقي في مسألة الوجود بدأ مع أفلاطون، حيثُ معهُ حدثت القطيعة مع الفكر القبل سقراطي، مع بارمينيدس وهيرقليطس خصوصا، وتمَ توجيهُ التفكير في الوجود نحو الماهية، أي نحو فهم الوجود بداءً من عالم المثل/ الصور، والذي به يتحددُ وجودُ كل موجود، على اعتبار أنَّ الماهية هي تصور سابق عن كل سؤال عن "معنى الوجود"، والوجود هو ما نتصوره عنه، أما الموجودُ فهو كل ما هو موجود في الواقع الحسي النسبي الذي يرجعُ في كل معرفة عنهُ إلى ماهية مسبقة بالضرورة. غير أنَّ السؤال المفقود عند أفلاطون هو سؤال الوجود ذاته "ما الوجود ذاته؟" خارج عالم المثل والتصورات، وهو معنى القول أنَّ مسألة الوجود سقطت في النسيان منذ أفلاطون ومادام أنَّ نسيانَ الوجود قدرُ الميتافيزيقا فإنَّ مهمةَ الفكر هي إعادة استذكار مالم يتم التفكير فيه، ما معنى الوجود؟ إنَّ "معنى الوجود" هو ما يحيل إلى "وجود الموجود" وليس إلى "ماهية الوجود"، وهو ما يُسميه هيدغر في "الكينونة والزمان" بمصطلح "الدزاين"، لأنَّ "معنى الوجود" لا يُعرفُ إلا من خلال الموجود الذي ضمنهُ يمكنُ للوجود أن يكون لهُ معنى. وإن كان الفضلُ يعودُ لأرسطو في محاولة تفكير الوجود خارج عالم المثُل/ الصور، وإحالة الماهية إلى الواقع الموجود، غير أنَّ البحث في الوجود

عند أرسطو لا يكونُ ممكناً إلا بدلالة الموجود، وهو معنى أنَّ أنطولوجيا أرسطو تبحثُ في الوجود من حيث هو موجود، إلا أنها لا تُفكرُ في اختلاف الوجود عن الموجود. وصفوةُ القول أنَّ عودة هيدغر إلى أفلاطون وأرسطو هو لأجل بيان أنَّ سؤال الوجود لم يتم التفكير فيه إلا ضمن الميتافيزيقا، أي بواسطة وسائل التفكير المجرد والتجريد المنطقي، وأنهُ للسبب ذاته سقطت مسألة الوجود في طي النسيان ولم يتم التفكير فيها بداءً من سؤال "الوجود ذاته"؟

وقد نتجَ عن عودة هيدغر إلى الفلسفة الحديثة، تفكيك مبدأ الذاتية الذي يجدُ أصولهُ في الكوجيتو الديكارتي المتحقق كذاتية متعالية عند كانط وهوسرل وكروح مطلق عند هيجل وكإرادة قوة عند نيتشه، ومما خلص إليه هذا التفكيك هو أنَّ الذات المفكرة لا تعدو أن تكون سوى وجوداً-في-العالم، إنَّ الدزاين كوجود-في-العالم سابق عن كل تفكير أو تمثل أو إدراك. هذا ولئن كانت قراءة هيدغر لفلسفة كانط في مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" تستندُ على تأويل نقد "العقل الخالص" بما يستجيبُ لطموحات تجاوز الميتافيزيقا، إلا أنَّ الذاتية المتعالية هي الأفقُ النهائي لكل تخريج أنطولوجي ممكن للميتافيزيقا، وهكذا يبقى كانط في عُرف هيدغر يتفلسفُ وفق مبدأ الذاتية الديكارتي، إنَّ الذات المتعالية هي الانحلال الظافر للأنا أفكر وليست شيء أخر سواه، إنه الأنا-أنا أو ذاتية الذات التي انطلاقاً منها يُمكنُ لجميع الملكات المعرفية أن تجد فعاليتها سواء كانت تمثل، تصور، إدراك، تخيل تركيب.

ومن هنا كذلك يُمكن أن نستنج حسب هيدغر أنَّ فلسفة هيجل ذاتهَا لم تحد عن مبدأ الذاتية الحديث الذي تَأسَسَ بداءً من الكوجيتو الديكارتي، إنَّ الذات/ فكرة المطلق بما هي صيرورة في التاريخ، هي الاكتمال الظافر لنسق الذاتية المتعالية التي استأنفها ديكارت وطورها كانط، رُبَّ استئناف قد اكتمال مع ميتافيزيقا هيجل في الذات/ الروح المطلق كانحلال ظافر للكوجيتو الديكارتي في بعده التاريخي.

غير أنهُ ولئن كان هيدغر يُحيلُ مبدأ التفلسف الحديث عند كل من كانط وهيجل إلى فلسفة ديكارت، إلا أنَّ الأمرَ مختلفٌ بالنسبة لفلسفة نيتشه، إنَّ نيتشه في عُرف هيدغر هو أخر الأفلاطونيين، ربمّا لأنَّ فلسفة نيتشه تجد أصولها في الموضوعات نَفسهَا التي طُرحت في تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون. لكن علينا أن نَفهمَ قراءة هيدغر لفلسفة نيتشه على أنها تأويلٌ قد لا يتوافقُ بشكل ما مع ما فَكرهُ نيتشه ذاتهُ لأنَّ هذه القراءة تخرج عن المألوف الذي يرى أن فلسفة نيتشه تجاوز ونقد للأفلاطونية. يَظهرُ أُفقُ التفلسف الأفلاطوني لدى نيتشه حسب هيدغر في منظوره عن "الإنسان الأعلى" الذي على أساس منهُ يمكنُ تقييم القيم من منطلق "الحياة" التي تنتمي إليه كإنسان، وبهذا الشكل يمكنُ فهم أن الإنسان هو الذي يُؤسسُ القيم، أي "إرادة القوة" التي تُؤسسُ للقيم من منظور الحياة، بما هي القيم الجديدة التي تجاوز من خلالها نيتشه لائحة القيم الأفلاطونية.

وصفوة القول أنَّ الأمرَ المهم في عودة هيدغر إلى نيتشه هو البحث عن الصلة بين إرادة القوة والوجود، إنَّ إرادة القوة هي في أساسها إرادة وجود، غير أنَّ رَدَّ نيتشه وجود الإرادة إلى إرادة الحياة، هو ما جعله ينظر إلى الوجود من زاوية النظر الميتافيزيقي، إنَّ الإنسان الأعلى بما هو الماهية النهائية لإرادة القوة هو وجود الموجود الذي ظل طي النسيان في ميتافيزيقا نيتشه، يبدو أن الإنسان الأعلى بقي في عُرف هيدغر ينتمي إلى قدر الميتافيزيقيا كنسيان لوجود الموجود "دزاين".

غير أنَّ عودة هيدغر إلى فلسفة هوسرل تندرج هي الأخرى ضمن تفكيك الميتافيزيقا، هذا لأنَّ مبدأ "القصدية" الذي عَوَلَ عليه هوسرل في تخريج علاقة الذات بالعالم، لا يمكنهُ أن يبرر فعالية "الأنا المتعالي" دونَ السقوط في ميتافيزيقا الذاتية، بل أنَّ عودة هوسرل في "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية" إلى "عالم الحياة" من أجل تبرير ظاهرة وجود الذات في العالم، انتهت إلى تقرير "معنى الحياة" المستمد من "الوعي الخالص"، وبهذا الشكل بقيت فينومينولوجيا هوسرل في أفق البدء

الديكارتي؛ وإذا كانت "الأنطولوجيا الأساسية" تجد خيطها الهادي في العودة إلى الفينومينولوجيا، فإنَّ هيدغر لا يرى أبدا في فينومينولوجيا هوسرل الأنموج الأصيل للبحث في الظواهر، بل أنَّ هيدغر يعودُ بالفينومينولوجيا إلى أصلها الإغريقي الأول الذي يُقوضُ كلَ النتائج الميتافيزيقية التي آلت إليها فينومينولوجيا هوسرل، من هنا يُوجهُ هيدغر الفينومينولوجيا صَوبَ تفسير/ تأويل البنيات الأنطولوجية الأساسية التي تميز ضُروبَ وجود الدزاين، وهو ما يقصدهُ هيدغر بـ"هيرمينوطيقا الدزاين". غير أنَّ التوجه الفينومينولوجي لم يعد يُسعفُ هيدغر في التفكير خارج الميتافيزيقا، لأنَّ الفينومينولجيا التي عُولَ عليها في تفسير/ تأويل معنى الكينونة التي تخص وجود الدزاين، انتهت بالأنطولوجيا الأساسية إلى إعادة إسئناف كل فهم/ تفسير/ تأويل لكينونة الدزاين ضمن البدء نفسه الذي أرادت تجاوزه، وهو ما يعني أنَّ وجود الدزاين الذي يَفهمُ ذاتهُ في أفق علاقته بالعالم والموجودات ليس إلاَّ الصيغة المكتملة للكوجيتو الديكارتي والذاتية المتعالية. لهذا السبب يَعدلُ هيدغر الثاني بداءً من "المنعرج" عن كل من الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا ليحاول فتحَ أفَاقٍ جديدة للتفكير، وهو ما يعنيه إعادة تفكير مسألة الوجود في ضوء تاريخ الوجود من خلال سبر غور الصلة بين الدزاين والوجود.

وصفوة القول، أنَّ عودة هيدغر إلى تقويض تاريخ الميتافيزيقا، هي محاولة للكشف عن ما لم يُقَل بَعدُ ضمنَ كل ما تم قَولهُ عن مسألة الوجود، والبحث عن "معنى الوجود" المستتر خلف الأنساق والمذاهب الفلسفية الكبرى منذ اللحظة اليونانية مع أفلاطون وأرسطو، غير أنَّ تقويضَ الميتافيزيقا لا يعني رفض أو إلغاء كل ما تم قوله بقدر ما هو استئناف لحوار أصيل ومجاوزة الصمت والنسيان لأجل الإنصات إلى نداء الوجود الخافت الذي يُكلمنا خلفَ كل الإرث الذي خلفه تاريخ الميتافيزيقا.

يبدو أنَّ تاريخ الميتافيزيقا لا يَطالُ فقط المذاهب والأنساق الفلسفية، بل أنَّ الميتافيزيقا قَدَرٌ من حيث كونها حجبٌ لحقيقة الكينونة وصلتها بالإنسان، والتقنية هي

الهالةُ العليا لهذا القدر بما هي اكتمال تاريخ الميتافيزيقا الغربية في نسيان حقيقة الكينونة، ومعنى القول أنَّ التقنية هي قدرُ الاكتمال، هو اعتقاد الإنسان بإمكانية الهيمنة والسيطرة على الطبيعة والموجودات بواسطة التقنية من خلال إرادة تسخير كل شيء من أجل تحقيق ذاته، وهنا بالذات يكمنُ الخطر الذي يُهدد وُجودَ الإنسان، إنَّ استنزاف مصادر الطبيعة يؤدي إلى فقدان المقدرات الخام التي يحتاجها الإنسان، بل أنَّ ماهية التقنية تُهددُ الإنسان ذاته وتُعفيه بفعل منتجاتها من ممارسة الوظائف والأدوار الطبيعة التي تميزه، وهو ما يُفقدُ الإنسانَ ماهيتهُ الحقيقية.

من هنا يدعونا هيدغر إلى استذكار حقيقة الكينونة المنسية ضمن القدر التاريخي لماهية التقنية، من خلال الاستجابة لنداء القدر/ الكشف الذي يُحررُ الإنسان ويُنقذهُ من هيمنة ماهية التقنية، إنَّ الفنَ هو المنكشف/ المنقذ الذي يَكمنُ في قمة الخطر المهدد لماهية الإنسان، ولأنَّ التقنية هي الخطر فإنَّ الفّنَ بالمعنى الإغريقي القديم كمجال لانكشاف حقيقة وماهية الإنسان "الفنون الجميلة والشعر" هو المنقذ. إنَّ ما يمكنُ قولهُ عن مقاربة هيدغر لمسألة التقنية هو تنبيهُ الإنسان المعاصر من فرط استخدام التقنية، لأنَّ الإنسان المُنحلُ في ماهية التقنية يفقدُ حقيقتهُ وقيمتهُ، ومن هنا تكمنُ أهمية قول هيدغر بضرورة العودة إلى الماهية الحميمية للإنسان في الفن والشعر لأجل التحرر وصون وجود الإنسان.

يدعونا هيدغر إلى التفكير على درب المفكرين والشعراء الكبار، وهو ما يكشف عليه حوار الفكر والشعر من قدرة في الانفتاح على الكينونة، يجدُ هيدغر إمكانية هذا الحور من خلال استحضار فكر نيتشه وشاعرية هولدرلين. إنَّ اللغة تقول/ تتكلم الكينونة فكراً وشعراً، وهو ما يجعلُ الإنسان في قرب وجوار الكينونة.

عطفاً على كل ما سبق، يمكنُ القول أنَّ تأسيس الدزاين لا يمكنُ أن يُفهم إلا ضمن تطور مفهوم "الدزاين" ذاته في مسار فكر هيدغر؛ فإذا كانت الإشارة الأولى في "الكينونة والزمان" 1927 إلى الدزاين الذي يَتأسسُ ضمن فهمه لوجوده كوجود

مُنفتح على العالم، فإنَّ الدزاين في فكر هيدغر الثاني بداءً من "المنعرج" هو المؤسس ضمن ما يُتهدُ به من قبل حقيقة الوجود، أي بقدر ما يكون الإنسان في "الهناك" بما هو الدزاين الذي يُعهدُ لهُ مقامُ حفظ ورعاية كينونة حقيقة الوجود بوصفه "عهدا". ومنذ "المنعرج" لم تعد الصلة بين الدزاين والوجود تُطرحُ في أُفق الفهم، لأنَّ الوجود الذي يُفهمُ كأساس للدزاين هو ذاتهُ يحتاجُ إلى أن يَكشفَ عن أساسه، ومادام أنَّ حقيقة الوجود هي غياب وانحجاب الأساس، فإنَّ وجود الدزاين يَتأسسُ ضمن غياب واحتجاب أساس الوجود ذاته، ولأجل إمكان انفتاح احتجاب الوجود على الدزاين أن يُتاحَ ويُوهبَ إلى الوجود من خلال "القفزة"، وهو ما يعنيه أن يَتَأَسَسَ الوجود ضمن "الهُناك" في انفتاح الدا–زين، وأن يَتَأَسَسَ الدا–زين في الوجود بما هو الحقيقة التي من شأن كينونته. أي أن يَتَأَسَسَ كلٌ منهماَ في الأخر في ما ينفتح من الوجود على الدزاين ومن الدزاين على الوجود عبر الانتماء المتبادل ضمن "الهناك" في "الخلوة" التي يُتاحُ فيها كل منهما إلى الأخر. إنَّ المنعرج في فكر هيدغر دلالة على أصّالة فكر هيدغر ذاته، فهو لا يَعتقدُ في أنَّ ما قدمه من تفكير إمكان نهائي للتفكير، ولذلك كان "المنعرج" في فكره دلالة على استمرارية التفكير في ما فَكرهُ عبر دروبٍ جديدة ولهذا قَلَ ونَدُرَ أن نجد في تاريخ الفلسفة من يطرحُ إمكانية التفكير بهذا الشكل المتميز الذي فكره هيدغر.

من هنا أضحى التفكيرُ في أُفق نصوص هيدغر، دَرباً هادياً لكل تفكير فلسفي معاصر، إنَّ تفكير هيدغر في وجود الإنسان ضمن اللغة والأشياء والكائن والكينونة هو ما طورهُ الفكر البنيوي المعاصر في المجال اللغوي والأنثروبولوجي والأركيولوجي والنفسي، محاولاً الكشفَ عن البنيات التي تخترق وجود الدزاين "اللاوعي، اللغة الخطاب، السلطة، الجنون، الرغبة الموت..."، ولا يُستبعدُ أبداً كما يُؤكدُ "مريال مارك ليبينسكي" أن تكون فلسفة هيدغر أحد أهم المصادر غير المباشرة للبنيوية. لأنَّ الفكر البنيوي يجد إمكانه بداءً من تفكير المسائل نفسها التي سبق وأن أثارتها نصوص

هيدغر. بل إنَّ الهيرمينوطيقا المعاصرة مع غادامير وريكور تجد في نصوص هيدغر بعداً أساسياً يكشف عن تجربة وجود الدزاين في أفق اللغة والفن والتاريخ، بما هي الأفاق الممكنة للممارسة التأويلية ضمن عملية الفهم/ الحوار/ المناقشة/ المشاركة/ التفاهم. كما أنَّ مشروع استراتيجية تفكيك ميتافيزيقا الحضور ما كان له أن يجد بداءه المستأنف في فكر جاك ديريدا إلا ضمن نصوص هيدغر حول تجاوز/ تفكيك تاريخ الميتافيزيقا.

إنَّ من يقرأُ نصوص هيدغر ويتمعنُ فيها بنوع من العمق سرعان ما يجدُ نفسهُ يُفكرُ مع هيدغر ضمن ما فكر فيه، وهذه الميزة يكادُ ينفردُ بها فكر هيدغر، فهو يجعلُ كل من يقرأ لهُ يتورطُ بشكل مباشر في التفكير معه، لأنَّ الشيء المتميز في فكره هو التفكير على جهة العمق الذي يميزُ ماهية الفكر ذاته على طريقة المفكرين الأوائل قبل سقراط. يَفتحُ هيدغر إمكان التفكير في الشيء والكينونة والدزاين والكائن والتقنية والشعر والفن ويعيد مساءلتها في ضوء أسئلة الفكر ذاتها. وهنا ينبغي الفهم أنَّ فكر مارتن هيدغر لا يقدم إجابات ولا يُؤسسُ ليقينيات نهائية وانما هو يفتح دروباً للتفكير. وهنا تكمنُ صُعوبة التفكير مع هيدغر، إنَّ التفكير مع هيدغر يعني أن تكون ضمن ما فكر فيه تاريخ الفلسفة منذ البدء الأول للفكر مع اليونان، وأن تقرأ نصوص هيدغر هو أن تكون بالقرب من بارمينيدس وهيرقليطس وأفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنيتز وكانط وهيجل وهوسرل ونيتشه والشعراء مثل هولدرلين وتراكل... رُبَّ انعتاق للفكر يجد في تجاوز تاريخ الميتافيزيقا ماهيته القصوى.

المصادر والمراجع، النشريات والدوريات
والمعاجم والموسوعات

المصادر والمراجع

I. قائمة المصادر

I .أ. المصادر باللغة الفرنسية

1. Heidegger, Martin, "Approche De Hölderlin", Traduit de l'allemand par André préau, édition, Gallimard, paris, 1962.

2. Heidegger, Martin, "Nietzsche I", trad, Pierre Clossowski Gallimard Paris 1971.

3.Heidegger, Martin, "Nietzsche, II", trad, Pierre Clossowski Gallimard Paris, 1971.

4.Heidegger, Martin , "les problèmes fondamentaux de la phénoménologie" trad, par Jean-François Courtine, Gallimard, paris 1985.

5. Heidegger, Martin, ."Qu est-ce qu une chose" ,Trad.jean reboul et-jacques taminiaux. Gallimard.1971.

6. Heidegger, Martin, "chemins qui ne menent nulle part," Trad, clossowski Brokmeier, Gallimard, paris, 1962.

7. Heidegger, Martin, "Etre et Temps", trad, François Vezin, édition Gallimard, Paris, 1986.

8. Heidegger, Martin, "Question I", Trad, kostas Axlos. Jen beaufret et d'autres. Gallimard. 1968 .

9. Heidegger, Martin, "Question II", Trad, kostas Axlos. Jen beaufret et d'autres. Gallimard. 1968 .

10. Heidegger, Martin, "Kant et le Problème de la Métaphysique", trad Alphonse Waelhens. ET w. Bimel, Gallimard, Paris, 1953 .

11.Heidegger, Martin, "Qu' est-ce que la philosophie" Questions II,trad, de l allemand par, Kostas Axelos et Jean Beaufret , éditions Gallimard,1968.

12. Heidegger, Martin, "Achèvement de la métaphysique et poésie" Traduit de l'Allemand par Adeline Froidecourt, Gallimard, 2005.

13. Heidegger, Martin, "l'homme habite en poète",In, "Essais et Conférences" trad, André Preau, gallimard, Paris, 1958 .

14. Heidegger, Martin, "interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche" , trad, Alain Boutot Gallimard, 2003.
15. Heidegger, Martin, "Essais et Conférences ", trad: André Preau gallimard, Paris, 1958.
16. Heidegger, Martin, "Qu'appelle-t-on penser ", G. Granel, Gallimard Paris, 1971.
17 .Heidegger, Martin, "In troduction a la mètaphisique" , Trad. Gilbert kahn Paris, 1967.

I.ب. المصادر المترجمة للعربية

18. هيدغر، مارتن، "الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية"، ترجمة، عمارة الناصر، منشورات الجمل، ط1 2015.
19. هيدغر، مارتن، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، ترجمة، محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، 1995.
20. هيدغر، مارتن، "الزمان والوجود"، ضمن مؤلف "في الشيء الذي يخص التفكير"، ترجمه عن الألمانية، وعد الرحية، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، 2018.
21. هيدغر، مارتن، "الفلسفة، الهوية والذات"، ترجمة محمد مزيان، تقديم محمد سبيلا، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015.
22. هيدغر، مارتن، "الكينونة والزمان"، ترجمة وتقديم وتعليق، فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2012.
23. هيدغر، مارتن، "الميتافيزيقا ومعضلة الحقيقة"، ترجمة وتقديم د.شهاب الدين اللعلاعي"، دار أمل ط2، 2013.
24. هيدغر، مارتن، "الهوية والاختلاف، مبدأ الهوية"، ضمن مؤلف "الفلسفة، الهوية والذات" ترجمة محمد مزيان، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015.
25. هيدغر، مارتن، "إنشاد المنادى"، ترجمة، بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 1994.
26. هيدغر، مارتن، "رسالة في النزعة الإنسانية"، ضمن مؤلف "الفلسفة، الهوية والذات" ترجمة، محمد مزيان، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015.

27. هيدغر، مارتن، "كتابات أساسية"،ج2، ترجمة، إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ط1، 2003.
28. هيدغر، مارتن، "ما الميتافيزيقا" ضمن مؤلف "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1998.
29. هيدغر، مارتن، "مبدأ العلة"، ترجمة، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت 1999.
30. هيدغر، مارتن، "نداء الحقيقة"، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر.
31. هيدغر، مارتن، "نهاية الفلسفة ومهمة التفكير"، ترجمة، عن الألمانية، وعد علي الرحية تقديم ومراجعة، علي محمد إسبر، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، 2016.
32. هيدغر، مارتن، "نصوص ضمن مؤلف "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، ترجمة، فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998.
33. هيدغر، مارتن، "التصور التقليدي للحقيقة"، ضمن دفاتر فلسفية"، ترجمة سبيلا، محمد وعبد السلام، بن عبد العالي، دار توبقل للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1996.

II. قائمة المراجع

II.أ. باللغة الفرنسية

1.Alain Boutot, "Heidegger", presses universitaires de France, 3edition 1995.
2. Escoubas. Eliane",Questions heideggeriennes Stimmung, logos" traduction poésie", Collection Le Bel Aujourd'hui, dirigée par Danielle Cohen-Levinas paris, Hermann éditions, 2010.
3. Grondin, Jean, "L'universalité de l'herméneutique", Dépôt légal 1édition France, Paris ,1993.
4. Grondin, Jean , "Le tournant dans la pensée de martin Heidegger" Presses universitaire de France, 1.edition, 108. boulevard, Saint–germain, 75006 Paris, 1987.
5. Jamet, Pierre, "Portrait du Philosophie en roi LEAR–Shakespeare et Nietzche", Presses Université de Franche-Comté, 2007.

6. Jaran, Francois, "La Metaphysique de Dasein, heidegger et la possibilite de la metaphsique", (1927-1930) ,Preface jean Grondin, zeta Books, 2010.
7. Jeanmart, Gaëlle, "Les exercices Spirituels dans la Philosophie de Nietzche", Presses Université de Franche-Comté, 2007.
8. Joris, Michel, "Nietzche et le soufisme: concordances spirituelles" Presses Université de Franche-Comté, 2007.
9. Lipiansky, Mireille Marc, "le structuralisme de Lévi Strauss", Payot paris 1973.
10. Lyotard, Jean-François, "la phénoménologie", Editions delta Douzième Edition, 1995.
11. Mabille, Bernard, "Hegel, Heidegger, Et la métaphysique Recherche pour une constitution", Paris, Librairie, Philosophique, J. vrin. 6, place de la Sorbonne, 2004.
12. Beaufret, Jen, "Dialogue avec Heidegger, Philosophie moderne" Arguments, les Editions de Minuit, 1973.
13. Nietzsche, friedrich, "La volonté de puissance", Trad , Généviere Bianquis paris, Gallimard, 1947.
14. Pasqua, Herve, "Introduction a la lecture de être et temps de martin Heidegger", Copyright, Pour l'édition française by édition l'âge d'homme Lausanne, Suisse, 1993.
15. Philippe Jullien, "je suis déjà la. La structure de la relation entre homme et être dans être et temps de martin Heidegger", Petre Lang sa Editions scientifiques, Internationales. Berne, 2007.
16. Schnell, Alexander ,"Ereignis et Da-sein dans les BEITRÄGE Zur philosophie", Lire les "BEITRÄGE Zur philosophie de Heidegger" Textes réunis et présentés par Alexander Schnell , Hermann Éditeurs 6 rue Labrouste, Paris, 2017.
17. Schubel, Mathias, "Nietzche Le Philosémite", Presses Université de Franche-Comté ", 2007.
18 .Vaysse, Jean-Marie, "Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger", ellipses, paries, 2005.

19. Wahl, François, "Qu'est-ce que le structuralism, Philosophie la: Philosophie entre lavant et l'après du structuralisme", éditions du seuil 1973.
20. Bienel, Walter, "Le concept de monde chez heidegger" , Paris, 1987.
21. Cordonnier, Vincent, "l'ambiguïté du désir de connaitre en science en philosophie selon Nietzsche", Presses Université de Franche-Comté 2007.
22. Dastur, Françoise, "Déconstruction et Phénoménologie Derrida en débat avec Husserl et Heidegger", hermann, editers, paris, 2016.
23. Dastur, Françoise, "Heidegger et la Question de Temps", éditions–p-u–f 1er édition Paris, 1990.
24. Depraz, Natalie, "Comprendre la phénoménologie, Une pratique coccrète" Dominique chapon et Emma drie, Armond colin, Paris, 2006.
25. Derrida, Jacques, "La voix et le phènomène", paris, p.u.f, 1983.
26. Descartes, Réne, "Méditations", paris, Bibliothèque, 1951.
27. Allemann, Beda, "Holderlin ET Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensèe", Traduit de l'allemand par fraçois fèdier Epimèthèe, 1959.

II.ب. المراجع المترجمة، والصادرة بالغة العربية

1. إ.م. بوخنسكي، "الفلسفة المعاصرة في أوربا"، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة، 1987.
2. إبراهيم، عبد الله، "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997.
3. أفلاطون، "الجمهورية"، الكتاب السابع، تقديم، جيلالي اليابس، موفم للنشر، 1990.
4. أنقزو، فتحي، "هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.
5. أنقزو، فتحي، "هوسرل ومعاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 2006.
6. بغورة، الزواوي، "مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو"، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.
7. بن عبد العالي، عبد السلام، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزت الميتافيزيقا"، دار توبقال الدار البيضاء، ط2، 2000.

8. بن عبد العالي، عبد السلام، "هيدغر ضد هيجل"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1985.

9. بودرو، بيير، "نيتشه مفتتا"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 1996.

10. بوزيد، بومدين، "الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي" منشورات الإختلاف، ط1، 2008.

11. بونفقة، نادية، "فلسفة إدموند هسرل– نظرية الرد الفينومونولوجي"، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط2، 2011.

12. داستور، فرانسوزا، "هيدغر والسؤال عن الزمان"، ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للنشر لبنان، ط1، 1993.

13. دريدا، جاك، "الصوت والظاهرة – مدخل إلى مسألة العلامة في فينومونولوجيا هوسرل" ترجمة فتحي أنقزو، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.

14. دريفوس، أوبير، رابينوف، بول، "ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية"، ترجمة، جورج أبي صالح ط1، دار الانماء القومي، بيروت، لبنان، (د.س).

15. دولوز، جيل، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة، أسامة الحاج، بيروت، مجد، 1993.

16. الدوي، عبد الرزاق، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة بيروت ط1، 1992.

17. ديريدا، جاك، "استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا: حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

18. ديريدا، جاك، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم جاهد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2000.

19. ديريدا، جاك، "صيدلية أفلاطون"، ترجمة، كاظم جاهد، دار الجنوب للنشر، تونس 1998.

20. ديريدا، جاك، "في الروح هايدغر والسؤال"، ترجمة عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان ط1، 2013.

21. ديريدا، جاك، "في علم الكتابة"، ترجمة وتقديم، أنور مغيث، ومنى طلبة، ط2، 2008.

22. ديكارت، رونيه "انفعالات النفس"، ترجمة، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر ط1، 1993.
23. ديكارت، رونيه "مبادئ الفلسفة"، ترجمة، عثمان أمين، القاهرة، ط1، 1993.
24. ريكور، بول، "الذات عينها كأخر"، ترجمة وتعليق، جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت، 2005.
25.ريكور، بول، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، ترجمة، فؤاد مليت، مراجعة وتقديم، عمر مهيبل المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
26. ريكور، بول، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية"، ترجمة، منذر عياشي مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1، 2005.
27. ريكور، بول، "فلسفة الإرادة–الإنسان الخطاء"، ترجمة، عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
28. ريكور، بول، "من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل"، ترجمة محمد برادة، حسان بورقيقة عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، ط1، 2001.
29. ريكور، بول، "نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
30. ريكور، بول، "الذات عينها كأخر"، ترجمة وتعليق: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت، 2005.
31. الزين، محمد شوقي، "تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي"، منشورات الاختلاف الجزائر منشورات ضفاف، الرباط، ط2، 2015.
32. سبيلا، محمد، "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال، ط1، 2000.
33. سبيلا، محمد، "الحداثة وانتقاداتها من منظور غربي"، ضمن "دفاتر فلسفية"، ط1، 2006.
34. ستروك، جون، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ترجمة، محمد عصفور، عالم المعرفة 1996.
35. طاليس، أرسطو، "الفيزياء أو السماع الطبيعي"، ترجمة، عبد القادر فينيني، افريقيا الشرق بيروت، لبنان، 1998.
36. عبد السلام جعفر، صفاء، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، المعارف الإسكندرية، ط1 2000.

37. عبد السلام جعفر، صفاء، "أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، "دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جؤروجة "الكلمة"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001.
38. غادامير، هانز جورج، "الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح ومراجعة جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر، ط1، 2007.
39. غادامير، هانز جورج، "طرق هيدغر"، ترجمة، حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007.
40. غادامير، هانز جورج، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة محمد شوقي الزين المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
41. الغانمي، سعيد، "الفلسفة التأويلية عند بول ريكور"، ضمن "الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور"، ترجمة، سعيد الغامدي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999.
42. غرندان، جان، "المنعرج الهيمينوطيقي للفينومينولوجيا"، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.
43. الفريوي، علي الحبيب، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
44. الفريوي، علي حبيب، "مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أو الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا"، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
45. فوكو، ميشال، "الكلمات والأشياء"، ترجمة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان 1990.
46. فوكو، ميشال، "حفريات المعرفة"، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان ط3 2005.
47. فوكو، ميشيل، "نظام الخطاب"، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، (د.ط)، (د.س).
48. قارة، نبيهة، "الفلسفة والتأويل"، دار الطليعة بيروت، ط1، 1998.
49. كانط، إمانويل، "نقد العقل المحض"، ترجمة، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي 1988.
50. كوكلر، هانس، "هيدغر وريبة الكينونة"، ترجمة، حميد لشهب، منشورات دار التوحيدي الرباط، المغرب، 2021.

51. لبين، فاليري، "فرويد التحليل النفسي والفلسفة المعاصرة"، ترجمة، زياد الملا وتيسير كم نقش، ط1، دار الطليعة سوريا، دمشق، 1997.
52. مايير، ميشال، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ترجمة عز الدين الخطابي، إدريس كثير، منشورات عالم التربية، ط1، 2006.
53. محجوب، محمد، "هيدغر ومشكل الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995.
54. محمد، الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، 2009.
55. المسكيني، فتحي، "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير"، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان، ط1، 2005.
56. هنري ليفي، برنار، "نسق فوكو"، ترجمة، محمد سبيلا، ضمن، ميشيل فوكو، "نظام الخطاب"، دار التنوير، (د.ط)، (د.س).
57. هوسرل، إدموند، "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية–مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية"، ترجمة، إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.
58. هوسرل، إدموند، "الفلسفة علما دقيقا"، ترجمة، محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط1، 2002.
59. هوسرل، إدموند، "تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا"، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، 1958.
60. هوسرل، إدموند، "دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن"، ترجمة، لطفي خير الله منشورات الجمل، بيروت، 2009.
61. هوسرل، إدموند، "فكرة الفينومينولوجيا"، ترجمة فتحي أنقزو، مركز دراسات الوحدة العربي بيروت، ط1، 2007.
62. هيجل جورج، فيلهالم، "ظاهريات الروح"، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء للطباعة والنشر، ط1، 2003.

III. النشريات والدوريات

1. أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، أيام 21/ 22، ماي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2002.

2. فليب كابيل، "المصدر اللاهوتي في مسار فكر مارتن هيدغر"، ترجمة الأزهري ريحاني ومحمد جديدي مجلة أيس، العدد3، أكتوبر 2008، مارس 2009.

3. فيصل، لكحل، "البعد الارتيابي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مقال ضمن مجلة الحكمة العدد السادس، دار كنوز الحكمة، 2011.

4. فيصل، لكحل، "الدزاين بين سؤال الكائن والكينونة قراءة في مؤلف الكينونة والزمان لمارتن هيدغر"، مجلة التربية والإبيستيمولوجيا، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة الجزائر، العدد التاسع السداسي الثاني، 2015.

5. فيصل، لكحل، "المنهج الفينومينولوجي وإشكالية المعرفة قراءة في فلسفة إدموند هوسرل" مجلة الخلدونية، جامعة تيات، العدد9، 2016.

6. فيصل، لكحل، "مارتن هيدغر مفكرا الاختلاف الأنطولوجي"، مجلة دراسات فلسفية، مجلة محكمة تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد7، نوفمبر 2016.

7. المسكيني، فتحي، "هيدغر والملكوت، كيف نقول أو كيف لا ينبغي أن نفكر في معنى *Das Erignis*؟، محاولة في الترجمة"، مجلة آيس، العدد3، أكتوبر 2008.

8. مفتاح، عبد الهادي، "الشعر وماهية الفلسفة"، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد8، أفريل 1998.

IV. المعاجم والموسوعات

1 .Jean.Marie vaysse, "Dictionnaire d' Heidegger", Collection dirigee par jean-pierre zarader, Acherve dimprimer sur les presses de limprimer sur les presses de limprimer sur les presses de imprimer BARNE OU dépôt legal Mars, France, 2007.

2 .Larousse, "grand Dictionnaire philosophie" ,sous la direction de Michel Blay, snrs èdition 2005, pour la prèsente èdition, vuef–èdition pour l èdition original, 2003.

3. Richard Goulet, "Dictionnaire des philosophie antiques", c.n.r.s édition, 15 rue Malebranche, 75005, Paris, 2005.

4. Dictionnaire de philosophie, Cet ouvrage a été conçu sous la direction de Jacqueline RUSS, Noëlla Baraquin, Anne Baudart, Jean Dugué, Jacqueline Laffitte François Ribes, Joël Wilfert, Quatrième édition revue et augmentée Armand Colin, 1997, 2005, 2011, 2018.

الفهرس

مقدمة.....1

الفصل الأول

الدزاين في أفق "الأنطولوجيا الأساسية"

I. البنيات الأنطولوجية الأساسية لوجود الدزاين.....11
II. الوجود الأصيل للدزاين في العالم.....19
III. الوجود الغير أصيل للدزاين في العالم.....25
IV.الزمانية كأساس أنطولوجي لوجود الدزاين.....30

الفصل الثاني

الدزاين وتقويض تاريخ الميتافيزيقا

I.الدزاين وتقويض الميتافيزيقا اليونانية.....45
1.الدزاين وماهية الوجود، هيدغر/ أفلاطون.....45
2.الدزاين ووجود الموجود، هيدغر/ أرسطو.....49
II. الدزاين وتفكيك الذاتية المتعالية.....55
1.الدزاين والذات، هيدغر/ ديكارت.....57
2.الدزاين والذات، هيدغر/كانط.....61
3.الدزاين وذاتية المطلق، هيدغر/ هيجل.....71
4.الدزاين وارادة القوة، هيدغر/ نيتشه.....80
5.الدزاين والقصدية، هيدغر/ هوسرل.....90

الفصل الثالث

الدزاين في أفق "المنعرج"

I.الدزاين من "الأنطولوجيا الأساسية" إلى "تاريخ الوجود".....**101**

II.الدزاين ومسألة التقنية.....**116**

III. كينونة الدزاين بين الفكر والشعر.....**124**

الفصل الرابع

ممكنات وحدود الدزاين ضمن الأفق

البنيوي، الهيرمينوطيقي، التفكيكي

I.سؤال الأصل من الدزاين إلى البنية **137**

II. هيرمينوطيقا الدزاين في أفق الهيرمينوطيقا المعاصرة.....**147**

III. الدزاين وآفاق التفكيك.....**157**

خاتمة.....**173**

المصادر والمراجع.....**183**