

أ. لُكْحَل فَيَصِلُ

إِسْكَالِيَّة تَأْسِيس الدَّرَازِيْنُ

(DASEIN)

فِي أَنْطُولُوْجِيَا مَارْتِنُ هَابِيْدَغْر



إشكالية تأسيس الـ **Dasein**
في أونطولوجيا مارتن هيدغر

تأليف/ لكحل فيصل

مؤسسة كنوز الحكمة

للنشر والتوزيع

Kounouz El-Hikma

1432هـ – 2011م



إشكالية تأسيس الدازين **Dasein**
في أونطولوجيا مارتن هيدغر



المؤلف / لكحل فيصل

رقم الإيداع القانوني: الطبعة الأولى – 2011

الرقم: 978-9931-318-45-3

العنوان: حي المجاهدين رقم 32 – الجزائر

الجوال ☎ 00213556013602

الموقع الإلكتروني: www.kounouzelhikma.dz

البريد الإلكتروني: kounouzelhikma@yahoo.fr



بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

الى الوالدين الكريمين، تذكراً،

الى الأساتذة الكرام/.....

الدكتور - عليش لعموري

الدكتور - عبد القادر تومي

الدكتور- كمال بومنير

الدكتورة - حياة بن بوزيد

.....عرفانا واعترافا، وفاءً للجميل.....

الفهرس

الاهداء	
5-1	مقدمة
6-6	الفصل الأول: البنية الأونطولوجية للدازين
20-07	-الدازين وبنياته الأونطولوجية
26-21	-الوجود الأصيل في العالم والبناء الأونطولوجي للفهم
31-27	-الدازين كائن مع الآخرين والنمط الساقط للوجود في مع الآخر
45-32	-سؤال الزمان بقدر ماهو سؤال تأسيس للدازين
46-46	الفصل الثاني: تأسيس الدازين وتفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية
58-47	-استئناف التأسيس الأونطولوجي والأونطولوجيا اليونانية " أفلاطون / أرسطو"
59-59	-تفكيك الذاتية المتعالية
64-60	-الدازين والذات "ديكارت"
70-65	-الدازين والذات "كانط".
77-71	-الدازين وذاتية المطلق "هيجل"
83-78	-الدازين وارادة القوة "نيتشه"
90-84	-الدازين والقصدية "هوسرل"
98-91	-من تأسيسية الدازين إلى مساءلة التقنية
99-99	الفصل الثالث: الدازين وسؤال الأساس بعد التفكيك الأونطولوجي
106-100	-سؤال الأساس بين لغة الفكر ولغة الشعر
117-107	-سؤال الأساس من الدازين إلى البنية
128-118	-الدازين من الأساس الأونطولوجي إلى الفهم الهيرمينوطيقي
136-129	-سؤال الأساس من سلطة "العقل/الصوت" إلى فضاء "النص/ الكتابة"
141-137	-انتهاء التأسيس مساءلة الوجود والدازين. أو الانتقال من بدو الى بدو جديد
144-142	خاتمة
156-145	المصادر والمراجع

مقدمة

يعبر فكر مارتن هيدغر ومنذ عهد " الوجود والزمان " 1927، عن رغبته في إستئناف سؤال الوجود من جديد بطريقة مغايرة لتلك التي شهدها تاريخ الفكر الغربي منذ أفلاطون إلى غاية نيتشه، هذا بالضبط لأنّ مسألة الوجود أصبحت في طي النسيان، هذا النسيان هو القدر الحتمي لتاريخ الميتافيزيقا الغربية، الذي أراد هيدغر سبر أغواره من جديد بالعودة الى الوراء في ماضي الفلسفة، عودة تفكيكية تقتلع من الجذور، هذا لأنّ الفلسفات السابقة كانت تنزلق بين طرفين لم تعرف لهما قرارا، هما الوجود/ والموجود، أو ميدان الوجودي وميدان الموجودي مزية الإختلاف الأونطولوجي التي قامت عليها الهيدغرية برمتها.

إنّ إثارة السؤال عن الوجود تبدأ من الإنسان، لأنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطرح السؤال، وهو الأساس الذي يمكن من خلاله الإجابة عن سؤال الوجود، وهكذا يبدو أن علاقة الإنسان مع الوجود، هو بالضبط ما يقصده مارتن هيدغر من مصطلح الوجود -هنا- /الدازاين Dasein، ولئن كان القارئ لفكر هيدغر يشعر أن ثمة دوما فرقا بين الإنسان والدازاين، ذلك أنّ الدازاين مشروع أو أفق يمكن للإنسان أن يكونه، أي أن يصبح الفسحة والرحاب الذي تنبجس فيه أنوار الكينونة، إن الدازاين هو محل وفسحة وفجوة كينونة الإنسان، لأنّ هيدغر نحت مصطلح الدازاين ليبدل به على الإنسان من حيث كينونته الخاصة، إنّهُ بالأحرى الارغنيس Ereignis، والبدو والاصباح بما هو تملك الإنسان "الكينونة"، والسؤال عن الدازاين إنّما يعني إستكناه أمر كينونة الإنسان والإنتفاح على أسراره ومكنوناته بما هو محل الدازاين وموطنه وبما أنه محل تجلي الكينونة، هذا التجلي يتحدد من خلال الإنسان الذي يكون في علاقة مع الدازاين بما هي علاقة "الكينونة"، ولذا فإن سبر أغوار الأونطولوجيا الهيدغرية ينطلق من الـ Dasein بإعتباره الأساس الذي يمكن من خلاله الكشف عن العلاقة الممكنة

بين الإنسان والكينونة، هذا ما يجعلنا نفترض أن Dasein هو ما نبحث عنه هنا بالعودة إلى فهم السؤال الأونطولوجي سؤالاً عن الأساس Grund⁽¹⁾، في كل تجلي

1) إن هيدغر يستخدم كلمة "Grund" للدلالة على معاني مختلفة، حسب المقتضى الذي يتوجه إليه فكره في كل مرحلة، فمثلاً نجده يستخدم هذه الكلمة بمعنى الأساس، الأصل، العلة...، حيث يقول "إنّ التعبير: أصل أساس علة، Grund، يدل على ما يقع في مرتبة أدنى، أي كأن نقول قاع البحر عمق الوادي عمق الروح أو القلب، يقول غوته في سنفونيته "الدهشة الكبرى"، ومهما عكس في مراهيه متنزلاً من ينبوعه من مرتبة إلى أخرى فلا شيء يوقفه في انحداره إلى الوادي"، أنظر في هذا الصدد/ - مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ترجمة، نظير جاهل، بيروت، لبنان، 1999، ص 137.

كما نجد أن هيدغر يستخدم كلمة Grund في حديثه عن "الوجود" بمعنى الأساس أو الأصل ، حيث يقول "الأصل هو ما تستند إليه الأشياء ما يكون موجوداً أصلاً بالنسبة لكل وجود، وما يحمل كل موجود تعين ال(لأن) هذا الحضور الذي يحمل هذا السند، إنها تسمي هذا الحضور الذي لا يسعنا إلا أن نتوقف عنده وأمامه" أنظر - مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ص 137.

هذه الفكرة قد حللها هيدغر من قبل مبينا صعوبة تحديد معنى واحد لهذه الكلمة Grund حيث يقول "إنه من الصعوبة إعطاء تفسير لكلمة Grund ولمرادفاتها خاصة عندما نحاول أن نلاحظ هنا هذا الأمر نفسه الذي يكلمنا من وراء هذه الأسماء التي نستخدمها حتى الآن (أصل)، أما بشأن الملاحظات حول كلمة وجود واستخداماتها فهي أيضاً لا تنفصل عن كلمة Grund، وقد ترددت هذه الكلمة في دروسنا السابقة باستمرار وقد فهمناها جميعاً بصورة من الصور، لذلك أهملنا حينها ما لم يعد الآن جائزاً إهماله ألا وهو تفسير كلمة Grund والكلمات الأخرى التي دلت طوال تاريخ الوجود على ما ندل عليه عموماً بكلمة Grund وإذا وضعنا جانباً الأسباب التاريخية التي تفسر كثرة المعاني التي تحملها كلمة واحدة يبقى أن ما تتميز به اللغة هو كونها في الأساس تاريخية إنها تبدو كمزيج مؤلف من كلمات لكل واحدة منها دلالة وتكون على هذا النحو دالة على، وإنما تكشف على قاعدة أن للكلمة دلالة وهي قاعدة شائعة معاني متعددة لكلمة Grund وإذا تساءلنا عن الدلالة الأساسية Grund Bedeutung لكلمة Grund فإننا نكون قد أجبنا عن سؤالنا بسؤالنا نفسه، حيث أننا أشرنا إلى ما نعنيه بكلمة Grund الأساس أو الأصل الذي يبني عليه شيء آخر أو ما يقوم عليه هذا الشيء ونحن نجد كلمة Grund في المشتقات Grundmauern (جدران الأساس) Grundregel (القاعدة الأصل) Grundsatz (المبدأ)، مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ص 100، ص 101.

وانفتاح وانكشاف يمكن للدازين Dasein أن يتمظهر فيه، ذلك أنّ الوجود ليس إلا الوجود-هنا/ Dasein كأفق ممكن لظهور أصالة الوجود، والغاية التي نهدف إليها من خلال دراستنا هذه هي البحث عن المسوغات الأونطولوجية التي استند عليها فكر "مارتن هيدغر" في تأسيسه للدازين Dasein؟ كيف جعل من هذا التأسيس ضمانة ظافرة في تفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية؟ وهل هذا التأسيس ضمانة نهائية تكشف عن الكينونة "كينونة الدازين"؟

يقتضي السؤال عن التأسيس الأونطولوجي للدازين السؤال أولاً عن أساس الدازين نفسه، ولذا ما الأساس الذي يشكل كينونة الدازين؟ هل هو مجموعة البنى الأونطولوجية التي يوصف بها "الخوف، القلق، العدم، الموت،..."؟ أم أنّ الدازين لا يتأسس في مجموعة بناه الأونطولوجية؟

إننا نفترض هنا أنّ مجموعة البنى الأونطولوجية التي تكون صفات الدازين لا تشكل أساساً نهائياً في الكشف عن كينونته ذلك أنها محددات مبدئية لها ولئن ظهرت على أنها الأساس فإنها في الوقت ذاته انتفاء لكل تأسيس، إنها ما منه نبدأ في السؤال عن الأساس Grund.

لكن هل يشكل الوجود -في العالم- عبر تجربة الفهم Verstehen بداية فعلية للكشف عن تأسيس ممكن للدازين؟ إننا نفترض هنا أن الفهم يشكل

يقول هيدغر "نقول بالألمانية Grundmauern (جدران الأساس) أو Grundregl (قاعدة أساسية) Grundsatz (مبدأ) ولكن لنلاحظ أن هذه الدلالة لكلمة Grund (أساس، أصل) تبقى مجردة على الرغم من شيوعها، أي أنها مقتلعة من بيئتها الأقرب إلى الأصالة. Grund- تدل على ما هو في الأسفل قاع البحر مثلاً قاع الوادي، أسفل الحقل، أرض منهارة وبمعنى أشمل على الأرض التربة، أي أن كلمة Grund تشير إلى ما هو أسفل ويحمل شيئاً آخر يستند إليه، هو ما نذهب إليه في بحثنا عن الحقيقة، "مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ص 105. نقول أسس (V) Grunden، ومؤسس (N.M) Grunde وكذلك التأسيس Grundlegung-(n.f) والتخطيط الأساسي Grundlinie (n.f)، وبلا أساس (adj)- Grundlos.

أساس مشروع تعرف به أصالة الدازاين L'authenticité de Dasein، بيد أنه ليس أساساً نهائياً في تحديد كينونته، هذا لأنّ الدازاين كذلك وبالضرورة أمام وجوده اللأصيل-مع-الأخر-في الثثرة، الفضول، الالتباس،....وبالتالي فإنّ التأسيس الأونطولوجي لا يتناهى عند أصالة الدازاين، إنّ الوجود الأصيل واللأصيل كلاهما معا تأسيساً أونطولوجياً ممكناً للدازاين، بيد أنّهما في الوقت ذاته لا يشكلان أساساً نهائياً في الكشف عن كينونته، لكن هل تشكل "زمانية الدازاين" أساساً نهائياً في الكشف عن "كينونة الدازاين"؟

هنا افترضنا أنّ الزمان أساس ممكن لكينونة الدازاين، لكن مع ذلك لا يشكل أفقاً ينتهي عنده السؤال عن الأساس، ولعل هذه النتيجة هي بالضبط السبب في عدم استمرار الجزء الثاني من "الوجود والزمان" 1927.

لكن هل يمكن عد سؤال تأسيس الدازاين مجرد ضمانة لتفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية؟ وإن كان الأمر كذلك هل استطاع هذا التفكيك أن يتجاوز الأونطولوجيا الكلاسيكية أم أنّه بقي أسيراً لها؟

هنا افترضنا أن تأسيس الدازاين في أونطولوجيا هيدغر هو بالضبط تفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية "الأفلاطونية، الديكارتية، الكانطية، الهيجلية، النتشوية الهوسرلية"، إنه ليس سوى مرجعية تفكيك لا تخفي وراءها تأسيساً ثابتاً، إنه الهاوية، وكما يصف هيدغر في "مبدأ العلة" فإن أي إمكانية تأسيس تهوي بالوجود إلى مرتبة ما هو موجود، بما في ذلك تأسيس الدازاين، مادامت كينونته تنفلت منه باستمرار، حيث لا يبقى سوى السؤال عنها كإمكان للإمكان وأساس للأساس، وكأنّ الأساس الوحيد هو أن يبقى الإنسان مجرد سؤال، ربّ سؤال هو تقوى للدازاين، أن تطرح السؤال معناه أن تبقى في حالة من التهيؤ واليقظة والإنتظار والصبر ولو كلف هذا العمر كله، وذاك مآل كينونة الدازاين منه ابتدأت واليه انتهت، وهكذا فإنّ سؤال الأساس في ما يخص الدازاين الهيدغري يند عن

كل تأسيس، إنَّ "سؤال الأساس؟" هو الولوج في عمق السؤال وإمكانه، وليس الوقوف عند أساس أو أصل ثابت ومعين كما دأبت الميتافيزيقا الغربية، بل الوقوف عند السؤال ذاته، "ألا إنَّ السؤال تقوى الفكر" كما يشير هيدغر، إنَّ سؤال الأساس ليس سوى السعي إلى الكشف عن معنى الكينونة دون الوصول إليها، إنه الجرح الذي أصاب الدازاين فبقي مجرد انفتاح على هاوية لا يعرف لها أساس ثابت، وفي هذه الهاوية بالذات أسقط هيدغر تاريخ الأونطولوجيا الكلاسيكية، وهنا مكمّن السؤال "أصالة الأونطولوجيا الهيدغرية"، فإمّا أن نقبل بها كلها وإمّا أن نرفضها كلها؟

الفصل الأول: البنية الأونطولوجية للدازاين

- الدازاين وبنياته الأونطولوجية
- الوجود الأصيل في العالم والبناء الأونطولوجي للفهم
- الدازاين كائن مع الآخرين والنمط الساقط للوجود في مع الآخر
- سؤال الزمان بقدر ماهو سؤال تأسيس للدازاين

- "... وقد سبق أن اتخذ ما قلناه حتى الآن، شكلا آخر وذلك في كتاب "الوجود والزمان"

حيث كانت لغتنا متناقضة ومترددة، هذا الشكل هو الأتي، تتحدد الخاصة الأساسية لل**Dasein** وهو الانسان نفسه، بمعنى الوجود أما أن يملك الانسان معنى الوجود فان هذا لا يعني أبدا أنه يملك بوصفه "الذات" تصورا ذاتيا عن الوجود، وأن هذا الأخير ينحصر في مرتبة التصور".
- مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ص93.

- "... إنه من الصعوبة إعطاء تفسير لكلمة **Grund** ولرادفاتها، أما بشأن الملاحظات حول كلمة وجود واستخداماتها فهي أيضا لا تنفصل عن كلمة **Grund**، وقد ترددت هذه الكلمة في دروسنا السابقة باستمرار وقد فهمناها جميعا بصورة من الصور، لذلك أهملنا حينها ما لم يعد الآن جائزا إهماله، ألا وهو تفسير كلمة **Grund**".
- مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ص100.

1.I. الدازاين و بنياته الأونطولوجية

إنَّ هدف المسألة الأونطولوجية التي أقامها هيدغر لمعرفة الدازاين و بنياته الأونطولوجية، هو إعادة إستئناف سؤال الوجود بطريقة منهجية مغايرة لتلك التي شغلت الفكر الغربي قبله، وقد وجد نقطة البداية في المنهج الفينومينولوجي أي الإنتقال من سؤال الظواهر إلى سؤال الوجود، من خلال الكشف عن بنية الدازاين أي عن كينونته الخاصة، فما الدازاين؟ وما الصفات الأونطولوجية التي تصاحب بحثه عن الكينونة "كينونته الخاصة"؟

إنَّ مقارنة التحليل الهيدغري لمفهوم "دازاين"، تجد معناها من خلال علاقة الإنسان بالكينونة، فالإنسان حسب هيدغر هو الكائن الوحيد الذي لا يوجد فحسب وإنما عليه أن يوجد، وأن يحمل مسؤولية الوجود وأمانته، ولهذا استحق أن يحقق هذه العلاقة بالكينونة التي تسمى "دازاين"، التي رأى هيدغر استحالة ترجمتها إلى أي لغة أخرى غير لغتها الأصلية⁽²⁾، ويتألف مصطلح Dasein- من مقطعين هما -Sein- بمعنى الوجود و-Da- بمعنى هنا أو هناك⁽³⁾

(2) مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة"، ترجمة، عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة (د- ط) 1977، ص50. / و- صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، المعارف الإسكندرية ط1، 2000، ص105.

(3) لقد ترجمت كلمة "Dasein" عند المؤلفين العرب بمعاني مختلفة، حيث نجد عبد الرحمن بدوي يترجمها (الأنية)، وهناك من يقتصر على كلمة الوجود الإنساني، وأمام التعدد المفاهيمي سنحتفظ بالكلمة كما هي واردة في معناها الأصلي "Dasein-، بإعتبارات مختلفة تأخذها مقتضيات التحليل، والحق أن هيدغر نفسه يأخذ هذه الكلمة بمعان مختلفة بين مؤلفاته، فهو يقصد بها الوجود المفرد العيني تارة، وكينونة الوجود الإنساني عامة تارة أخرى، في مؤلفه "الوجود والزمان 1927" يرى أن الدازاين هو بوجه عام ما يؤلف الخاصة الشخصية الخاضعة للتحليل الفينومينولوجي، والحق أن الوجود المفرد العيني والوجود بوجه عام هما صفتين متلازمتين، لأنه سيتضح أنّ ما هو عام يتحدد بصفات الدازاين من حيث هو خاص، وما هو خاص يبلغ تحديده الكلي فيما هو عام من الصفات الأونطولوجية، وهكذا لا يوجد تناقض كلي في هذا التحديد وإن بدا كذلك هذا و يرى "مايكل إنوود" في كتابه "معجم هيدغر" أن هيدغر كان يستخدم في محاضراته المبكرة كلمة (الحياة)

ويمكن القول أنّ هيدغر استخدم مصطلح "الدازاين" للتعبير عن الوجود الإنساني، وهذه الكلمة لا تعني "الإنسان" نفسه، وإنما مشروع وجود أو طريقة الإنسان في الوجود⁽⁴⁾، هذا وينبغي التنبيه والتشديد هنا على أنّ هناك اختلافاً في تأوّل وترجمة الكلمة "دازاين" وعلاقتها بما نتصوره عن الانسان، بين شرح وتلامذة هيدغر، فما يفهمه "هانز ج. غادامير" و"جاك دريدا" و"بول ريكور" و"ايمانويل ليفيناس" و"هانس يوناس" يخضع للسياق الخاص الذي انتهجه كل واحد منهم فمثلاً نجد "جاك دريدا" يقول في هذا السياق "... إنّ إسم الانسان هو العلاقة الثابتة التي تربط بين تحليل الدازاين وكلية الخطاب التقليدي للميتافيزيقا... فترى أنّ الدازاين إذا لم يكن الانسان نفسه، فلا يمكن أن يكون غير

في حديثه عن الكائنات الإنسانية"، أما بعد ذلك لا سيما في كتابه "الوجود والزمان"، فإنّ معنى الدازاين هو الوجود الإنساني حتى وإن كان وجوداً ليس أصيلاً، ولكن هيدغر يميز تمييزاً حاداً فيما بعد الإنسان عن الدازاين، إن الدازاين ليس إنساناً إنما هو علاقة بالوجود يحققها الإنسان، وقد يفقدها، فالدازاين يكون بين الإنسان والآلهة أكثر مما هو متطابق مع الإنسان نفسه، إن الدازاين موجود لأجل ذاته، أي من أجل الوجود مادام هو حارس أو راعي الوجود، إن الإنسان لا يكون إلا مثلاً عن النوع، فنحن نسأل من نحن؟ أو من هو الإنسان ولكننا لا نسأل ما الدازاين، إن الدازاين أصبح ذا طبيعة لا شخصية بحيث لا يجوز طرح هذا السؤال عنه وبالتالي فإن هيدغر حسب هذا يحمل هذا المفهوم "دازاين" دلالات تتطور مع تطور فكره لذلك فإن أية ترجمة لهذا المفهوم لا مناص لها من أن تأخذ هذا في عين الاعتبار، إذ لا يمكن الوقوف على معنى واحد أو على المعنى اللغوي لهذه الكلمة وهذا ما تم مراعاته في دراستنا هذه أنظر في هذا الصدد كل من/

- هانز جورج غادامير، "طرق هيدغر"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1 2007، (أنظر تقديم الترجمة) وما بعدها، ص17، ص18.

- عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية"، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1948 ص600، وما بعدها.

-مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة"، ترجمة، عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.
M-Heidegger: " Etre et Temps", trad: François-Vezin, édition gallimard, Paris, 1986, P519.

4) M-Heidegger: " Etre et Temps.P 74. P75.

الإنسان"⁽⁵⁾ يقول مارتن هيدغر في مثل هذا "وقد سبق أن اتخذ ما قلناه حتى الآن شكلا آخر وذلك في كتاب "الوجود والزمان"، حيث كانت لغتنا متناقضة ومترددة هذا الشكل هو الأتي، تتحدد الخاصة الأساسية للDasein وهو الانسان نفسه بمعنى الوجود أما 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"⁽⁶⁾، لأنَّ الدازاين هو كينونة الوجود الانساني، لا من حيث كونه ذاتا أو عقلا أو وعيا أو ارادة أو تصورا من لدن الذات عن الوجود، وإنما من حيث هو وجود بلا ماهية، لكن اذا افتقد الوجود كل حامل "الوعي، الارادة، الأنا، الذات الموضوع،... يمكن أن تهبه "الماهية" كيف يمكن والحالة هذه معرفته وتحديده؟

إنَّ الوجود يتجلى في الموجودات، إنه وجود الموجودات التي تستمد وجودها من الدازاين، والتحليل الذي راهنت عليه الأونطولوجيا الهيدغرية هو الانتقال من سؤال الموجود -Daseiende- إلى سؤال الوجود- Sein⁽⁷⁾، ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود وميدان الموجود أو بين "الوجود/ الأونطولوجي" وبين الموجود "كل الأشياء المعطاة"، إن الأونطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجودا أي يرجع إلى تركيبه الأساسي، أمَّا الموجودي فيشمل كل ما هو معطى⁽⁸⁾، وأول خاصية جوهرية للدازاين هي أن وجوده لا يشبه وجود الشيء، لأنَّ قانونه عدم

(5) جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم جاهد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2 2000، ص18.

(6) مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ترجمة، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1999، ص93.

(7) إنَّ هيدغر يميز بين كلمتي الوجود -Sein-، والموجود -Das Seiende- حيث يضعهما الواحد في مقابل الآخر، فالموجود يشير إلى الوجود الغفل الموضوع خارج كل معقولية في حالة من اللاتحديد الكلي، وحين نقابلها بالوجود فهي تسمى الموجود الغفل -L' existent brut- أنظر/ - ريجيبس جوليفيه، "المذاهب الوجودية" ترجمة، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدا، بيروت، 1988.

(8) عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية" ج2، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط1 1984، ص600.

التعین أي أنه غير ثابت، بل متغير باستمرار، إن وجود الإنسان يتجلى على أنه إمكان وجود، إنه مشروع للإمكانات واستعداد لتحقيقها، إنه يميل دائما إلى أن يعطي نفسه المزيد، ولما لم يكن بعد ما سيكونه فيما بعد، فإنه ما ليس إياه⁽⁹⁾ ذلك أن وظيفته ومهمته الأونطولوجية كونه فهما للكينونة ومنشغلا بسؤالها⁽¹⁰⁾ ولهذا فإنّ الدازين مشروع يحقق نفسه بشكل دائم، لأنه يحقق وجوده في تحقيق إمكانياته، والخاصية الأساسية لوجوده هي الحرية، إن الدازين يمتلك الحرية كأساس يمكن من خلاله أن يحقق ذاته، لهذا نجد في مؤلف "جوهر الحقيقة" يحدد هيدغر الحرية كأساس للأساس⁽¹¹⁾، فإذا كان أساس الدازين يملك القدرة على اختيار الممكن فإنّ الحرية هي أساسه وبالتالي أساس الأساس، ولما كان الدازين في سبق على نفسه باستمرار، فإنّه دائما يسبق ذاته، ذلك أنّه بالضرورة خارج ذاته، وبالتالي هو في العالم، لأنّ الدازين يكون في وجوده خارج ذاته⁽¹²⁾، إنّ الدازين يوجد بحيث يفهم ذاته ابتداء مما هو ليس إياه "الوجود في العالم"، لأنّ كينونة الدازين وحقيقته الأونطولوجية المحايدة لوجوده في العالم لا تعرف إلا بالاختلاف، إن الدازين حسب التعبير الهيدغري، هو ما ليس هو، لأنه هو ما سيكونه فيما بعد، يعني أن حقيقته هي ذاته كإمكانية تتطلب الانجاز، أي أن الدازين هو الهدف لإرادته فهو أمام ذاته ويسبق ذاته كمشروع لذاته، إن هذا المشروع هو التأجيل "ما سيكونه فيما بعد"، بيد أن هذا التأجيل ليس سوى إمكان الوجود الملقى في العالم، الذي هو عالم الدازين نفسه، إنه بالأحرى

(9) المرجع نفسه، ص 600، ص 601.

10) M-Heidegger: "Etre et Temps", p39

11) M-Heidegger: "De l'essence de la Vérité." trad Alphose waelhens et w. Bimel, virne, Paris, 1948, P75.

(12) عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية" ج 2، ص 600، ص 601.

مشروع ملقى⁽¹³⁾، حيث كينونة الدازاين تتحدد في وجوده، وفي البنى الأونطولوجية التي تصاحب وجوده في العالم، ومادام وجود الدازاين هو وجود إمكانية وإمكانية تعني التعدد والحرية في الاختيار، فإن وجوده يتصف بالانفتاح والانكشاف، ومن ثم فهو لا يخضع لتحديدات مطلقة ونهائية.

إن صفات الدازاين هي بالضبط هذا اللاتحديد، أي الكيفية التي يفهم بها ذاته ويبحث عن كينونته في دروب الوجود، والصفات التي يوجد عليها الدازاين تنشطر بين الأصالة والأصالة، بين الانفتاح والانغلاق على كلية الموجود، أي بين الانكشاف والانحجاب، فالقلق والخوف والعدم والموت والزمان،... هي البنى الأونطولوجية التي ابتداء منها يحدد الدازاين وجوده في العالم بين عدة أوجه للممكانيات المتاحة أمامه، لكن كيف يمكننا فهم الدازاين انطلاقاً من هذا الانفتاح الممكن للوجود على هذا اللاتحديد الكلي للبنى الأونطولوجية؟ نقتصر هنا على تحليل البنى الأونطولوجية للدازاين، ونخص الاهتمام "القلق، العدم الخوف، الموت..."، فكيف نعرف تأسيس الدازاين ابتداء من هذا؟

يعترف هيدغر بدينه لتحليلات "سورين أبي كيركوجارد" فيما يخص القلق لأنه أول من كشف عن الطابع الوجودي الفردي لهذه الظاهرة، غير أن كيركوجارد لم يخرج عن البعد الإيماني في هذا التوجه الوجودي، حيث ظل في السياق اللاهوتي لمشكلة الخطيئة الأصلانية، وبالنسبة لهيدغر على العكس، القلق يتعلق حصرياً بالموجود في العالم وليس أبداً بموجود خارج العالم⁽¹⁴⁾.

(13) المرجع نفسه، ص 601.

(14) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps", éditions -p- u - f, 1^{er} édition Paris, 1990. في الترجمة العربية فقد تم الإطلاع والاستناد على بعض المفاهيم في ترجمة: سامي أدهم بعنوان (هيدغر والسؤال عن الزمان)، المؤسسة الجامعية للنشر، لبنان، ط1، 1993

ولذا قام هيدغر بوصف طريقة ظهور القلق، ثم بحث عن الدلالة الأونطولوجية لهذه الظاهرة، أي أنه قام أولاً بوصف الظاهرة فينومينولوجيا مبينا أنها أسلوب لوجود الدازاين، ثم بحث علاقته بتوضيح السؤال عن معنى الوجود علما أن القلق كتركيب أونطولوجي أصيل، يكشف عما تكون عليه كلية الدازاين في تأسيسه الأونطولوجي⁽¹⁵⁾، يقول هيدغر "إننا نقلق فإن ذلك يعني اكتشاف العالم اكتشافا أصيلا ومباشرا، إذ ليس صحيحا أن التفكير يتلخص أولا من الموجود الداخلي للعالم لكي يمكنه التفكير في العالم، ومن ثم يتولد القلق فيما بعد، على العكس من ذلك فإن القلق بوصفه طريقة معينة في الوجود"⁽¹⁶⁾، ربّما تساعفنا شاعرية "يوهان غوته" هنا كما ترى فرانسواز داستور في فهم القلق بالمعنى الهيدغري "كوجود في العالم، لأنّ "يوهان غوته" لا يرى القلق كشيء يمتلكه الإنسان طيلة حياته، وإنما هو الرباط الذي يشد الإنسان إلى أساسه "التراب"، إن القلق سواء عند غوته أو هيدغر، ليس شيئا نمتلكه أو نريده أو نبيذه، وإنما تجربة نوجد فيها "تتملكنا"، إذ في القلق يفتح الوجود في العالم في كليته الأصلانية على ما يسميه هيدغر بالموقف الذي يجد الدازاين نفسه ملقى فيه، والانفتاح على تجربة الوجود في العالم هي الحالة التي تميز وجود الدازاين حيث يجد نفسه هناك في العالم، أي في ظاهرة الوجود في موقف معين، ويفهم الدازاين واقعة وجوده الحقيقي، يسمي هيدغر واقعة الوجود "الإلقاء Geworfenheit"، أي الدازاين من حيث أنه قد ألقى به في العالم، أي في كينونة القلق في داخل العالم الذي يحقق له صفة الإنفتاح الأصيل، إنها الاكتشاف الأول

(15) حول فهم كلمة (القلق) كما يقصدها هيدغر في نصوصه، أنظر حول هذه الفكرة - صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر". - و- عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية"، ج2، ص600 ص602.

(16) مارتن هيدغر، "ما الميتافيزيقا"، ترجمة، فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1998، ص 24.

للعالم، وكما يصف هيدغر فإن الدازين يجد نفسه في تلك الغرابة المقلقة واللحظة العاطفية التي تبقى أمامها مذهولين ومذعورين بعيدا عن ما هو معتاد ويومي، فهي بهذا تتميز عن الوجود الزائف أو اللأصيل والفعل والمهم، إن القلق هو الذي يعزلنا عن عالم الأشياء والموضوعات ويقذف بنا إلى ما هو أصيل وأساسي في وجودنا، إنه مائل بالضبط في الدازين نفسه⁽¹⁷⁾، هكذا يواصل هيدغر تحليلاته في الفقرة (63) من "الوجود والزمان"، حيث ينسب إلى ظاهرة القلق أمر تحقيق الدازين في وجوده الأصيل والحقيقي، من خلال تجربة الإنفعال وليس عن طريق تجربة الفهم النظري، إن القلق يحقق للدازين صفة الوجود الأصيل بوصفه وجودا في العالم، ومن جهة أخرى فإن هيدغر يميز في محاضراته "ما الميتافيزيقا" بين القلق الأصلي الذي يكشف عن العدم⁽¹⁸⁾، أي كظاهرة أونطولوجية *Ontologique* والقلق بالمعنى الأونطيقى *Ontique* كظاهرة تصاحب الوجود، حيث أن القلق الأصلي بالمعنى الأونطولوجي لا يكشف عن نفسه إلا في حالات نادرة، ذلك أنه يكون في أغلب الأحيان مقموعا في الواقع الإنساني⁽¹⁹⁾، إن هذه النُدرة والقمع والتواري الخلفي للقلق حدثٌ تسبب فيه الوجود، لأنّ الدازين إذا توجه إلى كلية الوجود، فإنّ القلق الأصيل يحتجب حيث يعاني الطرد وألم الرفض وقسوة المنع، غير أنّ هذا كما يرى هيدغر في

مارتن هيدغر، "ما الميتافيزيقا"، ص24 وما بعدها. P229، M-Heidegger: "Etre et Temps", 17)
 (18) إن السؤال الميتافيزيقي "لماذا هناك موجودات وليس عدم؟"، تحول إلى السؤال "لماذا يشغل الفكر نفسه بالموجودات وليس بالوجود؟" فبخلاف السؤال المتعلق بالعدم كما طرح في المحاضرة فإن السؤال المطروح هنا لم يعد كما هو واضح، سؤالاً ميتافيزيقياً، إنّما هو سؤال يطرح على الميتافيزيقا ذاتها، لهذا فإن طريقة هيدغر في طرحه السؤال لا تكون بهذا الشكل "ما هي الميتافيزيقا"، بل "ما الميتافيزيقا"، هذا لتجاوز "الهو" الذي يمكن أن تهبه الماهية *Essence* أنظر في هذا الصدد/ هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف" ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص131.

(19) مارتن هيدغر، "ما الميتافيزيقا"، مصدر سابق، ص20.

محاضرة "ما الميتافيزيقا" لا يعني اختفاء القلق من أساسه، لأنه في حالة تراخي تحاذي حالة الدخول في النوم، أو مثلما يحدث في التجارب العاطفية في حالة الفرح والدهشة والانبهار، حيث يكون القلق مندسا في هذه الكلية الموجودة التي يستسلم أمامها ويبقى فريسة لها.

إن ما يقبض للقلق الاستيقاظ على النمط الأصيل للوجود هو تجاوز هذه اللحظات حتى نهايتها، حتى يشرف الدازاين على السأم والكرب حتى الوصول إلى منتهى ذروة القلق، حسب هذا تصبح الحالة العاطفية الأساسية التي ابتداء منها يتجلى القلق هي القدرة على الوجود في العالم، والقدرة هنا لا تؤخذ بمعنى الإرادة، لأن معنى القلق كإرادة مجرد تجربة سيكولوجية، بينما التجربة الأونطولوجية تعني وجود القدرة كإمكانية أصيلة للوجود في العالم، لهذا بالضبط يرى هيدغر أن هذه القدرة كتجربة انفعالية بين الوجود الملقى والمشروع، هي إمكان الوجود أمام شيء ما في مشروع ملقى إلى الأمام "المستقبل"⁽²⁰⁾.

إنَّ القلق كصفة للدازاين الأصيل يجد معناه الأونطولوجي كثغرة عميقة لفهم حقيقة الوجود في العالم، فقد جعل منه هيدغر الكشف الأصيل عن العدم، يقول هيدغر "أن يكشف القلق عن العدم، ذلك ما يؤكد الإنسان نفسه عندما يستسلم للقلق وبالرؤية الواضحة التي تحملها الذكرى الغضة، نضطر للقول أنما نشعر أمامه ومن أجله بالكرب، لم يكن حقا شيئا، وبالفعل كان هناك العدم ذاته بوصفه كذلك مع الصيغة الأساسية للقلق، التقينا هذا المصير،... فيه ينكشف العدم لنا..."⁽²¹⁾، إن القلق بالمعنى الهيدغري هنا هو سر الدازاين لأنه الميزة العاطفية التي قبض لها أن تكون تاريخا مصيريا للإنسان، وبهذا تكون

(20) إن الدازاين المقذوف به هو "الوجود الملقى/ المشروع"، أي الدازاين كوجود فاهم للموجود. أنظر في هذا الصدد/- عبد الرحمن بدوي، "الموسوعة الفلسفية"، ص 600، ص 602.

(21) مارتن هيدغر، "ما الميتافيزيقا"، مصدر سابق، ص 15.

الإشكالية التي افتتح بها هيدغر محاضراته "ما الميتافيزيقا" حول حقيقة العدم؟ ماذا عن العدم؟ تجد مفاتيحها بدلالة القلق، والحق أنه لا يمكن فصل دلالة القلق عن دلالة العدم، لأن كلا من "العدم/القلق" كشف عن الشيء نفسه Le même- البنية الأونطولوجية للدازاين، هذه البنية تتجلى ابتداء من القلق الذي يكشف عن حقيقة العدم، لأنه يجعل الدازاين في الفراغ، حيث لا يقلق من الأشياء أو الموضوعات المحيطة به، وإنما من العدم كأصل للسلب، لأن القلق يسمح بفهم إمكان الإنفتاح على الواقع وذلك نظرا إلى أن هذا الإنفتاح لا يتم إلا بتحديد الإمكان وتعيينه، لأن تحديده معناه حده وحده معناه نفيه، ونفيه لا يتم إلا بفكرة العدم⁽²²⁾، إن العدم حسب هذا هو الصفة الأخرى التي تشكل أساسا أونطولوجيا ممكننا للدازاين، بيد أن هذه الميزة لا يمكن فهمها عن طريق المنطق لأن هيدغر يفهم ظاهرة العدم كتجلي أنطولوجي، إي إنطلاقا من وصف البنى الأونطولوجية التي تميز وجود الدازاين في العالم.

إنَّ العدم هو بالضبط التجلي الأساس للميزة الأكثر أصلانية للدازاين، "فلن يكون هناك وجودا شخصا ولن تكون حرية إلا في التجلي الأصلي للعدم"⁽²³⁾ إنَّ العدم حسب هذا هو الأساس الأونطولوجي، أي التجلي الذي يظهر من خلاله الدازاين⁽²⁴⁾، غير أنه إذا كان العدم ينكشف من تجلي القلق، فإن الخوف-*Peur* كصفة للدازاين الأصليل يختلف عن القلق إختلافا أونطولوجيا، لكن ما أساس هذا الإختلاف؟ وبالتالي كيف ينكشف ويظهر لنا الخوف كتجربة أونطولوجية للدازاين في العالم؟

(22) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق.

(23) مارتن هيدغر، "ما الميتافيزيقا"، مصدر سابق، ص 17.

(24) يتضح حسب التحليلات السابقة للعدم، أن العدم كما يرى هيدغر لا يختلف عن الوجود، بل هما معا وحدة أونطولوجية يتشكل منها العالم، وبالتالي لا توجد أسبقية لأحدهما على الآخر (الوجود/العدم).

إن القلق يتميز عن الخوف تميزاً أنطولوجياً ويختلف عنه، لأن القلق لا يكون عن الأشياء والموجودات في العالم أو من أي ظاهرة ما أو كائن داخل العالم لأن الذي يقلق هو الدازاين ذاته، أي قلق من الوجود كما هو بما هو العالم الذي نوجد فيه⁽²⁵⁾، ولكن في ظاهرة الخوف فإننا نخاف (من) و (على) الأشياء والموضوعات بما هي ماثلة أمامنا في العالم⁽²⁶⁾، وهكذا يبدو أن الشيء المخيف هو شيء نلقاه داخل العالم، إن الخوف مرتبط بشيء معين داخل العالم حيث ينكشف كتهديد متموضع، ذلك أن الخوف يكشف عن الوجود في العالم بوصفه وجوداً مهدداً وتتكشف ظاهرة التهديد من خلال المكانية الأساسية للموجودات في العالم، وبذلك يكون موضوع الخوف هو الدازاين الخائف⁽²⁷⁾، إن الوجود في العالم يمكن أن يفهم من خلال التحليل الأساسي للخوف من شيء ما بما أن الدازاين وجود في العالم⁽²⁸⁾، إن الدازاين كوجود خائف في العالم أمام ذاته يصاب بالجنون والرعب والهلع حيال ما يخيفه، وبالتالي يصبح ما ليس هو إياه غير أن هذا الهروب من ذاته (ليس ذاته) لا يجد له معنى أنطولوجي سوى في الدازاين نفسه، إنه هروب إلى ذاته، وبالتالي الدازاين يهرب من ذاته إلى ذاته فنعود إلى نقطة البدء، أين يبلغ الدازاين لحظة التمام؟ تمام تأسيس كينونته؟ هل في

25) M-Heidegger: "Etre et Temps". P.236.

26) Ibid. p186.

27) أنظر في هذا كل من/- جمال أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، ص129، ص130. وكذلك - صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، مرجع سابق.

-M-Heidegger: "Etre et Temps". P187

28) قد يتجاوز الخوف صفته خوف من إلى خوف على الآخرين، كأن نخاف على أهلنا من الموت، بيد أن "الخوف على" هو "خوف (من) و(على) الآخر"، إذ تظل إمكانية التهديد إمكانية أصيلة لكل تواجدية- Existenzialitat أنظر كل من - جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر الوجود والموجود"، ص129 وكذلك، ريجيس جوليفيه، "المذاهب الوجودية"، مرجع سابق.

-Fronçoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps".

الخوف أم القلق أم العدم أم الموت...؟ لا شك أنه في الموت، لأنّه الأثر الذي يتحقق فيه بشكل مطلق، إن القلق هو الموت في حركة La mort en-Mouvement والعدم هو هذا اللاتحديد الذي يحمله معه دائما، إن الوجود يحمل العدم من البداية إلى النهاية "الموت"، والخوف الأكبر هو من الموت (كائنات متناهية)، لكن كيف يمكن فهم تمام كينونة الدازاين في الموت انطلاقا من كل هذا؟ بمعنى هل تأويل كينونة الدازاين كقلق يعد تأويلا أصيلا؟⁽²⁹⁾، إن القلق كظاهرة أونطولوجية يصاحب اليومية الروتينية للدازاين حيث يفقد نمط أصالته، لأنّ نمط اليومية الروتينية لا يستوعب الدازاين في أصالته⁽³⁰⁾، ولا يمكن أن يكون الدازاين أصيلا إلا إذا كان معنى القلق امتدادا أفقيا لظاهرة أكثر أصلاية هي "الموت" كبنية كلية، وكما تصف فرانسواز داستور فإن الدازاين بقدر ما يوجد في الظواهر الأونطيقية، فهو على نمط عدم التمام، بمعنى أنه دوما شيء ما متوقعا وعندما لا يبقى شيء ما متوقعا فلن يوجد بعد من دازاين، إنه الموت.

عند هذا المنعطف يصبح التحليل الأونطولوجي للموت كشف عن البنية الكلية، لأنّ الدازاين يفهم لأول مرة وجوده أمام ذاته بما فيه من خصوصية⁽³¹⁾ لهذا السبب فإن تأويل كينونة الدازاين كقلق لا يعد تجربة أصيلة، إلا إذا كان امتدادا لتجربة أكثر أصلاية "الموت"، لأنّه يتميز عن كل الإمكانيات الأخرى التي يمكن أن يفهم الدازاين بها في اليومية الروتينية التي تميز الوجود الزائف والأصيل، فالموت تجربة أصيلة وخاصة لا يشارك فيها أحد الآخر، والدازاين لا

29) Françoise Dastur: p60.p65.

30) Ibid: p65.

31) إنّ الموت كواقعة أونطولوجية لوجود الدازاين، هو الإمكانية التي تكشف للدازاين بنيته الكلية، حيث يبلغ النهاية، وبالتالي فإنه ليس هو، أي كونه وجودا للموت.

يكون إلا في كينونته من أجل الموت⁽³²⁾، وهذا ما يشهد عليه تناهي الوجود الانساني في علاقته بالموت⁽³³⁾، وهكذا ينهي هيدغر كل الظواهر الأونطولوجية المصاحبة لوجود الدازاين في تجربة الموت بما فيها الخوف والقلق، لتصبح أونطولوجيا الموت هي الخط الناظم لكل ذلك، وكما تصف فرانسوزا داستور فإن الموت بنية أونطولوجية جبارة، وليس حقيقة أونطيقية لموجود ساقط، لأن الدازاين يجد نفسه أمام كل الإمكانيات المتاحة له أمام العالم، إن الموت هو الإمكانية الصافية للوجود في العالم، إنه ترقب حصول الموت حيث هذا الترقب يندفع من الواقع الأونطولوجي للإمكانيات الأساسية حتى يحصل أعظمها على الإطلاق "الموت".

إن البنية المكونة للوجود الأصيل يسميها هيدغر "الثغرة" التي ينكشف منها القلق والعدم والخوف، لا يمكن أن تفهم إلا عندما تتعلق بإنفتاح أكثر أصلانية منها، انفتاح لا يختفي في دفعة الثغرة، لكن يظل على العكس نبعها الذي لا ينضب، إن الدازاين في التقدم للموت كعلاقة أصيلة فيه يفهم نفسه في كلية اللحظات المكونة لثغرته كإمكانية أونطولوجية خالصة له، لأن القدرة على أن يصبح الدازاين كلا لا تتاح له أونطيقيا بواسطة الدازاين ذاته⁽³⁴⁾، لكن إذا كان المستوى الأونطريقي لا يمكن أن يكشف لنا عن حقيقة ظاهرة الموت، فهل يمكن أن يكون المستوى الأونطولوجي دليلا هاديا للكشف عن حقيقة الموت للدازاين؟

إن الموت يجعل الدازاين في وضعية الإمكانية التي يكون عليها في الوجود الأصيل، أو أن يفهم ذاته كواقع معاش في الوجود الأصيل، أي موجود متجه نحو

32) Françoise Dastur. p65.p68.

33) Natalie Depraz: "Comprendre la phénoménologie.Une pratique coccrète".

Dominique chapon et emma drie. Armond colin. Paris. 2006. p21.

34) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps", P60

الموت⁽³⁵⁾، وبالتالي فإن ما يمكن للدازين أن يكونه ليس أي شيء آخر إلا "القد كان"، حيث هذا الاستباق "النهاية" هو بالضبط ما يجعل الدازين يتحمل حالته الأساسية "المتجه نحو الموت" على نمط "القد كان" من الإمكانيات، إن الدازين حسب هذا لا يمكن أن يكون إمكانياته الماضية إلا بالرجوع إلى الماضي ابتداء من المستقبل كمشروع لتحقيق الإمكانية، وبالتالي فإن الوجود الساقط القد كان "اللاأصيل" لا يجد معناه إلا في استعادة الإمكانية على نمط التحقق بالفعل، على نمط الأصالة، وهذا ما يتحقق في حدث الموت، إن الموت ليس حالة تحدث في الوجود من الخارج، بل هو ما يصاحب الدازين منذ انقذافه في العالم "القد كان"، وهو ما يعيد نفسه في كل لحظة -Le Même حتى يتحقق بالفعل على نمط الإمكانية الملقاة كمشروع "المستقبل"، بيد أن هذا التحقق لا يمكن حدوثه إلا من خلال إستعادة "القد كان" / "الماضي"، حتى يبلغ ذروة تحققه ووجوده، إن هذا الرجوع "للقد كان" ابتداء من المشروع الملقى "المستقبل" هو بالضبط أصالة حضور الدازين في العالم، وكما تصف فرانسواز دستور، فهي ثغرة موقف "الهنا" في الدازين تظل داخلية في المستقبل و"القد كان"، إنها نهاية البداية، إنها لحظة التمام، لحظة الموت، وهكذا يصبح الموت التجلي الأصيل الذي يكشف عن أصلانية الدازين⁽³⁶⁾، إن الموت "نهاية الدازين"، إنه كينونة الدازين المتجه إلى الموت⁽³⁷⁾.

يبدو أن الموت هو النهاية التي لم يتم إستشرافها بعد، لكن الموت هو الحركة التي يتجه فيها الدازين إلى نهايته، وكأن الموت إمكانية تحقق نفسها في كل لحظة حتى تشهد التحقق الفعلي لها، هذا لأن الدازين آيل إلى الموت في كل لحظة.

35) Françoise Dastur: Ibid. P59

36) .Ibid.

37) M-Heidegger : "Etre et Temps", p317.

إنَّ بنيات الدزّين وصفاته الأونطولوجية تعني بالضبط افتقاد التحديد الكلي والمطلق، حيث الدازاين كائن بلا مسكن -Etre sans abri- كما يقول هيدغر، إنه الهاوية والتمهان والانفتاح على أفق العالم، إن الدازاين يؤصل وجوده في العالم، لكن كيف يسعى لأنْ يؤصل وجوده في العالم؟ وبأي معنى يكون الوجود في العالم أساساً في تشكيل كينونة الدازاين؟ وكيف يُفسرُ هذا الوجود ويتم فهمه؟

I.2. أَلُجُودُ الْأَصِيلِ فِي الْعَالَمِ وَ الْبِنَاءُ الْأُونُطُولُوجِي لِلْفَهْمِ

يحدد "مارتن هيدغر" الوجود في العالم كبنية أونطولوجية أساسية تتصف بها كينونة الدازين، لأن كل كائن أو موجود هو في العالم بالضرورة، إن البنية الأونطولوجية للدازين هي الوجود في العالم⁽³⁸⁾، والدازين كوجود في العالم ليس شيئاً معطى قبلياً ومسبقاً عن العالم، بل وجود في العالم بالضرورة، وكأنما يراهن عليه "هيدغر" هو الترجمة المضادة لما قال به "أفلاطون" عن الروح كوجود مسبق في عالم المثل قبل أن تحل بالجسد، وبالتالي توجد في العالم، إن العالم هو الأساس الذي يكون البنية الأونطولوجية للدازين⁽³⁹⁾ والوجود بهذا المعنى لا يتجلى من خلال ظواهر أو أشياء أو موضوعات، بل من خلال قلق وخوف وعدم والوجود الأصيل هو وجود الدازين في العالم، وهكذا يحدد هيدغر البنى الأساسية للوجود في العالم، الذي يفهم كخلفية أساسية لوجود الدازين ذاته⁽⁴⁰⁾.

إذ يغدو الوجود في العالم شهادة عن أصالة الوجود، ربَّ شهادة هي مصدر يقينية وجود الدازين في العالم، هذه الشهادة الخاصة من الدازين ذاته هي الإمكانية الأونطولوجية لقدرته على الوجود الذي يعطيه لذاته كإمكانية "أصيلة/ لا أصيلة"، إنه الصوت المدوي كضباب صامت في أغوار الدازين فمن يتكلم؟ ومن يستمع؟

إن الصوت المدوي داخل سكون الدازين، صوت خافت صامت، لأن الدازين في مواجهة ذاته، إنه نداء الدازين لذاته، أي الدازين يستجيب إلى ذاته

38) Beda allemann":Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poèsie et pensée". P116.

39) M-Heidegger: " Etre et Temps", p95.

40) Ibid, P90.

بقدر ما هو موجود على نمط غير مناسب "الهم"، حيث يسأل عن أصالة وجوده (41).

وهكذا يصبح الوجود في العالم يفسر عبر هذا الانشطار "الوجود الأصيل/ اللاأصيل"، فإذا كان يظهر كصوت غريب، فذلك لأنه صوت الدازاين في غربته وغرابته، أي الموجود في العالم الملقى أصلاً كشيء خارج ذاته L'être – dans – soi – le Monde originellement jeté comme mon chez (42)، والمعنى لفرانسواز داستور فإنّ من ينادي هو الدازاين الساقط السجين في عالم (الهم) الذي هو في الحاضر، والذي ينادي هو الدازاين في وقائعته الصافية في الوجود في العالم المنفتح عن "الفهم" إن الدازاين بقدر ما هو موجود ملقى فهو الذي على نمط "القد كان"، وعلى هذا فقد أستدعي، إنّه الدازاين الأصيل، حيث الدازاين يعطى لذاته وينفتح على أصالة وجوده، إن هذا الانفتاح الأصيل يسميه هيدغر (القرار) "Enrchlossenheit"، لأنه مكون من البنية الثلاثية "الفهم/ الحالة/ الخطاب" هذا ما تناوله هيدغر بالتفصيل في الفصل (05) من "الوجود والزمان" في القسم الأول بعنوان "الموجود في بقدر ما هو عليه" (43) L'être – au en tant que tel إن الحالة هي الشعور بالتواجد في الموقف المدهم "الدازاين يجد نفسه هناك" كما تم شرحها سابقاً وما تبقى هو الخطاب والفهم، فكيف تعرف أصالة الدازاين ابتداء من هذا؟

إنّ الخطاب هو أساس اللغة التي تميز الوجود الأصيل مع الفهم والحالة، لا يملك الخطاب في نظر هيدغر استقلالية خاصة، لأنه مكون بواسطة الكلام

41) أنظر في هذا الصدد كل من /Etre et Temps, p242. وكذلك /جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، ص112، ص113.

42) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps".

43) M-Heidegger: "Etre et Temps", p174.

وهيدغر يفرق بين الكلام كظاهرة يحيل إليها السقوط، والخطاب الذي يعبر عن أصالة الكلام⁽⁴⁴⁾، وهكذا يصبح الكلام كظاهرة لوجود الدازاين في العالم يشطر هذا الوجود إلى أصيل ولا أصيل، حيث تظهر أصالة الخطاب بواسطة الكلام في تخارجه داخل الوحدة التي يفرضها الوجود الأصيل مع الحالة والفهم، لهذا السبب يرى هيدغر في القفزة (68) من "الوجود والزمان" والتي بعنوان "زماناتية الخطاب" أن الخطاب بقدر ما هو كذلك لا يتزم أولانيا في تخارج خاص⁽⁴⁵⁾، إنه يتخارج بدلالة "الفهم والحالة" فالصمت ليس هو عكس الكلام بقدر ما هو نمط للخطاب، إن "الصمت ليس عكس الكلام لكن نمط جوهرى له،... فليس بمقدورنا أن نتكلم لأننا لا نكف عن الإصغاء للكلام⁽⁴⁶⁾، إنَّ الإصغاء للكلام هو الصمت "الفهم" الخطاب الأصيل حيث الكلام ذاته هو الذي يتكلم، إنه العودة الدائمة لنفسه Le Même، إن الصمت هو الخطاب الأصيل، إنه إمكانية الكلام، عودة الكلام إلى ذاته، إن ما يتخارج هو الكلام الذي يتخلله الصمت والحالة هي هذه المسافة بين الكلام والفهم، غير أنَّ العالم عند هيدغر يختلف عن القصد الفينومينولوجي لمفهوم العالم عند "ادموند هوسرل"⁽⁴⁷⁾، إن الفهم لا يعني الإدراك العقلي، بل ينطوي على معنى عملي، وهو تحقيق الشيء والسيطرة عليه وصنعه أن يفهم الإنسان العالم معناه أن يعيش موقفه فيه "الحالة"، حيث

44) Ibid: p207. P208.

45) Ibid: p410.

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

47) إن الفهم Verstehen في سياق الفكر الهيدغري له تحديدان أساسيين، فهو كما نتناوله هنا في معناه الفينومينولوجي/ الأونطولوجي كما تم تحديده في الوجود والزمان 1927، بينما هو من جهة أخرى الأساس الذي أقام عليه هيدغر نظريته في المنعطف التي أزاحت الأونطولوجيا الهيدغرية من الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا وذلك عبر نظرية المنعطف أين يصبح الفهم ليس إلا التأويل الذي يعطيه الدازاين للموجود كمنعطف عن حقيقة الوجود، والذي فجره هيدغر الفينومينولوجيا الهوسرلية ليعيد استملاكها عبر الأفق الهرمينوطيقي.

الفهم يوجه الدازاين وفقا لرؤية عينية للطرق المتاحة له "الإمكانية"⁽⁴⁸⁾، ويعني أن الفهم تحديد أونطولوجي للدازاين وهو أحد أوجه الوجود- في- المتعددة، لأن معرفة العالم تمثل الشكل الأونطولوجي للوجود-في- لهذا يلاحظ أن كلمة مشروع Project مؤلفة أصلا من مقطعين (Pro) بمعنى أمام أو إلى الأمام و(Jet) يلقي أو يطرح فالإسقاط حرفيا هو الإلقاء إلى الأمام ومنه كان المشروع الذي من خلاله يفتح الدازاين على المستقبل، إن الدازاين في تجاوز لذاته حيث يلقي بنفسه إلى الأمام في إمكانياته داخل العالم المحيط به، ويفهم العالم في إطار الإمكانيات التي يلقيها أو يسقطها ويترتب عن هذا أن "كل وجود- في" يصبح بمثابة إمكانية للوجود-في- ويصبح الفهم تطلعا فعلا نحو الممكنات في ضوء الاهتمام بموجودات العالم، وبالتالي يُمكن للدازاين من التطلع بالفهم إلى أساس ممكن⁽⁴⁹⁾.

إنّ فهم العالم بالنسبة للدازاين "كوجود في" تعني معرفة علاقته بالأشياء الموجودة فيه، لأن الوجود في العالم يُحدد علاقتنا بالأشياء الموجودة فيه عن طريق الاهتمام، لأنّ تحديد الدازاين لبنية الوجود في العالم المحيط به تقوم على أساس الاهتمام، وليس على أساس المعرفة الموضوعية لظاهرة الوجود في العالم كما تفترض الفينومينولوجيا، لأنّ هذه المعرفة قد تعني أنّ الدازاين في علاقة مع المكان مثلما هو في علاقة مع الزمان، وبالتالي فإنّ المكان يمكن أن يحتوي الدازاين في إدراكه للعالم، إنّ الدازاين 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 يتصور الدازاين المكان من العالم بقدر ما هو في العالم لإمكان تصور المكان⁽⁵⁰⁾، هكذا ينهي هيدغر الإمكان النظري الذي تقوم عليه

(48) صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، مرجع سابق، ص 121.

(49) المرجع نفسه، ص 122.

(50) M-Heidegger: "Etre et Temps", p141. P142.

قصدية الوعي "الشعور" بالمفهوم الفينومينولوجي "الذات هي الموضوع والموضوع هو الذات" ليبقى فقط على الأفق الأونطولوجي من الفينومينولوجيا، حيث لا يمكن القضاء على بنية الاختلاف الأونطولوجي بين الدازاين والعالم كأفق مكاني للإدراك إلا بالانتهاء إلى أنّ هذا الأفق هو الوجود في العالم لا غير ، وما يبقى ليس هو التعالي الفينومينولوجي بالمفهوم الهوسرلي، وإنما فقط التعالي المحض والبسيط للعالم، حيث التعالي هو الوجود في العالم الذي يفرض علينا الاهتمام بالحضور فيه.

فإذا كانت إمكانية الفهم تتاح للدازاين فإنها تأتيه عن طريق الموجودات داخل العالم، لأن عالم الدازاين هو العالم المحيط به، إن عالمية العالم هي التي تمكنه من تجربة هذا الوجود، إنّ هيدغر يطلق على الأدوات والأشياء إسم الوجود في تناول اليد⁽⁵¹⁾، إن العالم يتكون ليس من أشياء و فقط، بل من أدوات ومن جوهر الأداة أنها شيء ما من أجل ويسمي هيدغر نحو وجود الأداة بإسم "وجود ما في تناول اليد" والأداة يسميها هيدغر Zuhande حرفيا ما في تناول اليد أو ما تحت اليد، إن الأداة بهذا الشكل تفرض وجود علاقة مع أدوات أخرى ولكنها ترجع إلى الدازاين الذي يستخدم الأداة، إن ما يميز الأداة هو الوضع الذي توجد عليه -Bewandtnis، وهذا الوضع يتعلق بضرورة بوجود "ما هو لأجله Wozh" الذي يعني إرادة من أجل Worum_Willen⁽⁵²⁾، أي يتعلق بعبارة أخرى بالدازاين، لأنّ الدازاين هو شرط إمكان كشف الأداة، والأداة تتميز أنها

51) يرى هيدغر أنه لا يمكن تحديد العالم إلا من خلال فهم علاقة الدازاين بالموجود تحت اليد، لأن طابع الأداة هو الذي يسمح بفهم عالمية العالم، أنظر كل من، علي الحبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"، ص 61. - صفاء عبد السلام جعفر، مرجع سابق، ص 121 وما بعدها. - عبد الرحمن البدوي، "الموسوعة الفلسفية"، مرجع سابق، ج 2، ص 601.

52) إم. بوخنسكي، "الفلسفة المعاصرة في أوروبا"، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة، 1987، ص 220.

تشغل حيزاً من المكان، أي أنها تتموضع وتحفظ وترتب، والمكان الممكن لأداة ما هو "الجوار"، حيث توجد في علاقة مع الدازاين "المجاورة"، ويرى هيدغر أنّ سائر النظريات الأونطولوجية السابقة قد وقعت في خطأ اعتبار الأداة مجرد شيء حاضر، بينما حقيقتها أنها شيء "في متناول اليد"، يظهر هذا الخطأ بوضوح عند "رونيه ديكرت" وذلك في نظريته عن الامتداد كمظهر للعالم أمام الفكر على مجرد الحضور، والحق أنّ الوجود في متناول اليد لا يؤسس مطلقاً على مجرد الحضور إن الحاضر هو دوماً حاضر وحسب، إن الحضور هو نحو ناقص من وجود الأداة أي وجود ما هو في متناول اليد⁽⁵³⁾.

إنّ ظاهرة الوجود في العالم هي في الوقت نفسه علاقة بين الدازاين وعالم أدواته، كما أن هذه العلاقة تدل على أن الدازاين عندما يكون في علاقة مع الأداة يكشف عن وجوده من خلال وجوده في العالم، غير أنه بموجب هذا الوجود ذاته يفقد الدازاين أصالة وجوده، حيث تنكشف "لا أصالة الوجود في العالم مع الآخرين"، أي في الاغتراب والتشيؤ والإكراه الذي ما فتئ يمارس على الدازاين من الآخر كبنية جذرية تحجب أصالة الوجود في العالم، حيث "الموقف/ الفهم" وتكشف عن الوجود في العالم مع الآخر في "الثثرة/ الفضول/ الالتباس"، هنا بالضبط يفقد الدازاين أصالة وجوده، لكن هل يعني هذا أنه فقد كل تأسيس أونطولوجي ممكن وأصيل؟

(53) إم. بوخنسكي، المرجع نفسه، ص220، ص221.

3.I. الدازاين كائِنَ مَعَ الْآخَرِينَ وَالنَّمَطُ السَّاقِطُ لِلْوُجُودِ فِي مَعَ الْآخَرِ

لقد تم في ما سبق الكشف عن إمكانية تأسيس الدازاين Dasein كوجود في العالم، حيث الوجود الأصيل المنفتح "الحالة، الفهم، الخطاب"، لكن الوجود مع الآخرين هو ما - ينتهي إلى- ويرتبط مع- الوجود في العالم، إن الدازاين لا يوجد منعزلاً في وجوده عن سائر الموجودات على الرغم من وجوده الخاص وإنما يوجد أيضاً في العالم مع الآخرين⁽⁵⁴⁾، ولأن الوجود لا يكون ممكناً في العالم إلا من خلال الوجود مع الآخرين، إن الدازاين كوجود في العالم ووجود مع الآخرين يحقق إمكانيات وجوده، وبالتالي فوجوده لا يكون إلا من خلال عوالم أو موجودات تشكل أساس وجوده⁽⁵⁵⁾.

هكذا يمكن فهم إمكان الدازاين في العلاقة الجوهرية بالغير أو الآخرين، إذ يتجاوز كونه مجرد انعطاف على نفسه⁽⁵⁶⁾ -Le même، إنها اللأصالة أو الوجود الزائف الذي يفقد به الدازاين قدرته على الوجود الخاصة "الفردية والملموسة" حيث يبرز الوجود بالمشاركة مع الآخرين في الالتباس -L'équivoque والفضولية La curiosité والثيرة، وهي تؤلف شكلاً مؤسساً للوجود في العالم مع الآخرين وفي ذلك تكون لغة الدازاين هي اللغة التي تلوّكها ألسن الناس ليس لغة للفهم

54) M-Heidegger: " Etre et Temps", p158.

55) Ibid: p156. P157.

56) إن كلمة "Le Même" لها دلالة مهمة في فكر هيدغر، ذلك أنه لا يفكر في الشيء أو حول الشيء ولكنه يفكر الشيء ذاته، يقول هيدغر "لا تعني كلمة الشيء نفسه -Le Même إتحاد شيء ما مع شيء آخر إتحاداً شكلياً باهتاً، أو حتى إتحاد الشيء مع نفسه بالشكل، فالكلمة إذا أخذت بمعنى هذا الاتحاد الشكلي تشير إلى هوية فارغة جوفاء محايدة تحمل على أي شيء (أ) هي (أ)، (ب) هي (ب) والحقيقة أن الاتحاد هو على العكس من ذلك إتحاد يكسر اللامبالاة بين المتضائفين ويبقيهما متحدين في أقصى التباعد واللاتكافؤ، أي أنه يحول دون انفصالهما وفسادهما، الإبقاء في الجمع والتباعد هو من سمات ما نسميه "الشيء نفسه"، ومن الخصائص التي لا تنفك عن هويته"، أنظر - مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص97، ص98.

ولكن لغة مشتركة يسودها الغموض والالتباس، ووهم الفهم -الناس يقولون Man sagt- مما يجعل الدازين مندسا في كلية الموجود في العالم، فهما زائفا يفقد معه الدازين الفهم الأصيل⁽⁵⁷⁾.

هكذا تصبح الثثرة كلاما بدون فهم ولغة مصطنعة، يفقد معها الكلام صفة الانفتاح الأصيل، فالثثرة تلغي الاكتشاف الحقيقي للأشياء، لأنها تزيّف أصالة الكلام، حيث اللاحقيقة والتهمان، "الإنسان باعتباره كائنا منغلقا ملتفت نحو ما هو جار ويومي في الموجود"⁽⁵⁸⁾، إنّ الثثرة كلام بدون فهم حقيقي وأصيل لأنّها لا تكشف عن الموجودات في العالم، بقدر ما تجعل العالم هو العالم المقول كلاما زائدا وزائفا وهنا يكمن الخطر الذي يهدد اللغة في الوجود اليومي المشترك الذي ينتزع فيه الدازين من الوجود في العالم⁽⁵⁹⁾، وينتج عن الثثرة ميل إلى معرفة ما يراه الآخرين وهذا ما يدفعه إلى "الفضول"، حيث يتطلع الدازين الى معرفة ما يوجد عليه الآخرين في العالم، وهكذا فإن الممارسة اليومية للدازين تتحدد بالآخرين، لأن نمط وجوده يفرض على الموجودات⁽⁶⁰⁾، إن الفضول تركيب أونطولوجي يعبر عن طريقة أساسية في ارتباط الدازين بالعالم، لكن الفضول لا يعبر عن فهم للموجودات والاندھاش لها إذا كانت الدهشة هي أساس اكتشاف

(57) صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، مرجع سابق، ص 201.

(58) مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي ط1، 1995، ص 34.

(59) إنّ الثثرة Gerede هي مكون سلمي لنمط وجود الدازين Dasein، ومن ثم يصبح النطق عماد اللغة وبالتالي تعتبر إمكانيات كالإستماع والصمت كإمكانيات للحديث غير مطروحة، إذ أنّ الشيء في هذه الحالة يوجد لأن الناس يقولون إنه يوجد؟- أنظر في هذا الصدد، جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص 137.

(60) صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، ص 207، ص 208.

الوجود وأساس التفلسف عند اليونان⁽⁶¹⁾، فقد كان أرسطو يرى أنه في وجود
In sein des men chen ligt wesenschaft die الرؤية هم الرؤية
sorge des sehens- وماهية الفضول شيء مختلف عن الرؤية المهمة التي
يقصدها أرسطو، هذا لأنّ الفضول بهذا المعنى لا يهدف إلا لمجرد الرؤية وليس من
أجل الفهم الذي يعبر عن معنى أصيل للتفكير⁽⁶²⁾، إنه الوجود في الموقف بالنسبة
للوجود في العالم، بينما الفضول ليس إلا إمكانية زائفة وتائهة في الموجود - في
العالم- مع الآخرين، حيث يؤدي ذلك إلى عدم استقرار الدازاين وفقدانه المستقر
والملجأ الأصيل للوجود في العالم وبتيه في اللاأصل.

إنّ هذا النقص الذي يجعل الدازاين تائها في غمرة النسيان ومشتتاً في كلية
الموجود، حيث اللاحقيقة واللاقرار⁽⁶³⁾، يُفقد الدازاين أصالته في الظهور
اللاأصيل للوجود، وبالتالي فلا يمكنه السكن للوجود في العالم "الأصيل"، إنّ
الدازاين يفقد السكن والمستقر، ففي الفضول لم يعد يعرف الدازاين أين يكون
في العالم مع الآخرين، لأنه بلا مأوى أو مستقر، وهذا ما يوقعه في الالتباس، إن
الالتباس هو كذلك ظاهرة تميز الحياة اليومية، حيث يقف الدازاين موقف العجز
عن التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف⁽⁶⁴⁾، بيد أنّ الالتباس سقوط- Chute

(61) المرجع نفسه، ص207.

(62) إنه إذا كانت اللغة هي سبيل المثتر للانغلاق، فإن الفضول ينتهج سبيلا آخر، فالفضول همه أن يرى، وإذا
كان أرسطو يقول أنه في وجود الإنسان ماهوية هم الرؤية In sein des men chen ligt wesenschaft die
sorge des sehens-، فإن رؤية الفضول شيء مختلف عن الرؤية المهمة التي يتحدث عنها أرسطو، هذا لأنّ
الفضول هنا يريد أن يرى لمجرد الرؤية، إن الفضول هو الإمكانية الدائمة للتشتت، أنظر/- جمال محمد أحمد
سليمان، "مارتن هيدغر، "الوجود والموجود"، مرجع سابق ص138. - صفاء عبد السلام جعفر، ص207.

(63) M-Heidegger: « Batir, Habiter, Penser" in Essais et Conférence, p173.

(64) إنّ الالتباس -Die zweideutigkeit-، على الرغم من خاصيته السلبية إلا أنه نوع من الانفتاح
فالملتبس هو الموجود الإنساني الذي هو دائما هناك أي في الانفتاح على الوجود مع الآخرين، بدون انغلاق على

ضروري للدازين، حيث أنّ الثثرة والفضول والالتباس تحدد كيفية ممكنة لوجود الدازين في عالمه اليومي "في العالم" وبالتالي تدفعه إلى السقوط، وفي السقوط يفقد الدازين الفهم الحقيقي والأساسي للوجود- في- العالم ويتحدد وجودا زائفا، وفي هذا التحديد يكون الدازين ساقطا حين يفتح وجوده في العالم على الفضول والالتباس، وهذا لا يعني أبداً أنه يتوقف على أن يكون، ولكنه يبقى وجودا ضائعا وساقط متناهيا⁽⁶⁵⁾.

إنّ التناهي يأخذ معناه في الثثرة والفضول والالتباس، ويبقى السقوط يتجلى في ضوء العلاقة بين هذه الظواهر، ويفسر السقوط "في العالم اليومي" من الناحية الأونطولوجية على أنه وجود حاضر لموجود داخل العالم، كما أنه يكشف من الناحية الفينومينولوجية عن حضور الدازين في العالم⁽⁶⁶⁾، غير أنّ السقوط-Chute ليس حالة عارضة أو خاطئة عكس تماما ما كان يفهمه الفكر الغربي عن السقوط من الأصل والخطيئة⁽⁶⁷⁾، بل هو حركة تصدر عن إمكانيات الدازين Dasein- للوجود- في- العالم الذي يمكنه من أن يتحرك بعيدا عن نفسه، لأنه ليس هو، بل مغتربا ومتشيئا، إنه كائن تائه في الموجود، إن "الإنسان يتيه، إنه لا يسقط في التيه في لحظة معينة، انه لا يتحرك إلا في التيه، لأنه ينغلق

النفسه Le même لأنه انفتاح غير أصيل، أي على نمط وجود غير أصيل، أنظر- / صفاء عبد السلام جعفر "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، ص207، ص208.

- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص139.

(65) صفاء عبد السلام جعفر، المرجع نفسه، ص208.

(66) المرجع نفسه، ص216.

(67) لا يشير مصطلح السقوط عند هيدغر بأي شكل من الأشكال إلى السقوط بالمعنى الديني أي السقوط الذي حدث لأدم على إثر الخطيئة التي ارتكبتها وأدت إلى طرده من جنة الاختبار إلى العالم الدنيوي، كما أنه لا يعبر عن تقييم سالب وإنما هو خاصية أساسية للدازين Dasein- في العالم، أنظر- / جمال محمد أحمد سليمان "مارتن هيدغر الوجود والموجود"، ص135، ص136 . . M-Heidegger: « Etre et Temps », p224

وهو ينفتح، وبذلك يجد نفسه دوماً في التيه، إن التيه الذي يتخبط فيه الإنسان ليس له شكل المجرى الممتد على طول طريقه والذي قد يحدث له أن يسقط فيه بل على العكس من ذلك، فإنَّ التيه جزء من التكوين الحميمي للدازين الذي يجد الإنسان التاريخي نفسه متروكاً له⁽⁶⁸⁾، لكن السقوط على الرغم من سلبيته إلا أنه يُمكنُ الدازين عن طريق "والثثرة والفضول" من إمكانية إنقاذ كينونته، غير أن هذا يعني أن الزيف والتهيه مأساة الدازين في الوجود الحاضر الملقى به- في العالم أمام التشتت والغرابة التي يوجد فيها، وعلى هذا المشهد من الاغتراب والغرابة يندس الدازين في الوجود حيث يضيع وينغلق في اللاأساس واللاكينونة⁽⁶⁹⁾، إن الوجود اللاأصيل الزائف والساقط إمكانية ضرورية تمكن الدازين من تأسيس وجوده في العالم، والامكان الأونطولوجي يعني كذلك السؤال عن الزمان؟ بقدر ما هو سؤال تأسيس ممكن للدازين Dasein؟

(68) مارتن هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مصدر سابق، ص 35.

(69) إنَّ الوجود الساقط أو الزائف يفهم عند هيدغر بأكثر من هذا، إن نتيجته هي بالضبط ما قصده هيدغر أن الإنسان بما هو محل تجلي الدازين والكينونة ينتهي ويصير في الشئية، حينما اغترب الإنسان وسط الكائن في كليته فما عاد يمكنه أن يسكن فيه ومعه ولا مستأنساً به، وإنما صار له مستوحشا عندما غابت الكينونة، أنظر/ محمد الشيخ، "نقد الحدائث في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص 230، ص 231.

4.I. سؤال الزمان بقدر ما هو سؤال تأسيس Dasein

يستعيد هيدغر قول "أرسطو" ما هو الموجود-? Qu est ce que l'étant? إنه السؤال الابتدائي للفلسفة ومنذ أن طرحه أرسطو أصبح تاريخ الفكر يفرض طرحه من جديد، فقد نشأ السؤال الذي يطالب به هيدغر، السؤال الأونطولوجي بقدر ما ينظم لسؤال الزمان؟ إنه السؤال الذي يتعلق بالكينونة أو بالصفة الزمانية للكينونة؟⁽⁷⁰⁾، أي سؤال الكينونة ابتداء من الزمان الأصيل، أي بمنأى عن التصور التقليدي للزمان، بمعنى بيان أنّ الزمانية هي أساس وجود الدازاين لكن كيف يكون السؤال عن الزمان سؤالاً عن الأساس؟ بمعنى كيف يتأسس الدازاين ابتداء من فهمنا للزمان؟⁽⁷¹⁾.

إنّ الزمان عبارة عن وحدات مركبة من (الآنات)، وهذا ما بينه أرسطو بقوله أنّ الزمان مركب من أنات، بيد أنّ المشكل لا يكمن في التصور الأرسطي الذي يرى أنّ الزمان مكون من أنات، بل بالضبط في بحثه عن الزمان من حيث

(70) إن نظرة هيدغر إلى الزمان نظرة خاصة تتجاوز كل التصورات الكلاسيكية حول الزمان سواء كانت تصورات دينية، تلك التي ترى معنى الزمان ابتداء من الأبدية، وقد بين هيدغر بوضوح اختلاف الزمان عن الأبدية بقوله، "الزمان هو ما يتغير ويتنوع والأبدية متماسكة بسيطة" *Zeit das was sich wandelt und mannigfaltigt Ewigkeit halt sich einfach*، بهذا تجاوز هيدغر معاني الزمان في علم الطبيعة وعلم التاريخ، غير أن المهم هو نظرتة إلى الزمان في الفلسفة بنقده لتصورات الزمان المنحدرة من التقليد الفلسفي بالخصوص عند أرسطو وكانط وهوسرل ليوقف عند المضمون الأونطولوجي الأصيل للزمان، أنظر كل من / جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص 151، ص 152.

- محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، ص 95.

-Fronçoise Dastur: p26 / -M-Heidegger: «Etre et Temps », P470. p472
71) -Fronçoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps", p87.

كيانه، كما ثبت ذلك في المؤلف الأرسطي "الفيزياء أو السماع الطبيعي"، حيث بحث أرسطو فيما إذا كان الزمان يشكل جزءا من الموجود أم لا؟⁽⁷²⁾

إن الوجود والزمان يتحدد كل منهما بالآخر، بيد أن هذا لا يعنى أن يقال عن الوجود أنه زمني، ولا عن الزمان أنه موجد⁽⁷³⁾، لأنّ الزمان حسب هيدغر ليس شيئا موجودا على نحو وجود الأشياء في الطبيعة، فنحن لا نعثر عن الزمان في أي مكان كشيء موجود، أي على نحو ما يوجد شيء معين، بل إنه الضرورة التي تصاحب الوجود الإنساني، وكما تصف "فرانسواز داستور" الزمان يتحدد بوجوده وكيونونه لكن كيف يمكن للوجود أن يستمر تحديده من خلال الزمان؟ يبدو أنه على الرغم من أنّ الفلسفات السابقة أخذت تستعمل الزمان كمعيار لتمييز الكائن، إلا أنها لم تفهم زمانية الكائن، حيث راحت تضاد الزماني باللازماني "المكاني" أو بالخارج عن الزمان "المثالي"، أو فوق الزماني "الأزلي"، هذا بالضبط ما جعلها تفهم الكائن الزماني الدازين كشيء هو في الزمان⁽⁷⁴⁾، بيد أن الأونطولوجيا

(72) يعرف أرسطو الزمان بأنه، "مقدار الحركة والتحرك" وفي موضع آخر يقول، "الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر"، بيد أن كون الزمان هو عدد الحركة لا يعني عند أرسطو أن الزمان نفسه عدد، وإنما هو عدد من ناحية أنه يعد، إذ يقول: « إننا نسي عددا الشيء الذي يعد والمعدود هو الشيء الذي به يعد، فإن الزمان هو الذي يعد»، لكن هذا التعريف لم يوقفنا على ماهية الزمان ذاته، وإنما يعرفه انطلاقا من كونه مقدارا للحركة تارة وعلى اعتبار أنه ما يعد تارة أخرى كما أنه يعزله عن الإنسان ولا يربطه به إلا من حيث أنه القائم بعملية العد للزمان أو التقدير للحركة وفقا للزمان وتلاحظ هذا في قول أرسطو "فالزمان أيضا يؤثر أثرا ما في هذه الأشياء كلها على ما جرت عادتنا أن نقول من أن الزمان يبلي كل شيء وينسي كل شيء" وذلك أن الزمان بذاته هو بأن يكون سببا للفساد أخرى و أولى لأنه عدد للحركة والحركة تزيل الموجود" / أنظر- أرسطو طاليس، "الفيزياء أو السماع الطبيعي"، ترجمة، عبد القادر فنيبي، إفريقيا الشرق، بيروت، (ب- ط)، 1998 .
و/- جمال محمد أحمد سليمان "مارتن هيدغر الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص148، ص150.

73) M-Heidegger: "Temp et être", Questions IV, Trad: François Fedier et Gean Beaufret paris -Gallimard, 1976, P17.

(74) ينطلق هيدغر في تقويض صرح التصور الكلاسيكي للزمان عبر مراحل متطورة من فكره، حيث لم تقتصر هذه المهمة على "الوجود والزمان" فقط، فمثلا نجده يقول في كتابه "ماذا يعني التفكير؟" ما نصه "... لقد حان

الهيديغرية أخذت تفهم الزمانية انطلاقاً من زمانية الدازاين، أي عبر الإشكالية المركزية لكل أونطولوجيا متجذرة في ظاهرة الزمان⁽⁷⁵⁾، هنا تدحض الأونطولوجيا الهيديغرية التصور الأرسطي للزمان، لأنَّ أرسطو راح يتصور الزمان من خلال "الآن"، بيد أنَّ الزمان لا يفهم إلا من خلال الزمان، وبالضبط من خلال Dasein، وبالتالي نهاية الأونطولوجيا الأرسطية في تصورهما للزمان، الذي قال فيه أرسطو "ليس من الممكن أنَّ يحدد الزمان بالزمان لا من جهة ما هو كم ما ولا من جهة ما هو كيف"⁽⁷⁶⁾، هذا يعني أنَّ الزمان عند أرسطو يجد معناه في الآن لأنه هو ما يفصل بين المتقدم والمتأخر، غير أنَّ ما يكون الزمان الحقيقي زمان الدازاين ليس هو زمان الفيزياء الذي يجد معناه في الآن، لأنَّ الآن ممتنع التصور بعيداً عن الزمان، بيد أنَّ الزمان ممكن التصور بعيداً عن الآن، فالآن ليس أصلاً للزمان، لأنه ليس ابتداءً من الآن نستطيع أن نفكر بالزمان، بل فقط من التجربة الأونطولوجية للدازاين، إنما يقصده هيديغر بالضبط هو بحث الزمان داخل الدازاين القابل للترتمن في هذه الزمانية التي هي نحن يصبح الدازاين هو الزمان فهو ليس في الزمان كما هي الأشياء في الطبيعة إنه في أساسه زماني، إنه زمان

الوقت لكي نتأمل أخيراً ماهية الزمن ومصدره لكي نصل إلى ما يبين أنه في كل ميتافيزيقا يبقى هناك شيء ما لا يفكر فيه، وهذا هو السبب الذي يفرض علينا أن نقول إننا لا نفكر بعد مادماً لا نفكر إلا ميتافيزيقياً، إن الميتافيزيقا عندما تسأل عن ماهية الزمن فإنها تسأل، بل يجب عليها أن تسأل بطريقتها الخاصة، الميتافيزيقا تسأل أرسطو ما هو الموجود؟ إنها تنطلق من الموجود لتسأل عن وجود الموجود، ما هو الشيء الموجود في الموجود؟ أين نجد في الموجود وجوده الخاص، أما في ما يخص الزمن ما هو الشيء الموجود في الزمن؟ ووفق هذا السؤال يصبح الزمن موجوداً بأي طريقة كانت وتمموضاً كشيء موجود، ومن هنا يمكن أن نسأل عن وجوده".

-M-Heidegger: "Qu'appelle – ton Penser ", P 74- p75 / أنظر في هذا الصدد -

75) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P33.p34.

(76) أرسطو، "الفيزياء"، مرجع سابق، ص139.

وهكذا تنتهي أسطورة الآن مع هيدغر ليبدأ سؤال زمانية الدازاين⁽⁷⁷⁾، هذا يعني أنّ الزمان كتصور أصيل يحال إلى الدازاين ذاته، أما الزمانية الضمنية للعالم التي تحتوي كلية الموجود ما هي إلاّ التصور الزائف لأصلانية هذا الزمان، وهكذا يبدو أن انفتاح الدازاين على الزمان، هو السمة الأكثر أساسية التي تضع الفرق الحاسم بين الوجود والموجود.

بعد انتهاء هيدغر من تقويض صرح الأونطولوجيا الأرسطية في تصورهما للزمان رأى أنّ كل الأونطولوجيا اللاحقة ما هي إلاّ إعادة تكرار لهذا التصور في أوجه مختلفة ومقنعة⁽⁷⁸⁾، غير أنّ هيدغر يرى من جهة أخرى أنّ كانط هو أول من تنبه إلى فهم الكينونة بداء من الزمان، حيث يرى في كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" "Kant et le problème de la métaphysique"، أنّ نظرية الفهم عند كانط تجد مبدأها في الإفتراض القبلي للزمان⁽⁷⁹⁾، هذا لأنّ الزمان عند كانط هو الشرط القبلي لإمكانية الفهم "نشاط الفهامة الخالص"⁽⁸⁰⁾، لأنه ما يؤلف المتنوع الحسي تأليفا ضروريا، أي الشرط القبلي والصورى لها⁽⁸¹⁾، وما يتوسط بين الذات "الفهم" والموضوع "الأشياء الحسية"، هو عمل المخيلة التي تنتج الـ Shemas وبالتالي فإن عمل المخيلة لا يتم إلاّ لأنّ الزمان موجود قبليا، ومنه فإنّ الفهم ذاته

77) لقد اعتقد أرسطو أن الوجود حضورا في الآن، إذ اعتقد أن الوجود خارج الزمان، يمثل الآن برأيه حدا لزمانين وأداة عدها في الآن ذاته، فليس الآن منبع الزمان وليس أصله، ولذا يدعو هيدغر إلى تقويض التلازم المنطقي بين الوجود والحضور بتحرير الزمان من سلطة الحاضر، أنظر/ - علي الحبيب الفيروي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص 113، ص 114.

-Françoise Dastur: "Heidegger et la Question de Temps".p33.

78) M-Heidegger: "Qu'appelle – ton Ponser", P74. p75.

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

80) امانويل كانط، "نقد العقل المحض"، ترجمة، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1988، ص 119. حيث يتكلم كانط عن دور ملكة الخيال في نشاطها العضوي.

81) المرجع نفسه، ص 65، ص 67.

لا يمكنه معرفة المواضيع إلا انطلاقاً من الزمان، لذا شعر كانط بأهمية وظيفة الزمان لكن دون أن يستطيع تمثله حقيقياً في كل فعل من أفعال الفهم، ولعل هذا بسبب المفهوم الذي عنده عن الزمان ذاته والذي ورثه عن الفلسفة التقليدية عند لايبنتز ونيوتن على الخصوص⁽⁸²⁾، ومنذ أرسطو عرف الزمان كزمان للطبيعة كزمان للعالم الموضوعي، ومنذ ذلك فقد ظل مستحيلاً إدراك الرابطة الحميمة لكل فعل شعوري مع الزمان، وبالتالي لم يفهم الزمان على أنه الدازين ذاته، إنَّ إعادة فهم الزمان عند هيدغر على أنه الدازين ذاته لا يمكن أن تتأتى له كسؤال إلا فينومولوجياً، لأنَّ الفينومولوجيا تقتضي التساؤل عن الشعور الحميم للزمان كظاهرة محيثة لوجود الذات⁽⁸³⁾، لكن هل السؤال الفينومولوجي للزمان هو نفس المعنى الفينومولوجي للشعور بالزمان عند هوسرل؟

إنَّ تحديد زمانية الدازين كسؤال فينومولوجي لا يمكن أن يتحدد إلا بالسؤال عن الزمان ابتداءً من السؤال عن الكينونة وليس ابتداءً من التفكير بالشعور وبالزمانية الداخلية كما هو الحال عند هوسرل، ولهذا بالضبط فإن السؤال الهيدغري يتوجه وجهة غريبة عن أبحاث هوسرل حول الشعور الداخلي بالزمان إذ المأزق الذي وقع فيه هوسرل هو أنه ظل يرى في الزمان شيئاً ما محيثاً للذات بينما مقصود هيدغر هو التفكير بالذات ذاتها كزمان، مع هذا ينتهي تصور الزمان كزمان للعالم الطبيعي "الفيزيائي" وكذاً كشعور داخلي محيث لوجود الذات كما أوحى به الفينومولوجيا الهوسرلية، ليبدأ الزمان الحقيقي زمان الدازين⁽⁸⁴⁾، لكن تحديد زمانية الدازين تقتضي التفريق بين نمطين

82) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P25. p26.

83) Ibid, p30.

84) Ibid. p30. P34.

للزمان⁽⁸⁵⁾، زمان العالم وزمان الدازين لكن كيف يتم ذلك إذا كانت السمة الأساسية للدازين هي الوجود في العالم؟ هل يعني هذا أنّ وجوده في العالم يقتضي تزمّنه بزمان العالم؟

إنّ وجود الدازين مقدّوفاً به إلى العالم يتموضع بين زمانه الخاص وزمانية العالم فالزمان الأصيل هو زمان الدازين الخاص به، أمّا الزمان الزائف هو زمان النسيان وزمان النسيان هو في جوهره نسيان الزمان الأصيل⁽⁸⁶⁾، ذلك الذي انتهت عنده الميتافيزيقا الغربية حينما راحت تتصور الزمان تصوراً فيزيائياً منذ أن شرعنه أرسطو، وبقي بعده يفهم الزمان كذلك، وما كان للزاعات الأميركية أن تغير في هذا الفهم من شيء، إنه الاندماج في زمانية الموجود في العالم، إذ اللحظة التي تغيب فيها أصالة الوجود في الزمان، يصبح الدازين مرتمياً ومتشبيهاً في زمانية العالم كنسيان وسقوط، حيث يستسلم للفضولية -Neugier-، وينغلق على كلية الموجود، إن السقوط هو بالضبط الحضور في العالم كإفتاح لإمكانات، إنه إستسلام للثرثرة والغموض⁽⁸⁷⁾.

بيد أنّ هذا السقوط "الوجود الزائف في الزمان" أمر ضروري لتحقيق الممكنات إنه نمط كغيره للحضور في العالم، الذي يميز اليومية الروتينية التي يشير إليها هيدغر بـ-Verfallen- السقوط، التي يجب عدم إعطائها أي معنى محقر

(85) إنّ الأفق الذي يتحدد من خلاله مفهوم الزمان عند هوسرل أفقا إبستمولوجياً معرفياً بينما هيدغر يراهن على الأفق الأونطولوجي، فقد انتهى هوسرل إلى تحديد الزمان كأفق لتجارب الوعي وللمنهج الفينومولوجي، لهذا السبب كانت الدروس حول فينومولوجيا الوعي الحميم بالزمان 1905، والتي نشرها هيدغر سنة 1928 قد مكنت هوسرل من استنفاد إمكانات أخرى للمنهج الفينومولوجي، أنظر في هذا الصدد/

-E-Husserl: "Leçons pour une Phénoménologie de la Conscience intime du Temps", Trd: H-Dussort, P-U-F, paris, 1983, « Remarque Préliminaire de l'éditeur », XII.

- أما في المراجع العربية، أنظر، فتحي أنقزو، "هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب، د- ط، 2000، ص 54.

(86) عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط1، 1988.

(87) M-Heidegger: "Etre et Temps". p224.

لأنها لا تعني سقوط الدازاين من حالة أكثر أصلانية وأكثر صفاء وأكثر علواً لكن ببساطة الموقف المألوف للإنغماس في العالم وتماهي الدازاين معه بالانشغال، إنه السقوط إلى العالم-Ver fallenheit on die welt⁽⁸⁸⁾. إذ بقدر ما يفقد الدازاين أصالة وجوده في الزمان بإندماجه في كلية الموجود بقدر ما تصبح هذه الإمكانيّة ضرورية، لأنّ الدازاين لا يملك إمكانيّاته بشكل مطلق، لأنها بالضبط منتشرة في الزمان كوجود -في-العالم "أصيل/ لا أصيل"، وحسب هذا فإنّ الوجود في العالم هو التأويل الزمني لكل تخارجات الزمان، إنه الفهم والحالة والسقوط، وبالتالي فإنّ التخارج الأوّل هو الفهم "المستقبل".

إنّ الدازاين لا يستطيع أن يربط علاقة مع الأشياء "العالم" إلا إنطلاقاً من الزمان كتوقع وانتظار "المستقبل"، أما التخارج الثاني "الحالة" القدي كان "الماضي" وبعدها السقوط "الحاضر"، وبالتالي الدازاين ليس إلا نقطة تقاطع بين تخارجات الزمن الثلاثة مع العالم، لأنّ الفهم والحالة والسقوط، هي اللحظات التي تكون التخارجات الثلاثة للزمانية، ولكن هذا لا يعني أن كل تخارج يفتح على نمط الآخر، لأنّ لكل تخارج استقلاليتته، بيد أنّ هذا التخارج لا ينفى وحدة الزمانية، إن الزمانية تتأصل في تخارجها معتمدة على بعضها البعض⁽⁸⁹⁾، إن كل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاثة ينطوي إذن على سائرهما، ولكن كل حسب منظوره

88) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P49.

89) إن وجه الطرافة هنا هو أن هيدغر ينظر الزمان بوصفه الزمن الزمانية، فإذا ما إستبعدنا برأيه كل الأفاهيم الميتافيزيقية عن الزمان، فإنّ الزمان لن يكون سوى زمنه الخاص، أي الزمن ما كان والحاضر والمستقبل، إذ هي ماهوية تجاذبية واحدة، إذ ليس هناك ماضي منقض ومستقبل غائب وحاضر مستغرق بوصفه الزمان الكائن وإنما هناك تجاذبية زمانية واحدة تبدأ من المستقبل، إن الماضي يبدأ من المستقبل لأنه يتواجد فيه بشكل ما والحاضر كذلك ينبثق من المستقبل بما هو استشراف وانتظار له من ما كان. أنظر في هذا الصدد/- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر الوجود والموجود، مرجع سابق، ص181، ص182. وكذلك/- محمد الشيخ "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص195.

الخاص، وهذا ما عبر عنه "عبد الرحمن بدوي" بقوله أن العلاقة بين هذه اللحظات الثلاث علاقة اندراج واستبعاد معا⁽⁹⁰⁾.

هكذا يتأسس الدازاين عبر التخارجات الثلاثة للزمان كإنفتاح على الوجود لقد تأكد أنّ الدازاين ليس شيئاً موجوداً في الزمان، وإنما هو في حد ذاته زماني بهذا فإن حرف الـ"و" الذي يلحق الوجود بالزمان هو المشكلة الأساسية في كل علاقة للوجود بالزمان⁽⁹¹⁾.

إذ قد يوهم أنّ الزمان مجرد صفة للوجود، لكن الزمان لا يمكن فهمه إلا عبر المنفذ الذي يصبح معه الوجود أساس الزمان، والزمان أساس الوجود، بل إنهما شيء واحد، الزمان هو الوجود والوجود هو الزمان، هذا ما جعل هيدغر يقول "حين نتجه بأنظارنا إلى مسألة الوجود ومسألة الزمان نبقي في حيرة من أمرنا لن نقول إن الوجود موجود، الزمان موجود، وبدل هذا وذاك نقول هناك وجود وهناك زمان"⁽⁹²⁾، إن عبارة يوجد هناك هي ما تهب وتعطي الوجود كانفتاح، إنه اقتراب الدازاين من الحضور، والبنية الثلاثية للزمان إذ تتخارج وتنتشر في الآن فإن الحاضر هو اللحظة التي ينكشف فيها الحضور، أي اللحظة التي يتأصل فيها الوجود، لأنّ الحاضر هو لحظة الكشف عن الوجود وانبعث له من متصيره، إنه يجعل الأشياء كلها حاضرة أمامنا ويكشف لنا جميع الإمكانيات التي نستطيع تحقيقها، بيد أنّ هذا الحضور الذي ينفث فيه الوجود في الآن لن يكون كلياً، إذ أنّ كل حاضر هو لحظة إسقاط نحو مستقبل غير موجود، وهو لحظة انبعث لماض لم يعد موجوداً⁽⁹³⁾، وبواسطة الحاضر يمكن أن يتضح كل من الماضي

(90) عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للنشر، ط1، 1980، ص105.
(91) M-Heidegger: "Kant et le Problème de la Métaphysique", p298.

(92) مارتن هيدغر، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، مصدر سابق، ص94.

(93) المصدر نفسه، ص107.

والمستقبل، إن الماضي في حقيقته هو الآن الذي لم يعد موجودا، والمستقبل في حقيقته هو الآن الذي لم يوجد بعد⁽⁹⁴⁾، إن الدازاين هو الموجود الوحيد الذي يوجد في الزمان على شكل فهم، لأنه يملك القدرة على تكرار ما مضى في الزمان كما أنه يتناهى في الزمان.

حسب هذا يصبح الماضي هو انتهاء الانتشار في الآن، أي هذا الذي لم يعد حاضرا، إنه غياب نمط حصول ما كان موجودا، بيد أن هذا الغياب لن يكون كليا، لأنه يتحدد بشكل آخر ابتداء من المستقبل، إن الماضي هو مستقبل المستقبل، إنه ما يعيد نفسه-*Le même*، إنه الذي لم يعد حاضرا كإشراف وانتظار للمستقبل، هذا بالضبط ما يؤكد هيدغر بقوله "إنه ما لم يحضر بعد على نحو ما يلتقي بنا، إنه الحصول بإعتباره ما من المستقبل يأتي إلينا"⁽⁹⁵⁾ حسب هذا يصبح الماضي هو ما يستقبل المستقبل، لأنه نمط الإمكانية التي يحصل بها تحقيق المشروع.

هكذا يصبح المستقبل هو الأكثر أهمية، إنه انفتاح للإمكانات المتاحة أمام الدازاين، والحق أنّ الحاضر يشكل مع الماضي والمستقبل ما به يحدد الزمان والزمان بدوره هو ما به يتحدد الوجود، هذا بالضبط ما جعل سؤال الكينونة وسؤال الزمان لا يؤلفان أطروحتين منفصلتين لفكر هيدغر وإنما سؤال واحد، إذ الجدة في الوجود والزمان تتكون تماما بالعكس على أن يجعل من هاتين المشكلتين سؤال واحد وهو سؤال زمانية الكينونة⁽⁹⁶⁾، إنّ الكينونة هي الزمان والزمان هو الكينونة، هذا ما أشار إليه هيدغر من قبل بأن حرف الوصل "و" الذي يجمع بين الوجود والزمان يخفي في ذاته المشكلة المركزية، وبعد أن تظن هيدغر لهذه

(94) المصدر نفسه، ص 89.

(95) المصدر نفسه، ص 112.

(96) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P28.

اللازمة "و" أصبحت تخارجات الزمان الثلاثة هي ما يميز وجود الدازاين وجوداً أصيلاً، لأنَّ الكينونة تتحقق كنمط للمثول انطلاقاً من المستقبل الحقيقي الذي به انتهى الماضي كحصول وما يتأرجح بين الماضي والمستقبل هو الحاضر "الآن" فهو يتحدد بالإمكانات، كأشياء ثم تتحقق فيما بعد، يصبح الدازاين هو وجود الإمكانية، أي ما يتحقق عبر نمط التخارجات الثلاثة للزمانية، وعند هذا المنعطف من الكشف عن سؤال الأساس بالنسبة للدازاين يصبح تخارج الزمان هو الشكل الأكثر تأسيساً، لأنه بموجبه يحصل الوجود ويتحقق كزمانانية، لأنه "يباشر عمله في صميم الحاضر فيما كان وما سوف يكون"⁽⁹⁷⁾، وحده الزمان هو أساس الوجود ووحده الوجود هو تأسيس لهذا الزمان، الذي يصبح بموجبه الوجود هو الزمان والزمان هو الوجود.

إنَّ التحليلات السابقة لهيدغر حول الزمان أدتْ به إلى اعتبار الزمان ليس شيئاً موجوداً، إن الزمان لا يكون، إن "الزمان ليس من الزماني في شيء"⁽⁹⁸⁾، وكما يبين هيدغر فإن للزمان كيانه الخاصة، حيث يكون فقط هناك زمان، إذ لا يمكن أن نتساءل بهذه الكيفية عن الـ"أين"، أي عن مكان الزمان، إن الزمان يجد معناه ابتداءً من الإنسان، فلا وجود للزمان بدون الإنسان، ولكن ماذا تعني بدون؟ هل الإنسان هو الذي يصدر عنه الزمان؟ أم هو المستقبل والمتلقي له؟

إنَّ هيدغر يحجب إمكانية السؤال حيث يقول "فلا الزمان من صنع الإنسان ولا الإنسان من صنع الزمان، فليست هناك صناعة أو صنعة"⁽⁹⁹⁾، إن كل ما هناك هو العطاء بمعنى المثول كفضاء حر للزمانية، والذي به تحدث الكينونة كحصول، غير أنه بمثول الزمان في قلب الكينونة، وحصول الكينونة بفضل

(97) مارتن هيدغر، "التقنية . الحقيقة . الوجود"، مصدر سابق، ص113.

(98) M-Heidegger: "Temp et être", P16.

(99) المصدر نفسه، ص120.

الزمان تصبح الهوة بين المثلث والحصول شرخا لا يمكن ردمه، إنه تزامن الدوازين. إن "الزمان بقدر ما هو الأساس فهو ما يجعل إذا بنفس الوقت ممكنا من يسأل أي الكينونة والذي يسأل أي الإنسان وما يصبح بعدها غير قابل للإحاطة هو السؤال عن جوهر الإنسان، بقدر ما هو متداخل في سؤال الكينونة"⁽¹⁰⁰⁾، حسب هذا يصبح الزمان هو إمكانية سؤال الإنسان عن الوجود، وبالتالي سؤال أساس الزمان؟ يتوارى أمام سؤال الكينونة؟ أي عن إمكانياتها المنتشرة في الزمان، لأن الدوازين استباق الوجود لنفسه أي انفتاحه على المستقبل كـ"هم"، حيث التوقع والانتظار والنسيان، إن "النسيان هو الانتظار المحض وقد أصيب في وجوده والانتظار هو الاستحضار النامي وقد أصيب في حركته والاستحضار هو الانتظار النامي وقد أصيب في نتيجته"⁽¹⁰¹⁾، هكذا يصبح المستقبل هو ما يتأسس به الوجود، إن الزمانية تترنم ابتداء من المستقبل "ما لم يتحقق بعد"، حيث يتم تجاوز الحاضر إلى المجهول الممكن كإستطلاع لإحضار المستقبل في الحاضر.

يبدو أنّ انفتاح زمانية الدوازين على المستقبل، هو ما يفرض ضمنا حسب تحليلات هيدغر أنه من الصعب الإحاطة بالكينونة عبر السؤال عن الأساس، إن الكشف عن الأساس الأونطولوجي للدوازين وعلى الرغم من كونه تحدد كوجود زمني إلا أنّ الزمان لا يشكل بمفرده الأفق النهائي للتأسيس الأونطولوجي للدوازين، إن الدوازين لا يتأسس كزمان إلا إذا سمح لزمان العالم أن يمر خلف زمانه الخاص، إنّ زمان العالم هو زمان التشيؤ والزيغ الذي يميز الموجود والذي يفقد الدوازين وجوده الأصيل، أي زمانه الخاص كإنتفاحة وتجلي وحصول ومثل، وذلك لأنّ التحليل الزمني للدوازين يواجه دائما بزمانية العالم"⁽¹⁰²⁾، هذا ما يقر به

(100) مارتن هيدغر، "التقنية . الحقيقة . الوجود"، ص113، ص114.

(101) عبد الرحمن بدوي، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، مرجع سابق، ص106.

(102) M- Heidegger: "Etre et Temps", P 504.

هيدغر نفسه عبر آخر تحليلاته في " الوجود والزمان"، إن الدازاين بقدر ما هو كائن زمني بقدر ما هو في الزمان، وذلك حسب فهمنا له عبر زمانية العالم، فإذا تحددت أصالة الدازاين ابتداء من الزمان فإنه يمكن فهم لا أصالته ابتداء من الزمان، إنَّ اللاأصالة التي يسقط فيها الدازاين كوجود في العالم، تظهر من خلال الزمانية الروتينية اليومية للانفعال "العمل" ومن خلال السقوط "في كلية الموجود" / "الآخر"⁽¹⁰³⁾.

إنَّ هذه التحديدات هي ما يفرضه "الهمَّ" كوجود في العالم على نمط الآخر⁽¹⁰⁴⁾، إنه الوجود الزائف وقد ظهر في الزمان، لكن زمان الانفعال هو زمان العالم الذي يحيط بالدازاين، حيث يخضع للتحسب تحسب الزمان، إنه الزمان اليومي القابل للقياس، حيث يظهر نمط الوجود الضمني⁽¹⁰⁵⁾، إن ضمنية الوجود تعبير عن لا أصالة الوجود في العالم التي تحجب عن الدازاين الأفق الآخر، أصالة زمانيته الخاصة في "القلق، العدم، الموت..."، وهكذا يظهر الفرق بين زمانية الدازاين وزمانية العالم، إن زمانية العالم يمكن فهمها باللاتناهي، بينما زمانية الدازاين هي بالضبط زمان التناهي، إنه التناهي لوجود الإمكان، وهو ما يفرضه أصالة وجود الموت كأسمى إمكانية، بيد أنه في الوقت نفسه نهاية لكل إمكانية للدازاين في وجوده في العالم⁽¹⁰⁶⁾، إنه نهاية الحضور في العالم.

(103) بخصوص هذا الذي يبين لنا أن كلية الموجود هي التي تحجب إمكانية انكشاف الوجود، يقول هيدغر "إن ما هو موجود لا يصل إلى الانكشاف"، إلا إذا تم عزله وقبوله كموضوع"، أنظر/

-M-Heidegger: " Qu'appelle-t-on Penser ", P 58.

(104) إنَّ "الهم" هنا يفهم بخلاف التحديدات السابقة "الوجود الأصيل"، إذ يأخذ معناه في التصور للأصيل في الزمان، كوجود ساقط للدازاين في الزمان الذي ينتسب للكل، أي الذي هو ليس زمانية أي أحد "زمانية العالم".

(105) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps", P96.

(106) M-Heidegger: "Etre et Temps", P286.

لكن إذا كانت زمانية الدازاين الخاصة تتخارج بدلالة الانفتاح الذي تفرضه البنية الثلاثية للزمان، فإن هذا يعني معه أن إمكان الوجود الذي ينشطر إليه الدازاين بين الأصالة واللاأصالة لم يتحدد بشكل نهائي ومطلق ومن ثم فإنَّ وجوده يتراوح بين زمانه الخاص وزمانية العالم، من هنا أصبح الزمان لا يشكل تمام التأسيس الممكن للدازاين بقدر ما يجعله مبتدئا وممكنا، إنه عودة ذات الشيء السؤال نفسه، يقول هيدغر "ما الذي بقي لنا قوله؟ لا شيء إلا هذا عود على بدء وانطلاقا من ذات الشيء في الظاهر لا يقول هذا شيئا"⁽¹⁰⁷⁾، إنَّ تأويل الدازاين كنمط للزمانية لا يؤلف مع ذلك الجواب على السؤال الموجه والذي هو سؤال الدازاين وأساسه؟ إن الجواب عن السؤال لم ولن يتأتى إلا في بلوغ الدازاين كلية وجوده وبالتالي يصبح السؤال هكذا: أين يجد التكوين الزماني للدازاين تماما؟ إنه لا يجده إلا في تكثف الزمان وتمدده، فيجب أن نتجه إلى الدازاين في كليته كي يتضح تأسيسه، أي أن نبحث عن الأساس الحقيقي لمشروعيتها⁽¹⁰⁸⁾.

إنَّ آخر تحليلات "الوجود والزمان" هو السؤال، هل يمكن للزمان أن يكون أفقا نهائيا للكينونة؟ وهل هناك من درب يمكن الإنتقال فيه من الزمان إلى معنى الكينونة؟⁽¹⁰⁹⁾، هكذا يصبح التحليل الزماني لبنية الدازاين الأونطولوجية ليس سوى الدرب الذي يجب السير عليه للوصول إلى الهدف النهائي لكل بحث أونطولوجي في تأسيس الدازاين.

إن السؤال الأول والأخير ليس زمانية الدازاين بقدر ما هو السؤال عن تأسيس ممكن للذين؟ وعلى هذا المنعطف من التحليل الأونطولوجي يتوقف كتاب "الوجود والزمان" في نهاية القسم الثاني بدون أن يسير في هذه المهمة إلى نهايتها

(107) مارتن هيدغر، "التقنية . الحقيقة . الوجود"، مصدر سابق، ص133، ص134.

(108) Françoise Dastur: Ibid. p94. P98.

(109) M-Heidegger: "Etre et Temps", P506.

لقد توصل هيدغر في نهاية " الوجود والزمان " إلى أن الزمانية هي الشرط لإمكانية التأسيس الأونطولوجي للدازين، أي الشرط لفهم الكينونة بما هي عليه، إن الأونطولوجيا تصبح بعدها مؤسسة كعلم، غير أنّ هذا التأسيس يفرض موضوعة الكينونة بما هي عليه، أي استخلاص البعد الذي قد يجعل ممكنا فهمها بطريقة قبل-أونطولوجية، إن فهم تأسيس الدازين بهذا الشكل لا يتوقف عند موضوعته كعلم زمني، بل يتعدى ذلك إلى مساءلة ما وراء الدازين ذاته أي نحو ما يجعل ممكنا ليس فهم الوجود برمته، بل فهم وجود الدازين بما هو عليه في حالة فردانيته ولمموسيته، وبالتالي يصبح توسيع زمانية الكينونة لا يقتصر على الهدف المعلن في " الوجود والزمان " أي الوصول من خصوصية وفردانية الوجود إلى علم الوجود العام "الأونطولوجيا"، لأنّ هذا المطلب يواجه حتما بتناهي ومحدودية الدازين بما هو عليه. إن الحل الذي قدمه هيدغر هو محاولة توسيع زمانية الكينونة من خلال ما يعنيه أفلاطون في المجاز عن الشمس في جمهوريته Epekeina té s ousices-، أي مساءلة ما وراء الدازين من أجل تأسيسه، هذا التأسيس سيصبح بعدها ملتبسا بأفاق جديدة طبعت جل المؤلفات التي اشتغل عليها عهد هيدغر الثاني⁽¹¹⁰⁾.

(110) ومن هذه الأفاق نجد مفاهيم من مثل (الحدث/العهد = Ereignis) (الإنفراج = Hichtung) (الحاضر = Anwesend) (التخلي = Derverzicht) (الأصلي = Echte) (إنارة = Lichtung) (المصير = Schiksal) (النسيان = Vergessenheit)، ولعل سبب عدم نشر هيدغر للجزء الثاني من " الوجود والزمان " كما وعد بذلك يرجع إلى عدة أسباب وحيثيات مختلفة فرضتها طبيعة التحليل فقد وصل هيدغر بعدها إلى التخلي عن التأسيس الأونطولوجي المفرط في نظرية المنعطف ليمنح للأونطولوجيا تأسيسا هيرمينوطيقا سيميولوجيا جديدا. -Françoise Dastur.: "Heidegger et la Question du Temps", P96 -p97. -M-Heidegger: "Etre et Temps", P504. p106. - _____: "Question", I, P157.

الفصل الثاني

تأسيس الدازين وتفكيك الأونطولوجيا الكلاسيكية

- استئناف التأسيس الأونطولوجي والأونطولوجيا اليونانية "أفلاطون/أرسطو"
- تفكيك الذاتية المتعالية
- الدازين والذات "ديكارت"
- الدازين والذات "كانط"
- الدازين وذاتية المطلق "هيجل"
- الدازين واردة القوة "نيتشه"
- الدازين والقصدية "هوسرل"
- من تأسيس الدازين إلى مساءلة التقنية

- "إنَّ الأفلاطونية هي تاريخ الميتافيزيقا الغربية وكل الفلسفة الغربية... فلسفة أفلاطونية".

M-Heidegger: « Nietzsche », I, P 20.

- "لقد بدأت الحداثة في تحرر الإنسان وعودته إلى ذاته.... باءتبارها المبدأ الأسمى".

M-Heidegger: « Nietzsche », II, P 183.

"إنَّ المفكر يقول الوجود أما الشاعر فيسمى المقدس...".

-Beda Allemann: "Holderlin et Heidegger". Recherche de la relation entre poésie et pensée". P158.

1.II. استئناف التأسيس الأونطولوجي والأونطولوجيا اليونانية

"أفلاطون/ أرسطو"

افتتح هيدغر مؤلف "الوجود والزمان" 1927 القول أن "سؤال الوجود قد أصبح منسياً"⁽¹¹¹⁾، معتبرا أن طرح هذا السؤال من الأهمية بمكان، لأنَّ السؤال هو المحرك الأول لكل ميتافيزيقا ممكنة، حيث يشكل حقيقتها الضمنية وغير المعبر عنها⁽¹¹²⁾، لذا يعلن هيدغر انتماءه صراحة لـ"سفسطائي أفلاطون"، لإبراز مقام سؤال الكينونة كسؤال قابل للمباشرة ابتداء من الأونطولوجيا اليونانية التي عرفت شيئا يشبه المعركة بين الجبارة بخصوص الكينونة، حيث أنه عند بارميندس وتلامذته فإن الحد "كائن" يعني شيئا ما مألوفا منذ مدة وأفلاطون نفسه يؤكد هذا عندما يتكلم بلسان الغريب الإيلي قائلا "إننا نحن حتى الآن نتمثل أنفسنا الفهم لكن ها نحن نقع في الارتباك"⁽¹¹³⁾.

إنَّ بارميندس يرى أنّ الوجود موجود، لأنه ما هو مألوف للكائن الذي يوجد في الوجود، وما عدا ذلك ليس موجودا، يقول بارميندس "الوجود موجود واللاوجود غير موجود"⁽¹¹⁴⁾، حيث أنّ ما يميز تصور الوجود عند بارميندس هو السكون والثبات عكس هيرقليطس الذي ينسب له الحركة والصيرونة، بيد أنّ الوجود الذي يقصده أفلاطون غير الحركة والسكون، وهذا قصدا من أفلاطون نحو انجاز الخطوة الأولى لفهم الوجود، ولكن ليس بالمعنى المطلق الذي يقصده بارميندس إن ما يوجد في الواقع خارج الموجود هو اللاوجود النسبي لإمكان تفسير الوجود

111) M-Heidegger: "Etre et Temps", P25.

112) ميشال ماير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ترجمة عز الدين الخطابي، إدريس كثير، منشورات عالم التربية، ط1، 2006، ص30.

113) François Daster: "Heidegger et la Question de Temps", P28.

114) M-Heidegger: "essais et Conférence", P284.

من خلال الكائن وبالتالي معرفة واقع ما هو عليه في ظل هذا التداخل والوحدة الأونطولوجية، هذه الوحدة الأونطولوجية هي ما توقف عندها أفلاطون، حيث اقتصر على معرفة الكائن من واقع ما هو موجود واقعيًا، وما هو موجود عند أفلاطون هو الصورة "الماهية" وحسب "ميشال ماير" فإن الأهمية التي تنسب إلى أفلاطون في تاريخ الفلسفة هو أنه أول فيلسوف استطاع بالمعنى الحقيقي تأسيس اللوغوس Logos على العقل "الصورة" كشهادة حقيقية لميلاد الأونطولوجيا، هذا الميلاد تحدد بافتراضه أن السؤال عن الوجود هو تساؤل حول وجود "قبلي" بالماهية Essence، حيث يكون الوجود موجود في حين أنّ السؤال عنه يعني بالضرورة طرح الماهية كفرضية حول طبيعة الجواب⁽¹¹⁵⁾ ولكن إذا كانت الماهية تعرف مسبقًا، قبل أي سؤال، كيف يمكن أن يحمل الوجود صفة الماهية؟⁽¹¹⁶⁾، وبقدر ما يصبح هذا التساؤل موجه للأونطولوجيا الأفلاطونية، بقدر ما يتضح موقف هيدغر وهو معرفة وجود الموجود ذاته من خلال سؤال الوجود بعامة ولكن هذا بخلاف التحديد الماهوي الأفلاطوني، لأن سؤال الوجود يقوض كل الأسس التقليدية التي تصدر عن الأونطولوجيا القديمة في اتجاه التجارب الأساسية التي ظلت هي التحديدات الموجهة⁽¹¹⁷⁾، لأنّ الأونطولوجيا اليونانية هي الخيط الهادي لكل أونطولوجيا أساسية حول

(115) ميشال ماير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص 12.

(116) حول هذه الفكرة أنظر كل من/

-M-Heidegger: "Nietzsche I", trad, Pierre Classowiki, Gallimard, Paris, 1971, P170 - p175.

_____": Qu' Appelle –t– on Penser", P196.

- مارتن هيدغر، "التصور التقليدي للحقيقة، ضمن" دفاتر فلسفية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبيل للنشر – الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 54، ص 55.

- ميشال ماير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص 12، ص 13.

117) Françoise Dastur: "Heidegger et la Question du Temps".

الوجود⁽¹¹⁸⁾، ولأنّ كل أونطولوجيا يجب بالضرورة أن تعطي طريقا موصلا للكينونة⁽¹¹⁹⁾، إن تقويض صرح تاريخ الأونطولوجيا يرادف تاريخانية سؤال الوجود⁽¹²⁰⁾.

إنّ أفلاطون الذي نسب إلى نفسه المسألة السقراطية، رأي أن سؤال الوجود هو المنطلق الذي يمكن من الإجابة عن كل القضايا التي توقف عندها سقراط أو التي لم يجد لها سقراط إجابة كافية، فإذا كان سقراط يسأل ما هي الفضيلة؟ أو "ما هو الوجود"؟ فإن الجواب الممكن هو أن الوجود شيئا ما، وهذا الشيء الذي يثير المشكلة لا يمكن أن يحدد حين يطرح كسؤال، وبالتالي فإن الإجابة الممكنة لا تلبث أن تتحول إلى سؤال جديد مادام تحديد الوجود هو المطلوب بعينه⁽¹²¹⁾، لأنّ أفلاطون حينما يسأل عن الوجود فإنه يفترض وجود الماهية أو التصور، ولعل السبب في هذا الافتراض الأفلاطوني، هو دمج بين ما هو معرفي وبين ما هو وجودي لقد استقر موقف "أفلاطون" مع محاوره "جلكون" بتحديد المعرفة إلى قسمين التصور الصحيح والعلم الحقيقي⁽¹²²⁾، والتصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود، فكل ما نعرفه لا يمكن أن يكون إلا

118) بري "جورج هانز غادامير" أن كلمة التقويض والهدم عند هيدغر لا تعني الهدم الخالص والبسيط وإنما اتخذت معني تفكيك الوحدة الى عناصرها الأولية، فهو يقترح رد الأشكال المفهومية المتحجرة الى تجاربها الأصلية للفكر بغية استنطاقها من جديد"، أنظر/ غادامير "فلسفة التأويل، الأصول المبادئ، الأهداف"، ص 204.

119) وفي مضمون تحطيم الأساس التقليدي للأونطولوجيا اليونانية نجد "هانز جورج غادامير" يؤكد من جهته عمق هذا التحطيم، حيث يقول "...القاعدة الأساسية هو ما أشار إليه هيدغر ووصفه بكونه العقل المركزي للانطولوجيا الإغريقية يضل هذا الإسهام الهيدغري في نظري هام وحاسم"/ أنظر - هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/المبادئ/الأهداف"، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط2 2006، ص183/ وميشال ماير، "تحقراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص 13.

120) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée". Traduit de l'allemand par François Fédier. Epiméthée. 1959. P 130.

(121) ميشال ماير، "تحقراءة جديدة لتاريخ الفلسفة من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص 30، ص 31.

(122) أفلاطون، "الجمهورية"، الكتاب السابع، تقديم، جيلالي اليابس موفم للنشر، 1990، ص 342.

موجودا واللاموجود غير معلوم وبين الاثنين تصور يجمع بين الحالتين، هو الوجود المتغير أو الصيرورة، ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتا غير متغير، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات⁽¹²³⁾، وبهذا نظر أفلاطون للأونطولوجيا كمعرفة ووجود عن طريق نظرية المثل أو الصور، غير أنه لم يجب عن السؤال المفترض وهو سؤال الوجود ذاته "الأونطولوجيا".

هنا تسقط الدعوة الأفلاطونية "الوجود هو ما تتذكره المعرفة"، وبالتالي إقامة أونطولوجيا على المعرفة. إن اكتشاف الوجود عند هيدغر لا يبدأ "بالمعرفة تذكر" كما اعتقد أفلاطون، وإنما من النسيان، لأن نسيان الوجود جزء من حقيقة الوجود، الذي يحجب الوجود بواسطته، النسيان يدخل في ماهية الوجود،... لأن تاريخ الوجود يبدأ من النسيان⁽¹²⁴⁾، إن هاجس الأونطولوجيا الأفلاطونية ينبع من الوجود كهوية خاصة سابقة على المحسوس، وما يحقق هذه الأسبقية هو الجدل لأنه ينطلق من المحسوس ليصعد نحو المثل ثم ينزل إلى المحسوس ليفسره، فهو جدل برهاني وعلمي، غير أن أفلاطون لم يخلص الجدل من جدله، إذ كيف يمكن للجدل أن يكون في الوقت نفسه صوت الضرورة الموضوعية والتعبير عن الجهل الإنساني؟⁽¹²⁵⁾.

على هذا المنعطف تعمل الأونطولوجيا الهيدغرية على تقويض بقايا الأونطولوجيا الأفلاطونية لتمهيدا بضرية واحدة، من خلال إقصاء هذا الدور

(123) حول الفكرة أنظر كل من، ميشال ماير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق. و/ عبد الرحمان بدوي، "أفلاطون"، مطبعة المعرفة، 1964، ص148، و/ مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، ص19.

_____ : "La Doctrine de Platon sur vérité", In question, P 460.

(124) M-Heidegger: "Chemins qui ne Mènent nulle Part", P 297.

(125) ميشال ماير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، ص13.

"الوجود = المعرفة = الجدل = التذكر.....؟" وإخضاعه إلى الوجود المنسي، وغاية هيدغر من هذا هو بيان أن النسيان قدر حتمي للوجود⁽¹²⁶⁾، لأن الفكر الغربي لم يبدأ التفكير في ما يمكن أن يفكر فيه، بل تم تركه في غياهب النسيان⁽¹²⁷⁾، هكذا ينتهي التذكر الأفلاطوني ليبدأ الاستذكار الهيدغري كإسترجاع للوجود من نسيانه وإعادة إستئنافه في ظل الاختلاف الأونطولوجي، إن معنى الوجود الأفلاطوني كتحديد للأونطولوجيا الحقة في البحث عن الكينونة يبقى عاجزاً، لأن أفلاطون إستمر في تفسير الكينونة ابتداء من التحليلات الأونطيقية المعرفية، دون معرفة الكائن في كليته ولا الكينونة وذلك لعجز أونطولوجياه عن التمييز بين ما هو أونطيقى وآخر أونطولوجي، أو بين ميدان "الوجودي والموجودي" مسلمة الاختلاف الأونطولوجي التي قامت عليها الهيدغرية برمتها فالميتافيزيقا تفكر حقيقة الموجود داخل الشمولية بمعنى في حقيقة الموجودية وليس في حقيقة الوجود ذاته⁽¹²⁸⁾، إن الميتافيزيقا ليس بمقدورها أن تفكر في هذا الاختلاف الأونطولوجي بين الوجود والموجود، فبقي لا مفكراً فيه على امتداد تاريخ الميتافيزيقا الغربية⁽¹²⁹⁾، وإذا استنفذت الأونطولوجيا الأفلاطونية كل إمكانياتها في محاولة الكشف عن ما هو الوجود؟ فإنه لا يمكن أن تجد استمرارها إلا مع اكتمال هذا التنظير في الأونطولوجيا الأرسطية، لكن كيف حددت الأونطولوجيا الهيدغرية نفسها

(126) تأكيداً على أهمية النسيان كمحور فلسفي للفلاسفة التقويضيين كما يسميهم "بول ريكور" من أمثال هيدغر ونيتشه، نجد نيتشه يقول عن النسيان في مؤلفه، "جنياولوجيا الأخلاق" ما يلي، "النسيان قدرة ايجابية بالمعنى الدقيق للكلمة، قدرة تغلق من حين لآخر أبواب الوعي ونوافذه..."، فلولاها لما كانت هناك سعادة ولا اطمئنان ولا أمل ولا حاضر"، أنظر في هذا الصدد، - فريدريك نيتشه، "أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسين قبيسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع دمشق - سوريا ط1، 1981.

(127) M-Heidegger: "Qu'appelle -t-on Penser", P154.

(128) Beda allemand : "Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée". P213.

(129) Ibid: p 92.

للكشف عن الكينونته من خلال العودة إلى الأونطولوجيا الأرسطية في ضوء الأونطولوجيا الأفلاطونية؟ وبالتالي ما الذي يبقى من الأونطولوجيا اليونانية ذاتها لاستئناف الأونطولوجيا الأساسية بالمعنى الهيدغري؟ هل هو التقويض النهائي؟ أم العودة الظاهرة لاستكمال المشروع الأونطولوجي في ضوء أونطولوجيا أرسطو؟

إنّ مهمة أرسطو في تاريخ الأونطولوجيا، هي توسيع مفهوم الوجود الذي اهتم به أفلاطون من خلال معالجة مقولية -Catégorisation- متعددة بحيث لن تكون فرضية الماهية "Essence" والضرورة المرافقة لها ضمن هذه المعالجة سوى صيغة ممكنة من بين صيغ أخرى⁽¹³⁰⁾، حيث يحدد هيدغر كنقطة بداية لفكره مع أرسطو عبارة قالها أرسطو هي "يوصف الكائن بطرق متعددة"، والتي وضحها "فرانز برنتانو" في مقالته المعنونة "تعدد الدلالات للكائن عند أرسطو" 1862 حيث كانت هذه المقالة هي القراءة الفلسفية الأولى لهيدغر التي جعلته يصمم على توجيه فكره نحو السؤال عن معنى الكينونة في ضوء أونطولوجيا أرسطو⁽¹³¹⁾.

إنّ مشكلة الوجود عند أرسطو تتمثل في وضع نظرية للوغوس-Logos بإمكانها التعبير عن احتمالية وتعددية ما هو موجود، دون السقوط في مأزق أو وضع إشكالي يتغذى من الأفلاطونية، غير أنّ أرسطو مثل أفلاطون يريد حل السؤال المطروح كيف يمكن التوفيق بين معيار الضرورة وواقع التعددية والاحتمالية في الوجود؟ ذلك أنّ نظرية المثل لا تعرف سوى ما هو براهني بالضرورة، ولهذا وجب تعويضها وسيحدد البديل في نظرية القضايا والحكم⁽¹³²⁾، حيث يرى أرسطو أنّ الوجود المتعدد واحد والوجود من حيث هو وجود متعدد، وذلك حسب الفعل

(130) ميشال ماير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص 34.

(131) François Daster: "Heidegger est la Question de Temps", P 22.

(132) حول الفكرة أنظر كل من/ - أرسطو، "الفيزياء أو السماع الطبيعي"، مرجع سابق، ص 39. وكذلك، وولتر ستيس، "تاريخ الفلسفة اليونانية" ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص 173، ميشال ماير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، ص 34، ص 35.

والقوة مثلا أو حسب المقولات العشر التي تعلن في كل لحظة عن الموجود كما هو موجود، فهي جوهر كل وجود، ولكن الوجود بالمعنى العام والرفيع⁽¹³³⁾، وبالتالي فإن الأونطولوجيا الأرسطية في إجابتها عن سؤال الوجود فإنها تنطلق من افتراض التعدد، ولكن كيف يمكن للوجود أن يتحدد إذا كان متعددًا بالضرورة؟ إن التعدد لا يعني إنتفاء الوجود في الصيرورة والتغير، بل أن الوجود متعدد من حيث أن له محمولات كثيرة، ولكنه في صورته واحد دون أن يكف عن الوجود، بمعنى أنه يكون ضروري ولا يمكن أن يكون واحدا متمركزا ومتكثرا في آن واحد وضمن نفس الزاوية، فإما أنه واحد وإما أنه متعدد، ولهذا فإن ملفوظ "الوجود متعدد" كما يرى "ميشال ماير" هو بكل ببساطة عبارة متناقضة⁽¹³⁴⁾ لكن أرسطو من جهة أخرى يدافع عن فكرة أن الوحدة والتعدد بالنسبة للوجود لا تفهم بنفس المنظور فالوجود واحد كموضوع ومتعدد كمحمول، فمثلا سقراط هو سقراط ومحمولاته كثيرة، الوجود ضروري كموضوع وكينونته يمكن أن توجد بأشكال مختلفة تحيل إلى مقولات مثل: كيف، الكم الوضع،..... الخ، لكن بهذا نجد أن أرسطو أوقع الوجود في تناقض متردد فالوجود ضروري كموضوع لكنه ينحل في عدد من الموجودات، بهذا يكون علم الوجود أو الأنطولوجيا علماً مستحيلاً⁽¹³⁵⁾، يقول هيدغر "إن أرسطو لم يتصور أبداً فكرة نفي العالم الخارجي بل وحتى أفلاطون ذاته لم ينفي أبداً العالم الخارجي ولا حتى بارمينيدس أو هيرقليطس، إلا أن هؤلاء المفكرين لم يثبتوا على الإطلاق الوجود الحاضر للعالم الخارجي"⁽¹³⁶⁾، وإذا كان هناك من إحراج عالق بمسألة الوجود يتركنا فيه أرسطو

(133) ميشال ماير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص 25.

(134) المرجع نفسه، ص 25، ص 36.

(135) المرجع نفسه، ص 20، ص 25.

(136) M-Heidegger : " Qu'appelle-t-on Penser ", P 45- p 46.

فإنه سيكون حتما هذا الإحراج " الوجود متعدد لكنه واحد لأنه وجود" وهو التناقض بعينه، لأن كل تحديد للوجود سيلغي حتما وضوح التصور الذي نكونه عنه، لكن حقيقة الوجود كما يرى هيدغر تبدأ بهذا القدر الحتمي لتاريخه، الذي لا يظهر لنا لأول مرة كما هو عليه إلا عندما نعيد التفكير به⁽¹³⁷⁾، غير أن أرسطو في نظر هيدغر لم يفعل سوى وضع هذه المقولات واستنتاجها دون معرفة المعنى الذي تتوحد عنده وهو معنى الكينونة؟ ومهمة هيدغر هنا هي البحث عن حقيقة الكينونة من حيث هي كذلك أي بعيدا عن إقحام الطابع المقولاتي عليها، لأن السؤال الأونطولوجي جعله يسأل عن أساس هذه المقولات ذاتها كحامل حقيقي للوجود⁽¹³⁸⁾، لكن حقيقة الوجود كتصور لن تجد لها مضمونا إلا انطلاقا من القضايا المنطقية "المقولات" وبالتالي فإن البحث عن الكينونة كحقيقة لا يمكن أن تتحدد إلا في الإمكان المنطقي "القضايا"، لأن الوجود هو ما تحمله القضايا وهذا هو بالضبط الخطأ الذي وقع فيه أرسطو، يقول هيدغر "ليست القضية هي مكان الحقيقة، بل الحقيقة هي مكان القضية"⁽¹³⁹⁾.

إنّ ما يريده هيدغر هو أن يجعل من الحقيقة أمرا من شأن الكينونة أكثر من كونها مجرد بعد للحكم "القضية" وبالتالي يسقط التعريف التقليدي للحقيقة الذي يعتبر القضية مكانا لها، لأنّ أرسطو اعتقد أنّ ما هو حقيقي لا يمكن أن يكشف إلا في بنية قضية منطقية، يمكن التعبير عنها تعبيرا لغويا، غير أنّ أرسطو بهذا لا يضيف شيئا جديدا لمعنى ما هو حقيقي سوى التوضيح

(137) ميشال ماير، المرجع نفسه، ص25، ص34.

(138) المرجع نفسه، ص21.

(139) مارتن هيدغر، "التصور التقليدي للحقيقة"، ضمن "دفاتر فلسفية"، ترجمة، محمد سيلا وعبد السلام

بن عبد العالي، دارتوباقل للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص53.

والكشف المنطقي وإحضاره في قضية منطقية⁽¹⁴⁰⁾، بيد أنّ ما يحضر في القضية ليس هو الحقيقة وإنما الحقيقة كتصور لما هو كائن تكشف عن نفسها في قضية وبالتالي لا تصبح الدعامة المنطقية هي التي تتحكم في الحقيقة، ولكن الحقيقة بقدر ما هي معنى يكشف عن الكينونة إنّ موضوع الحقيقة هو الكينونة وحدها لاغير، وهكذا يندفع الفكر الهيدغري نحو تقويض الأونطولوجيا الأرسطية لضمان قيام أونطولوجيا للكينونة.

إنّ ما يقوله أرسطو في نظريته الأونطولوجية المعرفية عن الوجود من حيث هو جوهر يتقابل بالضد مع ما يفترضه هيدغر عن الكينونة، حيث جعل أرسطو من الجوهر ما هو أول في ذاته وما هو أول بالنسبة إلينا، أي الإحساس الذي ينتقل إلينا عبر المحمولات المنبثقة من المحسوس، في هذه الميزة المعرفية يتأكد الانطلاق من الخاص قبل الصعود إلى العام الذي يعد دعامة للصفات الحسية وهو بذلك سابق علميا من وجهة نظر منطقية وأونطولوجية⁽¹⁴¹⁾، غير أنّ هذه الأسبقية تصبح غير مفهومة، ولئن كان أرسطو حدد الجوهر بإعتباره متضمنا للمحمولات بشكل قبلي وماهوي، وهذا يعني التأكيد على أن 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⁽¹⁴²⁾، وعلى الرغم من أن هيدغر أبقى على هذا التمييز بين الـ Dasein وواقع الأشياء ونظامها "الموجود" لكن من واقع أونطولوجي ناتج عن تجاوز الميتافيزيقا⁽¹⁴³⁾.

(140) مارتن هيدغر، "في ماهية الحقيقة"، ضمن مؤلف، "نداء الحقيقة"، مصدر سابق، ص257، ص 258.

(141) ميشال ماير، "مأزق الأونطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص32.

(142) المرجع نفسه، ص43.

(143) M-Heidegger: "Chemins qui ne Mènent Nulle Part". p297.

هكذا فإنّ الوجود في وحدته لن يكون عند هيدغر إلا الوجود Sein ويسمى بالموجود المتعدد Das seiende، على هذا المنعطف يتقوض التصور الأرسطي للوجود الواحد والمتعدد، حيث تنفجر بنية الموضوع والمحمول عند هيدغر ضمن الوجود والموجود⁽¹⁴⁴⁾، بهذا المعنى فقط يمكن بلوغ الوجود بواسطة البنية الأونطولوجية للدازين-Dasein، وتتضمن هذه البنية في الآن نفسه اختفاء وانكشاف الوجود، والحق أنّ الوجود عند هيدغر متجاوز لكل خطاب، لأنّ الوجود ذاته ليس إلا الصمت الثاوي خلف كل سؤال حوله، والذي لا يمكن دركه إلا عن طريق الإنصات الصامت⁽¹⁴⁵⁾، إن هذا الصمت هو بالضبط إمكانية الارتباط بالكينونة من خلال التأسيس الأونطولوجي للدازين، حيث توجد البنية الأونطولوجية المزدوجة عند هيدغر بعيدا عن النزعة القضوية الأرسطية برمتها فالوجود هو ما يحتجب بواسطة الموجود، أي الوجود ينحل في الموجود وينكشف ضمنه في الوقت ذاته⁽¹⁴⁶⁾، ولن ينفع سؤال العلية أو السببية في إخراج الوجود عن إختلافه الأونطولوجي، لأنّ التأسيس الأونطولوجي يقوض من جهة أخرى سؤال العلة أو السببية الأرسطي، فقد اعتقد أرسطو أنّ دور العلم هو منح اللوغوس Logos ضرورة بالفعل، لأنّ مبدأ التناقض يضمن هذا كضرورة برهانية⁽¹⁴⁷⁾، إن سؤال الأساس كما يفهم عند هيدغر ليس هو سؤال العلة⁽¹⁴⁸⁾ سؤال العلة افتراض مسبق وقبلي "ماهوي وتصوري" والأونطولوجيا تتجاوز

(144) ميشال ماير، المرجع نفسه، ص37، ص39.

(145) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادي"، مصدر سابق، ص46.

(146) إنّ هيدغر يفهم الكلمة ذات الأصول الإغريقية "اليتيا-Aletheia" بـ"الاختفاء"، عوض عن كلمة الحقيقة فهو يهدف العودة إلى الأصول الإغريقية، إلى اليونان بالضبط إلى فكر هيرقليطس من خلال مقولته، "الذي يميز الظهور هو الالاختفاء"، أنظر في هذا الصدد. P 273، « De l'essence de la vérité », M-Heidegger-

(147) ميشال ماير، "مأزق الانطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، مرجع سابق، ص58.

(148) مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص98.

الميتافيزيقا التي تتشبه بالأساس وبالضرورة⁽¹⁴⁹⁾، لأن الميتافيزيقا منذ أرسطو تحدت كأونطولوجيا أو كعلم بالوجود من حيث هو موجود، ولئن كانت الميتافيزيقا تتمثل الموجود في وجوده، فهي تفكر في وجود الموجود، إلا أنها لا تفكر في اختلاف الوجود عن الموجود⁽¹⁵⁰⁾، وصفوة القول أنّ الأونطولوجيا اليونانية وبالتحديد مع "أفلاطون/ أرسطو" وضعت حداً أونطيقيا للأونطولوجيا، وهذا عكس ما يريده هيدغر من الأونطولوجيا، لأنّ التأسيس الأونطولوجي عند هيدغر يفهم تماما بعكس الأونطولوجيا اليونانية، لأنّ هدفه هو سؤال معنى الكينونة؟ هذا السؤال لن يتأتى إلا بالتأسيس الأونطولوجي للDasein-، تأسيساً أصيلاً بعيداً عن التأسيس الموجودي أو الأونطيقى الذي انتهت عنده الأونطولوجيا اليونانية هكذا تبقى الأونطولوجيا اليونانية عند أفلاطون وأرسطو بدون أساس، فليس هناك من مستوى موجودي عند هيدغر بدون أساس أونطولوجي أصيل، وبما أن الأونطولوجيا اليونانية هي الأصل الذي منه أخذت كل أونطولوجيا تستمد أصولها يبقى التحليل "الموجودي" هو تحليل هذا الكائن القبل-أونطولوجي، ولعل هذا ما يبرر من جهة أخرى أنّ عودة هيدغر إلى اليونان كقدر لتاريخ ظهور الوجود على الرغم من أنها تقوم على التقويض والتجاوز الأونطولوجي إلا أنّ هيدغر وجد في العودة إلى تفكيرهم الأساس الذي يستمد منه كل تفكير ماهيته، لذا يرى هيدغر أن أي حوار مع تاريخ الفكر لا يكون ممكناً إلا بالعود على البدء⁽¹⁵¹⁾، إنّ هذا البدء لا يحدده هيدغر بميتافيزيقا أفلاطون أو أرسطو، لأنّ الوجود إنحل في مباحث الفيزيقا والميتافيزيقا إلى تصور ماهوي وثابت، هذا ما يبرر إستئناف هيدغر تفكير الوجود كما فكره المفكرون اليونانيون الأوائل، أي فلسفة ما قبل سقراط، لكن

(149) ميشال ماير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال"، مرجع سابق ص26.

(150) M-Heidegger: "Chemins qui ne mènent nulle part", p297.

(151) Ibid, p283.

إذا كان هيدغر ومنذ عهد "الوجود والزمان" 1927 يسعى لقابلية النفاذ إلى سؤال الكينونة الذي حدد اليونان معالمه الأولى بشكل أو بآخر، فإنّ هذه العودة إلى اليونان هي التي تحمل في ثناياها كل سر الأونتولوجيا الهيدغرية، لأنّ سؤال معنى الكينونة بقدر ما يكون عامل تقويض وتجاوز للأنتولوجيا اليونانية بقدر ما يجد أصوله الأولى في هذه الأونتولوجيا بالذات⁽¹⁵²⁾، وكما يرى ميشال ماير نجد أنفسنا أمام احتمالين فيما أن الدازين قادر أونتولوجيا النفاذ إلى الكينونة وفي هذه الحالة لا نفهم لماذا وجب انتظار صدور مؤلف "الوجود والزمان" كي ينكشف هذا النفوذ بوضوح؟ وإمّا أنّ هناك خاصية تاريخية في هذا الانكشاف، وفي هذه الحالة لن يعود هذا الأخير مرتبطاً بأي تكوين أونتولوجي للدازين، الذي يصبح وصفه بألفاظ الوجود في كليته "كينونته" بمثابة خدعة وينتج عن ذلك أن تأسيس الدازين يعرف دوماً مسبقاً مادام مقدوفاً به في العالم مع جهله به، أي اختلاف الوجود عن الموجود⁽¹⁵³⁾، بيد أنّ الموقف لم يحسم بعد، لأنّ تاريخ الأونتولوجيا الذي بدأ إرصانه النظري مع الميتافيزيقا الأفلاطونية سيظهر في ثوب جديد "الذاتية المتعالية"، والتي هي الإرث الظاهر للميتافيزيقا الأفلاطونية، لأنّ تاريخ الأفلاطونية هو تاريخ الميتافيزيقا الغربية والفلسفة الغربية...كلها فلسفة أفلاطونية⁽¹⁵⁴⁾، وإذا كان الهاجس دائماً هو البحث عن تأسيس ممكن للDasein، كيف والحالة هذه يكون استئناف هذا السؤال مشروعاً أمام هذا القدر الحتمي لتاريخ الأونتولوجيا الذي حقق كل إمكاناته في نسق الذاتية المتعالية؟

(152) بخصوص هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى كل من/

-M-Heidegger: " Nietzsche" , I, P 182.

-M-Heidegger: " Qu'appelle –t– on penser ", P210-p 215.

-Fronçois Dastur: "Heidegger et la Question de Temps", P117-p118.

(153) ميشال ماير، "نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال".

(154) M-Heidegger: "Nietzsche". I , P 20.

2.II. الدازاين وَتَفْكِيكِ الدَّاتِيَّةِ الْمُتَعَالِيَّةِ

إنَّ إمكانية التفكيك الأونطولوجي من أجل إقامة أونطولوجيا أساسية على دعامة الدازاين، تستوجب حتما تقييما أحادي الخط لتاريخ الأونطولوجيا الحديثة فيما يسمى أونطولوجيا الذاتية المتعالية، إن موقف هيدغر من تاريخ الفلسفة الحديثة يتضح من خلال التفكيك الأونطولوجي لنسق الذاتية المتعالية⁽¹⁵⁵⁾، هذا النسق يحدده هيدغر في نظم واحد ابتداء من اللحظة الديكارتية مروراً بكانط وهيغل إلى هوسرل ونيتشه.

يقول هيدغر "... لقد أصبحت الحقيقة يقينا للتمثل وتحدد الموجود لأول مرة كموضوع له في ميتافيزيقا ديكارت، فعنوان الكتاب الرئيسي لهذا الأخير "التأملات" ... والميتافيزيقا الحديثة بكاملها بما فيها نيتشه، سوف لن تحيد عن هذا التأويل للموجود وللحقيقة الذي أقامه ديكارت"⁽¹⁵⁶⁾، وإذا أمكن لهيدغر أن يثبت بأن تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الذاتية الديكارتية التي ستتحقق كذاتية متعالية عند "كانط وهوسرل" وكروح مطلق عند هيغل وكإرادة قوة عند نيتشه، فذاك يعني أن التفكيك الأونطولوجي مهمة قد أنجزت⁽¹⁵⁷⁾، وبداية هذا التفكيك ستحدد بالذات الديكارتية.

(155) والحق أن تجاوز فلسفة الوعي أو الذات قد حدد قبل هيدغر، من طرف مدرسة الشك والارتياب كما يسميهم "بول ريكور" في كتابه "الإيديولوجيا والبيوتوبيا" وهم "ماركس، نيتشه، فرويد"، حيث تم اعتبار "العمل وإرادة القوة واللاشعور" بديلاً للزعة الذاتية، التي أسستها الميتافيزيقا الديكارتية.

(156) مارتن هيدغر، "التقنية-الحقيقة-الوجود"، مصدر سابق، ص 176.

(157) إن الأزمنا الحديثة حسب هيدغر تشكيلة تاريخية أساسية تتسم بتحديد كينونة الكائن كذاتية وتشمل الفترة الممتدة من ديكارت إلى نيتشه والتي من سماتها الجوهرية نذكر/- أولوية العنصر الرياضي الذي يجعل المعرفة القائمة عليه هي التي تؤسس وتقيم كل معرفة وكل ما يمكن معرفته من قضايا أولية لا تستلزم أي أساس آخر/- تحديد الحقيقة كيقين/- إقامة الأنا أفكار كحقيقة أولية يجعل الحقيقة هي قبل كل شيء اليقين

II.2.أ. الدازاين وَ أَلذَات "ديكارت"

لقد اعتبر ديكارت الذاتية المتعالية كوجيتو/أنا أفكر، أنا موجود، بداية أولى تم اكتشافها لتأسيس الفكر تأسيساً أونطولوجياً ميتافيزيقياً بشكل يقيني حيث أسس في كتابه "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى" مخططاً لأونطولوجيا الذاتى انطلاقاً من الذاتية التي تحددت كوعي⁽¹⁵⁸⁾، وهذا تم اتخاذ الذات أساس كل علاقة مع الوجود والحقيقة، ويكون ديكارت قد أحدث انقلاباً في الأساس الذي ينبغي للحقيقة أن تقوم عليه وفي الأرض التي يتعين للإنسان أن يقيم عليها علاقته بالموجود⁽¹⁵⁹⁾، فمع اللحظة الديكارتية في القرن السابع عشر انحدرت البداية الفعلية لعهد الذاتية المتعالية، حيث أخذت طابعاً تأسيسياً سيتحقق فيما بعد عند كانط وهوسرل، لقد تأسس مع ديكارت خطاب فلسفي حول الذات، أي تأسيس الوجود معه على الفكر من خلال الذات المفكرة والمتيقنة من ذاتها عبر تمثيلها لذاتها Representation، هذا التأسيس وجه الفكر الغربي نحو مركزية الذات وتم إعتبارها المنطلق الأول لتأسيس الحقيقة، وهذا فإن الميتافيزيقا

الذاتي التلقائي للذاتية الإنسانية المشرعة والمشكلة لموضوعية الموضوع/- تنصيب اليقين الذاتي للفكر كمحكمة تقرر ماهو موجود وما هوحقيقي/- فهم المعرفة والفعل كتسليم للإنسان إلى ذاته وهو يمارس الكوجيتو (الأنا أفكر) في الإرادة، يمكن أن يتصور هذا العصر ذاته أيضاً كعصر تصورات العالم Weltanschauung. من حيث أن العالم موضوع هنا كصورة مدركة"/- أنظر:

- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، "الحداثة وانتقاداتها من منظور غربي"، ضمن دفاتر فلسفية، ط1، 2006، ص75، ص76.

158) R-Descartes: "Méditations", paris, Bibliothèque, 1951, P 10- p18.

(159) محمد مطوع، "هيدغرو والميتافيزيقا، مقارنة تربة التأويل التقني للفكر"، دار افريقيا الشرق، المغرب، د- ط 2002، ص127.

الديكارتية ميتافيزيقا للذاتية بحيث يكون الموجود بمقتضاها وجودا يعطى للذات وتصبح الذات هي أساس الوجود⁽¹⁶⁰⁾.

يقول هيدغر "... هكذا صار بالإمكان أن يكون هذا الشيء الملزم هو الذات الإنسانية وقوانينها، أو هو الموجود المؤسس والمنسق في شكل موضوعية انطلاقاً من مثل هذه الذات أو هذا التعدد الغفل، هذا السديم الذي لم ينتظم بعد والذي يبقى في حاجة إلى السيطرة عليه بواسطة الموضوعة"⁽¹⁶¹⁾، إنَّ هذه الموضوعة الحقيقية كأساس للوجود في العالم استحالت مع ديكارت وتحولت إلى مجرد تمثيل، فلقد أصبح معنى التفكير بالنسبة للذات المفكرة تمثلاً، إنه علاقة متمثلة بما هو متمثل، ولقد توصل ديكارت إلى هذه الحقيقة بعدما حرره الشك من عالم الإحساس والآراء من عالم الخدع، لأنه رأى "أنَّ 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 على أنه المبدأ الأول"⁽¹⁶²⁾ والذي من خلاله يمكن بناء الحقيقة الكلية والتامة تلك الحقيقة الواضحة وضوحاً يقينياً بالنسبة لذلك المبدأ، إذ هو يعبر عن ماهية قائمة بذاتها غير محتاجة إلى غيرها كي توجد⁽¹⁶³⁾، حيث يصبح الوجود يتأسس عليها ولا تتأسس هي عليه فلحظة الشك جعلت ديكارت يرتاب في جميع

160 (عبد السلام عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر"، ط2، دارتوقال الدار البيضاء، 2000.

161) مارتن هيدغر، "التقنية- الحقيقة- الوجود"، مصدر سابق، ص172.

162) رينيه ديكارت، "مبادئ الفلسفة"، ترجمة، عثمان أمين، القاهرة، ط1، 1993، ص38.

163) ويقول ديكارت أيضاً في، "مقالة الطريقة"/ "في ما كنت اعتقاد أن كل شيء مزيف وكاذب لزم بالضرورة أن أكون أنا صاحب الاعتقاد، شيئاً ما، وعندما لاحظت وجود هذه الحقيقة أنا أفكر فإذا أنا موجود، بشكل ثابت، مؤكداً لا ريب فيه، قررت أن أتبتها كأول أساس لبناء الفلسفة التي أصبو إليها « René Descartes

Discours de la Méthode 1951.paris.

معطيات التجربة، ولم تجعله يكشف فقط عن قواعد المنهج الذي يمكن أن يقيه من الأوهام، لكن إذا تم تحديد الذات المفكرة كـ"فهم" مطلق ومعرفة يقينية تؤسس الوجود، فإن ذلك يتقابل بالضد مع "الفهم" كما يحدد في الدازاين كوجود في العالم "عارف"، إنَّ الكوجيتو الديكارتي إذ يؤسس فعالية الذات كقدرة معرفية فإنه يجعلها سيدة اللعبة كلها ولها المسؤولية في تأسيس الحقيقة والوجود هذا ما يطرحه ديكارت في التأمل الرابع من "التأملات في الفلسفة الأولى"⁽¹⁶⁴⁾، إذ حتى الزلل والخطأ يزول بمجرد أن تقوم الذات بعملية الشك، حتى الوهم والجنون لا يمكن أن يصيب الذات المفكرة لأنها تفكر، هذا هو بالضبط مبرر انثناءات ديكارت نحو الكوجيتو "أنا أفكر/ أنا موجود"، حيث يبني الوجود ويتعين من خلال الذات، ولكن إذا كان الأمر هكذا فمن الذي يعطي هذه القدرة للذات أن يجعلها تفكر؟

إنَّ الذات نفسها تنعكس على ذاتها-Reflexion، الذات بإعتبارها أساس كل حقيقة⁽¹⁶⁵⁾، في حين يرى هيدغر أنَّ الإنسان كذات متمثلة يترك نفسه عرضة للاستهجمات، أي أنه يتحرك في نطاق المخيلة وذلك بالقدر الذي يذهب فيه تمثله إلى تصور الموجود كهدف موضوعي في عالم أصبح يدرك كصورة⁽¹⁶⁶⁾، إنَّ هذا الارتداد الانعكاسي هو الذي مكن ديكارت من وضع الذات لذاتها كمبدأ أول محدد مسبقا كقدرة معرفية، إذ الانعكاس هو داخلية الذات التي لا تستطيع أن تعرف المواضيع إلا إذا كانت كذلك، بيد أن الدازاين عند هيدغر كقدرة مموضعة للمواضيع في وجوده في العالم لا يفترض القدرة الداخلية المسبقة للتمثل، لأن وجوده في العالم سابق على كل تمثل ومعرفة "فهم"، إنَّ التمثل عند ديكارت

164) R-Descartes: "Méditations", paris, Bibliothèque, 1951.

165) M-Haidegger: "Essais et Conférences". P98.

166) مارتن هيدغر، "التقنية- الحقيقة- الوجود"، مصدر سابق، ص 169.

معناه في الأخير إثبات شيء ما أمام الذات وفي مواجهتها⁽¹⁶⁷⁾، انطلاقاً منها يتأمن ويتقرر بما هي عليه "الذات"⁽¹⁶⁸⁾، إن التأمل هنا كما يرى هيدغر لم يكن أبداً وفاقاً مع الحاضر في التأسيس للمنفتح بدون اختفاء حيث يتخذ ذلك الوفاق نفسه من حيث هو نمط خاص من الحضور المنفتح على ما يحظر في الإختفاء مكاناً له، انه لم يعد في أساسه "انفتاح على... بل صار وعياً بـ. وإدراكاً لـ"، فمع ديكارت كف الموجود على أن يكون هو الذي ينشر ببساطة هيمنته بالهجوم على مجال النفوذ، بل أصبح مجالاً يظل بدوره في حاجة إلى تأمين⁽¹⁶⁹⁾، إنَّ هذا التأمين افتقدته الديكارتية وراحت نابذة له تقيم دعائم الذاتية، بينما يجده هيدغر في الحضور كمجال للمنفتح الأصيل للدازين، لأنَّ هذا المفهوم هو الذي ظل بالضبط يحتفظ بصدى ما عرفه الوجود الإغريقي في حصوله أي بالابوخيزيتيا والابوخيميون⁽¹⁷⁰⁾، ولكن في شكل حضور صار مجهولاً وخارج نطاق السؤال بالنسبة للديكارتية⁽¹⁷¹⁾، أي في شكل ثابت مستقر ومطلق لما يوجد في المواجهة "حاكمية الذات كحضور"، إنَّ هذه الإشكالية الديكارتية التي افترضت في الذات

(167) إنَّ علاقة الذات الديكارتية بالأشياء كما حددها ديكارت تفهم بأكثر من ذلك، سواء كانت هذه العلاقة عبارة عن رغبة أو إرادة أو انفعال أو عن اتخاذ موقف أو عن إحساسات وانطباعات، هي وقبل كل شيء علاقة تتحقق في شكل تمثيل، فقد بين ديكارت هذه العلاقات بوضوح في آخر كتبه "انفعالات النفس"، تر: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ط1، 1993، والتي يمكن أن نخلص منها إلى أن علاقة التمثيل هي علاقة كوجيتو.

(168) مارتن هيدغر، "التقنية- الحقيقة- الوجود"، مصدر سابق، ص170.

(169) المصدر نفسه، ص173.

(170) المصدر نفسه، ص169.

(171) لقد ظهرت ماهية الحضور بالنسبة لهيدغر في مقولة لبارمينيدس، "الفكر من حيث هو إدراك يستمد كينونته من كينونة الكائن"، التي لم تفهمها فلسفة الذاتية المتعالية، وأولتها بأن كينونة الكائن (وجود الموجود) حضور الحاضر بالنسبة للذات، وهكذا فالجواب قفزة في الظلام. حول هذه الفكرة أنظر:- عبد السلام بن عبد العالي، "الحداثة وما بعد الحداثة"، ص76. عبد السلام بن عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا"، ص102.

قوة تثبت ذاتها عبر تمثيلها لذاتها تبقى دائماً لا مفكرة عند هيدغر وفي نهاية الأمر نجد أن الذات هي التي تؤسس المعرفة وتفترض الأسس القبلية لها "وجود الله والعالم الخارجي"، وهو الشرط الذي يبرر فعالية الذات، بيد أن القدرة القبلية للذات ليس سوى إنتاج محض للذات، وعلى هذا يظهر عجز مبدأ الذاتية الديكارتي وكذلك هذه الفعالية التي تدعي الاختلاف خارج الوجود وتبقى أونطولوجيا الذاتية بدون أساس، إن الكوجيتو في النهاية تفكير في العالم وبالضبط هو الوجود أمام هذا العالم، إنه الوجود بالقرب من الأشياء، إنه الـ Dasein، إنَّ الدازين أصبح مع هيدغر طريقاً نحو خاتمة الكوجيتو "الذات"، حيث لن يبقى سوى الاختلاف الأونطولوجي المحض والبسيط بين الدازين والموجود كإنتفاخ وانغلاق "حجب وكشف"، بيد أنَّ تفكيك الذات الديكارتي ليس خاتمة لنهاية الأونطولوجيا الحديثة، لأنَّ هذه الذات قد وجدت امتدادها الظافر في فلسفة كانط ومن بعده هيجل، بل وحتى آدموند هوسرل⁽¹⁷²⁾.

(172) وهكذا تشيد الحدائفة على مبدأ الذاتية الديكارتي، فكل موضوعي واقعي يحتاج الى مبدأ الذات "الأنا أفكر الديكارتي، الذاتية المتعالفة "كانط هوسرل" الروح الذاتي "هيجل"...، إذا في بداهة الأنا أفكر تتوطن الذات الحائفة على يقين مطلق، هذا اليقين الذي سعت جل فلسفات الحدائفة الغربية "كانط، هيجل، هوسرل... الى محاولة توطينه ابتداء من الاستأناف الديكارتي له، أنظر / - علي الحبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي"، ص 197، ص 254.

II.2.ب. الدازاين وَ الذَاتُ "كَانَط"

إذا كان هناك من اختلاف جوهرى بين ديكرات وكانط، فإنه يظهر من تصور كانط للكوجيتو، والذي قال في مضمونه "إِنَّ الأنا أفكر يجب أن يكون مواكبا لجميع تصوراتي، إذ من دون ذلك سيكون شيء متصورا فيا لا يمكنه أن يفكر البتة وهذا يعني إما أن يكون التصور ممتنعا وإما أن يكون لا شيء بالنسبة إليّ على الأقل"⁽¹⁷³⁾، هذا الكوجيتو يبين لنا أن ما يأخذه كانط على ديكرات، هو أن الذات أصبحت ما يقابل الموضوع، ولن تعود هي موضوع المعرفة، إنها مبدأ وحدة الإبصار التأليفية الأصلية والشرط الضروي لكل فكر⁽¹⁷⁴⁾، غير أن التصور الذي يمكن أن يكون معطى قبل أي تفكير يسمى حدسا، فكل متنوع الحدس هو على صلة ضرورية بالأنا أفكر في الذات عينها كوحدة أصلية، أي كإبصار محض لا ينتمي إلى الحساسة، لأنه إبصار أصلي متميز عن كل ماهو أمبريقي⁽¹⁷⁵⁾، إن وحدة الإبصار الأصلية هذه هي ما مكن كانط من وضع الأنا أفكر كقدرة متعالية لإمكان المعرفة القبلية، لأن المعرفة الإنسانية كما يبين كانط في "نقد العقل الخالص" تبدأ من مصدرين أساسيين هما الحساسة والفهم⁽¹⁷⁶⁾، لأنه رأى أن المتنوع المحدوس يتألف في الوحدة التأليفية المعطيات قبلية "مبدأ هوية الإبصار" الذي سبق قبلية كل تفكير متعين⁽¹⁷⁷⁾، بما أن الذات لا تعرف إلا من خلال ربط متعين للمتنوع المعطى "وحدة الوعي" كشرط قبلي يحقق الموضوعية وحسب هذا فإن الربط لا يحصل في الموضوعات كما أنه لا يمكن أن يستمد بواسطة الإدراك

(173) إيمانويل كانط، "نقد العقل المحض"، مرجع سابق، ص 100.

(174) المرجع نفسه، ص 102.

(175) المرجع نفسه، ص 103.

(176) M-Heidegger : "Kant et le problème de la Métaphysique", P 97.

(177) إيمانويل كانط، المرجع نفسه، ص 100.

الملقى أمام الفهامة⁽¹⁷⁸⁾ ، بل إنه من عمل الفهامة ذاتها إنه القدرة القبليّة للذات التي هي ليست هي نفسها شيئاً أكثر من القدرة على الربط القبلي، لأنها المبدأ الأعلى في المعرفة البشرية بأسرها⁽¹⁷⁹⁾ .

هكذا يبين كانط في مؤلفه "نقد العقل الخالص" المبدأ القبلي للذات من خلال سؤال المعرفة كيف يمكن للميتافيزيقا كعلم قبلي أن تكون؟⁽¹⁸⁰⁾ ، السؤال الذي أصبح مع هيدغر سؤالاً أونطولوجياً متجاوزاً لسؤال إمكان الميتافيزيقا ذاتها⁽¹⁸¹⁾ ، ولهذا فإن مشروع كانط برمته هو إعادة تأسيس الميتافيزيقا الحديثة من خلال القدرة القبليّة للذات في التأليف والربط "وحدة الكوجيتو"⁽¹⁸²⁾ ، وبالتالي فإن القدرة القبليّة للذات هي مبرر وجود المعرفة، لأنها تتمكن بفضلها من موضعة المواضيع وتمثلها، لكن كيف يمكن للذات انطلاقاً من الإبصار القبلي أن تربط علاقة مع مواضيعها؟ إن كانط يجعل هذه العلاقة في ملكة الخيال المتعالي كمنشأ عضوي، لأن الخيال المتعالي هو إمكان قيام معرفة الذات⁽¹⁸³⁾ ، حيث أنّ وظيفة ملكة الخيال هي إبداع شيمات تتوسط عملية المعرفة بين الفهم والحساسية⁽¹⁸⁴⁾ ، ولئن كانت المعرفة تقوم على تلاق بين الذات والموضوع فإنه لا بد أن يتوفر للذات شرط المقابلة والملاقاة والاستجابة وهذا الشرط هو ملكة الخيال كأفق قبلي يشكل الصورة ويحتفظ بها في الذهن كإستعداد لإمكانية ملاقات الموضوعات، ولذلك شكل الخيال الإمكان القبلي أو الأساس "إمكان التعالي" للقاء

(178) المرجع نفسه، ص101.

(179) المرجع نفسه، ص 101، ص102.

(180) المرجع نفسه، ص52.

181) Ibid :P 257.

(182) كانط، المرجع نفسه، ص119.

183) M-Heidegger: "Kant et le problème de la Métaphysique", P 213.

184) Ibid: P220

الموضوع ويتحدد هذا الأفق المرسوم بوسمه خطاطات ورسوم والخيال هو بالضبط ما من شأنه أن يمنح ذلك⁽¹⁸⁵⁾، وفي هذا يشرع كانط في الربط بين دور الخيال والزمن، ولكن الأفق الأنطولوجي عند هيدغر يتجاوز كل هذه التحديدات الإبيستيمية، لأن ملكة الخيال لا يقام لها قائمة إلا لأنها متعلقة بأفق الزمن وهكذا يصبح في نظر هيدغر الخيال هو الزمن نفسه بمعنى ذلك الزمن الأصيل الذي سماه الزمانية⁽¹⁸⁶⁾، وترتكز قراءة هيدغر لكانط في ضوء اشكالية التعالق بين الكينونة والزمن، فلئن كان كانط قد تسأل عن كينونة الكائن، فإنّه ربط من حيث لا يعلم ولا يحتسب، بين هذه الكينونة والزمن، إن الزمن هو الشرط اللامشروط الذي به يمكن لملكة الخيال أن تباشر نشاطها، لكن كانط لم يفهم العلاقة الأنطولوجية بين الخيال والزمن وتصور أن دور الخيال هو النشاط القبلي ببيان الوحدة الأصلية للادرك المتعالي بما هي أعلى ما بلغه منطقته وارفعه⁽¹⁸⁷⁾، وبهذا الشكل منح كانط الذاتية المتعالية الكلمة الفصل في عملية المعرفة التي تعطي للعالم مضمونا يمكن إدراكه قبليا لأنها هي القدرة على رد المضمون القبلي إلى مجرد علاقات محضة⁽¹⁸⁸⁾، وبالتالي فإنّ تحقيق المعرفة في شموليتها يشترط توفر المعيار القبلي الذي هو الشرط المتحدد كمستقل عن التجربة⁽¹⁸⁹⁾، فهو الشرط الخاص بالمعرفة المتعالية والتركيب المتعالي، ذلك الذي يشكل الشروط القبلية للتجربة، لكن الشرط المتعالي لإمكان المعرفة في نظر كانط لا يهتم بالموجود، بقدر ما يراهن على الأفق القبلي للفهم والمعرفة، فهو لا ينتج

(185) محمد الشيخ، "نقد الحدائث في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص411.

(186) المرجع نفسه، ص404، ص405.

(187) المرجع نفسه، ص405.

(188) كانط، "نقد العقل الخالص"، مرجع سابق، ص100.

(189) المرجع نفسه، ص101.

الموجود ولا هو موضوعاً للتجربة، لأن التجربة تحتاج إلى مجموعة من المبادئ القبلية، التي يتخذ منها هيدغر درباً للتدليل الأونطولوجي عن موضوعية الموضوع⁽¹⁹⁰⁾، ولهذا فإن الهدف من النقد في المؤلف الكانطي "نقد العقل الخالص" هو بالضبط الوصول إلى المبادئ الأولى، أي النسق le system الداخلي للعقل الخالص، وفي هذا يكون المسعى الكانطي هو بالضبط تحديد المعرفة الإنسانية بحدود العالم الخارجي الموضوعي، وهنا وضع كانط الكينونة في وضع محرج، حيث قام بتبرير كل الملكات والقدرات القبلية للمعرفة والوجود "الميتافيزيقا"، يرى هيدغر أن الكينونة عند كانط هي الوضع المطلق لإمكان معرفة الذات، بفعل تلك الحاكمة التي تسيطر بها البنية المقولاتية القبلية المتعالية⁽¹⁹¹⁾، فلم يقدم كانط الإجابة عن السؤال الميتافيزيقي لقيام أونطولوجيا أساسية، ولئن كان يعتقد أن استعادته للميتافيزيقا وبحثه عن دليل أونطولوجي يعفيه من السقوط، فهو حسب هيدغر لم يتحرر من التمثلات الأفلاطونية ومن الأنا الديكارتي⁽¹⁹²⁾، هذا لأن كانط كغيره من الفلاسفة المحدثين لم يستطع أن يتحرر من مبدأ الذاتية الديكارتي ولا أن يتنصل من حاكميته المعرفية الابيستيمية⁽¹⁹³⁾، ولعل الأهم في فكر كانط عند هيدغر هو انشغاله بالبحث في ما يسميه النزوع الطبيعي في الإنسان نحو الميتافيزيقا الذي يدفع حتماً إلى التركيز على البناء الأونطولوجي للموجود الإنساني باعتباره أساس وجود الموجود وحقيقته⁽¹⁹⁴⁾، لأن كانط قد "أعاد على نحو بسيط تناول المفهوم التقليدي للفكر كتمثل، وذلك عندما حدد الفعل الأساسي للفكر" وهو الحكم على أنه التمثل

(190) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص 293.

(191) M-Heidegger: "Kant et le problème de la Métaphysique", P184.

(192) على حبيب الفريوي، مرجع سابق، ص 299.

(193) M-Heidegger: "Nietzsche", I, P 245

(194) محمد مطوع، "هيدغر والميتافيزيقا، مقارنة تربة التأويل التقني للفكر"، ص 143.

المتمثل للتمثل الموضوع"⁽¹⁹⁵⁾، وهنا يظهر أنّ جوهر العمل الكانطي هو إعادة تأسيس إمكان المعرفة الأونطولوجية، كما يقتضيه التأويل الهيدغري، ولما كانت المعرفة الأونطولوجية تنصب أساساً على معرفة الكائن فإنّ إعادة التأسيس هذه دارت على مفهوم كينونة الكائن، وبهذا عمل كانط على تجلية الداين الإنسي، بما هو صار عنده الذات وبما هو كان الكائن وبما صار الموضوع، وبما كان الحضور "الكينونة"، وبما الكينونة صارت هي "الوضع" أو الموضوعية بمعنى الأمر الذي يتم وضعه، من طرف الذات التي تضع وتتصور الظاهرة من الداخل، والظاهرة تعني ما هو مرادف لتصور الظاهرة⁽¹⁹⁶⁾، بيد أنّ هذا التصور ليس هو التصور الفينومينولوجي للظاهرة، وهذا هو الأفق الاشكالي للكانطية⁽¹⁹⁷⁾، ومعنى ذلك أنّ موضوعية الموضوع لا يصير مقراً أو معترفاً بها إذا لم تقرّ بها أولاً الذات وتتعرف أي أنّ المطلوب هو أنّ تتجاوز الذات الموضوع فتصيره موضوعاً بدءاً من ذاتها وهذا لأن الموضوع الذي يظهر ويمثل أمام الذات يستمد ويأخذ مبادئه وعمله الأولى من المبادئ القبلية التي تمنحه صفة الوجود والحضور أي القدرة والقوة التي تمنحها الذات المتعالية بما هي الفاتح لإمكان معرفة الكائن وملاقاته⁽¹⁹⁸⁾، وهكذا فإن التأسيس الميتافيزيقي في المشروع الكانطي يتماثل مع مهمة القضاة ووظيفة التشريع، مما زاد في غموض مهمة النقد، فلا تتماشى مقاضات العقل الإنساني بهذه الطريقة القانونية مع طبيعة الوجود الإنساني وتناهيته، ولذا فمن الصعب تأسيس أونطولوجيا أساسية للموجود الإنساني من منطلق قانوني وهذا هو عينه التناقض الكانطي، فهو يريد أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته

(195) مارتن هيدغر، "التقنية- الحقيقة- الوجود"، ص 203.

(196) محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص 406، ص 407.

(197) M-Heidegger: "Etre et Temps", P58.

(198) محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 409.

كقاض وطرف حكم ومحكوم⁽¹⁹⁹⁾، بيد أنّ الدازين من حيث الأساس عند هيدغر لا يمكن أن يستخلص من الكائن ذاته "تمثل الذات المتعالية" بحكم تلك البينونة التي أقرها هيدغر بين الكائن والكينونة، وهكذا كانت مهمة مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" تقويضاً لنقد العقل الخالص بما هو التأسيس للميتافيزيقا⁽²⁰⁰⁾ ولئن كان هيدغر لا يوقف النقد ولا التقويض عند أفق بعينه، وفق ما حدده مؤلفه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، بل يمضي فيه بعيداً إيغالا في التأويل⁽²⁰¹⁾، رُبَّ إيغال في التأويل هو الأفق المتبقي لتقويض صرح الميتافيزيقا الكانطية.

(199) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص300.
(200) M-Heidegger: "Kant et le problème de la Métaphysique", P57.
(201) إنّ وجه الطرافة هنا هو أن هيدغر يعترف أن قراءته لكانط تحتاج إلى معاودة، إذ يرى في كتابه "ما هو الشيء" أن مؤلفه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" لم يستوفي مقاصد نقد العقل الخالص، إذ يحتاج النقد في رأيه إلى تأكيد تناهي الوجود الإنساني زمننا وإبداعا، وهذا من بين ما اشتمل عليه مؤلفه الجديد "ما الشيء"، أنظر - علي حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص290.
-M.Heidegger-"Qu est-ce qu'une chose". Trad.jean reboul et-jacques taminiaux . Gallimard".1971. p134.

II.2.ج. الدازاين وَذَاتِيَةُ الْمُطْلَقُ "هيجل"

لقد اتضح في ما سبق، أَنَّ الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت، بدأت تطرح إشكالية الذات، بإعتبارها الوسيلة الوحيدة لتحقيق مشروعها، المتمثل في جعل الذات "الإنسان" سيد الطبيعة ومالكها، بل إنها حاولت إبراز الذاتية كمشروع وحيد للخلاص، بعبارة أخرى لقد بينت فلسفات الكوجيتو مع "ديكارت كانط" أَنَّ الميتافيزيقا لا تقدم مبادئ الفكر بإعتبارها موضوعاً للفكر فحسب وإنما بإعتبارها وضعاً وفعلاً للفكر⁽²⁰²⁾، إن هذا البعد النظري لميتافيزياء الذاتية هو ما جعل هيجل يعترف لديكارت أنه أعظم فيلسوف على الإطلاق، لكي يؤسس لكمال نسق الذاتية المتعالية بأرختها، أي منحها البعد التاريخي كخاتمة ظافرة لتاريخ الكوجيتو؟⁽²⁰³⁾، وفي هذا يعتقد هيجل أَنَّ نسق الحدائفة قد إكتمل معه ابستيميا وأنطولوجيا -في ماهية الروح المطلق-⁽²⁰⁴⁾، بينما يقول هيدغر عن النسق كماهية للمعرفة وللوجود "إلى ماهية الصورة المدركة ينتهي الثبات والنسق،... كوحدة للبنية في المتمثل بما هو كذلك..، هنا يفرض النسق هيمنته، وذلك ليس فقط داخل الفكر... عند كل من لبنيتروكانط، فخته شلنج... إنه لا يكمن مثلما هو عند ديكارت كإنتشار الذات من حيث هي "أنا" وجوهر متناه، بل إنطلاقاً من الموناد عند لبنيتروكانط إنطلاقاً من الطبيعة المتعالية، وعند فخته إنطلاقاً من الأنا اللامتناهي، وعند هيجل انطلاقاً من الروح كمعرفة مطلقة وعند شلنج

202) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، دار التنوير للطباعة. بيروت، لبنان، 1985.

203) إن الذاتية المتعالية هي افتراض داخلي للذاتية المطلقة، في ميتافيزيقا هيجل، والتي تحددت فيها الفكرة المطلقة، أي ما يشرق من تلقاء ذاته للتصور المطلق، تلك التي تحدد ماهية الحقيقة الواقعية -Wirklichkeit- أنظر/ - جمال محمد أحمد سليمان، " الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص65.

204) هيجل، "ظاهريات الروح"، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار قباء للطباعة والنشر، 2003، ص165.

إنطلاقاً من الحرية كضرورة لكل موجود⁽²⁰⁵⁾، لكن داخل عصر الميتافيزيقا المثالية الألمانية يتم للمرة الأولى النظر في ماهية التفكير كنسق مطلق، من طرف هيغل⁽²⁰⁶⁾، غير أنّ هيغل في نظر هيدغر لم يفعل سوى إسترجاع قدر الوجود من الميتافيزيقا كنسيان للوجود من حيث هو إختلاف أونطولوجي بين الوجود والموجود، فهيجل نظر إلى تاريخانية الوجود، بما هي تاريخية الروح⁽²⁰⁷⁾، وعلى الرغم من أنّ تاريخ الوجود كما يرى هيدغر يبدأ بالنسيان، فإنّ الإختلاف كذلك يظل محتجبا في طي هذا النسيان، فهو يستر ماهيته ويحجبها ولا يظهر إلا طرف من أطرافها (الحاضر-Ousia)⁽²⁰⁸⁾، وما هو حاضر هو الوجود وما الوجود إلا وجود المطلق لاغير، من هنا يظهر الإختلاف بين هيغل وهيدغر، فموضوع الفكر عند هيغل هو الوجود الذي ليس إلا الفكر الذي يفكر في الموجودات ويمنحها معقوليتها إنطلاقاً من الفكر المطل⁽²⁰⁹⁾، أما بالنسبة إلى هيدغر فإن موضوع الفكر هو ذات الشيء، أيّ الوجود من حيث يختلف عن الموجود، إن موضوع الفكر عند هيغل هو الفكر الكلي في سياق التصور المطلق، بيد أن موضوع الفكر عند هيدغر هو "الإختلاف بما هو إختلاف"⁽²¹⁰⁾، يجد هيغل الفكر الكلي المطلق في كل ما فكر فيه المفكرون، بإعتباره تمظها وتموضعا للفكر المطلق، أمّا الإختلاف بما هو إختلاف فإنه يظل طي النسيان⁽²¹¹⁾، لهذا السبب فإنّ هيدغر لا ينظر إلى تاريخ الفكر بما فكر فيه المفكرون، بل بما لم يفكر فيه بعد، بمعنى "قدر الوجود ذاته

(205) مارتن هيدغر، "التقنية -الحقبة -الوجود"، مصدر سابق، ص 162.

(206) Beda allemann: "Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée". Traduit de l'allemand par François Fédier. Epiméthée. 1959. P 213.

(207) Ibid: P111.

(208) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيغل"، دار التنوير، بيروت، لبنان 1985، ص 64.

(209) هيغل، "ظاهريات الروح"، المرجع نفسه، ص 153.

(210) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيغل"، مرجع سابق، ص 65.

(211) المرجع نفسه، ص 65.

في إحتجاب اختلافه الأونطولوجي"، ويتضح هنا أنّ هيدغر يفهم تاريخ الفكر من حيث أساسه الأونطولوجي، إنه اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الغربي برمته، إن الدازاين هو وحده من يحدث الانعطاف أن يصبح قدر الوجود وتاريخه، لأنه "ليس اللامفكر فيه عند هيدغر شيء خارج عما فكر فيه بعيدا عنه، فقدر الفكر أن يفكر في ما لا يفكر فيه وأن لا يتجاوز ذاته نحو نهاية فكان هيجل البداية والنهية معا"⁽²¹²⁾، ويقتضي هذا حسب التأويل الهيدغري أنّ هيجل جعل من الكينونة أمراً مطلقاً ومن ثم أمراً غير متناه جعله الانسان محلاً لحلول الشأن المطلق، لكن هيدغر جعل الكينونة أمراً متجاوزاً بإستمرار ومتوقفاً على الإنسان وحده لا غير، فلا أساس للكينونة إلا في علاقة مع الدازاين، ولما كان الدازاين كائناً متناهياً، فإنّ الأمر يفيد تناهي الكينونة أيضاً⁽²¹³⁾، هذا التناهي الذي لم يكن المطلق الهيجلي على دراية به ولا هو فكره، بل هو اللامفكر فيه داخله بسبب من ميتافيزيقا المطلق، لأن "الميتافيزيقا مع هيجل لم تعمل فقط على إهمال مسألة الوجود، بل من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود قد قامت انطلاقاً من قدر الوجود ذاته، هذا القدر جعل من الميتافيزيقا سراً للوجود ولكن سراً لم يفكر فيه لأنه ظل سرا مهما"⁽²¹⁴⁾، وإذا كان التاريخ عند هيجل حركة وصيرورة جدلية يعود فيها المطلق إلى ذاته ويبلغ تمام وعيه، في أن يكون حاضراً لذاته بعد تخارجه وتشكيله الموضوع، فإنّ ذلك لا يتم إلا في حضور الوعي لذاته الحضور المطلق، أي في المطلق كأخر ذاته مع نفسه⁽²¹⁵⁾، وأمام هذا التعسف المفاهيمي لم يجد هيدغر بداً من إنهاء أسطورة "الحضور"/"ميتافيزيقا الحضور" مع هيجل، من هنا ليس

(212) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص 306.

(213) محمد الشيخ، "نقد الحدائث في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص 436.

(214) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، المرجع نفسه، ص 66.

(215) هيجل، "ظاهريات الروح"، المرجع نفسه، ص 136.

تأسيس الدازاين في أونطولوجيا هيدغر إستئنافاً لقدرة الوعي المطلق كما إعتقد هيجل، لأنَّ هيجل ذاته لم يتجاوز ميتافيزيقا الحداثة في تصوره لموضوع الفكر بما هو تمثل للوجود بما هو كذلك في كليته.

إنَّ إمكانية تأسيس الدازاين الهيدغري تقف هنا ضد فرضية رجوع المطلق إلى ذاته، بعد تحقيق الإغتنام وكامل الإوتعاء، إن الدازاين في منظور هيدغر هو رجوع الوجود ذاته بدون تخارج، لأنه "الشيء ذاته الذي يتحرك وينسى ويتذكر ويعود ولكن على الرغم من ذلك ليس ذاتا تاريخية فليست علاقة الفكر بالوجود عند هيدغر علاقة ذات- موضوع"⁽²¹⁶⁾، مثلما يمكن الكلام عند هيجل عن تمثل الذات لموضوعاتها بيد أنه رفع هذا التمثل تمثلا ذاتيا مطلقا ودفح بالذات إلى إدراك ذاتها بعد أن أصبح الوعي بالذات أمراً متحققاً مطلقاً⁽²¹⁷⁾، وهذه المعرفة المطلقة ليست انعكاس الوعي على ذاته كما في الكوجيتو الديكارتى، وإنما انعكاس المباشر مع نفسه، بيد أنَّ هذا الانعكاس المباشر ليس إلا تحديد قبلي وماهوي للوجود، الذي جعل من الوجود تصورا مطلقا وأصلا لكل موجود، كما جعل من موضوعية الوجود أمراً متوقفا على التمثل الذي يؤسس الموجود بما هو كذلك وقيمه على أساس الوجود المطلق⁽²¹⁸⁾، من هذا المنطلق يرى هيدغر أن فلسفة هيجل بقيت في مجال فلسفة الذاتية، لأن "التمثل يجعل الموضوع مقابلا ومائلا أمام الذات، والتمثل ليس إلا تمثل الذات لذاتها"⁽²¹⁹⁾.

إنَّ هيجل إذن ظل وفيها لديكارت، لأنه أثبت ذاتا هي المطلق نفسه، هذا بالرغم من أنَّ هيجل ما فتى يؤكد أنه غادر أرض الكوجيتو، لكن المطلق عند

(216) عبد السلام بن عبد العالى، "هيدغر ضد هيجل"، ص 75.

(217) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص 324.

(218) عبد السلام بن عبد العالى، المرجع نفسه، ص 75.

(219) M-Heidegger: "Hegel et son Concept de l'expérience", P164.

هيجل هو الفكر أي ما هو مائل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته⁽²²⁰⁾ ، فليس المطلق الهيجلي سوى الذات الديكارتية وقد منحت "المطلق" ، إن فرضية المطلق أعادت إستئناف عصر الميتافيزيقا من جديد، إن ميتافيزيقا الذاتية تقتصر النظر إلى الموضوع على أنه مجرد حضور أمام الذات، وبالتالي فإن الكينونة ما هي إلا الذاتية، وهذا التصور هو عينه ما بينته فلسفات الذاتية سليله الكوجيتو الديكارتية والكانطي، ولئن كانت تجلية النظر فيها تبين أنها إغتنت بالوعي الذاتي وصارت الى علم ذاتها العلم المطلق فكانت المطلق نفسه في إعتقاد هيجل⁽²²¹⁾ وكما يسميه هيدغر الاسم الآخر لهذا الموجود الذي يتجلى في حضور الوعي لذاته أو وعي الوعي الذي ليس إلا ذاتية الذات أو معرفة الذات لذاتها "معرفة الوعي لذاته"، لأن 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⁽²²²⁾ ، إن هيدغر ينطلق من سؤال الفكر ذاته، وإذا كان يتسأل عن المقصود بالوعي الذي يرتد إلى قوانين ومبادئ الفكر؟ فإنه يري أن الفكر ما هو إلا هذه القوانين والمبادئ، إنها القوة التي تضبط موضوعات معرفتها هذا يعني أن مبادئ الفكر ذاتها التي تتحدد من خلالها فعالية التفكير هي وعاء يتمكن بواسطتها الفكر من بناء موضوعاته وقضاياها، إن الفكر يتخذ من هذه الموضوعات ما يشكل من خلاله التصورات والتمثلات، وبالتالي هو الذي يضعها إن الفكر هو الذات التي تضع⁽²²³⁾ ، إن هيجل عندما يحدد مبحث الأنطولوجيا في علم المنطق فإنه يقصد أن الوجود هو موضوع الفكر، أو أن الوجود هو الأساس

(220) عبد السلام بن عبد العالي، المرجع نفسه.

(221) محمد الشيخ، "نقد الحدائفة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص 432.

(222) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص 78، وما بعدها.

(223) المرجع نفسه، ص 100.

الذي يتحقق إبتداء من الفكر بفضل منهج الجدل الذي يتحدد من خلاله الموجود كموضوع، أي أن الوجود هو موضوع الفكر، أو ما ينتجه الفكر من فعاليته الذاتية، هذا لأنَّ الفكر ينظر إلى الوجود كشيء وعلة أولى، وبالتالي يثبت وراءه أساسا مطلق لإقامة كل موجود على أساسه ووضعه كعلة أولى للموجودات كموجود يؤسس الموجودات "المطلق"⁽²²⁴⁾، ولكن لا بد من النظر الى تناهي النسق الهيجلي نفسه، إن الانتقال من البدء الكانطي الى البدء الهيجلي يكشف عند هيدغر انتقالا من تناهي الوعي الى تناهي الروح، لكن هل يعني هذا أن هيدغر قد تجاوز هيجل التجاوز المطلق؟ إنَّ هيجل يبقى في عرف هيدغر انتماء الى تاريخ حقيقة الكينونة ومن ثم طالب هيدغر الاستبراء له، إذ لا مسوغ للحديث عن أفول فلسفة هيجل، ومدعو ذلك هم الذين أفلو عن فلسفة هيجل بهزات ورعشات لم يكتب لها برأي هيدغر الانتفاض المطلق⁽²²⁵⁾، لأنها ربّما فكرت هيجل بعيدا عن ديكارت ومسألة الذاتية واعتقدت فيه الإستأناف المعرفي الابستيحي الأصيل، في حين يعمل هيدغر على تخلص هيجل من تأويل الهيجليين أنفسهم ليسحبه إلى بساط الأونطولوجيا عنوة واکراها وغصبا، ولئن كان تصور هيجل ينم عن نسيان الإختلاف الأونطولوجي بين الوجود والموجود، إن نسيان هذا الإختلاف هو الذي جعله لا يتساءل مثل كل ميتافيزيقا عن الموجود بما هو موجود، وتصور الوجود أنه ما فيه تكون البداية هي النتيجة والنتيجة هي البداية، لأنَّ موضوع الفلسفة أولا وأخرا هو الحق ولا شيء سواه⁽²²⁶⁾، إن أونطولوجيا الذاتى "المطلق" عند هيجل تبقي على مستوى الاختلاف المعرفي ولم تدرك تمام الاختلاف الأونطولوجي بين "الوجود والموجود"، ولئن ملكت نفحة من نفحاته واستشعرتها

(224) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص 100، ص 101.

(225) محمد الشيخ، "نقد الحدائث في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص 239.

(226) جمال محمد أحمد سليمان، "الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص 71.

لكن الذات في الجدل الهيجلي لا تضيع إلا لتسترجع ذاتها وهي لا تفقدها إلا لتملكها من جديد⁽²²⁷⁾، ولئن اعتقد هيجل في أكثر من موقف، أنه يفكر من خارج المتن الديكارتي وأنه بطرحه للجانب الموضوعي للوعي قد تحرر من ظلال الكوجيتو ومن ميتافيزيقا الحداثة، غير أنه حسب هيدغر يكون هيجل قد استكمل مقاصد الميتافيزيقا طالما أنه يفكر في وعي الوعي⁽²²⁸⁾، من هنا فليست مجاوزة الديكارتيّة تعني زحزحة الكوجيتو وتعديله، لأنّ ديكارت لن يتجاوز إلا بمجازة ما أقامه، أي مجاوزة الميتافيزيقا الحديثة⁽²²⁹⁾.

(227) عبد السلام بن عبد العالي، "هيدغر ضد هيجل"، مرجع سابق، ص88.

(228) على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص326.

(229) عبد السلام بن عبد العالي، "مرجع سابق، ص78.

II.2.د. الدايزين وَ إِرَادَةُ الْقُوَّةِ "نَيْتَشَهُ"

لقد بين نسق الذاتية المتعالية مع هيدغر، أنه عنوان العجز الأساسي للفكر عن مساءلة مفاهيمه الخاصة، هذا العجز هو ما تفتن له فريدريك نيتشه حينما أراد أن يقيم قطيعة مع الموروث الميتافيزيقي الذي حكم تاريخ الفلسفة الغربية أفلاطون "الروح"، كانط "الذاتية المتعالية"، هيجل "المطلق"، حيث ظهرت الأعراض الفاسدة للأصل⁽²³⁰⁾، ولهذا يؤسس نيتشه صورة جديدة للتفكير من خلال تحرير الفكر من تاريخ الميتافيزيقا الغربية، إن ما أقامته الحداثة الديكارتية ما هو إلا تحولات العدمية لتشويه الحياة ونفيها وجعلها إرتكاسية عبر ارادة الحط من قيمة الحياة، لصالح "المعرفة، الدين، القيم العليا"، إنَّ نيتشه يستبدل هذه الإرادة السلبية بإرادة إيجابية يسميها "إرادة القوة"، يقول نيتشه "هذا المفهوم الظافر للقوة الذي خلق بفضل فيزيائيونا الله والكون يحتاج إلى مكمل يجب أن نسند إليه إرادة داخلية أسميها إرادة القوة"⁽²³¹⁾، إن إرادة القوة هي الأساس في الإنسان، لأنَّ القوة لا تريد إلا ذاتها، والإرادة في صيغتها المضاعفة ما هي إلا "إرادة الإدارة"، أي أن تملك الإرادة ذاتها كحرية تقف في وجه الحتمية الطبيعية التي تصبح مصادرة ومحتواة في "الما- يريد"، أي كقوة في الإرادة في إنطوائها على ذاتها متجاوزة الإرتكاس الانعكاسي لإدارة الضعف التي انتهكت الإرادة في فيضها الحيوي، عن طريق الضمير المتعب والمثل الزهدية كما اتجه التقليد المسيحي، غير أنَّ التساؤل الذي يطرح نفسه هو أي مرتكز وأي أساس يمكن الإرادة من تملك القوة "قوتها الخاصة"؟ لا شك أنَّ إمكانية هذا الأساس لا يجد له معنى كما يرى

230) جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت، ط1، 1993، ص113.

231) المرجع نفسه، ص66.

هيدغر إلا في الوجود، إن الوجود في الإرادة هو مثل الإدارة في القوة⁽²³²⁾، وإذا كان هناك من تداخل عميق بين فكر نيتشه وهيدغر فإنه يفهم من التأويل الذي يعطيه هيدغر لفلسفة نيتشه من زاويتين مختلفتين الأولى أن "إرادة القوة" النيتشوية هي المحطة التي بات لزاما على الـDasein أن يجد انحداره الضافر منها وفي الوقت نفسه الإرادة التي يجب تجاوز عاداتها لإقامة الـDasein على أساس أونطولوجي أصيل، إن قراءة هيدغر لنيتشه بقدر ما تضعنا أمام الـDasein في براءة الصيرورة التي تكلم عنها "هيرقليدس"، بقدر ما يظهر لهيدغر من جهة أخرى المأزق الذي انتهت إليه الإدارة النيتشوية، لأنَّ إرادة القوة هي آخر صيغة مكتملة تتحدد فيها أبعاد الذاتية المتعالية⁽²³³⁾.

الحق أنَّ نيتشه قام بنقد الميتافيزيقية من خلال القول أن الميتافيزيقا تُبرَّر مشروعاتها كخطاب يدعي إمتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية، ولذا يرى أن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات ولا توجد أي حقيقة في ذاتها⁽²³⁴⁾، وفي إجابة نيتشه عن سؤال ما الذي يتخفى ويستتر وراء إرادة التأويل؟ نجده يكشف عن الخلفية التي تحرك عملية التأويل والتي يحصرها في مفهوم "إرادة القوة"، إذ يرى نيتشه أن الوجود ليس لدينا عنه أي تصور غير واقعية الحياة، كيف يمكن من يكون قد مات أن يوجد، إذ ليس العالم حقيقيا ولا واقعيًا بل هو حي، والعالم الحي هو إرادة قوة⁽²³⁵⁾.

(232) مارتن هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مصدر سابق، ص161.

(233) M-Heidegger : "Le Dépassement de la Métaphysique" In "Essais et Conférences p99.

(234) Friedrich Nietzsche : "La volonté de puissance", Trad: Génévriere Bianquis, paris, Gallimard, 1947, P146.

(235) جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، مرجع سابق، ص236.

هكذا تصبح إرادة القوة هي الأساس في كل صيغة إثباتية، وضد النفي الذي تفرضه طبيعته الديالكتيك "هيجل"، حيث لا يمكن لمعنى الإثبات أن يتخلص من النفي إلا إذا أخذنا في الحسبان النقاط الثلاث الأساسية، ليس الحقيقي واللاواقعي، بل التقويم، ليس الإثبات كصعود بل كإبداع، ليس الإنسان، بل الإنسان الأسمى كشكل جديد للحياة⁽²³⁶⁾، إن نيتشه إذ يعلن ثورته هذه كنهاية للديالكتيك "النفي الهيجلي" وبداية فلسفة الحياة بكل دلالاتها، فإنه لا يلغي مفهوم الوجود، بل يقترح تصورا جديدا له، وبما أنه ليس هناك في فلسفة إرادة القوة النيتشوية مشكلة تطرح حول الأساس الأونطولوجي من نيتشه نفسه فإنَّ هذا الإتحاد الذي تلتقي فيه شدة الإنسان وشدة العالم، بات يمتلك ميزة مطلق لكنَّ مطلق غير مفارق، غير أنه يبدو من جهة أخرى أنَّ نيتشه لا يسمح بمجيء هذا التصور، لأنَّ كل شيء عنده هو Sein أو Dasein كل شيء Sein حين يجتذب وجود العالم فعل الإرادة Le vouloir⁽²³⁷⁾، يقول هيدغر على لسان شيلينج "إن الفلسفة كلها تهدف إلى هدف واحد وهو البحث عن التعبير الأسمى، عن الوجود

(236) يرى "جيل دولوز" في كتابه "نيتشه والفلسفة"، ص 235، أن هيدغر يعطي تفسيرا للفلسفة التنشوية أقرب إلى فكره الخاص من فكر نيتشه ففي مذهب العودة الدائمة والإنسان الأسمى، يرى هيدغر تحديد "علاقة الوجود والإنسان الأسمى كعلاقة لهذا الوجود بالوجود"، إن هيدغر حسب "جيل دولوز" يهمل تفسير كل القسم النقدي من أعمال نيتشه، وكأنه يهمل كل ما صارع نيتشه ضده، لأن نيتشه عارض كل تصور للإثبات يجد أساسه في الوجود، وتحديد في وجود الإنسان، غير أننا لا ننساق هنا مع موقف جيل دولوز، بل سنمضي مع الطرح الهيدغري في قراءته لنيتشه وبالضبط عبر الفارق بين إرادة القوة والدازين، ولذا نجد هيدغر يقول "إن الصورة الوجودية للإنسان الأسمى ظهرت للتفكير الميتافيزيقي لنيتشه، لأن تفكيره كان بإمكانه أن يجد نفسه بشكل ما ضمن القدر الماضي للفكر الغربي، إن الذي يعبر عنه في تفكير نيتشه هو أولا الما- هو- موجود الذي يبقى عصيا على الفهم الشائع، لذا يمكن القول أن الإنسان الأسمى الذي يبقى غير مرئي بالنسبة إلى العامة، موجود هنا"/ أنظر، جيل دولوز، "نيتشه والفلسفة"، مرجع سابق، ص 237.

-M-Heidegger: "Qu'appelle-t-on penser", P 55.

(237) بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت

لبنان، ط 1، 1996، ص 142.

الأصلي كإرادة، الأمر الذي يجب على كل مفكر أن يفكر فيه، إن في محاولة نيتشه التفكير في وجود الموجود.... ونقصد العلاقة بالوجود يبقى أمراً متعذراً"⁽²³⁸⁾، بيد أنه إذا كان كل شيء هو Dasein حيث يكون الوجود فإن إمكانية تأسيس الدازاين Dasein لا تكون مفهومة على أصالتها لأنها قد اجتذبت العالم إليها وفي هذا الإتحاد حسب هيدغر لا يعود هناك غير الـDa كتجلي للأساس، حيث لا يكون الإنسان سوى صدفة في الـSein الخاص بـDasein لكن ما أن يكون هناك (Da- هنا)، تكون هناك دائماً حتمية تنظم إلى Sein⁽²³⁹⁾، إن الذي يميز إرادة القوة في علاقتها مع العالم هو أن الإنسان الذي يريد ذاته بذاته هو بجانب العالم، إن كل شيء يتم كما لو كانت هنالك حتمية في هذه الإرادة، بين الإنسان والعالم يلتقيان في العودة الدائمة⁽²⁴⁰⁾.

إن فلسفة نيتشه تظل إذن في نطاق الميتافيزيقا، التي يشكل الإنسان الأعلى دلالاتها المركزية وأبعادها الجوهرية، لأن نيتشه جعل فكرة القيمة أعلى من كل اعتبار للسؤال الأونطولوجي، يقول هيدغر "إن فعل تهديم القيم هو انهيار الحقيقة التي قيلت عن كلية الموجود"⁽²⁴¹⁾، ولهذا يرى هيدغر أن فلسفة نيتشه تبقى حبيسة فكرة القيمة، يقول هيدغر "... حينما تتمكن من فهم الفكر النيتشوي في استقلال عن فكرة القيمة آنذاك نصل إلى منطقة يصبح فيها عمل آخر مفكري الميتافيزيقا مهمة لمقاة من حيث هي سؤال على عاتق الفكر"⁽²⁴²⁾، إن الفكر الذي يشق دروب الوجود يبقى بعيداً عن كل تصور للقيمة، لأن القيم الكلاسيكية التي خلفها المثال الأفلاطوني والزهد الديني المسيحي، تخضع في نظر نيتشه لإرادة القوة

238) M-Heidegger: "Qu'appelle-t-on penser", P84.

(239) بيير بودو، "نيتشه مفتتاً"، مرجع سابق، ص142.

(240) المرجع نفسه، ص141.

241) M-Heidegger: "Nietzsche", II, P221.

(242) مارتن هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مصدر سابق، ص162.

التي تعيد تقويم هذه القيم، وإعادة التقويم هذه هي في حد ذاتها خلق قيم جديدة، إنَّ عجز الإرادة النيتشوية يظهر من هذا الطريق المبتور للوجود داخل إرادة القوة⁽²⁴³⁾، لأنَّ إرادة القوة هي أيضا إرادة معرفة، لأنه لا حد فاصل يمكنه أن يفصل بين ما نعرفه وما نريده.

هذا ما جعل "ك-ليويث" يقول عن ارادة القوة النيتشوية أنها، الإرادة التي يملكها الأنا الحديث، إرادة الوجود الذي ترمي به الصدفة في الوجود-هناك"⁽²⁴⁴⁾، يقول هيدغر في مثل هذا "إذا لم يتمكن الإنسان من أن يحقق من قبل أي علاقة أساسية بالوجود، أي إذا لم يسمو بذاته إلى الاحتفاظ قبل كل شيء بوجوده المنكشف على علاقته بالوجود التي من شأنها أن تؤسسه،... يجعلنا متهيين لإدعاء الوجود، ولكن هذا الانفتاح على الوجود الذي يعطي التفكير لا يمكنه أن يفعل أي شيء لإنقاذ الإنسان"⁽²⁴⁵⁾، هكذا يتضح أنَّ هيدغر لا يدعو إلى تجاوز الإنسان الذي يسميه نيتشه "الإنسان المتفوق/ الإنسان الأخير"، وإنما دعوته يمكن فهمها أنها وضع هذا الإنسان تحت مساءلة تتأسس فيما لا يعرف له قرار "انفتاح الكينونة..." دون الوصول إليها حيث تبقى مهمة التفكير هي أثر هذا الألم الذي أبقى «الدازين» منشغلا بلا انقطاع،... في متاهات الصمت والقلق والسكون، حيث لا عزاء يميننا سوى انتظار لقاء الكينونة يوما نحو المغيب، وأمام هذا البعد المساوي للأونطولوجيا الهيدغرية يتضح لنا معنى الفارق بين نيتشه وهيدغر، لأنَّ الإنسان الذي اهتدى إليه نيتشه هو إنسان الحداثة في لحظته

(243) إنَّ هيدغر لا يرضى إلا بالإنصات الصامت لنداء الوجود حينما ينكشف الوجود في أساسه، لأنه كما يقول نيتشه نفسه "لا يبقى المرء فيلسوفا إلا بقدر ما يحتفظ بالصمت"، إن هذا الصمت هو سر الوجود بدونه لا يكون فكر حر، إذ الصمت هو من يتكلم فينا عندما نعجز عن كل كلام وليس الإرادة كما إعتقد نيتشه أنظر/ بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، مرجع سابق، ص14.

(244) بيير بودو، "نيتشه مفتتا"، مرجع سابق، ص153.

(245) M-Heidegger: "Qu'appelle-t-on penser", P66.

الأخيرة، فلن تسمح إرادة القوة بتقويض المنزع الذاتي على العكس مثلت هذه الإرادة الإمكانية الأخيرة للنزعة الذاتية تمركزت حول الإنسان، فشكلت الأساس ضمن حقيقة انفتاح الموجود بما هو موجود، إن الإنسان الأعلى أنموذج إنساني جديد يسمح بفهم وجود الموجود ويعطي الوجود شكلا إنسانيا جديدا⁽²⁴⁶⁾.

(246) - أنظر كل من/

- M-Heidegger : "Nietzsche", I, P 220.

- _____: Tom II, P 242. P 274 .P 309.

- وفي المراجع العربية المهمة التي تناولت هذه التحليلات يمكن الرجوع الى كل من/

- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق، ص 72 وما بعدها.

- على حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي"، مرجع سابق، ص 353 وما بعدها.

- محمد الشيخ، "نقد الحدائثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص 439. وما بعدها.

II.2. هـ. الدازاين و الْقَصْدِيَّةُ "هُوسرل"

إن الفينومينولوجيا الهوسرلية، تتميز في كونها الفلسفة التي حاولت بحق تجاوز الفهم الكلاسيكي لعلاقة المعرفة بين الذات والموضوع، الذي تأسست عليه الميتافيزيقا الغربية، لأنَّ الشيء الجديد في فينومينولوجيا هوسرل هو مفهوم القصدية-*L'intentionnalité* حيث تتأسس أفعال الوعي على مسألة القصد في مباشرة الذات لموضوعها⁽²⁴⁷⁾، ولقد أخذ هوسرل من أستاذه "برينتانو Brentano" مفهوم القصدية بإعتبارها صفة أساسية للوعي، والتي يقصد بها أن كل فعل من أفعال الشعور أو الوعي، لابد أن يتجه نحو موضوع معين ويتخارج عن ذاته ليلتقي به، لأن الفكر عند هوسرل لا يكون فكراً إلا إذا كان تفكيراً في موضوع معين، ولأنَّ كل فعل من أفعال الشعور يتجه إلى موضوع يغيره، وقد عبر هوسرل عن هذه الفكرة من خلال التفرقة التي أقامها بين فعل التفكير *Noèse* وموضوع التفكير *Noème*⁽²⁴⁸⁾، غير أنَّ هوسرل لا يتوقف عند المفهوم السيكلوجي للوعي، بل يعلق ما يسميه الموقف الطبيعي عندما يمارس "الإيبوخية Epoché" التي تعني تعليق الأحكام ووضع العالم بين قوسين إلى أن تظهر ماهيته في الوعي الخالص، من خلال عملية البناء-*Constitution*، أي الانتقال من الوعي الذاتي *Ego individual* إلى البيئذاتية⁽²⁴⁹⁾ *Inter Subjectivité*

إنَّ فعل إدراك الذات عند هوسرل هو فعل قصدي مزدوج (ذات/ موضوع) قصد مزدوج بين الذات والموضوع، إن جوهر الفينومونولوجيا هو الاتصال مع

(247) بن مزيان بن شرقي، "التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، مقال ضمن أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، أيام 21 22، ماي 2002، دار الغرب للنشر والتوزيع، ص160.
(248) المرجع نفسه، ص160، ص164.

(249) Husserl Edmund: "Méditations cartésiennes", trad: Paul Ricoeur, Paris, p.U.f. Epimithée, 1981.

العالم الخارجي⁽²⁵⁰⁾، إن الكوجيتو أو فعل التفكير Cogito مرتبط بموضوع التفكير Cogitatum، والوعي يكون من الأصل وعيا بعالم وموضوعات⁽²⁵¹⁾، وعلى الرغم من أنّ الوعي يتفتح على قصدية الشعور إلا أنه ليس مجرد عنصر صوري، كما اعتقد كانط كإمكان لتوحيد المعرفة، لأنّ هوسرل سيصاحب هذا الوعي بالمعنى العيني Concrete المعيش، المعنى الذي تعيشه الذات باعتباره شعورا ترونسندناليا يتحقق في الكوجيتو عن طريق القصدية، إن العالم يعطي نفسه بنفسه للشعور الذي يعطيه معناه، بعد أن يكون القصد قد تم من الذات إلى الموضوع وكنتيجة لعملية الرد من الموضوع إلى الذات تتحقق الماهية في المحايثة ويكتمل تحقق الشعور الأصيل في الذات المتعالية.

(250) إنّ الخبرة القصدية بين الذات-الموضوع، كما تصورهما هوسرل تدفعنا إلى منطقة الوعي الخالص، وبناء على ذلك فإن فلسفة هوسرل، أن موضوع الفلسفة هو الذاتية، ويعتقد هيدغر أنّ هذه الذاتية قد بدأت تدخل إلى الفينومولوجيا بشكل واضح اعتبارا من محاضرة هوسرل في باريس في فبراير عام 1929، وظلت مصاحبة لروحه بشكل جارف في كل أبحاثه الفلسفية، ولا ينكر هيدغر أنّ الفينومولوجيا كان لها الفضل في إثارة الاهتمام بالأونطولوجيا ولكنه في الوقت ذاته يقر أنّ هوسرل لم يدرك مدى Tragweit الأونطولوجيا وهذا ما يدل عليه حديث هيدغر في "الوجود والزمان" 1927، عن الفينومولوجيا حيث عاد بالأصول الإغريقية لهذا المفهوم دون التركيز على هوسرل، لكن ما الذي تبقى من الفينومولوجيا؟ إنها إمكانية أن نفكر، هذا هو طريق هيدغر إلى الفينومولوجيا، حيث يرى أنها تبقى في خصوصيتها ليست اتجاها بل هي كعنوان تختفي لصالح موضوع التفكير أنظر في هذا الصدد/

- فتحي أنقزو، "هوسرل ومعاصروه من فينومولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2006، ص15.

- نادية بونفقة، "فلسفة إدموند هوسرل- نظرية الرد الفينومولوجي"، تقديم الدكتور، عبد الرحمان بوقاف ديوان المطبوعات الجامعية، 2005، ص130 وما بعدها.

- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، مرجع سابق ص90، ص91.

M-Heidegger: "Etre et Temps", P 61- p65.

- _____: " Qu'appelle-t-on penser ", P 238.

(251) بن مزبان بن شرقي، "التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، ص152.

إن الذاتية المتعالية لا تبقى على مستوى الموضوع المقصود، بل إنها تلامس قصد الشعور ذاته، حيث يتصل مضمونه بما هو ملموس ومعيش Concret، بيد أنّ العالم بعد عملية الرد الفينومونولوجي "الإيبوخية" ستأخذ منه وقائعيته ليصبح مجرد ظاهرة محايدة للشعور بمعناه الفينومينولوجي، وإذا كانت القصدية ستحتفظ بمعنى العالم في الذات المتعالية، فإنّ طبيعته الأساسية لم تعد تعني وجوده الحقيقي، بل إنّ وجوده أصبح يؤسس في الشعور به⁽²⁵²⁾.

ومن هنا يظهر البعد الترونسوندوننتالي للفينومونولوجيا الهوسرلية من حاكمية الذاتية المتعالية، التي اعتبرها اكتشافه الفلسفي الأول لتأسيس العلم الكلي وهذا ما أدى به إلى اقتصار المعرفة المطلقة، على نظرية ماهية المعرفة التي تمنحها الذاتية المتعالية، وفي بداية مؤلفه "Idées directrices pour une phénoménologie" يعلن هوسرل أنّ مهمة الفينومينولوجيا هي الوصول إلى الوعي الخالص "الفينومينولوجيا الخالصة" التي تعني بالجواهر فقط وليس معرفة العوارض⁽²⁵³⁾، أي المعرفة بالجواهر كبداية مطلقة لتأسيس يقينية العالم، إن المنهج الفينومونولوجي لا يبقى إلا على الماهيات المحتجبة وراء الشعور التي هي وحدها مصدر كل ما هو قطعي وبديهي، بما فيه وقائعية العالم وتجربة الوعي في معرفته للعالم هذا بعد التخلص من كل ترسبات الوعي السيكلوجي الساذج الذي يرد إلى أساسه "الذات المتعالية"، مبرر كل معرفة متعالية يمكن أن تصبح علما، كما أنّ الأحكام المسبقة التي تطلقها الذات على الموضوع انتهت مع هوسرل

(252) نادية بونفقة، "فلسفة إدmond هوسرل - نظرية الرد الفينومونولوجي"، تقديم الدكتور، عبد الرحمان بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية 2005، ص134.

(253) Husserl Edmund. "Idées directrices pour une phénoménologie". Traduit de l'allemand par paul ricoeur. Gallimard.1950. p7.

إلى البدهة، التي تمنح صفة اليقين لكل حكم، هذه البدهة هي ما تحققه
القصدية⁽²⁵⁴⁾.

يبدو أنه وإن كان هوسرل يهدف إلى التخلص من وجود "الأنا الطبيعي"
السيكولوجي الذي يصاحب عملية الوعي، إلا أنّ هذا التخلص قد صاحب معه
تجاوز وقائعية العالم كما هو معطي، لأنّ فرضية الذاتية المتعالية، لم تصبح
مؤسسة لمعنى الوجود فقط، بل تعدت ذلك إلى أن تأسس موضوعية الوجود ذاته
وبهذا المعنى تصبح الذاتية المتعالية تسبق وجود العالم، وكأنها العودة إلى استنفاد
إمكانات الديكارتية من جديد بطريقة لا ديكارتية، بل إنّ هوسرل تعدى ذلك إلى
أنّ اعتبر أنه لا يوجد خارج الذات عالم موجود، لأنّ كلمة "Est" ليست لها خارج
هذه الذاتية أية دلالة⁽²⁵⁵⁾، وإذا فهمنا العالم في التحديد الأونطولوجي كما يراه
هيدغر يتضح لنا المأزق الذي وقعت فيه القصدية الهوسرلية، حيث نجد أنّ
العالم عند هيدغر لا يتأسس عبر المعنى، بل هو الأفق الذي يؤسس الدازين، لأنّه
في العالم "الدازين دائما في العالم" كوجود في العالم"، إن الدازين في وجوده في-
العالم يأخذ معناه "فهم العالم" كوجود-هنا-Da، وبالتالي فإنّ العالم ليس
تحديدا أونطولوجيا يؤسس أو يتأسس معرفيا، لأنّه هو والعالم في وحدة
أونطولوجية لا تنفصل، إن إمكان تأسيس الدازين كوجود في العالم يقف هنا
أمام فرضية وجود العالم في الوعي الذي تهبه الذاتية المتعالية، وتأسس من خلاله
المعرفة والوجود، لأنّ الوجود في العالم ليس قصدا متبادلا، وإنما علاقة
أونطولوجية أساسية سابقة عن كل تحديد وتأسيس معرفي، وبقدر ما يكون هذا
الأمر واضحا وجليا بقدر ما يتضح الإحراج الذي انتهت عنده القصدية الهوسرلية
إنّ عملية الرد الفينومولوجي/ التزونسندنتالي/ القطعي لم تبقي إلا على أفق

(254) نادبة بونفقة، المرجع نفسه، ص134.

(255) المرجع نفسه، ص134.

الذات المتعالية الذي يُفرضُ خلف القصدية بشكل متعالي، وبالتالي فإنَّ هوسرل يستملك الذات الديكارتية، حيث تصبح الذات المتعالية سيدة اللعبة في وضع المعنى وتأسيس الحقيقة⁽²⁵⁶⁾، إن "هيدغر يريد إظهار أنَّ الدازاين بقدر ما هو موجود-في-العالم، لا يمتزج أبداً مع الذات بالمعنى الحديث فهو يرفض التضاد التقليدي للمحاينة والعلو... بالرغم من تعددية المعنى التي يعترف بها هوسرل للتصورات الإشكالية لقصدية الشعور"⁽²⁵⁷⁾، إن إمكانية "العلو" كما حددته الفينومولوجيا الهوسرلية، هو الأساس الوحيد الذي يبرر فعالية الذات المفكرة كوحدة نسقية للمعرفة الكلية والقبلية، ولذا فإن فينومولوجيا هوسرل لم تغادر ميتافيزيقا التمثل التي تجد أصولها في الكوجيتو الديكارتية⁽²⁵⁸⁾، فلم تكن القصدية لتخرج الوعي عن ذاته ولا لتبعد الفينومولوجيا الترونسوندنتالية عن فلسفة الذاتية، ولكن ألم يمهّد هوسرل إلى فكر من شأنه أن يقوض فلسفات الكوجيتو؟ لا يمكن إنكار أنَّ الفينومولوجيا ساهمت في إنقاذ الإنسان والجهاز النفسي من وضعية العلل الطبيعية، ولكنها-كما يرى "ايمانويل ليفيناس"- ساهمت في تطهير

(256) إنَّ دراسة "جاك دريدا"، حول مسألة العلامة لدى هوسرل، تقريبا هي النتيجة نفسها التي يمكن أن يخلص لها تأسيس الدازاين في مواجهة القصدية الهوسرلية (التهالي/ الذاتية المتعالية). فهي دالة على هذا الإخراج الذي يتولد لدى قراءة هوسرل إزاء فلسفة تجمع بين نقد الميتافيزيقا واستئناف المشروع الفلسفي بحسب انتظاماته الميتافيزيقية. إن الصيغة الأساسية لهذا الإخراج منذ البحوث المنطقية التي قام عليها مشروع هوسرل برمته تتبين في مراوحة بين مبدأ التخلي عن الافتراضات التي امتثل لها التفكير منذ البحث الأول "التعبير والدلالة" والافتراض الميتافيزيقي المكين الذي يمتثل له هذا الموقف من حيث هو عنصر مكون للفينومولوجيا ولقيام أسسها ومثانها حول هذا أنظر/

- جاك دريدا، "الصوت والظاهرة- مدخل إلى مسألة العلامة في فينومولوجيا هوسرل"، ترجمة، فتحي أنقزو المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.

- فتحي أنقزو، "هوسرل ومعاصروه من فينومولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، المغرب، ط1، 2006.

- فتحي أنقزو، "هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.

257) François Dastter: "Heidegger et la Questions de Temps", P99.

(258) جاك دريدا، "الصوت والظاهرة"، مرجع سابق.

الوعي نفسه مما كان يحدده كمجال لحالات الشعور، إن القصدية تفرغ الوعي من الشعور وتجعل من هذا الفراغ علاقة لا تفتأ تتميز عن أطرافها وتتجاوزها لتكون على استعداد كي تحدد ما يتحدد كموضوع شعور⁽²⁵⁹⁾.

من هنا فإن الذاتية المتعالية مع هوسرل تؤسس كل معرفة فينومينولوجية والقصدية التي تؤسس لمضمون الوعي، كانت تشكل محتوى الزمان المحايث، ولذا فإنّ أفعال التفكير وموضوعاته القصدية تتم داخل الوعي المتيقن من ذاته⁽²⁶⁰⁾ هكذا يتضح أن هيدغر يتجاوز بؤرة الوعي المتعالي الذي برر به هوسرل منهجه

(259) بن عبد السلام عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجازة الميتافيزيقا"، مرجع سابق، ص110. (260) إنَّ الأونطولوجيا الأساسية التي تطورت في فكر مارتن هيدغر منذ "الوجود والزمان" 1927 تكشف عن سجل خفي بين هيدغر وهوسرل من أجل الاستحواذ على الميراث الميتافيزيقي الذي بدأ مع تأملات ديكرت واكتمل مع التأملات الديكارتية 1929، حيث يظهر في النصوص المتأخرة لهوسرل إعادة استملاك الديكارتية من أجل بناء الفينومونولوجيا المتعالية، وبذلك يكون قد حدد مصير كل مناقشة للديكارتية باعتبارها مناقشة مباشرة للموقف الذي انبنى عليه فكره، ففي النصوص الأخيرة، انقلب الدفاع عن ديكرت في مواضع عدة إلى مجابهة صريحة للموقف الذي أصبح رائجا إثر نشر "الوجود والزمان"، أي تفكيك الديكارتية كأساس لنقد الميتافيزيقا الحديثة، فالعلاقة بديكرت أنتجت اتجاهين للتفكير متعاكسين، اتجاه أول رأى في ديكرت راهنية فلسفية مطلقة هي شرط كل نهضة فلسفية فعلية (هوسرل) واتجاه ثاني جعل الديكارتية مسؤولة عن انحطاط الإنسان الحديث بالإعلاء الميتافيزيقي للذاتية (هيدغر)، إن حدة التقابل هذه قد جعلت إشارات هوسرل في نصوصه الأخيرة صورة لحوار غير ممكن مع هيدغر.

- أنظر في هذا الصدد كل من /

-Husserl Edmund: Die Krisis,"La cirse dessciences européennes etla phénoménologie transcendante", trad. Genard Grand, Paris, Annexe X, Gallimard, 1976, P471.

-M-Heidegger: "Etre et Temps ", P 60- p 65.

- بن عبد السلام عبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجازة الميتافيزيقا"، ص111.

- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة، محمد شوقي الزين المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص178.

- فتحي أنقزو، "هوسرل ومعاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، المغرب، ط1، 2006.

- فتحي أنقزو، "هوسرل واستاناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.

الفيينومينولوجي، ولا يبقى إلا على المعنى المحض والبسيط للتعالي في مستواه الأونطولوجي، إن القصدية لم تنجح في فك إشكالية المعرفة بين الذات والموضوع حيث وقفت كمبرر لتعالي الذاتية في الرد الفيينومينولوجي، وبهذا ستنتهي القصدية الهوسرلية بعد الرد الفيينومونولوجي إلى تعالي الذاتية المتعالية، بينما علاقة الدازاين بالموجود هي علاقة بسيطة متحدة منذ البدء، لأنّ الدازاين دائما في الخارج، أي قرب الكائن الذي ليس هو، والذي هو في الوقت ذاته، إنّ هيدغر يحدد ما يسميه (المنعطف) الذي تتجاوز من خلاله الأونطولوجيا كل فيينومينولوجيا متعالية يمكن أن تصبح علما، إن (المنعطف) يكشف عن إمكانات الأونطولوجيا هيرومينوطيقيا⁽²⁶¹⁾.

(261) إنّ المعنى الأساسي للمنعطف في فكر مارتن هيدغر، هو انتقال الطرح الأونطولوجي من الفيينومينولوجيا بالمفهوم الهوسرلي إلى الفيينومينولوجيا بالمفهوم الهيرومينوطيقي الهيدغري فالفيينومينولوجيا عند هيدغر تعني كشف وجود الموجود، فهي من يجعلنا نرى ما يكون محجوبا ويعمل على كشفه وجعله لامحجبا، لا سيما وأن مصطلح "لوجيا" هو عند هيدغر بالضبط الكلمة أو الكلام ومركب الفيينومينولوجيا يعني "أن نترك الأشياء تظهر على ماهي عليه"، وتكشف عن نفسها من خلال الفهم كحالة أساسية من أحوال الدازاين لوجوده في العالم وبخصوص حيثيات هذه الفكرة يمكن الرجوع الى كل من/

-M- Heidegger: "Etre et Temps ", P 55-65.

- _____: " Le Tournant ", Questions IV, P 40.

- Natalie Depraz: " Comprendre la Phénoménologie. Une pratique coccrète". p22.

- جمال مفرج، "الفيينومينولوجيا الهيرومينوطيقية عند هيدغر"، مقال ضمن مجلة أيس العدد3 أكتوبر، 2008. مارس 2009، ص20، ص21.

- عادل مصطفى، "فهم الفهم مدخل إلى الهيرومينوطيقا"، دار النهضة، بيروت، ط1، 2003، ص156.

- هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح ومراجعة جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر، ط1، 2007، ص368.

II.3.- من تأسيس الدازين إلى مساءلة التقنية

يطرح مارتن هيدغر ومنذ عهد " الوجود والزمان"، سؤال العلاقة الممكنة بين التقنية والوجود في العالم من خلال الوجود الزائف للدازين في عالم الأشياء والموضوعات⁽²⁶²⁾، وقد تطرق بشكل أكثر عمقا لهذه العلاقة من خلال محاضراته "مسألة التقنية" ضمن سلسلة "محاولات ومحاضرات"، حيث بين بشكل واضح ماهية التقنية الحديثة⁽²⁶³⁾، وفي هذا البيان نظرة هيدغرية طريفة حول التقنية. إن التقنية عوض أن توصل الإنسان إلى السعادة، على إعتبار أنها تمكنت من تملك الطبيعة والسيطرة عليها ماديا رمت به وسط التساؤلات المحيرة الناتجة عن مشكلة استخدام التقنية ومخاطرها التي تهدد الانسان، من خلال الاستخدامات السيئة لها من طرف الانسان ذاته.

لهذا السبب نجد أنّ هيدغر يصادر ميتافيزيقا الحداثة بإسم العلم والتقنية والتقنية هنا كما يفهمها هيدغر ليست هي التطبيق العملي للعلم، بل أنّ العلم الحديث في جوهره تقني أي خاضع للمتطلبات والمقتضيات النظرية والعملية للتقنية، كما أنّ ما يميزه هو اندراجه ضمن مشروع كبير هو المشروع الرياضي للطبيعة، الذي كانت نواته الأولى هي فكرة "غاليليو" عندما أكد سنة 1623 أنّ الطبيعة تتحدث لغة رياضية أي لغة المثلثات والمربعات والعلاقات الرياضية⁽²⁶⁴⁾ من هنا يتضح أنّ التقنية بالنسبة لهيدغر، ليست هي الأشياء والمخترعات والآلات بقدر ما هي ذلك الموقف التقني⁽²⁶⁵⁾، هذا الموقف هو من نتائج عهد

262) M- Heidegger: " Etre et Temps ", P223. p226.

263) ———: " La Question de la Technique ", in:"Essais et Conférences. p22.

264) محمد سيلا، " الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال للنشر، ط1، 2000، ص34.

265) إنّ كلمة تقني كما يرى هيدغر، تنحدر من الكلمة اليونانية (تيكنيكون) وهي تعني الشئ الذي ينتهي للتقنية، ولاتعني فعل الصانع وفنه فقطبل تعني كذلك أيضا الفن والفنون، فالتقنية حسب هذا جزء من فعل

الذاتية المتعالية، ولئن كان البعض يعتقد من خارج الطرح الهيدغري أنّ العلم والتقنية قد تجاوزا الميتافيزيقا، بل العكس من ذلك تعد التقنية عهد اكتمال واستتمام للميتافيزيقا الغربية، إن التقنية تستند على أحكام ومواقف ميتافيزيقية شكلتها سمة الحداثة الغربية، حداثة ميتافيزيقا الذاتية.

يقول هيدغر "ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا، إن التأمل الجوهري حول التقنية والتحاور الحاسم معها، عليهما أن يحدثا في مجال يكون من جهة واضحة لماهية التقنية، وأن لا يكون أقل اختلافا عنها من جهة أخرى"⁽²⁶⁶⁾، وإذا لم تكن ماهية التقنية ليست شيئا تقنيا، فإنها حتما الإكتمال النهائي الظافر للميتافيزيقا الغربية، إن عصر التقنية يستمد ماهيته الخاصة لا من الأشياء والمنجزات التقنية، لأن الأشياء والمنجزات التقنية ناتج من نواتج التقنية وليست أصلا أو ماهية لها، لكن هيدغر إذ يتساءل عن ماهية التقنية فإنّ هذا لا يعني أنه يرفض التقنية الأدواتية⁽²⁶⁷⁾، حيث نجده يقول "مع ذلك نقول أنّ التصور الأدواتي للتقنية

الإنتاج، إنها صناعة أو إنتاج شعري بالمعنى الأسى للكلمة (poietique)/أنظر في هذ الصدد/ - مارتن هيدغر "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مصدر سابق، ص 46.

(266) مارتن هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مصدر سابق، ص 85.

(267) إنّ التقدم العلمي والتقني لا يعد سببا مباشرا، لقدرة الإنسان على التحكم في منتجاتها، لأنه إذا قبض لهذا التقدم أن يتحرك فسيصبح أحد أكثر عوامل العقلنة فعالية وأشدّها خطرا على الإنسانية في الوقت نفسه، إن التقنية العلمية وصلت من خلال تطبيقاتها التعسفية إلى إنتاج أكثر سلبية، ولعل هذا ما دفع "هاربرت ماركيزوز" في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد"، إلى أن يتساءل عن طبيعة هذه العقلانية العلمية (التقنية)، فوجدها هيمنة مقنعة تسعى إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان، حيث تجسدت في الاستعمال التقني للألة، التي أصبحت تحل محل الإنسان، أنظر كل من/

- مارتن هيدغر، "أسئلة وأجوبة حول السياسة والفلسفة والتاريخ"، ترجمة حسونة المصباحي، مجلة نزوي العدد 45 يناير 2006، ص 25، وما بعدها.

- هاربرت ماركيزوز، "الإنسان ذو البعد الواحد"، ترجمة، جورج طرابيشي، بيروت، ط 3 1988، ص 58، ص 62.

كان صحيحا وهو لا يزال كذلك⁽²⁶⁸⁾، غير أنّ التصور الأداتي للتقنية ورغم صحته فإنه لم يكشف بعد عن ماهيتها، لأنّ التقنية الحديثة تعدت البعد الأداتي والاستعمالي الذي قامت عليه التقنيات القديمة، إن التقنيات القديمة كانت في مجملها في متناول الإنسان وتخضع لتحكمه وسيطرته، لكن التقنية بمفهومها الحديث تجاوزت الإنسان بمعنى ما من المعاني، وأخذت تستقل عنه وعن قدرته في التحكم والسيطرة، كما أنها تجاوزت رغبة الإنسان وإنفلتت من قبضته وقامت بالارتداد عليه⁽²⁶⁹⁾، وذلك أدهي وأمر ما وصلت إليه التقنية والعلم عصرئذ⁽²⁷⁰⁾، إن خطر التقنية الحديثة هو أنها أصبحت تستولي على الإنسان وتفرغه من كل امتلاء للكينونة، وكأنها تنتزع الدازاين من كل انكشاف للكينونة. هكذا فإنّ التقنية حسب هيدغر تتجاوز البعد التقني، لأنها تطال الإنسان ذاته الذي يتحول إلى مجرد آلة، ويصبح مستعملا ومستخدما لديها⁽²⁷¹⁾، لقد أردت التقنية الإنسان إلى مجرد آلة ولعبة قابلة للإستخدام في أيديها، إن التهديد الذي يطال الإنسان جراء تحدي التقنية ليس مصدره الآلات والأجهزة التقنية فقط

(268) مارتن هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مصدر سابق، ص 46.

(269) محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال للنشر، ط 1، 2000، ص 57.

(270) M-Heidegger: "Essais et Conférences". P224.

(271) لقد سبق لهوسرل في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفينومونولوجيا المتعالية" أن تطرق إلى أزمة الوعي الأوروبي التي كانت نتيجة مباشرة عن طغيان النزعة الموضوعية التي أسس لها التصور العلمي الحديث، الذي إنطلق من مسلمة أولانية 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 تعود إلى إهمال ونسيان العالم الموضوعي المعيش أو (عالم الظواهر)، ويمكن أن يفهم أن موقف هوسرل لا يعني النقد من أجل النقد، بل النقد من أجل التجاوز وإعادة التأسيس، لأن نتيجة النزعة العلمية الحديثة سيقود حتما إلى سيطرة وتحكم التقنية في مختلف مناحي الحياة البشرية، وهذا ما ينبغي التنبيه له وتجاوز مخاطره، أنظر/ محمد سبيلا "الحداثة وما بعد الحداثة"، ص 57، ص 58.

-Edmund.Husserl: " Lacirse dessciences européennes et la phénoménologie transcendante ", trad.Genard Grand, Paris, Gallimard, 1976.

ولكن الخطر الحقيقي موجود في الكائن الإنساني ذاته الذي لم يستوعب الماهية الحقيقية للتقنية، إن التقنية آخر إمتداد للميتافيزيقا في هذا العصر، إنها وجه من أوجه ميتافيزيقا الذاتية التي حدد معالمها الكوجيتو الديكارتي، من خلال القول أن الذات أساس ومعيار كل موجود، بل أن الإنسان سيد الطبيعة ومالكها، وأنه بإمكانه تسخير كل شيء في سبيل خدمته، ومن ثم الهيمنة الذاتية على الموجودات والموضوعات، إن ما هو ميتافيزيقي في التقنية هو الذاتية من حيث هي عقل وإرادة والتي تحول بموجها الكائن إلى مجرد حضور أمام الذات، إن الذات الإنسانية تصبح مهددة بفعل طغيان التقنية وليس العكس، "مثل استخدام القنابل النووية"، وهكذا يمكن القول أنّ القنبلة الذرية قد انفجرت قبل ذلك في الكوجيتو الديكارتي، هذا التشخيص الهيدغري للجوهر الميتافيزيقي للتقنية أبرز الكثير من سلبياتها، وبدا وكأنه صك اتهام لها⁽²⁷²⁾.

يبدو من خلال ما سبق أن التقنية هي آخر ما يجب أن يطاله التفكيك الهيدغري لأنه في ظلها سيختفي وينحجب سؤال الأساس بالنسب للدازاين المنشغل بالكينونة التي لم يتنازل هيدغر عن المطالبة بها كرهان لا يقبل التفاوض، حتى بإسم حداثة التقنية ذاتها، حتى ولئن كان يبدو أن هيدغر ينقد التقنية ويرفض سيطرتها اللامتناهية، إلا أنه لا يدعو إلى إلغاء التقنية أو رفضها

(272) لعل مقارنة هيدغر، لموضوع التقنية كانت بشكل أو بآخر، المنعطف الذي تحققت منه مدرسة فرانكفورت في موقفها من طبيعة العقلنة العلمية والتقدم التقني، خاصة عند "يورغن هيرماس" حيث يشحن هيدغر بحوثه بترسانة من الأسئلة التي ستهزم بعده، فهو يطرح أسئلة من مثل "كيف يمكن أن نصل إلى السمة الخاصة للتقنية الحديثة؟" كيف يمكن لنا أن نعيد التفكير في التصور الجاري للتقنية الحديثة؟" كانت تلك الأسئلة التي طرحها هيدغر حول التقنية أشمل وأكمل عند "يوغان هابرماس" الذي أنضح بحث التقنية ولم يقف عند نتائج هيدغر أنظر كل من/

- محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص57.

- Heidegger: "La Question de la Technique", p45.

بشكل مطلق، أو القول بالعودة إلى مرحلة ما قبل التقنية إلى الطبيعة وهي عارية عن كل إنجاز وتسخير وإستخدام، إن رفض التقنية يعني رفض الخطر والتهديد الذي يطال الإنسان جراء إستخداماتها، إن الإمعان في منجزات التقنية يقود ولا شك إلى رفضها ماهيتها، يقول هيدغر "لما نعرف ما هو جوهر في التقنية بدل أن نغمس في أشياء التقنية، وكلما تمثلنا التقنية كأداة فإننا نبقي منشغلين بإرادة التحكم فيها، وهكذا ننسى البحث في ماهية التقنية"⁽²⁷³⁾، وإذا كان تأسيس الدوازين حجب وانكشاف، وهو لا يتجلى في أصالته إلا من خلال الانكشاف، فإنّ هذا الانكشاف "اليتيا"/حقيقة، هو ذاته الذي ميز به هيدغر التقنية الحديثة والذي يعني معه إعادة فهم سؤال ماهية التقنية داخل ما يفرضه السؤال الأونطولوجي، حيث نجده يتسأل "ما هي التقنية الحديثة؟ هي كذلك انكشاف حين نمعن النظر في هذه الميزة الأساسية يبدولنا الجديد فيها"⁽²⁷⁴⁾.

غير أنّ ما يعزوه هيدغر للتقنية الحديثة من شئ جديد، لا يعبر بالضرورة عن ميزة التقنية الحديثة، بقدر ما يعبر عن حاكمية الطابع الأونطولوجي للسؤال عن ماهيتها⁽²⁷⁵⁾، لهذا السبب تصبح مفاهيم التقنية مثل، الصناعة، الإنتاج الاختراع، محدة أونطولوجيا عند هيدغر كحالة ينتقل فيها الشئ من حالة الاختفاء، الذي خيمت به التقنية الحديثة، إلى حالة عدم الاختفاء، حيث يجد نفسه فيما يسمى بالانكشاف، والذي يقصد به في الآن نفسه ما يظهر "اليتيا/ حقيقة"⁽²⁷⁶⁾.

273) Ibid, p45.

274) Ibid, p 20

275) مارتن هيدغر، "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، ترجمة، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة سوريا، دمشق، 1998، ص65.

276) محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة" مرجع سابق، ص57 وما بعدها.

هكذا يقود شيئاً فشيئاً سؤال ماهية التقنية الى شيءٍ مخالف تماماً، إنه مجال الانكشاف أي مجال الحقيقة، حيث يلقي بالسؤال في هاوية لا يعرف لها أساس ثابت، لكن الى أين نحن تائهون مع هيدغر، تسألنا عن ما هي التقنية وما نحن الآن أمام الاليتيا، أمام الانكشاف، لكن هذا لا يبدو غريباً حينما نجد هيدغر يتساءل "ما علاقة ماهية التقنية بالانكشاف؟ إنها تلتقي معه في كل شيء، لأنَّ كل إنتاج يجد أساسه في الانكشاف"⁽²⁷⁷⁾، إنَّ هذا الانكشاف هو قدر الوجود ذاته والذي يحكم تاريخه في الوقت نفسه، فكيف لا تكون التقنية كذلك انكشاف لأنها جزء من هذا القدر بالذات، إنه السر الغامض الذي يخيم على كل العصور حتى على عصر التقنية ذاتها، إنه التمهان والنسيان، يقول هيدغر "إنَّ التقنية الحديثة شكل من أشكال الانكشاف، فهي تنشركينونتها في المنطقة التي وجد فيها الانكشاف واللاتحجب والاليتيا، أي حيث وجدت الحقيقة"⁽²⁷⁸⁾، لكن لماذا يحيل هيدغر التقنية الحديثة إلى الانكشاف؟ إن التقنية تجد أساسها في ظاهرة الكشف الإنساني التي تميظ اللثام عن ماهيتها، لكن أساس هذا الإنكشاف ليس الإنسان بقدر ما هو تلك الحقيقة التي تجد التقنية فيها ماهيتها، إن ما يصل إليه هيدغر بعد كل هذا هو أنَّ ماهية التقنية ليست شيئاً تقنياً كما يؤكد دائماً، بل هي انكشاف/حقيقة/اليتيا، بيد أنَّ هيدغر يفاجئنا بقوله "مازالت ماهية التقنية مختلفة وستبقى كذلك مدة طويلة"⁽²⁷⁹⁾، بل أنَّ "كينونة التقنية تهدد كل انكشاف وتحصره في التسخير والانجاز... الفعل الإنساني ذاته لا يستطيع أبداً معالجة هذا الخطر"⁽²⁸⁰⁾، لكن حسب ما يقول "هيدغر" على لسان "هولدرلين" "هناك حيث

(277) مارتن هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مصدر سابق، ص52 .

(278) المصدر نفسه، ص54.

(279) مارتن هيدغر، "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، مصدر سابق، ص75.

(280) Heidegger: "La Question de la Technique", p42.

يكون الخطر ينمو هناك أيضا من ينقد⁽²⁸¹⁾، والفعل "أنقذ" يتخذ دلالة عميقة عند هيدغر، فهو يعني أن نقود نحو السؤال عن الأساس، لكن قد يتضح أنّ مقاربة هيدغر حول مضمون التقنية تقود في تقابل يبدو للوهلة الأولى غامض بين إمكان تأسيس الدازاين وبين آخر ما أفرزه العلم الحديث من تطور "عصر التقنية"، لكن هيدغر لا يلج موضوع التقنية إلا ليثبت دعائم هذا التأسيس، فهو بقدر ما يعود إلى التقنية ويستفسر حول موضوعاتها فإنّ الحنين دوما يقذف به إلى سؤال الأساس "سؤال الكينونة" وعندما يسأل عن ماهية التقنية ليس هدفاً منه أن يجدها في ما هو تقني، بل الهدف وكل الغاية هي الوصول إلى النقطة التي بات لزاماً أن يجد فيها إمكان تأسيس الدازاين مكاناً له في قلب الإعصار التقني ليصل إلى نتيجة مفادها أن دعائم هذا التأسيس لا يجد مكانه في ما هو تقني، بل أن التقنية بما هي كذلك في آخر تطوراتها لا يكون لها أساس إلا في ما يسمح لها أن تكون مشروعاً ممكناً، إلا في ما ينتجها، إن التقنية بقدر ما تحقق نهايتها الظاهرة، بقدر ما يلقي قدر الكينونة ظلاله وينكشف تساؤلاً أصيلاً عن الأساس المفقود ويختفي سؤال الماهية "ماهية التقنية" في هذا التسأل بالذات، وانكشاف سؤال الأساس المفقود هو الميزة التي أصبحت تخترق وتسود كل سؤال سيقحمنا فيه هيدغر، ومهما يستقر جنون التقنية، فإنّ هناك كما يقول شاعر الشعراء "هولدرلين" ما ينقد⁽²⁸²⁾، إنّ دلالة هذه العبارة ستحيل التحليلات الهيدغرية إلى مشروع العودة إلى الإغريق، عودة تأويلية هيرمينوطيقية متبوعة بنوع من

(281) إنّ هذا المبدأ يتخذ في شعر "هولدرلين" دلالة خاصة، فحيثما المهواة فئمة المناجاة، وحيثما قام الخطر اشتدت الندارة وتوارت البشارة، بما تعنيه الفك والتحرير والحفظ والصون والرعاية والوقاية والاستجارة والاستعداد، حيث تغدو الكينونة الأمانة على البدو الجديد والإشارة إلى الإصباح المنتظر. للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى -/ محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص 613، وما بعدها.

(282) محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص 58، وما بعدها.

السيمولوجيا، هذا لأنَّ البحث عن الأساس فيما هو أونطولوجي قد استنفذ كل إمكانات الأونطولوجيا ذاتها، حيث أصبح السؤال لا يحيل إلا لسؤال آخر وهكذا. لكن في أي مأزق تساؤلي يقذف بنا هيدغر من جديد؟ لا شك أنَّ هيدغر لا يرضى بالتحديدات المطلقة ولا يتوقف عند نهاية معينة، بل هو يأخذ بنا دائما عبر السؤال الذي لا يمكن مطاردته، لكن إذا كان السؤال هو الأساس فإن الأمر هنا سيتضح حيث الماهية والأساس والجوهر والأصل، لا تعرف إلا من خلال الإختلاف وكأنَّ الإختلاف الأونطولوجي هو الذي يتكلم ويسيطر بلغته، حيث الحجب والانكشاف الحقيقة واللاحقيقة، الأصيل والزائف، الأساس والأساس بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ هيدغر سينهي السؤال عن الأساس أونطولوجيا، بل إنه سيمنح لهذا السؤال فسحة أخرى يمكن أن يفصح فيه عن كل تجلياته بالعودة إلى اليونان أين تجلت الفنون في أسى مستويات التجلي والانكشاف، وبالضبط في الشعر يقول هيدغر على لسان هولدرلين "الإنسان يحيا شعريا على هذه الأرض"⁽²⁸³⁾، لأنَّ الشعر أرقى أنواع الفنون وأسمى تجلي يمكن للحقيقة أن تتمظهر فيه، ولأنَّ الشعر هو بالضبط المسكن وجوهر الكينونة⁽²⁸⁴⁾، وعلى هذا المنعطف نقف على تلك الوضعية الحرجة، التي بلغها سؤال تأسيس الـ *Dasein* بحكم سيطرة ميتافيزيقا التقنية، لأنه كما يقول هيدغر "كلما تسألنا عن ماهية التقنية كلما أصبحت ماهية الفن غامضة"⁽²⁸⁵⁾، وتبعاً لهذا يصبح تجلي تأسيس الـ *dazain* غامضا، وما يدرء هذا الغموض هو الدروب التي تقود نحو ما ينقذ في الفن الذي يعبد به هيدغر الدروب التي تقود نحو تأسيس ممكن للـ *dazain*.

(283) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص 67.

(284) M-Heidegger: "Essais et Conférences. P224.

(285) مارتن هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مصدر سابق، ص 86.

الفصل الثالث

الدازاين وسؤال الأساس بعد التفكيك الأونطولوجي

- سؤال الأساس بين لغة الفكر ولغة الشعر
- سؤال الأساس من الدازاين إلى البنية
- الدازاين من الأساس الأونطولوجي إلى الفهم الهيرمينوطيقي
- سؤال الأساس من سلطة "العقل/الصوت" إلى فضاء "النص/الكتابة"
- انتفاء التأسيس مسالة الوجود والدازاين، أو الانتقال من بدو الى بدو جديد

- "الأكثر دعوة للتفكير في وقتنا الذي يدعو للتفكير هو أننا لا نفكر بعد"

-M-Heidegger: "Qu'appelle-t-on penser ", P24.

"إنني أوجد حيث لا أفكر وأفكر حيث لا أوجد".

-J-La Can: « Ecrits», II, seuil(points), 1971, P 196.

"سقراط هذا الذي لا يكتب". فريدريك نيتشه.

نقلا عن/-جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، ص103.

III.1. سُؤَالُ الْأَسَاسِ بَيْنَ لُغَةِ الْفِكْرِ وَلُغَةِ الشِّعْرِ

لقد أدرك مارتن هيدغر أنّ تجاوز الميتافيزيقا الكلاسيكية، إنما يعني التوقف عن إضفاء البعد العلمي على الفكر، كما أدرك أنّ هناك صور أخرى من التفكير بخلاف التفكير العلمي يمكن أن تعبر عن الكينونة، ومن هذه الصور "الشعر" في علاقته الأساسية بالفكر، لكن إذا كان زماننا هو زمان التكنولوجيا والتقنية والآلة وغياب المقدس والقداسة على حد تعبير "هولدرلين"⁽²⁸⁶⁾ فهل يعيننا القول في الشعر والفكري نعود إلى سكننا التاريخي، الذي هو القرب من الوجود؟ وهل بوسعنا أن ننصت إلى نداء الوجود من جديد أو أن نصغي إلى رنين الصمت ليعود الإنسان إنسانا والوجود وجودا حقيقيا؟⁽²⁸⁷⁾

إنّ "هيدغر" يسعى إلى شق هذا الدرب بالكشف عن الطابع السيميولوجي للأونطولوجيا، ذلك أنّ ما خلصت إليه الأونطولوجيا الأساسية ابتداء من "الوجود والزمان" 1927 هو التقابل بالضد لما يمكن أن يؤول لصالحها ولما هو في الوقت

(286) إنّ زماننا على حد تعبير هولدرلين هو "الزمن الضنين"، فالشاعر نظر حوله، ووجد البشر بعيدا عن السماء والسماء بعيدة عن البشر، وأحس أن الدنيا قد خلت من البراءة والجمال، وأن الحب نفسه قد أصبح سخفا وخداعا، واللغة أقفرت من الحوار. فلم تعد هي لغة الأرض، أنظر، مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، ترجمة بسام حجار، المصدر نفسه، ص97 وكذلك- عبد الغفار مكاي، "شعر وفكر"، دراسات في الأدب والفلسفة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1955، ص16.

- فريدريك هولدرلين، "1770، 1843"، شاعر رومانتيكي ألماني من أهم قصائده قصيدة "المتجول" و"خيز ونبيذ" "العودة إلى الوطن"، ومن مسرحياته الشعرية، "موت انباز وقليل"، وترجمته لمسرحية "أوديب ملك" في عام 1802، ظهرت عليه آثار الاختلال العقلي الواضح وتوفي في 07 يونيو 1843 أقبل هيدغر على شرح قصائده وبين أهميته كشاعر ومفكر، أو كشاعر الشعراء، حيث عكف على تأمل ماهية الشعر وبالتالي ماهية اللغة والوجود أنظر في هذا -/ صفاء عبد السلام جعفر، "أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر،" دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جوروجة" الكلمة" دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001، ص13.

(287) صفاء عبد السلام جعفر، "أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر،" دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جوروجة" الكلمة"، مرجع سابق، ص16.

نفسه عائق أونطولوجي يمنعها من الظهور والتجلي، حيث لم تتخذ إلا مهمة تهديمية تحمل معاول التفكيك، حتى ما فتئ هذا التفكيك ينقلب على ذاته، ولما لا إذا كان تأسيس الدازاين يبرز في حالة من اللاتحديد الكلي فهو ليس "ما هو" و"هو هو" في الوقت ذاته، إذ لتتم معرفته وتحديده في ظهوره لا بد من "فهم" ينكشف فيه هذا الظهور عن غموضه، لكن إذا كان هذا "الفهم" هو إنبعثات من كشف للأساس كظهور فينومينولوجي قابل للوصف، فإنَّ ظهور "المعنى" الأونطولوجي يغدو هو العنوان وربما هو "الماهية" التي تحقق هذا الأساس ليجد له مكانا منه يعرف الكائن "الموجود"، وأمام هذا الاحتمال يظهر المأزق الذي يمكن أن ينسد عنده الأفق الأونطولوجي "ميتافيزيقا الدازاين"، لكن من جهة أخرى يكون ثمن الإبقاء على هذه الأونطولوجيا، أونطولوجيا أساسية هو البقاء على مستوى ما هو أساسي فيها للكشف عن الخطوة الحاسمة التي تقود إلى "أرضية" الأساس كحقيقة ثابتة في صراع داخل المحددات التي يفرضها السؤال الأونطولوجي، وعند هذا المنعطف بات لزاما على الدازاين أن يجد له أفقا أكثر إنفتاحا للقفز فوق كل تهديد يمكن أن يهبَّ به الإنسداد الأونطولوجي، ولكي لا تغدو الأونطولوجيا الأساسية إنبعثاً جديدا للميتافيزيقا "ميتافيزيقا الدازاين".

إنَّ الأفق الذي يطرحه هيدغر هو الرجوع إلى الوراثة في عودة ظافرة للسؤال عن الأساس، إلى اليونان، حيث كان التفكير في "الفن والشعر" بدءاً، هي أشبه بعودة نيتشه إلى الإغريق "المفكرين القبل سقراط"، إلى التراجيديا والمأساة مصدر كل أمل ممكن في البحث عن الأساس، لهذا السبب أدرك هيدغر أنَّ فلاسفة "ما قبل-سقراط"، وبصفة خاصة انكسيمندر وبارميندس وهيرقليطس كان تفكيرهم بمثابة شعر أصلي، أو أنَّ فكرهم قد اتخذ طابعا شعريا في المأساة

الإغريقية⁽²⁸⁸⁾، أين ظهر لأول مرة الحوار بين الشعر والفلسفة "الفكر"، شكلا ومضموناً، حيث كان المفكرون شعراء، والشعراء مفكرين، إنّ هذا البعد لم تسلم منه حتى الفلسفة الأفلاطونية التي أراد مؤسسها "أفلاطون" أن يطهرها من العنصر الشعري والأسطوري Mytheme- في محاولة يائسة لطرد الشعراء من جمهوريته لأنّ خطابه الفلسفي ذو الخاصية الرياضية Le mathème، قد انبنى على الكثير من العناصر الشعرية كالأسطورة والبلاغة بما فيها من كناية ومجاز ناهيك عن أنّ اللغة ذاتها "الميتافيزيقا" تجد أصلها في الاستعارة كمقوم أساسي لهايتها⁽²⁸⁹⁾.

إنّ التداخل العميق بين لغة الفكر ولغة الشعر في وحدة الصراع هو ما سينتهي بالفشل أي محاولة للكشف أونطولوجياً عن حقيقة الوجود خارج هذا المعنى للأساس، إنّ هذا الأساس هو بالضبط "تمثل العلاقة الحميمة بين الفكر والشعر حين يتحدان في الكلمة والقول واللغة، أو في اللوغوس بما هو الكلمة والكل والقانون"⁽²⁹⁰⁾، لأنّ المجال الذي يتموضع فيه الفكر هو ذاته المجال الذي يتموضع

(288) المرجع نفسه، مرجع سابق، ص23.

(289) يقول هيدغر في مؤلفه "مبدأ العلة" عندما يظهر قصور الميتافيزيقا، تهوى مصداقية مفهوم المجاز بوصفه مفهوماً محدداً، هذا بالضبط، لأنّ المجاز لا يجد له مرجعية في التعبير عن الوجود إلا في إطار تصورنا لموجودية اللغة، لذلك غالباً ما تستخدم الاستعارة لتفسير الأعمال الشعرية والفنية عامة، أي أنّ المجاز، لا يوجد إلا في متن الميتافيزيقا أو داخل حدودها، أنظر في هذا/

- مارتن هيدغر "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص55.

- عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، مجلة فكر

ونقد، المغرب، العدد8 أفريل. 1998. http://www.aljabriabed.net/n08_06miftah.htm

(290) إنّ "اللوغوس" عند هيدغر يعني "الكلمة، المعنى، الكل، الواحد، القانون"، وهو الذي يجمع الموجودات في الوجود، أو هو التجميع والضم في نور الوجود وحقيقته، وإظهار طبيعة الموجود من ثنانيا التحجب، فما يفهم بواسطة اللوغوس هو ذاته ما ينتشر ويظهر في اللغة، إن هيدغر يفكر اللوغوس بعيد عن المتن الميتافيزيقي، لأنه في نظره حال في اللغة انتشاراً عظيماً وموحداً في الواحد الكل، أنظر في هذا الصدد/- مارتن هيدغر، "نداء

فيه الشعر، لكن هذا لا يعني أن موضوع الفكر هو الشعر ذاته، أو أن موضوع الشعر هو الفكر ذاته، يقول هيدغر "كيف يكون في استطاعتنا أن نفكر على الدوام في العلاقة المذكورة بكثرة بين التفكير والشعر إذا كنا لا ندري ماذا يعني التفكير وإذا كنا لا نستطيع أيضا تبعا لذلك أن نفكر في ما يعنيه الشعر"⁽²⁹¹⁾.

بيد أنه إذا تأملنا في الشعر والفكر نجد أنهما يتجاوران في ماهيتهما من حيث أنهما يقولان الشيء ذاته "الوجود في تعدده واختلافه الأنطولوجي"، لكن "على الرغم من اتفاق الشعر والفكر من ناحية القول فإنهما يختلفان وفقا لاختلاف نوعي القول في كل منهما"⁽²⁹²⁾، يقول هيدغر "إنَّ القول الذي هو شعر والمقول الذي هو فكر لا يتشابهان البتة، ولكنهما أحيانا الشيء نفسه يحدث هذا عندما يكون الشعر شعرا رفيعا والتفكير تفكيرا عميقا"⁽²⁹³⁾، لا يكون الحوار ممكن بين الفكر والشعر إلا من خلال الفكر العميق والشعر الرفيع، وأن "يقوم حوار بين الفكر والشعر معا لا ينجوان من تلك العلاقة الواضحة، وإن كانت مختلفة بالكلام... إنَّ الحوار طويل بين الفكر والشعر"⁽²⁹⁴⁾، هذا بالضبط لأنَّ المفكر يسعى لأنَّ يلتقط الكلام الصادر عن الوجود في شكل نداء، أمَّا الشاعر فإنه يصغي للكلام كتجمع لقول الحقيقة في ماهيتها الفنية انه يسعى إلى تسمية شيء أكثر سموا وأصالة، هو ما تخفيه الحقيقة ذاتها كانكشاف للموجود في ضوء

الحقيقة" ترجمة، عبد الغفار مكاي، ص401. و- علي حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أو الانتهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا"، مرجع سابق، ص230.

291) M-Heidegger: "Qu'appelle-t-on penser", P31.

292) عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، مرجع سابق.

293) Ibid, P32.

294) مارتن هيدغر، "انشاد المنادى"، مصدر سابق، ص23.

الوجود⁽²⁹⁵⁾، وما يسعى لأن يسميه هو بالضبط "المقدس"⁽²⁹⁶⁾، هذا لأن "المفكر يقول الوجود، أما الشاعر فيسمي المقدس"⁽²⁹⁷⁾، يقول هيدغر في معرض حديثه عن العلاقة بين الشعر والفكر، "لا شك أننا نعرف الكثير عن العلاقات بين الشعر والفلسفة، ولكننا لا نعرف شيئاً عن الحوار بين الشاعر والمفكر اللذان يسكنان قريبا، كل واحد منهما عن الآخر على أبعد الجبال عن بعضهما البعض"⁽²⁹⁸⁾، ولأن "القول والموجود، الكلمة والشيء ينتميان لبعضهما البعض بكيفية مستترة لا يمكن فهمها إلا بمشقة"⁽²⁹⁹⁾، إن هذا الانتماء هو ما يجعل من الكلام مأوى ومسكناً للدازين، لأن العناية بالكلام هي المهمة التي يهتم المفكر بها حيث يبحث المفكر دائما عن ما يجب أن يقوله أو عن ما هو ممكن القول، ولهذا فإن كل من الفكر والشعر يجدان أساسهما في التفكير الأصلي، أو التفكير في الوجود بما هو الموضوع الذي يتموضع فيه كل شعر وكل فكر، إن الفكر والشعر كلاهما يجد أصله في لغة الوجود⁽³⁰⁰⁾، وهكذا يمكن القول أن سؤال جوهر الشعر لا ينفصل

295) يلاحظ أن الحقيقة في معناها الحرفي هي لا تحجب النيا *Alétheia*، فالتفكير في الوجود في حقيقته يعني التفكير فيه على أساس السلب والإيجاب / أنظر في هذا - مارتن هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مصدر سابق، ص 31. عبد الهادي مفتاح، "الشعر وماهية الفلسفة"، مرجع سابق.

296) لهذا يرى هيدغر أن المقدس في اللغة يكون من خلال الحلم الشعري *Le Songe* الذي يسبق القصيدة غير أنه في الصفحة الموالية، يرى أن فكر الأصل هو وحده الذي يقترب من المقدس، حيث يقول، "وحده الفكر الذي يفكر في الأصل السابق على كل فكر يستطيع أن يعرف المقدس"، أنظر:

-M.Heidegger: "Approche De Hölderlin. p146. p147.

297) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée". P158.

298) مارتن هيدغر، "مالميتافيزيقا"، نقلا عن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج ٢، ص 607.

299)M-Heidegger: "l'homme habite en poète", P217.

300) إن اللغة عند هيدغر "شعر أصلي"، فهي تعبير عن الوجود، من حيث هو كذلك للكلمة، في هذا الشعر الأصلي يعبر كل شعب تاريخي عن مصيره فالشعر قول أصلي، وعلى الإنسان أن ينصت إلى هذا القول، وهذا القول عندما ينادي الإنسان يوجه ندائه أيضا إلى الأشياء وإلى العالم وهو يدعو الأشياء بوصفها كذلك، لأنها موضع اهتمام الإنسان، وعلى الرغم من القرب بين العالم والأشياء فإنهما مختلفان واللغة تحدث بوصفها

عن سؤال الوجود⁽³⁰¹⁾، إن الفنان يكون شاعرا بقدر ما يكون مفكرا، لأن كلا من الشاعر والمفكر يشتركان في مهمة إحضار الوجود عن طريقة اللغة، وبواسطة الفكر يتم التعبير عن الوجود من خلال اللغة، إن اللغة بيت الوجود والإنسان يسكن في هذا البيت والمفكرون والشعراء هم حراس البيت وحماته⁽³⁰²⁾، من هنا تتضح علاقة الجوار في اللغة بين كل من الفكر والشعر، بين لغة الوجود "البشر" ولغة المقدس "الآلهة"، يقول هولدرلين في أروع قصائده، "احتفال السلام":

"جرب الإنسان الكثير

وسعى من السماويين الكثير

ونسرع عن بعضنا البعض

منذ أن كنا حوارا"⁽³⁰³⁾

إنَّ هذا الحوار، هو حوار الآلهة والبشر، السماء والأرض، على أمل عودة المقدس الإلهي الى البشر بعد طول غياب وانسحاب، إن الشاعر وحده من يقول المقدس، أي وحده من يجعل اللغة تستحضر البعد الإلهي في ماهيتها، يقول الشاعر الشعر في ما هو يتجاوز قيود اللغة، يتأول قداسة الآلهة ويستجيب لنداء الوجود الخافت⁽³⁰⁴⁾، وإذا كانت اللغة هي مأوى الوجود ومسكنه، فإنَّ الإنسان هو حارس هذا المأوى وحاميه، وما الفكر والشعر إلا أسوار الحمى وجدرانته، لكن لماذا سؤال العلاقة الأساسية بالغة يطرح سؤال الأساس بالنسبة للدازين الانساني؟ إنه يطرح بإعتباره تجاوز للمفهوم الماهوي للغة من حيث كونها مجرد أداة

كذلك الفرق بينهما فتظهر الحاجة إلى وجود الإنسان، أنظر في هذا الصدد:- مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة" مصدر سابق، ص114، ص120، وكذلك-عبد الهادي مفتاح، "الشعروماهية الفلسفة"، مرجع سابق.

301) Beda allemann": Holderlin et Heidegger. P281.

302) مارتن هيدغر، "نداء الحقيقة"، مرجع سابق، ص114، ص120.

303) المصدر نفسه، ص151.

304) عبد الهادي مفتاح، "الشعروماهية الفلسفة"، مجلة فكرونقد، المغرب، العدد8 أبريل، 1998.

للتواصل والنظر إليها فقط من حيث بنيتها الأونطولوجية المرتبط بكيثونة الدازاين الانساني من حيث هو كذلك⁽³⁰⁵⁾، هكذا يتأسس الدازاين في نوع من السيميولوجيا التي تجد مرتكزاتها في اللغة كجذر عميق يكشف عنها وفق تحديدات مختلفة "الفكر، الشعر الفن،... ومن هنا ستعمل جل الفلسفات المعاصرة لبيدغر واللاحقة له بالإنطلاق من الأرضية نفسها من خلال العودة إلى مساءلة اللغة سواء كانت كصدي لحاكمية البنية التي تجلت عند ليفي شتراوس في "الوظيفة الرمزية" وعند ميشال فوكو في "نظام الخطاب" وعند جاك لاكان في "اللاشعور اللغوي"، أو كتأويل للكلام عبر نشاط وفعالية الفهم كما كشف عنه المشروع الهيرومينوطيقي مع هانز جورج غادامير في "الحقيقة والمنهج"، أو الإشتغال على تفكيك بنية النصوص كما يكشف عن ذلك المشروع التفكيكي عند جاك دريدا.

305) Beda allemann": Holderlin et heidegger. Recherche de la relation entre poésie et pensée". P261.

III.2. سُؤالُ الأساسِ مِنَ الدازاينِ إلى أَلْبِنْيَةِ

إنه بقدر ما كان الفكر الهيدغري في نهاية رحلة العمر يستشعر خطر انهيار المشروع الثقافي الغربي من داخله، بقدر ما يتضح من بعده أن هذا المشروع قد أخذ بالانفجار حين تبلغ قواه ذروة التكنولوجيا، حيث نجد أنّ أهم فلسفة بعد "الوجودية" وهي "البنوية" تستعيد مفهوم النهاية الكارثية للإنسان أمام قدرية وحتمية الدمار التكنولوجي⁽³⁰⁶⁾، هذا بالضبط لأنّ هذه الكارثية هي التي ربّما تطرح البدء من جديد لتأسيس الـDasein على طريق مختلف، وبالفعل فقد راحت البنوية منذ انبعاثها في المجالات الألسنية تكشف عن خصوصيتها حيث كان البحث في البنى مجالاً للكشف عن النهايات التي يمكن أن تطال الـDasein بعد أن أصبحت البنية تخترقه من الأمام ومن الخلف، لذا فما على الفلسفة إلا أن تؤسس تحليلاتها تحليلًا بنيويًا، هذا لأنّ البنية هي المايتواري تحت المايحدث ومن ثم فإن هدفها هو اكتشاف الأساس داخل المايحدث، من هنا فإنها الدازاين Dasein وقد وجد نفسه أمام الكلمات والأشياء⁽³⁰⁷⁾، بعيداً عن كل ادعاء مسبق لفعالية أي ذات بالمعنى الاطلاقي كما زعمت الحداثة الغربية، إن الوجود بين الكلمات والأشياء هو الذي يعود بنا إلى الدازاين Dasein كافتتاح أركيولوجي يقوم بالحفر على الشيء ليبرزه من تحت الردم، وهذه هي مهمة المنهج الأركيولوجي الذي اتخذ منه "ميشال فوكو" مطية للكشف عن القطائع الاستيمية الكبرى في مجال الأنظمة المعرفية التي فرضت تغيراتها إحداث عدة وثبات من الحدث المعرفي إلى مرجعية البنية التي يرتد إليها.

(306) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، ترجمة، مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان

1990، بدون طبعة، ص6. (أنظر مقدمة المترجم، مطاع صفدي).

(307) أنظر مقدمة المترجم، مطاع صفدي، المرجع نفسه، ص10.

وهنا نجد أنّ مقولة الاختلاف كما بشرت بها النصوص الهيدغرية ستجد لها امتدادا داخل أركيولوجيا "ميشال فوكو" ذلك أنّ البحث عن الاستيمية داخل أي ثقافة أو فكر، إنّما يحدث بنوع من المفارقة لذاته والالتحاق بهذا الشيء الذي ابتداء منه يعرف، إنه الأساس والأصل المفقود، وفقدان الأساس والأصل حسب فوكو هو انحراف مشروع الثقافة الغربية تحت وطأة السيطرة المطلقة لميتافيزيقا اللامتناهي⁽³⁰⁸⁾، لهذا السبب ستعمل الأركيولوجيا بالحفر تحت التاريخ لتقف عند التناهي الذي يكشف عن المستور والمحتجب، أو قل عن البنى التي تحتكم إليها صيرورة الثقافة الغربية برمتها، بالضبط مثلما أنّ الأونطولوجيا الأساسية كشفت عن هذا التناهي داخل تاريخانية الوجود الإنساني، وهنا ستقف كل من الأونطولوجيا الهيدغرية والأركيولوجيا للكشف عن بنية هذا التناهي الذي يواجه الوجود الإنساني، وهكذا جاءت البنيوية على غرار الأونطولوجيا الهيدغرية لتقوض قرونا بأكملها من النزعات الإنسانية⁽³⁰⁹⁾، فقد كشف هيدغر عن ما تبطنه هذه النزعات من تصورات ميتافيزيقية عن الإنسان "ميتافيزيقا الذات" ولعل هذا العجز يرجع بالأساس إلى أن النزعات الإنسانية أخذت ترى في التاريخ الأفق الممكن لتحقيق غاية الإنسان ووجوده⁽³¹⁰⁾، بيد أن هيدغر ومن ثم بعده

308) أربير دريفور وبول رينون، "ميشال فوكو، مسيرة فلسفية"، ترجمة جورج أبي صالح، ط1، دار الانماء القومي بيروت لبنان، د/س، ص32.

309) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، مقدمة المترجم، مطاع صفدي، ص14. و/ عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1992، ص100.

310) لقد أصبح الإنسان في نظر النزعة البنيوية مخترقا بفرضية "اللاشعور، اللغة، الجنون، الموت، ..."، لهذا السبب فإن الخطاب البنيوي مع "ليني شتراوس، فوكو، لاكان، التوسير"، يكشف أن الإنسان ليس إلا مظهرا تتحكم فيه بنيات لا شعورية، ولذا يمكن القول أن بداية هذا الأمر غدا واضحا منذ الأفق الفلسفي الذي فتحه الداواين-Dasein الهيدغري عندما يكشف تأسيسه عن التمزق الأصلي للإنسان وعجزه عن أن يملأ النقص الذي يدخل في نسج كينونته،- في هذا أنظر/ - عبد الزاق الدوي، مرجع سابق، ص110.

-Claude l'Levi-Strauss: "La pensée sauvage", libraire plan, paris, 1962, P326.

النزعة البنيوية لم تحل التاريخ لأي أفق قبلي يمكن لذات الإنسان أن تكشف عنه، فقد بين هيدغر أن ما هو تاريخي بالدرجة الأولى هو كينونة الـDasein، هذا لأن ما هو تاريخي هو الـDasein وأما عن كلية الموجود فلا يمكنها أن تكون تاريخية إلا بالنسبة إليه⁽³¹¹⁾، على نفس الخط تقريبا يقترن نقد البنيويين للنزعة الإنسانية بنقد التاريخ كسيرورة وكمجال لفعالية الإنسان وأهدافه وتطلعاته، حيث أن التحليل البنيوي يقترح بديلا يقتصر على دراسة الانتظامات والعلاقات المتزامنة داخل حالة معينة، بحيث يعلنون أن التاريخ هو مجرد اشتغال للبنيات الموضوعية بدون مبادرات إنسانية أو مسيرة بدون ذات على حد تعبير لوي التوسير، أو سريانا مجهولا لا يعد بأي غد كما يخلص إلى ذلك ميشال فوكو⁽³¹²⁾ هذا ويمكن القول أن أساس الوجود الإنساني وفق التحليلات الفوكوية سيتمفصل منذ البداية على ما هو غير ذاته، أي في المختلف كإمكان لعمل البنية هذا لأن الأركيولوجيا ستحيل وجوده إلى ما ينفلت من نمط كينونته الواقعية التي هي بما هو عليه الإنسان في ذاته، فقد يبين فوكو إلى أن ما هو أساس وأصل في الوجود الإنساني لا يدل على تاريخ مولده ولا على أقدم نواة لخبرته⁽³¹³⁾.

إن الإنسان مجرد كائن تائه وسط الموجود، إنه في أساسه وجود زائف، كما عبر عن ذلك هيدغر بقوله "الإنسان يتيه إنه لا يسقط في التيه لحظة معينة، إنه لا يتحرك إلا في التيه لأنه ينغلق وهو يفتح وبذلك يجد نفسه دوما في التيه"⁽³¹⁴⁾.

- Jacques Lacan: "Ecrits I," Paris, Seuil, 1970, P190.

- ميشال فوكو، "ما هو عصر التنوير؟"، ترجمة، يوسف الصديق، مجلة الكرام، العدد 12، ص 61.

311) M- Heidegger: "Etre et Temps", P440. p441.

312) عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط 1، 1992، ص 100، ص 110.

313) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، مرجع سابق، ص 274.

314) مارتن هيدغر، "التقنية- الحقيقة- الوجود"، مصدر سابق، ص 35.

وهكذا يقع الوجود الإنساني في التيه والضلال، من أجل هذا يقول فوكو "دائماً على أساس ما هو بادئ من قبل يستطيع الإنسان أن يفكر في ما يصلح بالنسبة إليه كأصل"⁽³¹⁵⁾، هذا لأن الإنسان حسب ما خلصت إليه الأونطولوجيا الأساسية مع هيدغر موجود في العالم، موجود هنا Dasein، وكما يوضح "فوكو" فإن الإنسان المنفصل عن الأصل الذي يجعله معاصراً لوجوده الخاص من بين كل الأشياء التي تولد في الزمان وتموت فيه بلا ريب، فالإنسان المنفصل عن كل أصل يظل موجوداً هنا Dasein⁽³¹⁶⁾، إن هذا الانفصال عن الإحالة إلى أساس وأصل خارج الـDasein هو البنية نفسها التي تشكل التاريخ وإمكانه، هذا لأنه كما يصف هيدغر إضاءة Lichtung تشكل تاريخ كينونته، وإذا كانت الأشياء وفق انتظامها التجريبي ارتجاعية دوماً بالنسبة للإنسان متعذرة الإمساك في بدايتها، فإنّ الإنسان ارتجاعي تماماً بالنسبة إلى ارتجاع الأشياء هذا، ومن هنا يمكنها أن تفرض مشروعيتها الصلبة على حالة التجربة الأصلية⁽³¹⁷⁾.

من هنا يتضح أن تأسيس الدازين سيمنح بشيء من عدم الثبات والتحديد الكلي، لأن الأساس ينفقد في هذا الانفتاح الذي يخيم في ظل الارتجاع الدائم بين الإنسان والأشياء بين الكلمات والأشياء، بين الدال والمدلول، بين الوجود والموجود هذا على الرغم من أن فوكو أعاد استئناف سؤال الأساس بالحفر الأركيولوجي داخل الممارسات الإنسانية للكشف عن البنى التي تحتكم إليها، إلا أن الأساس بقي سؤالاً مفقوداً، وعلى هذا الخط تقريبا يقف هيدغر وفوكو أمام تحليلية التناهي التي تحيل الوجود الإنساني إلى تراجع نحو السؤال عن الأساس وفي هذا بالضبط يخلص فوكو عبر تنمية إشكال الأساس والأصل إلى أنه يتعذر الإمساك به

(315) مشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، المرجع نفسه، ص273.

(316) مشال فوكو، المرجع نفسه.

(317) أربير دريفور وبول رينون، "مشال فوكو، مسيرة فلسفية"، مرجع سابق، ص40.

ومن ثم بمصدر كينونة الإنسان لأنه سؤال زائف⁽³¹⁸⁾، وهنا "تبرز تجربة هولدرلين ونيتشه وهيدغر، حيث لا تعطى العودة إلا في تراجع الأساس والأصل⁽³¹⁹⁾، وكما يري أحد أكبر شراح هيدغر "ميكال دوفران" أن مزية الرجوع الى الوراء بحثا في أساسات الميتافيزيقا تعد بحق "أركيولوجيا أونطولوجية"، تبحث عن أساس غير ميتافيزيقي تنجلي فيه حقيقة الوجود، لتكشف عن زيف كل أساس ميتافيزيقي يزعم التأسيس الأصل، اذ هو ذاته لا أساس له⁽³²⁰⁾، وبما أن الأساس والأصل لم يكشف في وجود الدازين بما هو الوجود الحاضر، فيبدو أن المستقبل هو الإمكان الوحيد لكل سؤال عن الأساس والأصل، وبالفعل فقد وجد هيدغر ضالة الأساس والأصل في إمكانية انفتاح الدازين على المستقبل، الذي ابتداء منه يعرف الكائن بما هو عليه⁽³²¹⁾، وهكذا يمكن القول أن هناك تشابه يقرب ما خلصت إليه الأونطولوجيا الأساسية من الزعة البنيوية، هذا ما يظهر بالضبط في تقلص أهمية دور الذات إلى درجة الصفر، حيث تم إقصاءها من كل لجوء إلى الوعي والقصدية وتعالى المعنى، وتلك السمة تميزت بها الزعات البنيوية في مجال الألسنية والأنتولوجيا والتحليل النفسي الجديد، إن البنيوية لا تهتم مثلها في ذلك مثل أونطولوجيا هيدغر بمسألة ما إذا كانت الظواهر التي تدرسها لها بالفعل ذلك المعنى الجدي الذي تضيفه عليها الذوات، إنما تنظر إليها فقط على أنها مجموعة من العناصر ليس لها أي معنى في حد ذاتها، وكيف يتأتى لها أن تحمل أي معنى في

(318) ميشال فوكو، المرجع نفسه، ص39. وما بعدها.

(319) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، مرجع سابق، ص276.

(320) عبد الرزاق الدوي، "موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص51.

(321) بخصوص هذه الفكرة يمكن الرجوع الى كل من /-M-Heidegger: « Temps et être», In question, IV , P 25.

-M-Heidegger:«L'époque des conception du monde», In chemins qui ne mènent nulle part, op, cit,

حد ذاتها مادام الخطاب اللغوي والثقافي والنفسي والمعرفي محدد بقواعد لاشعورية خرساء⁽³²²⁾.

هكذا يجتاز امكان تأسيس الداواين Dasein عتبة الحداثة بعدما أصبح تناهي ومحدودية الإنسان هو العنوان الأكثر بأساً للسؤال عن الأساس، هذا التناهي بعدما كان مع الحداثة الغربية يحيل إلى اللامتناهي، أصبح الآن لا يحيل إلا إلى نفسه، إنه وجود-هنا Dasein أمام الموت الهيدغري وتباشير الجنون الفوكوية⁽³²³⁾، ومن هنا تنبعث في ثنايا الخطاب البنيوي القطيعة الحادة ما بين إنسان الحداثة والإنسان اليومي، حيث انتهى إلى "هذا إنسان" وخلعت عنه "ال" التعريف⁽³²⁴⁾، إنه وجود هنا Dasein متشكلا في شكل العالم الموجود فيه، إنه يكتسب بنية الشيء الموجود بقربه والذي يريد أن يكشف عنه، وبهذا الشكل يصبح الوجود "في-العالم" مصتبغا بحتمية البنى التي يفرضها هذا الوجود واللغة أعتى بنية انزلاقية تأسر الموجود برمته، وهذا ما تأكد في "البنوية الألسنية" في المجال اللغوي، حيث تجاوزت اللغة قدرة الإنسان على السيطرة والتحكم، وبالتالي لم يصبح الإنسان هو الذي يتكلم باللغة، بل أن اللغة هي التي تتكلم فيه، هذا تقريبا ما أكد هيدغر من قبل في قراءته إلى عبارة كتبها "نوفاليس Novalis" وأوردها في نص يحمل عنوان "مناجاة" وهي "أنّ الكلام لا يكلم إلا نفسه"⁽³²⁵⁾، إن هذه المقولة هي التي أدت بأغلب البنيويين وعلى رأسهم "كلود ليفي شتراوس" إلى الموقف الجازم والرافض لفكرة الحرية في مجال الكلام والكتابة

(322) عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، مرجع سابق، ص153. وكذلك: ميشال فوكو، "حضرية المعرفة"، ترجمة، سالم يفوت المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2005، ص27.

(323) ميشال فوكو، "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة وتقديم، سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص39.

(324) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء"، (أنظر مقدمة المترجم، مطاع صفدي).

(325) مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق، ص35.

فكلامنا يخضع لمجموعة محددة من القواعد اللاشعورية وعندما نتكلم نتوهم أننا نقوم بذلك تلقائياً وعن حرية بينما نحن في الحقيقة خاضعون لبنيات وجدت قبل فكرنا ذاته، وقبل ظهور فكرة ما نسيمه بالمعنى Le sense⁽³²⁶⁾، وحسب "فوكو" فإن ظهور الخطاب الحامل للمعنى إلى حيز الوجود ليس أمراً ضرورياً⁽³²⁷⁾ فهو يتخارج إلى الوجود انكشافاً واختفاءً، هذا مثلما أن الأساس في الدازاين هو الانكشاف والاختفاء الذي يبعده عن كل تحديد نهائي ومطلق⁽³²⁸⁾، خطاب لا أساس ولا أصل له خطاب يفتح على العدم الهيدغري، على هذا الانفتاح يعيش الخطاب في الأمكنة الصامتة كما يوحي به امكان تأسيس الدازاين وحاكمية البنية، هذا لأن الدازاين Dasein في أساسه هو الانفتاح على الموجود الذي يبرر به ميلاد الخطاب الحامل للوغوس Logos، غير أنه في الوقت نفسه الصمت الذي ظل لا مفكراً وثاويًا وراء كل خطاب، أي الانحجاب والاختفاء، عودة وارتجاع الخطاب إلى ذاته "Le même"، لأن الخطاب عند "فوكو" هو بنية ذاته ودال نفسه، ذلك لأنه لا يثق بقدرة الكلمات على تمثيل الأشياء أو الأفكار⁽³²⁹⁾

(326) عبد الرزاق الدوي، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، مرجع سابق، ص113. وكذلك
 ، P323."La pensée sauvage" Claude Lévi-Strauss:

(327) ميشال فوكو، "حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص25.

(328) بينما كانت أونطولوجيا هيدغر تفسح المجال لتأسيسية ممكنة للذين، فإن البنيوية الفوكوية إنما تبرز وجود اللغة على تخوم الدازاين/ أنظر- ميشال فوكو، "حفريات المعرفة"، مرجع سابق.

(329) إنَّ هدف فوكو من هذا الموقف لا يمكن أن يفهم إلا ضمن الإطار العام لمشروعه الذي امتزجت أسطحه وأعماقه بالكثير من التفحات البنيوية، هذا لأنها تكشف في هذا الإطار حسب "فوكو" عجز الوعي عن تعيين أصله وأساسه وعجز اللغة من الكشف عن الموضوع، وذلك لأن الخطاب لا بد من أن يعترض المسافة بين الذات وموضوعها المفترض، هذا بالضبط مثلما أن العدم المطبق في الدازاين Dasein يعترض المسافة بين الوجود والموجود، ولعل هذا ما يفسر لنا انصباب جل الفكر المعاصر على تفكير مسألة ما اللغة؟ والحقيقة أن الأشكال لا يتمحور حول حقيقة اللغة بقدر ما يرتد إلى الإمكان الذي يهب نفسه للغة إلى ذلك المكان الذي حدده كل من "نيتشه" و"مالا ريميه" عندما سأل الأول من يتكلم؟ ورأى الثاني جوابه البراق في الكلمة ذاتها، هذا بالضبط ما يتأكد مرارا عند "هيدغر" في مقولة "الكلام الذي يتكلم" حيث يقبع الصمت كأفق وحيد يفتح

وعلى هذه الشاكلة تبرز أشكال المحدودية الأساسية التي تمثل مقولة "الموت" أهمها على الإطلاق، إن هذا الذي يمضي إلى ما وراء الخطاب إلى تلك المنطقة الصامتة التي لا شكل لها ولا مغزى حيث تجد اللغة حريتها يشير إلى إختفاء الخطاب واختفاء الإنسان معه وعند هذه النزعة الاحتمالية التي تلقي بالسؤال عن الأساس داخل فجوة لا قرار لها تصبح مقولة موت الخطاب ومعه الإنسان الحامل له هي التأسيس الممكن للدازاين⁽³³⁰⁾، ذلك لأن الأساس أو الأصل الذي يبحث عنه العصر بحثا لا يكل ظل هو الآخر عن أية إمكانية حقة لتعيينه، حيث لم يستطع هذا التناول التاريخي لدراسة الوجود "الحياة-اللغة-العمل" أن يكشف عن هذه النشاطات لا عن أصلها أو أساسها أو موضوعها، وكل ما كشف عنه حينما نظرت المعرفة هو الاختلاف الذي لا حدود له⁽³³¹⁾، ولقد خلص إمكان تأسيس الدازاين مع الأونطولوجيا الهيدغرية على اجتثاث هذا العمق بالتساؤل عن بنية الأساس المفقود، والذي انتهت معه كينونته إلى وجود في ظل الاختلاف الأونطولوجي، وهذه هي نفسها الميزة التي استنفذ البنيويون جميع إمكاناتها من خلال الوقوف على البنية الأساسية التي يرجع إليها الـDasein، فالإختلاف الأونطولوجي كما وهب به إمكان تأسيس الدازاين قد تحين له اقتراب عهد الوصال بالبنية، حيث البنية هي العنوان الأكثر تعبيرا عن التمزق الأساس للإنسان، وكما يشير ميشال فوكو فإن مستوى الأصلي بالنسبة للإنسان هو بلا ريب

وينغلق عنده هذا الكلام، في مثل هذا أمكن لـ"فوكو" أن يقول "لا ينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل، بل ينبغي تناوله كخطاب لا أصل له"، خطاب يفتح على الصمت والعدم الهيدغريين/ - حول هذا أنظر/ - جون ستروك، "البنوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ص128، ص138.

- ميشال فوكو، "حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص25.

- مارتن هيدغر، "إنشاد المنادى"، مصدر سابق ص43.

(330) جون ستروك، "البنوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ص139.

(331) المرجع نفسه، ص141.

أقرب الأشياء إليه ذلك الأديم الذي يجتازه الإنسان ببراءة"⁽³³²⁾ ، هكذا فإن التأسيس الذي أصبح ممكنا للدازاين هو القرب من الأشياء التي تقوده إلى مصير يكشف الموت عن جميع إمكانياته، غير أن النزعة البنيوية كما هي موجودة بإختلافات نسبية عند أصحابها "ليفي شتراوس/ فوكو/ لاكان...." توحدهم ربما على صعيد واحد في هذا الموقف، هو الضرورة نفسها التي أدت بكل واحد من هؤلاء بالعودة خطوة إلى الوراء، بالضبط مثلما أن هيدغر عاد عودة لامفكرة إلى الفلاسفة القبل-سقراطيين "هيرقليدس وانكسماندر..". ستحدد البنيوية الأنثروبولوجية مهمتها مع "كلود ليفي شتراوس" العودة إلى فهم "الشعوب البدائية"، وكذلك ستعمل الأركيولوجيا الفوكوية العودة إلى قراءة الحداثة الغربية في ضوء البنى التي احتكمت إليها كل ايبستيمية عبر العصور، وبنفس الشكل قرر "جاك لاكان" العودة إلى قراءة فرويد، وفي ظل هذه المرجعية التي فرضت على الفكر البنيوي تأكد معها أن السؤال عن الأساس بالنسبة لكيقونة الانسان سيحيل مباشرة إلى إيجاد مرجعية لكل النشاطات الإنسانية، بما فيها تلك الخارجة عن سلطة وعيه، كما يظهر هذا في نصوص فوكو حول نظام الخطاب⁽³³³⁾ ، وإكراه السلطة، وتاريخ الجنون⁽³³⁴⁾ ، أو تلك التي يتناهى عندها الوعي الإنساني كما تشهد على ذلك نصوص "جاك لاكان" لتنطلق حملة مضادة للديكارتية، أو نوع من الديكارتية المضادة، التي تظهر في الكوجيتو المخالف "إنني أوجد حيث لا أفكر وأفكر حيث لا أوجد"⁽³³⁵⁾ ، هذا الكوجيتو المضاد للديكارتية هو مبرر عودة "جاك لاكان" الى قراءة "سيغموند فرويد" التي لم يكن هدفها إثبات

(332) ميشال فوكو، "الكلمات والأشياء، المرجع نفسه، ص273.

(333) ميشال فوكو، "حفريات المعرفة"، مرجع سابق، ص21.

(334) ميشال فوكو، "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 2006، ص39.

(335) J-La Can: " Ecrits", II, seuil(points), 1971, P 196.

وجود اللاوعي، فهذا الأمر غدا واضحا منذ أن أقام التحليل النفسي الأدلة على ذلك⁽³³⁶⁾، بل الأساس هو أن اللاوعي بنية وأن هذه البنية تؤثر بأشكال لا حصر لها على أقوالنا وأفعالنا، يقول "جاك لاكان" "إن اللاوعي لغة، لأن بنية اللاوعي شبيهة ببنية اللغة، إن اللاوعي كما يصفه كتاب "تفسير الأحلام" يثرثرويكشف عن نفسه باستمرار، فهو يصير على أن يسمع في أحلامنا وفي الأمور التي ننساها أو التي تشوش في ذاكرتنا وفي هفوات اللسان والقلم، بحيث يصبح طبيعة أساسية ملازمة لنا⁽³³⁷⁾

هكذا يمكن القول أن السؤال عن الأساس بالنسبة لكيثونة الانسان، هو السؤال القابل للمباشرة ومنذ أن بعثت النصوص الهيدغرية الـDasein كإنكشاف للوجود الإنساني من تلك العتمة المحتجبة التي أغرق فيها الموجود الأونطريقي كل أساس تأكد بعده للزعة البنيوية أن هذا الموجود الأونطريقي هو الإحتكام

(336) إنه إذا كان "فرويد" قد حاول إدراك التراكيب المكونة للنفسية البشرية من خلال اللاوعي، فإن هيدغر توجه إلى التراكيب الأونطولوجية لكيثونة البشرية ومعالجتها من ناحية الفهم ما قبل المنعكس أي اللاوعي، وأذا كان مؤسس التحليل النفسي يسعى إلى فك رموز اللغة الرمزية المستترة لحالة اللاوعي فإن أونطولوجيا الأساس الهيدغرية، ستركز جهودها على تفسير اللغة اليومية التي يتوضح بفضلها تأسيس ممكن للدازين، لأنه في اللغة بالذات تنكشف إمكانات الوجود، وأساس الظاهر الأعمق لنشاط الإنسان، وفي الوقت ذاته تبدى البواعث المتشابهة في نشاط "فرويد" و"هيدغر" البحثي والموجه نحو الكشف عن مغزي الوجود الإنساني عن طريق تفسيرات اللغة التحليلية النفسية أو الأونطولوجية الفينومينولوجية، أنظر في هذا:- فاليري لين، "فرويد التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة"، ترجمة، زياد الملا تيسيركم نقش، ط1، دار الطليعة، سوريا دمشق، 1997، ص53.

- جون ستروك، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، مرجع سابق، ص162.
- فرويد، "علم ما وراء النفس"، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، ص 105، ص108.
-M. Heidegger: "Etre et Temps", P411.
-J-La Can: "Ecrits", II, p270.
(337) جون ستروك، "البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا"، ص162، ص171. أنظر كذلك:

سيجموند فرويد، "تفسير الأحلام"، ترجمة، مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، بدون سنة، ص514.

الظافر لكل سؤال عن الأساس، حيث نجد نصوص "فوكو" تشهد على انهيار مشروع الحداثة الغربية من منطلق الأساس المفقود، وفقدان الأساس هو تقريبا النتيجة نفسها التي وضحها هيدغر من قبل، ومن هنا يمكن أن نقرر مدى وجهة الطرح الهيدغري.

III.3. الدازاين من الأساس الأونطولوجي إلى الفهم الهيرمينوطيقي

يُعد مبحث "الهيرمينوطيقا" من أعقد المباحث الفلسفية وأكثرها إثارة للجدل حيث فيه تجتمع مستويات الخطاب الفلسفي بجميع أشكاله "التأملية الايبيستيمولوجية، الفينومينولوجية، الأونطولوجية، الإيديولوجية، السميائية" هذا لأن كل كلام عن الهيرمينوطيقا يفترض دائما قضية سوء فهم حسب القول المشهور لمؤسس الهيرمينوطيقا الفلسفية "شلاير ماخر" ولكن كيف يمكن أن نفهم ذلك؟

يقول "جان غرايش" Jean greisch "بإمكاننا أن نضع كعنوان لهيرمينوطيقا فلسفية في عداد الأشياء التي تصمد لارتياح" تعليقا على قول "بول فاليري" Poul Valéry "في عداد الأشياء التي لم نفكر بعد في وضعها موضع الارتياح"⁽³³⁸⁾، وما يهم هنا هو أن هذه الصياغة تحمل اعترافا أساسيا، وهو أن تجربة الارتياح لا مناص منها في كل ممارسة هيرمينوطيقية، وفي سياق هذا الارتياح تنشأ الهيرمينوطيقا، لأنّ من دواعيها أنّ الأمور التي يصح التسليم بها هي انتفاء التأسيس المطلق للفهم وللمعنى وللوجود وللحقيقة، التي أضحت لا تحيل إلى أساس ثابت ومطلق، هذا ما عبر عنه "جيانى فاتيمو" حينما اعتبر أن التأويلية هي أولا وقبل كل شيء انتفاء التأسيس أو المبدأ أو الأساس النهائي، وهذا في رأيه هو ما يطبع الفكر التأويلي مع هيدغر وغادامير حيث غدا نمطا في الوجود وليس نمطا في المعرفة⁽³³⁹⁾.

(338) نبهة قارة، "الفلسفة والتأويل"، دار الطليعة بيروت، ط1، 1998، ص12.

(339) إنّ نمط الوجود هو استحالة أن يتأسس الدازاين الفاهم على قاعدة ثابتة وإنما ينحو قدما صوب التعدد والانفصال أو الحياة أو الموت وتصبح هويته هي عدميته بالذات وبالتالي فإنه استحالة كونه هو دونما تبدل أو تحول أو تقلب في دروب الكينونة الوعرة والملتوية في آن/ انظر في هذا الصدد/ - عبد الغني بارة، "الهيرمونوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، 2008، ص257.

لقد بين هيدغر في حديثه عن البعد الفينومينولوجي للفهم أنّ أصالة الدازاين-Dasein تنكشف من خلال البنية الأونطولوجية للفهم Verstehen التي هي وجود الدازاين ذاته في إمكان وجوده، لكن المنظور الفينومينولوجي الذي يقصده هيدغر يتخلف عن المنهج الفينومينولوجي عند تلميذه إدموند هوسرل إن الفهم المقصود في بداية مؤلف الوجود والزمان 1927 لا يحدد الفينومينولوجيا تحديداً إبستيمياً بل تحديداً أنطولوجياً، أمّا ابتداءً من نظرية المنعطف فإن الفهم Verstehen يحدد بصورة واضحة المعالم من خلال انكشاف البعد الهرمينوطيقي الذي حققه إمكان تأسيس الدازاين، حيث أنّ أعمال هيدغر المتأخرة كانت بمثابة الأساس الذي يتمرجع إليه التيار الهرمينوطيقي المعاصر لأنه يتضمن العديد من الأفكار الهيدغرية، كما يظهر ذلك في الإستئناف الهرمينوطيقي الذي بداهه الفيلسوف الألماني "جورج هانز غادامير"⁽³⁴⁰⁾ (1900-2002) من خلال مؤلفه "الحقيقة والمنهج" "Vérité et method" 1960 الذي يعد أهم مؤلف في مجال التأويلية المعاصرة⁽³⁴¹⁾، ومن هذا المنظور تتأسس الهرمينوطيكا المعاصرة من خلال تجاوز التأسيس الميتافيزيقي المبني على نظرية الفهم/ المعرفة، وإنما

(340) يعد هانز جورج غادامير -Hans-Georg- Gadamer-(1900-2002)، وريث فكر هيدغر الذي عمل في نهاية العشرينيات من القرن العشرين، بتأسيس نظرية تأويلية جديدة، يتجاوز فيها أخطاء الفينومونولوجيا الهوسرلية، فغادامير هو صاحب الفضل في تفجير قضايا التفكير الفلسفي، من خلال نظريته التأويلية، التي كانت بمثابة المنعطف الأونطولوجي الحاسم، Le tournant الذي أطلق شرارته الأولى "مارتن هيدغر"، حيث أنه لم يتردد في رسالة بعثها إلى (أوتو بوغلر) Poggeler Otto في القول أن الفلسفة الهرمينوطيقية، هي قضية ولا غادامير لها بعده، فغادامير استحق دون منازع، فضل إعادة إدراج الهرمينوطيكا، كما أوحى بها المناحي الهيدغرية في قلب الجدل الفلسفي والتي أخذت في الانتشار على نطاق واسع، أنظر في هذا الصدد - دافيد جاسير، "مقدمة في الهرمينوطيكا، تر، وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص147.

ص148. و-/ عبد الغني بارة، "الهرمينوطيكا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، ص257.

(341) هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح ومراجعة جورج كتوره، دار أوياء للطباعة والنشر، ط1، 2007، ص15.

مشروع إنطلاقاً من البعد الأنطولوجي للكائن، أي من خلال الدازاين الفاهم⁽³⁴²⁾ و"الفهم" في المشروع الهيدغري وتحديدًا داخل الحلقة الهيرمينوطيقية لا يراوح فكرته الأساسية، أي تأسيس فن السؤال باعتباره أرقى فعل يقوم به الكائن الإنساني في هذا الوجود، دون أن ينتظر الظفر بفهم نهائي أو ثابت، فهو بالسؤال يمارس حركة العودة إلى الأصل والأساس للكشف على الوجود الممكن القابل للفهم/التأويل⁽³⁴³⁾، وهذا بالضبط هو منطلق تأويلية "غادامير" التي إستمدتها من الدرس الهيدغري حول هيرمينوطيقا الدازاين الفاهم، لأن مشروع "غادامير" يجد في الأنطولوجيا الهيدغرية منطلق مشروع الهيرمينوطيقي، حيث يرى غادامير في مؤلفه "الحقيقة والمنهج" أنّ الهيرمينوطيقا تتشكل ضمن الأفق الفلسفي الهيدغري، إن الفهم كما يرى "غادامير" ليس بعدا للذات العارفة، وإنما هو بعد لوجود الدازاين Dasein⁽³⁴⁴⁾، وبهذا المعنى تم استخدام مفهوم الهيرمينوطيقا في هذا الأثر "الحقيقة والمنهج" فهو يشير إلى المقولة الأساسية للوجود الإنساني التي تتشكل من حيث تناهيه وتاريخيته وتحتضن من ثمة تجربته في العالم⁽³⁴⁵⁾.

بيد أن اشكالية الفهم عند "غادامير" تنتقل من الدازاين الفاهم بالمعنى الهيدغري إلى القوانين العامة التي تحفظ تشكله في التاريخ "على اعتبار أن محور الممارسة التأويلية عنده يتمثل في قضية الفهم، أي كيف يتحقق؟ وكيف يكون؟

(342) إنّ الدازاين في أساسه كائن فاهم "التأويل"، أي أنه يبحث عما هو أول في الشيء، كما هو الأساس والأصل وبذلك يكون التأويل منهجا يعيد تحليل وتقييم كل المناهج الباحثة عن الأسس والأصول، إذ أن الأساس والأصل الذي يعيق التأويل لا بد أن يكون قد فقد طبيعته كأصل وأساس وتحول إلى عقبة، وبهذا الشكل يأخذ الأساس والأصل بنية حركية تتجاوز هيكلها، وتتمرد على حدودها كلما قبض عليها الفهم أنظر في هذا الصدد مطاع صفدي، "إستراتيجية التسمية في نضام الأنظمة المعرفية"، مركز الإنماء بيروت، ط1، 1998، ص225.

(343) عبد الغني بارة، "الهيرمونوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، ص222.

(344) هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج"، مرجع سابق، ص370.

(345) عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص256.

وكيف يعد علامة تميز الكائن الإنساني من غيره؟⁽³⁴⁶⁾، إذ يتوجه السؤال من ماذا يجب أن نفعل لكي نفهم؟ إلى كيف يكون الفهم ممكناً؟ هذا لأن مشروع التأويل سيضع كل يقين موضع سؤال بما في ذلك الإنسان في الوجود، باعتباره كائناً يسأل/ يتأول/ يفهم⁽³⁴⁷⁾، ومن هذا المنظور يتجاوز الفهم البعد المعرفي الذي تدعيه الذات المفكرة، هذا لأنها لم تعد هي مركز الممارسة التأويلية⁽³⁴⁸⁾، بل أن الذات العارفة أضحت تشهد على تناهيهما من خلال أفق اللغة والتأويل والنص لأنها لا تجد غاياتها ومآلها إلا في عالم التأويل الذي يعبر عن الكينونة أكثر من كل عملية فهم/ معرفة، إن الدازاين Dasein بهذا إمكان تأويل لاكتشاف أساسه وإيجاد كيانه في هذا العالم عالم (النص/ اللغة) أين يحقق الدازاين Dasein عملية الفهم فيتكشف له من ثمة أساس ممكن⁽³⁴⁹⁾، وهكذا -والقول لهيدغر-

(346) المرجع نفسه، ص 266.

(347) المرجع نفسه، ص 279.

(348) إنَّ الطابع الأونطولوجي الذي يتجسد في ثنايا الهرمونوطيقا هو تجاوز تراث الذات أو الأنا الحديث، حيث حاولت الهرمونوطيقا إقتفاء الأثر الذي خلص له التفكير الأونطولوجي متجهة صوب فهم الذات، وهي عارية عن كل أفق قبلي يمكن للميتافيزيقا أن ترسو دعائمها عليه، لتبقى فقط على المسطح الشفاف للفهم داخل حدود الواقع، أو قل الدازاين Dasein كفهم، يقول غادامير في كتابه "فلسفة التأويل"، ص 177. "أعترف بيدي الكامل للنقد الهيدغري بخصوص مفهوم الذات، الذي كشف وأظهر مضامينه الجوهرية"، لذا فإن مواجهة الهرمونوطيقا للذاتية من حيث هي الأساس الذي يقوم عليه موضوع المعرفة في الفكر الحديث، هي مواجهة تفضي إلى الاستلابية بين الذات والموضوع، بيد أن التأويل لا يبحث عن تصليب الذات وتصلبها بقدر ما يسعى إلى رسم مساراتها من جديد بعدما اتضح أن الدازاين-Dasein، ليس معطى لذات تملك الحقيقة، بل هو انبثاق وحدث في العالم، الذي يفرض على الكينونة الحضور فيه، لذلك يؤكد "بول ريكور" بقوله "إن الهرمونوطيقا تنبعث من تفهم عين-Dasein، ومن تفهم الكينونة"، في هذا الصدد أنظر كل من:

- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/ المبادئ/ الأهداف"، مرجع سابق، ص 177.

- "طرق هيدغر"، مرجع سابق، ص 81.

- حسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور"، مرجع سابق، ص 15.

(349) عبد الغاني بارة، مرجع سابق، ص 66 وما بعدها.

"نجد أنفسنا ونحن منجذبون بهذه الطريقة في حركة نحو... ما يجذبنا فإنّ كينونتنا تكون قد وسمت بهذه الحركة نحو... وبما أننا وسمنا على هذا النحو فإننا نظهر هذا الذي ينسحب وبصفة عامة إذا كنا نحن وكنا من نكون فما ذلك إلا لأننا نظهر هذا الذي يتوارى، إننا نكون بقدر ما نشير إلى ما يتوارى وينسحب"⁽³⁵⁰⁾، إن الفهم يصبح بهذا الشكل أفقا ممكنا تتحقق فيه كينونة الدازاين، حيث يجد الدازاين نفسه في على عالم ممكن ومن ثم تتحقق كينونته التاريخية، يقول "غادامير" يتمثل التاريخ أمامنا ولا يتمثل سوى في ضوء هذا المستقبل الذي هو مستقبلنا في هذا الصدد، إننا جميعا تلامذة هيدغر الذي كشف عن أولية المستقبلية-تحقيق أو إنجاز شيء في المستقبل- بشأن إمكانية التذكر والاحتفاظ في الذاكرة وبخصوص شمولية تاريخنا لا يقع هذا دون أن يترك أثرا حول ما يعلمه لنا هيدغر بشأن خصوصية حلقة الهرمينوطيقا"⁽³⁵¹⁾، وهذا تكون هيرمينوطيقا "غادامير" قد وجدت في مفهوم الدازاين الهيدغري إمكانية الكائن الفاهم، يقول غادامير "إنني احتفظت بكلمة فن التأويل كما وضعها هيدغر في صلب فلسفة الأونطولوجيا حول الدازاين لا يعني هذا أنني أحتفظ بالأونطولوجيا الأساسية"⁽³⁵²⁾.

إن إمكان تأسيس الدازاين الهيدغري بهذا ليس هو الأونطولوجيا الأساسية ذاتها المعلنة في "الوجود والزمان"، لأن أفق التأويل سيكشف لنا عن تعدد الأسس الممكنة للدازاين، إن هذا التعدد هو الذي أدى بـ"غادامير" لفهم الدازاين ليس بما هو الدازاين الهيدغري المعلن عنه في "الوجود والزمان" بالذات، ولأجل هذا يقول "لا أبقى على نفس الوضع الذي ابتدأه "الوجود والزمان" والذي هو الدازاين الذي

(350) مارتن هيدغر، "التقنية/ الحقيقة/ الوجود"، مصدر سابق، ص 195.

(351) هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/ المبادئ/ الأهداف"، مرجع سابق، ص 107.

(352) المصدر نفسه، ص 194.

يفهم لوجوده في العمق، يعتبر هذا الفهم الذاتي في جميع أشكاله عكس الامتلاء والوعي بالذات، لدينا هنا الفهم الذي يعرض نفسه للمناقشة والذي لا يتأسس فقط على الأنا الذاتية التي تظهر بوضوح في مواجهة الموت وانما التي تشتمل أيضا على تحديد الذات من قبل الآخر الذي يتأسس ضمن حوار اللغة⁽³⁵³⁾ بمعنى تأسيس الدازين الفاهم لا على وضعه الأونطولوجي في العالم فقط، بل على أفق ممتد للتأويل أفقاً تمنحنا اياه اللغة، بما هي ذلك العالم الذي فيه تتأسس امكانيات الدازين .

بيد أن مسار الهيرومينوطيقا المعاصرة لم يتوقف عند غادامير، بل أن "بول ريكور" ذاته وجد في هيرومينوطيقا الدازين الهيدغري ضالة البحث الهيرومينوطيقي لكن كيف استأنف ريكور المسألة الهيرومينوطيقة انطلاقا من فهمه للدازين الهيدغري؟

إن الأساس الذي يتمرجع إليه مشروع "بول ريكور P. Ricoeur الهيرومينوطيقي هو التأمل في مسارات المعرفة، تأملاً قوامه الجدل والمساءلة "الأونطولوجية الفينومينولوجية"، بيد أنّ هذا التأمل لا ينخرط في دائرة فلسفات الذات التي إنبثقت من إرث الكوجتو الديكارتية "الأنا أفكر، الذاتية المتعالية، الروح، المطلق إرادة القوة..."، وإنما هو تأمل يوضع الذات أونطولوجيا بمسحة هيرومينوطيقية شفافة⁽³⁵⁴⁾، يقول ريكور "إنّ هيرومينوطيقا الذات، أي علم تأويلها تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريض للكوجيتو وبين مهاجمته وإسقاطه"⁽³⁵⁵⁾

(353) المصدر نفسه، ص 196.

(354) لكحل فيصل، "البعد الارتياحي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مقال ضمن مجلة الحكمة، العدد السادس، 2011، داركنوز الحكمة، ص125.

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

لأن تأويلية الذات يجب أن تمر بالضبط عبر أفق الدورة Détour التي تحول التفكير الفلسفي من الخط المباشر إلى الأفق الغير مباشر⁽³⁵⁶⁾، هذا الأفق يفتح في مشروع بول ريكور الهيرمينوطيقي من خلال نقد الوضع الإبيستيمولوجي الذي تمخضت عنه فلسفات التأمل الكلاسيكية التي انخرطت في تكملة لعبة الكوجيتو⁽³⁵⁷⁾، ولذا يجب تغيير إشكالية الكوجيتو تغييرا عميقا يتم من خلاله الإصلاح الداخلي للفلسفة التأملية، إصلاحا يغتني به الكوجيتو، ويتعمق ببعد جديد للوجود والتأويل⁽³⁵⁸⁾، هذا البعد يتموضع ولاشك في إطار الفينومينولوجيا الهوسرلية بما هي كشف عن معنى الوجود لأن "أي سؤال حول موجود ما هو في النهاية سؤال حول معنى هذا الموجود ويصبح هذا السؤال تأويلا حين يكون هذا المعنى مخفيا بطبقة من الكثافة والتعتيم تغلف وجود الذات في العالم"⁽³⁵⁹⁾ ولهذا تكون عودة الهيرمينوطيقي إلى الفينومينولوجيا الهوسرلية عودة أونطولوجية هيدغرية، كونها تسلك طريق الرجوع الظافر "بأونطولوجيا الفهم" إلى هوسرل الأخير صاحب كتاب "الأزمة" وليس إلى هوسرل الأول صاحب "التأملات الديكارتية"

(356) إنَّ الهيرمينوطيقي عند بول ريكور تتشكل بالضبط وفق هذه الدورة Détour التي لا تختصر المسافات وإنما تعمل عمل التحليل السجالي الذي يعرج على مختلف المنعطفات الممكنة التي تكونت عبر الإرث الفلسفي الممتد في التاريخ، أنظر في هذا الصدد: المصدر نفسه، ص101.

(357) إنَّ التأويل عند بول ريكور يتجاوز حدود المنظور الميتودولوجي وهذا يظهر من خلال الفرق بين الكلمتين الفرنسييتين Herméneutique و Interprétation، فالأولى تعني الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، أما الثانية فهي ذات حمولة فلسفية كونها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل إمكاناته من أجل الوجود. أنظر: - حسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور" منشورات الاختلاف، ط2، 2003، ص15.

(358) بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية"، ترجمة، منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1، 2005، ص49.

(359) بول ريكور، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيبيل المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص84/ و/ حسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور" مرجع سابق 2003، ص14.

الذي يبقى مشكوكا فيه حسب بول ريكور⁽³⁶⁰⁾، لأنه شق طريق الفينومينولوجيا مشيرا إلى الذات بوصفها قطبا مقصديا وبوصفها حاملة للقصدي، يقول بول ريكور "لقد وقفت من الذات موقف الريبة منذ ولجت عالم الأفكار لهوسرل"⁽³⁶¹⁾، ولأن الهيرمينوطيقا من خلال إرتكازها على أونطولوجيا هيدغر تقف على منعطف من الارتياب اتجاه المركز المتعالي الذي صاحب الفينومينولوجيا الهوسرلية منذ نشأتها فأساء إلى منهجها الأصيل في مساءلة أشياء الوجود، هذا لأن الوضع الأونطولوجي للذات في العالم ليس قصدا متبادلا وإنما علاقة أونطولوجية أصيلة سابقة عن كل تحديد وتأسيس معرفي⁽³⁶²⁾ لأنه "قد نتج عن عودة هوسرل إلى ديكرت بعيدا عن كانط الإقرار بأن كل إدراك للتعالي مريب وموضع شك، لكن المثولية للنفس مؤكدة، وبهذا الإثبات تبقى الفينومينولوجيا الهوسرلية فلسفة تأملية"⁽³⁶³⁾، ومن هنا تتضح لبول ريكور ملامح العودة إلى الأونطولوجيا الهيدغرية "هيدغر الثاني" ويظهر هذا من خلال استئنائه "لأونطولوجيا الفهم" على الطريقة الهيدغرية التي تجعل الفهم وجها من وجوه مشروع الذازين Dasein المنفتح على الكائن⁽³⁶⁴⁾ من أجل إعادة بناء مفهوم الذات بناء لا يقع تحت طائلة النقد الموجه للكوجيتو الديكرتي ولللسفات الذاتية التي تمسحت في أثواب جديدة من المفاهيم من مثل "الذاتية المتعالية، الروح المطلق، إرادة القوة، للوقوف عند سؤال الكائن

(360) إنَّ ما ترتب فيه الهيرمينوطيقا بحسب بول ريكور ليس هو الفينومينولوجيا ذاتها، ولكنه التأويل المثالي الذي تقدم به هوسرل في الأفكار 1، وفي التأملات الديكرتية، أنظر في هذا الصدد: بول ريكور، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، مرجع سابق، ص 82.

(361) بول ريكور، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، مرجع سابق، ص 49.

(362) لكحل فيصل، "البعد الارتياحي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مرجع سابق، ص 128.

(363) بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية"، مرجع سابق، ص 40.

(364) بول ريكور، "من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل"، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية ط 1، 2001، ص 20.

ولكن "... لكي يتساءل المرء عن الكائن بشكل عام يجب أن يتساءل عن الكائن الذي هو ألهناك المتعلق بكل كائن كما يجب أن يتساءل عن الوجود -هنا- أي عن هذا الكائن الذي يوجد على نهج فهم الكائن"⁽³⁶⁵⁾ أي يجب الوقف على المنحى الهيدغري في إمكان تأسيس الداواين الفاهم.

بيد أنّ طريق بول ريكور إلى الهيرمينوطيقا l'Herméneutique مع هذا ليس طريقا هيدغريا بالتمام، لأن عروجه إلى الفينومينولوجيا يسلك طريقا آخر غير الذي اتبعه هيدغر⁽³⁶⁶⁾، ولو أننا سألنا بول ريكور عن سبب ذلك لأجابنا أنه "لو اتبعنا مسلك هيدغر لبقيت القضايا التي تحرك البحث الهيرمينوطيقي من غير حل، بل إنها علاوة على ذلك تضيع في مجال الرؤيا أيضا وذلك بسبب الطريقة الجذرية للسؤال عند هيدغر"⁽³⁶⁷⁾، التي تنتقل من السؤال عن الإمكان والأساس إلى السؤال عن إمكان الإمكان وأساس الأساس⁽³⁶⁸⁾، وكأنّ القضية عند هيدغر

(365) بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية"، مرجع سابق، ص38.

(366) إنّ الطابع الأونطولوجي الذي يتجسد في ثنايا الهيرمينوطيقا هو تجاوز تراث الذات أو الأنا الحديث، حيث حاولت هيرمينوطيقا الارتباب عند بول ريكور إقتفاء الأثر الذي خلص إليه التفكيك الأونطولوجي الهيدغري متجهة صوب فهم الذات وهي عارية عن كل أفق قبلي يمكن للميتافيزيقا أن ترسو دعائمها عليه لتبقي فقط على المسطح الشفاف للفهم داخل حدود الواقع أو قل الداواين كفهم أنظر في هذا الصدد كل من:

-Poul Ricœur: " La Critique et la conviction", entretien avec Françoise azouvi et

Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995, p39.

- M.Heidegger: "Nietzsche I, II", trad, Pierre Classowiki, Gallimard, Paris, 1971.P183.

-M.Heidegger: "Chemins qui ne mènent nulle part."Trad: Clossowski Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.

(367) بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية"، مصدر سابق، ص41.

(368) يرى بول ريكور أنه بإمكاننا أن نجد في أونطولوجيا هيدغر فلسفة جديدة للذات تتشكل من خلال السؤال، أي ما يسميه بالأنا السائل، فهيدغر حسبه سعى إلى تفويض الأنا من حيث هو فكر ولكن السؤال عن قضية الكائن ومعناه أعاد استئناف الأنا بوصفه سائلا، ومن هنا فإن التضمين الدائري بين الكينونة والكائن بين قضية الوجود والذات والذي يشكل مدخل الوجود والزمان 1927 لا يزال في نظر بول ريكور يحكم فلسفة

تتعلق بهيرمينوطيقا الدازين الذي لا يكون إمكان إمكانه سوى السؤال عن الإمكان نفسه ألاَّ إنَّ السؤال تقوى الفكر.

ولئن كانت هيرمينوطيقا الدازين المؤسسة على الفهم مدخلا أساسيا لاستئناف المسألة الهيرمينوطيقية إلا أنها لم تعفي "بول ريكور" أبدا من نقل إمكانية الارتياح إلى الأونطولوجيا الأساسية ذاتها⁽³⁶⁹⁾، لأن الموقف الهيدغري في نظره يبقى عاجزا عن اقتحام الأفاق الكبرى للتأويل، بحكم انسداده أمام بنية التناهي الأونطولوجي الذي يكشف عنه إمكان تأسيس الدازين، إن أنطولوجيا هيدغر والحالة هذه لن تكون بالنسبة لبول ريكور سوى أفق واتجاه أكثر من ما هي معطى حاسم⁽³⁷⁰⁾، هذا لأن أنطولوجيا الفهم لا تعدو أن تتجاوز نطاق الدازين المتناهي بكينونته عن التأويل، بيد أن ريكور يحاول أن يطعم الهيرمينوطيقا تطعيما "أونطولوجيا/ فينومينولوجيا" مضاعفا، من خلال الكشف عن صراع التأويلات الممكنة التي تنخرط فيها أنطولوجيا الفهم منذ هيدغر وغادمير⁽³⁷¹⁾، لكن هذا لا يعني أن الهيرمينوطيقا تهدف إلى مغادرة أرض الأونطولوجيا، لأن "الأونطولوجيا هي الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ لغة وتفكيراً"⁽³⁷²⁾، إن الأمر يهدف هنا إلى استخراج أبعاد التأويل ذاتها من الأسس الأونطولوجية المعدلة والمتممة وفق نظرة

هيدغر الأخير على الرغم من نقطة التحول التي شهدتها في المنعطف نحو الإهتمام باللغة، أنظر،- بول ريكور "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية" مصدر سابق، ص270، ص276.

369) لكحل فيصل، "البعد الارتياحي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مرجع سابق، ص135.

370) بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية"، مرجع سابق، ص52.

371) دافيد جاسير، "مقدمة في الهيرمينوطيقا"، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2007، ص153.

372) بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية"، مرجع سابق، ص57.

تأملية جديدة⁽³⁷³⁾، وهذا من خلال مساءلة الهيرومينوطيقا مساءلة أكثر جذرية تتمحور حول "كيف نجعل للتفسير أورغانون "آلة" لعقل النصوص؟ وكيف نؤسس العلوم التاريخية إزاء علوم الطبيعة؟ وكيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتنافسة؟"⁽³⁷⁴⁾، ومن خلال هذا تكون الهيرومينوطيقا ولا شك أكثر شمولية لعوالم التأويل⁽³⁷⁵⁾، لأنها تنتقل من حيز الدازاين المتناهي إلى حيز النص الذي تحمله لغته، أين تكون اللغة بعدا نصيا يحضر الكينونة عبر الفهم، وبهذا تضع الهيرومينوطيقا عند غادامير و ريكور نفسها في الطريق الذي يفضي إلى تأسيس الدازاين تأسيسا "أونطولوجيا/ هيرومينوطيقيا" يتخذ من اللغة وسيطا دالا للفهم⁽³⁷⁶⁾.

(373) إن هذه النظرة التي تبلورت في فكر بول ريكور الغاية منها أونطولوجية في حين أن المسلك إليها ابستمولوجي، إذ أن ريكور لا يعارض فكرة أونطولوجيا الفهم الهيدغرية، وإنما يقف مرتابا أمام إمكانية إقامة أونطولوجيا مباشرة للفهم متحررة من كل ضرورة منهجية "معرفية" فهو يقول، "إنّ الارتباب الذي أفصح عنه في نهاية هذه الفقرة ينصب فقط على إمكانية إنشاء أونطولوجيا مباشرة وخارجة دفعة واحدة من كل لزوم منهجي"، أنظر/ بول ريكور، "صراع التأويلات دراسة هيرومينوطيقية"، مرجع سابق، ص37، لأن الأمر الذي تتطلبه الهيرومينوطيقا هو المضي نحو أونطولوجيا غير مباشرة بتوسط طريق ابستمولوجية للتأويل يمكنها أن تضع نظرية للفهم من خلال ممارسة النقد على مختلف التأويلات وكذا رسم حدودها ومعرفة مدى قرابتها من كينونة الكائن، حول هذه الفكرة أنظر حسن بن حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور"، ص15.

(374) عبد الغاني بارة، "الهيرومينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق.

(375) بيد أن هذه الشمولية ليس المقصود منها ادعاء غادامير أن الفهم التأويلي يفهم كل شيء، "لا تسعى هيرومينوطيقا الفهم إلى تأسيس قاعدة شاملة وصالحة لكل مستويات الفهم وإنما على تشكيل وعي نقدي لتناهي الدازاين إزاء الامكانات الأونطولوجية التي تكشف عن وضعيته الخاصة و الملموسة، إن التماس حقيقة كونية وكليانية من شأنه أن يشوه حقيقة الفهم"، أنظر/ غادامير "فلسفة التأويل الأصول، المبادئ الأهداف"، مرجع سابق، ص14.

(376) إنّ هذا تقريبا ما عبر عنه هيدغر حين إعتبر أن مهمة الدازاين إنما تكمن في تأسيس بيت لوجوده الأصيل في العالم عن طريق الانصات إلى ماتقوله اللغة باعتبارها المقام والمستقر، ولكن هيدغر لم يمتضي في هذه الغاية إلى نهايتها، بمعنى أنه لم يفتح آفاق التأويل على العلوم الإنسانية المختلفة كما هو الحال عند غادامير و ريكور أنظر:

III.4. سُؤَالُ الْأَسَاسِ مِنْ سُلْطَةِ "الْعَقْلِ/الصَّوْتِ" إِلَى فَضَاءِ "النَّصِّ/الْكِتَابَةِ"

إنَّ ما يمكن أن نخلص إليه من تحليلاتنا السابقة وبالخصوص في التفكيك الهيدغري لنسق الأونطولوجيا الكلاسيكية "الميتافيزيقا"، هو أنَّ الميتافيزيقا تجلت عبر تاريخها كفكرة ثابتة وساكنة مجتثة عن أسسها الأونطولوجية كفلسفة في الحضور تمظهرت في حضور المعنى وتمثله أمام الذات، كما يظهر ذلك نسق الذاتية المتعالية، مثل تمثل الذات لذاتها "ديكارت، كانط"، حضور الوعي لذاته "هيجل"⁽³⁷⁷⁾، بيد أنَّ الأسئلة من قبيل كيف نفكر بالاختلاف؟ كيف نفكر في

-M. Heidegger: " Essais et confirances", p175.

- هانز جورج غادامير، " الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ص 15 وما بعدها.

- بول ريكور، " الذات عينها كأخر"، مرجع سابق، ص 340 وما بعدها.

(377) من هنا تفهم الدواعي التي صرفت "غادامير، ريكور..."، إلى محاولة تجاوز الأنساق المعرفية التي ارتكزت عليها التأويلات الكلاسيكية فلم تستطع أن تكشف للذاتين عن أساس ممكن، وحتى "جاك دريدا" نفسه - كما سترى- سيعيد في ضوء هيدغر وغادامير، مساءلة هذا الأفق الذي راحت الحدائث الغربية تقيم دعائمها عليه العقل، المطلق، الذات المتعالية، الصوت..."، وفي هذه المسألة بالذات تتأكد فعالية خطاب ما بعد الحدائث مع "هيدغر/ غادامير/ دريدا، ريكور" في محاولة الكشف الحاسم - بدون إحالة فينومونولوجية نهائية- عن عوالم لطالما غشاها الصمت وطواها النسيان "النص/الكتابة"، حيث هنا بالضبط تتأكد مرجعية كل من غادامير ودريدا إلى المنعطف الهيدغري والعلاقة بين غادامير ودريدا وإن كانت أقرب إلى حوار الطرشان Dialogue de Sourd- كما يصف ذلك "جان غروندين"، فإنها تعبر من جهة أخرى عن تقارب المنحيين وهو ما عبر عنه غادامير صراحة في أكثر من موضع، حيث أكد أن علاقته بدريدا هي علاقة هيدغرية، فحسب غادامير فإن دريدا بإشاعته لمقولة لانهائية المعنى والقول بالاختلاف والإرجاء والتشتت، من خلال تقويضه للميتافيزيقا الغربية وفضحه لأنظمتها المتمركزة حول ذاتها المتعالية لا يكاد يختلف عما تؤكد عليه الهرمينوطيقا في عملية الفهم، أي أن الذي يفهم يتعين عليه أن يفهم بطريقة مغايرة، وعبر هذا تفهم العلاقة بين غادامير ودريدا، فكلاهما "التأويل/ التفكيك" انفجرا تحديدا من المنعطف الهيدغري فانحارهما واحد وإن اختلفا، لكن كيف سيكشف دريدا عن سؤال الأساس في فضاء (النص/كتابة) من خلال استراتيجياته التفكيكية الموجهة ضد مركزية (العقل/ الصوت) في ضوء المنعطف الهيدغري؟ / أنظر كل من /

- هانز جورج غادامير، "فلسفة التأويل، الأصول/المبادئ/الأهداف"، ص 32، ص 195، ص 198.

- عبد الغني بارة، "الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص 413.

الاختلاف؟ وكيف أنّ تفكيرنا هو إختلاف؟ ظلت لا مفكرة طوال تاريخ الميتافيزيقا إلى أن كشف هيدغر عن الاختلاف خارج التمثل والحضور، حيث أضحي الاختلاف عنادا محضا وبسيطا لا هوية قارة وثابتة⁽³⁷⁸⁾، ومن هنا تتبدى الدواعي التي صرفت "جاك دريدا" إلى قراءته التفكيكية التي آمنت بالاختلاف كمسلمة أولانية لفاعلية "النص/ الكتابة" ضد هوية اللوغوس "العقل/ الصوت"⁽³⁷⁹⁾، أين يصبح مشروعا لإمكان تأسيس الدازين الهيدغري أن يخطو الخطوة التي باتت لزاماً حيث يُكشف عن المستور والمحتجب من جديد، في تلك الفسحة الزمانية التي

-
- عادل مصطفى، "فهم الفهم، مدخل إلى الهيرومنوطيقا"، دار النهضة العربية، ط1، 2003، ص149.
- (378) بهذا المعنى فإن الإختلاف لا يشكل موضوع تمثّل، لأن التمثل يرتد إلى الميتافيزيقا يجعل من الاختلاف هوية، وهنا يعترف هيدغر باستمرار وجود هذه الزاوية من النظر للتمثل الميتافيزيقي، فالميتافيزيقا تبقى عاجزة عن التفكير في الاختلاف في حد ذاته، أي المخالف-*Le différenciant* حيث لا يوجد التركيب ولا البسيط في التخالف -*Déférant /Ciation*، إن الاختلاف لا يكون تابعا للتمثل -*L'identique* / أنظر /
- Gilles Deleuze: "Différence et Répétition", p.u.f. 7. éd, 1993, P90- p92.
- (379) من هنا يظهر أن الميتافيزيقا كفلسفة في الحضور والامتلاء في الحاضر هي معرفة مطلقة ومغلقة -*Savoir-Absolu comme Clôture*، فإذا كانت تنتصر للصوت الممثل في حضوره وحاضره على حساب المباشرة والكتابة، فلأنها تجهل أن الكتابة هي شرط إمكان وجود هذا الصوت كجسد مقروء كخطاب مثبت ومحتفظ لأن نظرة الميتافيزيقا إلى الكتابة هي نظرة أحادية البعد وهنا بالضبط تبدأ مهمة "جاك دريدا"، حيث أنه في منطلق تفكيكه للميتافيزيقا سيبين كيف أن الكتابة التي يرتضيها أصلا بديلا عن الصوت وحضور المعنى، هي كتابة بدون لحظة ذاتية متعالية، ولهذا السبب سيعمل "جاك دريدا" على تفكيك تمثيلية الصوت وتكرارية اللوغوس-*Logos* ليمنح المدوسة للكتابة حتى تنسج النص ألف خيط بضربة واحدة، أنظر كل من/
- عبد الغني بارة "الهيرومنوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، ص323، ص324.
- جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، تر: كاظم جاهد، دار توبقال، المغرب ط2، 2000، ص145.
- محمد شوقي الزين، "تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر"، مرجع سابق، ص190.
- Jacques Derrida: "De la grammatologie", paris, les éditions de minuit.1967 P21-P22.

يتمسرح فيها النص معلقا في فضاء الكتابة كـ"محو/خط"، كتابة لما نقول ليس عبثا أو فوضى كما قد يتوهم، بل كشف لما هو مختلف، هامش، ...⁽³⁸⁰⁾.

لذا يرى "جاك دريدا" - وهو لا يختلف هنا عما خلصت إليه أونطولوجيا هيدغر- أنه في البدء كان الاختلاف⁽³⁸¹⁾، وهذا ما يفسر -حسب مترجمه ومحاوره "كاظم جاهد"- مقولة "دريدا" في التأخر والإجراء الأصلي- Le retard Originaire إن الأصل يحيل إلى لاحقه دائما والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها هي نفسها كهوية بذات يكون الاختلاف في حقيقته إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي⁽³⁸²⁾ وبهذا الشكل يعمل التفكيك عمله كـممارسة فلسفية مختلفة تعمل على تقويض ميتافيزيقا العقل الذي يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية.

هكذا يمكن القول أنّ "جاك دريدا" هو المفكر الذي استطاع بعد هيدغر أن يكشف هشاشة وتناقض فروض مركزية العقل الغربي⁽³⁸³⁾، الذي لا طالما تقنع

(380) عبد الغني بارة، "الهيرمونتوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص 355.
(381) إنّ إستراتيجية التفكيك كما يرى "مطاع صفدي" تند عن كل تعريف مباشر ومضبوط بالنهاية، فهي لا تعرف إلا بالاختلاف، وهذا الاختلاف هو بالضبط مبرر مرجعية تفكيكية "جاك دريدا" إلى المنعطف الهيدغري هذا ومن جهة أخرى نجد أن "جاك دريدا" في حوار له مع مترجمه "كاظم جاهد" بخصوص ترجمة La-différences ومقولة -La différence- المتبوعة بحرف -A- بدل حرف -E- يقول "أعتقد أن قلقك حول ترجمة هذه المفردة يتجه إلى صميم المشكل، فهي ليست غير قابلة للترجمة إلى العربية فحسب، وإنما حتى إلى الفرنسية بمعنى ما" ويقول دريدا كذلك في رسالة إلى البروفيسور الياباني "أزوتسو" ما نصه "حتى أكون شديد التخطيطية أقول إن صعوبة تحديد مفردة تفكيك وبالتالي ترجمتها إنما تنبع من كون جميع المحاولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية وحتى التمهصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد ولهذا الترجمة خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له مباشرة أو مداورة"، أنظر في هذا/ - جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، مرجع سابق، ص 53، ص 62.

(382) عبد الغاني بارة، "الهيرمونتوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي"، مرجع سابق، ص 50.
(383) وفي هذا الشأن يقول غادامير، "لكن اعتبار نقد العقل المركزي عقلا مركزيا آخر هو حسب نظري تجاهل لحقيقة اللفظ، هو أنه يتعلق الأمر دائما بلفظ نطقه شخص وأن شخص آخر يفهمه، ماذا يستلزم هذا من فكرة الحضور؟ ومن يسمع اذن صوته الخاص؟ يبدو لي ان النقد الذي وجهه دريدا لهوسرل في ما يتعلق

تحت أُنفة كثيرة ومتنوعة، ميتافيزيقا التذكر/ الذاتية المتعالية/ النزعات الإنسانية،... حيث أنّ هذا الارتداد الظافر للتفكيك ومنذ بعث هيدغر لنواته الأولى داخل الفكر الغربي المعاصر من خلال تفكيك الأعمدة المركزية التي قامت عليها الأونطولوجيا الكلاسيكية إلى أنّ أصبح ناجزا بالفعل في تفكيكية "ديدا"، تؤكد مع كل هذا أنّ الضربات أصبحت حاسمة ضد مركزية العقل وسيادة الميتافيزيقا⁽³⁸⁴⁾، وذلك من خلال تقويض وتفكيك العقلانية التي تدعي إمتلاك سلطة المعنى والحقيقة المطلقة والنهائية، لأن الحقيقة تتحدد في الأفق الميتافيزيقي بإعتبارها اللوغوس ذاته أو على الأقل عن عقل مفكر به في انحدار اللوغوس، بما هو اللغة، الكلام، والصوت، وكما يبين جاك ديريديا فإن العلاقة بالصوت لم تقطع أبدا، لأنّ في جوهر الصوت يكون هنا في جوار مباشر لذلك الجانب من الفكر بإعتباره لوغوسا، الذي يرتبط بصفة ما بـ"المعنى" وينتجه ويتلقاه ويقوله ويلمه، وإذا كان "أرسطو" يرى أنّ الصوت يرمز لأحوال الروح، والكلمات المكتوبة رموزا للكلمات التي يبثها الصوت، فذاك لأنّ الصوت يرتبط بصورة أولية ومباشرة

بالمبحث المنطقي الأول وحول مفهومه للاعلان في كتابه القيم "الصوت والظاهرة". قاده الى افتراض خاطئ، يبدو لي أنه افتراض يحمل نتائج غير مرضية اتجاه هيدغر وفن التأويل". أنظر /- غدامير، "فلسفة التأويل، الأصول المبادئ، الأهداف"، ص197.

- Jacques Derrida: "La voix et le phénomène".paris.p.u.f.1983.

384) لقد بين جاك ديريديا أنّ التمرکز حول العقل كان نتيجة للتمرکز حول الصوت الذي كانت نتيجته هي الإعلاء من شأن الكلام على حساب الكتابة، حيث نجد أنّ الصوت أو الكلام هو المرجع وحوله يتمركز الفكر أو بسببه ينشأ، وإذا كان ديريديا ركب مصطلح-Logocentrisme لمعالجة موضوع التمرکز حول العقل فإنه يستخدم مصطلح-Grammatologie ليكشف به أبعاد التمرکز حول الكلام، ولاشك أنّ هدف ديريديا هو كشف جملة الممارسات الإقصائية التي تعرضت لها الكتابة في الفكر الغربي، وبدل تصور الكتابة على أنّها مشتق طفيلي من الكلام فإن الأمر الأكثر صوابا هو اعتبار الكلام مشتق من الكتابة وتبين له أنّ الفكر الغربي عموما أسس علاقة غير متكافئة بين الكلام والكتابة، أنظر، عبد الله إبراهيم، "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمرکز حول الذات" المؤسسة العربية للنشر، ط2 ص326، ص333.

بالروح، فالتمركز اللغوسي هو تمركز صوتي، أي التجاور المطلق بين الصوت والوجود، بين الصوت ومعنى الوجود، بين الصوت ومثالية المعنى، كما يظهر ذلك عند "هيجل" في الامتياز المعقود للصوت، في انتاج المفهوم وحضور الذات الفاعلة في ذاتها، ومثل هذه التمركزية اللوغوسية لم تكن غائبة تماما عن فكر هيدغر فهي فلسفة للحضور⁽³⁸⁵⁾، والحقبة التاريخية للوغوس تحط من الكتابة، لأنه يتم النظر إليها باعتبارها وساطة للوساطة وسقوطا في برانية المعنى أو خارجيته⁽³⁸⁶⁾.

وهنا تعمل القراءة التفكيكية على تفكيك النص الميتافيزيقي من أجل إبراز مكنوناته، الهامش/ المحجوب/ المغيب..، إن هناك اختلافا في اللغة بالضرورة أي اختلافا وارجاء وازاحة، وهذا النسيج هو ما يدعوه دريدا "الكثبة" Le gramme الكتبة" أو وحدة الكتابة وعنصرها"، نسيج يرينا أنّ ثمة في كل شيء كتابة بما في ذلك الكلام المنطوق، كتابة لا تحيل الى أساس أو أصل ثابت⁽³⁸⁷⁾.

ربّ كتابة تشهد على نهاية التذكر للأساس "ميتافيزيقا الحضور الأفلاطونية" وبداية النسيان كفسحة مشروعة للكتابة، هذه الكتابة التي ينتهي معها زمن التراث ويبدأ معها زمن النص المتزامن بزمانية الدازاين، هي تقويض كليانية الحضور الذي ما فتأت الذاتية المتعالية ترسو دعائمها على بدهة منه.

(385) إنّ فكر هيدغر حسب دريدا يعيد ترسيخ سلطة الوغوس وحقيقة الوجود كمدلول أول، مدلول هو بمعنى من المعاني متعالي ومنخرط في جميع الفئات وجميع الدلالات المحددة، أي أنه لا يكون شيئا قبل الوغوس أو خارجا عنه، ان لوغوس الوجود أو الفكر المستجيب لصوت الوجود الصامت الأخرس لاصوت له ولا كلمة له فهو بالأساس عديم النبر، فكما يقول هيدغر "ان كلام المنابع ليس يسمع"، فهناك قطيعة بين المعنى الأصلي والصوت المفصل، وهذا ما يترجم في النهاية التباس موقف هيدغر من ميتافيزيقا الحضور والتمركز اللوغوسي إنه متضمن فيه ويقوم في الوقت نفسه بخرقه، وتلك مفارقة غريبة لا يستسيغها دريدا في فكر هيدغر، أنظر في هذا/ - جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم جاهد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2 2000، ص121، ص124.

(386) جاك دريدا، "الكتابة والاختلاف"، المرجع نفسه، ص109، ص112.

(387) المرجع نفسه، ص34، ص109.

إن التفكيك يشكل بهذا الحدث المتجاوز لدعاءات الذات بالمعنى الفلسفي الحديث، بلأخرى "إنّ الشيء في تفكك" أو "هذا يتفكك"، وليس الهذأ هنا شيء غير شخصي يمكن مقابله بذاتية إنوُتة معينة "إن هذا بصدد التفكك"، يقول "ليتره" "يتفكك... يفقد بناه Se déconstruire...Perdre sa construction وأنّ "Se" في الفعل Se déconstruire التي لا تدل على انعكاسية "أنا" أو وعي، إنما تحمل اللغز كله"⁽³⁸⁸⁾.

يبقى التفكيك بالرغم من كل هذا المفردة الصعبة على التحديد وعلى التعيين سواء من حيث الأساس، أو من حيث الاستخدام، بل حتى السؤال الهيدغري حول الوجود "أساسه ومصيره"، لا ينفع شياء ولا ينقذ في الوقف على الترسمة الأساسية للتفكيك، يقول دريدا "لست أجرؤ حتى على القول متبعاً رسماً هيدغرياً، أننا اليوم في حقبة وجود-في صدد- التفكك، حقبة للوجود في التفكك حقبة قد تكون أبانت عن نفسها أو تخفت في حقب أخرى، إنّ هذا الفكر الحقبى وخصوصا الفكر القائل بتجمع أو تحشد لمصير الوجود ووحدة مآله أو زواله، لا يمكنه أبداً أن يوفر أية ضماناة أو موثوقية"⁽³⁸⁹⁾.

لكن كيف يمكن للتفكيك أن يحدد أساساً ممكن للدازين مادام هو في حد ذاته يند عن كل تعيين للأساس الأخرى أنّ التفكيك يعمل ذاته على نفي كل أساس لتعيين كينونة الوجود الدازين، الحقيقة، بل أنه لا يعرف إلا من حيث أنه يرثسم وفق هذه التخطيطة أو كاستراتيجية هي عينها عملها، أو لا يمكن معرفتها الا من خلال عملها، فالتفكيك يترك صداه في السياق "النص"، فهو لا

(388) المرجع نفسه، ص.61.

(389) المرجع نفسه، ص.62.

يتمتع بقيمة إلا فيه تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى أن تحددنها، الكتابة، الأثر الاختلاف الزيادة، الهامش، الباكورة، الاطار⁽³⁹⁰⁾،

في ظل هذه الاختلافات والتصديعات يعمل الاختلاف داخل سياق النص حيث الدازين كما حدد هيدغر من قبل يسكن اللغة من خلال الكلام، إن اللغة تتكلم ما بين "النار والانفجار" كما قال ذات يوم "جاك دريدا" في إحدى محاضراته في جامعة بروفونس الفرنسية، واللغة أرادها هيدغر مسكنا للوجود تماما مثلما أنّ أتون البيت عند "فلوبير" Flaubert هو مسكن الإنسان، حيث يظل المسكن هو منبع الطاقة سواء أكان لغة أونطولوجية أو مسكنا دليل السكون والسكينة وهكذا يكون التفكيك تواملا مع النار وانفتاحا على اللعبة الهيرقليطية، بإعتباره احتراقا داخل الكتابة مثلما يقول "أكتافيو باث":

" كتابة تكتبك "

بحروف مسنونة

تنفيك بعلامات من جمر⁽³⁹¹⁾

على هذه المنعطفات من التفكيك والتقويض والهدم والتجاوز تتموضع إستراتيجية الفكر الغربي المعاصر، حيث يؤسس خطاب ما بعد الحداثة إلى الإختلاف بإعتباره خطاب الانهيار أو السقوط والموت والنهاية، وبعبارة رشيقة للباحث عبد الغاني بارة، فإن الأمر يتعلق بقيامة على مستوى المعرفة أو بالأحرى/ القيامة/ الرمز، بوصفها إماءً لقيامه أخرى لَمَا تأتي بعد، هذا الحديث عن خطاب النهاية في الفلسفة يسميه دريدا "القيامة الحديثة- L'apocalypse أي "نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الفلسفة...."، وقد وضع أساس تقاليد النهاية هذه

(390) المرجع نفسه، ص62، ص63.

(391) محمد شوقي الزين، "تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر"، ص237.

حسب دريدا، هيجل، ماركس، نيتشه، هيدغر⁽³⁹²⁾، لأنه حسب هيدغر مع تاريخ الميتافيزيقا بقي الفكر نسيا منسيا ولحد الآن لم نفكر بعد، لأنّ "الأكثر استدعاء للتفكير في وقتنا الذي يدعو للتفكير هو أننا لا نفكر بعد"⁽³⁹³⁾، ولأجل ذلك علينا أن نبطل عادات الإرادة التي زرعتها أوهام ميتافيزيقا الكشف والحقيقة المطلقة⁽³⁹⁴⁾ حيث ثمة تمّ التأسيس مع فلاسفة الاختلاف- مع دريدا وأنصاره من فلاسفة الاختلاف- خطابا حول النهايات "النبرة الأبوكاليبسية" يسائلون العقل الميتافيزيقي الغربي، تقويضاً وخلخلة، إنه خطاب العولمة لهذا العالم المعولم الذي بشر بقدمه هيدغر وحذر من مخاطره المعبرة عن إرادة الشمولية "شمولية الموجود" التي تؤسسها الميتافيزيقا، حيث حققت نتيجتها الظافرة سيادة النزعات العلمية التي تقود هذا العالم الجديد ذا الطابع السيبراني Cybernétique أي التقني⁽³⁹⁵⁾ وهيدغر إذ يعلن تحذيره هذا فإنه لا يدعو إلى رفض التقنية أو العولمة، وإنما دعوته إلى التفكير يمكن فهمها أنها دعوة إلى الاستماع مجدداً إلى نداء الأساس الذي لا أساس له إلى نداء الكينونة الذي يعود بنا إلى الدازاين في انفتاحه على إمكانات جديدة⁽³⁹⁶⁾، ربّ انفتاح على دروب الكينونة هو الأساس الذي لا أصل قبله ولا أساس بعده.

(392) عبد الغني بارة، "الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، ص 386 ص 389.

(393) M-Heidegger: "Qu'appelle-t-on penser", P24.

(394) - _____: "La fin de la philosophie et la tache de la pensée", P184.

(395) عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص 390.

(396) لقد لقي الفكر الهيدغر تأويلات وتحويرات مختلفة من المجال الأونطولوجي إلى الهيرمينوطيقي إلى السيميولوجي إلى التفكيكي، بل وحتى في المجال السياسي، فقد كتب "كتابات سياسية"، وقد كتب "فيكتور فرياس"، في هذا الشأن كتابا بعنوان، "هيدغر والنازية"، حيث حاكم فيه هيدغر بالنازية وهو ماروج له الفرنسيين من الروح الوطنية الاشتراكية لفكر مارتن هيدغر، وقد كتب "إيمانويل فاي"، كتابه، "هيدغر أو إدخال النازية إلى الفلسفة"، وقام بترجمة بعض نصوص هيدغر التي ألقها في محاضرة 1934، بعنوان "ضرورة العلم" وفق ما يجعل منه نازيا، هذا بحكم استعمال هيدغر بعض المصطلحات النازية من مثل الأرض، الأجيال

III.5- إنتفاء التأسيس مساءلة الوجود والدازين أو الإنتقال

مِنْ بَدْوٍ إِلَى بَدْوٍ جَدِيدٍ

إن سؤال الأساس يضيف مع هيدغر بلا شك الى إنتفاء التأسيس بمختلف أشكاله سواء من حيث المعنى، الماهية، الحقيقة، الذات، الموضوع،... بل إنَّ إنتفاء التأسيس يطال حتى السائل نفسه الذي يسأل عن إمكانية التأسيس والمقصود هنا الإنسان بما هو الكائن الذي من خلاله يمكن تشريع التأسيس إنَّ هناك بالأحرى إنتفاء مزدوج للتأسيس بما هو للإنسان والوجود على حد سواء لكن إذا إنعدم بين الوجود والإنسان إمكانية تأسيس متواشجة أو تعيين

الألمانية، كما يكتب يورغن هابرماس" مقالا بعنوان "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر"، حيث انصب نقده ليس على هيدغر الأونطولوجي، بل على هيدغر السياسي، الذي مارس في نظره تأثيرا على الشباب الألماني في فترة الثلاثينيات التي كان فيها هيدغر عميدا لجامعة فرايبورغ سنة 1933، ومكمن الاشكال هنا هو أن تأسيس الدازين قد حضي بتحويل وتأويل سياسي، بل أن السؤال عن تأسيس الدازين؟ قد يفهم بحسب تطور الفكري الهيدغري، وبحسب تطور مفهوم الدازين ذاته، فهو يختلف مفهومه بين 1927 و1930، حيث نجد هيدغر يؤسس الأرضية السيميولوجية والهيرمينوطيقية للدازين، يتكلم عن الدازين الفنان والمبدع والشاعر وهذا التأسيس قد التبس واقترب من فكرة النازية عن الإنسان المبدع والشاعر، والمشيد لكن هناك اختلاف جوهري لأن هيدغر يتكلم عن الدازين المنفتح عن الكينونة والنازيين يتكلمون عن تميز الإنسان النازي السيكلوجي والبيولوجي، إذ ترى الباحثة الألمانية "مارتينا رونز" في مقالها "العقلية الجرمانية والفلسفة الغربية"، أن هيدغر كان مهورا بشخصية هتلر السياسية، وهذا لا يعني مساندته للاتجاه الوطني الاشتراكي هذا لأن هيدغر لا يؤمن بنظرية العرق، لأنه لا يحدد الإنسان تحديدا بيولوجي وفيزيائي، للاطلاع حول هذا أنظر كل من/

- مارتينا رونز، "هل كان هيدغر نازيا؟"، مقال نشرته مجلة ايس، في حوار أجري مع الباحثة مارتينا رونز أجراه معها، الأزهرى ربحاني، العدد3 أكتوبر، مارس2009، ص110، ص111.

- J.pierre Cotton: " Heidegger et la politique". In la pensèe.1988.

- M-Heidegger: "Écrits politiques 1933.1966. Présentation, Traduction et notes par François fèdier.gallimard.éditions.1955.

للتأسيس ممكن، الى أين ننتمي بسؤال الوجود، الدازاين، الأساس، الكائن الكينونة...⁽³⁹⁷⁾، بما هي أسئلة الأسئلة التي منها يبدأ الفكر الهيدغري والمها يؤوب؟

إنَّ هيدغر يفكر في بدو جديد يقابل البدو الصبيحي الأول الذي استأنفته الميتافيزيقا الغربية، بل وحتى البدو الذي فكرته الأونطولوجيا الأساسية ذاتها في "الوجود والزمان"، فربَّ بدو جديد آخرَ منتظر تتحقق به التتممة ويتم به التصحيح وإعادة الإستئناف.

لقد اختار هيدغر للدلالة على البدو الجديد لفظ Ereignis، وهذا الإسم مأخوذ من فعل Er-eignen الذي اشتق بدوره من Er-augen بماهو أفاد دلالة التملك، ما يوحي أن "الإيرغينيس" يفيد معنى "تملك مزدوج"، أو "انتماء مثنى متبادل"، وذلك بحيث تملك الكينونة كُنة الانسان، ويتملك الانسان كنه الكينونة وينتجى منهما الواحد الى الآخر كلاهما يحقق نفسه بالتخلي عن ملكه لغيره، إنه لفظ Ereignis⁽³⁹⁸⁾، ومن شروط تحقق البدو الجديد أو التبدي المستأنف، أن يفقد الانسان السمات التي بها ميزته الميتافيزيقا الغربية⁽³⁹⁹⁾، وأن تفقد الكينونة بدورها السمات التي اسبغت عليها "الحضور، الفعل الديمومة

(397) بخصوص ما انتهت اليه هته الأسئلة في فكر هيدغري يمكن النظر الى كل من/

-Jean Greisch: "Bulletin de philodophie .Etudes heideggèriennes".les contributions a la philosophie.vol.73.1989.p118.p119.

-Guibal francis: "Et Combien de diex nouvaus. Heidegger". Aubier. Paris. 1980 .p14.

-M-Heidegger: "Questions tome I, II, III, VI ", trad: J Bouffrit, Rogen Munier, H.Gorben, ET autre, Gallimard, Paris, 1976.

(398) محمد الشيخ، "نقد الحدائفة في فكر هيدغر"، مرجع سابق، ص686.

(399) بخصوص التقويض الهيدغري للمفهوم الذي أضفته الميتافيزيقا الغربية عن الانسان يمكن الرجوع

/الى

-M-Heidegger: "Chemins qui ne Mènent nulle part. p280.p283.

-M-Heidegger: "Qu'appelle -t- on penser ", p84.p85. p86.

القوة،..."، ففي الأمر إذاً سلباً لقيم طالما أضيفت على الانسان والكينونة وكسب الواحد منهما لكنه الحق⁽⁴⁰⁰⁾.

هكذا يفكر هيدغر الوجود بوصفه "الايغرغيس"/"حدثاً وتملكاً وعهداً Ereignis"، مستقلاً إلا عن كيانه، بعيداً عن كل الموجودات، إنه العبور من بدء الى بدء آخر ينقل فيه السؤال عن الأساس من سؤال الميتافيزيقا الى سؤال يخص الفكر، بدءاً يوظف تفكيراً في الوجود مصيراً وعهداً بدون إحالة، بعدما تأكد إنحباس الأونطولوجيا الأساسية في "الوجود والزمان" 1927 على تعيين حد العلاقة بين الوجود والزمان⁽⁴⁰¹⁾، يكفها أنها قوضت صرح الميتافيزيقا الغربية وبنيت تهافت إدعائها، يذكر هيدغر في رسالة الى "جون بوفري" تضمنها مؤلفه "رسالة في النزعة الانسانية" أن عدم نشره للجزء الثالث من "الوجود والزمان" وتحوله الى "زمان ووجود" في محاضرة لاحقة، هو أن الفكر فرض هذا المنعطف بسبب من نفوذ لغة الميتافيزيقا الى متن "الوجود والزمان" بما هو مجرد الغاء وتجاوز للذاتية⁽⁴⁰²⁾، وفي ما يرى "فتحي المسكيني" أن أهم ما ألف هيدغر بعد "الوجود والزمان" هو في فترة ما بين 1936 و1938، كتاباً طريفاً في صيغته ودلالته سماه "اسهامات في الفلسفة (في الملكوت) (Vom Ereignis) Beitrag zur philosophie" بيد أنه لم ينشر إلا سنة 1989، بعد وفاة مؤلفه، وفيه تحدد تخلى هيدغر عن كل من الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا واستعاض عنهما بالتفكير على جهة تاريخ

(400) محمد الشيخ، "نقد الحدائثة في فكر هيدغر"، ص 687.

(401) علي حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أو الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا"، دار الفارابي بيروت، ط1، 2008.

(402) Beda allemann: " Holderlin et Heidegger. Recherche de la Relation entre poèsie et pensèe". Traduit de l'allemand par fraçois fèdier. Epimèthèe. 1959. P91.

الوجود بوصفه أمانة ممتنعة عن علاقة تأويلية من نوع جديد⁽⁴⁰³⁾، إنه بالأحرى إنتفاء تأسيس تأويلية معينة للوجود، لقد بينت اللغة أن لا أساس للوجود إلا نفسه، بدون إحالة، إنها الهبة التي تعطى بدون أساس، إنه العهد الذي يشير الى انتشار الوجود وانكشافه كعلاقة بالانسان، هو الأساس دون أن يتعين أساساً للوجود، لأنّ الوجود لا يقوم على أساس، اذ ليس للوجود قاعدة أو أساس هو هاوية سحيقة لا تحددها الأرقام والمعادلات، إنّ انكشافه لا يحتاج الى أساس⁽⁴⁰⁴⁾ يقول هيدغر "... وبقدر ما يمتد الوجود كأساس وأصل يبقى هو نفسه بلا أصل... إنّ أي تأسيس أو تأصيل أو أي إمكانية تأصيل تهوي بالوجود الى مرتبة ما هو موجود، الوجود كوجود يظل بلا/أساس، فالأصل الذي يفترض أن يؤسس الوجود يظل بعيداً عن الوجود لا علاقة له به، الوجود بلا أصل، بلا علة "الهاوية"⁽⁴⁰⁵⁾ ومن هنا "يتحول نفي كل أساس للوجود الى غموض في القصد وضمور في معنى الطلب، فما معنى أن لا يكون للوجود أساس؟ وما الجدوى من أساس هو هاوية تنفتح عن العدم"⁽⁴⁰⁶⁾، يظهر الوجود عهداً متناهماً، وهاوية سحيقة مثلت الأساس الخاوي من كل انتماء وهوية يعد العهد أساس ليس له أساس مرجعي، هو عهد وهبة وعطاء ومصير وحضور، بل هو الهنا أو الهناك⁽⁴⁰⁷⁾، وفي هذا يعمل "فتحي المسكيني" على تأصيل ترجمة عربية للفظ Ereignis فيري أنه ضرب من الملكوت في ثلاث معاني أولاً بما هو حدث لا يخلو من كشف Rèvèlation أي من وحي بالمعنى الكتابي، فهو حدث يوحي أو يكشف كينونة الوجود، ثانياً بما هو رؤية أو

(403) فتحي المسكيني، "هيدغر والملكوت، كيف نقول أو كيف لا ينبغي أن نفكر في معنى Das Ereignis؟

محاولة في الترجمة"، مجلة ايس العدد 3 أكتوبر، 2008، ص96.

(404) علي حبيب الفريوي، "مارتن هيدغر، الفن والحقيقة"، دار الفارابي بيروت، ط1، 2008، ص92.

(405) مارتن هيدغر، "مبدأ العلة"، مصدر سابق، ص122.

(406) علي حبيب الفريوي، المرجع السابق، ص166، ص178.

(407) المرجع نفسه، ص170 وما بعدها.

عيان Er-augnis للذي لا يرفع الحجاب عن نفسه إلا كشفًا واستبصارًا واستدعاءً لمرمى النظر وثالثاً هو اختصاص أصلي بالوجود، من حيث قد يفى بمعنى Eignen. Aneignen. Zueignen أي اختصه بأمر ما، تملكه، إنَّ الملكوت ضرب مخصوص من التملك المبسوط من الجهتين، بين من يملك وما يملكه في معنى الانتماء الجامع⁽⁴⁰⁸⁾، الذي ضمنه تؤسس حقيقة الوجود بوصفه الدازين أين يسحب الوجود خلف القرار والمصير المحتوم الذي به يتحدد بداءه الآخر إنه بالأحرى مآل الدازين وترديه إلى مصير الكينونة المنفتحة دون اللجوء إلى زمانية الدازين التي إنغلق عندها خطاب الكينونة في "الوجود والزمان"، إنَّ الدازين موضع انفتاح للوجود لتلقي واستقبال قدوم العهد، فربَّ انفتاح مريب واستقبالٍ منتظر وصل إليه سؤالُ تأسيس الدازين، وربَّ عهدٍ به كينونتهُ استجارت.

(408) فتحي المسكيني، المرجع السابق، ص98، ص99.

خاتمة

إنّ تفكير مارتن هيدغر يتوجهُ إلى إثارة السؤال عن الأساس من خلال البحث عن البنى الأنطولوجية التي تؤسس الـدازاين-Dasein، الكائن الوحيد الذي يعقد صلة وثيقة بالوجود، أي بـكينونته الخاصة، وهذا عبر الوجود الإنساني وتمظهراته المختلفة، إن كلمة الـدازاين-Dasein في فكر مارتن هيدغر تعبير عن الوجود الإنساني الذي يقع بين الأصالة واللاأصالة بين (الحالة/ الفهم/ الخطاب) و(الالتباس/ الفضول/ الثثرة)، أو بين الانكشاف والإنحجاب، إن تأسيسُ الـدازاين هو "الأصالة واللاأصالة".

إن الأنطولوجيا التقليدية (الميتافيزيقا) لم تكن على دراية ولا هي فكرت أنّ كل تأسيس "ميتافيزيقي، قبلي، ماهوي، متعالٍ، مطلق..."، إنما هو ضرب من القفز على الظل يصاب بنوع من الاستحالة منذ البداية، لأن الوجود الإنساني يبقى عاجزاً أمام بنية التناهي الأنطولوجي الذي يكشف عنه "التيه، الضلال، النسيان، الإكراه، القلق، الصمت، السكون، الانفتاح الانغلاق، الإنحجاب، الانكشاف الحقيقةُ اللاأحققةُ الحياة، الموت..."

ومن هنا يمكن فهم دعوة هيدغر من خلال التفكير في تلك الجوانب المنسية واللامفكرة من تاريخ الإنسانية، وذلك بإستبعاد كل ما تُؤسسهُ

الميتافيزيقا من الأنساق الماهوية المتعالية والمعاني والمفاهيم المطلقة من مثل "الروح، الذات، المطلق، الارادة،... فريّما يكون من شأن اللامفكر فيه أن يفتح آفاقاً للاختلاف أشدُّ ثراءً واستدعاءً للتفكير أكثر من المفكر فيه، إن الدازين كما وضع "جورج هانز غادامير" من قبل هو ليس فقط الأفق المفتوح لممكناته الخاصة، إنّما هو بالأحرى يواجه داخل ذاته ثغرة لا يمكن عبورها، إنّ هذه الثغرة هي "حضور/ غياب" الكينونة، ولن يبقى من أساسٍ ولا تأسيسٍ ممكن للدازين سوى قدوم العهدِ والبدوِ والحدثِ أو "الإيرغنيْس Ereignis"، انفراجاً وانتشاراً وانشطاراً أمام انفتاح دروبِ الكينونة، حيث لا أساس ولا أصل إلا في الهاوية، وهنا تظهر المغامرة والمجازفة في فكر "مارتن هيدغر"، تشهد عليها تلك الضبابية والسديمية والغموض التي لفت جلّ المؤلفات الهيدغرية (إلتواءات ومنعرجات ومنعطفات) لم تكن مبررة بالشكل الحاسم في كل مرة، وهنا ينبغي الفهم أن فكر مارتن هيدغر لا يقدم إجاباتٍ ولا يؤسس ليقينياتٍ نهائية، وانما هو يفتح دروباً *Chemins qui ne mènent nulle part*، دروباً لا تنتهي بالضرورة الى تأسيس نوع من البداهة الحاملة أو العقلانية المفرطة أو الحداثة الغارقة في متاهات ميتافيزيقا النزعات الإنسانية، وهكذا تقف أونطولوجيا مارتن هيدغر في لجة فكرها أمام كل تأسيس ميتافيزيقي مقبل يدعي المطلقية واليقين.

إن السؤال يرتد على أعقابه دون الظفر بيقين ما، ويبقى كل سؤال عن الأساس بالنسبة للدازين ثاوياً في طي التيه والنسيان "الخوف، القلق التناهي، العدم، الموت..."، وإذا تساءلنا ما الذي سيبقى من إمكان تأسيس الدازين؟ فلن يبقى سوى "السؤال كتقوى للفكر"، ربّ تقوى للدازين أمام إنفتاح دروب الكينونة.

- Heidegger, Martin"Qu est-ce qu'une chose". Trad.jean reboul et-jacques taminiaux. Gallimard.1971.
- Heidegger, Martin" Approche De Hölderlin ", Traduit de l'allemand par André préau, édition, Gallimard, paris, 1962.
- Heidegger, Martin : " Kant et le problème de la métaphysique", trad: Alphonse waelhens. ET w. Bimel, gallimard, Paris, 1953.
- Heidegger, Martin : "Lettre sur l'humanisme ", trad: R. Munier, Paris, 1964.
- Heidegger, Martin : "Nietzsche I, II", trad, Pierre Classowiki, Gallimard, Paris, 1971.
- Heidegger, Martin " Temp et être ", Questions IV, Trad: François Fedier et Gean Beaufret Paris – Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martin." Écrits politiques 1933.1966. Présentation. Traduction et notes par François fèdier. Gallimard. Éditions.1955.
- Heidegger, Martin." Introduction a la métaphysique". Trad. Gilbert kahn. Paris. 1967.
- Heidegger, Martin." Le principe de raison". Trad. A. prèau. Gallimard. Paris. 1962.
- Heidegger, Martin: " Héraclite avec e. Fink", trad: Jean Lauray ET Patrik, Lévy, Gallimard, Paris, 1973.
- Heidegger, Martin: "Chemins qui ne mènent nulle part." Trad: Clossowski Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.

- Heidegger, Martin: "Essais et Conférences ", trad: André Preau, Gallimard, Paris, .1958
- Heidegger, Martin: "Qu'appelle-t-on penser ", G. Granel, Gallimard, Paris, 1971.
- Heidegger, Martin: "Questions tome I, II, III, VI ", trad: J. Beaufret, R. Munier, H. corbin, ET autre, Gallimard, Paris, 1976.
- Heidegger, Martin: "Etre et temps", trad: François-Vezin, édition Gallimard, Paris, 1986.
- Heidegger, Martin:"De l'essence de la vérité, trad Alphose waelhens et w. Bimel, virne, Paris, 1948.

I.ب. المصادر المترجمة للعربية

- هيدغر مارتن، "ما الميتافيزيقا"، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة 1998.
- هيدغر مارتن، "نداء الحقيقة"، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر.
- هيدغر مارتن، "التصور التقليدي للحقيقة، ضمن "دفاتر فلسفية"، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبل للنشر الدار البيضاء، ط2 1996.
- هيدغر مارتن، "التقنية، الحقيقة، الوجود"، تر، محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح المركز الثقافي العربي، 1995.
- هيدغر مارتن، "الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية"، ترجمة، فاطمة الجيوشي وزارة الثقافة السورية دمشق، 1998.

- هيدغر مارتن، "إنشاد المنادى"، تر: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت
1894.

- هيدغر مارتن، "مبدأ العلة"، تر، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات
بيروت 1999.

II. قائمة المراجع

II.أ. باللغة الفرنسية

- Dastur. Fronçoise". Heidegger et la question de temps." Éditions –p- u
– f, 1^{er} édition Paris, 1990.

- Derrida, Jacques. "La voix et le phènomène".paris.p.u.f.1983.

- guibal. Francis."Et combien de diex nouvaus. Heidegger". Aubier.
Paris. 1980.

- Husserl Edmund:" Leçons pour une phénoménologie de la
conscience intime du temps". Trd: H-Dussort, P-U-F, paris, 1983, «
Remarque préliminaire de l'éditeur », XII. - Husserl
Edmund: "Méditations cartésiennes ", trad: Paul Ricoeur, Paris, p.U.f.
Epimithée, 1981.

- Ricœur. Paul," La critique et la conviction", entretien avec Françoise
azouvi ET Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995.

- Ricœur, Paul: " Le conflit des interprétations ", paris, éditions du
seuil, 1969.

.1951Paris" Discours de la Méthode :- Descartes, Ren

- Allemann- Beda." Holderlin ET Heidegger. Recherche de la relation
entre poésie et pensée". Traduit de l'allemand par fraçois fèdier.
Epimèthèe. 1959.

- Boultot, Alain: " Heidegger et Platon ", Paris, p.u.f. Epimèthèe, 1983

- Cotton. J-pierre. "Heidegger et la politique". In la pensée. Sept.1988.
- Deleuze , Gilles: "Différence et répétition ", p.u.f. 7. éd, 1993.
- Derrida, Jacques: " De la grammatologie ", paris, les éditions de minuit 1967.
- Descartes, Ren: "Méditations ", Paris, bibliothèque, 1951
- Husserl Edmund." Idées directrices pour une phénoménologie". Traduit de l allemand par paul ricoeur. Gallimard.1950.
- Husserl Edmund: " La cirse des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale », trad. Genard Grand, Paris, Gallimard, 1976.
- Jean greisch." Bulletin de philodophie .Etudes heideggèriennes". Les contributions à la philosophie.vol.73.1989.
- Lacan, Jacques: " Ecrits I, II ", Paris, Seuil, 1970
- Lévi-Strauss, Claude: "La pensée sauvage ", Libraire Plan, paris, 1962.
- Natalie depraz." Comprendre la phénoménologie. Une pratique coccrète". Dominique chapon et Emma drie. Armond colin. Paris. 2006.
- Nietzsche, friedrich:"La volonté de puissance",Trad: Généviere Bianquis, paris, Gallimard, 1947.
- Poggler.o." La pensèe de heidegger". Trad. M. simon. Paris.1967.
- Walter bienel."Le concept de monde chez heidegger". Paris. 1987.

II.ب. المراجع المترجمة، والصادرة باللغة العربية

- الزين، محمد شوقي، " تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر" المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2002.

- الشيخ، محمد، "نقد الحدائثة في فكر هيدغر"، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، 2009.
- الفريوي، علي الحبيب، "مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي" دار الفرابي بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- أنقزو، فتحي، "هوسرل ومعاصروه من فينومونولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم" المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2006.
- أنقزو، فتحي، "هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، دار الجنوب للنشر، 2000.
- بدوي، عبد الرحمن، "دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط1، 1988.
- جعفر، صفاء عبد السلام، "أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر،" دراسة فلسفية في قصيدة "شتيفان جوروجة" الكلمة"، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر ، 2001 .
- جمال محمد أحمد سليمان، "مارتن هيدغر، الوجود والموجود"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع "د-ط"، 2009.
- دريدا، جاك، "الصوت والظاهرة - مدخل إلى مسألة العلامة في فينومونولوجيا هوسرل" ترجمة فتحي أنقزو المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.
- ريكور، بول، "نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى"، ترجمة سعيد الغانمي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.
- فوكو، ميشال، "حفريات المعرفة"، ترجمة، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي بيروت-لبنان، ط3، 2005.
- لبين، فاليري، "فرويد التحليل النفسي والفلسفة المعاصرة"، ترجمة، زياد الملا وتيسيركم نقش، ط1، دار الطليعة سوريا، دمشق، 1997.

- مطوع، محمد، "هيدغر والميتافيزيقا، مقارنة تربة التاويل التقني للفكر"، دار افريقيا الشرق المغرب د-ط، 2002.
- إبراهيم، عبدالله، "التفكيك/ الأصول/ المقولات"، الدار البيضاء، دار العيون 1990.
- إبراهيم، عبدالله، "المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2003.
- أفلاطون، "الجمهورية"، تقديم، جيلالي اليابس، موفم للنشر، 1990.
- الدوي، عبد الرزاق، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1992.
- الزين، محمد شوقي، "تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر" المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2002.
- الفريوي، علي حبيب، "مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أوالانتهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا" دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2008.
- أوديف، إستيفيان، "على دروب زرادشت"، ترجمة، فؤاد أيوب، سوريا، ط1 1983.
- ايكو، اميرتو، "التأويلية بين السيميائيات والتفكيكية"، ترجمة وتقديم، يعيد بن كراد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط4، 2000.
- بارة، عبد الغني، "الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الإختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008.
- بدوي، عبد الرحمان، "أفلاطون"، مطبعة المعرفة، 1964.
- بدوي، عبد الرحمان، "الموسوعة الفلسفية"، ج1، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والشر والتوزيع، 1982.

- بن أحسن، حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور"، منشورات الاختلاف، دار العيون المغرب ط1، 1992.
- بن حسن، حسن، "النظرية التأويلية عند بول ريكور"، منشورات الإختلاف الجزائر، ط2 2003.
- بن عبد العالي، عبد السلام، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزت الميتافيزيقا"، دار توبقال الدار البيضاء، ط2، 2000.
- بن عبد العالي، عبد السلام، "هيدغر ضد هيجل"، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان 1985.
- بودور، بيير، "نيتشه مفتتا"، ترجمة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1996.
- بوزيد، بومدين، "الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي" منشورات الإختلاف، ط1، 2008.
- بونفقة، نادية، "فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرد الفينومولوجي"، تقديم عبد الرحمان بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 2005.
- جاسير، دافيد، "مقدمة في الهيرمونوطيقا"، ترجمة، وجيه قنصو، منشورات الاختلاف ط1 2007.
- جوليفيه، ريجيبس، "المذاهب الوجودية"، ترجمة، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدة دار الآداب، بيروت، 1988.
- حمودة، عبد العزيز، "الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص"، عالم المعرفة المجلس الوطني للآداب الكويت، 2003.
- دريدا، جاك، "الصوت والظاهرة، مدخل إلى مشكلة العلامة في فينومولوجيا هوسرل" ترجمة فتحي أنقزو، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.
- دولوز، جيل، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة، أسامة الحاج، بيروت، مجد، 1993.

- ديريدا، جاك، "الكتابة والاختلاف"، ترجمة، كاظم مجاهد، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2000.
- ديكار، رينيه، "انفعالات النفس"، ترجمة، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993.
- ديكار، رينيه، "مبادئ الفلسفة"، ترجمة، عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة ط1. (د-س).
- رينوف درايفور، وبول رينون، "ميشال فوكو، "مسيرة فلسفية"، ترجمة، جروج أبي صالح ط1. دار الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د-س).
- ريكور، بول، "بعد طول تأمل السيرة الذاتية"، ترجمة، فؤاد مليت، مراجعة وتقديم، عمر مهيبل المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
- ريكور، بول، "الذات عينها كأخر"، ترجمة وتعليق: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005.
- ريكور، بول، "فلسفة الإرادة-الإنسان الخطاء"، ترجمة: عدنان نجيب الدين المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
- ريكور، بول، "صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية"، ترجمة، منذر عياشي مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1، 2005.
- ريكور، بول، "من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل"، ترجمة محمد برادة، حسان بورقيقة عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، ط1، 2001.
- سبيلا، محمد، "الحداثة وانتقاداتها من منظور غربي"، ضمن دفاتر فلسفية، ط1 2006.
- سبيلا، محمد، "الحداثة وما بعد الحداثة"، دار توبقال، ط1، 2000.
- ستروك، جون، "البنويوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى ديريدا"، ترجمة، محمد عصفور سلسلة عالم المعرفة، دون طبعة، 1996.

- ستيس، ولتر، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ترجمة، منعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1987.
- صفدي، مطاع، "إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية"، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1998.
- صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، المعارف الإسكندرية ط1، 2000.
- طاليس، أرسطو، "الفيزياء أو السماع الطبيعي"، ترجمة عبد القادر فينيقي افريقيا الشرق بيروت- لبنان، 1998.
- غدامير، هانز جورج، "الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية" ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، 2007
- غدامير، هانز جورج، "طرق هيدغر"، ترجمة، حسن ناظم، وعلي حاكم صالح دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007.
- غدامير، هانز جورج، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة محمد شوقي الزين المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.
- غرندان، جان، "المنعرج الهيمينوطيقي للفينومينولوجيا"، ترجمة وتقديم، عمر مهيبيل منشورات الاختلاف، ط1، 2007.
- فرويد، سيغموند، "تفسير الأحلام"، ترجمة، مصطفى صفوان، القاهرة، (د-س).
- فرويد، سيغموند، "علم ما وراء النفس"، ترجمة، جورج طرابيشي، ط4 بيروت، دار الطليعة، 1996.
- فوكو، ميشال، "الكلمات والأشياء"، ترجمة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان، 1990.

- فوكو، ميشال، "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.
- قارة، نبيهة، "الحتمية والحرية بين الميتافيزيقا والحياة"، مركز النشر الجامعي تونس (د-ط)، 2003.
- قارة، نبيهة، "الفلسفة والتأويل"، دار الطليعة بيروت، ط1، 1998.
- صفاء عبد السلام جعفر، "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر"، المعارف الإسكندرية ط1، 2000.
- كانط، إمانويل، "نقد العقل المحض"، ترجمة، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي 1988.
- ماركوز، هاربرت، "الإنسان ذو البعد الواحد"، ترجمة، جورج طرابيشي منشورات الآداب بيروت ط3، 1988.
- مايير، ميشال، "مأزق الانطولوجيا من أرسطو إلى هيدغر"، ترجمة، عز الدين الخطابي منشورات التربية، 2006.
- محمود، زكي نجيب، "محاورات أفلاطون"، ترجمة، عن الإنجليزية، القاهرة 1966.
- مصطفى، عادل، "فهم الفهم، مدخل إلى الهرمونوطيقا"، دار النهضة، بيروت، ط1 2003.
- مكاوي، عبد الغفار، "شعروفكر، دراسات في الآداب والفلسفة"، الهيئة المصرية للكتاب 1995.
- نيتشه، فريدريك، "أصل الأخلاق وفصلها"، ترجمة، حسين قبيسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1981.

- نيتشه، فريديريك، "أفول الأصنام"، ترجمة، حسان بورقيبة، ومحمد الناجي إفريقيا الشرق ط1، 1996.

- نيتشه، فريديريك، "إنسان مفرد في إنسانيته"، تر:محمد النجي، إفريقيا شرق ط1 2001 .

- هيجل جورج، فيلهالم، "ظاهريات الروح"، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء للطباعة والنشر، ط1، 2003.

- هيجل جورج، فيلهالم، "الموسوعة الفلسفية"، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام دار الطليعة، بيروت 1993.

- هيوسلقرمان، ج، "نصيات بين الهرمونطيقا والتفكيكية"، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

- النشريات والدوريات.

- أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة، أيام 21. 22، ماي دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2002

- بدوي، عبد الرحمان، "الزمان في المذهب الوجودي عند مارتن هيدغر"، مجلة عالم الفكر الجزء الثامن، العدد الثاني، 1997.

- فوكو، ميشال، "ما هو عصر التنوير"، ترجمة، يوسف صديق، مجلة الكرمل العدد 12.

- فيصل، لكحل، "البعد الارتياحي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مقال ضمن مجلة الحكمة العدد السادس، دار كنوز الحكمة، 2011.

- مجلة آيس، العدد3، أكتوبر، 2008، مارس، 2009.
- هيدغر، مارتن، "أسئلة وأجوبة حول السياسة والفلسفة والتاريخ"، ترجمة
حسوني المصباحي، مجلة نزوي، العدد 45 يناير، 2006.

رقم الكتاب: 3-45-318-318-9931-978 ISBN



9 789931 318453