الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية
شعبة: الفلسفة
تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د الطور الثالث

موسومة بـ:

الهيرمينوطيقا من البعد الفينومينولوجي إلى الانعطاف الأنطولوجي

مارتن هايدغر نموذجا

إعداد الطالب:
شنوف نصرالدين

إشراف:
أ.د. بلبولة مصطفى

أعضاء لجنة المناقشة:

اللقب والاسم	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
أ.د. بلعالية دومة ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف	رئيسا
أ.د. بلبولة مصطفى	أستاذ التعليم العالي	جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف	مشرفا ومقررا
أ.د. بلعالم عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف	ممتحنا
أ.د العربي ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم	ممتحنا
أ.د قسول ثابت	أستاذ التعليم العالي	جامعة جيلالي اليابس – سيدي بلعباس	ممتحنا
د. بوحجلة محمد	أستاذ محاضر قسم أ	جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف	ممتحنا

السنة الجامعية: 2021/2020

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الأستاذين الفاضلين:

- الأستاذ الدكتور "بـلبـولـة مـصطـفى".
- الأستاذ الدكتور "بلعالية دومة ميـلـود".

شكر وتقدير

أتقدم بكل عبارات الشكر والتقدير إلى الأستاذين الفاضلين:

- السيـــد: الأستاذ الدكتور "بـلبــولة مـصطـفى".
- السيـــد: الأستاذ الدكتور "بلعالية دومة ميـلـود".

مقدمة

مقدمة:

في كلّ صفحة من صفحات **مارتن هايدغر** نكاد نقرأ الكلمات الثلاث الآتية: (الأنطولوجيا، الكينونة، الدازاين) وفي بعض الأحيان نجده يتحدث عن مسألة الفكر وما يعنيه من مفهوم الفلسفة وفقاً لمنظوره ورؤيته للعالم، لكن إذا كان الاستخدام الأبرز لدينا هو قضية المُنعطف، فالأرجح أن هايدغر لم يتحدّث عَمّا يُمكن تسميته بانتقال فلسفي ومنهجي في مشروعه، بل كان يطمح إلى استكمال المسار عبر الجزء الثاني من الكينونة والزّمان الذي تراجع عن نشره فيما بعد، لكن إلى أي مدى يمكن تسمية هذا التّراجع بالانعطاف؟.

مسيرة هايدغر الفلسفية شكّلت لدى القرّاء والمُختصّين موضوع استفهام حقيقي؛ أولاً لغموض اللغة التي يُعبّر بها عن أفكاره، وثانياً لجُرأته على نحت مفاهيمه الخاصّة بما يتناسب مع السّياقات البحثيّة، وثالثاً لكونه ينتقل في كلّ مرّة من طريقة إلى أخرى في معالجة الإشكاليات الفلسفية التي خصّها بالنّظر، انتقالاً منهجياً من شأنه أن يتيح إمكان قيام فلسفة مخصوصة داخل المشروع الواحد. أقول انتقالاً من – إلى. وهل يحقّ لنا في هذا المقام رفع هذا الانتقال المنهجي إلى مُستوى الانعطاف الفلسفي؟ خُصوصا وأن الفارق بين الانتقال والانعطاف يقع على مُستوى الحدّة والجذريّة، فهل الانتقالات التي رصدها الباحثون في فلسفة هايدغر وفي كل مرّة كانت جذريّة حدّ المُنعطف؟

لا يُمكن الحديث عن مُنعطف واحد في فلسفة هايدغر، وهو المُنعطف الذي يقصده الباحثون عندما يميزون بين هايدغر الأول وهايدغر الثاني، بل ضمن هذا المشهد يرتسم أفق فلسفي حقيقي يستمد مشروعيته من وجاهة التأويلات المتعلقة بالنص الهايدغري بدءً من مرحلة هيرمينوطيقا الواقعانية (1919) إلى مرحلة الكينونة والزمان (1927) ومن لحظة التحول من الأنطولوجيا الأساسية إلى فكر الوجود (1936) إلى مسألة التحليل السياسي في ضوء مخرجات فكر الوجود من خلال مقولات اللغة والأرض والتقنية (1949)، تحولات أخرج بواسطتها هايدغر الفلسفة من دائرة السؤال عن الإنسان إلى السؤال عن الوجود. لم يعد سؤال

الإنسان يطرح إلا في أفق سؤال الوجود، أما في مراحل حرجة سيطور هايدغر إشكاليته الفلسفية من مخرج النقد الحداثي إلى موضوع المنعرج (المنعطف) كموضوع رئيسي للفلسفة. صحيح أن هناك الكثير من الهايدغريون* وأبرزهم ميشال هار من يرفض قطعاً التمييز بين هايدغر الأول وهايدغر الثاني، ما يمكن رصده هنا هو مجرد تحول منهجي بين فلسفة هايدغر المتأخر وهايدغر قبل الأخير، عكس ريتشاردسن (1963) الذي قطع فلسفياً بين هايدغر الأول والثاني، في حين نجد شورمان (1982) يحشر هايدغر مع نيتشه وماركس ضمن منعطف آخر انطلاقا من نص الأزمة الإنسانية. لكن تجدر بنا الإشارة هنا إلى محاضرة (1949) ألقاها هايدغر تحت عنوان "المنعرج" دعا فيها إلى ضرورة إقامة تأويل أساسي لظاهرة المنعطف. بهذا الشكل تستمد فكرة المنعطف مشروعية كونها مدار النقاش لدى الضالعين بفلسفة الملك السري للفلسفة على حد وصف حنه آرندت. إذن ضمن هذا المخاض الفلسفي يمكننا التساؤل عَمَّا إذا كان هناك مُنعطف واحد فقط في فلسفة هايدغر؟ وإذا كان الأمر يتعلّق بأكثر من ذلك، فهل يُمكن الحديث عن أكثر من هايدغر الأول والثاني؟. صحيح أن الانتقال الذي أشار إليه جان غروندان في كتابه "المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا" والذي من خلاله تحوّلت الفينومينولوجيا على يد هايدغر إلى هيرمونيطيقا كان انعطافاً حاسماً داخل النسق الفلسفي لهايدغر الأول خصوصاً على مستوى المعرفة الفلسفية من مستوى الوعي إلى مستوى الوجود، لكن هل هو انتقال منهجي جوهري يمكن الجزم بأن هذا الانتقال أو المنعطف هو وحده ما يخصّ تاريخ الفكر بالنسبة لهايدغر؟.

* إن مصطلح الهايدغريون لا يدل دلالة سلبية على أن فلسفة هايدغر قد تحولت إلا نزعة بمعنى من المعاني كما حدث مع الفلسفة الأفلاطونية والكانطية، بل إننا نجد واحداً مثل غادامير في التلمذة الفلسفية ما فتئ ينوه بأن هايدغر غير مسؤول أبدا عن حقبة ما بعد فلسفته، وإن النص الفلسفي الذي ينتجه الهايدغريون ليس أبدا من النص الفلسفي الذي أنتجه هايدغر نفسه، إذن يمكن الحديث هنا عن شراح أو مترجمين أو قراء لفلسفة هايدغر وليسوا هايدغريين على ديدن الكانطيين الجدد والأفلاطونيين المحدثين

لقد تحدّث هايدغر في كتابه "الكينونة والزمان" عن نظريّة هيرمونيطيقية مخصوصة، من شأنها أن تعبُر به إلى رُؤية للعالم أكثر أنطولوجية من الأنطولوجيّات السّابقة، رؤية هيرمينوطيقية بإمكانها أن تعود بالفكر الغربي إلى ما قبل سُقراط، أي مع هيرقليطس وبارمنيدس، لكون الفينومينولوجيا بالصيغة الهوسرلية لم تعد لها إمكانية التفكير إلا داخل الأطر الميتافيزيقية. وإن هذه العودة للوراء (إلى اليونان) هي ما يمكنها تبرير الأطروحة المركزية القائمة على مبدأ أن الدازاين مهموم بذاته. وليس هذا الدازاين إلا محصلة الفعل الهيرمينوطيقي لنقض الذات الحديثة.

يتحدّث هايدغر عن الأنطولوجيا الأساسيّة، وليست هذه الأنطولوجيا الأساسيّة إلا ثمرة تحليل هيرمينوطيقي لظاهرة العالم، إذ يُحاول هايدغر -اهتداءً بفلسفة بارميندس- الخروج من فلسفة الوعي خُصوصا في صيغتها الديكارتيّة / الهوسرليّة وقطع الصّلة مع وهم الذّات بوصفها مركز المعرفة/ الوُجود، والخُروج من دائرة التّفكير الميتافيزيقي إلى رحاب الأنطولوجيا التي من شأنها أن تتيح للدازاين معرفة كينونته الخاصّة.

سوف يعرض هايدغر عن نظرية المعرفة التي أزّمت الفضاء الثّقافي وضيّقت الأفق الكينوني من خلال تأكيدها على أن الذّات وحدها هي التي تهب للعالم معناه، على نفس طريقة المنطق الأرسطي، على أن تكون الهيرمينوطيقا لدى هايدغر مشروع انحطاط نظريّة المعرفة والتأسيس لنظريّة في الوُجود تُعيد الاعتبار للسّؤال المنسي حول معنى "الكينونة"، هذا السؤال الذي تم طيُّه من قبل نظرية المعرفة عبر فلسفات الوعي والذّات، وطريق الهيرمينوطيقا وحده هو الذي يُمكنه مُساءلة تاريخ الأنطولوجيا، وإن غادامير سيعبر عن هذا الحدث الفلسفي من خلال الإشارة إلى أن النقد دريدا لميتافيزيقا الحضور لم يكن إلا الشكل الختامي لعملية التقويض الفينومينولوجي التي بدأها هايدغر. إن هذه الميتافيزيقا التي تصوّرت الوجود على أنه الشيء نفسه الذي يعني الحاضر، أي إن الوجود هو الحاضر في حُضوره، وأن زمان الوُجود هو الزّمان الحاضر، سوف تخضع لفحص ومراجعة أنطولوجية شاملة فيها ينتبه هايدغر إلى

ضرورة التمييز بين مفهومين مختلفين وهما الوجود والموجود. وعليه فإن القدامة الفلسفيّة المُمتدّة من أرسطو إلى كانط كانت كلّها تفهم الوجود بوصفه حُضورا، وأن الثورة التي أحدثها هايدغر في هذا السياق كانت نتاج ربطه بين مفاهيم الوُجود والزّمان والكينونة ربطاً من شأنه أن يسحب الوجود من مفهومه التّقليدي بوصفه مجرد شيء ما كباقي الأشياء في العالم، مع مُلاحظة سيُقيم عليها كلّ فلسفته في الوُجود، وأعني التمييز الموضوعاتي والوجودي بين الوجود والموجود.

إن رأس الأمر في علاقة هايدغر بفينومينولوجيا هوسرل هو أن هوسرل قد فشل في تأويله لمسألة الوُجود في أفق أنطولوجي أساسي، فهو بالرّغم من أنه اقترب من مُلامسة سؤال الوُجود خصوصا في كتابه "الأبحاث المنطقيّة" في الفصل السادس من كتابه، فإنه -حسب هايدغر- استسلم لما هو سائد، ولم يستطع مُقاومة الكانطيّة، وهذا بتأثير من باول ناتورب. وعلى إثر ذلك تخلّى هوسرل عن الخوض في مسألة الوُجود من خلال تأسيس الفينومينولوجيا المتعالية كما جاءت في كتابه "الأفكار"، وإن هذا التقاطع بين الفينومينولوجيا والكانطية لم يكن محلّ رضا لدى هايدغر الذي سوف يبقى مُحافظا على الفينومينولوجيا الحقيقيّة التي بإمكانها تحقيق الغاية المنهجية في طرحه سؤال الوُجود.

يدعونا هايدغر إلى قراءة الكينونة كدازاين بحيث يتجلّى العالم وينفتح، وتكون الكينونة تعبيرا عن الحدث، أي حدث انفتاح الكائن في العالم، وإن هذا الحدث المتعلّق بانفتاح الكائن على الأشياء في العالم لا يتأسس إلا كـ: "همّ" Souci؛ إن الانفتاح يحدث كـ: "همّ"، وهذا ما يعبّر عن المنحى الأنطولوجي المُجسّد في تعبير الكينونة بكونها وإنجازها وتقريرها لوجودها، وإن أنطولوجيا العالم لدى هايدغر هي التي تجعل منه مجال إمكانات الوُجود، بيد أن النقد الهايدغري للأنطولوجيا التقليديّة كان دائما مُرتكزا حول طريقة فهم الكينونة.

لقد سعت الأنطولوجيا التقليديّة إلى فهم الكينونة انطلاقا من مقولات مُستمدّة من كون الأشياء حاضرة وقائمة في الزّمان أمامنا، وهذا النّمط من الفهم أبعد من أن يدرك الكينونة في

معناها الأنطولوجي الأساسي بوصفها كينونة، ولذلك فمُشكلة الأنطولوجيا التقليديّة هي أنّها فهمت الكينونة على ضوء تحديدات غريبة على نمط وُجودها الأصلي. وفي هذا السّياق سوف ينتبه هايدغر إلى مُحاورة السوفسطائي لأفلاطون ويعتبرها إحدى النّصوص المركزيّة التي تناولت مشكلة الوجود وِفقا لهذا النّمط من الفهم.

في كتابه "الكينونة والزّمان" يطرح هايدغر سؤالاً مهمّا هو: ما هو الدازاين؟ إن الدازاين كوجود في العالم ليس مجرّد كائن مُحتمل؛ الدازاين لدى هايدغر يفهم نفسه دائما انطِلاقا من موقعه من حيث إنه موجود وقُدرته على إمكان الانوجاد، وإن هايدغر يميز هنا بين الدّازاين الزّائف والدازاين الأصيل الذي يملك كلّ إمكانات تحقيق الوُجود. وفي كتابه السالف الذكر يُحاول هايدغر أيضا تحرير الفينومينولوجيا من كل علائق فلسفات الأصل والوعي من خلال التنبيه على ضرورة وأولوية مسألة الكينونة المُؤسّسة على طابع وُجودي، والتركيز على مفهوم التّحطيم الفينومينولوجي وممارسته كآلية منهجية على كل تاريخ الأنطولوجيا، فهايدغر يتحدّث عن أننا لم نعد نعرف كيف نتعامل مع مسالة الوجود خصوصا وأن ثمّة من يحتفي بمقاربات أنطولوجية لمفهوم العالم لم تُوَلِ أي اهتمام لمسالة الدازاين، وإن طريق كشف كُنه الكينونة يبدأ بالعودة إلى الفلسفة الأولى والنّظر في التمييز الكانطي بين الميتافيزيقا الطّبيعيّة والميتافيزيقا العلميّة

إن الطريقة المناسبة للإشكالية الفلسفية الهايدغرية هي الاضطلاع بمفهوم للتأويلية من شأنه أن يخرج عن نطاقه المألوف. فإذا كان شلايرماخر قد عرّف الهيرمينوطيقا بأنها علم الفهم، على أن يكون الفهم هنا بوصفه السيرورة التي من خلالها نعرف ما هو باطني بواسطة علامات خارجيّة، فإن هايدغر - خلافاً له ولدلتاي الذي جعل من الهيرمينوطيقا مدخلاً لفلسفة في الحياة ومنهجاً لعلوم الروح، إن هايدغر بالرّغم من تأثّره بفلسفة الحياة لدى دلتاي - يخرج عن كلّ محاولة لتنميط الفلسفة. إن التّحول الذي حاول إقامته داخل الدّرس الهيرمينوطيقي الحديث هو نقل المضامين التأويلية من حدود الطرح الابستمولوجي لعلوم الروح إلى المستوى

الأنطولوجي؛ هذا المستوى الذي بموجبه تتحول الهيرمينوطيقا من نظريّة عامّة في تأويل النّصوص الدينية والقانونية والأدبيّة إلى نظريّة عامّة في فهم الوُجود كوُجود وليس الموجود في حيثيّته.

إن هذا الطّريق الهايدغري الذي اصطُلح عليه طريق التأويلية الأنطولوجيّة والذي وصفه كل من بول ريكور وإيمانويل ليفيناس فيما بعد بأنه طريق الأنطولوجيا القصير والمحدود، يقوم في الأصل لدى هايدغر على سؤال جوهري: هو كيف نفهم الوجود؟ هذا السؤال الذي سيتحول على يد هانس جورج غادامير في تأويليته الفلسفية إلى إشكال فلسفي حقيقي هو: كيف نفهم الفهم؟ بيد أن فهم الوجود سيلتزِم معنى مُعيّن للفهم وإمكاناته وحدوده. إن هايدغر يبحث في الوجود بوصفه تجربة أنطولوجيّة معيشة، وإن الهيرمينوطيقا هي التي تمكّننا من فهم وإدراك اللّحظة الوجوديّة المبثوثة في الزّمان ومن خلاله، وهي وحدها التي تملك إمكان النّفاذ إلى عمق هذه التّجربة المعيشة.

إن أهميّة هايدغر في هذا الصّدد تكمن في أنه أقام الفعل الهيرمينوطيقي بوصفه فعلا جذريّا أصيلا بعدما حاولت مثاليّة هيغل اختزال الفلسفة في التّاريخ وأن تجعل منها مجرد تابعة للفن، وكذلك التّجربة النتشويّة التي رفعت الفعل الاستطيقي مكانة أعلى من الفعل الفلسفي ذاته، واختزال كانط الفلسفة في نظريّة المعرفة وأسئلتها الأربعة. تأتي أصالة هايدغر في أنه قد استعاد الفعل الفلسفي استعادة جذريّة أنطولوجيّة من خلال الهيرمينوطيقا الفينومينولوجيّة التي قطعت الصّلة مع التمثل الميتافيزيقي للوجود والموجود من خلال تأكيده ضرورة التوجّه نحو الإنسان في إنيته ووجوده الفعلي الأنطولوجي، وإن هذا السؤال عن معنى الوجود كأنطولوجيا لا يتحدّد إلا في أفق الزمانيّة التي تعتبر خاصيّته الأساسيّة. هكذا يتم تحديد الوجود لا كحضور في، بل كأساس الحضور في العالم. هذا الذي يسمّيه هايدغر حضوراً أو انوجاداً لا يتمّ إلا عن طريق اللغة ومن خلالها وليس الوجود إلا تَجَلٍ للعبة اللغة التي هي مسكن وراعي الوجود.

إن فرادة هايدغر في هذا الصّدد تتجلّى في كونه حاول زعزعة النَّسق الميتافيزيقي الممتدّ من أفلاطون إلى نيتشه، أو بعبارة مختلفة، لقد حاول نسف نسق الميتافيزيقا الغربية والتّحطيم الفينومينولوجي لكل الأنطولوجيات السابقة بالاستناد إلى فهم معيّن للزّمان من أجل تأكيده أن معنى الوُجود هو أنطولوجيا أساسية، وأن التوجّه نحو اليومي والمعيش هو آليّات كشف الوجود الزّائف والوجود الحقيقي، وأن الدازاين في وجوده اليومي يكون في كلّ مرّة أقرب إلى الموت، وليس الموت هو علامة نهاية، بل هو بداية حقيقية للزمان اللانهائي، ويأتي الموت كترجمة للمرحلة الأخيرة للدازاين (مرحلة الهاوية) التي يجتمع فيها القلق والذّنب والسّقوط وإحساس الدّازاين بنهايته المحتومة.

ستتجرّد الذّات مع هايدغر في سياق الهيرمينوطيقا الفينومينولوجيّة من روحها المُطلقة والمُفارقة، وستعود إلى مخاض السّياق التاريخي ليجعل منها أنطولوجيا لا تكشف عن الظّاهرة فقط بل عمَّا يجعل الظّاهرة ممكنة. بهذا الشّكل لا يمكن أن تكون الأنطولوجيا إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا، وإن الفلسفة كلّها لدى هايدغر إنما هي أنطولوجيا ظاهراتيّة كليّة تبدأ فعليّا من محاولاتها تفسير مسيرة الدازاين التي تثبت بوصفها تحليل الآنية.

إن الفينومينولوجيا لدى هايدغر - بحسب تعبير ليفيناس - ليست إلا منهج التّجربة الجذريّة، وإن الفينومينولوجيا - كهيرمينوطيقا - هي وحدها التي تمكّن من استعادة مناقشة مسألة الوجود بعيدا على هوامات الفكر الميتافيزيقي، وإن التفكير في هذا النسيان الفلسفي لقضيّة الوجود هو نفسه قطعة أصيلة من الوجود ذاته، بيد أن اللامفكّر فيه في فكر ما -حسب هايدغر- ليس عيباً يعيب ذلك الفكر؛ إن اللامفكّر فيه لا يكون كذلك إلا بما هو مفكّر فيه، وكلّما كان الفكر أكثر أصالة اغتنى لا مفكره. إن هدفه في هذا الصّدد هو إبانة اللامفكّر فيه في الثقافة الغربيّة الحديثة وفي بنى التّفكير الميتافيزيقي، لا على شاكلة النّقد الكانطي، بل على جهة التّحطيم والتّقويض الفينومينولوجي، خصوصا بعد أن انتقل هايدغر بالفينومينولوجيا من مستوى الحدس المقولي إلى مستوى الحدس الهيرمينوطيقي.

هذا هو الإطار النظري الذي تندرج فيه إشكاليّة هذا البحث وتتوزّع فيه فصوله ومباحثه. فقد شكّلت الهيرمينوطيقا الأنطولوجية المرجعية الأساسية لفلسفة الوجود وفق المُقاربة الفينومينولوجية لدى هايدغر؛ مُقاربة من شأنها ترمي إلى القبض على إشكاليّة الكينونة داخل الزمانيّة بشكل يكون فيه الكائن كينونة مُتزمّنة، أي بشكل يجعل من الزّمان ما به ومن خلاله تخرج قضيّة الكينونة بما هي الانوجاد داخل سيرورة الزّمان الوجودي بأبعاده الثلاثة.

إن الأهميّة التي تكتسيها مُقاربة الإشكاليّة التي يتمحور حولها البحث تكمن في محاولة إبراز الرّهان الفلسفي لهايدغر وللفلسفة المُعاصرة. إن هذا الذي يلقبه (ميشونيك) بأمير المفكرين سوف يمارس جذباً غيرَ اعتيادي في تاريخ الفلسفة، وإن المهمة الأساسية للفكر هي فهم هذا الانخلاب، ولن نجد - حسب ميشونيك - بعد هايدغر إلا أثره العميق. بيد أن هايدغر نفسه لم يكن يعرف عن التأثير الذي يحدثه فكره على العقل الفلسفي الغربي. سيحاول هايدغر الانتقال بالعقل الفلسفي من حدود براديغم العقل المستند على الذّات إلى براديغم الوجود المُرتكز على اللغة، أو المجسّد بواسطة اللغة، وفي اللغة، وأيضا الدّفع بنموذج فلسفي قائم أساسا على ما يمكن تسميته حسب جان غروندان بالمعقولية الهيرمينوطيقية أو العقل الهيرمينوطيقي، ذلك أن العقل الحديث في نظر هايدغر هو العدو الحقيقي للفكر، وأن على الفكر - حتى يكون كذلك - امتلاك القدرة على التّفكير ضدّ نفسه.

يمكن القول إذن بأن الفلسفة الهايدغريّة برمّتها سعت إلى قطع الصلة براديغم الوعي في مقابل الاحتفاء ببراديغم اللغة، خصوصا وأن هايدغر الأول ضمن هيرمينوطيقا اللوغوس قد اقتصر على التّفلسف ضمن حدود اللغة تحت هدي السؤال الهيرمينوطيقي الذي من خلاله سيستسيغ مفهوما كينونيّا للعلم من خلال السؤال: من يفهم؟ الذي يأتي به بديلا للسؤال الحديث: ما هو الشيء الذي يفكّر؟ وهكذا يسعى هايدغر إلى إضفاء سمة الأنطولوجي على فعل الفهم.

إن أهميّة البحث تكمن في بيان جذريّة هايدغر التي حوّلت الفهم من مجرّد كونه علامة ذهنيّة داخلية (شلايرماخر) ومن كونه حدثاً في العقل إلى عَدِّهِ نمطاً مخصوصاً من وجود

الدازاين في العالم، وتحقيقاً لهذا التحول الفلسفي ينتبه هايدغر إلى ضرورة معاودة طرح سؤال الوجود في ضوء هذا المعنى المُغاير للفهم، وأعني أن معنى الفهم قد تحوّل على يده من مجرّد ملكة إلى نمط أساسي للانوجاد بحيث يأخذ الفهم هنا معناه الأنطولوجي، وهو الأمر الذي يستثمره فيما بعد غادمير من خلال حرصه على تأسيس هيرمينوطيقا عالميّة. لكن تجدر الإشارة إلى أن ثمّة من يشير إلى مُنعطف من نوع آخر في فلسفة هايدغر نقف عليه في هذا السّياق، أعني الانتقال من الأنطولوجيا الأساسية إلى طريق قول الوجود، وهنا سوف يؤكّد هايدغر ضرورة تخطّي المُقاربة الميتافيزيقية التي كانت تبحث بصيغة "ما" الشيء إلى مُقاربة أكثر جذريّة بصيغة "ما هو" الشيء، أي من: ما الإنسان؟ (كانط) إلى: ما هو الإنسان؟ ومن: ما الوجود؟ (أرسطو) إلى: ما هو الوجود؟.

أمام هذا المشهد نحاول تتبّع المسيرة الفلسفية الهايدغرية من هيرمينوطيقا اللوغوس إلى هيرمينوطيقا الحياة العيانية، ومن نقض الأنطولوجيا الأرسطية إلى إحياء السؤال عن الوجود انطلاقا من مقولة الزّمان وحركيّة الدازاين الزمانية، وصولاً إلى السؤال عن ماهية الحقيقة كمدخل للسّؤال عن تاريخ ماهية الدازاين، وانتهاءً إلى المحطّة التي جعل منها هايدغر اللغة كمقام أساسي للتّفكير. هذا المسار هو ما يُمَكِّنُ هايدغر من التخلّص من النّظرة المُتعالية لمسألة الوجود وولوج تاريخ الوجود.

أما عن دوافع اختيار الموضوع، فإنها تنقسم إلى شطرين: موضوعيّة وذاتيّة، أما الدّوافع الموضوعيّة فهي تتعلّق أساساً بثقل وكثافة فلسفة هايدغر وحُضورها في الفكر الفلسفي الغربي المُعاصر، وحتى في الفكر العربي عبر مشاريع معيّنة أشرنا إلى بعضها في المتن. إن فلسفة هايدغر تكاد تكون المرجعيّة الرئيسيّة للفلسفات الرّاهنة، وهنا أستحضر شهادةً لدريدا بخصوص الفلسفة الهايدغرية وقيمتها الفارقة، إذ يؤكد أن لا شيء مما حاوله يغدو ممكناً بدون الانفتاح الذي أتاحته له الأسئلة الهايدغرية، ألم يصر دريدا على أن هايدغر ذو أهمية قصوى بالنسبة إليه، وبأنه يشكل تقدماً أكيداً لا سابقة عليه، تقدماً نحن ما نزال بعيدين عن استغلال كل موارده

النقدية. فبدءاً من تأويليّة غادامير وريكور ووصولاً إلى تواصليّة هابرماس وتداوليّة آبل، ومن فينومينولوجيا سارتر وميرلوبونتي إلى تفكيكية دريدا، عبر هذا المسار الطويل ظلّ الفيلسوف المعاصر يُطارد النص الهايدغري مُحاولاً كشف كنهه ومعناه. لقد اجترح النص الهايدغري إمكان قيام اتجاه فلسفي برمّته، أعني الفلسفة الوجوديّة، ومعه بدأ العقل الغربي يفكّر ضدّ نفسه وخارج أطُره الحداثية، وإن التحوّل الذي أخذه هايدغر على عاتقه من فلسفة الذّات إلى فلسفة الوجود ومن الروح إلى الفكر كحدث كينوني لمُجاوزة الميتافيزيقا بِعَدِّها فكراً أوشك على نهايته ستمهد إلى قيام مشروع فلسفي مختلف مع دريدا، وفيه يسعى إلى استكمال التفكيك الهايدغري لتاريخ الفلسفة والانتقال من مرحلة نقض الميتافيزيقا إلى مرحلة الحديث عن نهاية الميتافيزيقا. يمكن القول إذن إن أي طموح لقراءة الفلسفة المُعاصرة بدون معرفة كافية بالأثر الهايدغري هي قراءة منقوصة ومشوهة، بيد أن الأمر يتعلّق بنص مركزي سينفجر في لحظات معيّنة مع أمثال ليفيناس وهانس يوناس وآخرين، وهذا ما دفعنا لاختيار هذا الموضوع لقيمته الفلسفيّة والمنهجيّة. أما الدّوافع الذّاتية فهي تتعلّق بالرغبة في معرفة طبيعة تلقّي هايدغر لدى العقل العربي، أو هل أخذ هايدغر حقّه من البحث والدراسة في الفكر العربي؟ وهل فعلا استفاد العقل العربي من تحليلات هايدغر الفلسفيّة؟ ثمّ مُحاولة المشي في طريق الظّلام كما يقول هايدغر. إذ كأن هذه الفلسفة غابة سوداء دخولها والمشي فيها يتطلّب الكثير من الصّبر والعدّة الفلسفيّة.

إن هذه المُساءلة لنصوص هايدغر تستهدف مقاربة الإشكالية التالية: **كيف تحوّلت الهيرمينوطيقا مع هايدغر من مستوى المعرفة إلى مستوى الوجود؟ وما طبيعة المنعطف الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا؟ وكيف حوّل هايدغر الفينومينولوجيا إلى هيرمينوطيقا؟ وما حقيقة الأنطولوجيا الأساسية؟ كيف أَوَّلَ هايدغر مسألة الكينونة في أفق الزمانيّة؟ وإذا كانت الميتافيزيقا التقليديّة المسئولة عن نسيان سؤال الوجود، فهل يمكن القول بأن فلسفة هايدغر جاءت بديلاً لميتافيزيقا الفكر الغربي؟** وتنحل هذه الإشكالية إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية: **ما الوجود لدى هايدغر؟ ما ماهية الزّمان؟ وكيف فكّر هايدغر فينومينولوجيّا ضدّ**

الفينومينولوجيا ومعها؟ وكيف استعاد سؤال الكينونة؟ وكيف انتهى به المطاف من الفلسفة إلى اللّغة، ومن العلم إلى الحريّة، ومن التقنية إلى الفن؟ وما أبرز الانتقادات التي تعرّضت لها فلسفة هايدغر خصوصا ما يتعلّق بالهيرمينوطيقا الأنطولوجية والمُنعطف الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا؟.

وقد اعتمدنا في مُقاربتنا للإشكالية مجموعة من المناهج، أما المنهج التّاريخي والمنهج الوصفي ففي الفصل الأول الذي خصّصناه لتاريخ التأويليّة، وأما المنهج التحليلي الذي هو منهج الفلسفة بعامة والذي يساعدنا على تبسيط المواقف والانتقالات الفلسفية والعبور من الفكرة إلى أساس الفكرة، فقد اعتمدنا عليه في الفصول الثلاثة (الثاني والثالث والرابع) التي شكلت أساس البحث، وأما المنهج النّقدي ففي الفصل الأخير الذي خصّصناه لتجاوز فلسفة هايدغر مع ثلاثة من كبار الفلاسفة المعاصرين.

إن من أبرز الصعوبات التي واجهتنا غموض اللغة الفلسفيّة لهايدغر، والطابع التقني لإشكالية البحث، والتي تتطلّب دراية كافية بمضامين الفلسفة الغربية والتراث الفلسفي الألماني بصفة خاصّة، مع الفارق السياقي بين أفق الباحث وأفق المؤلّف (هايدغر). إن هذه المسافة الثقافية الاجتماعية السياسية هي ما يتسبّب في صعوبة الفهم، ناهيك عن وُجود الكثير من المصادر غير المُترجمة إلى العربيّة.

وليس هذا البحث سوى محاولة نريد أن نضيفها إلى مجموعة كبيرة من البحوث التي أنتجها الفكر العربي حول فلسفة هايدغر، ولا مجال للزعم أننا السباقون لإثارة هذا الموضوع الكلاسيكي سواء لدى العرب أو في الجامعة الجزائريّة؛ فقد وجدنا عشرات الأطروحات التي بحثت في هذه الفلسفة لكن من جوانب مُتباينة. وإن ما يميّز موضوعنا هو أنه يبحث في لحظة من لحظات الذّروة في فكر هايدغر (مرحلة الغنى)، أعني مرحلة "الكينونة والزّمان" التي وصفها جون غرايش بأنها اللحظة الأصيلة في فلسفة هايدغر، والتي من خلالها أبدع في تخريج مسألة الكينونة على ضوء الدهريّة. أما من أبرز الأسماء التي عنيت بدراسة هايدغر في

الجامعة الجزائريّة نجد بشير ربوح الذي تناول في أطروحته موضوع "المساءلة النقدية لمفهوم الميتافيزيقا في فضاء اللغة عند مارتن هايدغر" وكرد محمد الذي تناول موضوع "الشعر والوجود عند هيدغر" وآخرون كثيرون. أما في الفكر العربي فإن التلقّي التونسي لهايدغر كان لافتاً للانتباه خصوصاً مع محمد محجوب والذي مثّلت دراسته "هايدقر ومشكل الميتافيزيقا" بداية فهم جديد للظاهرة هايدغر، وفتحي المسيكني الذي أنتج الكثير من النصوص الفلسفية تحت هدي النص الهايدغري الأصلي مع ترجمته "Sein Und Zeit" إلى العربية، وليست الترجمة مجرّد نقل، إنها احتفاء بالنّص وتماهي معه داخل بُنى التفكير العربي، وقبلهما نقف على مجهودات عبد الرحمان بدوي الذي كان السبّاق في تعريف القارئ العربي بهايدغر خصوصاً من جهة الفلسفة الوجودية والموقف من الحياة والدين. وعلى المستوى العالمي تُعتبر دراسة جان غروندان: "المُنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا" أحد أبرز الدّراسات التي تمسّ جوهر إشكالنا، ولكن ليس هو فقط من أشار إلى قضية المُنعطف بل أيضا ميشال هار وجون غرايش ومعظم شُرّاحه.

لقد قسّمنا البحث إلى خمسة فصول، وزعنا كل منها على ثلاثة مباحث فأكثر وأخرجنا عن كل مبحث مجموعة من العناصر. وجاء الفصل الأول بعنوان: **الهيرمينوطيقا ومشكلة المعنى**، وفيه تحدّثنا عن الهيرمينوطيقا الكلاسيكيّة وقضيّة سوء الفهم وثنائيّة الفهم والمعنى، وقد شمل هذا الفصل مجموعة من النّقاط الأساسيّة التي تخصّ تاريخيّة الموضوع، من بدايات التأويليّة (من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة المنهج) إلى إشكاليّة المصطلح ومسألة التّرجمة، ثمّ إثارة قضيّة التأويل والفهم في ضوء جدل الفكر والواقع، والرهانات الابستمولوجيّة للهيرمينوطيقا الحديثة، ثم قراءة في التحول الذي أقامه شلايرماخر في أفق الدّرس الهيرمينوطيقي وتأثير الفكر الرومانسي على مساراته الكبرى بإبراز التأويلية كنظرية عامّة في الفهم أو بوصفها فن الفهم.

أما الفصل الثاني فجاء موسوما بـ: **الهيرمينوطيقا والتخريج الأنطولوجي للمشكلات الفلسفية**، وتوزّع على ثلاثة مباحث رئيسة، فبدأنا بالتأسيس الابستمولوجي لعلوم الروح عند

فلهالم دلتاي، وإثارة قضية المنهج في علوم الروح وما يميّزها عن العلوم الطبيعيّة ومحاولة تقديم تأويلية للحياة كمخرج لنقد العقل التاريخي، ثم الانتقال من دلتاي إلى هوسرل من خلال فينومينولوجيا العالم كفلسفة مُتعالية للشعور/الوعي، وإبراز مفهوم القصديّة لمُحاولة إقامة تأويل مُتعالٍ لبِنية العالم وموقفها من فلسفة الذّاتية، وانتهينا إلى ملامسة الإشكالية الرئيسة للبحث من خلال المبحث الثالث الذي جاء بعنوان: "الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية: قراءة في المنعطف"، وفي هذا المبحث حاولنا تحليل ذلك المُنعطف الذي قاده هايدغر والذي بموجبه تحوّلت الفينومينولوجيا إلى هيرمينوطيقا، ثمّ تحوير الهيرمينوطيقا كسبيل منهجي لتأسيس الأنطولوجيا الأساسية.

وفي الفصل الثالث الذي عنوانه **التحليل الهيرمينوطيقي لمسألة الكينونة على ضوء مُخرجات الأنطولوجيا الأساسية** حاولنا البقاء ضمن النص الهايدغري، الذي من خلاله أقمنا مجموعة من المقاربات التي يستلزمها البحث، وأعني "هايدغر ضد ديكارت" ، "هايدغر ضد كانط"، "هايدغر ضد هيغل"، "هايدغر ضد نيتشه"، فتناولنا فيه الرؤية الهيرمينوطيقية ومسألة التفسير الأنطولوجي لمقولة العالم، والفهم بِعَدِهِ قضية أنطولوجيّة وفصل المقال في ما بين الكينونة والكائن من اتّصال مفهومي، عبر الإشارة إلى مسألة الكينونة في أفق فكرة التزمّن وانتقال هايدغر من فلسفة الموجود إلى فلسفة الوجود، وانتهينا بنقد ميتافيزيقا الحضور وفلسفة الذاتيّة وحدود الجدل الهيغلي وفشل المشروع النيتشوي وإطلاق هايدغر لعهد فلسفي جديد هو بمثابة بداية الفكر.

في حين جاء الفصل الرابع موسوما بـ: **التأويل الزّماني للكينونة في العالم: من أنطولوجيا اللغة إلى سؤال الحقيقة**، وفيه أجرينا مُقاربة فينومينولوجية تحت هدي النص الهايدغري الرّامي إلى إعادة كتابة تاريخ جديد للكينونة والأنطولوجيا، وقراءة في إشكاليّة الزّمان كخاصيّة أساسية للفهم، وكأفق مُتعالٍ لفهم الوجود، ثم النّظر في قضيّة اللغة التي حاول هايدغر الانتقال بها من براديغم الوعي إلى جعلها مسكن الوجود، وإشادته بالمخرج الشعري

كمدخل فلسفي لإعادة تشكيل أنطولوجيا اللغة. وهنا حاولنا رصد أهميّة هايدغر في إقامة المُنعطف اللغوي في صيغته القارية، وموقفه من الحقيقة بوصفها انكشافاً وحريةً.

أما الفصل الخامس فعنوانه **ما بعد الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية: نحو أنطولوجيا غير أساسية** وكان فصلاً نقديّاً تجاوزيّاً تناولنا فيه الهيرمينوطيقا اللغوية (غادامير) والهيرمينوطيقا الفلسفيّة (ريكور) والتفكيكية (دريدا) من حيث هي الصيغة المستحدثة من الهيرمينوطيقا.

وقد استخدمنا في هذا البحث مجموعة من المصادر باللّغات الثلاث (العربية والفرنسية والإنجليزية) وعددا من المراجع المباشرة وغير المباشرة. ولعل كتاب هايدغر "الكينونة والزمان" كان يمثّل بالنسبة إلى هذا البحث المصدر الأول، خصوصاً وأن إشكالية البحث تنتمي إلى الإطار الفلسفي الذي رسمه هذا الكتاب، وأما المراجع المباشرة فهي: كتاب "المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا" لـ "جان غروندان" وكتابي غادامير: "الحقيقة والمنهج" و"طرق هيدغر". هذا التنوّع للمصادر والمراجع هو ما يعكس تنوّع القراءات والتأويلات وهذا ما يُتيح لنا فهما أكثر مخصوصية.

الفصل الأول

الفصل الأول: الهيرمينوطيقا ومشكلة المعنى

المبحث الأول: الهيرمينوطيقا الكلاسيكية: ثنائية الفهم والمعنى

أ/ بدايات التأويلية: من الأسطورة إلى المنهج

ب/ إشكالية المصطلح ومسألة الترجمة

المبحث الثاني: التأويل والفهم: جدل الفكر والواقع

أ/ التأويلية ورهان المعنى: من اللغة إلى الوعي

ب/ التأويلية ورهاناتها الإيبستيمولوجية

المبحث الثالث: فريديريك شلايرماخر: من التأويل إلى الهيرمينوطيقا

أ/ الهيرمينوطيقا الرومانسية: نحو نظرية عامة في التأويل

ب/ الهيرمينوطيقا بوصفها فن الفهم

تمهيد:

يتفرّع الدرس الهيرمينوطيقي الكلاسيكي والحديث إلى مجموعة من القضايا والأسئلة الحساسة، والتي تشكّل مدار الحوار الرئيس داخل حقل الدّراسات الهيرمينوطيقية، ولعل من أهم القضايا: ثنائية التفسير والتأويل والتأويل والشرح، ومسألة الدائرة الهيرمينوطيقية وهاجس المعنى، ولقد مثّلت هذه القضايا وأخرى شبيهة بها كعملية الفهم وطبيعتها مدار نقاش فلسفي واسع، نتج عنه مجموعة من النظريّات التأويلية وفق مُنطلقات وتحليلات مُتباينة، وفي المُجمل يتعلّق الأمر في هذه الحقبة بمحاولة تشييد نظرية في الفهم من شأنها أن تؤسس لفكر خاص بالذات.

المبحث الأول:الهيرمينوطيقا الكلاسيكية: ثنائية الفهم والمعنى

أ/ بدايات التأويلية: من الأسطورة إلى المنهج.

لقد تطورت التأويلية بشكل متسارع جدا، خصوصا في الأزمنة الحديثة والمعاصرة حتى باتت تشكل اتجاها فلسفيا بأكمله، ومهما كان هذا التطور الحاصل على مستوى المعرفة التأويلية متميزا، فإنه في المقابل لا يمكن فصله عن البدايات الأولى للتأويلية*. إن تطور النشاط الهيرمينوطيقي في تفسير النصوص وشرحها كان بداية من المدرسة الرواقية التي امتزج فيها الفهم بالمجاز، في محاولة فهم المعنى الخفي في أساطير هوميروس، وكانت هذه الخطوة بمثابة إعلان عن ميلاد تأويلية جديدة من شأنها مجاوزة التحليل القواعدي والبلاغي والتوجه نحو البحث في النّيات المبينة للمؤلفين[1].

* لقد كانت الهيرمينوطيقا في البداية تعرف بأنها نشاط معرفي موضوعه تأويل النصوص المقدسة، أي النصوص الدينية وبعد ذلك أصبحت بمثابة نشاط معرفي موضوعه تأويل كل النصوص والرموز مهما كانت طبيعتها بدون استثناء، وتجدر الإشارة إلى أن لفظة هيرمينوطيقا بالفرنسية Herméneutique مشتقة من الإغريق Herméneutiké وHerméneuein وHermeneus ومعناها فن التأويل. إن الهيرمينوطيقا كنظرية في الفهم كانت تقتصر في البداية على تأويل النص المقدس، قبل أن تنفتح نسبيا على النص القانوني والأدبي، ولعل من نقل المصطلح من اللاهوت إلى العلم هو الفيلسوف الألماني فريديريك شلايرماخر (Schleiermacher Friedrich) وبعده فلهالم دلتاي (Dilthey Wilhelm)، هذا الأخير الذي رفض التيارين الميتافيزيقي والوضعي في التفسير مع تأكيده على البعد اللغوي النفسي. وتسمى هذه الحقبة من تاريخ التأويلية بالاتجاه الرومانسي، لكن مع مارتن هايدغر (Heidegger Martin) ستتوجه الهيرمينوطيقا نحو الأنطولوجيا بإيعاز من أرسطو ودلتاي. وبعد تأسيسه للهيرمينوطيقا الأنطولوجية فقد تجاوز إمانويل كانط (Kant Emmanuel) والإرث الرومانسي معاً، إلى غاية رودولف بولتومان (Bultmann Rudolf) ومحاولته القضاء على الأساطير وكارل ماركس (Marx Karl) وفريدريك نيتشه (Nietzsche Friedrich) وسيغموند فرويد (Freud Sigmund) وتحويلهم علوم التأويل إلى على الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس، وجاك دريدا (Derrida Jacques) من خلال تحويل الكلام إلى نص، وعلم اللغة إلى علم الكتابة. أنظر: حنفي حسن ، حوار الأجيال، مكتبة المصري للمطبوعات، لقاهرة، ط1، 2009، ص438.

[1]– أنظر: هالين فيرناند وشوير فرانك فيخن وأوتان ميشيل ، بحوث في القراءة والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1998، ص13.

وكانت التأويلية القديمة دوما توزع العملية التأويلية على أربعة مستويات متباينة هي: المعنى الحرفي والمعنى المجازيوالمعنى الاستعاري والمعنى الباطني[1*]، ولكن على العموم ستظل الهيرمينوطيقا بعبارة شلايرماخر هي "فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم"[2].

يؤكد جورج غوسدورف (Gusdorf Georges) أن تاريخ الهيرمينوطيقا يعود إلى عشرات القرون، وأنها بدأت في الإسكندرية، ثم استرجعت في عصر النهضة والإصلاح، لكي تزدهر بعد ذلك في عصر الأنوار وعصر الرومانسية، ويؤكد أنها من أصول دينية محضة، أملتها الحاجة لتأويل وتفسير الكتاب المقدس "الإنجيل"، الذي لم يعد فهمه المباشر ممكنا. وعلى هذا الأساس يربط بينها وبين ازدهار البروتيستانية في عصر النهضة[3].

لقد ظلت الهيرمينوطيقا في بداياتها مقتصرة على تفسير النصوص وكانت تستخدم لذلك فقه اللغة، وكانت مهمتها تكمن في رفع اللبس وكشف الغموض عن المعاني المكدسة في المخطوطات القديمة، "إن الهيرمينوطيقي مترجم يجعل بفضل معارفه اللسانية الغامض قابلا للفهم، وذلك استبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة أخرى تنتمي إلى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهيرمينوطيقي"[4]، وستظل الهيرمينوطيقا وفية لهذا المسار مع

---

[1]– أنظر: المرجع السابق، ص14

* يشير أمبيرتو إيكو (Eco Umberto) أنه في القرن السابع ظهرت مع بيل لوفينيرابل نظرية المعاني الأربعة للكتاب المقدس: المعنى الحرفي، المعنى المجازي، المعنى الباطني، والمعنى الأخلاقي. أنظر: إيكو أمبيرتو ، العلامةّ تحليل المفهوم وتاريخة، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2010، ص265.

[2]– نقلا عن: شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007م، ص17.

[3]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص17–18.

[4]– المرجع نفسه، ص24.

شلايرماخر الذي عمل على توسيعه، في حين ينعطف النشاط الهيرمينوطيقي مع دلتاي الذي "أراد الخروج بالتأويلية إلى أبعاد أورغانون لعلوم الفكر"[1].

يتوزع الفعل الهيرمينوطيقي على ثلاث مستويات رئيسة: المستوى الميثودولوجي والمستوى الإبستيمولوجي والمستوى الفلسفي، ولعل التأويلية القديمة كانت تتجلى بشدة في المستوى الأول على أن البدايات الحقيقية للتأويلية الفلسفية نجدها لدى أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص. إن نص "آيون" لأفلاطون "الذي ينتهي بنقد صارم للمُؤَوِّلْ عبر صورة يبدو فيها الكائن متغير الشكل، قادراً على جميع التحولات، ومثل هذه النتيجة القاسية تجعل التأويل وكل ما يتعلق به محل ارتياب"[2]. أما في المبحث الثاني من "الأورغانون" وعنوانه "peri Hermeneias" يرى أرسطو أنه من "المفيد كتابة مبحث في التأويل، ويقر علم الدلالة بأن قول شيء ما بخصوص شيء ما هو بالمعنى الكامل والقوي للكلمة تأويل"[3]، وهنا يمكن القول إن التأسيس الفلسفي للهيرمينوطيقا قد كان بداية من الفلسفة اليونانية التي اهتمت بمقولات الكتابة والقراءة والفهم والمعنى.

إن مصطلح الهيرمينوطيقا من الناحية الإجرائية يمتد بتاريخه إلى القدم، بحيث بدأ استخدامه أول الأمر في الدراسات اللاهوتية، للإشارة "إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني "الكتاب المقدس"، ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام 1654م، وما زال مستمرا اليوم خصوصا في الأواسط البروتستانتية"[4]، في حين كان المنعطف الأساسي للهيرمينوطيقا مع الحقبة الرومانسية التي فسحت المجال لذاتية الناقد في فهم النص[5]. لكن في كتابه الشهير "فيما وراء التأويل: دلالة الهيرمينوطيقا بالنسبة إلى

---

[1]– الناصر عمارة ، اللغة والتأويل "مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي" الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الفرابي، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص96.

[2]– قارة نبيهة ، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص06.

[3]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص07.

[4]– أبو زيد نصر حامد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2014، ص13.

[5]– المرجع نفسه، ص18.

الفلسفة" يقر الفيلسوف الإيطالي جياني قاتيمو (Gianni Vattimo) الحقيقة التالية: "لقد أصبحت الهيرمينوطيقا لغة شائعة أو نموذجا محوريا في الثقافة الغربية المعاصرة"[1]. لقد أضحت بمثابة ثقافة لعصر بأكمله، إن العصر الحديث هو عصر الهيرمينوطيقا بامتياز، فمعه ظهرت العديد من مناهج البحث الهيرمينوطيقة الرامية كلها للقبض على معنى النص/القول ولتحديد قصديات المؤلف والنص والقارئ.

لا يمكن حسب هانس جورج غادامير أن نتصور التأويلية الكلاسيكية على أنها حدث لا تاريخ له، فالهيرمينوطيقا القديمة هي الأخرى مرت بكثير من المراحل لتصل إلى الصورة الكاملة التي نعرفها الآن، من خلال "دفاع دعاة الإصلاح الديني عن فهمهم للكتاب المقدس ضد هجمات اللاهوتيين الثالوثيين، ومن اقتناعهم بضرورة التراث. أما السبيل الفيلولوجية فقد تطورت كوسيلة بيد الحركة الإنسانوية في مطالبتها بإحياء الأدب الكلاسيكي"[2]، وإن كلتا الطريقتين تتضمن محاولة إعادة بعث وإدراك أمر ليس مجهولا تماما ولكن صار معناه غريبا وليس في المتناول، وليس بالإمكان القبض على المعنى إلى من خلال التأويل والتفسير*.

يشير دلتاي إلى أن ماتياس فلاسيوس هو أول من أسس حلقة التأويل التي تَعُدُّ فهم النص في حقيقته بمعزل عن كل مذهب، وكان مسعى فلاسيوس في نظر دلتاي هو نقد سلطة الكنيسة التي تحتكر قراءة النص المقدس وتضفي عليه دلالة أحادية البعد، في حين كان

---

[1]– نقلا عن: شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات "فصول في الفكر العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2002، ص17.

[2]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007، طرابلس، الجماهيرية العظمى، ط1، ص258.

* هناك فرق بين التأويل والتفسير، التفسير هو الواضح البين في حين أن التأويل عند القدماء في حاجة إلى بيان وتفسير، وليس التأويل عرضا يجب التخلص منه، إن التأويل هو الفهم، أما التفسير فهو الفهم من الخارج، وهذا معنى قول ريكور:"هكذا يجد التفسير تتمته في التأويل ويجد التأويل أساسه العلمي ومرتكزه الموضوعي في التفسير". نقلا عن:عبد الكريم شرفي، مرجع سابق، ص19.

وتختلف الهيرمينوطيقا عن التفسير بما هو الشرح اللغوي والمذهبي لنص ما، وبخاصة لنص أدبي، باعتبار أنها ترجع قواعد التأويل إلى إشكالية الفهم كإشكالية عامة. أنظر: قارة نبيهة ، مرجع سابق، ص08.

أوغست قولف يَعُدُّ بأن الهدف من التأويل هو فهم وتفسير أفكار الآخرين من خلال علاماتهم، في محاولة لإحداث علائقية بين التمثلات والوعي. إن حصول الفهم يكون بداية في نفسية القارئ وفق النظام والعلاقة بين المقول والترددات النفسية لدى المؤلف[1]. أما المفهوم الذي يحاول تطويره شولز (O.R.Scholz) عن الهيرمينوطيقا فإنه يقترب من المسعى الذي كان آبال (G.Abel) وفيا له* وهو العودة بالتأويلية إلى العصر الكلاسيكي والقراءة الراديكالية للتراث التي سيستثمر فيها فيما بعد جون غرايش (Jean Greisch) من خلال "مبدأ الإحسان" في الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية.

لقد فصل جون غرايش بين حقبتين أساسيتين: الهيرمينوطيقا ما قبل الحقبة الرومانسية والتي تمتد من دانهاور إلى منتصف القرن الثامن عشر، والتي وقع فيها تطوير لما سمي بالعالمية الهيرمينوطقية باستعاب ميتافيزيقا فيلهالم ليبنتز وولف، وكذلك مرحلة ما بعد الرومانسية التي امتدت من شلايرماخر إلى غادامر[2].

لقد ميز القديس أوغسطين - بتأثير من فيلون وأوريجن - بين المعنى الحرفي والمعنى الروحي، وهو إذ يفضل المعنى الروحي فإنه يؤكد استعمال الحرف في تقوية المنحى الروحاني للكلمة، لكن مع كريستيان وولف (wolff christian) نجد أنفسنا أمام مفهوم مغاير تماما، وهو ما سيعبر عنه أمبيرتو إيكو لاحقا "بقصدية المؤلف" التي تقتصر على ضرورة التفكير بالضبط كما فكر الكاتب.

---

[1]– أنظر: شوقي الزين محمد ، الإزاحة والإحتمال "صفائح نقدية في الفلسفة الغربية"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ط1، ص34.

* نجد كلادنيوس يُعَدُ الهيرمينوطيقا هي إزالة اللبس والغموض والتعمية ولذلك فمهمتها الأصلية هي بيداغوجية تعليمية، تصبح الهيرمينوطيقا هنا بمثابة علم قواعد ملاحظة لإعادة معرفة المعاني انطلاقا من علاماتها. أنظر: بومدين بوزيد ، "الفهم والنص" دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص67-68.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص59.

إن وظيفة التأويل عند كريستيان وولف هي مراعاة هذه القصدية ومحاولة إدراكها دون تشويهها بأعلى فهم ذاتي، وبهذا الشكل تكون الهيرمينوطيقا متأصلة[1]. ومما لا شك فيه أن البداية الحقيقية للتأويلية كانت مع حركة الإصلاح الديني اللوتيرية (نسبة إلى مارتن لوثر) مع يوهان دانهاور (Johan Dannhawero) الذي نوه لضرورة التفكير المنهجي والتقني في آليات الفهم وأساليب التفكير فيما يتعلق بالفهم، خصوصا ما ارتبط بتأويل النصوص والعلامات، ومن ثم نداؤه بـ "إسقاط قواعد التأويل على التراث العالمي"[2]، ويشير جان غروندان بأن كلمة التأويلية لم تر النور بهذا الاستخدام الدلالي إلا في غضون القرن الـ17 حين أشار إلى ذلك دانهاور في كتابه "الهرمينوطيقا المقدسة أو منهج شرح النصوص المقدسة" لتحمل المعنى الخاص بالتفسير والشرح[3]، لكن سرعان ما انعطف البحث في التأويل وطرائقه نحو جدلية الذات والموضوع.

هنا تتموقع دعوات فريدريك **أست** (1778-1841) وفريدريش شليغل (1772-1829) وفريديريك شلايرماخر* إلى ضرورة الحد من إقحام الذات في عمليات الفهمح؛ إن الحرية الذاتية وإن كانت مهمة جدا في العملية التأويلية فإنها تشكل خطرا حقيقيا على معنى النص. ولعل المبدأ الأساسي في هذه الرؤية هو التوظيف الإجرائي للذات لفرز المعنى، لكن

[1]- أنظر: المرجع السابق، ص61-62.

[2]- شوقي الزين محمد، الإزاحة والإحتمال "صفائح نقدية في الفلسفة الغربية"، مرجع سابق، ص44.

[3]- أنظر: غروندان جان ، التأويلية، ترك جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، د(ط س)، ص13.

* يرى فريدريك آست تلميذ شلينغ، الذي أخذ عنه فكرة الهوية فيما يتعلق بمفهوم "الوحدة الكلية" أن الفهم ما هو إلا إعادة تشكيل المعرفة بالأنا وبالروح، وبذكر الروح، نجد بأن أوغست هرمان صاحب مفهوم الهيرمينوطيقا الرحمية يركز على العواطف التي تسكن في كل كلمة وفي كل روح، إن العواطف تسكن اعتقاده في كل خطاب. أنظر: بومدين بوزيد ، المرجع نفسه، ص ص 73.75.

مع وهان غوستاف **د**رويزن (1808–1884) وفلهالم دلتاي يتجه الفعل التأويلي نحو المراس الابستمولوجي الذي من شأنه أن يساهم في بناء "علموية" خاصة بعلوم الروح[1].

إذا كان الفهم عند شلايرماخر مرتبطا أساسا بالشروط الخاصة الكامنة في التعبير الذي بلوره التأكيد والتصريح الخاص بكل حقيقة، فإننا نجده قد ميز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم المقاصد[2]، وفي مقابل ذلك نجد أوغست بوخ (1785–1867) لا يَعُدُّ الفهم مجرد معرفة أولية أو تأسيسية أو أصلية[3].

إن فضل ماتياس فلاسيوس يكمن في نقله المعنى من حيز الفهم الشامل والكلي الذي يختزنه النص إلى فهم أجزاء هذا النص، وهنا فقط يمكن الإشارة إلى الدائرة التأويلية، إذ يكون الفهم هنا شبه (دائري) يستند فيه الفهم الكلي على فهم أجزائه وعكسه[4]، وكان ماتياس فلاسيوس يشير دوما إلى ضرورة الاعتبار بالفروقات الرمزية الموجودة بين النصوص الدينية والقانونية على وجه التحديد، ويمكن الإشارة إلى أن التأويلية في البدء كانت عبارة عن فن تأويل النصوص، وقد تطور هذا الفن بخاصة في صلب الاختصاصات ذات الصلة بتأويل النصوص المقدسة والقانونية من خلال جعل التأويل مماثلا لشرح التوراة وإعادة تأويل الأحداث والشخوص وإعادة النظر في التوراة العبرية إلى غاية تأسيس الصرح المعقد للمعاني الأربعة للكتاب المقدس.

إن الهيرمينوطيقا، هذه اللغة السائدة في عصرنا بتعبير جياني غاتيمو، كانت مرتبطة فيما مضى بالقبض على الفهم المشروع للنص القانوني والديني، وفي البلاغة غالبا ما نجد تأملات تأويلية حول هذه الحالة خاصة عند كينتليان (quintilien) الذي عالج التفسير في الخطابة

---

[1]– حنفاوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة "في ترويض النص وتقويض الخطاب"، دروب للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2011، ص115.

[2]– شوقي الزين محمد، الإزاحة والإحتمال"صفائح نقدية في الفلسفة الغربية"، مرجع سابق، ص55.

[3]– حنفاوي رشيد بعلي، المرجع نفسه، ص109.

[4]– أنظر: غروندان جان ، التأويلية، مرجع سابق، ص10.

في مؤلفة "deinstitutionearatoria" ولكن بخاصة عند القديس أوغسطين (354-430) الذي جمع قواعد في تأويل النصوص في مؤلفة عن العقيدة المسيحية، وهذا ما أثر في نظر جان غرندان بالكلية في تاريخ التأويلية[1]*.

[1]- أنظر: المرجع سابق، ص10.

* لقد وضع القديس أوغسطين عدة "شروح" على كتبه "أعمال الرسل" و"سفر التكوين" و"الاعترافات"، من خلال تأويلية أولى آيات سفر التكوين وكذلك تأثره ببلاغة شيشرون والعقيدة الكلاسكية مع أوريجينيس وفيلون الإسكندري التي تقول بأن الكتاب المقدس يتضمن أربعة معان هي: الحقائق الأزلية والأحداث المروية والأحداث المرتقبة وقواعد العمل الموصى بها. أنظر: المرجع نفسه، ص15-16.

ب/ إشكالية المصطلح ومسألة الترجمة

تترجم كلمة "Herméneutique"* عادة إلى اللغة العربية بـ "فن التأويل" أو "التأويلية" وتعني فن تأويل وتفسير النصوص بتبيان بنيتها الأسلوبية والتداولية والبحث عن حقائق مضمرة في النصوص والمطموسة لاعتبارات تاريخية وأيديولوجية، وهو ما يجعل "التأويلية تركز على الأصل والمصدر لكل ما هو معرفي برهاني جدلي، وهي ذاتها الدلالة التي منحت لها في اللسان العربي عندما يعرف التأويل بأنه المرجع والمصير، لكونه مأخوذا من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه"[1].

أما من الناحية التاريخية، فقد ارتبط التأويل في بداياته بمحاولات فهم شعر "هوميروس" والمخطوطات الإغريقية القديمة، وكان مشدودا آنذاك إلى المنهج الفيلولوجي "فقه اللغة" وتقنيات قراءة النص، ثم ارتبط بعد ذلك بإشكالية القراءة وتنوع الفهم، خصوصا النص المقدس وبروز طرائق متباينة في القراءة، لقد كانت مسألة قراءة النصوص مشكلة فلسفية حقيقية نظراً لتباين مستويات قراءة النص، إذا كان هناك من يقف عند حدود المعنى الحرفي "العهد القديم" للنص في محاولة اقتفاء أثر المعنى فإننا في مقابل ذلك نجد من يربط المعنى بالمستوى الخفي للنص، أقصد المعنى الروحي "العهد الوسيط"، في حين نجد من يحتفي بما يمكن تسميته بإستراتيجية القراءة التي تقتضي مراعاة كل مستويات القراءة، ذلك أن المعنى الحقيقي للنص لا يمكن أن نعثر عليه بالتركيز على مستوى واحد من مستويات النص. إن النص في أفق الفهم الجديد

* يقابل طه عبد الرحمن مصطلح الهيرمينوطيقا بمصطلح "التأويليات"، والتأويليات عبارة عن "النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص" إن أخص ما يميز الفعل التأويلي في نظره هو عنايته بمختلف الظواهر الإنسانية الخطابية منها وغير الخطابية، جاعلا منها نصوصا تقبل القراءة والتحليل والاستنطاق، وفي نظر التأويليات، فإن المنهج الملائم لدراسة هذه الظواهر هو "الفهم" في مقابل منهج الظواهر الطبيعية القائمة على التفسير، ذلك أن الأثر الإنساني يفهم ولا يفسر، في حين أن الأثر الطبيعي يفسر ولا يفهم، وهذا هو جوهر تأويلية دلتاي التاريخانية. أنظر: عبد الرحمن طه ، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1995، ص38.

[1]– حنفاوي رشيد بعلي، مرجع سابق، ص108.

يحتوي على معان عدة متداخلة ومتشابكة بحيث يتم إدراك الفكرة داخل المنظومة اللغوية والإيحائية التي جاءت عبرها وهذا إقرار بتداخل مستويات النص "التاريخية والنحوية والروحية"*.

إن مصطلح الهيرمينوطيقا يتضمن معنيين متباينين: فهو إذ يشير إلى صيرورة التعبير والنطق "عبَّر، قال، أكد شيئا ما" وإلى معنى التفسير أو "الترجمة" فإنه أيضا كان في القدم عند اليونانيون دالاً على صيرورة تأويلية المعنى، تلك الصيرورة التي أكدها الرواقيين من خلال المرور من الخطاب الداخل إلى الخطاب الخارج ببراعة"[1]. ويمكن القول إن التأويلية بوصفها فن الفهم لم تكن موجودة بشكلها العام إلا مع شلايرماخر الذي حرص على نقل المضامين التأويلية من مستوى اللاهوت إلى مستوى النص بعامة، لكن نجد كلاً من ستيفن ناب ووالتر مايكلز ينتقدان بشدة في مقالتهما "ضد النظرية" عام 1882م، محاولة سيطرة نظرية هيرمينوطيقية عامة على تفاسير نصوص مختلفة، بوصفها نظرية عامة للتفسير و"وصفهم لهذا بغير الممكن، ذلك أن الإنسان - كما يقول ستانلي فتش - واقع دائما ضمن الممارسة والظروف أو الموضع"[2]. ولكن كان يتعين آنذاك على الهيرمينوطيقا أن تخرج من حقل الممارسة اللاهوتية إلى رحاب النصوص الفلسفية والأدبية والتاريخية، وتأصيل الارتباط مع قضية تعلم اللغات الأخرى، لِكَوْنِ الهيرمينوطيقا صارت تحتل الفضاء الممتد بين المقول والمكتوب، وتجاوزت ذلك إلى مستوى تحليل الكلام**.

---

* يقوم منهج التأويل في أساسه على افتراض أن الكلام له معنيان، معنى ظاهر حرفي ومعنى باطني روحي، معنى يبرزه النص من خلال الكتابة، ومعنى يضمره ويتستره للضرورة الفنية والرمزية، ما يعني أن للغة وظيفتين، وظيفة الإخفاء، ووظيفة الكشف.

[1]– غروندان جان ، التأويلية، مرجع سابق، ص14.

[2]– نقلا عن: حنفاوي رشيد بعلي، مرجع سابق، ص68.

** يرى فلهالم دلتاي أنه كان على التأويلية أن تتخلص في يوم ما من جميع تحدياتها الدوغماتية، لتصبح حرة وتحقق هدفها النبيل، وبهذه الطريقة يمكنها أن ترتفع إلى مستوى أورغانون تاريخي كلي، وفي السياق نفسه يشيد بضرورة إطلاق الفعل التأويلي من كل ما يعترضها، إذ لا يمكن للتأويلية أن تبلغ استقلالها إلا عبر هذا المسار الذي يعفيها من خدمة أي غرض بعينه.

هناك اختلاف شائع بين الهيرمينوطيقا والتأويل؛ اختلاف المصطلح الذي يقابله اختلاف الدلالة والمعنى، بل يمكن القول إن الإجماع المبدئي بين اللغويين يصنع لمصطلح الهيرمنيوطيقا ثلاث مترادفات أساسية هي: نظرية التأويل، فن التأويل أم التأويلية، لكن نجد الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) يطابق بينهما خصوصا في كتابه "صراع التأويلات"، بحيث يعتبر التأويل هو الهيرمينوطيقا والهيرمينوطيقا هي التأويل، لكن سرعان ما تراجع على هذا التطابق عندما ميز بينهما بصراحة من خلال تأكيده أن "التأويل يرتبط في نظره بالتفسير النصي المباشر، في حين أن الهيرمينوطيقا تحرك مسألة الفهم بعامة"[1]

نستحضر في أفق الحديث عن العلاقة بين الهيرمينوطيقا ومسألة الفهم قول جياني غاتيمو الذي ذهب إلى أن كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية"[2]. وتماشيا مع هذا نجد أن جميع أشكال التفكير تنخرط بشكل أو بآخر تحت رداء الهيرمينوطيقا، بما في ذلك التفكيك الذي هو ضرب من ضروب النشاط الهيرمينوطيقي الرامي إلى بلوغ الفهم بعامة، رغم أنه يقع في مستوى نظريات اللاشعور واللامعنى نفسه

إن الهيرمينوطيقا لا تهدف إلى إسقاط سلطتها على النصوص، بل هي عبارة عن "ميتا_نظرية" في لعبة التأويلات، ولعل هذا هو الوصف الذي حاول تقديمه غاميتو، بحيث يكون التأويل هنا تتابعياً (تأويل_ يؤول_ إلى تأويل) وتساوقياً (تأويل يضاهي تأويل) وإيحائياً لأن التأويل ليس الوصف الأمين للوقائع ولا هو التفسير المتطابق للنصوص، إنه اختلاف

[1]– أنظر: شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص20.

[2]– نقلا عن: شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص17.

وإرجاء*. إنه رحلة يصعب التماهي معها، وإشارة لا تقع سوى على واقع متقلب أو حدث متألب[1]، ومن منظور جان غروندان فإن التأويل هو النظر فيما تؤول إليه الأشياء، على صيرورتها، والقيم الوجودية والمعرفية والجمالية التي تتصف بها لدى مآلها إلى أمرها[2]. ولذلك فمهمة الهيرمينوطيقا هي تجاوز اللغة للوقوف على البنى الداخلية، ولا يكون هذا التجاوز قائما إلا من خلال الدائرة الهيرمينوطيقية التي تجعل من الفهم عملية إشارية إحالية، كأن نفهم شيئا من خلال شيء آخر لدينا معرفة مسبقة به، وما نفهمه ينتظم في دوائر مكونة من أجزاء، الدائرة هي "الكل" المكون من مجموع أجزاء، يمكن مقابلة "الكل" "بالجملة" ويقوم معنى الجملة في كليته انطلاقا من موقع وسياق المفردة فيها، هذه العلاقة التبادلية الجدلية بين الكل والجزء هي التي من شأنها أن تحقق الفهم، فالفهم إذن "عملية دائرية، والمعنى لا ينهض إلا داخل هذه الدائرة التأويلية"[3].

وهنا تتحقق دعوة يوري لوتمان** إلى احترام المعايير التي يفرضها النظام الثقافي على النص، وهي ذاتها الإشارة التي نوه إليها تزفيتان تودوروف عندما أكد أن النص - لكي يتمايز عن باقي النصوص الأخرى - عليه أن يخرق هذا النظام ليؤسس نظامه الخاص، أي ليؤسس

* إذا كان كل كلام بلاغي بالنسبة إلى شلايرماخر يفترض دائما قضية سوء فهم، فإن جان غرايش (Greisch Jean) يقترح عنوانا فلسفيا من شأنه أن يحمينا من الشك: في عداد الأشياء التي تصمد للشك، وهذا تعليقا على قول بول فاليري (paul valéry) اقترحه كعنوان لمؤلف فلسفي: "في عداد الأشياء التي لم نفكر بعد في وضعها موضع شك"، وهنا يمكن الإشارة أيضا إلى أن التأويل جاء ليقيم تعديلا داخليا على الفلسفة التأملية، وليزيح الوعي المباشر "الكوجيتو التأملي" من المركز، وفي هذا السياق يقول بول ريكور: "إن الهيرمينوطيقا تمثل في آن واحد تحقيقيا جذريا لبرنامج الفلسفة التأملية ذاتها". نقلا عن: قارة نبيهة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص22.

[1]– شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص19.

[2]– نقلا عن: شوقي الزين محمد، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص33.

[3]– مصطفى عادل ، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إل جادامير"، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص67.

** ينبهنا لوتمان إلى أن كل علامة نص، ولا يمكن أن يكون هناك نص دون أن نقرأه كعلامة مركبة.

مقولته وبنيته[1]. صحيح أن مفهوم النص ذو طابع إشكالي متغير، ما يجعل تعريفه مهمة صعبة؛ إنه صيرورة من الأنماط والتوظيفات ولذا فهو يتجدد من خلال كل قراءة وفهم ومن خلال كل تصور خاص بالعالم، وهذا ما نجده عند فان ديك (van Dijk)* الذي عمل على تعليق نصية النص بالقارئ وعلاقته بالعالم، وهي ترجمة حقيقية لفكرة شارل غريفل (charles grivel) القاضية بأن كل نص هو قراءته الخاصة.[2]

[1]– نقلا عن: خمري حسين ، نظرية النص "من بنية المعنى إلى سيميائية الدال"، ط1، 2007، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ص19.

* يحاول فان ديك أن يؤسس علم خاصاً بالنص يستند إلى علم الأدب واللسانيات، من أجل تجاوز كل المقاربات الفلسفية للنص، لكن هذا التصور لعلم النص يتحفظ بخصوصه غريماس الذي لا يرى في هذا المشروع إلا افتراضاً غير موثوق فيه. أنظر: المرجع نفسه، ص29.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص41–51.

المبحث الثاني: التأويل والفهم: جدل الفكر والواقع.

أ/ التأويلية ورهان المعنى: من اللغة إلى الوعي.

يرتبط التأويل بالفهم، ويرتبط الفهم باللغة[1]، ويتحدد انطلاقا من زاوية النظر إلى العالم. بهذا الشكل يكون التأويل متعدد الوجهة لأن الاستعارات الحقيقية لا محدودة، ومن ثَمَّ لا تصبح هناك نهاية ثابتة لعملية الفهم[2].

إن مصطلح التأويل قد أصبح من أعقد المفاهيم وأشدها صعوبة، حتى أن كل اختلاف أضحى يعتبر ضربا من ضروب التأويل، بل أصبح التأويل الممارسة المعبرة عن كل عملية فهم.

لم يعد التأويل مجرد إضفاء للمعنى على مقطع لساني ولا الآلية التي من خلالها تنتج النصوص كما في التصور التداولي، فإذا كان المراد بالتأويل "نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[3]. وعلى العموم فالتأويلهو كل تعددية دلالية متعلقة بالوقائع اللسانية وغير اللسانية، إنه عودة إلى لحظة غير مفترعة بالعبارات لحظة غائمة، لا تحيط بها الكلمات لتكشف عن كهنها بشكل غير نهائي.

يكون التأويل حيث يكون الرمز، وحيث تكون اللغة يكون الإنسان* وما تنوع التجربة الفلسفية والروحية التي تغنيها اللغة لمجرد أنها ترمز إلا بيان على ضرورة الفعل التأويلي، ليس

---

[1]– لوسركل جان جاك ، عنف اللغة، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، 2005، ص317.

[2]– الحباشة صابر ، دائرة التأويل ورهانات القراءة، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2008، ص05.

[3]– المرجع نفسه، ص08.

* يمكن القول إن الخلاصة الكبرى التي نستشفها من كتابي ريشارد رورتي "الفلسفة ومرآة الطبيعية" 1979، و"العرضية والسخرية والتضامن" هي أننا نحن البشر نعيش إلى الأبد داخل اللغة.

الإنسان حسب كاسيرر إلا كائناً تأويلياً، لكونه لا يفهم العالم ولا يتفكر فيه إلا عن طريق اللغة التي تحدد طبيعة انوجاده في العالم ضمن هذه الرؤية المحددة مسبقا بواسطة اللغة*.

يربط تشارلز ساندرس بورس التأويل بغاية ما، توجد خارج السميوز في حين يقسم أمبيرتو إيكو التأويل إلى تيارين كبيرين: التأويل كفعل حر لا يخضع لأية ضوابط أو حدود والتأويل القائم في صلب التعددية المحترم لمبدأ المحدودية المتوزعة على "العدد، الحجم، أشكال التحقق"[1]، ولأن الكلمات تتماهى في بعض السياقات مع الأشياء، فإن المعنى لا يمكن تصوره مرئيا من خلال ما تقدمه العناصر المشكلة للوقائع، بل المعنى هنا هو بمثابة كيان مبني استنادا إلى أنساق. يقول إيكو: "لا يمكن للمعنى أن يصبح مرئيا وقابلا للإدراك إلا إذا تم الكشف عن النسق المولد له، فلا وجود لدلالة معطاة بشكل كلي وتام ونهائي قبل تدخل الذات القارئة التي تقوم بإعادة بناء القصديات الضمنية المتحكمة في العلاقات غير المرئية من خلال التجلي المباشر للنص"[2]. ولذلك فهو يسخر من مارتن هايدغر عندما حاجج فلسفيا استنادا إلى اشتقاقات خارجة عن اللسانيات التاريخية، إذ ليست الوقائع إلا صيرورات ضمنية يعاد بناؤها وفق فرضيات تأويلية محددة من شأنها إعادة البناء الإدراكي للعالم**.

* يشير آرنست كاسيرر إلى أن الإنسان يفهم العالم من خلال اللغة ومن خلال طريقته في العيش في العالم، وهي الفكرة التي نجدها من قبل عند فلهلم فون همبولت (Wilhelm von Humboldt) التي ترفض أن تكون اللغة مجرد أداة عمياء للتعبير (أولمان)، الكلام لا يتألف عند همبولت من جملة كلمات قائمة مسبقا، بل على العكس، تأتي الكلمات من مجمل الكلام، ولعل هذه الإقامة داخل العالم المحددة ماهويا بواسطة اللغة والتي تشكل عند همبولت أمرا جوهريا، نجدها عند هاريس محل سخرية كبيرة، بنية اللغة لا تتطابق بالضرورة مع بنية التجربة الذاتية لعالم الدلالات الذاتي. أنظر: مونان جورج ، المسائل النظرية في الترجمة، تر: لطيف زيتوني، ط1، 1994، دار المنتخب العربي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص114.

[1]– نقلا عن: صابر الحبّاشة، مرجع سابق، ص09.

[2]– أمبرتو إيكو، العلامة "تحليل المفهوم وتاريخه"، مرجع سابق، ص23.

** يشير أمبرتو إيكو إلى أن البناء الإدراكي للعالم ممكن جدا لأن العالم في ذاته قابل لكل إمكانات الانفتاح، لكن تجدر الإشارة إلى دعوة الفلسفة المعاصرة استنادا إلى التدمير البركلي لفكرة القابلية للتعميم، وارتكازاً على نقد دفيد هيوم لفكرة الاستقراء، ومخرجات النقد الكانطي إلى ضرورة إعادة صياغة مفهوم الإدراك ذاته. أنظر: المرجع نفسه، ص232.

إن الهيرمينوطيقا بوصفها المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم، أخذت تشمل كل كيان شبيه بالنص بما في ذلك الأثر التاريخي والعمل الفني والشخص البشري (دلتاي وغادامير وهايدغر)، إنها محاولة لاختراق الأطر المغايرة والتغلب على "اللامقاسية" والإصغاء إلى "صوت الآخر" واتخاذ إطاره المرجعي وفهم رموزه وأقواله دون أن يفرض عليها المرء مقولاته أو تصنيفاته الذهنية "calegories"[1].

يكاد التأويل أن يكون جوهر كل فعل تفلسف، من جهتين أساسيتين: من المنظور الهوسرلي على طريقة موريس ميرلوبوتي، وهي أن الفيلسوف يحمل في التعبير عن المعنى الخاص به تجربة صامتة، ومن منظور كارل ماركس أن يلتزم الفيلسوف بأن لا يؤول العالم إلا ليغيره، وفي أحسن الحالات، فإن الجهد الذي يبذله الفيلسوف لكي يلتقط هباء المعنى في باطن كلام حصيف متجدد على الدوام هو ما يجعل من الفيلسوف، كما قال هوسرل غرا خالدا[2].

ولهذا كان الارتباط باللغة وآلياتها شديداً، بحيث لا تستطيع فلسفة اللغة أن تهمل مشكلة حدود المعنى وأصله، أي العلاقات بين المعنى واللامعنى*. ويظهر هذا جليا في عمل فيلسوف العبث موريس بلانشو الذي يشير إلى الوقائع في غيابها حيث تتبدى اللغة كقبر، وبدقة الخروج

---

[1]– مصطفى عادل ، صوت الأعماق "قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس"، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص368.

[2]– نقلا عن: ليوتار جان فرانسوا ، لماذا نتفلسف؟، تر: يوسف لسهيلي، ط1، 2017، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، تونس، ص63.

* إن اللغة متجاوزة بواسطة اللغة، من خلال تقابلات المعنى اللامعنى، القول/اللاقول، فتصبح مهمة فلسفة اللغة هنا الإبتعاد عن مركز الأثنو– مركزية، فإذا كان الرمز عند ريكور يعمل على إثارة التفكير وإذا كان فراغ الكلام لدى لولان بارث يؤسس الكتابة، فإن التجذير الفلسفي للفعل التأويلي يجعله بمثابة ترجمة للحضور، وهي الفكرة التي أشار إليها موريس ميروبونتي في "علامات، ص229"، والتي دللها "رودلف كارناب" من قبل بتعريفه التأويل بأنه ترجمة، وهو شيء يمكن تمثيله صوريا، "إن بناء التأويلات وفحصها ينتمي إلى علم التركيب الصوري". أنظر: جابري محمد عبد الرحمان ، نظرية العلامات عند جماعة فينيا، (رودولف كارناب) نموذجا" دراسة وتحليل، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010، ط1، بيروت، ص192.

من العفوية الحيوانية للمحسوس*، فإنه ملازم للموت اللاحاضر قبل الإنساني، وإن هذه العلاقة بين اللغة والموت ليست أبدا الوجهة المحددة للعلاقة الأساسية بين اللغة والزمن[1].

صحيح أن الهيرمينوطيقا** ما هي إلا ضرب من اللسان المشترك للثقافة الغربية (غاتيمو وغادامير) لكنها في المقابل تقنيات تصنعها كل ثقافة، الغرض منها حسب فوكو هو الكشف عن اللغة التي تريد أن تعني غير ما تقوله، وتخمين وجود لغة خارج لغة، وأن التأويل ينعكس دوما على ذاته[2]. ولعل لعبة التأويل التي باتت أكثر انفتاحا، أصبحت وكأنها ترجمان للمنفى أمام الآخر، الذي أصبح يحلم بفك سنن الحقيقية أو الأصل بمراعاة "المراهنة التأويلية" بعبارة هايدغر.

يكون التأويل دائما مشدودا إلى افتراض رئيسي هو في الغالب "اللغة"، كما هو الحال عند شلايرماخر أو من خلال الرغبة في إعادة تشكيل وإنتاج لما تشكل من قبل (فريدريك آست) وهنا يتشكل الفهم بقبليات السياق الأنطولوجي (هايدغر وغادامير) ولذا يكون مرهونا بالافتراضات (دلتاي) ولا يتجلى إلا عن طريق الكلام (آفلاطون، أوغسطين) والعالق بفضاء اللغة نفسه (أرسطو)، والناتج من سابق الأحكام التي يصار إلى اقتضائها للفهم (غادامير) ومن تجربة وجودية يكون فيها الفهم سليل العشرة الأنطولوجية للموجودات متجوهرا بها (هايدغر)[3]،

---

* المرور نفسه من المحسوس إلى المعنى، من الإيماءات إلى الفكر، من الجسد إلى الروح، رهان فلسفة اللغة.

[1]– جاكوب أندري ، أنثروبولوجيا اللغة "بناء وترميز"، تر: ليلى الشربيني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص221.

** إن هذ الاحتمالية التي تتميز بها اللغة هي إحدى أهم خصائصها، إن فهم ما يقال ليس دوما عملية سهلة، بل للقول دائما جانب رمزي يتسم به يتطلب تفكيكه آليات الحصول على المعنى، ولنا في التراث العربي مقولتان مهمتان في هذا الصدد، يسأل أبو تمام مرة، "لماذا لا تقول ما يفهم، فرد: ولماذا لا تفهمون ما يقال"، وأيضا المتنبي الذي قال: "أنام ملء جفوني عن شواردها...ويسهر الخلق جراها ويختصم". نقلا عن: الرواشدة سامح ، إشكالية القراءة والتأويل، جامعة مؤتة 2001، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، الأردن، ط1، ص5–6.

[2]– أنظر: إنقزو فتحي ، معرفة المعروف، تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى دالتاي"، ط1، 2017، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، لبنان، ص13–14.

[3]– المرجع نفسه، ص19.

بحيث لا يكون التأويل عند هذا الحد مجرد حاجة دينية أو فلسفية بالمعنى الضيق للكلمة، بل يضحى فاعلية واعية تجاه مشكلات المعنى بعامة.

إن اللغة هي التي تهيء الفروض الاحتمالية، ما يجعلها مادة التأويل الأساسية*، نجدها تحتوي على شكلين من الدلالة، دلالة قطعية تقريرية، ودلالة إيحائية تجعل من التأويل ضرورة قصوى، ومعنى هذا أن الخطاب أو النص دائما يحمل دلالة وجودية، فإذا كان فوكو قد مَاهَى بين اللغة والعدم والتلاشي عبر مقولته الكوجيطية "فأن أتكلم، معناه أني غير موجود"[1]، فهذا لا يعني أبدا أن التفكير الذي كانت تجسده اللغة من خلال الكوجيطو الديكارتي غير حقيقي. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن النص أو الخطاب يحمل عنصرين أساسيين هما: المعنى والقصد. ويدافع إريك دونالد هيرش عن فكرة القصدية بقوة فاصلا بين معنى النص ومغزاه، وجعل المعنى ثابتا مستقرا في حين يأخذ المغزى طابعا متغيرا، "فأن يكون المؤلف قد أودع في نصه مقصدية محددة، ووفق رأيه، فإنه لا يمكننا الدخول في آفاق تأويلية حاسمة وسليمة ما لم نفترض سلفا قصدا للمؤلف يوجه ذلك التأويل" إن العبء كله حسب هيرش** يقع على عائق القارئ الذي ينبغي عليه أن يسترجع بنية المؤلف وقصده"[2]. وربما يتقاطع كلامه مع ما ذهب إليه هايدغر أن ثمة عوامل تتحكم في عملية التأويل، منها ما سماه بالتوقع الذي سبق الفهم. وهذا ما تقتضيه المراهنة التأويلية عنده، الحيثية الأنطولوجيا والملازمة زمانيا. وبما أن الهيرمينوطيقا هي فن التنزيل أيضا فإنها تتعامل مع جسد النص وكأنه النقطة العالقة بين قدرة التعبير وفاعلية القراءة المولدة، ويصبح التحليل هنا أحد أشكال الوعي التأويلي أو معادلا له

* تجدر الإشارة إلى أن مصطلح الهيرمينوطيقا Hermineutices وإن كان يتم تداوله على أنه تأويل interpretation فإنه ثمة بعض التحفظ بخصوص هذه المقابلة، لأن الكثير من الباحثين يعرضون عن إيجاد مقابل لغوي حقيقي للفظة الهيرمينوطيقا، بوصفها نظرية، خصوصا وأن التأويل كممارسة خارج أطر النظرية كان موجودا منذ القدم، ولذلك أبقى بعضهم الاسم على الصيغة الغربية فسموه الهيرمينوطيقا تعريبا للمصطلح.

[1]– نقلا عن: مرتاض عبد الملك ، في نظرية النقد "متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها"، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، 2010، ص09–10.

** يرى هيرش أن مغزى النص قد يختلف في حين أن معناه ثابت، وتغير معنى النص مشروط بتغير قارئه.

[2]– أنظر: سامح الرواشدة، مرجع سابق، ص14.

فالنص في انفتاحه اللامشروط على الفاعلية التأويلية هو بمثابة مجال لحركة الفكر الدائرية، لا يكون فيها الصمت إلا بوصفه الوجه الآخر من الإدراك*.

إن هناك تداخلاً كبيراً بين الترجمة والتأويل**، تداخلاً عبر عنه جورج شتاينر بقوله: "أن نفهم معناه أن نترجم"[1]، وبالفعل ففي العصر الحديث أصبح التأويل من معانيه أن نترجم دلالة ما في سياق ثقافي معين إلى سياق ثقافي آخر وفق قاعدة مفترضة لتكافؤ المعنى، عكس ما ذهب إليه ولتر بنيامين أن الترجمة مجرد صورة أو شكل، وليست أبدا نسخة، لا تكون مهمة التأويلية هنا من طبيعة تقويضية بل وصفية.

لقد أشار رومان جاكوبسون إلى وجود ثلاثة أنواع من الترجمة وهي كالتالي "ضمن لغوية، بينلغوية وبينسميائية" أما الثانية تحصل عندما ينقل نص من لغة إلى أخرى، في حين تحصل الثالثة عندما تؤول العلامات اللغوية بواسطة نظام من العلامات غير اللغوية، لكن تحدث الترجمة ضمن- لغوية فقط عندما تؤول العلامات اللغوية بواسطة علامات لغوية من اللغة نفسها[2]، ويرى جاكوبسون بأن كل هذه الترجمات هي في الأصل عبارة عن تأويلات*. ويفسر إيكو هذا بأن جاكوبسون يتحدث عن ثلاثة أنواع من الترجمة يقابلها ثلاثة أنواع من التأويل، وفي رأي إيكو أن جاكوبسون مثل كثيرين من بعده، دهش كيف أن بورس عدة مرات

---

* خلافا لفيتجنشتاين الذي يرى أن ما لا يمكن قوله، يجب الصمت عنه فإن ريكور من ناحية أخرى يرى أن ما تؤشر إليه اللغة هو موضوع التأويل الرئيس. بمعنى أن ذلك الذي يتجاوز اللغوي اليقين على علم التأويل قوله. نقلا عن: صفوان مصطفى ، الكلام أو الموت، تر: مصطفى حجازي المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص49.

** يتكلم الجرجاني في دلائل الإعجاز (ص146) عن الحاجة إلى الصمت وعدم الذكر "الإخفاء أو الحذف" فيقول: هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن.

[1]– نقلا عن: مداس أحمد عمار ، السيمياء والتأويل "دراسة إجرائية في آليات التأويل وحدوده ومستوياته"، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011، ط1، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، بيروت، ص83.

[2]– أنظر: أحمد إبراهيم وآخرون، التأويل والترجمة "مقاربات لآليات الفهم والتفسير" منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009م، ص39.

إلى فكرة الترجمة للتعريف بمفهوم التأويل لجأ بل نجده قد تحدث مرات عديدة عن أن التأويل ليس إلا ترجمة في معناه الأصلي[1]، وهو الأمر ذاته عند جاكوبسون الذي انتهى إلى النتيجة نفسها "إن التأويل والترجمة هما دائما وعلى كل حال العملية نفسها"[2].

وهذا هو السائد لدى الهيرمينوطيقيين المعاصرين، وأبرزهم غادامير الذي عَدَّ الترجمة أحد أشكال الحوار الهيرمينوطيقي، بعد أن أعلن هايدغر قبله سنة 1943 في نطاق درس جامعي حول هيراقليطس المطابقة بين التأويل والترجمة[3]، ومع هذا نجد إيكو يؤكد أن "التأويل ليس دائما ترجمة"[4].

[1]– إيكو أمبيرتو ، أن نقول الشيء نفسه تقريبا، المنظمة العربية للتجربة، بيروت، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012، ص281–282.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص283.

[3]– أنظر: المرجع نفسه، ص286.

[4]– المرجع نفسه، ص287.

ب/ التأويلية ورهاناتها الابستيمولوجية

إن الاستعارات واستعمال الصور البيانية في النص حسب ميشال لودوف هو أمر يمكن تأويله ببساطة بِعَدَّهَا صوراً، "بل إن أثرها هو إغلاق النص في وجه أي تدقيق أو تفحص، لجعل النص منضويا في ذاته مثلما أن "الفهم" باعتباره "جزيرة الحقيقية"* هو منضو داخل ذاته، وعلى هذا الأساس تنتقد لودوف التفسير الفلسفي الكلاسيكي للصور من خلال تفسيرها ضمن الخطاب_فوق الفلسفي"[1].

لقد انتبه بول ريكور إلى أنه إذا كانت الاستعارة محاكاة فهي لا يمكن أن تكون لعبة مجانية، فالاستعارة رمز، والرمز هو كلام الكائن بعبارة هايدغر، ولذلك يجب على الهيرمينوطيقا في نظر ريكور أن تفهم اللغة من الزاوية الرمزية**، وهو النموذج الذي نستشفه من هيرمينوطيقا هايدغر التي تتأسس على فرضية أن ما يضل خفيا لا يمثل حدود الفكر أو اختفائه، بل هو الميدان الذي يزهر فوقه الفكر وينمو[2].

كل تأويل في الحقيقة هو رهان، وكل قراءة تأويلية مهما بلغت من حياد فإنها - حسب إيكو- تسقط في الإسقاطية ، واستحضار المؤول للنص إنما هو في صلبه استحضار للذات، وحضور الذات في الممارسة التأويلية إنما من نتائجه الإفراط في التأويلات، وهي في نظر إيكو صورة مشوهة للهيرمينوطيقا، أو لنقل انحراف تأويلي[3]، تصبح الحقيقة بهذا الشكل مجرد

---

* تشير ميشال لودوف في كتابها "المخيال الفلسفي" إلى أن كانط في الفقرة الأولى من كتابه "نقد العقل الخالص" والذي ميزت فيه بين الظواهر والأشياء في ذاتها، قد نَوَّهَ إلى نقطة مهمة جدا، مفادها أن الفهم عبارة عن "منطقة" جرى "استكشافها"، وبأن ميدان الفهم هو جزيرة قد طوقتها الطبيعية ذاتها داخل حدود غير قابلة للتغيير. نقلا عن: ليشته جون ، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص339-340.

[1]- نقلا عن: إيكو أمبيرتو ، المرجع نفسه، ص110.

** إن ما يمثل أهمية فكر ما ليس ما يقوله، بل ما يتركه مسكوتا عنه مسلطا مع ذلك عليه الضوء مستدعيا إياه بطريقة ليست طريقة القول.

[2]- ليشته جون ، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص340.

[3]- إيكو أمبيرتو ، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص359.

افتراض. أما اللغة فتصير وكأنها الفضاء الممتد الذي تصل فيه الأشياء بصفة غير أصلية إلى الكائن، ولذلك إن ما ينتج عن التأويل ليس أمرا جديدا، بل هو أمر ما أعيد اكتشافه بطرق جديدة*.

إن النص كما يرى إيكو آلة كسولة تتطلب من القارئ مشاركة فعالة لملء فضاءات ما لم يُقَلْ، أو ما قيل، ولكنه لا يزال يحمل بياضا، وليس النص إذا إلا آلة افتراضية، وفهم أي نص مشدود إلى تكوين سيناريوهات ملائمة، وهو ما تسميه جوليا كريستيفا بـ "الكفاية التناصية"[1]. إن بناء السيناريوهات يساعد على استجلاء غموض الكينونة من خلال تعبير الذات عن نفسها بأوجه متضاربة، لذلك يحصر بعضهم التأويل في ضرورة القبض على حقيقة النص التي تتناسب تماما مع قصدية المؤلف**، عكس تزفيطان تودوروف الذي يؤكد في كتابه "الرمزية والتأويل" أن التأويل يصبح ضرورة عندما يشعر القارئ أن المعنى الظاهر غير كاف أو ليس هو المقصود[2]، في حين يذهب فرانسوا راسيتي في كتابه "علم الدلالة التأويلي" إلى أن كل دراسة لنص من النصوص تتضمن جانبا من الممارسة التأويلية، فالخطاب الواصف أو المُحَلِّلْ أو المُؤَوِّلْ لا بد أن يحمل تحريفات في النص- المنطلق[3]، ولذلك نجد (ب، د، يول) يشدد على أن ليست مقصدية الكاتب ما يعلنه، وإنما ما يقصده من خلال استعمال للكلمات***.

---

* وهذا ما يتطابق مع بداية الفعل التأويلي، الذي كان أولياته عمى و فوضى، يطبعه الاضطراب وعدم الانتظام، كان بدائيا نحو الامتلاك، حركة للذهن تحاول استعاب ما حولها دون أطر موجهة، ولعل ما تعيشه الذات البشرية المسكونة بنقص وجودي لا محدود يجعل من المجهول والخفي والمحير والغامض والصامت يحيا معنا في كل شيء، ويصبح بعد ذلك التأويل كأنه مشروع مفتوح ممتد يستقصي إيقاف قلقه.

[1]- نقلا عن: بازي محمد ، التأويلية العربية "نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات"، ط1، 2010، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ص62-63.

** يؤكد "يول" أن التأويل الواحد هو الصحيح، وينتقد بشدة القائلين بتعدد المعاني ومنهم (إيكو وتودوروف وريكور وجون غرايش).

[2]- أنظر: المرجع نفسه، ص66

[3]- نقلا عن: المرجع نفسه، ص64.

*** نشير هنا إلى قرابة بين يول و الآمدي الذي يؤكد على هامشية العمل على نية المتكلم، وإنما تركيز العمل على ما توجه معاني الألفاظ.

إذا كانت العملية التأويلية القائمة على التمثل/الفهم تستلزم معاشرة واستئناساً ثم استنباطاً ومقايسة تتعاون فيها قوتان ذهنيتان "الذوق والعقل"[1]، فإن أي تأويل إنما هو إعلان لسلطة ما؛ فإذا لم يكن من مهام فلسفة التأويل أن ترصد ماهية النص، معتكفة على ضرورة محاورته وإجباره على الإفصاح، فإن التأويل هنا يصبح خارج كل تحديد وأهمية من شأنها أن تنهي الأفق وتغلق الإمكان، وإن علاقة المؤول بالنص وإذا كانت العلاقة بين المؤول والنص تضايفية لا تسلطية* فإنها في المقابل من الجهة الرمزية علاقة بين الخطأ والحقيقية، الحقيقة هنا بوصفها الإمكان الأنطولوجي[2].

أما من الناحية المنطقية فنجد لودفيغ فيتجنشتاين يتحدث عن المعنى من داخل الاستخدام، لا تسأل عن المعنى إلا في حضرة الاستخدام المعلوم**، وكل سوء فهم في نظره إنما هو نتاج إساءة استخدام اللغة، التي ترتبط بحدود العالم. إن المعنى يحصل فقط عندما نحسن توظيف اللغة العادية والتحكم فيها بعد أن تراجع عن فكرة اللغة المثالية***، ولذلك ظلت "الرسالة المنطقية" لفيتجنشتاين تمثل في نظر ريكور جزيرة مغلقة وسط بحر من الخطاب، وهذه الاستعارة تتضمن نقدا ضمنيا للنزوع الوضعي في التحليل المنطقي للغة[3].

---

[1]– العروي عبد الله ، مفهوم التاريخ "المفاهيم والأصول" المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1992، ص314.

* إن أول من قابل التأويل بالخطأ هو ابن تيمية، أما تمثل الحقيقة ككون أنطولوجي تمثل صلب المشروع الفلسفي لـ "مالبرانش".

[2]– محسن صخري، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص50.

** فيتجنشتاين: "لا تسأل عن المعنى وإنما اسأل عن الاستخدام". نقلا عن: زيدان محمود فهمي ، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985، ص107.

*** إن مشروع اللغة المثالية عند فيتجنشتاين يمثل الحقبة الأولى من مشروعه الفلسفي خصوصا من خلال نظرية ألعاب اللغة لكن تجدر الإشارة إلى أن أول من فكر في إنشاء لغة فلسفية خالصة هو روني ديكارت الذي فتح الباب أمام ليبنتر من خلال فكرة "لغة الحساب" ثم مشروع الوضعية المنطقية في محاولة تأسيس لغة شمولية.

[3]– نقلا عن: يوسف أحمد ، الدلالات المفتوحة "مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2005، ص157.

تُعَدُّ قضية نهائية التأويل من عدمها قضية فلسفية تأويلية خالصة: هل التأويل فعل مطلق لا متناه أم أن له قواعد محددة على حد تصور جوفري هارتمان؟*. ثمة بهذا الخصوص خلاف حقيقي بين إيكو وريشارد رورتي، أما إيكو فيعتقد أن القول بالتأويل اللانهائي هو فكرة هرمسية محضة من شأنها أن تدمر المبادئ التي قامت عليها الحداثة الغربية (مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع) لأن الأمر هنا يتعلق بفيض من الإحالات والمدلولات العبثية التي تمثل جانبا من الحقيقة[1]، فإذا كان بول فاليري يرى أنه "لا يوجد معنى حقيقي للنص" من حيث أن النص هنا كون مفتوح، لغة تعكس عدم تلاؤم الفكر، فإننا في المقابل نجد إيكو يؤكد أن النص هو مجرد جهاز يراد منه إنتاج قارئ نموذجي، والقارئ النموذجي وحده هو الذي يدرك أن سر النص يكمن في عدمه، وكل تحديد لمضمون خطاب ما يمثل موقفا تأويليا، ولذلك يدعو بشدة إلى الفصل بين تأويل النص واستعماله، مراعاةً لعلاقة القصد بين المؤلف والمؤول، وما بين القصديات الثلاث: قصدية النص وقصدية القارئ وقصدية المؤلف[2].

إن النص بعبارة تودوروف "نزهة يقوم فيها المؤلف بوضع الكلمات ليأتي القراء بالمعنى"[3]، وهذا الإتيان بالمعنى لا يتطلب من القارئ تتبع قصدية الذات التي أنتجته بِعَدِّهَا قصدية غائبة، بل حتى تجاوز ذلك المدلول المحدد والنهائي والصريح**، ويكون التأويل بهذا الشكل كأنه تفاعل بين العوالم الثلاث: عالم النص وعالم القارئ وعالم ما بين القارئ/النص والذي يقع في اللغة/الذات.

---

* إن جاك دريدا أيضا يعترف بوجود معايير للتأكد من صحة تأويل نص ما. راجع كتابه "de la grammatologie".

[1]– سعيد بنكراد، في: إيكو أمبرتو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، ط2، 2004، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ص14.

[2]– المرجع السابق، ص77–76.

[3]– نقلا عن: إيكو أمبيرتو ، التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصر الحلواني، مركز الإنهاء الحضاري، ط1، 2009، ص19.

** في الإستراتيجية التفكيكية كان دريدا دائما يركز على ضرورة قراءة النص، لا لتحديد مدلوله وفقط، بل لتحديد وتحدي ميتافيزيقا الحضور القائمة على وجود ذلك المدلول النهائي، ولذلك يعمل النص بمدلوله على تأجيل وإرجاء كل سلطة لحضور متغرد ومطلق ومتعالٍ عبر اللغة الجوانية.

وفي تعليقه على إيكو، يعارض ريشارد رورتي التمييز الذي أحدثه بين تأويل النص واستخدامه، مؤكدا ضرورة نسيان فكرة إعادة اكتشاف نص ما، والتفكير بدلاً من ذلك في التوصيفات المتنوعة المفيدة لأجل غاياتنا والجديرة بالطرح.

يجمع ريشارد رورتي بين الحس التأويلي والروح التفكيكية* لينتج لنا ضمن براغمتية جديدة تصورا للنص يجعل منه مسرحا للتجسيد الوقائعي للفكر؛ إن الشيء الوحيد الذي يمكن أن نفعله هو أن نستعمل هذا الشيء، إذ ليس علينا أن نجهد أنفسنا في البحث عن كيفية اشتغال النصوص[1]، بل علينا استعمالها فقط. ولذلك نجده يهاجم التفكيكية وبخاصة تفكيكية بول دومان (Paul de Man) القائمة على مبدأ اكتشاف طرائق عمل النص. ويعلق رورتي على عمل إيكو بعبارة في غاية السخرية: "لقد أصابتني الحيرة حينما وجدته مصرا على تمييز مماثل لتمييز هيرش (E.D.hirsch) بين المعنى والمغزى، تمييز بين الولوج إلى قلب النص ذاته وبين ربط النص بشيء آخر، فالحدود بين نص وآخر ليست واضحة تماما، ومع هذا يؤكد أن الهيرمينوطيقا لابد أن تضع بعض المعايير، لا لاكتشاف النص، بل لاستخدامه"[2].

* في مناقشة ريشارد رورتي للتفكيكية وأشكال من النصانية، تعامل مع هذه الأشكال بِعَدّهَا حالات تنتمي إلى التداولية.

[1]– أنظر: إيكو أمبيرتو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص181.

[2]– نقلا عن: الناصر عمارة ، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص43.

المبحث الثالث: فريديريك شلايرماخر: من التأويل إلى الهرمينوطيقا

أ/ الهرمينوطيقا الرومانسية: نحو نظرية عامة في التأويل

لقد كان من معاني التأويل قديما - خصوصا في مساره الإغريقي - إفادة الإخبار والإبانة والإفصاح* عن فوارق وتباينات الخطابات، وهو ما يفسر حملية الصورة من أفلاطون إلى أرسطو. وفي مساره العرفاني ارتبط التأويل بكل أنواع الخطابة "القصص والعلامات والآثار"، وكانت الهيرمينوطيقا آنذاك لا تعني إلا هذا المقصد؛ تبليغ الحديث الذي يفضي إلى اللقاء بالحَدَثِيّةِ عينها. ولعل أهمية شلايرماخر تتأتى من كونه جعل تاريخ التأويلية أمرا ممكنا، وكذلك "محاولة تأسيس تأويلية ذات طابع كلي تستوعب التأويليات الخاصة (اللاهوتية والقانونية والأدبية) وتتجاوزها بمنظومة عامة من القواعد التي تصلح شروطا متعالية للفهم"[1].

* ارتبط مفهوم الهيرمينوطيقا أو التأويل بدور الوساطة التي تجسدت كفعل تأويلي لدى اليونان القدامى من خلال هرمس (HERMES) رسول الآلهة إلى البشر الذي كان مسؤولاً عن عملية نقل الكلام من المستوى الفوقي (الله) إلى مستوى البشر بما يتناسب مع حدود فهمهم.

[1]– أنظر: إنقزو فتحي ، معرفة المعروف "تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى ديلتاي"، مرجع سابق، ص29.

يعود الفضل لشلايرماخر (1768-1834) في أنه نقل مصطلح الهيرمينوطيقا من دائرة التداول اللاهوتي والاستخدام الضيق والمشروط إلى مرحلة تكون فيها بمثابة "علم" أو "فن" لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص وتحصيل المعاني، وهكذا وصل بها إلى أن تكون علما قائما بذاته يؤسس عملية فهم كل نص، أياً كان مجاله، مجاوزا بذلك كل الفروع التأويلية المنفصلة. ولذا نجده يقول في عبارة افتتاحية لمحاضراته: "أن الهيرمينوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام، فليس هناك غير كثرة من الأفرع الهيرمينوطيقية المنفصلة"[1]. وبذلك يعلن عن رغبته في تّأسيس هيرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم*.

يَعُدُّ شلايرماخر الفهم أو التأويل فناً، وهو من حيث ماهيته واحد مهما كانت طبيعة النص المراد تأويله ومهما كان مجاله، هذا بالرغم من تأكيده أن الفوارق القائمة بين مختلف مجالات المعرفة، وجميع هذه النصوص على تباينها تشكل في النهاية جسداً لغوياً /بنية لغوية هي موضوع التأويل، وتكون المهمة التأويلية هنا مقصورة على إدراك المعنى المتواري في ثنايا الخطابات اللغوية**، ويحصل إدراك معنى نص ما كلما اقتربنا من التأويل الموضوعي الذي يسعى إلى بناء المعنى الأصلي للنص بدلا من التأويل الذاتي الذي يضفي عليه دلالة أو قصدية لم يعبر عنها الكاتب[2]. وإذا كان التأويل هو الرجوع إلى المصادر الأولى لإدراك

---

[1]- نقلا عن: عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص65.

* إن الهيرمينوطيقا العامة في نظر شلايرماخر هي جوهر وأساس كل الهيرمينوطيقيات الخاصة، ويشير أيضا إلى أن هدفها هو تحقيق الانسجام المنهجي بين هذه الأفرع، لأنها كانت مستقلة بعضها عن بعض، وحتى داخل كل فرع لم يكن هناك أي ترابط منهجي. وباختصار، إن الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر تنصب على عملية الفهم بعامة،وستصبح معه نشاطاً معرفياً موضوعه تحصيل فهم معاني كل النصوص مهما كانت طبيعتها وكل الرموز بدون استثناء، بحيث لا تصبح الهرمينوطيقا مجرد قواعد للتفسير، بل علما للفهم، أو فهما للفهم، وهنا تكمن أهمية شلايرماخر في نقل المصطلح من التداول العام إلى العلم. أنظر: وكلتز رينرر ، تحولات التأويلية، تر: فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، ج9، 1990، ص50-54.

** يرى بولتمان أن الفهم يكون دائما موجها نحو "شيء" النص، نحو رهانه، لا إلى حياة الكاتب النفسية، ويؤكد على الطابع المشاركاتي في الفهم . أنظر: جان غروندان، التأويلية، مرجع سابق، ص39.

[2]- شوقي الزين محمد، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص54.

القصدية والمعاني الأصلية، فإن هذا العود سرعان ما يصطدم بعقبات نفسية وموضوعية تحول بين الذات الفاهمة والمعنى الأصيل، ولذلك فمهمة القارئ بالنسبة إلى شيلايرماخر لا تعدو أن تكون إعادة بناء للتجربة الأصلية للمؤلف أو فهم التجربة اللغوية/ النفسية بغية تحقيق هذا العود إلى الأصل*، وهنا تعد تأويلية شيلايرماخر النص وسيطاً لغوياً/ نفسياً لإعادة بعث الخبرة المعيشة سلفا[1]، لكن كلما تقدم النص في الزمن صار مستعصيا على الفهم، وإن حالة التقادم في الزمان هي إحدى أهم الأسباب الموضوعية لحالة سوء الفهم، ولا يكون التأويل عند شلايرماخر إلا حيثما يكون سوء الفهم.[2]

يحاول شلايرماخر النظر في الخطاب من حيث علاقته بكلية اللغة، وينظر إلى الخطاب من حيث علاقته بفكر المؤلف ونفسيته باعتباره ناجما عن السيرورة المعيشية له، وفهم الخطاب يتعاضد فيه جانبان، جانب موضوعي يعزى إلى اللغة ويجعل من عملية الفهم إمكاناً فلسفياً، وجانب ذاتي يتمظهر في استخدام المؤلف للغة وتحكمه منها، ولذلك فالتأويل هو كل فهم لخطاب الآخر كمعايشة الخطاب حياته أثناء القول[3]، وهنا تبرز رومانسية شلايرماخر**.

يميز شلايرماخر بين فكرتين في التأويل، ممارسة متوازية تنطلق من الفكرة التي تقول "إن الفهم ينتج نفسه"، وما سوء الفهم إلا الاستثناء، وهنا يجب تحاشي خطأ الفهم وممارسة

---

* يرى طه عبد الرحمن أن شلايرماخر قد حاول تأسيس صناعة تأويلية عامة. أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مرجع سابق، ص38.

[1]– أبو زيد نصر حامد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص20–21.

[2]– اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، الاختلاف، الجزائر، دار الآمان، الرباط، ط1، 2011، ص122.

[3]– بوزيد بومدين، الفهم والنص، مرجع سابق، ص81.

** كان شلايرماخر معاصرا لكبار مفكري المثالية الألمانية من أمثال فيخته وهيغل وشليغل وكان أكثر اقترابا من رومانسية شليغل دون أن ننكر انشغاله في بداياته بدراسة باروخ سبينوزا وإيمانويل كانط لكن خلال الفترة الممتدة ما بين 1796–1802 ارتبط شلايرماخر بحلقة الرومانسيين وشارك في الاهتمام الرومانسي العام بالشمول، وكان منجذبا أيضا إلى نظرة أفلاطون إلى العالم بوصفه الصورة المرتبة للعالم المثالي. نقلا عن: فردريك كوبلستون–تاريخ الفلسفة "المجلد 7" من فتشته إلى نيتشه"، تر: أمام عبد الفتاح أمام ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016، القاهرة، ص198.

صارمة موضوعية تنطلق من فكرة عكسية مفادها أن "سوء الفهم حدث يحصل من تلقاء ذاته، وأنه لابد من البحث عن الفهم في كل نقطة وإرادتها[1]، وفي الحالتين تكون الهيرمينوطيقا في نظر شلايرماخر بحاجة إلى حيازة المزيد من المنهج.

أَنْ نفهم أو بالأحرى أَنْ نتجنب سوء الفهم لابد أن نعيد البناء/التكوين، وأن ندرك المبدأ الأول*، وهذا فقط ما يمكننا من أن نفهم النص أحسن مما فهمه صاحبه؛ يتجاوز التأويل هنا حدود المعنى الحرفي للخطاب من أجل تملك خطاب الآخر في غيريته وتفرده، ولهذا "يفرض شلايرماخر على الهيرمينوطيقا توجها مزدوجا، أحدهما نحو اللغة والآخر نحو الذات المفكرة أو المبدعة، ويؤكد أن الفهم لا يمكن أن يتم دون تداخلهما"[2]، يتحول المسار التأويلي من مستوى فهم النص إلى مستوى فهم الشخص الكاتب للنص، على أن تفهم المواجهة بين المؤول والمؤلف بِعَدِّهِ التقاء/ أو ضيافة لغوية في شكل علاقة حوارية "تنجم فيها الرغبة في الإحسان بالآخر، وهي الرغبة التي لا يمكن أن نتجنبها إلا إذا رأينا أننا لا نقرأ مؤلفا بل نصا"[3]. وما يبرر تأكيده ضرورة الخوض العاطفي في الحياة الداخلية/الخارجية للمؤلف من أجل التمكن من نفسيته هو أن التأويل لم يعد مجرد شروح وإنما هو بناء للخبرة المعاشة.

---

[1]– أنظر: جان غروندان، التاويلية، مرجع سابق، ص23.

* يرى أوغست بوخ أن الفهم ليس معرفة أولى أو تأسيسية أو أصلية، بل هو نتاج حركة الفكر ومحصلة عمل الذهن في تلقى الإشارات الرامية إلى تحصيل الفهم استناداً على السياق التاريخي الخاص.

[2]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص27.

[3]– المرجع نفسه، ص29.

ب/ الهرمينوطيقا بوصفها فن الفهم

لا يخرج شلايرماخر النص من سياقاته التاريخية واللغوية والثقافية، بل يحاول دوما أن يفهمه في أفقه التراثي، من خلال أن يتقمص المؤول ذهنيا تجارب ماضي النص وكاتبه من أجل إدراك القصد والمقصود، وهذا ما يسميه "الفعل التكهني"[1]، وهو أحد مبادئ التأويلية التقنية لأن مسألة اغتراب الفهم هي تجربة كلية لابد من نظرة تقنية تاريخية حاصفة لتجاوزها. ويكون التأويل التاريخي في ضوء "روح الكاتب" ضرورة نفسية قبل أن تكون مهمة بيداغوجية تعزى للهيرمينوطيقا كوسيلة تساعد على كشف كنه الآخرين*، لأن الخطاب لا يفهم فقط من خلال كلماته الدقيقة ومعانيه الحاصفة، بل أيضا من خلال فردية المتكلم وتمايزاته؛ ولهذا يساوق شلايرماخر بين "التأويل التقني (النفسي) والتأويل القواعدي، إذ كل منهما يساعد على حل معضلة سوء الفهم"[2]. مع مراعاة الفارق بين التأويلين، فإذا كان التأويل التقني أساسا عملية إلهامية من شأنها أن تساعد المؤول على ولوج عالم المؤلف، فإن التأويل القواعدي يبقى وفيا لمرجعية فقه اللغة الأساسية دون النظر إلى الجانب الروحي، وبلا شك: ما من شيء يمكن تأويله يفهم من بادئ الأمر.

إن هدف شلايرماخر هو أن نفهم الكاتب أحسن مما فهم هو نفسه أو على نحو أفضل منه ولا يحصل هذا إلا بمعرفة الأحوال النفسية للمؤلف، وإن كان هذا المبدأ على حد تعبير

---

[1]– أنظر: غادمير هانز جورج ، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص17.

* يميز شلايرماخر بين جانبين من التأويل، جانب يتعلق بالتأويل اللغوي الذي يراعي علاقة القول باللغة وكذلك البنية التي يعمل الفكر في أفقها من أجل كشف الاستخدامات الفردية للغة التي تحدث تغيرات في اللغة ذاتها، بحكم أن المؤلف نفسه بإزاء لغة لابد له أن يضع بصمته الفردية عليها، وكشف كنه هذه الفردية هي غاية التأويل التقني لدى شلايرماخر. أنظر: المسكيني فتحي، "الهرمينوطيقا" كيف صارت التأويلية فلسفة؟، في: فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، مؤلف جماعي، ابن النديم، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1، 2013، ص19.

[2]– غادمير هانز جورج ، المرجع نفسه، ص273.

غادامير قديما قدم النقد العلمي نفسه، فإنه يتعالق مع ضروب الخبرة الفيلولوجية[1]، ولذا يصف غادامير تأويلية شلايرماخر بأنها شكل من أشكال التماهي مع الكاتب من أجل الفهم.

إن مهمة شلايرماخر الهيرمينوطيقية تتلخص في محاولة استخراج شروط إمكان تأويل صالح كليا*، هذه المهمة يعبر عنها دلتاي بقوله: "إن شلايرماخر قد عاد فيما وراء القواعد إلى تحليل الفهم، أي إلى المعرفة بهذا الفعل الغائي نفسه، وقد استنبط منها إمكان تأويل يتمتع بصلاحية كلية، وكذلك الوسائل والحدود والقواعد التي يختص بها"[2]. فليس للنص وجود مستقل كما ذهب إلى ذلك (ت.س.إليوت) وإنما النص علاقته بمكوناته النفسية والثقافية والتاريخية، ولذلك كل فهم كلي يتطلب فهما جزئيا، يتطلب فهما للعناصر المشكلة لهذا الكل. بهذا الشكل نصبح أمام عملية معقدة مركبة "يبدأ المفسر فيها بأي نقطة شاء، لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص وتفاصيله وجوانبه المتعددة"[3]، وبهذا يكون الفهم دائرياً، ونكون نحن الأنوات الفاهمة ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يسميها شلايرماخر بالدائرة الهيرمينوطيقية.

يرى شلايرماخر أن موقف الفهم هو موقف حواري[4]، بين من يقول/ يعبر عن المعنى، وبين من يلتقط المعنى**، ويكون هذا في شكل عملية باطنية سرية إشراقية (اللحظة السيكولوجية) وناتج النفاذ إلى داخل التركيب اللغوي والبناء الفكري للنص (اللحظة اللغوية). ولهذا فالتأويل عبارة عن استحضار لهاتين اللحظتين، والفهم هو عملية إحالية إشارية كأن نفهم شيئاً انطلاقا من مقابلته/مقارنته بشيء آخر لدينا معرفة به، وتلك العلاقة بين الشيء المشار به

---

[1]– المرجع السابق، ص282.

* لقد كان شلايرماخر متأثرا بأعمال كل من دانهاور وفلادنيوس وفريديريك آست، وهذا ما أوضحه بيتر سوندي في مقالته الشهيرة الموسومة بـ "تأويلية شلايرماخر".

[2]– نقلا عن: إنقزو فتحي ، معرفة المعروف، مرجع سابق، ص65.

[3]– أبو زيد نصر حامد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص22.

[4]– أنظر: مصطفى عادل ، فهم الفهم، مرجع سابق، ص67.

** الهيرمينوطيقا لدى شلايرماخر هي فن إصغاء القول.

والشيء المشار إليه تجعل الفهم ممكنا، بل إن الفهم لا ينهض إلى داخل هذه العلاقات التي يصبح معها الفهم إحاليا (مقارنا) وحدسيا (إلهاميا).

يميز شلايرخامر بين مجالين: مجال اللغة ومجال الفكر*، مجال اللغة الذي يخص التأويل اللغوي** ومجال الفكر الخاص بالتأويل السيكولوجي التقني***. فإذا كان هدف التأويل اللغوي هو تحديد المعنى وفقا لقواعد اللغة والنصانية الموضوعية، فإن هدف التأويل التقني يتمثل في مراعاة كل ما هو ذاتوي فرداني[1]. وباندماج هذين النمطين من التفكير يمكن إعادة بناء الخبرة الذهنية (اللغوية/النفسية) للمؤلف/القول، إن الفهم يأتي بفضل تماثل الخبرة باعتبار الوسيط المشترك بين القائل والمتلقي[2]، وتقوم تأويلية شلايرماخر على مبدأ الشمول فلكي نفهم لفظاً ينبغي بمعنى ما أن نفهم كل شيء****، وهذا المعنى الكلي لعبارة "أن الفهم" دائري ويمتاز بالديمومة؛ إن الهيرمينوطيقا بعبارة شلايرماخر هي بالضبط "طريقة الطفل في فهم معنى كلمة جديدة"[3]، لكن نجد أن الاعتراض الذي يقدمه غادامير على هيرمينوطيقا شلايرماخر يتمثل في أن "مهمة التأويل الحقة لا تكمن في تطوير إجراءات الفهم فقط، بل في تفسير الشروط التي

* يقول شلايرماخر: بالضبط كما أن لكل حديث علاقة مزدوجة باللغة ككل وبجماع تفكير المتحدث، كذلك هناك في كل فهم لحظتان، فهم للحديث بوصفه شيئا مستمدا من اللغة وفهمه بوصفه "واقعة" في تفكير المتحدث". نقلا عن: المرجع السابق، ص70.

** التأويل اللغوي هو مجرد إجراء عام.

*** التأويل السيكولوجي يعنى بالخبرة الخاصة بالمؤلف.

[1]– المرجع نفسه، ص70.

[2]– عادل مصطفى، صوت الأعماق، مرجع سابق، ص 370.

**** يقول شلايرماخر: لا يمكن للتأويلية أن تقتصر على "النصوص المكتوبة وحدها، بل إن في استطاعتها أن تنطبق أيضا على كل ظواهر الفهم". نقلا عن: جان غروندان، التأويلية، مرجع سابق، ص25.

[3]– نقلا عن: عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص74.

تتيح الفهم"[1]، أما بالنسبة لهايدغر فإنه يعتبر بأن "الفهم الذاتي الذي يحمله المرء لا يقدم أفقا كافيا للتأويل"[2].

يأخذ بول ريكور على شلايرماخر تمييزه بين الشرح والفهم اللذين يراهما يشكلان كلا متكاملا، وكذلك محاولة بول ريكور التنبيه إلى تفضيل وتقديم شلايرماخر لسؤال الفهم على سؤال المعنى باعتبار أن الفهم يسبق المعنى سبقاً موضوعاتياً، إن البحث عن الفهم (verdtehen) في نظر ريكور هو الذي أدى "بعد قرن من الزمن إلى الالتقاء بالسؤال الظاهراتي عن تمحيص المعنى القصدي للأفعال الفكرية"،[3] وهذا الانتقال من نطاق نظرية في المعرفة إلى نظرية في الفهم هو ما جعلها أيضا نمطا مخصوصا من النظرية. إن سقوط شلايرماخر - حسب التصور الهيدغري - كان في عدم تخلصه من رواسب براديغم الذات الذي أجبره أن يأخذ الفهم بوصفه واقعة ذهنية، "ولعل طرافة هايدغر تكمن في تجذيره لتقليد شلايرماخر وتحويله معنى الفهم من "واقعة في ذهن المفكر" إلى طريقة وجود خاصة بالدازاين"[4]. وهنا يخرج هايدغر عن التمثل السائد للهيرمينوطيقا بوصفها نظرية الفهم ليستعيد الفعل الهيرمينوطيقي مدخلاً لتأويل واقعانية الكائن في العالم، أما ريكور من جهته فسيظل وفياً لشلايرماخر بالبحث عن القواعد العامة المنهجية للتأويلية عامة وعلم تفسير النصوص الدينية خاصة.[5] على الرغم من شدة الانتقادات الموجة للطابع الرومانسي الذي وسم تأويليته الكلية.

---

[1]– نقلا عن: أبو النور حمدي أبو النور حسن، في: هابرماس يورجين "الأخلاق والتواصل"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 2012، ص170.

[2]– غادامير هانز جورج ، طرق هيدغر، تر: حسن نظم، على حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، توزيع دار أويا للنشر والتوزيع، طرابلس الجمهورية العظمى، ط1، 2007، ص116.

[3]– نقلا عن: أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهيرمينوطيقا، درا الفرابي، بيروت، ط1، 2011، ص23.

[4]– أنظر: المسكيني فتحي ، نقد العقل التأويلي" أو فلسفة الإله الأخير"، ط1، 2005، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص22–23.

[5]– أنظر: عقيبي لزهر ، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات ضفاف، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، 2012م، ص158.

ينتقد غادامير ربط شلايرماخر الفهم بأحوال وظروف الكاتب ومحاولة جعل الفهم استرداداً للّحظة الأصلية للمؤلف، ويرى أن هذه "التأويلية التي اعتبرت الفهم إعادة بناء الأصل ليست أكثر من نقل معنى ميت (...) إن النظرة التأويلية عند شلايرماخر هذه النظرة لا قيمة لها مثل العودة إلى الحياة الماضية أو استردادها، إن إعادة بناء الظروف الأصلية هي مثل أي إعادة مشروع لا طائل من ورائه في نظر تاريخية وجودنا"[1]، محاولاً تصويب تأويلية شلايرماخر بتأويلية لغوية فلسفية تقوم على مبدأ أن أي قراءة مع الفهم هي ضرب من إعادة الإنتاج والأداء. وهنا ينقل غادامير هدف التأويلية من ولوج تاريخية المؤلف أثناء كتابته إلى قراءة النص في ضوء آليات التأويل الجديدة كالحوار والأفق والتاريخانية.

لقد جعل شلايرماخر الهرمينوطيقا ذات بعد شمولي؛ إن خطاب الغير - وإن يكن معاصرا - يتضمن دوما لحظة غرابة، وإن من بديهيات التأويلية أن شيئا ما من الغرابة لابد أن يكون مفهوما.

وفي الأخير يمكن القول إن أهمية شلايرماخر تتوزع على نقطتين محوريتين أساسيتين هما: تجاوزه بالهيرمينوطيقا العتبة الأولى في ارتحال المصطلح إثر النقلة النوعية في الممارسة اللاهوتية التي تعنى بدراسة النصوص ليصبح فناً لعملية أوسع تعنى بظاهرة الفهم، ومن جهة أخرى محاولة إرساء تأويلية عامة/كلية الهدف منها ضبط تكنولوجيا الفهم عامةً. لذلك فإن كل مقومات التأويلية عنده ارتكزت على تخريج مسألة الفهم، تحت هدي السؤال التالي: كيف نفهم؟ هذا السؤال الذي سيشكل حجر الزاوية في كل الخطابات التأويلية المعاصرة.

[1]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص252.

الفصل الثاني

الفصل الثاني: الهيرمينوطيقا والتخريج الأنطولوجي للمشكلات الفلسفية

المبحث الأول: التأسيس الإيبستيمولوجي لعلوم الروح عند فلهالم دلتاي

أ/ علوم الروح: من مشكلة المنهج إلى معنى الفهم

ب/ تأويلية الحياة مدخلاً لنقد العقل التاريخي

المبحث الثاني: فينومينولوجيا العالم: فلسفة الوعي والشعور

أ/ القصدية والتأويل المتعالي لبنية العالم

ب/ الفينومينولوجيا ومسألة الذاتية

المبحث الثالث: الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية: قراءة في المنعطف

أ/ الفينومينولوجيا باعتبارها هيرمينوطيقا

ب/ التحليل الأنطولوجي الأساسي للهيرمينوطيقا الفينومينولوجية

تمهيد:

إن الفهم لدى هايدغر يقوم على دلالة أنطولوجية بعيدة عن أي تحليل إبستمولوجي، ومع هايدغر سوف تُعزى للهيرمينوطيقا مهمّة مخصوصة بالبحث في الوجود الإنساني وفق قصدية مباشرة وبمقاربة فينومينولوجية لا مُتعالية، وتكمن فرادة هايدغر بخصوص النظرية الهيرمينوطيقية تكمن في أنه ينقلها من مستوى تحليل النّصوص إلى مُستوى تحليل الوُجود. هكذا سَيُعَبِّرُ هايدغر بمثالية هوسرل - خصوصا كما جاءت في خاتمة كتابه "أفكار" - إلى حدّها الأقصى كشرط أنطولوجي للفهم، وبهذا الشّكل تقف هيرمينوطيقا هايدغر الأنطولوجية في تعارض جذري مع فلسفة الذّات المتأمّلة - بالصيغة الديكارتية الهوسرلية -، وهي بمثابة دعوة هيرمينوطيقية صريحة لأن تكون الذاتيّة آخر مقولة من مقولات نظريّة الفهم، والانتقال بالفينومينولوجيا من مجرّد كونها افتراضاً هيرمينوطيقا إلى هيرمينوطيقا أنطولوجية تعنى بالسؤال الأساسي في معنى الكينونة.

المبحث الأول: التأسيس الابستيمولوجي لعلوم الروح عند فلهالم دلتاي

أ/علوم الروح: من مشكلة المنهج إلى معنى الفهم

لقد أغنى فلهالم دلتاي (1833-1911) الهيرمينوطيقا بمهمة جديدة تنقلها من التركيز على قواعد علوم الفهم إلى أن تكون أساساً منهجياً لكل علم إنساني*، فقد أصبحت التأويلية معه تأملا منهجيا تحذوه الرغبة في الوصول إلى الحقيقة المتمثلة في الوضعية العلمية لعلوم الروح، حيث "يتحول الفهم والتأويل هنا من مجرد منهجيين في العلوم الإنسانية إلى سيرورات أساسية في قلب الحياة بالذات، التفسير يصبح هنا كسمة أساسية لحضورنا في العالم"[1]. ففي الجزء الأول من "نقد العقل التاريخي"**، والذي يحتوي على مقدمة للعلوم الروحية (1883) وعد دلتاي بتقديم أساس "منطقي ومعرفي ومنهجي لعلوم الروح، منهج يقابل تجريبية جون ستيوارت ميل ووضعية أوغست كونت على حد سواء، وضد ميتافيزيقا التاريخ والنزعة الميثالية/الهيغيلية على وجه التحديد***، كما فعل كانط في محاربته الشكية التجريبية لدى دافيد هيوم والماورئيات "الرؤيوية". لقد "حاول دلتاي أن يقود سفينة العقل التاريخي بين حافتي الوضعية والمثالية"[2]، بقلبه للتصور الهيغيلي للروح.

---

* لقد سعى دلتاي إلى الربط بين الهيرمينوطيقا وعلوم الروح لأن الهيرمينوطيقا لا تعدو أن تكون منهجا لعلوم الروح (science des l'esprit) في مقابل البراديغم الطبيعي القائم على المنهج التجريبي؛ فإذا كانت مهمة العلوم أن تفسر الطبيعة فإن غاية الأبحاث الإنسانية هي أن تفهم تعبيرات الحياة.

[1]- جان غروندان، التأويلية، مرجع سابق، ص11.

** يعتبر فلهالم دلتاي من الكانطيين المتأخرين، ومشروعه "نقد العقل التاريخي" جاء ليكمل الثلاثية النقدية لكانط وهي "نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم"؛ ينتقل دلتاي من مستوى المعرفة كإمكان إلى مستوى المعرفة التاريخية التي تتعلق بالإنسان والحياة.

*** بين عامي (1885) و(1895) أراد دلتاي تأسيس شكل من أشكال فلسفة الحياة، كتجربة فلسفية نقيضة للمذهب التجريبي، تتجنب الميتافيزيقا وتتجاوز الاستسلام لعالم يقوم على حوادث محضة.

[2]- المرجع نفسه، ص28.

إن حلقة التأويل عند دلتاي هي أن الفرد يتصور تجربته انطلاقا من نمط تصوره للحياة في شموليتها، ولذلك فهو يتصور الحياة في ضوء التأويلات التي يقيمها حول تجاربه الخاصة[1]. وهذا النوع "الجواني" من الفهم هو ما يمكن من تدشين تفكير إبستيمولوجي حول علوم الروح. وهنا بالضبط تكمن طرافة دلتاي. إن السند المعرفي نحصل عليه في التجربة المعيشة كانعكاس مباشر لبنية الوعي.

تتحدد مهمة الهيرمينوطيقا عند دلتاي بصفتها الأساس المنهجي لعلوم الروح/الانسانيات*، يكون الفهم/التأويل في هذه الحالة مقابلا لمنهج العلوم الطبيعية المتمثل في التفسير**، إن التأويل عند دلتاي يخص المجال الإنسي التاريخي النفسي، ذلك أن الفهم لا يعدو أن يكون تسرباً الفكر نحو النفسيات، وتغدو الأهمية القصوى للهيرمينوطيقا هي فهم الفردية النفسية من خلال الرموز التي هي الشكل الخارجي للداخل[2]، أما من جهة النص فإن ما يريده دلتاي هو أن تكون الهيرمينوطيقا منهجاً لإعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر، لا إعادة بناء تجربة النص أو إعادة بناء تجربة الحياة بشكلها العام ***، ولذلك فالفهم هو "تحقيق تطابق مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت الأثر الإبداعي،

---

[1]– أنظر: شوفي الزين محمد، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص36.

* لقد كان مشروع دلتاي هو صياغة منهج ملائم للعلوم المختصة بفهم التعبير الإنساني الاجتماعي والفني، ووضعه من خلال تلك "النهضة الرومانطيقية الإطلاقية العقلية على طاولة النقد والانتقاد". أنظر: محمد تقي فعالي، تفسير النصوص المقدسة في قراءتين "دراسة في الهيرمينوطيقا المعاصرة"، في: التأويل والهرمينوطيقا "دراسات في آليات القراءة والتفسير"، مؤلف جماعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص17.

** لقد كان دلتاي من السباقين لتحقيق الالتقاء بين التأويل وفهم الظاهرة الإنسانية مقابل التفسير l'explication كطريقة مثلى للعلوم الطبيعية.

[2]– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص33.

*** إن الفهم عند دلتاي ليس مجرد نشاط لغوي بل إنه القدرة على التسرب إلى الحياة النفسية لدى الغير، ينقل دلتاي مجال الفهم من مستوى فلسفة اللغة إلى مستوى علم النفس، وفي هذا السياق يقول بول ريكور: "يشكل الفهم أو التأويل هنا المنهج العلمي المناسب لحقل الفكر أو العلوم الإنسانية، فالعالم الطبيعي يفسر مادته، أما مادة علوم الروح فهي بحاجة إلى فهم أو تأويل. ولا يمكن إطلاقا لأي منهج من المنهجين أن يطبق على الحقل المقابل" . أنظر: ريكور بول ، النص والتأويل، تر: منصف عبدالحق، مجلة العرب والفكر العالمي، ع3، صيف، 1988، ص86.

والغاية القصوى للهيرمينوطيقا هي الفهم الجيد للمؤلف أكثر مما فهم نفسه"[1]. وسيظل دلتاي وفق هذا التصور داخل عباءة شلايرماخر وفياً للإرث الرومانسي.

يشير دلتاي انطلاقا من مبدأ أولوية الحياة على الفكر،استناداً على تحليل متعالٍ ينتهي إلى إنشاء فلسفة جديدة للحياة على أنقاض النقد الحي للميتافيزيقا المستلهم من كانط والمشبع بالنزعة العلموية الحديث إلى "ضرورة وجود سيكولوجيا وضعية تأخذ الإنسان كله في حسابها ويكون موضوعها الرئيسي"[2]، تحت رداء فلسفة للحياة/تاريخية من شأنها تأويل الميتافيزيقا كتعبير للخبرة المعيشة.

إن الفهم عند دلتاي مرتبط مباشرة بالحياة وتمظهراتها، وكل تناول فلسفي لمفهوم الحياة يتطلب ارتباطاً عضويا بسؤال المعنى، ولذلك مثلت الحياة أو مقولة "الخبرة المعيشة" المحور الأساسي في هيرمينوطيقا دلتاي الذي يقول: "إن ما ندركه من خلال الخبرة والفهم هو الحياة بوصفها الكل المتشابك للبشر أجمعين (...) إن فهم الآخرين وفهم تعبيراتهم يتطور على أساس من الخبرة ومن فهم الذات ومن التفاعل الدائم بينهما"[3].

وهذه التعبيرات في نظره تنطوي على بعد نفساني يصعب على الوعي الوصول إليه وتحديده، ولذلك فإن الاستبطان التاريخي وحده يمكننا منه.

---

[1]– عبدالكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص33.

[2]– نقلا عن: ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ"، تر: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1999، ط1، ص45.

[3]– نقلا عن: منى أبو سنة، الحياة كتأويل هيرمينوطيقي، في: ما الحياة؟ مج من الباحثين، تونس، مطبعة علامات، 2001، ط1، ص56.

إن مهمة المؤول حسب دلتاي هي فهم الآخر من خلال إعادة إنتاج خبراته في الحياة وتمثلها*، ويكون ذلك بواسطة "التعاطف" أي الفهم من الداخل، لذلك يقول "إننا لا نكتشف أنفسنا من خلال الاستبطان بل من خلال التاريخ"[1]؛ وإذا كان يَعُدُّ بأن الهيرمينوطيقا هي أساس كل معرفة متعلقة بعلوم الروح /الفكر فإنه يعتبرها في المقابل الغطاء المنهجي الأنسب لإدراك صيرورة الحياة، لأن القضية الإيبستيمولوجية الجوهرية في علوم الروح هي تحليل الفهم، وهذه المهمة منوطة بلا شك بالهيرمينوطيقا.

* إذا كانت مهمة العلوم أن تفسر الطبيعية فإن غاية الأبحاث الإنسانية هي أن تفهم تعبيرات الحياة. أنظر: عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة "نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدر العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص188.

[1]– نقلا عن: منى أبو سنة، الحياة كتأويل هيرمينوطيقي، مرجع سابق، ص56.

ب/ تأويلية الحياة مدخلاً لنقد العقل التاريخي

في إفتتاحية كتابه "مقدمة للعلوم الإنسانية" يُوثِّر دلتاي العبارة التالية "الحياة تفسر ذاتها"، في إشارة منه إلى أن الطبيعة نشرحها/نفسرها أما الحياة والروح نفهمها/نتأولها، تأكيدا منه للفارق الأنطولوجي بين المقولتين "الحياة /الطبيعة"، ومجاوزا الثنائية الميتافيزقية الروح/المادة الموروثة عن ديكارت ومتمسكا بالمهمة الإيبستيمولوجية (الوعي بالتاريخ) وبالغاية الهيرمينوطيقية المتمثلة في فهم تعبيرات الحياة انطلاقا من الحياة ذاتها.

ينتقد دلتاي التصور الكانطي لمقولة الحياة؛ وهي في نظره مقولات خارجة عن الحياة ذاتها، وبالتالي هي غير كافية لاستجلاء الجانب الباطني للحياة التاريخية. كما انتقد هيغل وشلينغ في نقل مفهوم السببية* من مستوى العلوم الطبيعية إلى حقل التاريخ[1]، وإذا كان دلتاي قد أكد أن الهيرمينوطيقا قد نشأت في أحضان علم اللغة، فإنه في مقابل ذلك يؤكد ضرورة انفتاحها على باقي العلوم الإنسانية وجعلها المنهج الأول في تأسيس إيبستمولوجيا لعلوم الروح، تكون الهيرمينوطيقا هنا بمثابة "تقنية تأويل الظواهر الحية المكتوبة"[2]؛ إنها الإطار الذي تنتظم فيه جميع كيانات الأفعال الإنسانية على غرار الكتابة والفن. وهنا نقف على تأثر دلتاي بأراء فيكو، خصوصا في كتابه "العلم الجديد" الذي كان يرى أن "الدراسات الإنسانية متاح لها شيء غير متاح للعلوم الطبيعية وهو إمكان فهم الخبرة الداخلية لشخص آخر من خلال عملية انتقال ذهني ملغزة وسرية"[3]؛ فالفهم يأتي بفضل هذا التماثل في الخبرة المعيشة باعتبارها الوسيط الشفاف بين الذات والآخر.

* إن العلوم الطبيعية تفسر موضوعها من الخارج، من خلال الروابط السببية ويبقى موضوعها غريباً عن العالم الإنساني، أما الفهم فهو في المقابل يعرف موضوعه الكائن الإنسان أو كل إنتاج إنساني من الداخل.

[1]– أنظر: بوزيد بومدين، الفهم والنص، مرجع سابق، ص107–109.

[2]– أنظر: المرجع النفسه، ص92.

[3]– نقلا عن: عادل مصطفى، صوت الأعماق، مرجع سابق، ص370.

إن إدراك عقل لعقل آخر هو ما يقصده دلتاي بالفهم. وليس الإدراك هنا مجرد تصور عقلي، بل هو يتجاوز كل حدود المعرفة الخالصة، فنخرج هنا من نطاق العقل المجرد إلى رحاب كثافة الحياة*، كأن يعيد المرء اكتشاف ذاته في ذات أخرى، وهذا هو المعنى الكلي لعبارة "الحياة تفهم ذاتها". ويذهب دلتاي إلى أن العلوم الإنسانية يلزمها نقد آخر للعقل يقدم للفهم التاريخي ما قدمه كانط في "نقد العقل الخالص" للعلوم الطبيعية، وبالتالي نجد أنفسنا أمام كانطية جديدة من شأنها أن تعيد الاعتبار لمقولات الإنسان والحياة بعد أن عصفت بها الفلسفة الوضعية والتجريبية العلمية في خضم الرؤية الأداتية الحديثة.

في كتابه "مدخل إلى العلوم الإنسانية introduction to the human sciences" يصف دلتاي أصل الميتافيزيقا العلمية بأنها كتلة من المتناقضات تحركها الرغبة في وصف الحياة بأدوات العلم متناسية أن الحياة تقع خارج نطاقها**. إن التفسير الموضوعي للحياة كهدف متعال للعلم الطبيعي غير ممكن البتة مدامت الحياة تتوسل طريقا عكسيا يتمثل في "التشارك والحوار"، ولذلك يتوسل دلتاي من منظور غادامير إلى أن ينافح بالفهم لتسويغ أصالة العلوم الإنسانية واستقلاليتها، لأنها "تنطوي على نمط جلي من الترابطات البنيوية وعلى صيغة لفهم هذه الترابطات مختلفة غاية الاختلاف عن الإجراءات التي تعمل عليها العلوم الطبيعية القائمة على مصطلحات ميكانيكية"[1]، وبالتالي تكون مناقشة وحدة العلوم الطبيعية/الإنسانية مزيفة ما دامت لم تنطلق من الاختلاف الموجود بينهما، وهذه هي بالضبط الثقافة التي تنبعث منها عدوانية العلم الحديث الذي يروم دائما السيطرة على موضوعه وفق منهج ما، مقصيا بذلك كل تحاورية بين الذات والموضوع. ولعل هدف دلتاي الأبرز هو تجاوز هذه العدائية على

* يقول دلتاي " إننا نفسر الطبيعة، ولكننا نفهم الإنسان، وفهم الإنسان معناه استخلاص روحه من ملامحه". نقلا عن: فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص142.

** يعد كانط من الأوائل اللذين ثاروا على الماورائيات التقليدية، العلم المستحيل لما يتعدى الحس، وهذا ما اقتفى هديه دلتاي في التاريخ وعلوم الروح.

[1]– غادامير هانز جورج ، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002، دار أويا للطباعة وانشر والتوزيع، طرابلس، الجماهرية العظمى، ص27.

مبحث الحياة*، وتكون الهيرمينوطيقا أساسا لكل علوم الروح ومحاولة الوصول إلى تأويلات صائبة تتعلق بتعبيرات الحياة الداخلية، لذلك لجأ إلى الخبرة التاريخية المعيشة الملموسة كنقطة بدء لأي نظرية في علوم الروح، "إن الفكر يبزغ من الحياة ولابد أن يتجه صوبها، فوراء الحياة نفسها لا يمكن لتفكيرنا أن يمضي".[1]

يُضْفِي دلتاي من جديد اللمسة الرومانسية على الدرس الهيرمينوطيقي بتأثير من شلايرماخر وغوته ونوفاليس، ومن خلال مشروعه تأسيس إيبستيمولوجيا خاصة بالعلوم الإنسانية قائمة على منهج الفهم في تفسير تعبيرات الحياة خصوصا ما يشمل الجانب الاجتماعي الفني. وهو إذ يشير إلى قصور منهجي "وضعي/تجريبي" يتعلق بالوعي التاريخي فإنه في المقابل يحاول أن يرمي بالنقدية الكانطية إلى مداها الأقصى*، لوضع الأسس الايبستيمولوجية لعلوم الروح. وهنا يتوقف دلتاي على نقد المقولات الكانطية (المكان والزمان والعدد) لأنها مقولات خاصة بالعلوم الطبيعية فقط ولا يمكن تعميمها أو إسقاطها على فهم الحياة الباطنية للإنسان**، وخصوصا تشديده على عدم تنبه كان) لمقولة "الشعور" التي هي -في نظر دلتاي - وافية لفهم الطابع التاريخي الداخلي للذات الانسانية[2] أما "الحياة فهي أمر مركب بين المعرفة والشعور والإرادة، وهذه الدينميات تعسر على التفكير الكمي والآلي، وبالتالي

* لقد أصبحت مقولة الحياة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة بمثابة اتجاه فلسفي، مع فلاسفة أمثال نيتشة ودلتاي وبرغسون. وكل هؤلاء على تباين منطلقاتهم يرون في النزعات الصورية والعقلية المجردة خطر على الحياة . ويتفقون على أن الفكر المتعالي خطر يجب القضاء عليه، ويعد كل من روسو وجاكوبي وهردر وفيخته وشيلنغ المؤسسين الأوائل لفكرة الحياة كرؤية فلسفية، وتشكل فلسفاتهم في الحياة محاولة إدراك الوجود الانساني في العالم من حيث هو امتلاء.

[1]– عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص78.

* يقول دلتاي: إنها مسألة تطوير الاتجاه الكانطي النقدي كله ولكن في مقولة "التأويل الذاتي" بدلا من نظرية المعرفة، إنه نقد للعقل التاريخي بدلاً من العقل الخالص. نقلا عن: المرجع نفسه، ص80.

** يتساوق كلامه مع ما ذهب إليه تشارلز تيلور عندما أكد أن أحكامنا المسبقة أو ضروب تحيزنا هي التي تجعل الفهم ممكنا. أنظر: إنقزو فتحي ، معرفة المعروف، مرجع سابق، ص15.

[2]– أنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع نفسه، ص80.

جلب أمر يتناقض مع الحياة نفسها وخصوصياتها المتضمنة فيها"[1]، ولذلك أي فهم للحياة لابد أن يكون من صلب الحياة.

إن كل ما أنتجه العقل/الروح بالنسبة إلى دلتاي هو أمر قابل للفهم. وهنا يتموضع هنا سؤال الفهم المرتبط بالماضي في جوهر التأويليه الفلسفية: كيف نفهم نصا؟ (أو ما يعادله خارج أطر الكتابة)، يرى دلتاي - بالرجوع إلى مبدأ التسلسل الهوسرلي واحتفاءً بالجانب التقني من تأويلية شلايرماخر-[2] أن الفهم يحصل انطلاقا من إعادة بناء وتمثل حياة كاتب النص في الماضي* ويتساوق هذا مع رؤية شلايرماخر في كليتها، وتضحى الهيرمينوطيقا لدى دلتاي وكأنها شرح لشواهد الوجود البشري التي حفظتها الكتابة[3].

يشير دلتاي إلى ضرورة وجود سيكولوجيا وضعية من شأنها أن تساعد على دحض الميتافيزيقا بمزاعمها المتهافتة ومقولاتها الوضعية المتعالية، وتأكيد قوة العقل دون تهميش المعطى الحي، مع ضرورة الحرص على دقة العلوم، لذلك فإن "نقدية دلتاي تعني قبل كل شيء انعطاف العقل على ذاته وتحليل المعطى واطِّراح كل قضية لا تجد في هذا التحليل تبريرا لها[4]. إن علاقة العلوم الطبيعية فيما بينها تظل حيادية ما دامت خارجة عن كل حس تاريخي، عكس علوم الروح التي يدخل فيها التاريخ كموضوع للإدراك والفهم. وهنا تظهر بوضوح "علاقة الحياة" بين الذات والآخر. ولذلك يَعُدُّ دلتاي الهيرمينوطيقا المنهج الأنسب للدراسات الإنسانية/التاريخية المتعلقة بالحياة، ويقول: "إن أول قضية ابيستيمولوجيةنواجهها في الدراسات الانسانية هي تحليل

---

[1]– أنظر: المرجع السابق، ص82.

[2]– نقلا عن: اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص126.

* يقول دلتاي: أقر بأن المدرسة التاريخية كانت مصيبة في نقطة واحدة وهي: ليس هناك ذات كلية، إنما فقط أفراد تاريخيون، والطبيعة المثالية للمعنى لم تكن لتتموضع في ذات متعالية، إنما هي بزغت من الواقع التاريخي للحياة، فالحياة نفسها هي التي تظهر وتشكل نفسها في وحدات واضحة، والفرد هو من يفهم هذه الوحدات. نقلا عن: هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص317.

[3]– فتحي إنقزو، معرفة المعروف، سابق، ص66.

[4]– ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية، مرجع سابق، ص17.

الفهم؛ إن أساس الهيرمينوطيقا ليس في "التجريد المنطقي" ولكنه يكمن في العلاقة بين الخاص والعام في إطار صيرورة الحياة"[1]، وهذا التصور الذي يتبناه للعلوم الإنسانية يختلف تماماً مع التصور الديكارتي للعلم الذي كان سائدا آنذاك بوصفه "الثابت".

إن الفهم - إضافة إلى أنه إعادة بناء الخبرة وإنتاج تصور حيوي عن لحظة ما، وإقرار بإبداعية تتساوق مع الفعل الإبداعي ذاته - ستتحول من أفقه الإيتيقي والإستيطيقي إلى أنطولوجيا رفيعة من حيث هو الخاصية الأصلية لوجود الحياة الإنسانية نفسها. ولأجل ذلك عمل على إقامة تحليل منطقي لمفهوم السياق والاتساق في التاريخ، القائم على المبدأ التأويلي المتمثل في أننا "نستطيع فهم جزء ما بمقتضى النص الكلي، وفهم الكل بمقتضى الجزء، وليست المصادر فقط هي النصوص، إنما الواقع التاريخي هو نص يجب أن يفهم"[2*] وهنا العودة مجددا إلى الدائرة الهيرمينوطيقية لتملك فهم الظواهر التاريخية المتعلقة بالحياة.

إن الحياة تُؤَوَّلُ نفسها بوصفها بنية تأويلية، وليست الفلسفة إلا ذلك الماثل أمامنا في الحياة، بهذا الشكل يتجاوز دلتاي عقلانية هيغل من حيث هي نزعة، وأيضا المفهوم الرومانسي لوحدة الوجود القائم في الفردية (ليبنتز) في محاولة منه لتأسيس الفلسفة على الحياة في مقابل ميتافيزيقا الفردية وعزلها عن كل المونادات المغلقة**، ولذلك تسعى التأويلية إلى الاحتفاظ برؤية العالم التاريخية على أن تكون الفلسفة الرافد الأداتي الذي يزودها بالأدوات التصويرية لتبيان حقيقة مفهوم "رؤية العالم التاريخية"[3]. وهنا بالضبط تتمحور دعوته لصياغة عقل كلي/موضوعي يشمل اللغة والعادات وكل أشكال الحياة، لكن سيسمى هوسرل كل محاولة

---

[1]– نقلا عن: أبو سنة منى ، الحياة كتأويل هيرمينوطيقا، في: ما الحياة؟، مرجع سابق، ص58.

[2]– غادامير هانز جورج ، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص287.

* لقد حاول جورج مش مجابهة موقف دلتاي بظاهرية هوسرل وأنطولوجيا هايدغر.

** يشير غادامير إلى أن دلتاي في سنواته الأخيرة قد اقترب من هيغل، فإذا كانت الحياة عند هيغل ملمحاً لا يمكن سبره، فإنها عند دلتاي الواقعة الأساسية في التاريخ، وفي كلا الحالتين تظهر الحياة على أنها "روح". أنظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة ومنهج، مرجع سابق، ص322.

[3]– المرجع نفسه، ص320–321.

لتطبيق مفهوم الموضوعية في علوم الروح بـ "الهراء"[1]، وعلى عكس من ذلك يرى دلتاي أن الوعي التاريخي باستطاعته أن يرتقي على نسبيته بطريقة تجعل من الموضوعية في حقل الإنسانيات أمرا ممكنا. ومن منظور غادامير فإن دلتاي قد أفلح في التوفيق بين شكل المعرفة في العلوم الإنسانية والمعايير المنهجية للعلوم الطبيعية من خلال احتمال ما تنطوي عليه العلوم الانسانية من تاريخية جوهرية[2]. وفي الأخير يمكن تلخيص تأويلية دلتاي في ثلاث نقاط مهمة: تأسيس إيبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية قائمة على التأويل والفهم مع نقد الدوغماتية والنزعة الوضعية/التجريبية التي كانت سائدة، وبروز الوعي التاريخي التأويلي كأحد أشكال الوعي بالحياة، وتكفي الإشارة إلى محورية تأويلية دلتاي في هيرمينوطيقا هايدغر الذي سيجعل منها مرجعيته الأولى.

إذا كانت العلوم الطبيعية ترتكز في دراستها على المادة، فإن مادة العلوم الإنسانية هي اللغة، تلك المادة الفريدة والمفارقة، وعليه يمكننا القول - في أفق ولطافة هذا التصور- إن أصالة دلتاي تكمن في محاولته تأسيس براديغم مفارق للبراديغم الطبيعي يقوم على اللغة/الفهم لا على التفسير الميكانيكي، محافظاً بذلك على شيئية المادة الطبيعية وعلى روحية المادة الإنسانية. وتجدر الإشارة أيضا إلى ذلك الاختلاف الجزئي بين شلايرماخر ودلتاي في فهم النص وآلياته، إذ يتم فهم النص في تصور دلتاي عبر الانتقال من ظاهر النص إلى باطنه، متجاوزاً سطحية النص - الطبقة الشفافة بتعبير بول ريكور- ذاهبا من الظاهر إلى الباطن، محققاً كل معاني التأويل. وهكذا لا تكون الهيرمينوطيقا مجرد التقاط شيء معطى سلفا أو موجود في الخارج، ما يعني ضرورة إنشاء نوع من الحوار بين المتلقي والنص؛ حوار من شأنه

[1]- المرجع السابق، ص367.

[2]- المرجع نفسه، ص337.

أن يعيد إنتاج اللحظة الخالصة الحية روحيا[1]، إذ "ليس التأويل بطرف ثالث (...) بل التأويل حالة خاصة من حالات الفهم؛ هو الفهم حين يطبق على تغيرات الحياة المكتوبة".[2]

إن طرافة دلتاي تتمثل في أنه وَسَّعَ نطاق الهيرمينوطيقا من الأدب والفن والقانون واللاهوت إلى علوم الروح في كليتها وربط الفعل التأويلي بالبعد التاريخي من خلال مفهوم "الخبرة المعاشرة" ومحاولة إضفاء نوع من الموضوعية على العملية التأويلية من خلال تعويله على الأفق التاريخي لفهم الظواهر الإنسانية*.

إن من أبرز المؤاخذات على تأويلية دلتاي هي تعصبه للنزعة الإنسانية، وجعله الذات مصدرا لكل معرفة مثل كل الكانطيين الجدد، "فلن تظهر لهم موضوعية العلوم إلا من فعل ذاتية مؤسسة تبنى - بفضل بينات مقولاتها - عالما من الموضوعات"[3]. وهكذا اختزلت تأويلية دلتاي شمولية التجربة الهيرمينوطيقية في بعدها العلمي، وهذا الوعي المنهجي للعلوم التاريخية والذي تنامى في عصر الرومانسية وأخذ يمارس تأثيراته العميقة على النموذج العلمي التجريبي قاد التفكير الفلسفي في نظر غادامير إلى اختزال شمولية التجربة التأويلية إلى بعدها العلمي** سواء تعلق الأمر بدلتاي الذي عمل على تمديد وتدعيم مفاهيم وتصورات شلايرماخر تحت

---

[1]– هابرماس يورغن ، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل والمجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1993، ص174.

[2]– ريكور بول ، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2006، ص120.

* يعلق هايدغر على تأويلية دلتاي بأنها تبنت مفهوم شلايرماخر للتأويلية بوصفها "صياغة لقواعد الفهم" منافحا عنها بتحليل للفهم بما هو كذلك ناظرا في تطور التأويلية ضمن سياق بحوثه حول تطور علوم الروح، وسيصف هايدغر هذا بالقصور المنهجي الخطير الذي وسم تأويلية دلتاي.

[3]– أنظر: عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجاوزة الميتافيزيقا"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص109.

** إن المأزق الذي وقع فيه دلتاي وأشار إليه هايدغر وغادامير ومن بعدهما جان غرايش هو تأرجحه بين النزوع العلموي في إيجاد قاعدة كونية تستند إليها العلوم الإنسانية وبين تاريخية الفهم الإنساني التي تفيد التناهي والنزوع الذاتوي.

شكل فلسفة متعالية للثقافة والقيم سعياً منه إلى تأسيس العلوم الإنسانية في تاريخها[1]، أو تأكيد غادامير على "ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية دلتاي، وبالتالي ضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف* وروح العصر الذي ينتمي إليه"[2]. وبالرغم من أن التأويل - بتعبير جيل دولوز- "ينتج تناصاً يتعدى التفسير الملتزم لمعطيات النص الأصلية"[3]، فإن استخلاص هذا التناص لا يكون إلا بالمسافة الزمنية التي تمثل نقطة دعم للعملية الهيرمينوطيقية.

[1]– غادامير هانز غيورغ ، فلسفة التأويل "الأصول، المبادئ، الأهداف"، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص174.

* إن كتاب "الحقيقة والمنهج" لغادامير هو في مجمله احتجاج على هذه "النفسانية" الشاملة بمشكل التأويل. أنظر: محمد شوقي زين، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص54.

[2]– بوالشعير عبد العزيز ، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، دار الأمان، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2011، ص48.

[3]– دولوز جيل وغتاري فليكس ، ماهي الفسفة، تر: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، لبنان، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1997، ص09-10.

المبحث الثاني: فينومينولوجيا العالم: فلسفة الوعي والشعور.

أ/ القصدية والتأويل المتعالي لبنية العالم.

لقد مثلت فينومينولوجيا إدموند هوسرل درساً استئنافيا لنسق الفلسفة الحديثة الذي افتتحه ديكارت، إذ إن كتاباته الأولى - بدءاً بـ "البحوث المنطقية" (1907) - تقوم على مبدأ "بداهة الوعي"، وهو إذ كتب "تأملات ديكارتية" (1929) فليس إلا ليجعل من الكوجيتو الديكارتي محورا لفلسفة وعي جديدة تقدم نفسها تحت اسم الفينومينولوجيا. فقد سعى من خلال الفينومينولوجيا إلى "استئناف نسق الفلسفة المتعالية (الأنا المفارقة) الذي دشن بموجبه ديكارت نسق الحداثة الغربية والتي تقوم على بداهة الوعي دون محاولة جذرية للكشف عن البنية الأساسية لهذا الوعي المتعالي"[1].

وتعود فكرة الفينومينولوجيا إلى الفيلسوف الألماني جوهان هنريش لمبرت الذي كان معاصرا لكانط ففي كتابه الأورغانون الجديد (Neves Organon) 1764، لقد حاول جوهان لمبرت مقاربة المظاهر الخداعة في التجربة الإنسانية مقاربة فينومينولوجية وكانت هذه الأخيرة عنده لا تعدو أن تكون نظرية في الوهم[2]، أما هيغل فقد أعطى لمفهوم الظاهرة كثافة فلسفية جديدة خصوصا في كتابه "فينومينولوجيا الروح" الذي بسط فيه أشكال تطور الوعي، وأما هوسرل، وبتأثير من أستاذه برنتانو (Brentano) صاحب فكرة القصيدة، فقد أخذ يؤسس لنظرية فينومينولوجية للوعي من شأنها دراسة الخبرات قصد بلوغ ماهياتها أو عللها الأولى. وعلى العموم كان مصطلح الظاهرة يشير إلى مفهوم الواقعة "Fact"، فقد استخدمها وليم هاملتون بمعنى الدراسة الوصفية للعقل كما استخدمها إدوارد فون هارتمان بالمعنى نفسه لكن

---

[1]– مهنانة إسماعيل ، من القصد إلى الفهم نشأة التأويل في الفينومينولوجيا وهرمينوطيقا الدازاين" في: فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، مرجع سابق، ص106.

[2]– أنظر: سلامة يوسف سليم ، الفينومينولوجيا "المنطق عند إدمون هسرل"، دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، دار الفرابي، بيروت، 2007م، ص09.

بتوظيف أخلاقي في كتابه "فينومينولوجيا الوعي الخلقي" (1878) قبل أن يستخدمها بورس بمعنى الإدراك.[1]

لقد أقام هوسرل الفينومينولوجيا على عدة مبادئ فلسفية أهمها "القصدية" والتي من خلالها أراد تجاوز سكون الاتجاهين المثالي والواقعي مصوبا نظره نحو القصد بما هو توجه مباشر نحو الموضوعات، محاولا إحالة الأنا الديكارتية المفارقة للآخر نحو ما يقابلها مباشرة، فالقصدية عنده "كلمة لا تدل على شيء آخر غير هذه الخاصية الأساسية والعامة التي يختص بها الشعور بأن يكون شعور بشيء ما، وأن يحمل في ذاته هو بوصفه أنا أفكر موضوعه المفكر فيه"[2].

إن القصد لدى هوسرل هو دائما قصد "بـ" والوعي عنده هو دائما وعي "بـ"، ولا يعدو هذا الوعي بالأشياء أن يكون "نحن". إن الأنا الهوسرلية التي تتميز بالتوتر والديمومة هي التي تعطي بواسطة قصديتها المعنى لكل وصف، والمعنى هنا حدس مباشر للعالم.

إن الإدراك لدى هوسرل له طابع قصدي، وكذلك التمثل والتذكر والتوقع، كل ذلك متوجه، على نحو ما، إلى شيء ما، دون أدنى اعتبار للأنا الخالصة أو للفكر المجرد. لا تقف هذه الأنا المفكرة نحو القصد عند عتبة الموضوعات المادية فقط، بل يمكن لهذا الشيء الذي تعنيه الأنا أن يكون "موضوعا معنويا ذا نحو كينوني يختلف عن كينونة الأشياء المادية"[3]. وعموما إن الفينومينولوجيا بعبارة هايدغر هي مسيرة العقل إلى الأشياء ذاتها.

لقد انعطف الكوجيتو الديكارتي مع هوسرل من صيغة "أنا أفكر أنا موجود" إلى "أنا أفكر بموضوع فكري، يقوم الكوجيتو الفينومينولوجي على لازمة شرطية مسبقة تتموضع في صميم الأنا المتعالية، من شأنها أن تتجاوز أي هوة أو فراغ بين الموضوع والوعي، ويصبح "التوقف"

[1]– أنظر: المرجع السابق، ص10.

[2]– هوسرل إدموند ، تأملات ديكارتية، تر: نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة، دط، 1970، ص141.

[3]– خوري أنطوان ، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، دط، 2008، ص40.

و"الحدس" أحد المبادئ الكبرى للفينومينولوجيا؛ أما الحدس فهو المعرفة المباشرة دون وسائط في حين نسمي "التوقف" كل تعليق suspension يكفل للأنا أن تضع بين قوسين كل ما هو غير مفهوم بذاته، وهذا الذي يسميه هوسرل "الرد الفينومينولوجي". هذا يعني حسب هوسرل أن كل "مفارق (كل ما ليس معطى بالنسبة إلي بنحو محايث) يجب أن يوصم بأمارة العدم، أعني أن وجوده وصدقه ينبغي أن لا يوضعا بما هما كذلك، بل بما هما (ظاهرة الصدق)"[1]، إنه رد ماهوي la réduction eidétique من شأنه أن يرد الظاهرة إلى ماهيتها التي تميزها عن باقي الماهيات الأخرى. إن تعليق الحكم (الأيبوخي) الذي أخذه هوسرل من النزعة الشكلية القديمة يدل على إجراء منهجي يتيح للوعي الانتقال من موقف طبيعي إلى موقف فلسفي لا نهائي.

إن قصدية هوسرل حسب جان بول سارتر هي ما يجعل من الوعي وعياً بشيء ما، ذلك أن التعالي هو بنية مكونة للوعي، أي إن الوعي يولد مستندا إلى شيء خارج بنيته وهذا الذي يسميه هايدغر بالرد الأنطولوجي، "إن أول مسعى يجب أن تقوم به الفلسفة هو اخراج هذه الأشياء من الوعي وإعادة العلاقة الحقيقية بين الوعي والعالم، وهي أن الوعي هو وعي يطرح العالم موضوعا له"[2]، ولا يكون هذا الشيء الموضوع بالنسبة للوعي المتجه نحوه مجرد ظاهرة ملموسة، فقد بين هوسرل من خلال مبدأ الرد الفينومينولوجي كيف أن الوعي دائما يسعى إلى تجاوز مادة المادة المتجه نحوها إلى ماهيتها وحقيقتها خصوصا ما يشمل الواقع الانساني. إن الفينومينولوجيا هي الفلسفة التي تضع "الماهيات في خلفية الوجود ولا تتوقع الوصول إلى فهم ما للإنسان والعالم من موقف مغاير لوقائعيتها (...) وهي فلسفة يوجد العالم دائما بالنسبة لها في صيغة الـ "هناك بالفعل"، من قبل أن يبدأ التأمل كحضور لا يمكن استعباده"[3]؛ وهكذا تتعامل الفينومينولوجيا مع كل تجليات الفكر عن طريق الوعي الخالص الذي أُوكِلَ إليه تحويل

[1]– هوسرل إدمون، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص35.

[2]– سارتر جان بول ، الكينونة والعدم "بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م، ص28.

[3]– حسين ظريف ، فلسفة اللغة عند ميرلوبنتي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2005م، دط، ص09.

الفلسفة إلى علم دقيق وإلى رؤية للعالم، وما التأمل هنا إلا عودة الذات للتمسك بالعالم في كليته.

هذا دون أن ننسى أن القصدية الهوسرلية - كمبدأ إبستمولوجي - جاءت في الأساس لفك عقدة الفلسفات التأملية تُجَاهَ العالم، وهكذا لا تصبح الفينومينولوجيا مجرد حضور في العالم (هايدغر) بل فلسفة الحدس الجديدة (سارتر)، أما ليفيناس فإنه يقدم فهماً جوهرياً للاتجاه القصدي بوصفه "الفعل الذي نضيف به معنى إلى وجود الشيء"[1].

[1]– أنظر: روجي غارودي، نظرات حول الإنسان، تر: يحي هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983، دط، ص37.

ب/ الفينومينولوجيا ومسألة الذاتية

لقد مثلث الفينومينولوجيا في البداية نظرية أساسية في المنطق والرياضيات ومن بعدها نظرية وصفية ما بين المثالية والواقعية في إطار علم النفس بِعَدِّهَا علما وصفياً خالصاً، وفي الأخير مع ما يسميه هوسرل بالفينومينولوجيا الترنسدنتالية حيث أصبحت النظرية هنا بمثابة الفلسفة الأولى كتأسيس منهجي للعلوم جميعاً، ومن ثَمَّ يتأتى اهتمامها الشديد بالإنسان بيانه الموضوعي، لكونها "أتاحت لنا التخلص من كل تصور آلي مصدره نظرية الانعكاسات، ولم يعد الإنسان مجرد جزء أو منطقة في الطبيعة لا يربطه بها إلا روابط علية"[1] ويشير فرنسيس جانسون إلى أن فلسفة الظاهريات مثلت "صحوة نحو مسؤولية الإنسان"[2].

يقف هوسرل على عتابة بنية الشك الديكارتي، ويجعل من الكوجيتو الأطروحة الأساسية التي تخول له تحويل الوجود إلى مجرد وعي بالخارج؛ إن توجه هوسرل نحو تحليل تاريخانية الأنا المتعالية المرتبطة أساساً بالوجود المطلق هو محاولة لإقامة حوار بين الذات والموضوع، حوار لم يخرج في نظر جان فرنسوا ليوتار عن الذاتية المبطنة في قلب المنهج الفينومينولوجي*.

ويرى جاك دريدا أن فينومينولوجيا هوسرل - قبل أن تتحول إلى فلسفة متعالية على المنوال الديكارتي، ومنذ خاتمة البحوث المنطقية - هي "الميتافيزيقا بعينها أو هي مكررة"[3]. ويصف دريدا مسيرة النقد الفينومينولوجي للميتافيزيقا بأنها لحظة ضمن اليقين الميتافيزيقي. فإذا كان غاستون برجيه قد حدد على وجه الدقة في كتابه "الكوجتو في فلسفة هوسرل"** كيف أن

---

[1]– أنظر: روجي غارودي، نظرات حول الإنسان، مرجع سابق، ص35.

[2]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص35.

* ورد هذا في كتاب جان فرانسوا ليوتار الموسوم بـ "فلسفة الظاهريات". وأشار إليه روجي غارودي في كتابه: نظرات حول الإنسان، ص43.

[3]– دريدا جاك ، الصوت والظاهرة "مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل"، تر: فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2005م، ص14.

** أشار إليه روجي غارودي في كتابه: نظرات حول الإنسان، ص39.

هوسرل وفي تمثله للوعي بأنه حرية ومفارقة، فإنه سقط في مفارقة الذات والموضوع التي لم يستطع فصلها على الفلسفة المثالية للوعي الفينومينولوجي، وهكذا يظل هوسرل مجرد لحظة ممتدة من ديكارت إلى كانط.

يفصل هوسرل بين اللغة واللالغة، ويفصل في اللغة بين ما هو صريح وما هو ضمني، ويذهب إلى أن كل ما يمتنع على التأويل لا معنى له ولا هو لغة بحصر المعنى؛ إن اللغة هي التأويل وما هو خارج عن حدود التأويل لا يمكنه أن يرقى إلى مستوى اللغة أو القول، ويساوق هوسرل بين الكلام/التكلم والإنصات؛ أن أتكلم إلى أحد ما فذلك يعني بلا شك أن نستمع إلى أنفسنا متكلمين، يقول هوسرل: "إن التفاهم يقتضي ضربا من التضايف في الأفعال النفسية التي تنتشر على طرفي البيان، والإحاطة بالبيان إنما بغير هوية تامة قطعا"[1]، ويعلق دريدا: "حين أتكلم فإنه من الماهية الفينومينولوجية لهذا العمل أني أنصت إلى نفسي في الوقت عينه الذي أتكلم فيه"[2].

لقد استطاعت سيمون دي بوفرار أن تبسط في جملة مفهومية علاقة الوعي بالعالم في أفق الفلسفة الفينومينولوجية: "الوعي ينتزع الأشياء من غيبوبتها اللاواعية (...) ويعطيها لونها ورائحتها"[3]، إن هذا الترابط الذي تقيمه سيمون دي بوفوار بين الوعي والداخل وبين اللاوعي والخارج هو مؤشر حقيقي على إرادة هوسرل تطعيم "علم الأنا" بالفينومينولوجيا من خلال الفصل الذي أقامه بين السمة الأكيدة للكوجيتو والسمة المشكوك فيها للوعي*.

---

[1]– نقلا عن: دريدا جاك ، المرجع السابق، ص76

[2]– المرجع نفسه، ص128.

[3]– نقلا عن: الشاروني حبيب ، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، دط، دس، ص23.

* يقول هوسرل: "إن الاعتبار الديكارتي للشك" هو الذي يعطينا ها هنا بدءا: إن وجود الفكر (cogitatio) المعيش، وفي الوقت الذي نحن نعيشه ونتأمل أمره فقط، هو وجود واثق، أخذ الفكر أخذا حضوريا مباشرا وامتلاكه هو أصلا معرفة والأفكار هي المعطيات المطلقة الأولى". أنظر: هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص33.

ويلخص بول ريكور الفينومينولوجيا في ثلاث أطروحات أساسية: "إن المعنى هو المقولة الأكثر شمولا للوصف الظاهراتي، وإن الذات هي حاملة المعنى، وإن الاختزال هو الفعل الفلسفي الذي يجعل ممكنا ولادة كائن من أجل المعنى"[1]. إن تقنية الاختزال الفينومينولوجي هي وحدها الكفيلة بتحويل كل سؤال حول العالم إلى سؤال حول معنى العالم، وبهذا يصبح المعنى هو الحقل الكلي للفينومينولوجيا.

وفي مبحث بعنوان "منطلقات لتأويل عالم العيش" يذهب هوسرل إلى أن كيفية الوعي هي من درجة أعلى، أو كيفية الوعي التأليفية، كل وعي خاص هو لحظة في الوعي الكلي الواحد المنساب بكيفية متواصلة دائمة، إنه الوعي بالعالم الذي يضم "الكل" الكلية لوعي العالم، تبقى في صلاحية دائمة للوجود كونه يقينا"[2].

إن البحث الظاهراتي على قدر ما يكون ماهويا يكون قبليا بالمعنى الأصيل للكلمة، على هذا الأساس يجعل هوسرل من الفينومينولوجيا منهجاً يخول للفلسفة أن تكون علما دقيقا: يأخذ في سياق هذا الحديث عبارة عن دلتاي يقول فيها: "إن فوضى الأنساق الفلسفية هي من بين جميع الأسباب التي تغذي دائما وعلى نحو متجدد نزعة الشك"[3]، وتشمل هذه الشكوك التناقضات في آراء البشر وكذلك التشكلات الثقافية التي تتجلى من خلال نظرية التطور...إلخ.

وأمام هذه الصورة المريبة من المعرفة تختفي الصحة المطلقة لأية صورة خالصة عن تفسير الحياة والدين والفلسفة، وهكذا يقول هوسرل: "إنني أقول في هذه الحالة إن النظرية الظاهراتية في الماهية هي وحدها القادرة على أن تقدم أساس تقوم عليه فلسفة في الروح"[4]

---

[1]– ريكور بول ، صراع التأويلات "دراسة هيرمينوطيقية، ص292.

[2]– هوسرل إدموند ، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجية الترسندنتالية، تر: اسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص458.

[3]– نقلا عن: هسرل إدموند ، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002، ط1، ص78.

[4]– المرجع نفسه، ص85.

ويقصد بذلك أن تكون الفينومينولوجيا أساسا منهجيا لكل علوم الروح، في مقابل التأويل لدى دلتاي على أن تكون الفينومينولوجيا ضرباً مخصوصاً من هيرمينوطيقا الوعي بالموضوع.

إن منهج نقد المعرفة لدى هوسرل هو المنهج الفينومينولوجي: "الفينومينولوجيا بماهي نظرية عامة في الماهية التي يدخل فيها علم ماهية المعرفة"[1]، إنها علم البحث المحايد حسب وصف هوسرل ومنبت كل العلوم ومنهج الفلسفة التي تروم القبض على البدايات والأصول الصحيحة لكي تصبح علما دقيقاً، ومحاولة تتطلع تقديم أساس نهائي للمعرفة/العلم.

[1]– أدموند هسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص32.

المبحث الثالث: الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية: قراءة في المنعطف

أ/ الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا: من الوعي إلى الوجود.

إن العلاقة بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا مثار خلاف كبير، وإن تاريخ تطور الهيرمينوطيقا في القرن العشرين جعل بعضهم يرون أن ثمة تضاداً كبيراً بين الفلسفتين تضاداً يتجلى بصورة واضحة في انتقادات واتهامات هايدغر لـ فينومينولوجيا هوسرل. يعلن هايدغر في فاتحة كتابه "الكينونة والزمان" بأن الفينومينولوجيا مذهب الهرمينوطيقي، وهكذا تكون الفينومينولوجيا إحدى نظريات الوعي التأويلي للعالم، "ويماهي هايدغريين الظاهراتية والأنطولوجيا الأساسية والهرمينوطيقا، وهذا المزج الثلاثي يضع فلسفته بين ظاهرتية هوسرل والهيرمينوطيقا الفلسفية عند غادامير وبول ريكور[1]، لأن هذين الأخيرين وبخاصة ريكور قد أقاما نظريتهما الهيرمينوطيقية على ظاهرتية هوسرل في شكل من تأويلية ما بعد هايدغرية.

إن هوسرل في محاضرة له بعنوان "الظاهراتية والأنثروبولوجيا" (1931) قد لمح إلى أنه بالإمكان إقامة هيرمينوطيقا خاصة بحياة الوعي، ويقدم الوعي على أساس أنه كل ما هو داخلي، ظاهراتية متعالية قائمة على الأنا المفارقة. أما هايدغر فإنه يحاول في البدء تفادي لغة الوعي، وكذلك مجاوزة خطاب الذات، ومحاولة العودة إلى سؤال الأنطولوجيا التي عَدَهَّا هوسرل من طبيعة صورية[2]، ويعترف هايدغر بأنه يأخذ من ظاهراتية هوسرل ما يجعل من الفلسفة عبارة عن فهم أولي سابق عن الوجود، وكذلك فكرة الحدس القاطع، إن الفعل الأساسي الذي يؤسس الأنطولوجيا أي يؤسس الفلسفة هو "تشيؤ الوجود، جعل الوجود موضوعا أي تصور الوجود بمقتضى أفق قابليته على الإدراك"[3]. إن إشكالية تشيؤ الوجود هذه قادت هايدغر فيما

---

[1]– أنظر: دوستال روبرت ، الهرمانيوطيقا والظاهراتية، في: موسوعة الهرمانيوطيقا ، ج3، تر: محمد عناتي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2018، القاهرة، ص171.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص172.

[3]– أنظر: غادامير هانز جورج ، مرجع سابق، ص109.

بعد إلى المنعطف. حيث يرى أن الفينومينولوجيا بما هي نظرية ضد البناءات المعلقة في الهواء وضد الاكتشافات المجانية ومقابل المفهومات اللامبرهن عليها وضد الأسئلة المزيفة جاءت لتقدم نفسها بوصفها ضرباً من الانكشاف*، "فينومان هو المنكشف في ذات نفسه أي المتجلي، إن الفينومنيات هي بذلك جملة ما يقف في وضح النهار أو يمكن أن يحمل إلى النور وهو ماهية الإغريق، في بعض الأحيان وبإطلاق بينه وبين الكائن[1]، إنها كل ما يتراءى وكل ما يتمظهر على شكل الظاهرة الذي ضمنها ينبئ شيء ما عن نفسه، إن "فينومان– تعني انكشاف أمر ما في ذات نفسه، إنما يعني نمطا من اللقاء المخصوص مع شيء ما، إنها كل ما يتمظهر على شكل ظاهرة، الذي ضمنه ينبئ شيء ما"[2]، إنها كل ما يحيل إلى أمر ما بحيث أن المحيل هو ما يؤدي وظيفة الظهور.

إن لفظ الفينومينولوجيا الذي يرجعه هايدغر إلى مدرسة (وولف) مركب من قسمين: فينومان ولوغوس، ويجد هايدغر بين اللفظين تقارباً حميمياً، اللوغوس في التداول الفلسفي عموما (أفلاطون وأرسطو) هو الكلام أو العقل أو الحكم أو التصور أو التعريف أو العلة والإضافة، ووظيفة اللوغوس هي البيان الذي يكون من خلال العقل، والفينومينولوجيا ليست الظواهر بالمعنى الكانطي، إن المعنى الحقيقي للفينومينولوجيا ليس أبدا صورياً وإنما هو عيني (هوسرل)، والفينومينات لا تكون أبدا في نظر هايدغر مجرد ظواهر، لكن المظاهر إنما هي محتاجة إلى الفينومينات ولذلك هي: كما ينكشف انطلاقا من نفسه.[3]

* يشير غادامير إلى نقطة مهمة جدا تتعلق بمركزية التشيؤ في فينومينولوجيا هوسرل: لقد انتقلت ظاهراتية هوسرل من منظور غادامير إلى ما وراء مجال التشيؤات الموضوعية الصريحة في تحليلها للتكوين المتعالي، فتحدث هوسرل عن مقصديات العقل، أي القصود المفهومية التي كان يقصد فيها شيئاً ما ويفرض كشيء مشروع موجوديا ontically ولكن لا أحد يقصدها، وينفذ على نحو واع، أو موضوعاتيا. أنظر: غادامير، المرجع السابق، ص103–104.

[1]– مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط2، 2013، ص88.

[2]– المرجع نفسه، ص92.

[3]– المرجع نفسه، ص98.

تقدم الفينومينولوجيا نفسها مع هوسرل بأنها الأرضية التي عليها يتأسس العلم الكلي وهو هنا يحذو حذو أرسطو؛ لا علم إلا بالكليات، وديكارت الذي كان مسعاه تأسيس علم كلي يقوم على حقائق ثابتة ومنطلقات بديهية ومنهج جديد الشك/العقل، وكذلك كانط الذي حاول من وراء نقد العقل الخالص تقويض أوهام الميتافيزيقيا وهيغل الذي أراد بناء نسق كامل مطلق للفلسفة يتأسس على الجدل وفكرة الحرية.[1] سيسعى هوسرل حسب التصور الهيدغري إلى تكرار مسيرة كانط في محاولة التوفيق بين القبلي التحليلي والبعدي التركيبي*.

إن الفينومينولوجيا - بما هي الكشف والإبانة - تسعى دائما إلى إظهار المحجوب الذي له القدرة على الاخفاء، وكل تَخَفٍ هو تتكر، وكل إخفاء مهما كانت درجته من المحجوبية إنما له حسب تعبير هايدغر إمكانية مضاعفة، وإن كينونة الكائن لا يمكن أبدا أن تكون شيئا مازال يقبع وراءه؛ إن إدراك أسلوب الكينونة وتعينها يقتضي الخروج من كلية الكائن، وإن هذه المهمة المنوطة بالفينومينولوجيا هي ما تجعل من الكينونة إمكانا للتمظهر والتكشف، إنما الفينومينولوجيا هي طريقة "الولوج إلى"، وطريقة التعيين المثبت لما يجب أن يكون موضوعا للأنطولوجيا، فليست الأنطولوجيا ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا.

إن المقصود من المفهوم الفينومينولوجي للفينومان - من حيث هو ما يكشف عن نفسه - هو كينونة الكائن[2]، حيث تتحول الفينومينولوجيا من نظرية في الوعي (هوسرل) إلى نظرية

---

[1]– أنظر: علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجيا للميتافيزيقا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص10–11.

* يحاول هوسرل أن يقيم الفلسفة على أساس ماهوي ، بِعَدَّهَا علم البدايات الصحيحة والأصول الحقيقية، وعودته لديكارت ليس قبولا قطعيا بتأملاته، بل عودة من أجل أن يبين عدم كفايتها. إن البداهة العلمية التي قال بها ديكارت عبر كوجيتو الأنا المفكرة تحتاج في نظر هوسرل إلى بداهة تؤسسها، العودة إلى الأنا أفكر هي مجال ضروري للتأسيس الجذري للفلسفة. الأنا هنا باعتبارها ذاتية، ترنسدنتالية لكن دون أن تضع نفسها في مقابل الموضوع، إن أهمية هوسرل تكمن في محاولته إبطال هيمنة كل طرف على الآخر في مسألة الذات والموضوع، وأن يجعل من الفينومينولوجيا الفلسفة الأولى، أخذ هوسرل الكوجيتو الديكارتي مع تعديلات والأنا الترنسندنتالية الكانطية ورفض مثالية أفلاطون إلا أنه أخذ فكرة الماهيات.

[2]– مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص100.

أنطولوجية هيرمينوطيقية لكينونة الكائن في العالم؛ إنها أنطولوجيا أساسية من شأنها أن تعيد الاعتبار للسؤال الأصلي حول معنى الكينونة بعامة. إن فينومينولوجيا الدازاين هي في الدلالة الأصلية هيرمينوطيقا، وإن الهيرمينوطيقا تأخذ - من حيث هي تفسير لكينونة الدازاين - معنى ثالثاً مخصوصاً هو - متى فهم فهما فلسفياً -، المعنى الابتدائي الذي من شأنه يشتغل بتحليل الطابع الوجداني لوجود الدازاين، وإن ضمن هذه التحليلية الوجدانية تتأسس أنطولوجيا بالاستناد على تاريخانية الدازين بوصفها الشرط الأنطيقي لإمكانية صناعة التاريخ[1]، هذا بالرغم من رفض هوسرل لكل فكر يتسم بالهيرمينوطيقا، وهو المحور الذي خلف جدلاً واسعاً بينه وبين دلتاي (1911) إذ إنه لا يقر لفكرة التأويل أدنى قيمة.

[1]– هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص103.

ب/ التحليل الأنطولوجي الأساسي للهيرمينوطيقا الفينومينولوجية

هكذا نصبح أمام منعرج هيرمينوطيقي للفينومينولوجيا* حسب تسميه جان غروندان؛ منعرج قائم على الراديكالية الهيرمينوطيقية للقصدية. إن هوسرل قد حاول أن يؤسس لفلسفة دقيقة شبيهة بالعلم من خلال منطلقات بديهية، لكن في مقابل ذلك "يكون قد وفر الفرصة للهيرمينوطيقا من أن تضع موضع تساؤل بعض الافتراضات غير الفينومينولوجية المتضمنة في الفينومينولوجيا"[1]، وهذا هو جوهر النقد الهيدغري لفلسفة هوسرل. سيحاول هايدغر تجذير الأنا الهوسرلية بما هي أنا قصدية إلى تصورها بأنها كينونة في العالم. إذا كانت الفينومينولوجيا تساوق بين الحدس والقصد فإن كل حدس بوصفه قصدا متوجه نحو المعنى. وسيشكل الحدس ضربا من هيرمينوطيقيا مغايرة، وهنا التمفصل بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا؛ "إن الهدف الذي يسعى هايدغر إلى بلوغه عبر المنعرج الهيرمينوطيقي الذي يعمل على ترسيخه داخل الفينومينولوجيا هو وضع فكرة الأساس الترنسندنتالي ذاتها "الفكرة المتواجدة خارج سياج الزمن موضع تساؤل"[2].

صحيح أن هايدغر يرفض أن تكون الفينومينولوجيا "توجها نحو الأشياء ذاتها" ويرى في هذا المبدأ امتداداً للروح الوضعية في الفلسفة. إذا كانت الفينومينولوجيا لدى هوسرل هي

---

* يتساءل جان غروندان هل ما نسميه المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا يقع في جغرافيا الفينومينولوجيا الهوسرلية ليتأخر إنجازه على يد هايدغر؟ أم أنه على يد ريكور وغادامير؟، خصوصاً وأن لا هوسرل ولا هايدغر قد أشار إلى منهج هيرمينوطيقي في الفينومينولوجيا، لكن نجد باحثاً مثل هربرت شيغلبرغ (Herbert Spiegelberg) يربط قضية المنعرج الهيرمينوطيقي بفكر ريكور مباشرة لجهة استحالة قيام موضعة مباشرة عند هايدغر، خصوصاً وأن هايدغر قد توقف على استكمال مشروعه التأويلي مع الجزء الأول من الكينونة والزمان. في حين نجد (D. Hoy. Couzens) يؤكد أن المنعرج الهيرمينوطيقي قد حدث مع الكينونة والزمان وتصوره الشمولي، أما غروندان فإنه يذهب إلى ضرورة الاعتقاد بأن هايدغر هو المهندس الأول وصانع المنعرج الهيرمينوطيقي، إنه أول من تحدث عن ضرورة أن تكون الفينومينولوجيا هيرمينوطيقا، ويشير غروندان إلى تأثيرات المنعرج وارتداداته على ليفيناس من جهة المنعرج الأنطولوجي وعلى جاك دريدا من جهة المنعرج الأنطو–لغوي ومع جان لوك ماريون من خلال المنعرج الفينومينولوجي للشعور.

[1]– غرندان جان ، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر، عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007م، ص61.

[2]– المرجع نفسه، ص69.

العلم الذي ينظر إلى الظواهر كما تبدو لنا، فإن هايدغر يتساءل: ما الذي يبدو لنا بالضبط؟ وأية ظواهر ستظهر لنا؟ هذا السؤال الهيدغري الذي ينتمي إلى خط الإحراج الموضوعاتي للفينومينولوجيا[1] هو ما مكنه من إقامة علاقة قرابة بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا. إن الظواهر التي تكون محل اهتمام الفلسفة تصبح بمثابة معطيات تزخر بالتأويلات. إن الظواهر ذاتها تندرج تحت مظلة التأويل.

أما جوزيف كونيغ فيذهب إلى أن على الفينومينولوجيا أولا أن تهتم بما لا يظهر*. إن الفكرة الأساسية في افتتاحية "الكينونة والزمان" تتمثل في أن الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية شاملة كلية، وبأن منطلقها الرئيسي هو هيرمينوطيقا الدازاين، بحيث ينتقل هايدغر هنا من مستوى هيرمينوطيقا الحدوث (هايدغر الشاب) إلى هيرمينوطيقا الدازاين بوصفها أحد أشكال المحاثية الفينومينولوجية، ومن ثَمَّ التوجه إلى تشييد هيرمينوطيقا للغة/اللوغوس. إن التأويلية التحليلية للدازاين سترتد في النهاية إلى مشكلة اللغةِ بِعَدِّهَا آخر تحديدات الوجود، ما سيكشف عن الهيرمينوطيقا كإحدى أهم الامتدادات الفكرية للأنطولوجيا الهيدغرية.

[1]– أنظر: المرجع السابق، ص85.

* لقد أشار جان غروندان إلى جوزيف كونيغ الذي تحدث في إحدى رسائله عن درس هايدغر حول الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا حيث أكد أن هايدغر يتحدث كثيرا عن الهيرمينوطيقا بطريقة توحي بالطرافة والذكاء، إلا أنها متفككة متكتمة وماكرة حتى إننا قد نصاب بوجع في قلوبنا ونحن نتأملها، و يزداد الوجع أكثر عندما يدلنا غروندان إلى أن هايدغر قد حقق منعرجا حاسماً للفينومينولوجيا نحو الهرمينوطيقا بكتابة نصف صفحة في "الكينونة والزمان" عرف فيها الهيرمينوطيقا أربع مرات، تعريفات من الكثافة بحيث يصبح من المستحيل التعرف عليها، وأكد في الفقرة السابعة من الكينونة والزمان أن الفينومينولوجيا ليست إلا طريقة في إظهار مسألة الكينونة الانطولوجيا. وفي الفقرة السادسة ذهب إلى أن الهيرمينوطيقا هي ضرب مخصوص من الفينومينولوجيا الأنطولوجية. أنظر: المرجع نفسه، ص79–85.

وبشهادة غادامير فإن الهيرمينوطيقا انبثقت عن نقد هايدغر لفلسفة التعالي وفكره عن المنعطف[1]. ويشير هنا غادامير إلى أن التقويض الفينومينولوجي المنبثق عن تحليلية الدازاين القائم في خط الأنطولوجيا الأساسية قد انتهى إلى تشكيل معالم الهيرمينوطيقا المعاصرة "هرمينوطيقا اللغوية" مع غادامير واستكمال مشروع المنعطف الفينومينولوجي صوب الهيرمينوطيقا مع ريكور وبلوغ الأنطولوجيا الأساسية دورها مع ليفيناس. وكل ذلك من أجل القطع مع الميتافيزيقا التقليدية. يقول دريدا: "إن ما يطرحه هايدغر على الميتافيزيقا إنما هو سؤال الوجود ومعه سؤال الحقيقة والمعنى واللوغوس؛ إن التأمل غير المنقطع لهذا السؤال لا يعيد "ترميم" ضمانات بل هو بالعكس ينفيها نحو عمقها الخاص"[2].

وبخلاف أوسكار بيكر* الذي كان يرى أن تأويلية هايدغر للتحليل المتعالي لدازاين هو البحث في البعد التأويلي لـ "عالم الحياة" بتأثر من دلتاي وأن كل هذا ينتمي إلى برنامج هوسرل في الظاهريات المتعالية، فإننا نجد أن هايدغر نفسه يؤكد أن واقعانية الدازاين التي تستوجب الإظهار/التبين الأنطولوجي والتي تتطلب الفهم بالمعنى الفينومينولوجي تجعل مهمة الهيرمينوطيقا تقويضية بامتياز. بِيَّد أنه ليست الهيرمينوطيقا هنا مجرد تأويل إبستمولوجي للحياة مثلما ذهب إلى ذلك دلتاي بل إنها ترك للحياة، لأن تبين نفسها دون أي رؤية نظرية مسبقة.

يرجع هايدغر القضايا الفلسفية إلى الدازاين إرجاعاً أنطولوجياً، مع تأكيده على ضرورة إرجاع الدازاين إلى منبع المساءلة الفلسفية إرجاعاً فينومينولوجياً، بهذا الشكل يتلخص هدف الهيرمينوطيقا الهيدغرية في كونها دعوة إلى "إيقاظ الدازاين في الحاضر الذي هو في الوهلة

[1]– أنظر: مهنانة إسماعيل: من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة، ضمن: موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ج1، ط1، 2013، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ص708.

[2]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص714.

* أشار إليه إسماعيل مهنانة في المرجع نفسه، ص742.

الأولى "نحن" في الكينونة مع الأخرين"[1]، إن هذه الوهلة الأولى هي اليوم أنطولوجيا فينومينولوجية منطلقها هيرمينوطيقا الدازاين "كتحليل للوجود"، ومهمة الهيرمينوطيقا هي "جعل الدازاين في كل مرة متاحاً في خاصيته الكينونية، وجعله متاحاً لنفسه وتبليغه، وملاحظة الاغتراب الذاتي الذي يعاني منه الدازاين، فوفق التصور الهيرمينوطيقي تتجلى للدازاين إمكانية الكينونة وأن يصبح فهوماً"[2]، لذلك يذهب هايدغر إلى أنه كي تصبح الهيرمينوطيقا ذات معنى حقيقي عليها أولا الاشتغال على شروط إمكان كل المباحث الأنطولوجية،لأن الدازاين أولوية كينونية. وهكذا تتجلى الحقيقة الفينومينولوجية "انفتاح الكينونة" كحقيقة متعالية إن الفهم الفينومينولوجي يكمن في نظر هايدغر عند الإمساك بالدازاين بوصفه إمكانا وفهمه في أفق وجوده، لأن الدازاين يظل دازاين. "إن الدازاين هو في كل مرة إمكانه، وهو لا يملك هذا الإمكان كما لو كان مجرد خاصية له بوصفه شيئا قائما (...) يتعين الدازاين في كل مرة، من حيث هو كائن إنطلاقا من إمكان هو "هو""[3].

إن الإضاءة الأنطولوجية للدازين والتي هي إحدى أهداف الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية لا تتم في أفق التاريخانية لأن الدازاين نفسه تاريخاني، وإن الظفر بأفق الفهم والتفسير الممكن له لا يكون إلا داخل الخط التاريخاني، لأن تحليلية الوجود النابعة من هيرمينوطيقا الدازاين ليست إلا قراءة في مسار كينونته؛ من أين ينبجس وإلى أين يرتد، وبالسؤال الهادي عن معنى الكينونة يقف البحث على المسألة الأساسية للفلسفة بعامة، وإن نمط معالجة هذه المسألة هو الخط الفينومينولوجي، وبهذا الشكل لا تكون الفينومينولوجيا مجرد رأي أو اتجاه أو مذهب، إنها إجراء منهجي من شأنه السؤال بصيغة "كيف" لا بصيغة "ما"، لأنه إجراء يسعى إلى مناظرة الأشياء ذاتها.

---

[1]– مارتن هيدغر، الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية، تر: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت– ط1، 2015، ص11–12.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص65.

[3]– مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص113–114.

إن طرافة هايدغر في نظر فتحي المسكيني تكمن في كونه الفيلسوف الذي تحولت معه الفينومينولوجيا إلى هيرمينوطيقا تحولاً أخذ ينظر إليه على أنه أحد سمات العصر، من براديغم الوعي مع فينومينولوجيا هوسرل إلى براديغم اللغة مجسداً في هيرمينوطيقا هايدغر وبالأخص غادامير وريكور، هذا بحسبان أن الهرمينوطيقا الهايدغرية أول صيغة قارية للمنعطف اللغوي وهذا أيضا ما أكده يورغن هابرماس*.

إن ما سيسمى لاحقا بالمنعرج اللغوي** قد تم في نفس الكَرَّةِ في صيغة هيرمينوطيقية وفي صيغة تحليلة (يقصد فيجينشتاين)[1]، ويرى جون غرايش أن التصور الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا إنما يظهر وكأنه من المعلوم بنفسه ضمن الدروس الأولى لهايدغر لكن صار من الصعب في نظره الحديث عن منعرج هيرمينوطيقي للفينومينولوجيا لدى هايدغر، فهو يُقوِّمُ ذلك على أن "المنعرج" يفترض أنه قد كان ثمة طور غير هيرمينوطيقي للفينومينولوجيا[2]، في حين على العكس من ذلك تماماً يشير المسكيني إلى أن الفينومينولوجيا الهيدغرية - على التباسها - إنما تنخرط منذ البدء في تأسيس المنعرج القاري الذي لم تكن هذه الهيرمينوطيقا إلا الصناعة العليا له.[3]

---

* لقد كان رهان هايدغر إقامة براديغم فلسفي جديد على أنقاض البراديغم القديم، والتحول من عقل مركز على الذات إلى عقل مموقع في اللغة وهذا ما أشار إليه جان غرايش في كتابه "العقل الهرمينوطيقي". هذا البراديغم الذي أطلق عليه جان غرايش عنوان (العقل اللغوي) سوف يجتهد تيدور كيسيال في تسميته "المعقولية الهرمينوطيقية". أنظر: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي "أو فلسفة الإله الأخير"، مرجع سابق، ص11.

** يشير لودفيغ فيتجينشتاين إلى أنه لا توجد فينومينولوجيا، بل توجد مشاكل فينومينولوجية، أو إنما الفينومينولوجيا هي النحوية. ويشير كارل أتو آبل إلى أن كلاً من فيتجينشتاين (الأنجلوساكسونية التحليلية) وهايدغر (التقليد القاري الفينومينولوجي) قد عملا على إقامة منعرج لغوي هيرمينوطيقي براغماتي. هذه الفكرة نجدها عند ريشارد رورتي التي عبر عنها بأنها إرساء طريف لهيرمينوطيقا نيوبراغماتية. أنظر: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص11.

[1]– أنظر: المرجع نفسه، ص8-9.

[2]– المرجع نفسه، ص52.

[3]– المرجع والمكان نفسهما.

لقد نقل هايدغر المسائل الفينومينولوجية من مستوى الحدس المقولي إلى مستوى الحدس الهيرمينوطيقي، وحاول حسب جون غرايش استحداث ضرب من المعقولية الفلسفية مجاوزاً بذلك التفكير إلى مدار التأويل، وكذلك تجاوز السيطرة الكانطية والرومانسية دلتاي* في تجذير الإشكالية التأويلية بالرجوع إلى أرسطو؛ "إن الحدس الهيرمينوطيقي كما يقول هايدغر بوصفه نمط الولوج الوجيه إلى معنى وجود المعيش، أي بوصفه الوجه الأصيل من الحدس الفينومينولوجي، هو ما يخول للهيرمينوطيقا بأن تكون نمط طريف من التأويل الفينومينولوجي"[1].

إن الفينومينولوجيا في سعيها لإدراك الماهيات الكامنة في الوعي قد اعتمدت إجراء (التعليق)، الذي يقوم على وقف الأحكام الخاصة بالمعتقدات والآراء السابقة وإحالة الوعي إلى ذاته، ويقوم التعليق على مبدأ الشك (الإيبوخيه)، ومعنى هذا أن "نضع بين قوسين"، وإن هذا الوصف الفينومينولوجي يرفض القبول بشمولية الرؤية وكينونتها، فيبقى عند حدود الوصف الإنساني/ المعيش كأول مرحلة لبلوغ الماهية. ومع هايدغر "اتسع أفق الوصف الفينومينولوجي، لأن الفينومينولوجيا التأويلية تحتاج إلى وصف ما يتجاوز الخبرة الحسية المباشرة.

هناك من الخبرات ما يصعب وصفها وصفا مباشرا، فكان التأويل تحولاً في الفينومينولوجيا للوقوف عند حقيقة ما هو غير معطى دون التخلي عن المعطى المباشر"[2]، وهذا معنى عبارة هايدغر: "إن مهمة الأنطولوجيا الأساسية لتأويل الكينونة بما هي كذلك إنما تتضمن بذلك في ذاتها كشفاً عن دهرية الكينونة"[3].

* لقد كان هايدغر الأول متأثر كثيرا في الجانب الأكاديمي بكانط خصوصاً بعد اشتغاله على قضايا المنطق وتأثره بالإرث الرومانسي الممتد إلى غاية هومبولدت ودلتاي، خصوصاً بسؤال الحياة وكذلك بالروح الحي عند شليغل وأدى هذا إلى استئنافه العمل على مشكلة روحانية الزمان والوعي والحقيقة والآنية، وكذلك مشكلة العالم والإلوهية .

[1]– المرجع السابق، ص68.

[2]– أنظر: علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر "الفن والحقيقة"، مرجع سابق، ص40.

[3]– مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، مرجع سابق، ص74.

إن هذه العودة الأنطيقية هي ما مكنت هايدغر من أن ينقل الفينومينولوجيا من أفق فلسفة الوعي إلى رحابة الأنطولوجيا، بحث لا تصبح الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية بهذا الشكل مجرة نظرية إبستيمولوجية أو رؤية تاريخانية ولا تأملاً خالصاً في العلوم وإنما تصبح هي ذاتها أساس كل معطى يتعلق بالعلوم وبالكائن في العالم.

بهذا الشكل يكون كل خطابٍ خاصٍ بالوجود في العالم على نحو قابل للفهم؛ "إن فهم الكينونة إنما ينتمي إلى البنية الأنطولوجية للدازاين، ومن حيث هو كائن، هو في كينونته منفتح أمام ذات نفسه، وإن الوجدان والفهم يشكلان نمط الكينونة الذي من شأن هذا الانفتاح"[1]، ومعنى هذا أيضا، أن هايدغر يقيم تمييزاً واضحاً بين فهم الكينونة الذي هو ذو بعد هيرمينوطيقي أنطولوجي وبين تصور الكينونة ذي البعد الفينومينولوجي الأنطولوجي. ومشكل التأويل ليس أبدا قائما عند حد تصور الكينونة، بل هو متعلق أساس بفهمها. بهذا الشكل "يتبع التأويل الأنطولوجي هذه النزعة في التفسير، ويفهم الدازاين إنطلاقاً من العالم، ويعثر عليه بوصفه كائنا داخل العالم"[2]. وهذا العثور داخل العالم والذي اتخذ صبغة ابستيمولوجية فيما سبق سيتحول مع هايدغر إلى أساس الأنطولوجيا الأساسية القائمة على انغماس الدازاين في العالم، والذي يتعين على الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية الكشف عنه وإبانته في إنيته خصوصا في العالم اليومي. "إن الطريقتين اللتين من خلالهما نكون الهناك: هما الوجدان والفهم، ولابد أن يكون تحليلهما ظواهريا في كل مرة"[3].

تكون مهمة الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية ملخصة في إعادة موقعة الظاهرة الأساسية للدازاين في العالم، وعموما إلى هنا نصبح أمام تصويرين أساسين للهيرمينوطيقا الهيديغيرية من

[1]– المرجع السابق، ص347.

[2]– المرجع نفسه، ص258.

[3]– المرجع نفسه، ص264.

هيرمينوطيقا الحدوث الأولى (1923) إلى هيرمينوطيقا الدازين في الكينونة والزمان*، وإن نظرة بسيطة في أعمال هايدغر الأول تتيح لنا القول إن الهيرمينوطيقا معه لم تعد تهتم بتراتبية النص /القارئ/ المعنى كما جرى التقليد، بل صارت تعنى بالوجود ذاته. لكن هل بإمكاننا الجزم بأن بان فيدر (Ben Vidder) كان على حق عندما اعتقد أن هناك "قطيعة راديكالية بين هايدغر وبين الهيرمينوطيقا التقليدية"[1].

لقد عايش هايدغر كل محاولات الفينومينولوجيا الهوسرلية لحل مشكلة العالم، وكان شاهدا على فشل الكوجيتو الديكارتي في تمثل الموضوع المفكر فيه وقدم في مقابل ذلك الدازاين. إن الفرق بين الأنا أفكر الديكارتية الممتدة إلى كانط وهوسرل وبين الدازاين كما حدده هايدغر يكمن حسب جان بوفريه في كون أن "الأنا أفكر مسلح بالحدس أي السقف الذي تصطدم به الأشياء كالمواضيع، في حين أن الدازاين ينفجر هنا حيث وجود الأشياء"[2].

إن إقرار هايدغر (1962)** بأهمية الفينومينولوجيا في إعادة الاعتبار لسؤال الوجود هو إقرار من طبيعة هيرمينوطيقية لأن الإبانة الفينومينولوجية عن الكينونة في العالم إنما لها طابع الاستكشاف من الستور، ما يجعلها تجربة هيرمينوطيقية، وفي جهة أخرى يقول هايدغر:

* إذا كان موضوع هيرمينوطيقا الحدوث هو الدازاين الفردي، فإن هيرمينوطيقا الدازاين عبر مشروع الكينونة والزمان سوف تتعامل مع الدازاين بوصفه كثافة خصوصا من الناحية الوجودانية، وتهدف لإبراز المعنى الحقيقي للكائن /الكينونة، والبنى الأساسية للوجود في العالم. وهذا هو جوهر النقد الهايدغري للميتافيزيقا بوصفها تحليلات تتعدى الأرضية الأنطولوجية. وهذا ما نقف عليه عبر المسار الممتد من كوجيتو ديكارت إلى مفهوم الروح الهيغلي. لقد ظَلَّ نقد العقل الخالص لكانط متجاهلا بنية الوجود في العالم وهذا ما دفع هايدغر لوصف فلسفة كانط على أنها ميتافيزيقا التناهي.

[1]– جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص107.

[2]– نقلا عن: إسماعيل المهنانة، من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة، ضمن: موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، مرجع سابق، ص718.

** يقول هايدغر: بدون الموقف الأساسي الذي هو الفينومينولوجيا لم يكن بإمكان سؤال الوجود أن يطرح. نقلا عن: المرجع نفسه، ص724.

"كلما تقدمنا أكثر في فهم كينونة الكائن الذي داخل العالم، أصبحت بإمكان الأرضية الظواهرية كشف ظاهرة العالم أشد متسعاً وأكثر أمناً"[1].

[1]– المرجع السابق، ص169.

الفصل الثالث

الفصل الثالث: التحليل الهيرمينوطيقي لمسألة الكينونة على ضوء مخرجات الأنطولوجيا الأساسية

المبحث الأول: جدل الفهم والتأويل من المنحى الإبستيمولوجي إلى رحاب الأنطولوجيا

أ/ الرؤية الهيرمينوطيقية والتفسير الأنطولوجي للعالم

ب/ الفهم كقضية أنطولوجية

المبحث الثاني: الكينونة وسؤال الكائن في الأنطولوجيا الأساسية

أ/ الكينونة من التصور الصوري إلى فكرة التزمن

ب/ من الموجود إلى الوجود: النحن ومسألة الزمان

المبحث الثالث: هايدغر في مناظرة الفلسفة الحديثة: نحو مجاوزة ميتافيزيقا الذاتية

أ/ هايدغر في مجابهة كوجيتو ديكارت ونقدية كانط

ب/ التفكير مع هيغل ضد هيغل: نقد ميتافيزيقا النسق المطلق

ج/ نيتشه آخر الفلاسفة الميتافيزقيين: نهاية الميتافيزيقا وبداية الفكر

تمهيد:

ليس العالم عند هايدغر هو "شيئاً" ذاتياً، بل هو مؤسس على المعنى الأنطولوجي للعناية، أي على الزّمانية، وإن قصديّة الوعي تتأسس في أفق البعد الوجودي للدازاين كزمانية، وإن شرط الإمكان الزماني هو ما يتيح تصوّرا للذّات بما هي أنطولوجيا للدازاين له وجود وكينونة موضوعية تتعدّى مجرّد أن يكون شيئا قائما في المكان فقط كجسد، هكذا تكون كينونة الدازاين تاريخانية في أساسها. وهنا رأس الأمر في علاقة هايدغر بدلتاي. إن الترابط بين الولادة والموت الذي أشار إليه دلتاي من خلال عبارة "ترابط الحياة" سوف تتحول إلى إشكالية فلسفية مع هايدغر ضمن مباحثه عن الكينونة والكائن ومسألة انوجاده في العالم.

المبحث الأول: جدل الفهم والتأويل من المنحى الإبستيمولوجي إلى رحاب الأنطولوجيا.

أ/الرؤية الهيرمينوطيقية والتفسير الأنطولوجي للعالم.

إن العلامة المتوارية التي حققها هايدغر الأول عبر مشروع الكينونة والزمان يمكن تلخيصها في ذلك الانتقال الطريف الذي تحولت بموجبه الفينومينولوجيا إلى هيرمينوطيقا، تحول مس اللبنات الأساسية للفلسفة المعاصرة، من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة عبر مقولة الكينونة، لأن الفهم لدى هايدغر ليس إلا النمط الأساسي لوجود الإنسان في العالم.

إن الإشكالية الأساسية للفلسفة في نظر هايدغر إنما "تمس الوجود الذي من شأن الحياة العيانية ضمن الطريقة التي من شأن الوجود المخاطب والوجود المفسر في كل مرة، بمعنى أن الفلسفة من جهة ما هي أنطولوجيا العيانية هي في عين الوقف تأويل مقولي للمخاطبة والتفسير، بمعنى هي منطق"[1]. هكذا يكون الحدس التأويلي مقابلا للحدس الفينومينولوجي بوصفه نمط الولوج الأصيل إلى المعنى ذاته، وما الهيرمينوطيقا لدى هايدغر إلا هذا المفهوم المخصوص لأنها طريق التأويل الفينومينولوجي. هنا يؤكد هايدغر بأنه "ينبغي للتأويل الفينومينولوجي أن يمنح الدازاين ذاته إمكان الفتح الأصلي وأن يدعه بمعنى ما يفسر نفسه بنفسه؛ إنه لا يشارك في هذا الفتح إلا من أجل أن يرفع المضمون الظواهري للمفتوح رفعاً وجدانياً إلى رتبة التصور"[2] بحيث يعكس الفهم هنا الكينونة الخاصة بالدازاين الموجود في كل مرة في العالم، وهكذا يكون الفهم في علاقة مباشرة مع المزاج من جهة الأنطولوجيا الأساسية، بِيَّدَ لم يبقَّ الفهم هنا عبارة عن مجرد آلية في التفسير والتعليل كما في الطرح الإبستمولوجي بل يحصره هايدغر ضمن الطرح الأنطيقي الزماني إلى فهم الفهم بما هو استطاعة تدبير شيء ما، أو القدرة على الإبانة، ولعل هذا الفهم الوجداني للفهم هو ما يجعل نمط كينونة الدازاين

[1]– نقلا عن: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص66.

[2]– مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص275.

مستطاع الكينونة. "إن الفهم هو كينونة ذات الصنف من مستطاع –الكينونة، الذي لا يتأجل أبدا بوصفه ما ليس قائما بعد بل من حيث هو في ماهيته ليس قائما أبدا، هو "يكون" مع كينونة الدازاين في معنى الوجود، إذ شأن الدازاين أن يكون على نحو بحثه، إنه يكون قد فهم أو لم يفهم في كل مرة إن عليه أن يكون على هذا الوجه أو ذاك، ومن حيث هو فهم من هذا النوع، هو "يعرف" ما له و ما عليه"[1].

وإن كل من الوجدان والفهم يقع تعيينهما على مستوى الكلام/القول، وما الفهم في الأصل إلا هذا الذي يسميه هايدغر الكينونة نفسها، بِعَدِّهَا القوام الأساسي للكينونة في العالم*.

إن من خصائص الفهم أنه يملك في ذات نفسه البنية الوجدانية المتعلقة بالاستشراف، فهو يستشرف كينونة الدازاين في العالم، والاستشراف هنا "كهيئة" مجموع إمكانات يمتلكها الفهم في ذاته، ولذا يمكنه أن يكون في صورة انفتاح العالم. ولذا ما فتئ يقول هايدغر "أن الدازاين يمكن أن يفهم نفسه انطلاقا من عالمه، على أنه يفصل بين الفهم الأصيل والفهم غير الأصيل، وبين الفهم الخالص والفهم المزيف. إن الفهم الأصيل والخالص هو وحده القادر - ضمن طابع الاستشراف الذي له - حدس الكينونة في الهناك، عبر انفتاحها على العالم"[2]، وإن الكينونة هي في الاستشراف مفهومة وليست متصورة على نحو أنطولوجي.

إن الانفتاح الأصلي للكينونة في العالم قائم في الأساس على الدازاين من حيث هو فهم، إنما يستشرف كينونته على صفة إمكانات عدة، وهذه الكينونة الفاهمة باتجاه إمكانات عدة هي ذاتها"[3]، وهكذا فإن بحث مسألة الكينونة لدى هايدغر كان يفترض تأويلا لـ "لكائن - هنا"

---

[1]– المرجع السابق، ص282–283.

* يقول هايدغر: "إن الوجدانيين الأساسيين اللذين يقومان كينونة الهناك، أي انفتاح الكينونة في–العالم هما الوجدان والفهم، فالفهم يوري في ذاته إمكان التفسير". أنظر: المرجع نفسه، ص311.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص294.

[3]– المرجع نفسه، ص289–290.

"بمعنى الدازاين" وتحديد ماهية الإنسان حتى استقر عنده أن الإنسان إنسان بمقدار ما يكون متجلياً في الكينونة"[1].

إن الفينومينولوجيا التأويلية لدى هايدغر قد عَدَّت كُلَّ موجود في نظرها موجوداً مؤولاً، وإذا كان هوسرل من قبل قد حصر هذا الموجود في نطاق البحث الإبستيمولوجي فإن هايدغر عبر مشروع الكينونة والزمان جاء ليرفع هذا الحصر والاختزال بانفتاحه على رحاب الأنطولوجيا بعد أن استعاد البنية الأنطولوجية للموجود. لا يتوقف هايدغر بالفهم أو التأويل عند عند حدود "الموجود" بل يطمح إلى فينومينولوجيا تأويلية تتعدى العقبات الإبستيمولوجية (...) ليست الفينومينولوجيا التأويلية تأملاً "خالصاً في العلوم الصحيحة بل هي تأويل أنطولوجي للأساس الذي يسمح بتأسيس هذه العلوم"[2].

يقارب هايدغر بين الفهم والتفسير مقاربة فلسفية أصيلة من شأنها أن تجعل الفهم نمطاً وجدانياً خاصاً بالدازاين، نمطاً يعمل على إبانة ظاهرة الفهم المرتبطة بكينونة الدازاين، بحيث تقوم التأويلية الأنطولوجية على هذا الانسجام المبدئي بين الفهم والتفسير، وهذا المعنى العام الذي يجمع بين الفهم والتفسير في إبانة وجودانية الدازاين سيظل في نظر هايدغر العامل الأبرز في قيام أي تأويلية متعلقة بالأساس الأنطولوجي للعناية، إن هايدغر لتعزيز هذا المعنى الأنطولوجي للفهم يذهب إلى القول بأن أي نية لتملك ما للفهم لا تزال ملتفة تحت نقاب، إنما الأقوم دائما هو نزع النقاب تحت هدي زاوية نظر، هي التي "تحدد ما بالنظر إليه يجب أن يقع تفسير ما تم فهمه إذ يتأسس التفسير في كل مرة ضمن رؤية سابقة لما حصل في المكسب السابق قابلية معينة للتفسير"[3]، هكذا يتأسس التفسير على تصور مسبق دوما، ويكون الفهم

---

[1]– أنظر: عمر مهيبل، من النسق إلى الذات "قراءات في الفكر العربي المعاصر"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص217–218.

[2]– أنظر: علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، مرجع سابق، ص46.

[3]– مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص294.

سابقا على أي حكم عقلي محض، وهذا جوهر العلاقة التي يقيمها هايدغر بين التفسير القائم على التصور المسبق وبين الفهم الحاضر للدازاين. إن تفسير شيء ما من حيث هو شيء ما إنما هو "مؤسس في ماهيته عبر مكسب سابق ورؤية سابقة وتصور سابق، فليس التفسير بأي وجه إمساكاً خالياً من أي مسبقات لشيء معطى سلفا"[1]، وهكذا يكون التفسير دائما قائماً على بنية الإمكان والاستشراف على أن تكون بنية الفهم هي التفسير، ويبقى دوما الفهم الأساس الجوهري للدازاين، وإن معنى شيء ما هو ما يمكن التعبير عنه بالفهم؛ إنه تصور صوري للمعنى مجسد في الفهم، وإن هذا التمييز بين التصور والفهم هو ما يحدد معرفتنا بالكينونة بِعَدِّ الفهم دوما وجودانياً أصيلاً للكينونة/الدازاين، بل إن الكينونة هي المفهمة أكثر منها التصور، وإن الفهم وكذلك الوجدان هما اللذان يحددان وجود الكينونة في العالم، لأن أي محاولة "لاستشراف الفهم يملك الإمكان الخاص لأن يتخذ شكلاً ما، وإن تشكل الفهم هو ما نسميه التفسير، إذ ضمنه يتملك الفهم ما يفهمه على نحو فاهم (...) في التفسير لا يصير الفهم شيئا آخر، بل هو ذاته بحيث إن التفسير يجد أساسه على نحو وجوداني في صلب الفهم، ولا ينشأ هذا عن ذات"[2].

وإذا كان لزاما على كل تأويل يدعى بأنه فينومينولوجي فإن عليه أن يمنح للدازاين فسحة الفتح الأصلي على ذاته، أي أن يجعله يفهم ذاته بذاته*. بأن يرفع من مستوى الفهم هنا إلى درجة الأنطولوجيا بِعَدِّهِ وجودانياً، فإن الكينونة في مقابل ذلك نقبض عليها عبر الكلام/القول، لأن الفهم هو ضرب أساسي للكينونة، وهنا يمكن القول إن الفهم لدى هايدغر هو بمثابة القوام الأساسي للكينونة في العالم، إنه نمط كينونة الدازاين ومكمن كل إمكاناته الأخرى، بل هو مستطاع الكينونة، فالفهم هو العالم متصورا، وذلك يعني أن الدازاين يفهم ذاته انطلاقا من

[1]– المرجع السابق، ص 294–295.

[2]– المرجع نفسه، ص290.

* يتجاوز هايدغر هنا الطرح الذي قدمه دلتاي عندما قابل الفهم بالتفسير الذي في معنى التعليل والسببية.

عالمه؛ ولهذا يربط هايدغر الفهم بالكينونة ربطاً قصدياً لأن "الفهم من حيث هو انفتاح الهناك، إنما يمس دوما جملة الكينونة في العالم، ففي كل فهم عن العالم يكون الوجود هو أيضا قد فهم على نحو ما من التفسير"[1]. وهكذا لا يجد هايدغر حرجاً في أن يقر بأن المعنى واللامعنى ليسا في النهاية إلا مجرد تعينات أنطولوجية ليس إلا، ويشير إلا أن المعنى هو ما هو ممكن على الدوام، أما اللامعنى فهو المحال دوما.

[1]– المرجع السابق، ص298.

ب/الفهم كقضية أنطولوجية

إن قضية العلاقة بين الدور المنطقي والفهم شغلت بال هايدغر كثيرا في مشروع الكينونة والزمان الذي لم يكتب له أن يكتمل*، فقد تبين له أن ما يبدو للفهم دوراً منطقياً هو ما نسميه بالضبط مهمة التأويل الإيجابية وهي بالذات النقطة التي ترتقي بالفهم من مستوى الوجدان إلى مستوى الأنطولوجيا الأساسية، بحيث أن الكلام عن "دور" منطقي في الفهم هو عبارة عن "جهل مضاعف بأن الفهم ذاته يشكل نمطاً أساسياً من كينونة الدازاين، وبأن هذه الكينونة إنما تجد قوامها من حيث هي عناية. أن ننكر الدور، أن نريد اخفاءه أو حتى تجاوزه يعني أن نثبت هذا الجهل بلا رجعة"[1].

إن الفهم في نظر هايدغر يتعالق مع اللوغوس/القول في حين يؤدي "السماع" دورا مهما في إقحام بعد الغيرية في صلب كينونة الدازاين، وهذا الأخير لا يسمع إلا من أجل أن يفهم، ولا يتكلم إلا لأن يقول ما تم فهمه ويكون الكلام كالسكوت تماما، يؤدي السمع دور الإمكان في عملية تحقيق الفهم، "بل إن هذا الفهم الناتج عن السمع (السكوت عند الكلام) هو ما يسميه هايدغر بالفهم الأصيل، أما المسكوت عنه، الذي نشير له دون أن نفصح عليه من حيث هو ضرب منبثق على القدرة على السماع الرفيع فإنه ما يمثل الفهم الجذري حسبه ولعل هذا الضرب الأخير من الفهم هو ما يرتبط أساساً بمسألة الكينونة، بيد أن علاقة الدازاين بالآخر ليست دائما ذات صفة شفافة[2]، ففي نظره ليس معنى أن نتكلم كثير مؤداه أن نفهم كثيرا، بل على عكس ذلك، قد تكون كثرة الكلام سبباً في انعدام الفهم وإتلافه، ولا يعني السكوت أبدا أن يظل المرء أخرس، بل إن ما يحاول قوله هنا، هو أن يشيد بضرورة نقل السكوت من مستوى

* يعتبر مؤلف هايدغر المعنون "بالوجود والزمان" الجزء الأول من مشروع كبير سماه "نحو الأنطولوجيا الأساسية" وكان يتحدث عن جزء ثانٍ من الكتاب، لكن سرعان ما تراجع عن نشره، وانعطف بفكره إلى خارج هذا المجال التأويلي الفينومينولوجي التقني نحو رحاب اللغة والشعر والفن وبقي مشروع الكينونة والزمان معلقا، دون أن يفصح عن كل تصوراته.

[1]– المرجع السابق، ص552.

[2]– المرجع نفسه، ص319.

الفعل إلى مستوى الفاعلية والرهان فيتحول إلى سمع، وكذلك الكلام إلى قول؛ إن الكلام هو تمفصل المفهومية، بذلك يقبع بعد في أسس التفسير والقول، أما الكلام، أي تمفصل مفهومية الهناك، ينبغي أن تكون له من حيث ماهيته طريقة كينونة متصلة بالعالم على نحو مخصوص، لأن مفهوم الكينونة في العالم وفق وجدان ما إنما تفصح عن نفسها من حيث هي كلام[1]، على أن يكون الكلام/القول الذي يتيح الفهم متجها دوماً إلى...؟ إن الكلام كلام عن...؟ وهنا يتضح معنى التفسير الفينومينولوجي لأنطولوجيا القول.

إن التواصل الذي هو أساس الكلام والذي من أجله نتكلم هو بمثابة البنية الأنطولوجية الوجدانية للكلام على أساس تحليلية الدازاين، فالكلام مع الفهم يتيح للأنا أن ترتقي إلى مستوى المفهومية من حيث هي إمكان وجوداني للدازاين، إنه "ليس من الصدفة أن نقول حيث لا نسمع جيدا إننا لم "نفهم"، إن السماع مقوم الكلام"[2].

ينبغي الإشارة هنا إلى أن هايدغر يعتبر أن الأساس الأنطولوجي للغة هو الكلام ومغزى هذا أن الكلام سبق اللغة، وهذا معنى قوله: "ثمة لغة* من أجل أنه ثمة كلام"[3]، ولعل هنا تكمن أصالة هايدغر في تخريجه الطريف لظاهرة الفهم، ففي الأنطولوجيات القديمة كان الكلام دوما دالا على التواصل، دون أن ينتبه الأقدمون إلى علاقة الكلام بالفهم، كما يركز هايدغر على التشابه الصوري الموجود بين الظاهرتين (الفهم–الكلام) بِعَدِّهِمَا يملكان نفس الأسس

---

[1]– المرجع السابق، ص312.

[2]– المرجع نفسه، ص316.

* يتقاطع هذا الموقف مع ألسنية الخطاب لدى أميل بنفيست ضد ألسنية اللغة لدى دي سوسير بِعَدِّهَا نسقاً من العلامات يشكل بنية تربط بين أجزائها منظومة من العلاقات، وإن أصالة هايدغر هنا تكمن في أهمية التخريج الفينومينولوجي لظاهرة الكلام بربطها مع الفهم والوجدان، يستنتج هايدغر هذا التحليل فيؤكد أن خطأ فلسفة اللغة بعامة أنها انطلقت من عدم فهم كاف لمفاهيم أساسية تعكس جوهر الإشكال: ويتساءل: أي نمط كينونة هو من شأن اللغة بعامة؟ هل هي أداة تحت اليد داخل العالم؟ أم لها نمط كينونة الدازين؟ أم لا شيء منهما؟ من أي جنس هي كينونة اللغة حتى يمكن أن تكون ميتة؟ ماذا يعني من ناحية أنطولوجية أن لغة ما تنمو أو تتفتت؟ ويؤكد أنه على البحث الفلسفي أن يعزم ولو مرة واحدة على طرح مثل هذه الأسئلة المقلقة والجذرية. أنظر: المرجع نفسه، ص321.

[3]– المرجع نفسه، ص311.

الأنطولوجية، إنه "لا يمكن للقول أن ينكر صدوره الأنطولوجي عن التفسير المنتج لفهم ما، نحن نسمي "من حيث" الأصلية الخاصة بالتفسير المنتج لفهم ما بتبصر، "من حيث" الوجدانية الهيرمينوطيقية، على خلاف "من حيث" الأبوفنطقية للقول"[1]، ودلالة هذا الكلام أن التفسير والفهم ليسا متعلقا فقط بالكلام/اللغة، بل هما حساسية أنطولوجية يحتفظان بفاعليتهما حتى في غياب القول، يرفض هايدغر القول كمفهوم منطقي يشير إلى "القضية" لأنه وصف لا يرقى بالظاهرة إلى مستوى المفهومية الأنطولوجية الأصيلة، إن ما يريده هايدغر بظاهرة القول هو معنى أكثر مخصوصية مشتق من ظاهرة وجودانية هي التفسير، ولعل هذا التوجه الهايدغري جاء مقابلاً للتوجه الكانطي الذي يتصور القول على أنه حكم منطقي - خصوصا مع الكانطيين الجدد-. ذلك أن "الكلام يعبر غالبا عن نفسه، إنه اللغة تتكلم (...) إن اللغة من حيث هي الكينونة المعبر عنها"[2].

إن التفسير لدى هايدغر يقع في صلب التقاطع التأويلي الذي يأخذ الأبعاد والمستويات الثلاث: المكسب السابق، الرؤية السابقة، التصور السابق. وعلى العموم، يمكن القول إنه ثمة "فرقاً بين التأويل بما هو تقنية شرح النصوص وبين "التفسير" بما هو نمط "وجوداني" لكائن حمل وزر الكينونة، بين "الدلالة" الألسنية للفظ ما والمعنى الوجوداني التأويلي للكلمة بما هو المقام الذي بواسطته تخرج الأشياء إلى الكينونة"[3]، وفي المحصلة إن ما أشار إليه جان غرايش صحيح جداً عندما أكد أنه لا وجود للدرجة الصفر من الفهم[4]، إن كل تفسير يستند إلى رؤية سابقة في حين أن القبض على مكسب "الفهم" ليس أبدا عملية مجانية، إن الرؤية السابقة وحدها لها القدرة على حمل المكسب السابق. وفي المحصلة، إن هدف هايدغر الأساسي هو تأصيل الهيرمينوطيقا على وجه يخرجها من دلالتها العمومية التي منحها شلايرماخر والتي أصبحت سائدة لدى كل المحدثين بِعِدِّهضا نظرية في فهم كلام الآخر، وكذلك مجاوزة طريفة للاستئناف الذي قام به دلتاي من خلال إرادته توفير قواعد الفهم وتأسيس فن التفسير ومحاولة

[1]– المرجع السابق، ص307.

[2]– المرجع نفسه، ص323.

[3]– أنظر: فتحي المسكيني، من مقدمة الطبعة العربية، في: المرجع نفسه، ص21.

[4]– أنظر: جان غرايش، مقدمة الأصلية للكينونة والزمان، في: المرجع نفسه، ص19.

الفصل بينهما على أن ينبني تحليل الفهم على التواشج الحاصل بين الهيرمينوطيقا وعلوم الروح.

إن هايدغر وبتأثير من هوسرل لم يجعل من الهيرمينوطيقا أبدا عبارة عن فلسفة. بل كان دوما يؤكد أن الهيرمينوطيقا هي الفلسفة ذاتها. وهكذا تصبح المهمة الأولية للفلسفة هي إقامة ضرب من الهيرمينوطيقا المخصوص، من حيث تولية العناية إلى الدازاين ضمن خاصيات وجوده، أي ضمن هذه الهيرمينوطيقا تتشكل بالنسبة للدازاين إمكاناته الخاصة في أن يصير وأن يكون فاهماً[1]. وإن هذا الضرب المخصوص من الهيرمينوطيقا ليس أبدا من قبيل المباحث التي تحركها مزاعم فلسفية تقليدية أي مزاعم نظرية بل إنه مبحث يسعى إلى جعل الهيرمينوطيقا شرط إمكان كل بحث أنطولوجي حول الدازاين وبناه الأساسية، وهنا فقط يمكننا تعقل الرسم الكرونولوجي الذي قدمه تيودور كيسيال - أحد كبار شراح هايدغر- لمسيرته الهيرمينوطيقية الأنطولوجية من الحياة العيانية إلى نقض الأنطولوجيا الكلاسيكية انتهاءً إلى إعادة رسم السؤال الكلاسيكي عن الأنطولوجيا انطلاقا من الزمانية[2]. ولعل هذا هو المنعرج الحاسم في مسيرة هايدغر الأنطولوجية الفينومينولوجية، التحول من تأويل الدازاين بوصفه زمانية إلى تفسير الزمان كأفق للأنطولوجيا والفهم، أي أفقاً لفهم الوجود.

يظل الكلام وفقا لهذا التمثل هو المقال بوصفه البيان/الوغوس، وهو ليس علامة يراد تبينها على غرار ما ذهب إليه هومبولدت بل إن كل العلامات والإشارات يمكن فهمها في أفق القول. وعلى ذكر هومبولدت فإنه يَعِدُ الكلام هو الأثر الخالص بالروح، بحيث ينظر إليه لا بوصفه نتاجا Ergon ميتاً، بل بوصفه إنتاجاً Energeia [3]. إن هومبولدت يريد القول إن الجوهري في الكلام ليس إلا فعل التكلم هذا*، ولذلك نجده يركز على القول إن الكلام هو

---

[1]– أنظر: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص70.

[2]– المرجع نفسه، ص32–34.

[3]– مارتن هيدجر، إنشاء المنادى "قراءة في شعر هولدرل وتراكل" ،تر: سامي حجار، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط1، 1994، ص40.

* يقول هومبولدت: "إن الكلام في جوهره الحق هو الشيء الذي يظل، وفي كل لحظة عابرا (...) فالكلام في ذاته ليس عملا أثر oeuvre بل هو حيوية energeia لذلك فإن التعريف الحقيقي له لا يمكن أن يكون وراثيا، إنه في الحقيقة أثر الروح في تكراره الأبدي والذي يهدف إلى جعل الصوت الملفوظ قادرا على التعبير عن الفكر. نقلا عن: المرجع نفسه، ص39–40.

الصوت المنطوق. ويتساءل هايدغر في هذا الصدد: لماذا يعتبر هومبولدت الكلام بوصفه عالما ورؤية خاصة للعالم؟ خصوصا وأن مساعي هومبولدت هي تحديد الكلام لأنه أكثر من مجرد كلام، من خلال المقاربة التاريخية والروحانية وكذلك العالم المعيش* ولذلك كما قلنا سلفا يعده الأثر الخالص للروح.[1]

إن هومبولدت في كتابه "في تنوع بنى الكلام البشرى وأثره على النمو الروحي للجنس البشري" (برلين 1836) نجده في نظر هايدغر يمثل المسيرة الفلسفية الكلاسيكية في تمثل الكلام، والتي ترجع بالأساس إلى النظرة اليونانية.

إن الإنسان في التمثل الكلاسيكي هو كائن متكلم، يقيم داخل الكلام، وهو اللسان ولذلك نجد أرسطو في أحد مباحثه الكبرى معنونا بـ: "في التأويل" يتحدث في معرض تفسيره لفعل التكلم والكتابة عن الإبانة أو الإفصاح أو الإخبار، "إن الفلاسفة اليونان كانوا يختبرون الموجود "étant" بوصفه ما يحضر وما ينتمي إلى هذا الحضور، وينتج عن ذلك أن يتم تمثل الكلام انطلاقا من نشاط المتكلم"[2]، وعلى عكس هومبولدت والتمثل اليوناني للكلام والفهم والقول نجد هايدغر يستند إلى عبارة نوفاليس** "الدرب في اتجاه الكلام"، ويعلق هايدغر أي أن نحمل إلى الكلام بوصفه كلاما***، هنا بالضبط نجده يؤكد أن الكلام نفسه هو الكلام.

وفي العموم إذا كان الفهم الشائع للكلام يفترض أن الكلام هو "التعبير، أنه نشاط إنساني أو فعل" فإنه في نظر هايدغر لم يعد كافيا، بل يؤكد أن الكلام متكلم " لكن كيف يتكلم

---

* يقول هامبولدت في سيرته الذاتية 1816: "إن جهدي يقتصر على الإمساك بالعالم بفرديته وكليته

[1]– المرجع السابق، ص40.

[2]– المرجع نفسه، ص39.

** يقول نوفاليس: "إذا توخينا الدقة في ما يميز الكلام بما هو كذلك أي بما هو كلام لا يعني إلا بذاته لوجدنا أنه أمر لا يعرفه أحد. إن الكلام من هذا المنحى هو جدلي، عبارة عن مونولوغ، مناجاة وهذه المثالية المطلقة سيفككها هايدغر فيما بعد. نقلا عن: المرجع نفسه، ص35.

*** لقد كتب هامان إلى هردر أن العقل هو الكلام (اللوغوس) (1784) وهي عبارة ديمسينوس.

الكلام؟، يحاول هايدغر تجاوز التقليد القائل بأن الكلام هو التمثل وبالتالي هو أداة، بل رؤية إلى العالم*.

إن من يتكلم ليس هو الإنسان، بل إن الكلام يتكلم من خلالنا، وهذا دون انكار امتلاك الإنسان ملكة الكلام، وهذا يفترض الابتعاد عن التفكير في الكلام بِعَدِّهِ رؤية للعالم أو تعبيراً أو حيوية كما فعل هومبولدت. ويؤكد هايدغر أن "الدرب في اتجاه الكلام" يسعى الآن إلى الرابط الذي تكشف عنه المعادلة: أن يحمل إلى الكلام الكلام بوصفه كلاما وهذا يعني مقاربة خاصية الكلام نفسها (...) وقد يجد الكلام نفسه متكلما انطلاقا من اللامتكلم بوصفه متطلبا للكلام"[1]، وفي النهاية يمكن القول مع هايدغر إن "الكائن البشري متكلم، أي إنه يتوصل إلى تحقيق ذاته انطلاقا من تكلم الكلام (...) إن الإنسان يتكلم بمقدار ما يجيب عن الكلام، والغاية هي الإصغاء، ويكون إصغاء حيث يكون انتماء إلى إيعاز الصمت (...) الإنسان لا يتكلم إلا بمقدار ما يتطابق مع الكلام، والكلام متكلم وتكلمه يكلمنا هناك حيث كان تم التكلم"[2]، ولهذا ما فتئ هايدغر يردد أننا حوار لأننا نستطيع أن نكون في حالة سماع متبادل.

وبالعودة إلى الفهم فإن هايدغر يظل وفياً إلى القول الذي يجعل من الفهم والتأويل مجرد لحظة وجودية وتجربة معيشة[3]، والمفاهيم وحدها هي القادرة على إدراك ووصف هذه التجربة، ولذلك كان الرهان الأساس لدى هايدغر إقامة تأويلية وجودية تقدم الفهم على التفسير وتنتقل بنا من مستوى التأويل الإبستيمولوجي إلى مستوى التأويل الأنطولوجي عبر الفينومينولوجيا التي

* يقول هايدغر: "أما نحن فنرى ضرورة الخروج من هذا الفهم، وعليه ضرورة كسره، لأن الكلام فيما يعنينا ليس مجرد تعبير أو مجرد نشاط إنساني، الكلام متكلم (...) إن هومبولت في تفسيره لقضية الكلام يتجه نحو الإنسان، وكأن الكشف عن الإنسان لا يكون إلا من وراء الكلام.". أنظر: المرجع السابق، ص16.

[1]– المرجع نفسه، ص42–43.

[2]– المرجع نفسه ، ص20.

[3]– أنظر: محمد الشكير، هايدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، 2006، الدار البيضاء، المغرب، دط، ص41.

تتحول معه إلى فلسفة للوجود للانتقال من فهم النص إلى فهم الكينونة دون أن يفصل التأويل عن التراث، كإمكان للانخراط في الحاضر.[1]

[1]– أنظر: علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر الفن والحقيقة، مرجع سابق، ص58.

المبحث الثاني: الكينونة وسؤال الكائن في الأنطولوجيا الأساسية

أ/ الكينونة من التصور الصوري إلى فكرة التزمن.

لقد شكلت مقولة الكينونة حجر الأساس في مشروع هايدغر خاصة من خلال برامج مؤلفه "الكينونة والزمان"، حيث حاول إعادة الاعتبار لمقولة الكينونة التي تم هجرها مثلل الأنطولوجيا بعامة، والسعي لموضعتها داخل البناء الفلسفي المعاصر باعتبارها موضوع الفلسفة الحق والوحيد.

إن فهم الكينونة لا يختلف عند هايدغر عن كينونة الفهم، لأن الفهم في حد ذاته ليس مجرد مقولة معرفية؛ إنه الأخذ من "الجذر" أو "الأساس" أو "الأصل"، ولذلك نجده يشكل كينونة من نوع خاص. أَنْ نأخذ الفهم من الجذر هو أَنْ نفهم بشكل أصيل، بيد أن وجود الإنسان هو في معناه الأحق وجود لأجل الفهم؛ إن الإنسان ما فتئ يَفْهَمَ منذ أن وُجد، وهذا يعني أن الفهم وجود والوجود فهم، بحيث لا يمكن للدازاين أن ينوجد في العالم من دون أن تأخذه الرغبة في فهم كينونته وكينونة عالمه الذي يعيش ضمنه ومن دون أن يتساءل عن معنى هذه الكينونة بعامة، بهذا الشكل لا يكون الفهم في أفق هذا التحليل إلا تكشيف وإبانة واشتراع للكائن الأنطولولجي بامتياز، إذ يكفي أن "يكون"، أو قل: "أن يوجد"، حتى "تنكشف" له كَيْنُونَتِهِ الخاصة وكينونة الكائنات والكينونة بعامة، ولا يعني وسمه بـ "الكائن الأنطولوجي" أنه يكتفي بدرك معنى "الكينونة" ويصمت عليها، وإنما الشأن فيه أَنْ يطرح مسألة الكينونة طرحاً..."[1].

إن الإنسان يطرح مسألة الكينونة وجوباً، ليس لأن يقيم فهماً قبلياً لها كما فعل كانط* وإنما لأجل أن ينتقل من حيز التفكير في الكينونة بوصفها قضية بديهية لا طائل من تحليلها

---

[1]– أنظر: الشيخ محمد ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص120.

* يأخذ هايدغر على كانط عدم وضع الأنا في سياق وجوده في العالم، ومن ثَمَّ فهمه من جهة الوجود بِعَدَّهِ أن زمانية الوجود ذاته هي الأفق الوحيد لبلوغ نتائج أنطولوجية.

إلى كونها المسألة التي تدعو إلى النظر، هذا الرهان الفلسفي الذي من شأنه أن يسحب الكينونة إلى عمق التجربة الفلسفية هو ما يمكننا في نظر هايدغر من ملامسة صلة بين الإنسان بالكينونة بما هي صلة "سهو" و"رعاية" و"صون"، إن الإنسان هو الشاهد عليها ومحلها، والأصل فيه أن يكون لسانها ومستجيرها.[1]

يرى هايدغر أن المرحلة الحديثة من الفكر الفلسفي هي مرحلة سقوط الكينونة، أو بلغة أخرى هي مرحلة نسيان الكينونة، في حين يسمي هايدغر المرحلة اليونانية في تعقل الكينونة بأنها مرحلة الانبلاج. لقد تصور اليونان الكينونة على أنها الحضور والدوام*. ومهما اختلفت التمثلات ستظل الكينونة لدى اليونان عبارة عن الشيء الدال على الحضور[2]، هذا قبل أن تجعل الفلسفات الوسيطية من الكينونة محل تأليه، وإن هايدغر يهدف عموماً إلى "إقامة نظرية حول الكينونة، يريد أن يتخطى الفلسفات الحديثة التي تناست مشكلة الوجود، ويتخطى الفلسفات الوسيطية التي أساءت لمعنى الكينونة"[3]، ولا يكون هذا إلا من خلال مقولة الزمان بِعَدَّهَا

---

[1]– نقلا عن: المرجع السابق، ص31.

* يؤكد هايدغر أن الفلاسفة اليونانيين أداروا تفسيرهم للوجود بمعزل عن أية معرفة واضحة بالمشكل المركزي في الأنطولوجيا، أي مشكل زمانية الوجود، وبمعزل عن أي تعرف على الوظيفة الأنطولوجية الأساسية للزمان أو حتى أي فهم له، وبقوا يفكرون في الوجود بوصفه الموجود في طريقة التصور المعلل كمبدأ أو أساس، إنها"الفوزين" أو الانبثاق وهي لدى هرقليطس "اللوغوس" وعند بارمنديس "الماورا" ولدى أنكسمندر "الكريون" و"الإيديا" لدى أفلاطون انتهاءً بالتمثل الأرسطي لها باعتبارها "إنرجيا". أنظر: مارتن هايدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، تر: وعد على الرحبة، ط1، 2016، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ص43–45.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص264.

[3]– أنظر: إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، ط1، 2006م، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ص80.

الأصل في كل أنطولوجيا*[11]. ولذلك نجد جان بوفريه يؤكد في غير موضع بأن "كتاب الوجود والزمان أظهر الوجود في اختلافه مع الموجود تحت أفق الزمان أي تزمن الدازاين"[2].

يلح هايدغر على أن عصر الأنساق قد مضى، وأن عصر الكينونة انطلاقا من حقيقة الوجود لم يحن بعد، لأن الميتافيزيقا اليونانية وإن كانت لغتها لغة كينونية بامتياز، فإنها ظلت تتعقل الوجود انطلاقا من الموجود، خصوصا مع فلسفة أفلاطون التي تقوم في الأصل على مفهوم المشاركة، وإن ما يطرحه هايدغر على الميتافيزيقا "إنما هو سؤال الوجود ومعه سؤال الحقيقة، والمعنى واللوغوس، إن التأمل غير المنقطع لهذا السؤال لا يعيد "ترميم" ضمانات، بل هو بالعكس ينفيها نحو عمقها الخاص كما يقول دريدا"[3].

هكذا يَنْقُلُ هايدغر مركز الفلسفة من مستوى الذات والإنسان إلى مستوى الوجود الذي تم هجرانه من طرف العقل والوعي والإرادة، ويسعى هايدغر من خلال مشروع العودة إلى إثارة سؤال الوجود إلى تجاوز إشكالية الذات والذاتية وجميع التمثلات الميتافيزيقية عن الوجود والكينونة**، وهذا ما عمل عليه بعد أن قام بخلخلة تاريخ الفلسفة وتفكيك تراثها من أفلاطون إلى نيتشه حيث يقول: "إن تقويض تاريخ الأنطولوجيا مهمة تتطلب الإنجاز"[4]، أو بعبارة تلميذه

---

[1]- نقلا عن: مهنانة إسماعيل ، الوجود والحداثة "هيدغر في مناظرة العقل الحديث"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014م، ص44-45.

* إن الزمان هنا ليس على الطريقة الكانطية قالبا معرفيا مع المكان لالتقاط حدوس الإدراك، إنه صيغة تكوين الكينونة ومفردتها الوحيدة. أنظر: صفدى مطاع ، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، اليونيسكو، باريس، ط1، 1997م، ص09.

[2]- نقلا عن: إسماعيل مهنانة، المرجع نفسه، ص44-45.

[3]- نقلا عن: المرجع نفسه، ص24.

** يؤكد هايدغر أن العمل على مقولة الوجود ما كان ليكون لولا انفتاحه على أعمال الفيلسوف فرانز برنتانو وخاصة كتابه "المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو"، هذا الكتاب الذي سَيَعُدُّهُ هايدغر منبعه الأول للإلهام الفلسفي، ويؤكد أيضا أن نظرته للوجود تختلف تماما عن نظرة هوسرل له، هذا مع الحفاظ على المنهج الفينومينولوجي.

[4]- نقلا عن: الدواي عبد الرزاق ، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر" هايدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة ، بيروت للطباعة والنشر، ص43.

كارل لوفيت: "كان هايدغر يلح على ضرورة الاقتلاع من الجذور* والتقويض من الأساس من أجل الوصول إلى ذلك الشيء الذي يكون وحده ضرورياً"[1]. إن هذا اللامفكر فيه أي الوجود والكينونة هو إحدى أهم الخصائص التي يتميز بها عن كل المقولات الأخرى؛ إن نسيان الكينونة هو من صميم الكينونة نفسها لأن الوجود يكتم حقيقته ولا يبوح بها، ولعل هذا الكتمان هو الكيفية الأولى لبزوغه، هكذا يمكن القول أن الوجود هو في الحقيقة انكشاف واشتراع.

ينبهنا هايدغر إلى أن ما نقوله عن "النسيان عادة من حيث هو خسارة وضياع ليس إلا نتيجة للفهم الأفلاطوني الميتافيزيقي (...). إن نسيان الوجود جزء من ماهية الوجود، وهو الجزء الذي يحجب الوجود عن طريقه، وهو من صميم الوجود إلى حد أن فجر الوجود يبدأ بنسيان الوجود"[2]، والوجود في حقيقته لا يتجلى إلا في اختلافه مع الموجود. بحيث أن هذا التمييز الذي يقيمه هايدغر بين الكائن والكينونة - والذي يترجمه ليفيناس إلى "الإنوجاد والموجود" - هو بمثابة مدخل إجرائي وفلسفي لتمييزه بين الذوات والموضوعات، فإذا كانت الذوات تترجم بالأسماء أو نعوت فعلية اسمية، فإن الموضوعات تترجم بالفعل. وإن تمييز هايدغر هذا هو بالنسبة لليفيناس الأمر الأشد عمقاً في الكينونة والزمان[3].

إن أهمية هايدغر تكمن في أنه قلب التراتبية الموضوعية في الفلسفة الحديثة من أولوية نظرية المعرفة إلى رهان العودة إلى طريق الأنطولولجيا، فقد خرج عن نموذج الفلسفة الحديثة (الذات/الموضوع) الذي يتعامل مع الذات كشيء في العالم، وإلى التساؤل عن طبيعة وجود تلك الذات، إنه "يرفض الوعي الاستنباطي بدائرة داخلية شفافة (الكوجيتو وذيوله)، فالتفكير في

---

* يقول ليفيناس: "الفينومينولوجيا ليست سوى منهج للتجربة الجذرية". أنظر: ليفيناس إيمانويل ،الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2014، ص53.

[1]– نقلا عن: الدواي عبد الرزاق ، المرجع نفسه، ص43–44.

[2]– نقلا عن: بن عبد العالي عبد السلام ، هايدغر ضد هيجل "التراث والاختلاف"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006م، ص28.

[3]– أنظر: ليفيناس إيمانويل ، المرجع نفسه، ص42.

الذات ممكن عنده ولكنه ليس مسألة ذات عارفة ترى ما بداخلها"[1]، فإذا كان الوجود منذ الحقبة اليونانية لا يعني شيئاً إلا ما هو حاضر (من الحضور) على أن يكون الوجود محددا بوصفه حضورا، فإن هايدغر يتساءل حول إذا كان الوجود شيء؟ أي: هل يكون الوجود هكذا كما بقية الموجودات في الزمان؟، بمعنى آخر: هل يكون الوجود بالعموم؟ وفرضاً أنه يكون بالعموم فهذا يعني أنه يتوجب علينا أن نقر به بوصفه شيئاً ما موجوداً؛ وبالتالي يكون لزاماً علينا إيجاده بين بقية الموجودات من حيث هو موجود[2]، ومن جهته يؤكد هايدغر على جملة من النقاط الأساسية بخصوص مسألة الوجود وأهمها أن الوجود ليس كالموجود وأنه ليس شيئاً ميتافيزيقيا يدرك بواسطة منطق التمثل والتطابق بين الوجود والموجود، إن هايدغر يراهن على القطع مع هذا التمثل الميتافيزيقي للوجود الممتد من أفلاطون إلى نيتشه؛ فإذا كانت الفلسفة الأفلاطونية قد قدمت الوجود بوصفه المثال أو المشاركة من خلال تأكيدها على الطابع الثنائي للعالم (عالم الحس وعالم المثل)، فإن أرسطو هو الآخر طابق بين الصورة والوجود*، بِيَّدْ أن الوجود هو عبارة عن "إنركيا"، وكانط الذي سيرقى بهذا التصور الميتافيزيقي إلى حدود النظرية وهيغل الذي يماهي بين هذا التطابق الميتافيزيقي والفكرة مطلقة أو إرادة الروح، أما نيتشه فإنه يساوق بينه وبين مفهومي إرادة القوة والعود الأبدي، وقبله شوبنهاور الذي تمثل الوجود على أنه إرادة الإرادة[3].

---

[1]– بورديو بيير ، الأنطولوجيا الأساسية عند مارتن هايدغر، تر: سعيد العلمية، ط1، 2005م، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص17.

[2]– هايدغر مارتن ، في الشيء الذي يخص التفكير، تر: وعد الرحبة، ط1، 2018، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ص08.

* يقول أرسطو في كتاب "الميتافيزيقا": "وهكذا كان في القدم، ويكون الآن، وسيكون للأبد، السؤال عما هو الموجود؟، هو السؤال الذي تنحو نحوه الفلسفة، وتخفق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه". نقلا عن: المرجع نفسه، ص80.

[3]– المرجع نفسه، ص18.

إن هوسرل - الذي هو في نظر هايدغر أقرب - إلى سؤال الوجود - خاصة في كتابه "الأبحاث المنطقية"-* لم يكن بوسعه آنذاك مقاومة الكانطية التي ألزمته بأن يظل داخل الصرح الميتافيزيقي الفلسفي الممتد من أفلاطون إلى نيتشه، وإن مهمة هايدغر المستعجلة تتمثل في محاولته مجاوزة الوصف الميتافيزيقي للوجود ونقضه من خلال الفصل أولاً بين الوجود والموجود من جهة** وإقامة الوجود في أفق الزمان من جهة أخرى، مع تبيين خصائص الوجود على ألاَّ يكون كتابه "الكينونة والزمان" إلا محاولة تأويلية للعالم من منظور أنطولولجي. ولذلك ستجده يتحدث مطولاً عن الوجود في العالم*** وعن عالمية العالم، مصوباً نظره أيضا إلى استجلاء أشكال الوجود بعامة. ومن المؤكد أن هايدغر في سبيله لتحقيق كل هذا قد استند إلى المنهج الفينومينولوجي بتحويرات مهمة جدا، وتجدر الإشارة إلى أن هايدغر لم يأخذ عن هوسرل مفهوم الظاهريات من حيث أنها فلسفة "ترنسندنتالية" ترد كل شيء إلى الذات/الوعي، لأن هايدغر لم يكن ليؤمن بهذا الأنا الجوهراني الذي يبقى ولو فني العالم كله، بل مع هايدغر في سياق الفينومينولوجيا ستتجرد الذات من طابعها المطلق المفارق وسترجع ضمن السياق التاريخي ليجعل منها أنطولوجيا من شأنها أن تكشف عما يظهر الظاهرة نفسها لا عن الظاهرة فقط، وهكذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا، يقول هايدغر: "إن الفلسفة

---

*يقول هايدغر: "إن هوسرل نفسه اقترب فعليا من سؤال الوجود في كتاب "الأبحاث المنطقية"، وقبل الكل في الفصل السادس، ولم يتمكن من مقاومة المناخ الفلسفي في ذلك الوقت (الكانطية) حيث إنه وقع تحت تأثير باول ناتورب وتوجه نتيجة ذلك نحو الفينومينولوجيا المتعالية، التي بلغت ذروتها في "الأفكار". أنظر: المرجع السابق، ص64-65.

** إن الأصل في الاختلاف الأنطولوجي هو الاختلاف بين الوجود والموجود، أو بلغة أدق، بين الوجود بحد ذاته ووجود الموجودات، فالوجود يختلف عن الموجود، والاختلاف الأنطولوجي لا يفصل فقط يبين الوجود والموجودات وإنما يوحدها أيضا، وهذه العملية يسميها هايدغر "المواءمة" فالوجود والموجودات من حيث اختلافهم يتصاحبان بوصفهم كل واحدا.
أنظر: هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، مرجع سابق، ص278.

*** إن هايدغر يتحدث عن الوجود بمعناه الكلي كما هو الحال لدى أفلاطون فيقول "الوجود" ويقصد بذلك وجود الموجود، فهو يتفادى أن يحدد الوجود تحديدا منطقيا مثلما هو الحال مع أرسطو الذي قال بالموجود بما هو موجود عن هذا التواشج بين الفينومينولوجيا كفلسفة خالصة للوعي، ومحاولة توظيفها في الكينونة والزمان بِعَدَّهَا أحد أشكال الوعي التأويلي بالعالم.

هي أنطولولجيا ظاهراتية كلية تبدأ نقطة انطلاقها من تفسير الآنية الذي تثبت بوصفها تحليلاً لهذه الآنية"[1]، و بذكر الآنية، فإن هايدغر يقر بأن مسألة الوجود تقتضي أمرين أساسين:

أولا: تفسير الآنية في أفق الزمانية، وتفسير الزمان من جهة "الترتسندنتالي" مع ضرورة التحطيم الفينومينولوجي للأنطولوجيات الكلاسيكية على هدي من مقولة الزمان، وإن هذا التحطيم هو البداية الفعلية للأنطولوجيا الأساسية. إن هايدغر يصف السؤال عن معنى الوجود بأنه "أنطولوجيا أساسية"، ولا تريد هذه الأنطولوجيا الأساسية أن تقدم لنا تصوراً شاملاً عن الوجود بقدر ما تريد أن تحل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه، وتبيين "البناءات" الرئيسية التي تكون مقومات وجوده أو بالأحرى "وجوداته"".[2]

وبذكر مصطلح "التبيين" الذي أورده هايدغر في كتابه "نداء الحقيقة"، يمكن القول أن فهم السلوك الواقعي اليومي للدازاين لا يتأسس إلا من خلال طريق التبيين، الذي هو من مخرجات الفعل الهيرمينوطيقي الأنطولوجي؛ ولذا شدد هايدغر على ضرورة المساءلة الفلسفية الأنطولوجية للدازاين في حين يرجع الدازاين ذاته نحو المنبع الفينومينولوجي من أجل الفهم، إن الهيرمينوطيقا الهيدغرية من هذا الجانب تسعى إلى "التقاط الدازاين في الحاضر الذي هو في "الوهلة الأولى" في "نحن"، في "الكينونة "مع الآخرين، ويسمى هايدغر هذا الحاضر للوهلة الأولى "اليوم"، ففي اليومي نكون أقرب إلى الكينونة في حياتها الخاصة في كل مرة، في الحياة الواقعانية"[3]، وإن هذا التبيين للدازاين في اليومي، والذي هو من مهام الهيرمينوطيقا الأساسية يجعل الدازاين في كل مرة متاحاً في خاصيته الكينونية، ومتاحاً لنفسه، ومن خلال هذا يتجاوز الدازاين كل هموم الاغتراب*.

---

[1]– هايدغر مارتن ، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي 1977م، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص47–48.

[2]– المرجع نفسه، ص43.

[3]– هايدغر مارتن ، الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية، مرجع سابق، ص11–12.

* يقول هايدغر: "في الهرمينوطيقا تتجلى للدازاين إمكانية الكينونة وأن يصبح فهوماً". أنظر: المرجع نفسه، ص48.

ب/ من الموجود إلى الوجود: النحن ومسألة الزمان

إن الوجود في التمثل الهايدغري ليس "أيدوس"* بل هو لغز، ذلك لما يتمتع به من خاصية الانسحاب واللاحضور. فإذا انتهى كانط إلى أن الميتافيزيقا ليست إلا العلم العقلي الخالص الذي يدرس الموجود، فإن هايدغر ينبهنا إلى عجز الميتافيزيقا في تحقيق العودة نحو سؤال الوجود، ولذلك يصفها بأنها عبارة عن "أنطوتيولوجيك"؛ فهي "أنطولوجيك" لأنها ترى في العقل مجموعة من العلاقات تؤسس فعل التمثيل أو الرؤية، أما وأنها "تيولوجيك" فإنها لأنها تنظر إلى ما يؤسس وجود الموجود "أساس" باعتباره سبباً أولاً، وهذا الذي سمي تارةً لوغوس وتارةً جوهراً أو ذاتاً[1]، ولهذا يلح هايدغر على ضرورة محاورة هذا النمط من التفكير في موضوعية الوجود وعلى الفكر أن ينصت إلى الوجود بكيفيات لا ميتافيزيقية**.

إن هذه العودة إلى نداء الوجود والتي لابد أن تكون عودة أصيلة، تستوجب إعادة تفكيك قوام الأنطولوجيات القديمة ومحاولة فهم الكينونة انطلاقا من الآنية، بحيث أن محاولة إدراك كنه كينونة الإنسان والذات هي الدافع الحقيقي لإدراك فهم الكينونة الكونية[2]، مع ضرورة وضع الزمانية كشرط أوليا لإمكانية الوجود، إن علاقة الكينونة وصلتها بالوجود تتحدد على ثلاث مراحل أساسية يلخصها ألبيرت شميت فيما يلي: صلة بعالم الأشياء (الاهتمام) وصلة بعالم الذات (الهُمْ)[3]. ويحدد هايدغر الوجود على أربعة جوانب هي الوجود والصيرورة، الوجود والظهور، الوجود والفكر، الوجود والواجب. صفة الوجود في المراحل الأربع على التوالي هي

---

* كما كان لدى أفلاطون، أي رؤية تتراءى للبصير. يقول هايدغر: إنه بتأويل أفلاطون للوجود بِعَدِّهُ (آيدا) كانت البداية الفعلية للميتافيزيقا. نقلا عن: طواع محمد ، هايدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص93.

[1]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص37.

** في كتابه "ما الميتافيزيقا؟"، يؤكد هايدغر أن هذه الأخيرة هي الحدث الأساسي في الوجود الإنساني، وليست الفلسفة إلا تحريك وتقليب لمشكلة الميتافيزيقا، وبلغة غادامير فإن هايدغر يتمثل نسيان الوجود كقدر يضمر تاريخ الميتافيزيقا.

[2]– هيدغر مارتن ، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص12.

[3]– المرجع نفسه، ص12.

على هذا النحو البقاء التساوي الدائم، التوفر، المعروض تحت اليد[1]، إن كل هذا في نظره يعبر عن الحضور الدائم كخاصية أساسية للوجود*.

وإذا كان أفلاطون في محاورة "السوفسطائي" يرى أن الكينونة ليست إلا تحديد كيفية الشيء الذي يكون في الواقع والقيمومة والوجود، فإن هايدغر يؤكد أن كينونة الكائن ليست بحد ذاتها كائناً، وأن كل فهم للكينونة ومعناها يتوقف على فهم ما للفظة "يكون"، كما نجده في كل مرة يتحدث عن كينونة الدازاين في معرض حديثه عن الكينوية بعامة لأن فهم الكينونة هو ذاته تعين كينونة خاصة بالدازاين، أو بالأحرى، إن الكينونة هي التصور المفهوم بنفسه**، وإن عدم استطاعة تحديد المفهومية هذه هي ما يجعل الكينونة لغزاً معقداً نجاريه من خلال سلوك الكائن. ويؤكد هايدغر تفسيره بالقول أن كل سؤال من قبيل "ما هي الكينونة؟" هو سؤال فاقد لخاصية السؤال، إنه لا سؤال من أصله، وهكذا تكون الكينونة منظوراً إليها بوصفها مسألة مخصوصة، "ليس السؤال عن معنى الكينونة ممكناً إلا حينما يكون هناك شيء مثل فهم الكينونة، وإن نمط كينونة الكائن، الذي نسميه دازاين قد اختص بفهم الكينونة".[2]

يحاول هايدغر الابتعاد عن مسألة الذات في حديثه عن الكينونة، لقد تكلم كانط وبعده هوسرل عن الكينونة لكن داخل ثنائية الذات والموضوع الديكارتية، بحيث أن كانط - حسب

---

[1]– المرجع السابق، ص15.

* إذا كان الإنسان عند كيركيغارد وجودا عليه أن يكتسب في لحظة معينة ماهية وجوده بصفة دائمة، فإن هايدغر وبتأثير من أرسطو واللحظة الأوغسطينية يرجع إلى فكرة قياس الوجود (الزمان)، ويستحدث مفهوماً خاصاً هو "الفجوة"، فجوة الوجود التي تمثل الفراغ الذي يتم فيه الانفتاح على الوجود بِعَدِّهِ كشفاً وإبانةً. ولعل هذا هو المدخل الأساسي لموضوعة الآنية لدى هايدغر فالوجود الإنساني الآني في فهمه الذاتي لوجوده ليس فيما يقابلها لدى هيغل معرفة الذات في العقل المطلق، فالأمر لا يتوقف عند ذات سيدة لوجودها، بل إنه تصميم مقذوف به، ولعل هذا في ذاته تحليل فينومينولوجي.

** جرى الاعتقاد في الأنطولولجيا اليونانية أن الكينونة هي التصور الأعم والأفرغ، وفي الأنطولولجيا الوسيطية تم التعامل معها من حيث هي الشيء المتعالي، ومع هيغل أصبحت الكينونة دالة على اللاتوسط واللاتعين، أما هايدغر فإنه على خلاف الجميع ينتهي إلى نتيجة مفادها أنه قد تكون الكينونة غير متصورة، لكنها لا تكون غير مفهومة والفهم هنا أحد أضرب الكينونة نفسها.

[2]– هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص376.

ملاحظة أوردها هايدغر- يتكلم عن الوعي بالكينونة من قبل الدازاين ويربط هذا الوعي بما هو خارجي عن الأنا/الذات، ولهذا فهو يشترط وجود الأشياء خارج الذات من أجل بلوغ الوعي بالكينونة* أما هايدغر فإنه يراهن على ما يسميه الكينونة في العالم**؛ فهذه الصيغة تمثل في نظره الكل البنيوي ومن خلالها تأخذ مسألة الكينونة صفة التمام*** وأنها الهيئة الأساسية للدازاين، وإن هذه الهيئة تتجلى بوضوح في اليومي، بحيث يشمل نمط الكينونة اليومي "القيل والقال والفضول والالتباس، وتكشف هذه الأشكال عن حركية الانحطاط بطباعه الجوهرية من إغراء واغتراب وتورط (...). إن الكينونة في العالم هي منحطة بعدُ على الدوام، بذلك فإن اليومية الوسطية للدازاين يمكن أن تعين باعتبارها الكينونة في العالم المنحطة المنفتحة، المقذوف بها، المستشرفة"[1].

يمكن تقسيم عبارة الكينونة في العالم إلى ثلاثة أقسام مفهومية رئيسة هي: "الكينونة" و"الكائن" و"في العالم" ، ويمكننا القسم المفهومي الأخير الذي هو "في العالم" من التساؤل عن البنية الأنطولوجية للكينونة والكائن من خلال تعيين فكرة العالمية****، أما "الكائن" فإنه مدار الإبانة الفينومينولوجية لأنه المبحوث عنه بواسطة "من؟" ضمن اليومي على نمط الكينونة في

* يتكلم هايدغر هنا عن طريق إشكالية الذات الديكارتية الهوسرلية من خلال اعطاء الأولوية للنظرية (الوعي) وإغفال البعد الأنطولوجي لمسألة الكينونة. إن الخط–الديكارتي الكانطي الهوسرلي يرى أنه لا كينونة إلا في نطاق الوعي في حين يؤكد هايدغر أن ظاهرة الكينونة في العالم لا يمكن بلوغها من هذه الطريق، يقصد طريق الوعي ونظرية المعرفة والتمثيل المثالي، وينتقد أيضا ما يسمى بالواقعية التي تعد العالم واقعاً محتاجاً إلى إثبات. أنظر: المرجع السابق، ص387.

** في هذا السياق يذهب ماكس شيلر إلى أن الوعي بالواقع هو ذاته وجه من الكينونة في العالم، أما ديكارت فيذهب إلى ضد ذلك. أنظر: المرجع نفسه، 345.

*** يقول هايدغر: "الكينونة في العالم (...) ظاهرة موحدة (...) ولأنها كذلك فإنها غير قابلة للانفكاك إلى مواد قائمة متجزئة. أنظر: المرجع نفسه، ص130.

[1]– المرجع نفسه، ص344–346.

**** يقول هايدغر: إن كل ضروب كينونة الكائن الذي داخل العالم هي مؤسسة من الناحية الأنطولوجية ضمن عالمية العالم ومن ثَمَ في ظاهرة الكينونة في العالم. أنظر: المرجع نفسه، ص392 .

العالم، في حين تكون الكينونة على شكل الهيئة الماهوية للدازين في العالم[1]. وفي أثناء هذا ما يفتأ هايدغر يذكرنا بأن كل محاولة لاستشراف معنى الكينونة بعامة إنما يتأتى في أفق الزمان.

إن الفهم الحقيقي للكينونة لا يتم إلا من خلال الجذرية، أي الفهم من الجذر، أو أخذ الكينونة من الأساس، وهذا الذي يسميه هايدغر بالفهم الأصيل للكينونة، وإن الأساس الأنطولوجي لها هو الزمانية، وإن كل محاولة لاستشراف معناها بعامة لا تتحقق إلا من خلال الزمان وفي أفقه*. وهكذا تكون الكينونة البنية الأصلية للدازاين ولا تكون قابلة للفهم عبر المقولات الأنطولوجية القديمة.

إن الموت الذي هو إمكان الكينونة والذي على الدازاين أن يضطلع به في كل مرة ضمن مستطاع الكينونة** هو بمثابة نهاية محتومة للدازاين، بحيث لا يستطيع الدازاين ذاته تجاوزه، "إن الموت هو، بما هو نهاية الدازاين، في صلب كينونة هذا الكائن نحو نهاية (...) إن الكينونة نحو الموت الأصلية إنما تدل على إمكانية وجودية للدازاين"[2]، إن بموته يكمل مسيرته الكينونية، يبلغ نهايته بحيث يتمم نضجه، لكن ليس الموت مجرد نهاية أو انقطاع، إنه طريقة

---

[1]– المرجع السابق، ص130–132.

* يشير ميشال هار صاحب كتاب "هيدغر وماهية الإنسان" (1990) في الصفحة 14 إلى أن تحليلات هايدغر تمتاز بتداخل محير، خصوصا بين الوجود والوجدان "مسألة الكينونة نحو الموت"، بين الأصلي والأصيل (مسألة صوت الضمير)، وبين الواقعانية واستشراف النفس (مسألة العزم)". نقلا عن: فتحي المسكيني، في: الكينونة والزمان، المرجع نفسه، ص428 .

** يقول هايدغر: "إن موته، يقصد الدازاين، هو إمكانية كونه يمكن ألا، يكون هناك، مرة، أخرى، حيث يوشك الدازاين أن يكون ذاته من حين هو هذا الإمكان الذي يخص ذاته". إن الموت هنا هو بمثابة حدث كينوني، أو بلغة ليو تولستوي: "إن شأن المرء أن يموت"، وإن هذا الموت يتأسس في نظر هايدغر في صلب العناية من الوجهة الأنطولوجية. أنظر: المرجع نفسه، ص451–452–457.

[2]– المرجع نفسه، ص464.

في الكينونة، إنه الهيئة الأساسية التامة من مستطاع الكينونة لدى الدازاين، إن الموت بلغة هايدغر هو في كل مرة ما يوشك أن يكون*، سيتحول الدازاين بعد ذلك إلى كينونة لم تعدهناك، أي كينونة لم تعد موجودة مع الآخرين في العالم. الموت هناهو خروج من العالم ومن نطاقه، فيصبح الدازاين هنا مجرد شيء قائم، كون "أن الكينونة نحو الموت هي الكينونة نحو إمكان ما"[1]. ولكن هايدغر يضع تمييزاً أنطولوجيا بين الميت والفقيد وبين الموت والانقراض، ويؤكد أن الموت حدث أصيل، لا يمكن للدازاين مجاوزته، ولا يمكننا أن نموت بدل الآخرين**. إن الكينونة معا، أي مع الآخرين في العالم من الناحية الأنطيقية أمرٌ واقعٌ أنطولوجيا، وإن افتقاد حلقة الآخر ضمن الكينونة معا لهو الضرب المتوحد الناقص من الكينونة. إن من شأن كينونة الدازاين أن تختص بالكينونة مع الآخرين، فمن حيث هو كينونة معا "يكون" الدازاين في ماهيته من أجل الآخرين، وذلك ينبغي أن يفهم بوصفه قولا وجودانيا في ماهيته"[2]، وإن الدازاين لا تكتمل كينونته إلا من خلال معاشرة الآخرين وصحبتهم التي يفرضها نمط المعيش اليومي وإن هذا النمط وهذه اليومية وهذا التكرار والملل والقلق هو ما نسميه الموت بوصفه القدر المحتوم لكل كينونة.

* يحاول فتحي المسكيني اهتداءً بالفكر الهيدغري أن يحلل مسألة موت الدازاين ومقاربتها أنطولوجيا بمقولة الكينونة، ويرى بأن الموت الذي يتحدث عنه هايدغر ليس أمرا خارجا عن كينونتنا يحدث لنا فجأة، وليس حدثاًعرضياً يمكن تفاديه، بل إن الدازاين يحمل موته معه سلفا، فهو ينطوي على تمامية سابقة، "ليس الموت قطعة يمكن أن نضيفها إلى كياننا في آخر لحظة منه، بل إمكانية جوهرية فينا"، إن معنى أن "الدازاين يبلغ تمامه بالموت" تفهم على جهتين: أولا أن الموت هو تجريد للكينونة وإسقاطها وثانيا: هو الموت واقعة كينونية. أنظر: فتحي المسكيني، في: المرجع السابق، ص439.

[1]– المرجع نفسه، ص467.

** يقول الله عز وجل في القرآن الكريم، ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ سورة آل عمران 185. العنكبوت57.

[2]– هايدغر، المرجع نفسه، ص247.

المبحث الثالث: هايدغر في مناظرة الفلسفة الحديثة: نحو مجاوزة ميتافيزيقا الذاتية

أ/ هايدغر في مجابهة كوجيتو ديكارت ونقدية كانط

لقد اشتغل هايدغر منذ بداياته الأولى بنقد الطابع الذاتي للفلسفة الحديثة، وبالخصوص كوجيتو ديكارت الذي أخذ تحولات ميتافيزيقية خاصة مع كانط، وإذا كان هايدغر قد أشار إلى موقفه من ديكارت في كتاب "الكينونة والزمان" فإنه نجده قد خصص كتاباً بأكمله لنقد النقد الكانطي من خلال مؤلفه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، وإن تفكيك تاريخ الأنطولوجيا حسب هايدغر لا يتم إلا داخل هذا التاريخ نفسه وعبر محطاته الأساسية، ولذلك يهدف هايدغر من خلال نقد المحطتين الفلسفتين الممثلتين في كل من ديكارت وكانط إلى تقويض تاريخ الميتافيزيقا برمته، وعلى أنقاض هذا النقد يقدم موقفه من الميتافيزيقا في عمومها.

في محاضرة موسومة بـ "ما المتيافيزيقا" يحاول هايدغر أن يقيم تصورا واضحا يكون بمثابة الخيط الهادي لنقده لكل المحطات الميتافيزيقية، وهنا يشير إلى أن الميتافيزيقا هي الاحتفاء بالكائن ونسيان الكينونة، وإن من خصوصيات السؤال الميتافيزيقي أنه يضع السائل جنبا إلى جنب مع السؤال، أي موضوع السؤال، وإن رأس الأمر في كتاب الكينونة والزمان أنه أراد إيضاح مسألة هجران الميتافيزيقا لمسألة الوجود في تمايزها المفهومي والأنطولوجي مع الموجود، "إن فتحه المبين هو أن نسيان الميتافيزيقا مسألة الوجود قد تعين عنده داخل الميتافيزيقا لا خارجها"[1]، وإن هذا العنوان على بساطته قد يشكل حسب جياني غاتيمو مدار الفلسفة الهايدغرية برمتها، لأن "الكينونة والزمان" يرتبط مباشرة بمرحلة الحدث واللغة، وإن الأمر هنا يتعلق بإعادة بناء الميتافيزيقا، على أن يُحَمِّل هايدغر الميتافيزيقا مسؤولية تعيين مهام الفكر ومواضعه، ولذلك خصها بأن تكون موضوع فكره عبر كل مراحله الفلسفية[2] .

[1]– محجوب محمد ، هيدقر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، د (ط.س)، ص34

[2]– المرجع نفسه، ص42 .

إن الميتافيزيقا كما يفهمها هايدغر عبارة عن لغة تحول بين الفكر وتحققه، وإنها ما به يقتلع الدازاين من أصالته، وهي أيضا في شكل بنية مفهومية لا تدرك تعالقية الزمان والوجود، إنها "توجه في الفكر يعرض عن الوجود إعراضا لعل منطقه الأصلي هو الأفلاطونية وهي موقف سابق حتى على الأفلاطونية وموقف ممتد إلى خارج الفلسفة إلى "التقنية والسياسة" وغيرهما"[1]، وإن الميتافيزيقا ظلت - عبر تاريخ الفلسفة - حائلةً أمام فهمٍ أنطولوجي أساسي لمسألة الكينونة، وعبر هذا التاريخ الطويل كانت لكل مرحلة فلسفية ميتافيزيقا خاصة. ولمعالجة هذا الموضوع البالغ الأهمية يراهن هايدغر على إستراتيجية منهجية تقوم على ضرورة تتبع مسار الميتافيزيقيا واستعادة نسيانها لمسألة الوجود، ومن ثم نقد الميتافيزيقا من خلال تاريخها في المرحلة الثانية، على أن تكون المرحلة الأخيرة، محاولة لبناء فهم أنطولوجي للوجود مخالفٍ تماماً للفهم السائد الذي كرسته الميتافيزيقا الحديثة.

إن مرحلة "الكينونة والزمان" ليست إلا "صراع الفكر في تحدي التصورات الميتافيزيقية، والتفكير خارجها"[2]، وإن هذا الصراع الذي بين الفكر والتصورات الميتافيزيقية من شأنه أن يفرز مجموعة من الانقلابات المفهومية التي بموجبها يتمكن العقل الغربي من تجاوز مخرجات الثنائيات التي احتفت بها الثقافة الغربية الحديثة، وبلا ريب؛ إن هذه المهمة التي يزعم هايدغر القيام بها ليست أبداً مهمة سهلة، فـ "ليست الميتافيزيقا ثوباً يمكننا نزعه وتركه خلفنا"[3]، وإنما هي ما ينعكس ويتجلى لنا في كل ما يتعلق بالتفكير الغربي وصوره المختلفة، وما فتئ هايدغر عبر جميع مراحل مشروعه الفلسفي يحارب تغلغل الميتافيزيقا في بنية التفكير الفلسفي لعصره، لقد نبهنا إلى أخطار الميتافيزيقا على الفكر، ويقصد خطرها على الشعر، وعلى الفكر ذاته بأنه لابد أن يفكر ضد نفسه، وأيضا خطرها على الإنتاج الفلسفي.

---

[1]– المرجع السابق، ص42 .

[2]– مهنانة إسماعيل ، العرب ومسألة الاختلاف مأزق الهوية والأصل والنسيان"، منشورات ضفاف، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص21 .

[3]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص07 .

لقد أكد هايدغر اهتداءً ببارمنيدس ودون سكوت أن الكينونة واحدة رغم تعدد الكائنات أو الموجودات. وإنه يحاول أن يذهب بمقولة بارميدس "الفكر والوجود هو هو" إلى مداها الأقصى، وإن أصل الاختلاف بينه وبين فلاسفة الحداثة في تمثل وإدراك كنه الكينونة كان مرده إلى الكيفية التي بها نرى الكينونة، فإذا كان هناك من الفلاسفة من راهن على ضرورة وأهمية المنهج العلمي، فإن هايدغر قد راهن على "الطريق"، أما "الطريق فهو في الغابة ونحو الكينونة"[1]. وعلى إثر ذلك يعمل على مجاوزة منطق الثنائية (الذات والموضوع) كأصل إيبستمولوجي منهجي في الميتافيزيقا التقليدية. وهذا ما يتيح له زحزحة مركزية مفاهيم الهوية والذات والتطابق. إذن ليست ثمة "كينونة بدون كائن" هذه العبارة هي صرح أساس في ثورة هايدغر"[2]، وإن هذه العبارة الشديدة الكثافة بإمكانها نسف نسق الميتافيزيقا الغربية التي لا يرى فيها إلا عدمية العقل الفلسفي الغربي .

إن الميتافيزيقا في نظر هايدغر لا تنظر في الحاضر إلا من خلال حيثية حضوره، وإن موضوعها منذ اللحظة الأرسطية إلى غاية مرحلة كانط هو الموجود من حيث هو موجود، وكل الميتافيزيقا ونقيضها الفلسفة الوضعية "تتحدث كلغة أفلاطون الكلمة الجوهرية والأساسية لتفكيره، أعني الكلمة الأساسية لإيضاح وجود الموجود هي الصورة، المثال: الظهور الذي يتجلى فيه الموجود من حيث هو لكن الظهور هو طريقة الحضور، لا ظهور بدون ضوء، هذا ما عرفه أفلاطون"[3].

لقد تمثلت الميتافيزيقا من خلال مبدأ الذاتية الوجود كحضور يكون دوما مفكراً فيه على نحو ذاتي، وإن ما يجسد هذا المبدأ على نحو الدقة بالنسبة لهايدغر هو الدياليكتيك الهيغلي بوصفه حركة الفكر بذاته إلى ذاته، على أن يكون الفكر حاضراً في الزمن الذي ينتمي إليه. وهو الخطأ الذي وقع فيه هوسرل أيضا، بحيث تجدر الإشارة إلى أن مبدأ المبادئ بالنسبة

[1]– صفدي مطاع ، نقد العقل الغربي "الحداثة ما بعد الحداثة"، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص178 .

[2]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص179 .

[3]– هايدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، مرجع سابق، ص71 .

لهوسرل هو ذلك العياني الذي يفوق النظرية، وما يقدم بطريقة عيانية على شكل رؤية أو تصور أصلي هو - حسب هوسرل - المصدر الحقيقي للمعرفة. إن منهج هوسرل حسب هايدغر "ينبغي أن يكون حاضرا في المعطى الأصلي، أعني أن يكون زمنه الحاضر حاضرا في هذا المعطى"[1]. على هذا الأساس يكون موضوع الفلسفة بالنسبة لهيغل - كما لهوسرل - هو الوعي والذاتية. ألم ينقل هيغل موضوع الفلسفة من الجوهر إلى الذات؟ أليس هو القائل: "إن وجود الموجود، حضور الحاضر، هو بشكل جلي الحضور الكلي حينما يصبح الحضور بذاته حاضرا في ذاته ولأجل ذاته في الفكرة المطلقة"[2]. وإن هذا التمثل الهيغلي حسب القراءة الهايدغرية لا يفصح إلا عن محدودية الرؤية الهيغلية ووقوفها عند تخوم المفارقة الديكارتية؛ إنه وقوع في الفخ الديكارتي الذي معه تحول "الآيديا" إلى "المبدأ"، وسيعبر عن ذلك هيغل بقوله: "مع الكوجيتو الديكارتي (الأنا أفكر) تطأ الفلسفة لأول مرة أرضاً ثابتة: إنه المكان الذي يمكنها من أن تكون في الوطن"[3]. هكذا يرتفع الكوجيتو إلى مرتبة المطلق الأصلي وتكون الأنا أفكر الديكارتية بمثابة الذات الأصيلة، إنها كالحاضر الماهوي المبسوط في الوعي، ثم أليس هذا هو المعنى الكلي لمفهوم الجوهر؟ .

ينتبه هايدغر إلى موقف كل من كانط وهيغل من الميتافيزيقا، فإذا كان كانط قد عبر عن موقفه في رسالة إلى مندلسون (Mendellson) (1729-1886) يقول فيها: "إنني أبعد ما أكون عن النظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه لدرجة أنني مقتنع تماما بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها"[4]، إنه يُعْلِي من مرتبة الميتافيزيقا باعتبارها "مَلِكَةَ العلوم" و"طفل المعرفة المدلل". أما هيغل فيحسبها بمثابة "قدس الأقداس" في معبد الفكر، وفي هذا السياق يقول هيغل: "لقد تعاونت الفلسفة مع الحس

---

[1]- المرجع السابق، ص66 .

[2]- نقلا عن: المرجع نفسه، ص62 .

[3]- نقلا عن: المرجع نفسه، ص61-62 .

[4]- نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005، مصر، ص20-21.

المشترك الساذج، جنبا إلى جنب في هدم الميتافيزيقا، فقدمت لنا بذلك مشهدا غريبا هو شعب متحضر بلا ميتافيزيقا وهو مشهد أشبه ما يكون بمنظر المعبد الضخم الذي زينت جميع جوانبه بزينات فخمة، لكنه فقد قدس أقداسه"[1].

إن هيغل - وهو يتحدث عن الميتافيزيقا بهذه القداسة - لا يقصد بذلك "الفلسفة الأولى"، ذلك الاسم الذي أطلقه أرسطو على مجموعة بحوثه الميتافيزيقية، التي عرفها تلميذه "الإسكندر الأفروديسي" بأنها الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود بما هو موجود، إن هيغل بالرغم من أنه يقدر الفكر الميتافيزيقي ويُعْلِي من قيمته، فأنه - حسب "كريستيان فولف" (christian wolf) (1679-1754) - ظل ينظر إلى الميتافيزيقا كونها تتصف بالجمود والقطعية ذلك أن الجدل هو وحده ما يستطيع مسايرة حركية الفكر[2]، وإن حركية الفكر الميتافيزيقي بلغت مع الفلسفة الحديثة ذروتها من ميتافيزيقا الذاتية والأنا المفكرة الديكارتية، إلى ميتافيزيقا الحق عند باروخ اسبينوزا، ومن ميتافيزيقا الإرادة مع شوبنهاور التي اعتبرت الإنسان حيواناً ميتافيزيقياً إلى ميتافيزيقا القوة والحياة مع فريديريك نيتشه، ومن ميتافيزيقا الحركة بما هي أصل العالم مع توماس هوبز إلى ميتافيزيقا النقد لدى كانط، ظل هذا الإرث الفلسفي الميتافيزيقي في نظر هايدغر يبدع في نسيانه وهجرانه للقضية الأم للفلسفة، أعني مسألة الكينونة .

تقوم فلسفة الذاتية التي دشنها ديكارت على فكرة عريضة مفادها أن الذات هي التي تقول الوجود، مع رد كل الظواهر إلى العقل وفق نموذج رياضي يقيني على أن تكون الميتافيزيقا - حسب ديكارت - بمثابة جذر الفلسفة اهتداء بتلك المقولة المأثورة*. ستأخذ هذه الميتافيزيقا شكلاً أخر مع كانط في محاولته مجابهة الانغلاق المنهجي (العقلي والتجريبي) والخروج من النزعة الدوغمائية إلى رحاب الفكر والإحساس بواسطة النقد.

---

[1]- نقلا عن: المرجع السابق، ص21 .

[2]- نقلا عن: المرجع نفسه، ص19-20 .

* الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي بثلاثة علوم رئيسية هي : الطلب والميكانيكا والأخلاق.

لن نأبه هنا بتقسيم أوغست كونت لمراحل تطور الفكر، والذي يضع الميتافيزيقا في الطور الثاني، بعد الطور اللاهوتي وقبل الطور الوضعي، كما أننا لن نتوقف عند معنى الميتافيزيقا في أفق الفلسفة الوضعية التي تنظر إليها على أنها مجرد تعديل للفكر اللاهوتي. إن مسعى هايدغر الذي نريد الاهتداء به يعبر عنه بقوله: "إن تفكيرنا إن استطاع أن ينجح في جهوده التي تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا فلابد وأن يساعد في إحداث تغيير في ماهية الإنسان مصحوباً بتحول في الميتافيزيقا مماثل"[1]، وفي بادئ الأمر، يحرص على التأكيد أن العصر الحديث يَعُدُّ القبول بالميتافيزيقا ضرباً من التقدم، بل لقد تبين لديه أن السؤال عن معنى الكينونة لم يكن فقط معلقا أو مطروحا على نحو غير كاف، بل سقطت الكينونة - ضمن هذا التفكير الميتافيزيقي - في النسيان، فضمن "حدود الأخذ الدوغمائي بالتصورات اليونانية الأساسية للكينونة إنما لا يزال في هذه المنظومة كثير من العمل الدءوب الذي لم يأخذ لتحقيقه الكثيرون بعد .

ومن خلال بصمتها السكولائية تعبر الأنطولوجيا اليونانية بالأساس عن طريق الخصومات الميتافيزيقية التي تقيم التفسير الأنطولوجي للعالم داخل وهم ثنائية الكون، أما ميتافيزيقا الحداثة وفلسفتها المتعالية فمن خلالها سوف يتعين "منطق هيغل وأغراضه (...) وتأخذ منذئذ في هدى الإشكالية من حيث منطلقاتها (ego cogite الديكارتي، الذات، الأنا، العقل، الروح، الشخص) فإن هذه إنما تبقى، بموجب إغفال مسألة الكينونة الذي يتخللها، غير متسائل عنها من جهة كينونتها وبنية هذه الكينونة"[2]. هكذا يسعى هايدغر إلى إبراز مسألة الكينونة انطلاقا من تاريخها الخاص بتفكيك الإرث الميتافيزيقي الذي تراكم مع الزمن، بحيث لا يحمل التفكيك هنا ذلك المعنى السالب الذي يهدف إلى التخلص من التراث، إن تفكيك هايدغر

[1]– هايدغر مارتن ، العودة إلى أساس الميتافيزيقا، تر: محمود رجب، سلسلة نصوص فلسفية، العدد2، دار الثقافة، القاهرة، 1974، ص80.

[2]– هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص79 .

لا يسلك نحو الماضي بسلبه أو خصمه، بل هو التقنية المنهجية الأنسب حسبه في معالجة تاريخ الأنطولوجيا .

إن السؤال الموجب للتفكيك الهايدغري يتوجه مباشرة نحو كانط، من خلال تساؤله التالي: "إلى أي حد كان تأويل الكينونة قد جمع ضمن مجرى تاريخ الأنطولوجيا بعامة، مع ظاهرة الزمان جمعاً موضوعاتيا؟، وهل إشكالية الدهرية اللازمة لذلك قد فصلت أو كان يمكن أن تفصل على نحو أساسي؟"[1]. أقول إن سؤال التفكيك الموجب يتوجه به هايدغر نحو كانط لأن كانط كان - وفقاً لتحليلية هايدغر- الأول والوحيد الذي راهن على السير في طريق "الظلام" بعبارة هايدغر، يقصد طريق البحث باتجاه بعد الدهرية.

إن كانط - بالرغم من جرأته ونباهته - فإنه لم يخرج من عباءة ديكارت، بل بقي أسير الإشكالية الديكارتية وعلى نحو أكثر دوغمائية، ولهذا السبب أبقى تحليله للزمان ضمن أفق الذات الديكارتي. لقد زعم ديكارت وآمن هيغل بأنه من خلال طريق «cogito ergo seum» إنما يمكن للفلسفة أن تجد لنفسها مستقرا آمناً، من خلال تأكيدهما على مطلقية الذات في توفير كينونتها اليقينية، ومن خلال إعفاء الأنا أفكر من السؤال عن معنى كينونة هذا الكائن.

لقد فشل ديكارت حسب هايدغر في "وضع تعيين أنطولوجي تام لـ - مسألة التفكير العقلي - "Res cogitans sive mens sive animus"، إن ديكارت إنما ينهض بالاعتبارات الأساسية لـ "تأملاته" عن طريق إسقاط الأنطولوجيا الوسيطية على الكائن المشار إليه من قبله بوصفه "Fundamentum inconcussum" فقد عينت kescogitans من جهة أنطولوجية بوصفها ens ومعنى كينونة « ens » إنما حدد بالنسبة إلى الأنطولوجيا الوسيطية من خلال فهم ens بوصفه "ens creatum" والإله من جهة ماهو - العقل اللانهائي أو المكتمل - "ens infinitum" هو "ens increatum"[2].

[1]– المرجع السابق، ص83.

[2]– المرجع نفسه، ص83 .

إن ديكارت - وفقاً لهذا الفهم - ليس إلا امتدادٌ للسكولائية الوسيطية خصوصاً وأنه يستخدم نفس آليات التفكير الوسيطي*. كيف لا وهو الذي سجل باسمه اكتشاف " cogito ergo sum" فقد ترك sum غير مبين تماما، وهنا بالضبط يسعى هايدغر إلى أن ينجح فيما فشل فيه ديكارت من خلال قطع الصلة مع مفهوم الذات كمعطى بنفسه، ومجاوزة ذلك الاختصار المشين لأنطولوجيا العالم في أنطولوجيا الكائن المعين داخل العالم[1]. وبالتالي يمكن القول بأن ديكارت - حسب هايدغر - لم ينجح في فصل المسائل الميتافيزيقية على المسائل الدينية، وإنما أبرز مفهوماً للأنا من شأنه أن يصل إلى مستوى الله، وهو المشروع الذي طوره فيما بعد ليبنتز الذي ذهب في طريق تأسيس ميتافيزيقا كلية قائمة على مبدأ توحيد القضايا الميتافيزيقية واللاهوتية**.

لقد عمل كانط في إطار ميتافيزيقا النقد المتعالي على التمييز بين شكلين من الفلسفة: الفلسفة المادية التي في نظره تقوم على أسس التجربة والفلسفة الخالصة التي تأخذ نظرياتها من المبادئ القبلية. أما الفلسفة الخالصة إذا ما اتصفت بالصورية فتكون أقرب إلى المنطق، في حين أنها تصبح ميتافيزيقا لما تكون مقصورة على الموضوع بعينه، فالميتافيزيقا لدى كانط هي ذلك العلم الذي يتأسس على القبلي من التصورات الخالصة. على هذا الأساس يميزها عن

* في السياق ذاته يشير تايلور إلى القرابة التي بين القديس أوغسطين وديكارت، قرابة فلسفية تجعل من ديكارت نسخة معدلة من أوغسطين خاصة فيما يتعلق بفلسفة الكوجيتو، "ان فكرة الأنا المكتملة موجودة في العقل" هذه الفكرة الديكارتية نجدها لدى أوغسطين بقوله: "نحن لا نفهم أنفسنا إلا إذا رأينا أنفسنا على صلة بكمال يتعدانا". يتحدث أوغسطين عن بناء نظام فكر داخلي. وهذا التركيب الداخلي للنظام سوف يوظفه ديكارت توظيفا ثوريا جديدا. أنظر: تايلر تشارلز ، منابع الذات "تكون الهوية الحديثة"، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2014، ص222-224 .

[1]- هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص204 .

** إن الفارق الفلسفي الحقيقي بين ديكارت و ليبنتز يكمن بالضبط في مساعي ليبنتز بتوحيد القضايا الميتافيزيقية واللاهوتية، بل إن مشروعه الفلسفي قائم في الأصل على فكرة "توحيد الكنائس" وتأسيس ميتافيزيقا كلية من خلال مشروعيه "موسوعة جديدة" ورياضيات كلية" و "كتابات كلية"، وفي محطة ذلك أن الدين عنده هو ما يضمن نجاح العلم يقول لايبنتز : "قبل أن توجد الأشياء في هذا العالم بالفعل، فإنها وجدت بما هي مكاتب ضمن عالم من العوالم اللامتناهية التي تزخر بها ملكة فهم الله فالله لا يخلق إلا ما كان ممكنا، يوجد الممكن أولا على شكل أفكار والله فكرة عما يمكنه أن يخلق كما أن له فكرة عما لا يخلق، هذا التنوع في أفكار الله ضروري لان ملكة فهمه تتضمن كل الأفكار الممكنة". أنظر: لايبنتز غوتفريد فيلهم، مقاله في الميتافيزيقا، تر: الطاهر بن فيزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006، ص61 .

المعرفة التجريبية. إن ميتافيزيقا كانط "تحاول أن تركز بحثها على موضوعين أساسين هما : الطبيعة الجسمية وإرادة الكائنات العاقلة (...) إنها كل نظام قبلي في البحث يعين شروط المعرفة العقلية الخالصة وحدودها (...) فهي بذلك عبارة عن "نقد النقد" بعبارة كانط"[1]. ووفقاً لذلك، يقسم الميتافيزيقا إلى مبحثين أساسين هما ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق .

يسعى كانط - في إطار بحثه بناء إبستيمولوجيا متكاملة - إلى مجاوزة ما يمكن تسميته بالميتافيزيقا الدوغمائية، التي تجاوزت محدودية وطاقة العقل البشري وخرجت عن حدوده، وارتفعت فوق إمكان التجربة ذاتها، لقد سعت الميتافيزيقا الدوغمائية المتعصبة إلى الوصول إلى معرفة الأشياء وبناء المعرفة من خلال التطرف في استعمال العقل والتجربة دون تحقيق التكامل المنهجي بينهما، ويأتي النقد الكانطي في هذا السياق مؤكدا ضرورة احترام حدود التجربة والعقل معاً.

تنطلق ميتافيزيقا كانط من ثلاثة تساؤلات أساسية هي: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ماذا يجب أن أفعل؟ ماذا أستطيع أن آمل؟، إضافة إلى سؤال قد وضعه في كتابه المنطق (1800) وجاء بصيغة: ما الإنسان؟[2]. يؤكد كانط أنه بإمكاننا إرجاع ميدان الفلسفة إلى هذه الأسئلة الأربعة الكبرى.

يرى كانط أن مصدر التصورات العقلية هو العقل ذاته، أما غاية النقد فهي العودة إلى سؤال الأصل، أصل الميتافيزيقا ومبادئها وكيف السبيل لأن تكون علما؟. إن معرفة شيء ما بواسطة العقل يبقى هو نفسه الشيء بالنسبة للمعرفة القبلية، لا فرق بين المعرفة بالعقل والمعرفة قبلياً، ولا تكون المعرفة الميتافيزيقية إلا كمعرفة قبلية نابعة من العقل المجرد أو الذهن المحض. ويميز كانط بين الأحكام التركيبة والأحكام التحليلية، بحيث إن ما يتناسب مع المعرفة الميتافيزيقية التي هي معرفة فلسفية مجردة أقرب ما تكون إلى الرياضيات البحتة هو الأحكام

[1]– مكاوي عبد الغفار ، في: كانت إمانويل ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2002، ص23 .

[2]– كانت إمانويل ، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص18–19 .

القبلية، وهذا ما تقتضيه القضية الميتافيزيقية، يقول كانط: "أما عن مصادر المعرفة الميتافيزيقية فنقول أولاً إنها بتعريف تصورها نفسه لا يمكن أن تكون تجريبية، ولا يمكن أبدا استعارة مبادئها من التجربة، ذلك لأنه لا ينبغي أن تكون هذه المعرفة معرفة فيزيائية، بل يجب أن تكون معرفة ميتافيزيقية أي معرفة تتجاوز حدود التجربة، وبذلك فلا التجربة الخارجية وهي مصدر على الطبيعة بمعناه الخاص ولا التجربة الباطنة وهي الأساس الذي ينبني عليه النفس التجريبي، تصلحان أساسا لها"[1]، إنها معرفة قبلية خالصة وهذا ما لم يدركه السابقون.

يتساءل كانط: كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة؟ وأي طريق يسلكه العقل من أجل الوصول إليها؟[2]، ويعتقد بأن العقل البشري لم تسمح له الفرصة بعد لتأسيس علم الميتافيزيقا وفقاً للمعرفة السائدة آنذاك، بيد أن الميتافيزيقا التقليدية قد قضت على كل إمكانيةٍ لتصبح علمٌ قائمٌ بنفسه مصدقاً به، وكان على الفلاسفة أن يقاربوا بين الرياضيات والميتافيزيقا، لأن الرياضيات وحدها هي التي يمكنها حماية الميتافيزيقا عندما تهدر كرامتها، لأنهما يشتركان في الطابع العام المكونين منهما.

ينبهنا كانط إلى ضرورة الفصل بين الأحكام التركيبة القبلية التي هي أساس الميتافيزيقا وبين الأحكام الميتافيزيقية التي عليها يبنى صرح الميتافيزيقا، كما يشير إلى أننا لا يمكن إنكار حاجة الميتافيزيقا إلى الأحكام التحليلية من خلال إيضاح التصورات، لكن مع ذلك فان "إنتاج المعرفة القبلية بالنظر إلى العيان وكذلك إلى التصورات وأخيرا إنتاج القضايا التركيبة القبلية فيما يختص بالمعرفة الفلسفية بمعناها الدقيق يؤلفان المضمون الأساسي للميتافيزيقا"[3].

يحاول كانط الوقوف على خصائص الحكم القبلي الذي هو إمكان الميتافيزيقا فالتجربة بالنسبة إليه لا يمكنها أن تعطي لأحكامها تلك التآلفية الشمولية الحقيقية، بل هي فقط تمنح

---

[1]– كانط إمانويل ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً "أسس مينافيزيقا الأخلاق"، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنطي، موفم للنشر، د (ط س)، ص3–4 .

[2]– المرجع نفسه، ص13 .

[3]– المرجع نفسه، ص19 .

أحكامها ما يسميه بكلية مفترضة ومقارنة من خلال الاستقراء، كما أن الحكم القبلي وما يميزه من كلية صارمة يخلو من أي استثناء ممكن لا يمكن للتجربة اشتقاقه، بل هو حكم لا يصدق إلا على نحو قبلي بإطلاق، كون أن "الضرورة والكلية الصارمة هما إذن ميزتان موثوقتان للمعرفة القبلية، ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباط لا ينفصل"[1]، وإن الفلسفة في عمومها ولضمان استمرارها لابد لها من العناية بمبحث الميتافيزيقا كعلم يعين إمكان كل معرفة قبلية ومبادئها وما صدقتها، وهذا العلم هو بلا أدنى شك الميتافيزيقا الذي يقتضي قيامه مجاوزة "حدود التجريبية وتخطي عالم الحس، وهو بلا شك من شأن العقل المحض الذي يختص بمشكلات من سبيل الله والحرية والخلود (...) لكن نجاح علم الميتافيزيقا مرهون بمدى مجاوزته للدوغمائية التي تحاول بثقة تحقيق الهدف دون أن تعلم حدود التجربة وبدون أن تفحص قدرة العقل وإمكاناته"[2].

يحاول كانط تشييد ميتافيزيقا خاصة بالأخلاق وأيضا ميتافيزيقا الدين، فالأخلاق بما هي قائمة على مفهوم الإنسان لا تحتاج أبدا إلى الدين، بل يمكن تأسيس الأخلاق على الأخلاق ذاتها لأنها مكتفية بنفسها؛ بحيث أن مفهوماً بحجم "الضمير" يمكنه أن يكون لوحده الأساس الأخلاقي للأخلاق، زيادة على أن ميتافيزيقا الدين عنده تقتضي ضرورة إخراج الدين من مستوى الطقسية والشعائر إلى رحاب الحرية، بيد أن الإيمان - بإخلاص - وحده ما يعكس حرية التدين من دون أي نية للثواب والأجر، على أن تكون النية الخالصة لفعل التدين وحده، كما تجدر الإشارة إلى أنه "لا يصلح من الدين إلا ما يوجبه العقل (...) وإن العدو الحقيقي ضد فكرة الدين ليس العقل بل "عقيدة كنيسة استبدادية"[3]، وإن من مهام الدولة أن تحمي الدين والكتاب المقدس من أن يصبح عائقاً أمام تحقيق التنوير، كأن يتحول إلى أداة للاستبداد على عقول الناس، فلابد للعقل الإنساني أن يمتلك إرادة الضمير والإيمان بالمقدس بحرية تامة.

---

[1]– كنط إمانويل ، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، دس، ص46.

[2]– المرجع نفسه، ص47 .

[3]– كانط إيمانوئيل ، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص31.

أمام هذين النموذجين (ديكارت وكانط) ومن خلالهما يحاول هايدغر تقديم تصور جذري للميتافيزيقا يتواشج أساساً مع موقف الأنطولوجيا الأساسية من الوجود والزمان وقضية العلاقة بين الوجود واللغة، وعبرهما يمرر نقده لأنطولوجيا الحضور وفلسفة الذاتية وامتدادات الأفلاطونية في بنى ومفاصل الفكر الغربي، هكذا؛ فإذا كان ديكارت قد أعلى من شأن الذات العارفة التي أوكل لها مهمة تقرير الوجود فإنه في مقابل ذلك قد عجز عن تحديد موضوع الميتافيزيقا بدقة، ولتجاوز هذا الإحراج الموضوعاتي ميز ديكارت موضوعات الميتافيزيقا بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة، ولهذا الميتافيزيقا عنده أشد العلوم يقينا وإن الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها هو "الحدس البديهي أو الاستبطان الضروري"[1].

لقد حاول ديكارت إحداث مساوقة بين علم الهندسة والميتافيزيقا من حيث يقينيته، بل أكثر من ذلك قد حاول الإعلاء من يقينية الميتافيزيقا على علم الهندسة ولهذا كان يقول: "أين عرفت السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة"[2]. هكذا يحيي ديكارت بلا هوادة الأصول الأساسية للفكر العقلاني التي كادت تزول بعد أفلاطون، إعادة بَّعْثٍ قد عَدَّها ديكارت بأنها إعادة الفلسفة إلى وضعها الصحيح، أما هايدغر فله قراءة أخرى؛ إذ يذهب إلى أن ديكارت الذي "ادعى في الأنا أفكر cogito sum أنه وضع الفلسفة في إطار جديد، فإننا لن نستطيع التحقق من صحة هذا الادعاء إلا عن طريق إبراز الأساس الأنطولوجي الذي لم يعبر عنه في الأنا أفكر"[3].

يرتبط موقف ديكارت من الوجود في نظر هايدغر بموقفه من الحقيقة، على أن لا يتم تصور الحقيقة (صدق وكذب) إلا على مستوى الفهم الإيبستمولوجي، وكما أن الحقيقة لديه هي كعين المعرفة، فإن التفكير بالنسبة له هو عين الوجود، ولهذا يحاول ديكارت إقامة الحقيقة في

---

[1]– أنظر: إبراهيم عبد الله ، المركزية الغربية "إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1997، ص74–75 .

[2]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص76 .

[3]– نقلا عن: أحمد سليمان جمال محمد ، الوجود والموجود (مارتن هايدغر)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص44 .

العقل، وتأسيس التفكير على مبدأ الوضوح، وإرجاع انوجاد الموجود إلى التفكير، إنه بذلك ينتقل من أولوية الوجود إلى أولوية المعرفة، ومن تقرير الوجود إلى تقرير المعرفة، وتصور وجود الذات على هيئة وجود الأشياء، لتنتصب الأنا العارفة بحسبها ما تمنح الموجود وجوده، في هذا الصدد يقول ديكارت: "إن الأشياء التي أتصورها تصوراً واضحاً جدا ومتميزاً جدا صحيحة كلها"[1].

إن ما قام به ديكارت هو أنه أسس الوجود (وجود الموجود) على دعامة اليقين الإيبستمولوجي؛ هذه الفكرة التي تصدى لها هايدغر وبعده سارتر في قوله: "هناك إذن على قمة الكون الديكارتي إله حقيقي بأعلى صورة ممكنة هو مصدر كل قيمة وكل حقيقة، معادل للخير على قمة العالم الأفلاطوني"[2]، بيد أنه لا يمكن للأنا المفكرة الديكارتية أن تنصب نفسها علة الوجود، وهذا ما أخفاه الكوجيتو الديكارتي بخصوص "علة العلة"، علة وجود الذات، أليست الذات موجود من بين الموجودات؟. فكيف لها أن تصبح أصل الوجود؟.

إن ديكارت بقي ضمن دوائر الفكر الوسيطي عندما أخفى الحديث عن علة العلة التي هي الله، إن الله هو يقين التعيين وعلة العلة، "ما من يقين ممكن إذن إلا حين يرتكز على وجود الله، لأن يقين وجود الله مبدأ كل يقين"[3]، وإن ما يمكن تسميته حقائق كلية خالدة ليست إلا إبداعٌ إلهيٌ، أما هايدغر فإنه يرى أن ديكارت قد غامر بنفسه عندما مزج بين التفسير العلمي للأنطولوجيا وبين التفسير القروسطي، بيد أن الأشياء في العالم حسب ديكارت لا تبرز نفسها في وجودها الحقيقي، وهذه الفكرة المستلهمة من الأفلاطونية سوف تكون في نهاية المطاف نتيجة كل الفلسفة الديكارتية من خلال تأكيده أن الله علة الوجود والأشياء.

---

[1]– ديكارت رنيه، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974، ص132 .

[2]– نقلا عن : جال فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص16.

[3]– نقلا عن : هويدى يحي ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968، ص21 .

إن هذه النتيجة الديكارتية من شأنها أن توقع الكوجيتو في مأزق، فمن خلالها نتبين حدود التفكير وقصور الأنا، كون أن أنطولوجيا العالم الديكارتية هي - حسب هايدغر - "لا تتحدد ابتداءً بالاستناد إلى الرياضيات، لكنها تتحدد بالأحرى استنادا إلى الاتجاه الأنطولوجي الجوهري في الوجود بوصفه الموجودات القائمة، بمعنى آخر لا تتحدد فلسفة ديكارت وفقا لاتجاهه العلمي، وإنما وفقا لتصوره للوجود"[1]. ورأس الأمر في نقد هايدغر للكوجيتو الديكارتي هو أن هذا الأخير لم يطرح قضية الوجود إلا في أفق الموجود، ليصير سؤال الموجود معه هو السؤال الأساسي بدل سؤال الوجود، وهكذا فإن ديكارت حسبه "لم يتجنب السؤال عن الأنطولوجيا الأساسية فحسب، بل أكد بوضوح أن الجوهر من حيث جوهريته لا يمكن الوصول إليه مما هو حادث"[2]. بل أكثر من ذلك، ذهب ديكارت إلى أن يشارك الله إنوجاد الموجود ليضحى الله وفقا لهذا الفهم عنواناً أنطولوجياً محضاً، ويرجع الأمر إلى فهم ديكارت لمفهوم "الجوهر" و"الأوسيا"، أما الجوهر فهو وجود الموجود، وهكذا يقيم ديكارت مفهوم الجوهر على مفهوم الأوسيا كموجودية لتتساوى لديه موجودية الموجود مع مفاهيم من قبيل الأنا العارفة والذات المتصورة.

أما كانط فإنه كان الأقرب حسب هايدغر للأنطولوجيا الأساسية، لقد كان يهدف إلى البرهنة على إمكان قيام أنطولوجيا، لكنه ظل يعتقد أن إمكان المعرفة الأنطولوجية هو نفسه إمكان الفهم البدئي لوجوده[3]، ولا ينفصل ذلك عن فهمه للأحكام؛ من خلال رده التمثلات إلى الأحكام وجعل التفكير أساس الحكم بل لم يعد يميز بين التفكير والحكم.[4] والنقد وحده يسمح بقيام الميتافيزيقا كعلم يمكنها الاقتراب إلى طريق العلم الوضعي، وليس للنقد الكانطي - حسب

---

[1]– جمال محمد احمد سليمان، الوجود والموجود (مارتن هايدغر)، مرجع سابق، ص47 .

[2]– المرجع نفسه، ص47 .

[3]– J.L .Mehta, the philosophy of Martin Heidegger, Harpariorchbook, New yrork, london, 1971, p161 .

[4]– Kant imanuel, critique of pure Reason, trad.by : Norman Kemp, Smith Macmillan and Co limited, london, 1950, p297 .

هايدغر- أي دلالة أخلاقية بل هو تقنية منهجية لتأسيس الميتافيزيقا بما هي العلم الذي يتضمن مبادئ المعرفة الإنسانية الأصيلة. لم يكن كانط يقصد تحويل الفلسفة إلى نقد حسب هايدغر، بل كان يريد أن يُسَخِّرَ النقد من أجل تصيير الميتافيزيقا معرفةً مفاهميةً مجردةً لا منطقاً، إنها ما به يمكن معالجة قضايا غيبية من قبيل الله والنفس والعالم.[1]

يحدد هايدغر في كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" الإشكالية الفلسفية التي تخول له تتبع مسارات الفكر الميتافيزيقي لدى كانط، وهذا عبر ثلاثة أسئلة كبرى هي كالتالي: فيم يتمثل مفهوم الميتافيزيقا الذي ورثه كانط؟ ما الإمكان الفلسفي الذي ارتآه كانط لقيام الميتافيزيقا؟ ثم لماذا وضع الأساس الميتافيزيقي ضمن برامج العقل المحض؟. أما بخصوص المفهوم الذي ورثه كانط عن الميتافيزيقا فهو بالنسبة لهايدغر المفهوم الذي عبر عنه بومغارتن بقوله: "الميتافيزيقا هي العلم الأول للإدراك البشرى (...) هي العلم الذي يحتوي المبادئ الأولى لما هو داخل الفهم والمعرفة البشرية"[2]، وهذا التعريف ليس إلا امتدادٌ طبيعيٌ لتعريف أرسطو للميتافيزيقا بما هي المعرفة الأساسية للجوهر، وإن أهمية تتأتى من كونه حاول بواسطة مفهوم النقد فك الارتباط المشكوك فيه بين الميتافيزيقا والادعاءات الإيمانية المسيحية خصوصا فيما بتعلق بمشكلة تفسير العالم وأصله.

لقد كانت الميتافيزيقا قبل كانط منقسمة إلى ثلاث عوالم مشتركة: علم اللاهوت وعلم الكونيات وعلم النفس. هذه العوالم الثلاثة كل واحد منها تيتص بدراسة أحد أقسام الجوهر الثلاثة وهي : الله والكون والإنسان. هذا النظام في بنيته الكلية يسمى الميتافيزيقا، أما بالنسبة لكانط فإنه - كما سبق وأكدنا - يهدف إلى تكوين معرفة ميتافيزيقية دقيقة متوافقة مع النموذج الرياضي خالية من أي احتمالية للتجربة، بهذا الشكل ظل كانط - حسب هايدغر- مخلصاً لهذا

[1]– Heidegger Martin, Kant and dasprobleme des Melaphysik band II, Gesamlausgabe, Vittorio KlostennannVerlag, Frankfurt, 1963, p5-6 .

[2]– Heidegger Martin , Kant and the problem of Melaphysics, translated by : james S churchill , indiana University press, Bloomington, 1965, p10 .

الغرض، بل عززه تحت عنوان "الميتافيزيقا الحقيقية" والتي - حسبه - هي كفيلة بتجاوز الفشل المستمر للعلوم[1]. في هذا السياق يتساءل هايدغر عَمَّا إذا كان كانط قد تساءل هو الآخر عن "ما يصنع هذه المعرفة فيما يتعلق بالقضايا الوجودية؟ هل حاول كانط إرساء الميتافيزيقا داخل نسق الأنطولوجيا الأساسية؟"[2] .

إن غاية النقد الهايدغري تكمن هنا، في محاولة تبيان أن برامج نقد العقل الخالص لا علاقة لها بنظرية في المعرفة الأنطولوجية الأساسية، وأن من يعتقد أن كانط قد انتبه إلى التخريج الدهري لمسألة الميتافيزيقا ليس إلا ضحية تأويل فاسد؛ بحيث "لم يكن نقد العقل الخالص سوى تخريج محكم للمسألة الميتافيزيقية، ويكون بذلك، صورة مكتملة للنسبية الميتافيزيقية للعقل، إنه نظرية للخبرة، الحساسية، الفهم، لبلوغ حقيقة العلم الكلي، ومع ذلك فإن نقد العقل الخالص لا يقدم نظاما للفلسفة المتعالية"[3].

يوضح هايدغر موقفه من كانط بالرجوع إلى التحليل الكانطي للأنا أفكر، هذه الأنا المفكرة التي سوف تتحول مع كانط إلى أنا قائلة، ثم إلى أنا فاعلة، بحيث تصير الأنا معه موضوعاً منطقياً ما يعني أن الأنا لن تصبح معه شيئاً متمثلاً بل البنية الصورية للتمثيل. لكنه في مقابل ذلك يرفض الرد الأنطيقي للأنا إلى جوهر، لكنه - حسب هايدغر- قد إنتهى به المطاف إلى تثبيت الأنا كأنا مفكرة. وهكذا يُصِرُّ كانط على أن الأنا يبقى دائما مصاحباً لتمثلاته، وبدونها لا يكون شيئا. ويبرز هايدغر تحليلية الأنا أفكر لدى كانط بقوله: "إن الأنا (بالنسبة لكانط) هو مجرد وعي يصاحب المفاهيم جميعا، وضمنه لا يقع تمثل أي شيء آخر سلوى اذات وليس الوعي بحد ذاته تمثلاً، بقدر ما هو صورة لهذا التمثل نفسه بعامة، وإن الأنا أفكر هو صورة الإدراك الباطني التي تلازم كل تجربة وتسبقها"[4]. ويعقب على هذا التحليل

---

[1]– Op.Cit, p.14.

[2]– Ibid, P.17.

[3]– Ibid, P.21.

[4]– هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص557 .

الكانطي للكوجيتو الديكارتي بقوله: "لا ريب أن كانط قد تفادى فصل الأنا عن التفكير ولكن من دون أن يضع الأنا أفكر ذاته منذ البداية ملء قوام ماهيته بما هو أنا أفكر في شيء ما وقبل كل شيء من دون أن يبصر المفترض الأنطولوجي للأنا أفكر في شيء ما من حيث هو تعين أساسي للنفس"[1]، ويضيف هايدغر: إن الذات لدى كانط "أنا" مصاحب لتمثلاته يتميز بديمومة في الزمان الطبيعي ويجد أساسه في أنطولوجيا الجوهرية أو القيمومة وخاصيته الكبرى هي "الهوهوية" أو العينية"[2]، هكذا يكتشف هايدغر لاحقا أنه من غير الممكن تقويض الميتافيزيقا بلغة الميتافيزيقا، فهو، إذ يشيد بالمنهج الفينومينولوجي، لا يعول عليه فيما بعد في التخريج الأساسي الأنطولوجي لقضية الكينونة بما هي كذلك.

إن كانط، ومعه هوسرل الذي لا يفصل الإدراك عن الحياة، يبقيان ضمن أفق الكوجيتو الديكارتي، بحيث لا يمكن القول إن كانط - من خلال نقد العقل الخالص - قد انتبه إلى بنية الوجود في العالم، وهذا ما يعبر عنه هايدغر بقوله: "ألا تكشف مغالطات العقل المحض الكانطية برغم دلالتها الأساسية عن غياب الأرضية الأنطولوجية لإشكالية الهو، من الشيء المفكر الديكارتي إلى مفهوم الروح الهيغلي"[3]، ومن مخرجات هذا التحليل الهايدغري بخصوص غياب البعد الأنطولوجي في فلسفة كانط القاضية بضرورة نقد العقل الخالص؛ أنه سيصف فلسفة كانط كلها على أنها ميتافيزيقا التناهي.

لقد أصبحت الديكارتية والكانطية عبئاً على الفلسفة في تقدير هايدغر، وبالرغم من أنهما فلسفتان قامَّتا على الإرث الأفلاطوني والأفلاطونية المحدثة، فإننا نسجل نهايتهما واستمرار الأفلاطونية، كون أن اللحظة الأفلاطونية شكلت قدر ومصير الفكر الغربي برمته ولم تستطع الحداثة الغربية التحرر والخروج من دائرة التفكير الأفلاطوني. وإن ما يقصده هايدغر

---

[1]– المرجع السابق، ص560 .

[2]– المرجع نفسه، ص563 .

[3]– نقلا عن، إسماعيل مهنانة، من تحليلية الدازاين إلى فكر الكينونة، في: موسوعة الأبحاث الفلسفية "الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج"، مرجع سابق، ص720.

بالميتافيزيقا هو هذا بالضبط: المسار الطويل من أفلاطون إلى نيتشه وطريقة هؤولاء جميعاً في قول الوجود، أو كيف فكر الفلاسفة من أفلاطون إلى نيتشه في سؤال الوجود؟ هذا السؤال يمكنه أن يكون عنواناً لكل تفكير هايدغر في الميتافيزيقا وحولها. فالانطلاقة الجديدة للفكر الفلسفي التي زعمها ديكارت "تبدو وكأنها محكومة بسوابق إجبارية مما جعل المراحل التالية لها تهمل كليا التحليلية الأنطولوجية التي تأخذ في حسبانها سؤال الوجود، لتأخذ الروح كتسمية مركزية وتنخرط في تفسير نقدي مع الأنطولوجيا القديمة التي أضحت في حيازتها"[1].

وكنتيجة للمناقشة الهايدغرية لميتافيزيقا المعرفة من خلال التحليل الهيرمينوطيقي لأنطولوجيا العقل الكانطية، وبناءً على تفكيكه الفينومينولوجي لـ "cogito sum" فإنه قد اختزل محصلة المتابعة الهايدغرية للفلسفة الكانطية في قوله: "فشل كانط ليس واقعة معزولة بل فشل نمط من التفكير وفشل تقليد ميتافيزيقي بأكمله"[2]، فرَغم أن كانط قد حاول تثبيت المحتوى الفينومينولوجي للأنا فإنه انقاد في نهاية الأمر إلى أنطولوجيا الجوهر، بحيث بقيت الأنا كموضوع السلوك المنطقي[3].

إن الميتافيزيقا - حسب هايدغر- تَدَّعي "حوز مسألة الوجود كمسألة خاصة، وليس ""الوجود والزمان" ذاك التصيد النقدي للوهم الميتافيزيقي الأصلي، إلا لأن الوجود ترجيع الميتافيزيقا الدوري منذ انبجاس الكلمة اليونانية"[4]، وإن قضية نسيان الميتافيزيقا* سوف تجبر هايدغر على تحقيق انتقال كبير؛ من مستوى ماهية الوجود إلى مستوى حقيقة الوجود، ومن حقيقة الوجود إلى موضعيته. فهو يحاول إقامة حدود مفهومية بين الميتافيزيقا والفكر والفلسفة،

---

[1]– Heidegger Martin, Iscience et La meditation in essais et conférences, gallimard, 1958, p.51.

[2]– هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص556 .

[3]– المرجع نفسه، ص557 .

[4]– نقلا عن: محمد محجوب، هايدقر ومشكل الميتافيزيقا، مرجع سابق ص58 .

* يتحدث جيرارد غرانال عن فهم خاطئ لموقف هايدغر الحقيقي من مسألة نسيان الوجود فبالنسبة له لم يقصد هايدغر أنه -عبر هذا المسار الطويل من أفلاطون إلى نيتشه والذي يصفه بالمسار الميتافيزيقي- قد نسي بالفعل قضية الوجود إنما هو كان يتحدث عن ما يمكننا تسمية (انقطاع). نقلا عن: المرجع نفسه، ص59–60 .

بحيث لا واحد من هذه المفاهيم يعني الآخر، فإذا كان "موضوع الميتافيزيقا الأساس هو الله فإن الفلسفة كانت تهدف إلى بلورة فهم ما للكائن استنادا على فهم ما لله، هذا ينطوي في نظر هايدغر على مفارقة منهجية واضحة، ففهم الكائن حسب هايدغر ينبغي أن يتم عن طريق الكائن نفسه ويدعو إلى تبني مفهوم الفكر كاختيار استراتيجي، ففي المرحلة الأولى "رسالة حول الإنسانوية" سعي إلى القليل من الفلسفة والاهتمام أكثر بالفكر الذي سيتحول معه بدءاً من "محاضرة "نهاية الفلسفة ومهمة الفكر" إلى ميتا – فلسفة Méta philosophie"[1]، أو بتعبير جال فال (J.wahl) فإن الفكر عند هايدغر هو "مجاوزة للميتافيزيقا الكلاسيكية أو هو نوع يمكن تسميته "ميتا - ميتافيزيقا"[2]، وكان ذلك بعد أن تعامل مع الميتافيزيقا من خلال طريقة العودة إلى الأصول عبر الاستناد على تاريخ الفلسفة الذي لم يصبح بحسب هيغل مجرد شريط للحظات نمو الفكر.

إن هايدغر يعود إلى تاريخ الفلسفة؛ وهذا الرجوع إلى الوراء هو ما يُمَكِّنُ من فضح أوهام الفكر وهوامات الأنساق الفلسفية[3]، ولذلك ينبهنا هايدغر إلى ضرورة أخذ الفكر من الجذر، فليس كل تفكير يرقى إلى مستوى التفكير في الوجود. إن هايدغر يحثنا على ضرورة التفكير والابتعاد على الفلسفة بمعناها السائد، بحيث لم يعد الإنسان يفكر، أو بمعنى آخر إنه يفكر، ولكن في الأشياء لا في الوجود، "لم يعد التفكير تفكيرا (...) التفكير الحق هو التفكير الذي يساعد على إعادة تشكيل العالم واستعادة الجوهري ودعوة الإنسان إلى إنسانيته، يجب أن يكون الفكر وجودا بدل أن يكون ألهيةً ولعباً (...) وذلك على أساس أن التفكير الماهوي ما هو إلا حدث من أحداث الوجود"[4]، فلا نسمى التفكير تفكيرا إذا لم يحقق علاقة الوجود بماهية

---

[1]– أنظر: مهيبل عمر ، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 2005، ص130 .

[2]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص131 .

[3]– Heidegger Martin, indentité et difference in question I, traduit de l'allemend par jean Peaufret, edgallimard, paris, 1979, p.235.

[4]– أنظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيدجر راعي الوجود، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983، دط، ص19 .

الموجود في العالم. إن التفكير وفقا للفهم الهايدغري عبارة عن "صيرورة تخرجنا من التشيؤ ومن الانحباس في قبضة الأشياء لنصل إلى كمالنا بالانقذاف داخل الوجود الذي نسيناه (...) التفكير حدث، إنه فعل لا اسم".[1]

لكن ألا يجدر بنا التساؤل هنا عن أدوات النقد الهايدغري للعقلنة، أو عندما ينتقد هايدغر العقلانية الحداثية فماذا يقيم بدلها؟ يؤكد جان غراندان أن نقد العقلنة يستدعى عقلنة من نوع آخر، لأنه "يتعين إدانة الخراب التقني الناجم عن نسيان الكينونة، باسم نظام مختلف للأشياء (...) إن نقد الميتافيزيقا يجب أن يتم انطلاقا من عقلنة ما بعد ميتافيزيقية، أي عقلانية ما بعد ميتافيزيقية، وهذه العقلانية المنشودة يمكن تسميتها بـ"العقلانية الأخلاقية"[2]، وهي العقلانية التي ستحتفل بها فيما بعد مدرسة فرانكفورت بداية من ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو إلى غاية الجيل الخامس مع هابرماس وأكسيل هونيث.

إن هايدغر، وهو يسعى إلى نقد العقلنة، يحث القارئ على الاحتكام إلى العقل، وهو بذلك يقع في نفس خطأ كانط، لأنه عندما ينتقد العقل، فإنه يسعى جاهداً لتقديم حجج وبراهين عقلية، أقول نفس خطأ كانط الذي أقام مشروعه نقد العقل المحض/ العملي بناء على أداة العقل ذاته وكأن العقل أصبح في التصور الكانطي هو المتهم والقاضي في نفسه الوقت، ولعل هذا هو فحوى النقد النيتشوي لنقد العقل الكانطي كما سنوضحه لاحقا، لأن نقد العقل سواءً لدى هايدغر أو كانط، لا يمكن أن يتم خارج مجال العقل، كما أنه يصعب نقد العقل بواسطة اللاعقل أو الخيال أو الأسطورة، وإن رأس الأمر هو أن هايدغر - ومن خلال كانط وديكارت - لا يريد إلا أن يقيم تصوراً سياسياً معيناً ضمن الأحداث والمتغيرات آنذاك خصوصا الموقف من الديمقراطية، وبلا ريب، فإن أي "مطالبة بالخروج من المتيافيزيقا وتجاوز العقلنة التقنية ونبذ كل

---

[1]– أنظر: مصطفى بدر الدين والإمام غادة ، الميتافيزيقا Metaphysics، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، 2012، عمان، ص104 .

[2]– نقلا عن : أفاية محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس"، إفريقيا الشرق، 1998، ط2، المغرب، بيروت، ص229 .

نزعة إنسانية، يتضمن بالنسبة لهايدغر موقفاً من النظام السياسي الحديث، لأن الاختلاف الجذري مع العقلانية الغربية في تجلياتها الديكارتية أو الأنوارية يفترض رفض المسألة الديمقراطية بكل ما يستدعى ذلك من حل المشاكل بواسطة المناقشة العمومية، وعليه، فإن النقد الهايدغري للحداثة يتضمن بالضرورة موقفا سياسيا"[1].

إن العقل الحديث حسب هايدغر لم يعد حراً، بل أصبح مرتبطاً بأساليب التكنولوجيا والتقنية، فهو لا يقوم إلا على ما يسميه "الانعكاس التقني للعصر"[2]، لكن هذه التقنية التي مثلت الهدف الرفيع والأسمى للعقل الحديث منذ لحظة فرنسيس بيكون الرامية إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة لم تعد اليوم في مستطاع الإنسان. لقد أفلتت التقنية من سيطرة الإنسان وأضحت قدره المحتوم، ولم يعد العلم قادرا على التفكير، وهذا ما جنته علينا الميتافيزيقا التي أهملت مشكلة الكينونة، ومن مآل ذلك أن أصبحت التقنية القدر المحتوم للفكر الميتافيزيقي، بما هي ظاهرة متجدرة في تاريخ نسيان الكينونة؛ إنها "المشهد المكتمل من الميتافيزيقا"[3]، أما الفكر الذي لا يفكر إلا في الكائن والذي يحتم على قضية الكينونة الانسحاب لا يمكن أن يمثل أفق الفكر الحقيقي، ولذلك سيعيد هايدغر قضية الكينونة ضمن ثلاثة عوالم هي: الفن واللغة (الشعر) والعودة إلى الفكر ما قبل السقراطي.

إن هايدغر - بالرغم من كل محاولاته الخروج عن فلسفة الذات والوعي -، فإنه حسب يورغن هابرماس ظل تحت تأثير فلسفة الذاتية، وذلك عندما طرح سؤال الكينونة في أفق فلسفة الأصل. وهو هنا أعاد نفس خطأ نيتشه عندما قام بقلب الأفلاطونية. إنه قلب فلسفة الأصل/الوعي دون أن يخرج منها[4]. هذه الفكرة هي التي سبق أن أشار إليها بول ريكور، أما ما

[1]– أنظر: المرجع السابق، ص230 .

[2]– Heidegger Martin, Questions, I. paris, ed: gallinard, 1968, p287

[3] – Heidegger Martin, Essais et conférences, paris, ed– gallimard, 1958, p92.

[4]– Habermas (J), Discours philosophique de modernité, paris, ed: gallimard, 1988, p.180.

يشيد به هابرماس هو القراءة الهايدغرية الكانطية التي مثلت بالنسبة له مجال الفكر الحقيقي، إنها مقاربة مبدعة حسب تعبيره الخاص[1].

يذهب هايدغر إلى أن الإنسان في العصر الحديث أصبح موظفاً للتقنية[2]، وإن العقل الحديث هو عقل رياضي بامتياز*، وإن فلسفته تسعى إلى قطع الصلة مع هذا العقل الذي يعتبره العدو الحقيقي للفكر من خلال الخروج من ميتافيزيقا الحداثة ومركزية العقل، وليست "التقنية إلا المشهد الأخير والفصل الختامي لعهد الميتافيزيقا"[3]، كون أن العقلانية التقنية التي هي نتاج مفهوم الأنوار وميتافيزيقا الذاتية لم تتساءل يوما عن شرعية السيطرة بل كانت دوما تحميها. بل أكثر من ذلك قدمت الحجج على أن الإنسان لا يمكنه أن يكون حراً إطلاقا، ولذلك سوف يرجع هابرماس فيما بعد هذا كله إلى فكرة الكبت الفرويدي، في حين يختزل هايدغر ذلك بالرجوع إلى قضية عَدِّ العلم محصلة تاريخية، وهو الأمر الذي أدركه بقوة في كتابات هوسرل[4]. لكن لهابرماس موقف صريح من هايدغر عَبَّرَ عنه بما يلي: "يمكننا القول بأن هايدغر مازال أسير الإشكالية" الهوسرلية، بحيث أنه اكتفى بإعادة صوغ السؤال الأساسي المتعلق بنظرية المعرفة من مستوى الصعيد العرفاني إلى حدود الأنطولوجيا، وفي الحالتين يتجه النظر الفينومينولوجي نحو العالم بوصفه مرتبطاً بالذات العارفة[5]، وإن هايدغر - حسب هابرماس - يقر ضمنياً بانكفاء الذات على ذاتها من خلال المساهمة في تجذير الفلسفة المتعالية، وهو - بالرغم من تجاوزه أونطولوجيا سورين كيركيغارد التي تمزج بين الأنطولوجي واللاهوتي - يبقى

---

[1]– Habermas (J), Martin Heidegger "l'œuvre et L'engagement" , paris, ed: Cerf, 1988, p.68.

[2]– Heidegger Martin, Chemins qui me mément nulle part, paris, ed: Gallimard, 1962, p.219.

* إن تأويل النيوكانطيين للكوجيتو الديكارتي بوصفه كوجيتو الإرادة، قد مكن تحقيق اللحظة الأساسية نحو تأويل تقني/ حسابي للعالم. أنظر:

Ferry (L) Renaut (a) ,Heidegger et les Modernes, paris, ed: Grasset et Fasquelle, 1988, p.129.

[3]– Grondin (J) , "DC Heidegger à Habermars", les etudes philosophique, janvies, Mars, 1986, p.22.

[4]– أنظر: يفوت سالم ، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص96

[5]– هبرماس يورغن ، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995، دط، ص219

دائما "يستعمل في نقده للميتافيزيقا مفاهيم ميتافيزيقية بمثابة سلم يرميه بعد تسلق درجاته"[1]. لكن أصالة هايدغر بالنسبة لهابرماس تكمن في أنه قد وضع السيطرة الحديثة للذات ضمن تاريخ الفكر الميتافيزيقي، لكن هايدغر يبقى وفق هذا الفهم داخل عباءة نيتشه الذي صب كل غضبه على العقل، وهو إذ رفض هذا العقل، يبقى أسير إشكالاته التي تلقاها من فلسفه الذات على شكل الفينومينولوجيا الهوسرلية، فلئن "كان هوركهيمر وآدرنو ما برحا يكافحان مع نيتشه، فإن هايدغر و جورج باتاي يجتمعان تحت لواء نيتشه لخوض المعركة الأخيرة"[2]، هذه المعركة هي التي نحاول تفكيكها لاحقا ضمن إشكالية الخروج من إرادة القوة ومن نسق القيم الأفلاطوني والتي باشرها هايدغر ضمن قراءته النقدية لفلسفة نيتشه.

[1]– المرجع السابق، ص287

[2]– المرجع نفسه، ص209

ب/ التفكير مع هيغل ضد هيغل: نقد ميتافيزيقا النسق المطلق

لقد مثل هيغل محطة فارقة في تاريخ الفلسفة بعامة، وإن هايدغر كان دوما في كتاباته حريصا على التنويه بهذه المكانة الفلسفية المرموقة لهيغل. ألم يصرح هايدغر بأن هيغل هو الفيلسوف الوحيد الذي كان يقصده تاريخ الفكر؟[1]، وإن هايدغر قد سمح لنفسه أن يعبر عن هذا القصد المخصوص عندما قال: "إذا كان لديكارت الفضل في اكتشاف أرض الفلسفة الحديثة (الكوجيتو والأنا المفكرة)، فإن هيغل هو من عَبَّدَ طريق نسق العالم"[2]، وإن غاية البحث تكمن في محاولة رصد مواقف هايدغر من فلسفة هيغل خصوصا في مسألة الفلسفة النسقية وميتافيزيقا الوعي المطلق .

إن الكتابة الفلسفية التي امتاز بها هيغل تكاد تكون هي نفسها قضية فلسفية، فالقارئ لفلسفته يحسب نفسه أمام نمط من الكتابة الفلسفية متفرد وغاية في المخصوصية، وإننا لنجد من الفلاسفة بعد هيغل من يؤكد هذه الحقيقة الفلسفية، فإذا كان ريشارد رورتي قد افترض أن هيغل هو أول من دشن الصيغة القارية لبراديغم اللغة، وأنه ضمن هذه الصيغة ينبغي لنا أن نقرأه، ليس هو فقط بل حتى نيتشه، الذي يحسبه ريكور أول من لمح للدور الحاسم للغة في مسألة الذات، فإنه - على غرار ريكور- يؤكد أن هيغل قد أبدع جنساً أدبياً مرتبطاً بطريقة الكتابة الفلسفية في شكل من "المعقولية خال من أي حجاج".[3]

تَعدُّ مسألة الوعي في فلسفة هيغل بمثابة مركزية القول، فإذا كان قد حاول في "فينومينولوجيا الروح" تأسيس فكر نسقي مطلق قائم على فهم ما لمفهوم الروح، فان جاك دريدا قد نوه إلى أن ما كان يقصده هيغل بفينومينولوجيا الروح ليس في حقيقة الأمر إلا موقفه من "النفس" وإن مفهوم النفس الذي عبر عنه هو بالروح لا يعدو أن يكون موضوعاً أنثروبولوجيا في فلسفته ليصبح المعنى الحقيقي بالنسبة لدريدا أن الوعي حقيقة الإنسان والفينومينولوجيا

---

[1]– Heidegger Martin, les seminaires, in questions IV, Gallimard, 1968, p402.

[2]– Heidegger Martin, chemins qui ne ménent nulle part,Op.Cit, p.42.

[3]– نقلا عن: المسكيني فتحى ، الهوية والحرية "نحو أنوار جديدة"، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص118 .

حقيقة الأنثروبولوجيا. وهنا بالضبط يحثنا دريدا على ضرورة فهم الحقيقة بمعناها الهيغلي، وفي هذا المعنى "تكتمل الماهية الميتافيزيقية للحقيقة، تكتمل حقيقة الحقيقة، الحقيقة هنا حضور الماهية ومثولها على أنها ما كانت عليه، الوعي هو حقيقة الإنسان من حيث إن الإنسان يظهر فيه لنفسه في وجوده الماضي، فيما كان عليه، في ماضيه المتجاوز والمحتفظ به"[1].

لقد كان هايدغر مُصِرّاً على موقفه إزاء الجدل الهيغلي بأنه لا يخرج من إطار فلسفة الذات، لأن الفكر الميتافيزيقي حسبه لا يتعامل مع الفكر كفكر وكموضوع مستقل بقوانينه ومبادئه بل هو أيضا في الجدل الهيغلي كما في التقليد الفلسفي للذاتية يتم التعامل معه كذات هي التي لها إمكان وضع تلك القوانين والمبادئ. إن هيغل -حسب هايدغر- "عندما يوحد الفكر والوجود يرد الوجود إلى موجود أسمى هو المطلق ليجعل المطلق ذاتا"[2]. وفقا لهذا، أخذ مفهوم الذاتي لدى هيغل معاني مختلفة، ففي القراءة الهايدغرية يتم فهم الذاتي الهيغلي على أنه ما يدل على الوجود وفي سياق آخر بوصفه مبدأ الفكر وأساس الوجود، ولا شك، بأن هيغل قد وحد بين ذاتية الفكر وذاتية الوجود في ذاتية واحدة تجعل من الوجود والفكر أمرا واحدا. بحيث يقول: "أن نتفكر الحياة المحض، فتلك هي المهمة (...) فالوعي بالحياة المحض كأن يكون الوعي بما يكونه الإنسان"[3]، وإن هيغل بهذا الشكل يتماهى - من حين لا يدرى - مع ديكارت، فهو إذ يوحّد بين الوجود والفكر بَعَدَّهْ الوجود العلة الأولى والأساس في حين يكون الفكر بوصفه ما يؤسس الأساس فهذا مرده حسب هايدغر إلى التصور الهيغلي للوجود لأنه موجود أسمى أو هو عبارة عن أنتوتولوجيا.

يحشر هايدغر الجدل الهيغلي ضمن دائرة الميتافيزيقا الممتدة من ديكارت إلى نيتشه، وإن الرهان الحقيقي بالنسبة لهايدغر هو أن نختلق أمكنة للتفكير لم يفكر فيها الجدل الهيغلي،

---

[1]– نقلا عن: بنعبد العالي عبد السلام ، هايدغر ضد هيغل "التراث والاختلاف"، مرجع سابق، ص105 .

[2]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص100 .

[3]– نقلا عن : العونلي ناجي ، هيغل الأول وسؤال الفلسفة "في تاريخ نشوء المشكل الهيغلي وتطوره من نص توبنغن إلى استهلال كتاب الفرق"، دار الصمد للنشر، المغاربية للنشر والتوزيع، ط1، 2006، ص203 .

أو محاولة للتفكير في اللامفكر فيه لدى هيغل، على أن تتمثل القضية المركزية في أنطولوجيا هايدغر الوجود ليست كفكر مطلق كما ذهب هيغل، وإنما هو ما يتم تحديده من خلال الاختلاف الأنطولوجي نفسه، وهو هنا يسعى إلى تجاوز الأنطولوجيا الهيغيلية السالبة التي "ظلت تحتفي بوحدة ذاتية تنم عن ذاتية فردية باتت تخشى على نفسها من منازلة العالم والأشياء"[1].

لقد بقيت الأنطولوجيا السالبة حبيسة ميتافيزيقا الجوهر، ومرد ذلك إلى سعي هيغل إقامة ميتافيزيقا للعالم يكون رأس الأمر فيها إخراج أنطولوجي سالب لإتيقا في الحياة* بحيث يلخص هيغل علاقة الوعي بالذات في قوله: "لما كان الوعي بالذات عقلا، فإن علاقته بالكون المغاير التي ظلت إلى الآن سالبة، إنما تنقلب علاقة موجبة، فالوعي بالذات لم يكن له شاغل إلى حد الآن إلا قيمومته الذاتية وحريته"[2]، أما من جهة المقاربة الذاتية لمسألة العالم وفق ميتافيزيقا الجوهر فإنه يعبر عنها في قوله: "إن دوام العالم يصير عند الوعي الحقيقة والحضور الخاصين اللذين له فهو إنما يكون على إيقان من أنه لا يتغنى تجربة في ذلك العالم إلا تجربة نفسه"[3]. وفي سياق آخر يفصل العقل عن الفهم بِعَدّ الفهم أعلى درجات المعقولية دون أن يحصل أن نقابل الفهم بالعقل. بل لابد أن يتم فهم العقل لدى هيغل بما هو الإقرار الوحيد "فالعقل إنما يسعى في معرفة الحقيقة، وفي أن يجد ما هو عند الظن والدرك الحسي شيء من جهة ما هو مفهوم، ومعناه أن لا يجد في الشيئية إلا الوعي بنفسه لذلك يكون للعقل الآن انشغال كلي بالعالم، لأنه الإيقان من أن له حضورا في هذا العالم أو أن الحضور إنما يكون عقليا، والعقل

---

[1]– أنظر: المرجع السابق، ص209 .

* إن موقف هيغل من الحياة من خلال إقامة إيتيقا تراجيدية للحياة بما هي مصير محايث للإنسانية سيؤثر لاحقا على شاعر الوجود هولدرلين وسيعبر عن ذلك في طور "أنيدوكليس" بتأكيده ضرورة أن يجتاب الإنسان السبل المتوفرة للحياة في جميع الاتجاهات.

[2]– هيغل غيورغ فلهلم فردريش ، فنومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006، ص305–306.

[3]– أنظر: المرجع نفسه، ص306 .

إنما يتعقب المغاير الذي له. وهو على بينة من أنه في ذلك التعقب لا يمتلك غير ذاته: إنْ هو يتعقب إلا لا تناهيه الخاص"[1]. هكذا يجعل هيغل العقل هو وحده الذي يملك إمكان فهم العالم وتكوينه، غير أنه يشير في موضع آخر إلى أن ثمة قوة أخرى تواجه هذا العقل المحض، وهو يقصد بها مفهوم الإيمان الذي يقدم نفسه أيضا كصورة الوعي الخالص، غير أن التعقل المحض بالنسبة لهيغل يكون دوما في اتصال بالعالم الحاق. ولذلك فالعقل كالإيمان كلاهما أيلولة في حين تستدعى الضرورة الانتقال من عين العالم إلى الوعي الخالص الذي هو من شأن الروح. هكذا يقدم هيغل العقل كقوة للمطلق السالب، أو كفعل نفي مطلق أما التفكر فلا يتم إلا في أفق هذا المطلق الذي هو من شأن العقل. إن المطلق الهيغلي لابد أن ندركه ضمن تركيبته المفهومية الخالصة، فالعقل لا ينتج المطلق إلا من حيث يحرر الوعي من القيود، ولذلك فإن مفترض الفلسفة حسب هيغل إنما ينهض على الجمع بين المفترقات، كأن يتم التعامل مع الانفصام في المطلق بما هو ظاهرته[2]، وهذا ما حققه الجدل الهيغلي.

لقد حاول هيغل أن يجعل الفلسفة شكلاً من النسق المطلق بل راهن على أن يكون النسق ما يميز بين الفلسفة واللافلسفة، على أن يكون النسق شرط إمكان قيام الفلسفة، وأن النقد الهيغلي لفلسفة كانط كان بالضبط في طريقة الرؤية إلى طبيعة وشكل الفكر الفلسفي. كان نقد هيغل لمثالية كانط قائماً على مبدأ إيبستيمولوجي عام يمكن اختزاله في ضرورة التفكير في أفق النسق، فأن تكون "الفلسفة على هيئة نسقية بها يستتب للتفلسف بيان مطلوبه الرئيسي، نعني بيان المطلق برأسه (...) إن رأس الأمر في مناظرة هيغل لمثاليات التفكر هو الوقوف على الشرائط المنطقية التي بها تصير الفلسفة نسقا حاقا"[3]، مع ضرورة الإشارة إلى الجهة الأخرى من النقد الهيغلي الكانطي، وأقصد بذلك حرصه على الخروج عن ذلك القصد من التفلسف عند

---

[1]– أنظر: المرجع السابق، ص314.

[2]– أنظر: هيغل غيورغ فلهلم فردريش ، في الفرق بين نسق فيتشه ونسق شلنغ في الفلسفة "بالنظر إلى مساهمات راينهولد في رسم لحال الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، الكراس الأول"، تر: "ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص130 .

[3]– أنظر: ناجي العونلي، في: المرجع نفسه، ص108

حدود العلاقة بين الذات والموضوع، وضرورة ربط المطلق بشرطية التأمل المتعالى على الذات والموضوع معاً، وعليه "فالمناظرة مع كانط ومع كانطيات أصحاب كانط إنما تلتمس تقيد لأزمة الإيفاء بعبارة هذا المعنى من المطلق وبيانه خارج خطة الأنا أفكر، بل خارج أفق مثاليات الوعي بالذات كافة"[1].

يحاول هيغل في كتاب "المنطق" أن يجعل من الجدل منهج الفكر بعامة، وهو إذ يفعل ذلك كتطوير لفلسفة شيلنغ وفيتخه، وهؤلاء مجتمعين قد اخذوا المعنى الحقيقي للجدل تأثراً بمبدأ النقد لكانط، فليس الجدل بالمفهوم الحقيقي إلا إصلاح منهجي للنقد الكانطي. ويحاول هيغل وشيلنغ بخاصة مجاوزة أفق نقد العقل الكانطي مع استئناف "ضرب من التنشيط التأملي للترسندنتالي ينحو عند شيلنغ منحى السؤال عن شروط إمكان بعدي، وهو ما سينتهى به ضمن نسق الهوية المطلقة إلى تقديم الطبيعة بإطلاق"[2]. أما بالنسبة لهيغل فإنه يرتفع بالفلسفة من مستوى التفكر إلى مستوى الفكر وبالتالي إلى حدود العقلنة، أما شيلنغ فإنه يساوق بين المنطقي والأنطى ويقابل الذات بالذاتية والموضوع بالموضوعية، ليصبح المطلق عنده ليس مجرد الذات، وإنما هو الهوية التي تجعل من الكينونة والعقل متحدين.

يرى هايدغر في الفكر الحدث الأصيل الذي نجده في المستقبل، وليس الفكر مجرد رجوع إلى الذات وانعكاساً لها، بل هو - بخلاف تصور ميتافيزيقا الذاتية - يبقى حدثاً أصيلاً لا يمكن لقوانين الجدل أن تدركه، وذلك خلافاً لهيغل الذي يماهى بين قوانين الجدل وقوانين الفكر، والذي يتصور الفكر حدثاً تاريخياً ماضوياً غير أصيل، ويفجر قوانين الجدل ويقيمها على مبدأ الهوية والمطابقة التي تشير معه إلى الاختلاف الذي هو صلب الذاتية. إن هايدغر يعتقد أن هيغل "لم يغادر أرض الكوجيتو، مهما ادعى ذلك، ذلك أن التمثل الهيغلي يجعل الموضوع ماثلاً وحاضرا عندما يستحضره أمام الذات، وفي هذا التمثل نفسه تمثل الذات

[1]– المرجع والمكان نفسهما.

[2]– المرجع نفسه، ص111 .

لذاتها"[1]، غير أن هذه التهمة التي يوجهها هايدغر لهيغل، هي نفسها ما ينطبق عليه هو أيضا في نظر ريكور، هذا الأخير الذي يرى أن هايدغر - بالرغم مما قدمه من انتقادات لفلسفة الكوجيتو وفلسفة الذاتية - إلا "أننا نجد عنده، في الوقت ذاته إمكان فلسفة جديدة للأنا"[2] خصوصا بجعله الدازاين صاحب السلطة المفهومية المركزية في الأنطولوجيا الأساسية. وكما أن هايدغر كان يرى أن الذات قد أخذت تلوينات عديدة وفق الرؤية الميتافيزيقية الحديثة، بحيث كان يرى في مواقف كل من كانط وفيخته وهيغل وهوسرل ونيتشه من "الأنا أفكر" الديكارتية مجرد محاولات من هؤلاء لتغيير مدلول الأنا أو الذات، إنهم عبرو عنها بمفاهيم من قبيل الأمة (فيخته) أو الدولة (هيغل) أو التصور (كانط) أو السوبرمان (نيتشه)، فكذلك ريكور هو الآخر لا يجد في الدازاين لدى هايدغر إلا تعبيرا عن فلسفة للأنا بطريقة مخصوصة[3] .

إن هيغل يجعل من الدازاين (Dasein) الموجود-هنا وجود في الزمان كلحظة من لحظات تطور الفكرة الفلسفية في عنصر التفكير و"تظهر الفلسفة المحض في الفكر كوجود يتقدم في الزمان"[4]، وإن المعقولية تأتي عبر مراتب متباينة وفقا للفهم الهيغلى، من العقل الملاحظ (عصر النهضة) إلى العقل المشرع الذي هو عقل الميتافيزيقا الحديثة في نظر هايدغر من خلال تقديم الاهتمام بالطبيعة والمجتمع على حساب الاهتمام بالوجود في كلية كموجود وليس كشيء موجود، يرى هيغل أن العقل يسكن في قلب الوجود ذاته وفي ذاتية الإنسان، فهو يقول: "بالنسبة إلى من ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه

[1]– نقلا عن: بنعبد العالي عبد السلام ، هايدغر ضد هيغل، مرجع سابق، ص111.

[2]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص105.

[3]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص109–110.

[4]– هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة "مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها"، تر: خليل أحمد خليل"، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002، ص40.

طابعاً عقلياً، إنما شأن هذين الأمرين أن يحملا على التعالق المتبادل"[1]، ويضيف مؤكداً القضية التالية: "العقل هو ذلك الفعل المحقق في التاريخ"[2].

ينتقد هيغل كل من اسبنيوزا وكانط وفيخته وشيلنغ فإذا كان يرى في جوهر اسبيوزا وحدة جامدة من أي دافع للنفي أو السلب، فإنه في مقابل ذلك يتجاوز المطلق الكانطي المحقق بواسطة العرفان في الإيمان، وهو مطلق ليس من شأن العقل أن يدركه، وهذا ما بينه كانط في كتابه "الله في حدود مجرد العقل"؛ أقول يتجاوز هيغل المطلق الكانطي نحو مطلق العقل المحقق في الوجود بواسطة مبادئ الجدل، أما فيخته الذي نزل بالعلم إلى حدود السذاجة بتأكيده أن العلم يعلم أنه لا يعلم شيئاً وأن الإيمان وحده هو الفعل الأصيل فإن هيغل يرد عليه هذه التراتبة التي تجعل من الإيمان معرفة ميتا - عقلية مؤكداً أن لا شيء يحد العقل المطلق والذي من شأنه أن ينتج الفكر، وإن المطلق هو الروح. هذه النتيجة التي كانت في نظر هيغل أبعد من أن يقبض عليها شيلنغ[3] الذي وضع الحق مقابل الروح بوصفه ذاتاً في حين كان من شأن العقل أن يزيل غربة الذات عن الطبيعة".[4]

هكذا يلغي هيغل الهوة بين قوانين العالم الموضوعي وقوانين الفكر ويزيل كل فارق منهجي بين الفكر والوجود لأن الفلسفة عنده ليست مجرد مذهب في الهوية بل هي جدل ونشاط وحركة الوعي. إن الفكر بوصفه الوعي السلب هو خالق كل شيء، ومع "الفكرة المطلقة لا ينبغي أن نرى انبثاق أي تعين أنطولوجي جديد، فالموجود على نمط وجود الحياة كان هو نفسه قد تحرك من قبل داخل الحقيقية الأصلية للوجود: إنه يحيا ويعي داخل الوحدة المباشرة للذاتية والموضوعية"[5]. هكذا يوضح هيغل موقفه من الوجود بوصفه ما هو قابل للحركة أو بما هو

---

[1]– نقلا عن: الشيخ محمد ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008، ص262 .

[2]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص264.

[3]– أنظر: المرجع نفسه، ص151.

[4]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص263.

[5]– أنظر: ماركيوز هيربرت ، هيجل "أساس الفلسفة التاريخية: نظرية الوجود عند هيجل"، تر: إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبيروت، ط3، 2007، ص262.

شكل متعين للوحدة وأن الحياة بالنسبة لهذا الفهم "توجد داخل علاقة الموضوع بالمحمول، إنها توجد كموضوع ومحمول في الرابطة، توجد كموضوع باعتبارها (كمبدأ للوحدة) وكمحمول كونها لا توجد أبدا إلا كتعين وداخل تعين لذاتها"[1]، أما الأنا بالنسبة لهيغل هي ما يدل على الوجود لذاته في حين يمثل الآخر دلالة الوجود في ذاته، إن الوجود المتعين يملك سلبه الخاص أما في الوجود لذاته فإنه لا يبقي أي فاصل بين الوجود والآخر بخصوص أن "اللامتناهي الحقيقي يحدد ذاته بذاته فلا شيء آخر يحده لأن آخره متضمن فيه. وهكذا فإن وجود اللامتناهي الحقيقي هو وجود في ذاته ولذاته، إنه الوجود لذاته أو الوجود للذات والوجود للذات هو الوجود اللامتناهي"[2]. .

إن السؤال الأبرز لدى هايدغر بخصوص فلسفة هيغل هو هل يمكن الحصول على أسس أنطولوجية أصلية للتأويل الهيغلي لمسالة الروح؟. إن ما يحاول فعله هيغل حسب هايدغر ليس إلا بلورة تصور ما عن "عيانية الروح". أما هو فعلى الضد من ذلك "يقدم التحليلية الوجودانية للدازاين التي تضع نفسها في عيانية الوجود ذاته الملقى به بشكل واقعاني وذلك من أجل كشف الحجاب عن الزمانية بوصفها مصدر التمكين الأصلي له، ذلك بأن الروح لا يسقط أولاً في الزمان، بل يوجد بوصفه تزمناً أصلياً للزمانية"[3] .

هكذا يتصور هايدغر الأساس الزماني للتأويل الأنطولوجي للدازاين لأنه معنى الكينونة بما هي العناية، بحيث أن غاية بحثه هو أن يجعل الوجود موضوع هذه التحليلية الأنطولوجية للدازاين ومن خلال ذلك يقدم مفهوماً جذرياً للفلسفة بما هي أنطولوجية فينومينولوجية كلية، وأنه في هذا السياق يتساءل عما إذا كانت الأنطولوجيا تقبل أن تؤسس على نحو أنطولوجي أم أنها دوما تستدعي العنصر الأنطيقي؟ خصوصا في زمن تشيؤ الوعي[4].

---

[1]– أنظر: المرجع السابق، ص302

[2]– أنظر: ستيه ولتر، هيجل "المنطق وفلسفة الطبيعة"، المجلة الأول من فلسفة هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص158.

[3]– أنظر: هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص737.

[4]– المرجع نفسه، ص739.

إن ماهية الروح الهيغلي بالنسبة لهايدغر هي التصور وإن الوعي الهيغلي لا يختلف عن الأنا الديكارتي الذي هو التصور الخالص للذات، ليكون عبارة عن أنا كلية، وإن غاية الروح الهيغلي وفقا لهذا هي أن يبلغ تصوره الخاص بأنه يظهر كمطابقة لماهيته*. وفي هذا السياق يؤكد هايدغر أن هيغل "عين ماهية الروح تعيينا أبوفنطيقيا وصوريا بوصفها سلب السلب، هذه "السلبية المطلقة"** إنما تمنحنا نحواً من التأويل المنطقي الصوري لعبارة ديكارت cogito me cogitare rem حين رأى ماهيته conscientia أي في الوعي"[1]، هذا الاتصال بين الزمان والروح لدى هيغل لا يتم إلا من خلال التصور الجدلي الصوري .

* يقول هيغل : "إن تاريخ العالم هو بذلك على العموم عرض الروح في الزمان، وذلك كما تعرض الفكرة نفسها في المكان بوصفها طبيعة". نقلا عن: المرجع السابق، ص736 .

** يقول هايدغر : "لقد بين هيغل إمكانية التحقق التاريخي للروح في "الزمان" بالرجوع إلى التماهى في البنية الصورية بين الروح والزمان من حيث هو سلب السلب". أنظر: المرجع نفسه، ص736 .

[1]– المرجع نفسه، ص734 .

ج/ نيتشه آخر الفلاسفة الميتافيزقيين: نهاية الميتافيزيقا وبداية الفكر

إن القراءة الهايدغرية لنيتشه لم تبدأ فعليا إلا من 1936 إلى 1946، مرحلة إلقاء الدّروس حوله. صحيح أن هايدغر قد أشار في كتاب "الوجود والزّمان" (1927) إلى نيتشه، لكن كان ذلك ضمن الفقرات الأخيرة ضمن الحديث عن "الزمانية والتاريخانية"، ولا شك أن الإشارة إليه في تلك السّياقات كانت إشارة وظيفية، لكن استدعاء نيتشه كإمكان للتّفلسف بالنسبة لهايدغر كان من غاية 1935 إلى 1961، عام نشر دروس هايدغر حول نيتشه.[1]

ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أن الباحثين يتفقون على عدم قدرتهم على تحديد الفترة التي شرع فيها هايدغر في قراءة فلسفة نيتشه، غير أن الرّاجح هو أن هايدغر قد انفتح مُبكّرا على النص النيتشوي عندما كان طالبا في جامعة فرايبورغ في فترة من 1909 إلى 1914[2]. يقول غادامير: "إن إشارة هايدغر لسؤال الوجود، لكي يقلب بذلك اتّجاه الميتافيزيقا الغربية بأكمله، لا تجعل من دلتاي سلفه الحقيقي، ولا حتى من هوسرل، إنما نيتشه"[3]. ويذهب جياني فاتيمو إلى أن نيتشه هو الفيلسوف الوحيد الذي خصّه هايدغر بمكانة كبيرة من خلال الاهتمام البالغ الذي أخصّه به.[4]

ونحاول هنا إبراز العلاقة الفلسفية بين هايدغر ونيتشه، أو لماذا اعتبر هايدغر نيتشه فيلسوفاً ميتافيزيقياً؟ ألم يكن نيتشه ضد الميتافيزيقا؟ ألم يعترض نيتشه قبل هايدغر على الأنا الديكارتي والنقد الكاطني؟ كيف فكر نيتشه ضد الميتافيزيقا ومعها في آن واحد؟
يحصي نيتشه أربعة أخطاء مثلت أخطاراً حقيقية على العقل الغربي هي على التوالي:

---

[1]– أنظر: ضيف الله فوزية ، كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2015، ص30–31.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص31–32.

[3]– أنظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص358.

[4]– Vattimo Gianni, Introduction à Heidegger, Traduit de l'italian pppar: Jacques Rolland, Paris , Cerf, 1982, p.96.

- عدم التمييز بين العلة والمعلول
- السببية
- العلة الوهمية
- موقف الحداثة من الحرية

أما فيما يتعلق بعدم التمييز بين العلة والمعلول يقول نيتشه: "ليس هناك خطأ أخطر من الخلط بين العلة والمعلول، إنه ما أسميه الانحراف الحقيقي للعقل، ومع هذا فإن هذا الخطأ من العادات البشرية الأكثر قدما والأكثر معاصرة (...) يحمل إسم الدين والأخلاق"[1]. في حين يتمثل الخطأ الثاني في السببية غير المبررة بحيث تصورت الحداثة الفلسفية العقل باعتباره سبباً، ثم "تصور (الأنا/الذات) باعتبارها سبباً لم يبتكر إلا بعد فوات الأوان"[2] حتى أضحت السببية خاصية للإرادة كواقع ثابت ومجرب. في حين يعتبر نيتشه الخطأ الثالث ما يمكن وصفه بالعلة الوهمية على أن يكون الخطأ الرابع مرتكزا على مفهوم وموقف العقل الحديث من الحرية، إننا لسنا - حسب نيتشه - أحراراً دائما وليس كل فعل هو ناتج عن حرية مسبقة .

أمام هذه الأخطاء الأربعة الكبرى للعقل الفلسفي الغربي، كان لزاما على نيتشه تقويم الحداثة التي حققها هذا الفكر، وهو هنا يركز نقده على الجانب الديني والأخلاقي وعلى الموقف من الحياة. ينتقد نيتشه بشده فكرة ديكارت التي مفادها أن سيادة العقل تحقق سيادة الإرادة وأيضا مبدأ جون جاك روسو القاضي بأن سيادة العاطفة تتأسس على سيادة الحواس، وكذلك كوجيتو شوبنهاور الذي يفصح عن الجانب الغريزي للإنسان بوصفه حيواناً شهوانياً[3]، يقول نيتشه: "القرن السابع عشر أرستقراطي، إنه ينسق، وهو مرتفع عن كل ما هو حيواني، وصارم مع أمور القلب، وخال من العاطفة، خصم لما هو هزلي وطبيعي، يملك عقلاً معمماً وسيدا حين يتعلق الأمر بالماضي، وذلك أنه يؤمن بنفسه (...) إنه قرن الإرادة وكذلك قرن الأهواء

[1]– نيتشه فريدريك ، أفول الأصنام، تر: حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1996، ص44 .
[2]– المرجع نفسه، ص47 .
[3]– نيتشه فريدريك ، إرادة القوة "محاولة لقلب كل القيم"، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص34 .

العنيفة (...) أما القرن التاسع عشر أكثر حيوانية، وعامية، وقبحاً، وواقعية وسوقية، وبسبب هذا فهو أفضل وأكثر استقامة وخضوعا للواقع"[1].

إن نيتشه وفي محاولته قلب كل القيم كما وضح هو ذلك، ينتقد التصور المسيحي الديني للإنسان. صحيح أن المسيحية من الناحية الأخلاقية قدست ورفعت من شأن الإنسان، ولكن هي ذاتها، أي الأخلاق المسيحية، قد مارست ضرباً من الكذب والخداع الذي لا يتناسب مع ما تدعو إليه عندما أوهمت الإنسان بأنه ذو شأن، خصوصا ذلك الخدوم (الإنسان المدافع عن الرب)، فليس الإنسان في الأصل إلا مجرد شيء عرضي في نهر الصيرورة والزوال. إن الأخلاق المسيحية تتحدث عن الكمال والخلود والعالم الآخر رغم كل الشر الأنطولوجي المعيش ورغم كل البؤس الذي أصاب الإنسان. فالقيم المطلقة التي تحاول الكنيسة إثباتها قد أثرت على مجرى التفكير الفلسفي، فالرب الذي يجعل منه نيتشه فرضية موجودة في الطرف الأقصى[2]، كان بالنسبة إلى ليبنتز حقيقة أنطولوجية مطلقة وهو على صورة من الكمال لا يمكن لأي موجود بلوغها، أما شوبنهاور، واهتداءً بالإرث الكانطي، فيجعل الله بمثابة المفارق للعالم المعيش. إن قيم الشر الموجودة في العالم لا يمكنها أن تصدر من ذات كاملة ومكتملة، ولهذا فإن الله حسبه يتحقق عن طريق نفي الواقع، أما باسكال فإنه يوجه كل اللوم إلى الذات في تحصيل المعرفة بيد أن الوحي وحده هو المرجع الحقيقي لفهم العالم ولو بشكل سلبي[3].

يرى نيتشه أن ما ظل الفلاسفة يعالجونه على نحو من الخوف والذعر لم يكن إلا مجرد مومياء أفكار، وأن النتيجة الكبرى التي نستشفها في قراءة تاريخ الفكر الفلسفي هي أن الحياة لم تعد تساوى شيئاً؛ إن تقسيم العالم إلى عالمين: عالم حقيقي وعالم عرضي - سواء على الطريقة الفلسفية الكانطية الأفلاطونية (وليس كانط حسب نيتشه إلا مسيحي ماكر) أو على الطريقة الدينية المسيحية - ليس إلا مؤشر انحطاط ووضاعة، أو بتعبيره الخاص "عرض عن الحياة في

[1]- أنظر: المرجع السابق، ص34-35 .

[2]- المرجع نفسه، ص20 .

[3]- المرجع نفسه، ص27 .

طور الانحدار"[1]، يقول نيتشه: "سأستثني وبعميق الاحترام اسم هيراقليطس - ولعل هذا الاحترام لفيلسوف التغير يعد نقطة مشتركة بينه وبين هايدغر- سيظل محقاً إلى الأبد في مقولته التي تعلن أن الكائن مجرد متخيل أجوف، إن العالم الظاهر هو العالم الوحيد أما العالم الحقيقي" لا يعدو كونه أكذوبة مختلفة"[2]، بيد أن هذا التقسيم لأنطولوجيا العالم إلى ثنائية الحقيقي والمثال ليس له أي مبرر إلا إذا أخذنا في الحسبان أنه من مخرجات ومخلفات التفكير الميتافيزيقي الذي - وعبر لحظات معينة - كان يتقاطع مع التفكير المسيحي اللاهوتي.

يمكن القول - حسب نيتشه - أن محصلة التفكير الميتافيزيقي هي تلك النتيجة الصادمة التي عبر عنها شوبنهاور باعتباره الفكر نفي لإرادة الحياة، بحيث أضحت أخلاق الميتافيزيقا تدعو إلى تحقيق شعار "امض إلى حتفك. إنها حكم المحكوم عليه"[3].أما الذات الحقيقية حسب نيتشه فإنها كامنة وراء أدوات الحس ولعبة العقل، وإن الإنسان الذي يحاول بناءه هو الإنسان المتفوق/الأعلى، البرق الساطع من الغيم الأسود*. أما شعارات الحداثة (التقدم والحرية والعقل) فليست إلا أماني تتعالى على الأرض** يحذرنا من تصديقها، والجسد وحده هو الأنا الحقيقة: "إنك تقول أنا وتنتفخ غروراً بهذه الكلمة، غير أن هنالك ما هو أعظم منها، وهذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنه هو أنا، هو مضمر الشخصية الظاهرة. إن آلة جسدك إنما هي أداة عقلك التي تدعوه روحاً، ما الجسد إلا مجموعة آلات مؤتلفة للعقل"[4]. ويتبع نيتشه قائلاً: "إني لا أسير

---

[1]– نيتشه فريدريش ، غسق الأوثان "أو كيف تتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة"، تر: على مصباح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2010، ص43 .

[2]– المرجع نفسه، ص37.

[3]– المرجع نفسه، ص58.

* يقول نيتشه: "أريد أن أعلم الناس معنى وجودهم، ليدركوا أن الإنسان المتفوق إنما هو البرق الساطع من الغيوم السوداء: من الإنسان". أنظر: المرجع نفسه، ص48.

** يقول نيتشه: "أتوسل إليكم أيها الإخوة بأن تحتفظوا للأرض بإخلاصكم فلا تصدقوا من يمنونكم بآمال تتعالى فوقها (...) لقد آن لكم أن تقولوا ما يهمني شرفي، وما هو إلا مسكنة وقذارة وغرور، في حين أن على الشرف أن يبرر الحياة نفسها". أنظر: المرجع نفسه، ص42 .

[4]– المرجع نفسه، ص61 .

على طريقكم أيها المستهزئون بالأجساد، لأنني لا أرى فيكم المعبر الذي يؤدي إلى مطلع الإنسان المتفوق، هكذا تكلم زرادشت"[1].

إن الحديث عن وجود أنطولوجيا لدى نيتشه يعد بمثابة مغامرة لا أمان فيها، مثلما أننا لا ندعي أن لنيتشه منظومة فلسفية معينة. ألم تكن فلسفته ضد النسق وكتاباته عبارة عن شذرات؟. لا ينبغي لنا في هذا السياق أن نبرهن على أي شيء من هذا القبيل، سوف نذكر مثالين متعارضين من شأنهما أن يرفعا اللبس. يتكلم كارل ليويث عن وجود منظومة جوامع كلم في فلسفة نيتشه، في حين يرى (شليشتا) أن ما من منظومة لدى نيتشه[2]. يحاول نيتشه في العموم الخروج من سيطرة النسق والسياق؛ إنها فلسفة الفعل الأنطولوجي وليست فلسفة أنطولوجية، أما "الفعل الأنطولوجي هو إرادة القوة، وهو يقع بين صيرورة الوجود وثباته (...) الإنسان والعالم يخلقان إرادة القوة في الوقت الذي يصنعانها فيه"[3].

بالنسبة لنيتشه تساعدنا إرادة القوة في السيطرة على الزمن، ولا يمكن لذات بلا جسد أن ترقى إلى مستوى إرادة القوة. إن أفلاطون الذي يعتبر الخروج من كهف الجسد بداية التفلسف والذي يرى أن الفلاسفة موتى في حياتهم، يمثل لحظة بداية ازدراء الحياة؛ إنه - حسب نيتشه - "يكره العالم الواقعي، وهو يسعى إلى ترويج هذه الكراهية، وهو يعيش كما لو كان في كهف بعد أن تعرف على ضوء النهار والموجودات الحقيقية"[4]، أما نيتشه، فإنه يسخر كل فلسفته من أجل إبطال الفكرة الأفلاطونية/ المسيحية عن ثنائية الوجود من خلال إعادة النظر في قيمة الحقيقة بعد أن رفعها أفلاطون إلى مستوى المثل الأخلاقي[5].

---

[1]– المرجع السابق، ص62 .

[2]– نقلا عن: بودو بيبر ، نيتشه مفتتا، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص137 .

[3]– أنظر: المرجع نفسه، ص143

[4]– نيتشه فريدريك ، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، تر: محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1، ص53 .

[5]– أنظر: بلعقروز عبد الرزاق ، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح "تأويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص71 .

يشير لورانس لومبار (Laurece Lampert) إلى أنه إذا كان "ديكارت وقبله بيكون هما مؤسسا الفكر الفلسفي الحديث، فإن نيتشه هو أول من حاول فهم هذا الفكر الحديث فهما جذرياً وعلى حقيقته، بل مثل ثورة في هذا المجال"[1]. لقد كانت اللحظة النيتشوية حاسمة في إعادة قراءة الإرث الفلسفي الحديث، خصوصا ما تعلق بالجانب القيمي والأخلاقي، وكانت فلسفته عبارة عن تأويلات لمسألة الحقيقية من خلال إعادة النظر في مقولات التقدم والأنوار والعلم، فالنقد النيتشوي لا يتوجه إلى العقل بوصفه ملكة، ولذلك كان دائما يردد: "لسنا نقديين على الطريقة الكانطية!"[2]، بل إن النقد النتشوى في مساره لنقد الثقافة الفلسفية الحديثة سوف يلجأ إلى إصلاح النقد الكانطي ذاته. فإذا كان "نقد العقل الخالص" عبارة عن نقد للميتافيزيقا الدوغمائية ودعوة للجمع بين مقولات الفاهمة والأطر القبلية فإن نيتشه يقف على تناقض عميق بخصوص طبيعة هذا النقد ومنطلقاته، بحيث أن كانط يؤسس - حسب نيتشه - نقده على المرتكزات التي يسعى إلى هدمها، أو كيف نفهم بأن بإمكان "العقل أن يكون ناقدا وموضوع نقد في الوقت نفسه، كيف يمكن أن ينشطر إلى قسمين: أحدهما ينتقد والآخر يخضع للنقد"[3].

أمام هذه التحفظات يتوجه نيتشه بمطرقته النقدية إلى ميادين المعرفة الدينية والأخلاقية من خلال البحث في جينالوجيا العقل والأشياء، وهنا بالضبط يسعى نيتشه إلى قطع الصلة مع التصور الآلي للحياة ووضع العلم في حجمه الطبيعي بعد أن جعله العقل الحديث بمثابة القيمة الأولى. وكذلك التساؤل بصيغة من؟ من يقف وراء شعارات العقل الحديث - يرى نيتشه أن هناك إرادة المختبئة وراء نص التنوير الكانطي، وبأن هذه الإرادة ليست أبعد ما تكون عن الاعتقاد المسيحي الذي ظل كانط حريصا على احترامه وخدمته بواسطة المفاهيم الفلسفية - أهي "إرادة مثبتة للحياة ومحتفلة برحابتها وتريد الإنجاز أم أنها (قيم التنوير) تضرب بجذورها

[1] – نقلاً عن: بلعقروز عبد الرزاق ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر "أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل" الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009، ص107 .

[2] – نقلا عن: المرجع نفسه، ص110.

[3] – أنظر: المرجع نفسه، ص110.

في إرادة بدائية للتدمير والانتقام وتريد الأفول والهوان"[1] خصوصا وأنها إرادة تحمل في جيناتها الكثير من الاحترام اللامعقول .

إن فلسفة نيتشه تهدف إلى تحقيق قيم الإنسان الأعلى المنتصر على ذاته من خلال إرادة القوة، بحيث لا يصبح جوهر الوجود هو إرادة الحياة وإنما هو إرادة القوة. "ليس ثمة كانت حي، إنسان، آدمي يشعر بالاكتفاء نحو نفسه، أناه، ذاته، أو حتى عالمه، لقد أخطأ شوبنهاور لما صرح أن العالم إرادة. إرادة الإرادة، وإنما الأصح حسب نيتشه هو أن العالم جوهره القوة"[2]. ويظل شوبنهاور حسب نيتشه مستسلماً للنزعة التشاؤمية المسيحية، لقد قال للحياة "لا"، تحت تأثير القيم السائدة، أما نيتشه بخلافه فيقول للحياة "نعم" استنادا على مفهوم "الديونيزيوس". إن إرادة القوة وحدها هي التي لها إمكانية تقرير الوجود واللاوجود، ومادام أن الحياة هي إرادة القوة فإن أفضل الناس من تتجلى فيهم هذه الإرادة (يستدعى نيتشه في هذا المقام القائد نابليون) يقول نيتشه: "ما يدعوه شوبنهاور بالإرادة هو مجرد كلمة فارغة جوفاء، فما هي إلا إرادة الحياة، ما الحياة إلا مجرد حالة خاصة من إرادة القوة لأن كل موجود يكافح من أجل الدخول في شكل من أشكال إرادة القوة (...) ولَكَمْ تصبح إرادة الحياة فقيرة عندما نسيء فهم العالم على أنه إرادة حياة"[3]. هكذا يتبين لنا حسب نيتشه أننا "نحن الذوات إرادة قوة"[4]. وأن "الإله هو المرحلة

---

[1]– أنظر: بلعقروز عبد الرزاق ، مناحي التأثير النيتشوي على نقد أدورنو لمثل التنوير أو الحداثة بما هي مسار نحو العدمية، ضمن مؤلف جماعي: ثيودور أدورنو من النقد إلى الإستطيقا (مقاربات فلسفية)، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص16.

[2]– walter Kaufmann , nietzsche philosopher psychologist antichrist, princetom university press4, thed, 1959, p.215 .

[3]– نقلاً عن : صفاء عبد السلام على جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2001، ص275.

[4]– Arthur Danto, Nietrsche asphilosoblher the macmillan company, newyork, 1960, p.214.

القصوى وهو لحظة الذروة: الوجود تأليه وتعظيم أبدي وليس تصوره إلا إرادة القوة في مداها الأقصى"[1].

لقد كان نيتشه موفقاً إلى حد بعيد من منظور هايدغر خصوصاً من خلال نقده للميتافيزيقا بوصفها إرادة السلطة[2]، ويشيد كثيرا بموقفه الجريء من العقل واللغة وتعظيمه للمخرج الفني*. لكن المأخذ الحقيقي للنقد الهايدغري على الفلسفة النتشوية يتمثل في كون المفهومين الأساسين في فلسفته (إرادة القوة والعود الأبدى) هما كيانين ميتافيزيقين[3].

[1]– Nietesche, the wille to power, transby: R.J, holling dale, penguin books Great britain, 1968, p.379.

[2]– Nietesche , beyond good and evil , trod: FRP wotling, paris, flammarion, 2000,p. 595.

* يرى نيتشه أن "عدتنا الميتافيزيقة المترسخة في أذهاننا لهي اللغة ومقولاتها النحوية– الميتافيزيقية، لقد ترسبت الميتافيزيقا في العبارة حتى صارت لها قرينة وبها واحد. ولدرجة أنه صار التوقف عن التزود بعدة الميتافيزيقا اللغوية توقفاً عن التفكير ذاته، وإن المفاهيم الإنسانية ومقولات العقل لتنتمي بالطبع إلى إمبراطورية اليقينيات الميتافيزيقية ومن ثمة اعتقد الفلاسفة في العقل كما لو كان قطعة من العالم الميتافيزيقية ذاته". أنظر: محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص619 .

[3]– Flelix nestor ahoyo, actitique of nieetzschés metaphysies, being a thesis in the department of philosophy, submitte to the faeullty of arts university of ibadan 2002, nigeria, p.36.

الفصل الرابع

الفصل الرابع: التأويل الزماني للكينونة في العالم: من أنطولوجيا اللغة إلى سؤال الحقيقة

المبحث الأول: الكينونة في العالم: مقاربة فينومينولوجية

أ/ تأويل الكينونة وتاريخ الأنطولوجيا

ب/ الكينونة في أفق الفلسفة الفينومينولوجية

المبحث الثاني: الزمان من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا الأساسية

أ/ الزمان كأفق متعالٍ لفهم الوجود

ب/ الزمان كخاصية أساسية للفهم

المبحث الثالث: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر

أ/ اللغة من براديغم الوعي إلى مسكن الوجود

ب/ المخرج الشعري وإعادة تشكيل أنطولوجيا اللغة

المبحث الرابع: الحقيقة من المنحى الإيبستيمولوجي إلى البعد الأنطولوجي

أ/ سؤال الحقيقة في الفكر الفلسفي

ب/ الحقيقة والحرية والانكشاف: مقاربة أنطولوجية

تمهيد:

إذا كان ماكس شيلر يؤكد أن كينونة الشخص بما هي كينونة متعالية من جهة الأفعال النفسانيّة، ويعدُّ الأفعال القصدية وحدها ما تعكس ماهية الشخص، وإذا كان هوسرل يتحدّث عن الكائن كمُعطى مفهوم بنفسه، وإذا كان كاسيرر يُمَشْكِلُ مسألة الدازاين الأسطوري كموضوع لتأويلية فلسفية، فإن هايدغر خلافا لكل هذا يجعل من الدازاين ذلك الكائن الذي نكونه نحن في كل مرة. إن الدازاين يوجد دائما كـ: "أنا نفسي" وليس شخصاً آخر، وإن أصالته تكمن في ضُروبه التي يتّخذها وفي خاصيّته الواقعانية. إن الهدف الحقيقي هو الإبراز الفينومينولوجي للبنية الأصلية لكينونة الدازاين التي من خلالها تحدّد أنطولوجيا إمكاناته والأشكال التي بها يكون.

المبحث الأول: الكينونة في العالم: مقاربة فينومينولوجية

أ/ تأويل الكينونة وتاريخ الأنطولوجيا

تحتل مسألة الكينونة في فلسفة مارتن هايدغر الأول (1923-1927) على وجه الخصوص مكانة جوهرية وحاسمة دشنت عهدا جديدا لفلسفة الوجود من خلال ما يسميه بالأنطولوجيا الأساسية. إن الكيان الإنساني وإمكان الحياة التي يتمتع بها الدازاين في العالم تقتضي وجود إمكانين أساسيين للعلم من أجل إدراك ماهية هذا الوجود في العالم، علم الكائن "الأنطيقا" وعلم الكينونة "الأنطولوجيا" بوصفها الفلسفة الإنسانية، وإن علم الكينونة "الأنطولوجيا" يحتاج في أساسه إلى تغيير في النظرة الموجهة نحو الكائن، من الكائن إلى الكينونة، ولكن حين "يكون" الكائن[1]، وإن الفرق بين علوم الكائن وعلم الكينونة في تقدير هايدغر هو فرق بإطلاق[2].

تنقسم تأويلية هايدغر إلى ثلاث مراحل كبرى: التأويلية الواقعية (1919) وهنا يقدم موقفه من حقيقة العلم ومن الكانطيين الجدد، وفي المرحلة الثانية يشير إلى دور الفهم في (الوجود والزمان) "1927" ومحاولته تأسيس أنطولوجيا تأويلية اهتداء بفينومينولوجيا إدموند هوسرل وفلسفة الحياة لدى فلهالم دالتاي وتحت تأثير أرسطو وباول ناتورب، وفي المرحلة الأخيرة والثالثة نجده (هايدغر المتأخر) يدافع عن فكرة أن اللغة والشعراء هم المترجمون الحقيقيون والأصليون بتأثير من هولدرلين[3]، وعبر هذه المراحل الثلاث يبقى هايدغر محافظاً

---

[1]- Heidegger Martin, wegmarken (1919- 1961), hsg, von fviedrich, wilhelm, von hermann, Frank Furtan main 1976- S- 45- 67 : Archives de philophie, vol, 32, No, 3 Juillet- September 1969, p. 358.

[2]- مارتن هايدغر، الفينوميولوجيا واللاهوت، تر: فتحي المسكيني، مؤمنون بل حدود للدراسات والأبحاث، محاضرة شهيرة ألقاها هايدغر يوم 09/ 03/ 1927، في تبونغن ثم في 14/ 02/ 1928 في ماربوغ، ص 05.

[3]-Jeff Malpas, Hans Helmuth Gamder, the Routledge companion to Hermeneutics, Routledge Taylor, Francis group, London, NEWYORK, 2015, p. 107.

على ذلك الخيط الناظم في فلسفته والذي يقضي بفهم الكينونة على أنها أصل كل الفلسفة، وإن التفسير الفلسفي لتجارب الحياة ليس تجسيدا نظريا أو بناءً متعاليا للخبرة المعيشة بل هو محاولة تأويلية للعالم، ولا يتم ذلك إلا وفق الرؤية التأويلية المجاوزة للوعي الحديث الممتد من مرحلة ديكارت إلى مرحلة التأملات مع إدموند هوسرل.

إن هايدغر في محاولته تأسيس فكر نقدي على أنقاض فينوميولوجيا هوسرل يستدعي موقفه من مسألتي الحقيقة والوجود، وإن إهمال هوسرل في تحليل مفهومي الحقيقة والوجود تمت رؤيته بالنسبة لهايدغر على أنه "قصور منهجي"[1]، وهنا نعاين إحدى العلاقات المنهجية لهايدغر بهوسرل؛ أعني علاقة المجاوزة. ذلك لأن العلاقة الفلسفية بينهما مرت بثلاث مراحل أساسية هي: الاستخدام الإجرائي، التعديل المنهجي والمجاوزة النقدية، إلا أننا نعثر أحيانا على مسافة جذرية يضعها هايدغر بين الأنطولوجيا الأساسية والفينومينولوجيا المتعالية، مسافة تشكلت بناءً على الموقف من الحياة والحقيقة والكينونة.

صحيح أن في مرحلة بين (1919- 1925) كان هايدغر أشد تأثراً بدالتاي وهوسرل، بحيث عمل على ردم الهوة بين الفينومينولوجيا وفلسفة الحياة (دالتاي) وذهب إلى إخضاع الفينومينولوجيا للاستجابة لفكرة النسبية التاريخية[2]، لقد كان هوسرل يمارس الابوخي (épokhé)* لتكوين رؤية حقيقية للعلم، وما فتئ يؤكد هوسرل أنه لا يمكن تأسيس الفلسفة بمعزل عن هذه الخطوة المنهجية، ويرى أن الأنا أو الذات لا تقع خارج الموضوع، ولا تشكل بالنسبة للموضوع جسما مستقلا، ومع ذلك يراهن على فكرة القصدية "الوعي" لجعل الظواهر

[1] – Robert C, Scharff, Heidegger Becoming phonomenological "interpreting Husserl dilthey 1916– 1925" ,ROWMAN, LITTLEFIELD, London, p. 48.

[2]– Ibid, p.50.

* epokhé إيبوخي: يستعير هوسرل هذا المفهوم من التقليد اليوناني وبخاصة من الشكاك والرواقيين، لتمييز الوعي بين الظواهر لتجنب ما سيسميه سارتر بوهم اللاموثوقية.

علما بالمعنى الحقيقي، وهنا بالضبط يتجاوز هوسرل التقليد اليوناني ممثلا في مبدأ عدم وجود أي افتراض مسبق (الأيدوس عند أفلاطون).

يُمَشْكِلُ هايدغر مسألة الذات عند كل من هوسرل وديكارت* ويشدد على أن دور الفلسفة الأساسي يقوم على التفكير، بيد أن مع ديكارت لم تعد الحقيقة كانكشاف "alétheia" بالمفهوم اليوناني القديم، بوصفها آمان الوجود، وإنما تمت مقابلتها بمفهوم اليقين[1]. وهنا يتضح أن ديكارت لا يهتم إلا بالمعرفة القابلة لأن تطرح نفسها كمعرفة للذات، وهو نفس الخط الذي سلكه هوسرل وفريدريك نيتشه، ولهذا يشدد هايدغر على أنه ليس كل معارضة لشيء ما تعني الخروج عن براديغم التفكير ذلك، بحيث ينكر هايدغر على نيتشه خروجه من مجال التفكير الأفلاطوني، ذلك أن ما يحسبه نيتشه مجاوزة جذرية ليس في الأصل إلا مشاركة حقيقية، ولهذا فإن مسألة قلب القيم النتشوية القاضية بـ "قلب" الفكر الأفلاطوني على أن يتم وصف العالم المحسوس كعالم حقيقي والعالم ما فوق المحسوس "المثل" كعالم وهمي تظل بالنسبة لهايدغر وفية لنظم الفكر الأفلاطوني، بل إن هذا الذي سيمسيه نيتشه بعملية قلب القيم هو ما مكن أن تصبح الأفلاطونية أكثر وضوحا من ذي قبل[2].

تتحول الأنا مع ديكارت إلى ذات عكس هايدغر الذي يجعل من الإنسان موضوعاً مستقلاً من شأنه أن يحمي استقراره في جملة الكائن، ذلك بِعَدِّهِ العلة الخفية لأي عملية

---

* يذهب ميشال هار (M, Haar) إلى أنه رغم إدعاء هايدغر أن سؤال الوجود يطرح خارج العلاقة ذات– موضوع، فإن الدازاين "لم ينسلخ عن الذات إلا إسميا". ورد في:

M, Haar, la melaphysique dans sein and veit, in Exereve de la parint , 1982, p 102.

ويذهب أنتوني كاسكاردي إلى أن محاولة هايدغر نقد الذات تقدم الإطار المرجعي لتحليل الحداثة، حيث يتصور أن الذاتية ليست إلا نتيجة لانكسار حدث في زمن التاريخ. ورد في:

cascardi Anthony, subjectivité et Modernité, p, u, F, 1995, p. 02.

[1]– Aloin de Benoist, Heidegger critique de Nietzsche volonté de piussaphysique de la subjectuùté. S 3– e 4– West– 1, AMAZONAWS, Com, 1973, p. 332.

[2]– Ibid, p. 195.

استحضار لحقيقة الكائن، أما نيتشه فإنه يفهم الكائن بأنه الحياة، والكينونة بأنها البنية الأصلية للحياة، بل يطرح إرادة القوة كماهية للحياة وميزة الكائن وصفة الكينونة، وهذا ما يجعل هايدغر يصنفه كآخر الميتافزيقيين الغرب لأنه يعطي للوجه الخارجي للحياة طابع العود الأبدي، وهنا يتقاطع مع أفلاطون الذي "يجعل الحياة في مقابل الآغاثون"[1]، على أن يكون موقف هايدغر من الوجود مخالفا لميتافيزيقيا أفلاطون ومناهضاً للرؤى العلمية الوضعية ولفلسفة التنوير وعقلانية الحداثة من ديكارت إلى هوسرل*، ولتدعيم موقفه، يستدعي هايدغر - من أجل ذلك - كلاً من برمانيدس وهيراقليطس وهيغل وشلينغ وفيخته ويضع نفسه في مقابل فيلهالم ليبنتز وإيمنويل كانط[2]، إضافة إلى نقد الطابع الموضوعي المتعالي لفلسفة هوسرل مع الاحتفاء بالفكر الأنطولوجي الذي يجعل من الفلسفة أكثر من مجرد نظرية تأملية، بل طريقة تفسير لفهم الكينونة، والذي يموقع الوجود في أساس الفهم باعتباره النور والانكشاف الذي يجعل الفهم أمرا ممكناً[3].

---

[1]– Jean Beaufret, dialogue avic Heidegger, les Editions de Miviut ,1973 , p. 155.

* يذهب جان لوك ماريون بأن كل من هايدغر وديكارت يفسر أحدهما الآخر في كتاب "الوجود والزمان". ورد في:
Jean luek marion, l lgo et le dasein : heidegger et la destruction dexarter dans sein et zeit, in revu met, et morale.n.1, 1987, p .92.

[2]– Françoise Dastur, Heidgger la question dub logos, librairie philosophique, J, vrin, 2007 , framce, p. 10.

[3]– jean Beaufret, Ibid, p.32.

ب/ الكينونة في أفق الفلسفة الفينومينولوجية

ثمة توتر اصطلاحي في ما يتعلق بمصطلح الكينونة الذي هو "Sein" بلغة هايدغر والتي تتقابل مباشرة مع اللفظ "Exis Lenz" والذي يعني الوجود تبعا للفظ اليوناني "آون"، ويشير فتحي المسكيني إلى الفروق الاصطلاحية بين الوجود والكينونة في اللغتين العربية واللاتينية والألمانية، "existentia" في اللاتينية و"Vorhandenheit" في الألمانية و"الوجود" في العربية، وينتهي إلى القول بأن مقابلة "sein" بلفظة الوجود ليس إلا عناد خطابي[1]، وإن التمييز بين "esse" و"existentia" لم يعرفه العقل الغربي من ديكارت إلى كانط، وإن ما بعد الكانطيين وبالأخص فريدريك شيلنغ* هو أول من أظهر البعد الوجودي المحايد لمعنى الكينونة، ويدرك هايدغر هذا التمييز بواسطة كل من سورين كيركغارد وكارل ياسبرس[2].

يعطي هايدغر - على غرار التقليد القاري الممتد من (شيلنغ- فيخته- هيغل) عبر ما يسمى بالمثالية الألمانية - مكانة مرموقة لمقولة الكينونة، وهي بالنسبة له ذات بعد وجودي، بحيث أن البنية الأصلية للكينونة هي الانفتاح، ولذلك يعطي للفظ "Sein" صفة التخارج الوجودي، وإن هذا الإمكان للانفتاح الذي تتمتع به الكينونة هو من صلب الكينونة ذاتها " EK-sistrenz" وإن الحرف "EK" يشير إلى الإقامة الوجدية ضمن "الهناك" حيث ينكشف معنى الكينونة[3]، لكن كيف يكون بمقدورنا أن نوجد؟، يفصل هايدغر بين إمكان القيام في العالم وبين إمكان الوجود في العالم، إن القائم في العالم هو الأشياء أما الإنسان فإنه يوجد. إن الإنسان وحده يملك القدرة على أن يوجد فعلا، وليس الوجود إلا إمكان الكينونة، إن "الإنسان ليس

---

[1]- أنظر: فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص37 .

* فريدريك شيلنغ: "إنما الوجود وَجْدٌ" .

[2]- أنظر: المرجع نفسه، ص38.

[3]- أنظر: المرجع نفسه، ص35

كالأشياء من حيث إنه الوحيد المخصوص بهبه الوجود، وإنه أعلى كينونة من الرب، فالرب يكون، لكنه لا يوجد"[1]، وليس الإنسان إنساناً إلا من خلال الدازاين الذي بداخله.

ويتخذ الدازاين مع كانط صفة ما هو كائن فعلياً، بوصف الوضع المطلق لشيء ما موجوداً بالفعل (طبيعياً)، ومع يوهان غوته يقترب لفظ الدازاين من الدلالة الأصلية للفظ "existentia" من حيث هو حالة الاندهاش أمام حضور أشياء في العالم، وإن هذا الحضور للأشياء في العالم والذي يشكل بالنسبة للدازاين معجزة حقيقية هو ما يقضي برفع الحجاب عن الوجود[2]، أما هايدغر فيحاول طرح مسألة الكينونة خارج أي سياق إبستيمولوجي جوهراني، عبر الحركة الأليثيو- أنطولوجية القائمة على مفهومي التجلي والانسحاب، ويسعى إلى التخلص من التفسيرات الميتافيزيقية التي عمرت من أفلاطون (الوجود مشاركة) إلى غاية نيتشه، لكون أن الأنطولوجيا الأساسية لا تتحقق بواسطة مقولات من قبيل "التخيل" (كانط) أو "الإدارة" (آرثر شوبنهاور) أو "الروح" (هيغل)، وإنها تتحقق فقط من خلال تجاوز فهم الوجود على أنه مشاركة الوجود في الموجود، ومشاركة الموجود في الوجود.[3]

إن كل من ديكارت (السيطرة على الطبيعة) وكانط (تأسيس الأخلاق المفارقة) وهيغل (تشيد الدولة) وكارل ماركس (تحقيق الشيوعية) وماكس فيبر (نزع السحر)، يعملون في نظر هايدغر - من حيث لا يعلمون - على زعزعة صرح الحداثة، وإن مهمة التقويض الفينومينولوجي العاجلة هي إظهار الوجود في اختلافه مع الموجود تحت أفق الزمان، أي تزمن الدازاين، والقطع مع كل فكر جوهراني substantialisme مزعوم خلف ظاهرة العالم[4]،

---

[1]– نقلا عن: المرجع السابق، ص44.

[2] –REIS les, Kant, leXkon , Edition etablie, et augmentée par A–D, Balmés et pk osmo paris, gallinardk, 1994, p. 372 .

[3] –Steven galt crowell, husserlb, heidegger, and the space of Meani (paths tow and tramdentah phenomenoloyy), northwestem university press evanstonillinois, 2001, p.203.

[4]– مهنانة إسماعيل ، الوجود والحداثة "هايدغر في مناظرة العقل الحديث"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص42.

والعودة إلى المسألة الأساسية (الكينونة) ومجاوزة التمركز حول (الكائن)، أو بعبارة شكسبير على لسان هاملت: "أن أكون أو لا أكون تلك هي المسألة"[1]، على أن يتم فهم الكينونة بما هي ليست من جنس الكائن ولذلك هي تهم كل كائن أو بتعبير هايدغر: "إن كلية الكينونة إنما ينبغي البحث عنها فيما أعلى من ذلك، فإن الكينونة وبنية الكينونة إنما تقعان ما وراء كل كائن وكل تعيين يمكن أن يكون للكائن"[2] .

إن الكينونة هي المتعالي بإطلاق، إنها المتفرد الأشد جذرية، ولا يمكن أن تكون الكينونة إلا داخل العالم، فليس "الكينونة– في– العالم" ظاهرة مجزأة، وقابلة للانفكاكّ، بل على النقيض من ذلك تشكل ظاهرة موحدة وبنية أنطولوجية واحدة. وتمنحنا "الكينونة– في– العالم" ثلاثة مشاهد كبرى هي: "في العالم"، "الكائن"، الكينونة–في"[3] أما مقولة "في– العالم" فهي تقتضي منا التساؤل عن البنية الأنطولوجية للعالم، وتعيين الكينونة بما هي كذلك، على أن تأخذ مقولة "الكائن" معنى الذي يكون في كل مرة على نمط الكينونة في العالم، وهو عند هايدغر المبحوث عنه بواسطة ما نسأل عنه بصيغة السؤال "من؟"، وضمن الإبانة الفينومينولوجية يتعين على نمط اليومية الوسيطة للدازاين، أما "الكينونة– في" فتفهم على أنها ما ينبغي أن يبرز للعيان، إنها التقوم الأنطولوجي لعملية التموضع في العالم، على أن تكون الكينونة في العالم تبعا لذلك "هيئة قبلية لازمة للدازاين، لكنها أبعد ما تكون عن أن تكتفي لتعيين كينونته مليا".[4]

ليست "الكينونة–في" إلا الهيئة الماهوية لوجود الدازاين بوصفه كينونة منغمسة في العالم*‘ وإن هذا الانغماس في العالم الذي هو من شأن الدازاين هو ما يشكل النسبة الأكثر أصالة

---

[1] –greisch jaun, ontologie et termporalité, esquisse d’une interprétation integrale de sein und zeit, paris, p.u.f. 1994, p.87.

[2]– مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص104.

[3]– المرجع نفسه، ص129.

[4]– المرجع نفسه، ص130.

* يقول هايدغر: إن الكينونة في العالم هي الهيئة الأساسية للدزاين وإن هذه الهيئة تتجلى في اليومي". المرجع السابق، ص141. ويقول أيضا: إن الدازاين يوجد على نحو واقي. أنظر: المرجع نفسه، ص342.

للكينونة، وإن إبصار هذا الانغماس في العالم لم يكن ممكنا من قبل بواسطة المقولات الأنطولوجية الكلاسيكية، أما مع هايدغر فإن الدازاين يفهم كينونته بوصفها القائم واقعيا وعلى هيئة مخصصة، وهذا الذي يسميه بوقائعية واقعة الدازاين[1]، والتي على منوالها يوجد الدازاين، ويعمل الدازاين على استغلال بنيته التخارجية في تكوين المعرفة. فليست المعرفة إلا ضرب من كينونة الدازاين من حيث هو كينونة- في- العالم. ويذهب هايدغر وفقاً لها على أن المعرفة تملك تأسيسها الأنطيقي ضمن هذه الهيئة من الكينونة*، بحيث تؤسس المعرفة ذاتها ضمن بعدية منشغلة بالعالم الذي هي داخله، وهو بذلك يركز على البعد الخارجي لكينونة الدازاين في تملك المعرفة حول العالم، ولعل هذا البعد الخارجي يتمثل في مستطاع العيش مع الآخرين داخل العالم. ضمن هذا الانفتاح على الغير يكسب الدازاين معرفة حقيقية عن العالم الذي هو بداخله، وتكون الكينونة هنا أكثر من مجرد "عناية بالنظر" كما في التمثل الكلاسيكي (أرسطو وأوغسطين وهيغل). إن العناية بالنظر لدى هايدغر هي فضول الدازاين في معرفة نفسه وعالمه* إذ ليس اكتشاف "العالم" وانفتاح الدازاين إلا محاولة لإزالة الحجب والعتمات، وتحطيم كل الحواجز التي بينه وبين تملك النظر للوجود،.

يشير هايدغر إلى أن الدازاين في محاولة إدراك الوجود تتخذ كينونته أشكالاً وأنماطا متعددة، ويعتبر "الهَّم" أحد هذه الطباع الكينونية على غرار التنائي والوسيطة والتسوية والعمومية[2]، وإن هذا الذي يسميه هايدغر "الهم" هو ما يمكن الدازاين من الاستمرار في الوجود ضمن الكينونة - معا، فليس "الهم" الكينونة اليومية للواحد وليس الجنس الذي لكل دازاين، بل يبرز كصفة وجودانية أصلية، ينتهي إلى الهيئة الموجبة للدازاين.

---

[1]- المرجع السابق، ص134.

* يقول هايدغر: "إن المعرفة ذاتها تتأسس بدءً ضمن كينونة، بعد، عند العالم، وليست هذه الكينونة، بعد، عند العالم، على منوالها تتقوم كينونة الدازاين في ماهيته، وليست في أول أمرها مجرد حملقة باهتة في محض شيء قائم في الأعيان، إنها من حيث هي انشغال إنما هي مأخوذة بالعالم الذي هي منشغلة به". أنظر: المرجع نفسه، ص142.

[2]- المرجع نفسه، ص255.

يحاول هايدغر من خلال إبراز دور "الهَّم" في تخريج مسألة الكينونة بعامة وكينونة الدازاين بخاصة عن طريق مجاوزة التحليل الديكارتي الذي يميز بين " ego cogito" و" Res cogitans" بين الطبيعة والروح، ويظل هذا التمييز حسب هايدغر غير مكتمل. يتكلم ديكارت وفقاً لهايدغر عن الكينونة بإرجاعها دوما إلى الكائن كجوهر، وفي مرات أخرى يذهب إلى ما بعد الجوهرية من خلال مقولة الكائن ذاته. ويحسب هذا الفهم للكينونة على أنه فهم قديم، يعمل هايدغر هنا على تجاوز التخصيص الأنطولوجي للكينونة بما هي الجوهري* من خلال التمييز بين مفهوم الكائن والجوهر وقطع الصلة بالتصور السكولائي للعالم الذي يعود إلى الأنطولوجيا الوسيطية التي تعطي الكينونة صفتي الكلية والتناسبية، وإن ديكارت لا يتجنب "السؤال الأنطولوجي عن الجوهرية بعامة فحسب، بل هو يؤكد صراحة أن الجوهر بما هو كذلك، بمعنى في جوهريته، قد يكون منذ أول أمره ليس في ذاته ولذاته في المتناول"[1]، وإن الطبيعة ذاتها هي كائن يلاقينا داخل العالم، وإن انفتاح الدازاين على الطبيعة هو من صلب كينونة الدازاين، وإن مشكلة الأنطولوجيا الكلاسيكية أنها تجاوزت وأغفلت المفهوم الأكثر أنطولوجية في تخريج مسألة الكينونة، فهي إذ ركزت على مفهومي الكائن والعالم، فإنها أغفلت مقولة "الكينونة– في– العالم" كهيئة أساسية للدازاين.

إن الأنطولوجيا الكلاسيكية قد قفزت على ظاهرة العالمية، وإن دعوة هايدغر في إدراك ماهية الطبيعة كانت أقرب إلى التوجه الرومانسي الذي يجعل منها أمرا غير قابل للإدراك

* يتحدث هايدغر عن الكينونة كعناية للنظر وكماهية إنسانية، ويحيلنا إلى وصف أرسطو لها على أنها "العناية بالنظر" وأيضا أوغسطين وهيغل ضمن فلسفته الجدلية، على أن النظر لدى أوغسطين يعني التبصر بواسطة العين، في حين يذهب أرسطو إلى مقابلة النظر بالبصيرة، لكن هايدغر يتحدث عن القوام الأساسي للرؤية والذي يتجلى من خلال ما تتميز به اليومية من نزعة كينونية نحو "النظر"، أما ما يقابل النظر لدى هايدغر فهو "الفضول"، إن الدازاين يأخذه الفضول في معرفة ما يدور حوله، وإن هذا الذي نسميه فضولا والذي من شأن الدازاين أن يدرك اليومية ليس إلا نمط من وجوده، لا يمكن فهم "القيل والقال" على أنهما مجرد ثرثرة بل آلية الدازاين في فهم العالم، يقول هايدغر: إن الفضول هو في كل مكان ولا مكان، وهذا الضرب من الكينونة – في– العالم يزيح النقاب عن نمط جديد من كينونة الدازاين اليومي حيث هو ينبت بلا توقف. أنظر: المرجع السابق، ص332.

[1]– المرجع نفسه، ص198.

أنطولوجياً إلا انطلاقا من مفهوم العالم، وإن العودة إلى إبراز مفهوم "الهم" هو نتيجة تحليلية الدازاين لدى هايدغر بحيث أن "أقرب عالم للدازاين اليومي هو العالم– المحيط"[1]، وإنه بذلك يتجاوز الأنطولوجيا القديمة التي تقيم العالم على الكوجيتو ويقطع مع تأويل العالم انطلاقا من مقولة المكانية، فأن نَصِفَ العالم - في نظر هايدغر- يعني أن نتجاوز الوصف المتعلق بالكائن "كأنطيقا" وأن نركز - فينومينولوجيا - على ظاهرة الكينونة بوصفها ما ينكشف على نحو صوري، على أن لا "الوصف الأنطيقي للكائن داخل العالم، ولا التأويل الأنطولوجي لكينونة هذا الكائن يبلغان، بما هما كذلك، ظاهرة العالم".[2]

إن السؤال الأكثر جذرية في نظر هايدغر هو السؤال عن تأويل الكينونة وعلاقتها بتاريخ الأنطولوجيا في أفق مقولة الزمان، ولهذا يشير هايدغر إلى أن كانط بالرغم من أنه يعطي الأنطولوجيا وضع السبق على ذاتية الذات (ديكارت) وبالرغم من هذا التحسين الجوهري فإنه يظل في نظره معتنقا للموقف الديكارتي وعلى نحو دوغماتي* بحيث يذهب كانط إلى أن الزمان كمتعين متعالٍ وبنية مخصوصة يبقى على اقتران مع "الأنا الديكارتية"[3] ، ومع التوفر على الكينونة المطلقة للـ cogito يكون معنى السؤال عن الكينونة متضمنا بإطلاق معنى الكائن**.

---

[1]– المرجع السابق، ص151.

[2]– المرجع نفسه، ص148.

* إن كانط حسب هايدغر يفكر في أنا بلا عالم، وإن الذات لدى كانط عبارة عن "أنا" مصاحب لتمثلاته يتميز بالديمومة في الزمان الطبيعي ويجد أساسه في أنطولوجيا الجوهرية أو ما يسميه هايدغر "بأنطولوجيا القيمومة"، وخاصيته الكبرى هي "الهوهوية"، أو "العينية"، أما الدازاين لدى هايدغر فهو على خلاف الأنا الكانطي، كينونة في العالم، لها نمط الاستمرار المنبثق من ظاهرة الاعتزام التي يتمتع بها، إنه كينونة مؤسسة على العناية، وطابع الدازاين الوجودي هو "الآنية" الأصلية التي تتجاوز الزمان الطبيعي الكانطي. يقول هايدغر: "إن الدازاين يبلغ "ماهيته" في الوجود الأصيل، الذي يجد قوامه في الاعتزام المسبق، وهذا الضرب من أصالة العناية يتضمن ثبات النفس والكلية اللذين للدازاين على نحو أصلي، وإنما ينظر غير زائغ، فاهم على نحو وجوداني إنما ينبغي أن يتم تحرير المعنى الأنطولوجي لكينونة الدزاين". أنظر: المرجع نفسه، ص564.

[3]– المرجع نفسه، ص82..

** يقول هايدغر: "إن ديكارت عند عدم تعيين أنطلوجي تام للشيء المفكر أو الذهن أو النفس، إنما ينهض بالاعتبارات الأساسية لتأملاته عن طريق إسقاط الأنطولوجيا الوسيطية على الكائن المشار إليه من قبله بوصفه أساس لا يتزعزع". أنظر: المرجع نفسه، ص82–83.

وإن مهمة التقويض الفينومينولوجي المستعجلة بالنسبة لهايدغر تتمثل في إعادة تأويل أرضية الأنطولوجيا القديمة في ضوء إشكالية الدهرية، والسؤال عن معنى الكائن لابد أن يتحقق انطلاقا من استشراف فهم الكينونة التي هي في صلب كل كينونة لكائن ما يكون الدازاين في ماهيته دوما مع الآخرين، وهذا الوجود الكينوني مع الآخرين الذي هو من شأن كينونة الدازاين يتمثل دوما في إمكان الصحبة التي يتمتع بها الدازاين بوصفة "كينونة- معا"* بصحبه الآخرين في العالم كتجسيد لخاصية الانفتاح التي بها يفهم الدازاين الوجود ويجعل من المعرفة في ذاتها واقعة وجودية.

إن المعرفة بهذا الشكل نمط كينونة وجود على نحو مخصوص، ووفقاً لهذا يعمل هايدغر على الخروج من إطار أطروحة الذات ويعطي في مقابلها الدازاين الذي يمكن له أن يوجد بطرق متعددة في أن يكون وفي أن يفهم هو نفسه كينونة، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال "الغير" و"الهّم"، وإن المشكلة الرئيسة التي يواجهها الدازاين هي طبيعة العلاقة بينه وبين الغير، "فالدازاين من حيث هو كينونة معاً يومية الواحد- صحبة- الآخر، إنما يقع تحت سيطرة الآخرين، إنه ليس هو ذاته الذي يكون، فالآخرون قد انتزعوا منه الكينونة. إن مشيئة الآخرين تتصرف في إمكانات الكينونة اليومية للدازاين، وهؤلاء الآخرون هم بذلك ليسوا الآخرين بعينهم"[1]، ويمكن لأي آخر أن ينوب عنهم، ومهما يكن من الأمر، يجد الدازاين نفسه في كل مرة مضطرا إلى التواجد بصحبة الغير، ذلك أن الكينونة المتوحدة ضرب ناقص من الكينونة معا.

---

* يشير هايدغر إلى هامبولدت في غير ما موضع، خصوصا ما يتعلق بالجانب الأنثروبولوجي للإنسان وللغة على وجه الخصوص والعلاقة بين السياقات المتعلقة باللغة والعالم والإنسان، لقد نبهنا هايدغر إلى نقطة حاسمة في تحليلية هامبولدت اللغوية، حيث يتحدث هذا الأخير عن الضمائر الشخصية وعلاقتها بالطباع المكانية الأصلية للدازاين، "الأنا" بواسطة "هنا" و"أنت" بواسطة "هناك"، و"هو" بواسطة "هنالك" وإن "هنا" و"هنالك" و"هناك" ليست لدى هامبولدت مجرد تعيينات هادية لموقع الدازاين في مكان ما من العالم بل هي الصياغة النحوية التي تؤدي الضمائر الشخصية بواسطة ظروف المكان. أنظر: المرجع السابق، ص241-242.

[1]- المرجع نفسه، ص252.

صحيح أن الكينونة اليومية هي البنية الأكثر أصالة لوجودانية الدازاين*، لأنها نمط مخصوص من الكينونة يشمل "القيل والقال، والفضول، والالتباس" وهذه الطباع الكينونية بعامة هي ما تجعل الدازاين ينتج أشكالاً متنوعة من الظواهر الأنطولوجية كالاغتراب والطّمأنينة والتورّط[1]** إن هايدغر - وفقاً لتحليلة الدازاين هذه - يتجاوز مرة أخرى كلاً من ديكارت وكانط، فإذا كان كانط قد تحدث عن الدازاين "كقيمومة" والذي من معانيه (الوعي بوجوده الخاص) وإذا كان ديكارت قد تحدث عن الوعي بكينونتي القائمة أساساً في الوعي فإن هايدغر على عكسهما يشير إلى الدازاين باعتباره القائم للوعي كما الكينونة القائمة للأشياء[2].

لقد كانت مساعي هايدغر من خلال طريق الأنطولوجيا الأساسية إيقاظ الدازاين في الحاضر لأنه دائما في "نحن"، وإن هذا الحاضر هو للوهلة الأولى اليوم، ففي "اليومي نكون أقرب إلى الكينونة في حياتها الخاصة في كل مرة، في الحياة الواقعانية"[3]. على أن نكون "نحن" على هيئة الكينونة اليومية التي تشارك الوجود بصحبة الآخرين*** من شأنه أن يقدم تحليلا للعالم على أنه مجال إمكانات الوجود، وعلى هذا الأساس يدعونا هايدغر إلى "قراءة كينونة الدازاين من حيث إنها تعبر عن المجال الذي ينفتح عليه العالم ويتجلي ويحدث، وتكون

---

* إن الكينونة اليومية في نظر هايدغر البنية الكلية، الكل البنيوي الموحد، وهي وحدها لها صفة التمامية.

[1]– المرجع السابق، ص344.

** يتحدث هايدغر على الأولوية الأنطقية الأنطولوجية للدازاين، وهي المسألة التي بحسبه نجدها على شكل معين لدى أرسطو وتوما الإكويني وبارمنديس، إن النفس لدى أرسطو بوجه ما هي الكائن، النفس التي تؤلف الكينونة إنما تكشف عن الطرق التي بها تكون عن كل كائن بالنظر إلى أنه كائن، نفس الأمر انبثق من تحليلات بارمنديس قبله والإكويني بعده، إنه ضمن مهمة استبطان "المتعاليات" أي طباع الكينونة، التي تخرج عن كل تعيين ممكن للكائن من جهة الواقع أو الجنس وعن كل ضرب خاص بالكائن. أنظر: المرجع نفسه، ص67.

[2]– المرجع نفسه، ص281.

[3]– مارتن هايدغر، الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، مرجع سابق، ص12.

*** إن التصاحب هو صيغة يستخدمها هايدغر في تحليل ازدواجية الكينونة والكائنات، ويبين جاك ديريدا وفقا لـ (ج.هيو.سلفرمان) أن هناك مكانا آخر ينوه فيه هايدغر بـ (فان كوخ) في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا"، وفي هذا الكتاب يشتغل هايدغر على العلاقة بين الكائنات والكينونة، أنظر: ج.هيو.سلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، تر: حسين ناظم وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002، المغرب، بيروت، ص207.

الكينونة ميزة الكائن الذي يحدث كانفتاح، ويتعلق الأمر في كون الكينونة بكونها، وكونها يتحدد أساسا كـ "هّم" ، إنه يحدث كـ "هّم" (...) كتحديد أنطولوجي يعبر عن انشغال الكينونة بكونها وانجازها لوجودها"[1]، ولذلك يكون العالم دائما بمثابة سياق للإحالة.

إذا كان الوجود وفقاً للفهم البرامندسي يعني دائما "البداية*" فإنه بلا شك، أن في لحظة وجودية معينة يبلغ هذا البدء تمامه، بمعنى أن ينتهي الوجود مثلما يبدأ، وأنه يحمل نهايته بوصفها إمكان الموت، ذلك الإمكان الذي تصبح معه كل الإمكانات غير ممكنة، هكذا فإن الكينونة لدى هايدغر هي "وجود للموت"، وإن الفارق بين الوجود الأصيل والوجود الزائف يتمثل في كيفية تعامل الدازاين مع قدر الموت المحتوم، على أن يتم الهروب منه في الوجود الزائف والتعامل معه على نحو من الجد والملاقاة في الوجود الأصيل، إن الموت عنده ليس مجرد "حدثا يأتي من الخارج، إنه موجود داخلنا منذ أن وجدنا".[2]

---

[1]– مارتن هايدغر، كتابات أساسية منبع الأثر الفني"، ج1، تر: إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص33.

* في كتابه "parmenides" يتحدث هايدغر عن المفكرون الأوائل الذين افتتحوا الفكر وأطلقوه، والذين اهتموا بسؤال البداية، الذي هو في الأصل سؤال الكينونة، وإن هؤلاء المفكرون هم أنكسماندر وبارمنيدس وهراكليتوس. ويتحدث هايدغر في هذا الكتاب على قصيدة بارمنيدس والتي هي بعنوان "التعليمية"، والتي فيها يقول الوجود بطريقة شعرية، إنه ينوي الوجود، ومحاولة شعرية لمعرفته وإدراكه. وبالرغم من أن بارمنيدس قد وظف الأسطورة في محاولته تفسير العالم "ذلك أن الفصل بين الأسطورة والعقل كان لا يزال في بداياته في تلك المراحل المتقدمة" خصوصا ما يتعلق بالمسألة الإلهية إلا أنها كانت محاولة أنطولوجية في تملك مسألة الكينونة، وتجدر الإشارة إلى أن هايدغر يذهب إلى أن حضور الأسطورة في بنية العقل الغربي سيظل موجودا ضمن التقليد الفكري الممتد إلى غاية عصر الحداثة لكن بصفة ضمنية، ورد في:

Heidegger Martin, parmenides, franslated by : andré schuwer and richard rojcewicz, indiana university oress, bloominyton, and indiana polis, 1992, p.73.

[2] – jean beaufret, de l’existentialisme a heidegeger « introduction aux philosophies de l’existence et autres textes, librairie philosophique j.vrin.paris, 2000, p.25.

إن الكينونة نحو الموت هي حسب هايدغر كينونة نحو إمكان ما، ذلك أن الموت هو بمثابة الإمكان الأخص للدازاين*؛ إمكان مطلق غير متعلق بشيء، أو. يقين لا ريب فيه، غير متعين[1]، وإن الدازاين الذي يحمل موته معه سلفا ينطوي على تمامية سابقة، وإن الدازاين بموته يكمل مسيرته ويبلغ نهايته. إن الموت هو "طريقة في الكينونة، يضطلع بها الدازاين الذي بموته يكمل مسيرته، يبلغ نهايته، ما أن يأتي الإنسان للحياة، حتى يكون مسنا بما فيه الكفاية كي– يموت"[2]، على أن يمثل الموت هنا لحظة نضج حقيقة. إن موت الدازاين لا يعني انقطاعه أو انتهاءه أو انقراضه**، إن الموت - بحسب التأويل الأنطولوجي الذي اضطلع به هايدغر- هو بعامة ظاهرة من الحياة، وإن ضمن أساس البحث البيو-أنطيقي للموت نجد الإشكالية الأنطولوجية، وهكذا يكون الموت من جهة "ما هو نهاية الدازاين هو الإمكان الأخص، غير المتعلق بشيء ما، اليقيني وبما هو كذلك غير المتعين، الذي لا يمكن تجاوزه الخاص بالدازاين. إن الموت هو، بما هو نهاية الدازاين، في صلب كينونة هذا الكائن نحو نهايته (...) إن الكينونة نحو الموت الأصلية إنما تدل على إمكانية وجودية للدازاين"[3]، أو بعبارة ليون تولستوي: "إن شأن المرء أن يموت".[4]

* يقول هايدغر: "ليس الموت شيئا غير قائم بعد، وليس هو بالمؤجل الذي رد إلى الحد الأدنى، بل بالأحرى ما يوشك أن يكون" ولذلك هو غير متعين بالمرة. أنظر: هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص451.

[1]– أنظر: المرجع نفسه، ص469.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص448.

** يقول هايدغر: "إن الدازاين لا ينقرض أبدا، أما أن يفارق الحياة، فإن الدازاين لا يمكن له ذلك إلا طالما هو يموت". ورد في: المرجع نفسه، ص447.

[3]– المرجع نفسه، ص464.

[4]– المرجع نفسه، ص456.

المبحث الثاني: الزمان من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا الأساسية

أ/ الزمان كأفق متعالٍ لفهم الوجود

تعد مشكلة الزمان بمثابة حجر الأساس في مشروع هايدغر الأول حتى أنه يمكن القول بأن كتاب "الكينونة والزمان" ليس إلا محاولة تأويلية للوجود في أفق الزمانية.

إن الوجود عند هايدغر هو حدث يقع في أفق الزمان المتعالي[1]، بحيث أن الزمان من هذه الجهة يمثل الفضاء الهيولي الذي من خلاله يوجد الموجود، والبعد الرئيسي في عملية الإنوجاد في العالم، كون أن الزمان عند هايدغر ليس "وسيطاً نتحرك فيه كما تتحرك حزمة طافية من القش في النهر، فهو صميم بنية الحياة الإنسانية نفسها، بعد من أبعاد الوجود يصنع الإنسان ابتداء من قبل أن يكون شيئاً ما يقيسه"[2].

إن الطرح الكلاسيكي للزمان باعتباره الآن، والذي امتد حتى هيغل بوصفه المفهوم التقليدي الذي كرسته الميتافيزيقا بداية من أرسطو[3]، ظل دوماً يفسر بوصفه اللحظة والحاضر، وإن تجاوز هذا التفسير الميتافيزيقي للزمان لهو أمر مستعجل عند هايدغر. وإن الخطوة الأولى في هذا الطريق تقتضي المساوقة بين الوجود الإنساني في العالم وبين الزمان، فيذهب إلى أن وجود الإنسان التاريخي لا يمكنه أن يكون إلا لأنه كائن زماني، بل إن الوجود ككل "لا يمكنه أن يحتل موقعاً في التاريخ إلا لأنه وجود زمان محض"[4]، وإن مهمة هايدغر في هذا السياق هي تجاوز التفسير الماوراء طبيعي لمقولة الزمان من أفلوطين إلى هيغل مرورا بالقديس أوغسطين وليبنتز، وكذلك قطع الصلة بالتمثل الكانطي للزمان باعتباره قالباً معرفياً مع المكان

---

[1]– مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، مرجع سابق، ص42.

[2]– أنظر: بييرو بورديو، الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص18.

[3]– أنظر: عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيغل، مرجع سابق، ص51.

[4]– أنظر: المرجع نفسه، ص49.

لالتقاط حدوس الإدراك[1]، وإن كانط يظل - حسب هايدغر- متمسكا بالطرح الديكارتي في كليته دون أن يقدم تحليلاً أنطولوجيا لذاتية الذات، بحيث كان دوما يساوق بين الأنا المفكرة والزمان، وتكمن مشكلته في نظر هايدغر في أنه لم يستوعب أن للزمان وجوداً مستقلاً فعلياً موضوعياً، بل كان في كل مرة "يرجعه إلى الذات الإنسانية على أنه شكل الحس الباطن".[2]

إن الاستناد إلى الذات في تفسير كانط للزمان شبيه إلى حد ما بالتفسير الأرسطي له، بإرجاعه إلى الحركة دوما، حيث يقر أرسطو مبدأ أسبقية الحركة على الزمان، مع فارق بينهما في الخاصية، على أن يكون بينهما علاقة حقيقية. اعتقاداً منه أننا "حين ندرك الحركة فإننا ندركها والزمان معاً (...) وبالعكس أيضا حين يعتقد أن بعضا من الزمان قد انقضى، يبدو لنا أن حركة معينة أيضا قد حدثت معه"[3]. ونفهم من هذا أن الزمان مرتبط ارتباطاً كلياً بالحركة دون أن يكون الزمان عبارةً عن حركة في نفسها، وإن عدم استقلالية الزمان الموضوعية ستستمر مع القديس أوغسطين الذي ربط بين الزمان والعقل والنفس[4]، مع تركيزه على السؤال الميتافيزيقي المتمثل في: هل يمكن قياس الزمان؟ أو بصيغة مغايرة: كيف نقيس الزمان؟، أما المحاولة الحقيقية التي لم تكتمل - من وجهة نظر هايدغر- هي محاولة هوسرل في الخروج بالزمان من دائرة الفكر الميتافيزيقي بعد فصله بين الزمان الموضوعي وما بين الشعور الداخلي للزمان[5].

إن أصالة هايدغر تكمن في محاولته تحويل مقولة الزمان من إشكالية هامشية في الفلسفة إلى قضية أساسية في أفق سؤال الوجود، فقد بدل تبعية الزمان إلى العقل والحركة

---

[1]– دولوز جيل وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، مرجع سابق، ص09.

[2]– هيدغر مارتن ، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، مرجع سابق، ص32.

[3]– نقلا عن: ريكور بول ، الزمان والسرد "الزمان المروي"، ج3، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص21.

[4]– أنظر: المرجع نفسه، ص54.

[5]– أنظر: المرجع نفسه، ص93.

والذات إلى استقلالية لا محدودة شاملة لأبعاد الوجود الثلاثة: "الماضي والحاضر والمستقبل" وتحويله إشكالية التاريخانية برمتها إلى إشكالية الزمانية.

يسعى هايدغر إلى تقديم تأويل جديد لمفهوم الزمان، وإبانة التواشج الحاصل بين الزمانية والوجود، على أن يكون الزمان دليل الوجود الإنساني والمخيلة الدعامة الأساسية للمعرفة قبل الفهم والحدس[1] وإحداث القطيعة مع التمثل الكانطي للزمان كما جاء في "نقد العقل الخالص" عبر ما تم وصفه في كتاب هايدغر "كانط ومشكلة الميتافيزيقا".

إن الزمان والمكان ليس لهما القيمة نفسها، حيث إن "المكان يشكل صورة الحس الخارجي عكس الزمان الذي يشكل صورة الحس الداخلي، لما يتمثله الإنسان"[2]، فإذا كان الزمان إحدى المقولات العشر التي عَدَّهَا أرسطو كليات الوجود بعامة من خلال الجوهر وأعراضه التسعة فإنه مثل المكان؛ إنهما القالبان المعرفيان المتعاليان اللذان احتضنا الوجود في كليته وانتظم إلى أن صار على هيئة كوسموس "كون"[*]، وبلا شك، فإن كانط يتماهى في العهد الحديث مع التصور الأرسطي للزمان، الذي سيتحول مع المكان إلى إطارين عامين موجودين بالفطرة في عمق الذهن البشري مهمتهما إنتاج المعرفة والتصورات، إنهما بمثابة "شكلان قبليان للحساسية يتم وفقا لهما ترتيب معطيات هذه الحساسية ومضمون خبرة الإنسان بالعالم الخارجي، فالزمان والمكان إذن صورتان قبليان أو شرطان للمعرفة"[3] وليست ثمة فروق خاصية بين الزمان والمكان لدى كانط إلا فيما يتعلق بطبيعة كل من هما، وإذا كانت الوظيفة الإجرائية واحدة فإنه في المقابل نقف على تباين طريقة عملهما، من حيث إن الزمان يقوم على التوالي في حين يقوم المكان على الاتصالية.

---

[1]– أنظر: هايدغر مارتن ، أصل العمل الفني، مرجع سابق، ص13.

[2]– المرجع نفسه، ص13.

[*] يقول هيرقليطس: لا شيء في هذا العالم يستطيع أن يتجاوز مقاييسه، وتذهب الفيثاغورية إلى أن العالم قد وجد أصلا بفضل ما له من حدود زمانية ومكانية.

[3]– أنظر: طريف الخولي يمنى، الزمان في الفلسفة والعلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013، ص15.

ب/ الزمان كخاصية أساسية للفهم

لقد ساد الاعتقاد منذ أفلاطون وأرسطو إلى غاية اللحظة الكانطية أن الزمان هو الحاضر، وأن الميتافيزيقا اللغوية احتضنت هذا التمثل التقليدي للزمان باعتباره اللحظة، وكانت تحليلات هايدغر قد أعادت الاعتبار للمستقبل، وهو بذلك يتقاطع مع تحليلات برغسون الذي وضع الوجود والصيرورة على نفس المستوى، حيث يتحدث برغسون عن الزمن الممتلئ، بيد أن الحاضر لا يستطيع خلق شيء، فهو لا يستطيع إضافة الوجود إلى الوجود؛ إذ ليس " الحاضر في نهاية المطاف إلى حدس الامتلاء"[1]، كما يحاول هايدغر الربط بين الرؤية الأفلاطونية وفلسفة أرسطو وموقف كانط والبحث السادس لـهوسرل* الذي يقول عنه هايدغر بأنه قد ضاع في الرمال.

ومن خلال هذا الربط يعمل هايدغر على إعادة تخريج سؤال الميتافيزيقا وضمنه سؤال الوجود استناداً على تحليلات كلاً من أرسطو وكانط، بحيث أن الأطروحة الجوهرية التي يحاول الدفاع عنها هايدغر هي جعل الزمان "الأفق المتعالي لأي فهم للوجود"[2]، ولهذا يتحدث هايدغر عن ضرورة أخذ مفهوم الزمان من الجذر من حيث هو الحاضر والماضي

والمستقبل على حد سواء، بعيدا عن كونه استمراراً أو ديمومة بالمفهوم البرغسوني**، وهكذا فإن الزمان باعتباره جوهر الفلسفة الهايدغرية سيتحول في "الوجود والزمان" إلى السؤال الأساسي

---

[1]– أنظر: غاستون بشلار، جدلية الزمن، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1992، ص15.

* البحث السادس لهوسرل كان بعنوان: الكينونة ليست حكما ولا مكونا حقيقيا للحكم.

[2] –eryek de rubercy, dominique le buhan, douze questions posées à jean beaufret à propos de martin heidegger, agora collection dirigée par françois laurent, pocket, 1983, by editions aubier montaige, p.16.

** يشير جان بوفري إلى أن لا علاقة بين تفسير الزمان عند برغسون مع ما ورد في "الوجود والزمان" لدى هايدغر. أنظر:
eryek de rubercy, dominique le buhan, douze questions posées à jean beaufret à propos de martin heidegger, Ibid. p.17.

الذي من خلاله يستجوب هايدغر كل تاريخ الميتافيزيقا منذ الولادة اليونانية إلى تحول الميتافيزيقا إلى فلسفة مع ديكارت وهوسرل، وإن المهمة العاجلة في نظر هايدغر هي قطع الصلة مع ميتافيزيقا الحضور التي ظلت تتعامل مع "الماضي على أنه ما لن يتكرر ومع المستقبل كونه ما ليس تحت اليد باعتباره أمراً مفقودا"[1]، وبالتالي مجاوزة كل ذلك الإرث الفلسفي من أفلاطون وأرسطو إلى أفلوطين والقديس أوغسطين وليبنتز وكانط وهيغل وشلينغ؛ كل هؤلاء الذين دافعوا عن أطروحة أن الزمن هو الحاضر.

ليس مهما لدى هايدغر أن تكون مسألة الزمن قديمة قدم الفكر الفلسفي مثل مسألة الوجود، لكن الأهم عنده هو أن نفهم ما هو قديم بطريقة أكثر جذرية؛ إن ما هو جذري بالنسبة لهايدغر هو ذلك التعالق الذي يقيمه بين مقولتي الوجود والزمان وبين مقولتي الكينونة في العالم والكينونة في الزمان. بيد أن مسألة الكينونة ومسألة الزمان ليستا موضوعين منفصلين، ولهذا يفسر هايدغر الدازاين بأنه كائن متزمن ويفسر الزمان بِعَدّه الأفق المتجاوز لمسألة الوجود، ومن خلال تفسير الدازاين في أفق فكرة الزمانية، يسعى هايدغر إلى إيقاظ الفهم لمعنى مسألة الوجود في الزمان و"إعادة الاعتبار للانطولوجيا التي جعلت منها الكانطية الجديدة والوضعية وفلسفة الحياة والفينومينولوجيا المتعالية أمراً مستحيلا"[2]، وعلى العكس من ذلك تماما، يذهب هايدغر إلى أن "الميتافيزيقا هي قدر الفكر الخاطئ، إنها انعكاس لذهاب الفكر في الاتجاه الخاطئ"[3]، وإن قطع الصلة مع التفكير الميتافيزيقي ومجابهته داخل البنية الأساسية للفكر الفلسفي لقدر محتوم أمام كل هذه الرهانات والمتغيرات الحاصلة، وإن كتاب "نقد العقل

---

[1] –Heidegger Martin, qu'appelle, T,on, penses ? traduit : aloys beker, gerard gramel, presser universtaires de France, paris, 1973, p.76.

[2] –Dastur françoise, hidegger et la question du jemps, puf CNL, presses universitaires de France, paris, 2015, p.40.

[3] –Hidegger martin, qu'est ce que la métaphysique in questions L .et IL, trad H,corbin et R. munies paris, editions gallimard , coll, «tel », 1968, p.67 .

الخالص" لم يكن أبدا مثلما ذهب "الكانطيون الجدد" من أجل تأسيس نظرية في المعرفة، ولكنه حسب هايدغر هو بمثابة نقطة "استكمال عهد الميتافيزيقا ووضع الأسس الفلسفية لها"[1].

وفي مقابل ذلك نجد أن هايدغر قد ارتبط بشدة بالفكر الكانطي خصوصا في مسألة العلاقة بين الفكر والزمانية، ولهذا ما فتئ يشيد بأهمية كانط التي خولت له أن يكون -حسب هايدغر- الفيلسوف الوحيد الذي أخذ على عاتقه مهمة تفسير الزمانية من وجهة أنطولوجية لكن دون قصد منه[2]، وإن مشكلة كانط تكمن في أنه فصل بين الإدراك والإحساس، ما يجعل من الزمان عبارة عن مقولة متعالية. وإلى هذا يرجع هايدغر فشل كانط في كشف العلاقة بين الفكر والزمانية، وإن هذا الفشل الكانطي يعد بمثابة نقطة البدء لدى هايدغر الذي يسعى إلى تطوير المنظور الكانطي حول العلاقة الضمنية بين الفهم والزمانية.

في كتابه "الوجود والزمان" يقسم هايدغر المشكلة الأساسية إلى مجموعة من التفرعات هي على النحو التالي: تفسير الدازين من حيث الزمن، ثم شرح الزمن من حيث هو المعطى المتعالي في أفق مسألة الوجود، ثم محاولة الوقوف على سمات الأنطولوجيا الأساسية وتاريخها في علاقتها مع إشكالية الزمانية، وعلى إثر ذلك يستحضر هايدغر تاريخ الفلسفة من وجهة أنطولوجية، وهو العمل الذي سبقه إليه هيغل فقط دون سواه باعتراف من هايدغر نفسه[3]، وإن هذه العودة إلى تاريخ الفلسفة مكنته من مراجعة مفهوم "الأوزيا" بمعنى الكينونة والتي فهمت دوما على أنها الحضور الثابت، بيد أن مراجعة هذه العلاقة المضطربة بين الزمانية والتخريج

---

[1]– William j–richardson, 5 j hidegger through phenomology to thought, preface by: martin Heidegger, third edition maitinus nijhoff, the hague, 1974, netherlands, p.29.

[2] –James luchte, hidegger's, early phinolosophy « the phenomenology of ecstatic temporality continum International publishing group 2008, new York, p.73.

[3] –Christopher macann, four phenomenological, (Husserl, hidegger, sartre, merleau ponty), 1993, rout ledage 11 new, fetter lane, la,dondon, taylor, francis, 2005, p.58.

الدهري لمسألة الوجود يقتضي ترميماً فلسفياً حقيقياً بين الكينونة والزمان من أجل تأكيدأن الدازاين له بنية تخارجية موضوعية من حيث قدرته على الإنوجاد في العالم.

تكمن خطورة هايدغر في تحليله لمشكلة الزمان في أنه حاول فهمه انطلاقا من الزمان ذاته من خلال مجاوزة التفسير الفيزيائي له كما جاء مع نيوتن، والذي يتميز بالتنوع واللاتجانس ومجاوزة ارتباط الزمان بمعطيات الشعور وتفسيره بناء عليها كما كان مع برغسون*. تتلخص مهمة هايدغر في محاولة "مقاربة الزمان فلسفياً لا لاهوتياً"[1]، وإحداث تواشج حقيقي بين الدازاين والزمان من خلال طرح السؤال الأنطولوجي بأن نسأل إذا لم نكن نحن أنفسنا الزمان؟، ويذهب هايدغر إلى أن وحده التكلم زمانيا حول الزمان وحده هو ما يتيح إنتاج فهم جذري حول مشكلة الزمانية[2]، وعند حدود هذا المستوى التحليلي؛ نستسيغ التفسير الفينومينولوجي للمعنى الزماني للكينونة من خلال تأكيدات هايدغر أن السؤال عن الزمان قد حدد ابتداء من السؤال عن الكينونة.

إن التحطيم الفينومينولوجي للأنطولوجيا الكلاسيكية ينطلق من فكرة عريضة مفادها أن الكائن يفهم ابتداء من الزمان، وإن سؤال الكينونة يكتسب صلابته الحقة فقط في "إنجاز التحطيم للتقليد الأنطولوجي"[3]، مع إظهار حدود الأنطولوجيا القديمة من أفلاطون إلى ديكارت باعتباره المقوم الحقيقي للأنطولوجيا الوسيطية في ضوء الإشكالية الزمانية، على أن تهتدي الأنطولوجيا الزمانية لدى هايدغر إلى مجاوزة خطأ الهيغيلية من خلال العمل على إذابة كل أنطوقي في الأنطولولجيا ومجاوزة التفسير الوضعي الذي من مخرجاته الإفراغ الأنطولوجي

---

* أنظر: برغسون هنري ، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، تر: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المنظمة العربية المترجمة، بيروت، ص 145.

[1]– أنظر: داستور فرانسواز ، هيدغر والسؤال عن الزمان، تر: سامي أدهم، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2002، ص20.

[2]– المرجع نفسه، ص24.

[3]– المرجع نفسه، ص43.

بواسطة التفسيرات الأنطيقية. وهكذا فإن الأساس الأنطولوجي الأصلي لوجدانية الدازاين هو - في نظر هايدغر- "الزمانية"[1]، وإن استشراف معنى الكينونة بعامة لا يتحقق إلا في أفق الزمانية. وجدير بنا أن نشير هنا إلى بول ريكور الذي يذهب إلى أن هايدغر قد حقق ثلاثة اكتشافات مهمة تتمثل في التفاف مسألة الزمان بما هي "كل داخل البنية الأساسية للعناية وتعريفه وحدة الزمان من خلال لعبة "المواجه" الزمانية، وكشفه عن ضرورة تمييز تراتب متعدد لمستويات "تَزَمُّنْ" زمانية الدازاين"[2]، بيد أن الكائن من وجهة نظر متقدمة ليس إلا ذو خاصية زمانية قبل أنطولوجية، لأن الزمان بوصفه أفق كل فهم للكينونة يجعل من كل تفسير للكينونة المنوط فهمها بالدازاين بوصفه الكائن، وهنا يجب في نظر هايدغر على الدازاين أن ينظر مجددا في "التفسير الأصلي للزمان بوصفه أفقا لفهم الكينونة انطلاقا من الزمانية بوصفها كينونة الدازاين الفاهم للكينونة"[3].

أمام هذا المشهد الفلسفي المعقد تتدحرج مسألة الزمان بوصفها الإشكالية المركزية لكل أنطولوجيا ممكنة. إن الزمان - وفقا للتمثل الهايدغري - "ليس شيئاً، وبالتالي ليس شيئاً موجودا، بيد أنه يبقى في انقضائه ديمومة دون أن يكون نفسه شيئا زمنيا كما هو موجود في الزمان"[4]، مثله مثل الوجود تماما ليس شيئاً، بحسبان أن الوجود هو الآخر ليس شيئاً زمنياً لأنه رغم ذلك يحدد بواسطة الزمان بوصفه حضورا؛ إننا لا نعثر على الوجود وسط حزمة من الأشياء ولا يمكن أن نقبضه لدى لحظة من الزمن، لكن على الرغم من ذلك يبقى بوصفه ما يمتلك حضورا عبر الزمان ومحددا بواسطته. ومهما يكن من أمر، فإن الحاضر ليس إلا أحد أشكال إدراك الزمان. فأن "نكون في الحاضر فهذا لا يعني أننا في حضرة امتداد للزمان متقطع من سلسلة

---

[1]– هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص427.

[2]– المرجع نفسه، ص428.

[3]– المرجع نفسه، ص72.

[4]– هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، تر: وعد الرحبة، ط1، 2018، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ص09.

خطية للمدة، أو في حضرة نقطة من هذه السلسلة، لسنا هنا أمام حاضر مجتزئ من الزمان تَشَكَّلَ في لحظة ما ولا أمام عنصر من الزمان، الأمر هنا يتعلق بوظيفة الحاضر"[1]. وهكذا فإن الزمان لدى هايدغر ليس فضاءً نتحرك فيه، وبل هو ما يجعل وجود ذلك الفضاء ممكنا من الأساس، إنه من صميم بنية الحياة الإنسانية نفسها، و"بعد من أبعاد الوجود يصنع الإنسان ابتداء من قبل أن يكون شيئا ما يقيسه"[2].

إن الزمان الهيدغري لا يحول الحضور إلى مثول الذات (ديكارت/هيغل). إنه هنا بالكاد يكون صيغة تكوين الكينونة[3].

إن المجاوزة جذرية للتمثل الحديث الذي أقيم على الأنا أفكر الديكارتية التي تحولت إلى ذات متعالية مع كانط من شأنها أن تضع الشرط الأولي للزمان بوصفه ذا بعد واحد يظهر في شكل آنات متعاقبة تجري بصورة إنسانية[4].

يشير هايدغر في مؤلفه "الوجود والزمان" إلى أن الزمان ليس إطاراً تقع فيه مجموعة من الأحداث اليومية بل هو البنية الأساسية العميقة لأنفسنا، وإن الزمانية من هذا المدخل تقدم نفسها على أنها معنى العناية الأصلية؛ إن الزمانية هي في "ماهيتها إستطيقية، وإن الزمانية تتزمن من أصلها انطلاقا من المستقل، وإن الزمان الأصلي متناه"[5]، وإن تناهى الزمان الأصلي لا يكون إلا عن طريق الموت بوصفه حدثاً أنطولوجياً محتوماً*، وإن هذا الطريق الأنطولوجي

---

[1]– أنظر: ليفيناس إيمانويل ، الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2014، ص51.

[2]– بورديو بيير ، الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، مرجع سابق، ص18.

[3]– أنظر: دولوز جيل ، فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة، مرجع سابق، ص09.

[4]– أنظر: هايدغر مارتن ، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، مرجع سابق، 33.

[5]– هايدغر، الوجود والزمان، مرجع سابق، ص576.

* يقول هايدغر: "إن الموت هو ذلك القدر النقي والبسيط الذي يتعين على الدازاين مواجهته، إنه احتمال لا يمكن مجاوزه". ورد في:

Hiedigger Martin, etre et temps, trad, f, vezm, paris, editions gallimard, 1986, p305.

هو ما سيمكن هايدغر من نقل مفهوم الزمان من بعد الحاضر إلى المستقبل[1]، وهو بذلك يستبعد المقابلة الكانطية للمكان والزمان؛ على أن تكون مكانية الدازاين هي مؤسسة سلفا على المعنى الأنطولوجي لعنايته، أي على زمانيته، فليس مكان الدازاين ممتداً بل هو فضاء العناية"[2]، إنه على أساس الزمانية الوجدانية فحسب إنما يكون انبجاس الدازاين في المكان ممكناً. وهنا يشير هايدغر إلى التمثل الهيغلي للزمان وعلاقته بالروح. لقد حاول هيغل فهم الإمكان الذي من خلاله يسقط الروح في الزمان، بوصفه المجرد، وإن هذا التصور الهيغلي للزمان هو الأكثر جذرية للفهم العامي في نظر هايدغر لأن زمان العالم هو أكثر موضوعية بوصفه شرط إمكان الكائن داخل العالم.

[1]– هايدغر، الوجود والزمان، المرجع نفسه، ص571.

[2]– المرجع نفسه، ص632.

المبحث الثالث: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر

أ/ اللغة من براديغم الوعي إلى مسكن الوجود

لقد مثلت اللغة الصورة الأساسية للمشهد الفلسفي المعاصر، حتى ساد الاعتقاد بأن الفلسفة المعاصرة في مجملها ليست إلا فلسفة للغة وحول اللغة، بيد أن البحث في الإشكاليات الفلسفية للغة وعلاقتها بالواقع والفكر والثقافة كان بمثابة رهان حقيقي للفيلسوف المعاصر، وإن هذا الاهتمام الفلسفي باللغة مكن من إنتاج العديد من الإشكالات الفرعية مثل علاقة اللغة بالفن والحياة وكيف للغة أن تتحول من مجرد موضوع هامشي في الفلسفة إلى خاصية إنسانية (البنيوية) وإلى رؤية للعالم مع هومبولدت.

يتمفصل الكلام عن كل حديث حول العلاقات الموجودة بين الإنسان واللغة والعالم، وتتزايد حدة هذه المسائل عندما ترتفع اللغة من مستوى الأداة إلى المستوى الأنطولوجي الوجودي، إلى درجة تضحى فيها اللغة تمثل صورة للعالم وطاقة فعالة لإنتاج المعرفة من حيث إنها أحد صيغ الوعي، أو على من حيث هي وجود في الوعي، يجعل منها بمثابة الرؤية إلى العالم* وأداة إنشاد هذه الرؤية[1]، لتضحى بمثابة البراديغم الأساسي للدرس الفلسفي.

يمكن القول مع هايدغر بإن كل قراءة هي بمثابة مغامرة استكشافية للبحث عن المعنى الملتئم في الوجود، وتتأسس هذه الرؤية الهايدغرية على مبدأ مفاده أن "ما يظل خفياً لا يمثل حدود الفكر أو اختفائه، بل هو الميدان الخصب الذي يزهر فوقه الفكر وينمو"[2]، ولعله بذلك

---

* يشير الدكتور بلبولة مصطفى في مقاله "فلسفة اللغة واللسانيات في الفكر المعاصر: على خطى "هومبولت""، إلى (هيمان ستانيتال) "heymann steinthal" (1823–1899) تلميذ هومبولت الذي أخذ مفهوم رؤية العالم إلى أبعد ما يمكن في علاقتها باللغة قبل أن يتطور هذا المفهوم خارج النطاق الفلسفي لهومبولت وبالتحديد ضمن الدراسات الإنسانية". أنظر: مجلة الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، قسم الأداب والفلسفة، العدد 18/ جوان 2017، ص52.

[1]– أنظر: عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة "تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية"، أفريقيا الشرق، 2003، المغرب، ص174.

[2]– أنظر: إيكو أمبرتو ، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص356.

يحذو حذو هيرقليطس الذي يقول: "إن ما يميز الظهور هو اللااختفاء"[1]؛ إن هايدغر - على غرار لودفيغ فيتجنشتاين - قد سخر كل من الأنطولوجيا والهيرمينوطيقا من أجل تحقيق ما يسمى اليوم بالمنعطف اللغوي، يؤكد يورغن هابرماس على أن "ما يسمى اليوم بالمنعطف اللغوي قد تم فعلا في صيغة هيرمينوطيقة تحليلية"[2] وإن طرافة هايدغر تكمن في أنه الفيلسوف الذي تحولت على يده الفينومينولوجيا إلى هيرمينوطيقا، على احتساب أن الهيرمينوطيقا هنا تمثل الصيغة القارية لبراديغم اللغة.

وترتقي اللغة مع هايدغر إلى مكانة الوجود؛ اللغة وجود ولا وجود إلا في حضرة اللغة؛ إن اللغة ليست في الأساس مجرد أداة للتواصل، بل هي ما يجعل الوجود ممكنا، إنها ما به يوجد الموجود في الوجود، لأن كل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلا في معبد اللغة، إن اللغة هي بيت الوجود الذي سيسكنه الإنسان وفيه يتخذ كل شيء مكانه، أو بعبارة هايدغر: إن "اللغة تقول الوجود"[3] ولهذا ترتبط اللغة بالفهم ارتباطا مباشرا.

أَنْ يوجد الإنسان معناه أَنْ يفهم، إلا أن الوجود فهم، والفهم وجود، وإن اللغة ليست إلا الوجه الحقيقي لمسألتي الوجود والفهم، وإن الوجود مكابدة، لكن باللغة وفي اللغة، وإن "تجربة الفكر هي تجربة الكلام وثم الإنسان يوجد في العالم مثلما يوجد في الكلام"[4]. وقد دعا هايدغر - من أجل البحث عن البنية الأكثر أصالة في اللغة - إلى تحرير القول من كل القواعد المزعومة، بوصفه تجربة على الطريق؛ خبرة وجودية، أو فعل وجود، فالكلام أو القول هو

[1]– أنظر: بنعبد العالي عبد السلام ، هايدغر ضد هيغل، مرجع سابق، ص43..

[2]– نقلا عن: المسكين فتحي، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص9.

[3]– أنظر إلى: إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، مرجع سابق، ص87.

[4]– أنظر: الشكير محمد ، هايدغر وسؤال الحداثة، مرجع سابق، ص95.

"الأساس الأنطولوجي للغة كما أنه أساس المعقولية"[1]، أو بعبارة موريس ميرلوبوني: إن "الكلام يتضمن فكرا (...) إن الفكر الذي يعيش لذاته، بدون كلام، لا يعيش حتى لذاته"[2].

إن اللغة هي تعبير عَمَّا هو عالمي مفرد؛ إنها عنصر جوهري في تجريد العالم إلى مفاهيم كلية، هذا التجريد للغة يوهمنا بأن اللغة مجرد وسيط شفاف. إن يقين المعنى يعبر على نفسه ويعلن عن حقيقته، وبرغم ذلك نجد أنه في كثير من المرات تقول اللغة عكس ما نعنيه، إنها تنكر نوايانا، بل تتحول اللغة ذاتها إلى أن تعبر عن آرائنا بشكل متناقض، وهنا المفارقة: إن ما نقوله ليس في كل مرة حقيقياً وفقا لمعنى اليقين، بل إن اللغة تجبر الأشياء على نقيضها، أو بعبارة هيغل: "اللغة لها طبع إلهي* يتيح لها تحريف النوايا"[3]. إن اللغة شيء من جوهر الله "المطلق"؛ إنها تساعدنا على عكس عالمية العالم، أو التعبير عن هذه الكونية، وإن هذا التعبير العام لا ينفي أن يكون موضوعه محددا بدقة، والذي هو بلا شك الوجود، وإن إدراك وجود الكائن ومعرفته لطريقة وجوده في العالم لا يتأتى إلا من خلال اللغة.

يُعَدُّ الكلام أحد أشكال الوعي بالعالم مثل التفكير، فالدازاين يتحدث على الدوام بمجرد أن يكون مستيقظاً، وسواء أكان يسمع أو يقرأ أو حتى عندما لا ينطق بأي كلمة بصوت عالٍ، فإنه

---

[1]– أنظر: صفاء عبد السلام جعفر، أنطولوجيا اللغة عند هايدغر "دراسة فلسفية في قصيدة الكلمة لجئورجه،"دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2002، ص17.

[2]– نقلا عن: عبد الوهاب جعفر، الفلسفة واللغة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط2، 2004، ص60

* إن السؤال الأساسي لدى هايدغر ينشأ حول ما إذا كان هذا الفهم والكلام عن الوجود أو اللغة، إلاهي بمعنى مطلق.

[3] –Heidegger Martin, hegel's phemomenology of spritt, translated by: paruis emad and kenneth maly, indiana university press,1988, p.64.

لا يتوقف عن الحديث؛ إن الكلام ميزة إنسانية خالصة، والإنسان وحده يمتلك القدرة على الكلام، والكلام وحده ما يجعل من الإنسان إنساناً[1]. هذا ما ذهب إليه ويلهام فون همبولت* بحيث إن الإنسان يواجه اللغة في كل مكان من هذا العالم، أما هايدغر فلا يحاول مناقشة مسألة طبيعة اللغة، بل يركز على اللغة في عمومها، حتى أن محاضرته الشهيرة الواردة في "كتابات أساسية" كانت بعنوان "اللغة" هكذا بشكل عام، وهذا ما يبرر قوله: "سنفكر في اللغة نفسها، وفي اللغة فقط"[2].

[1] –Trovato Vincent, , le concept de l'étre zu, monde chez heidegger l'harmattan, 2008, paris, p.187.

* يريد هومبولت - حسب هايدغر- أن يقول: إن الجوهري في الكلام يكمن في فعل التكلم، بحيث يجعل الكلام بمثابة "الأثر الخالص بالروح"، ولذلك يرى نفسه مدفوعا بالبحث عما هو الكلام"، ويشير هومبولت إلى أنه يجب علينا أن ننظر إلى الكلام لا بوصفه نتاجا ميتاً، بل بوصفه إنتاجا، وهنا بالضبط يتساءل هايدغر لماذا يعتبر هامبولت الكلام عالماً ورؤية خاصة للعالم؟ خصوصا وأن مساعي هامبولت تمثلت في تحديد الكلام بوصفه أكثر من مجرد كلام بتركيزه على الجانب الروحي والتاريخي. ورد في: مارتن هايدغر، إنشاء المنادي، مرجع سابق، ص40–41.

[2] – trovato vincent, Ibid, p.188.

ب/ المخرج الشعري وإعادة تشكيل أنطولوجيا اللغة

يحاول هايدغر مجاوزة التعريف المنطقي للغة "اللغة هي اللغة" ويرى بأنه تعريف لا يضيف شيئاً، إذ ماذا يعني أن نقول الشيء نفسه مرتين، إنه مجرد حشو فارغ. ويتحفظ هايدغر على رسالة كتبها له (هامان) يقول فيها "إن اللغة هي العقل" لأنه يفهم اللغة بطريقة أكثر جذرية تجعل اللغة مسكن الوجود. إننا نقيم داخل اللغة، وإن المفهوم الأساسي للغة هو ما يجعلها بيت الكينونة؛ إننا نقع داخل اللغة ونعبّر عن مشاعرنا ونتواصل بواسطة الكلام من حيث هو التفكير المسموع*، وإن الكلام هو التعبير، ولذلك يفترض وجود فكرة عن شيء داخلي يلفظ نفسه هو الذي ينقل الفكر من موقع كامن إلى العالم، وإن "اللغة هي أول ما يثير الإنسان وتجلبه إلى الوجود، ولا تصبح اللغة هنا مجرد تعبير أو نشاط إنساني، بل إنها ما به يكون الإنسان، إنها شرط تحقيق الكينونة"[1]، وهنا بالضبط يبرز التحليل الأنطولوجي للغة.

في أكتوبر 1950 ألقى هايدغر محاضرته حول اللغة وكانت بعنوان "اللغة" وجعل من قصيدة "مساء الشتاء" لـ (جورج تراكل) مدخلاً إجرائيا له لبحث مسألة العلاقة بين اللغة والكينونة،[2] والنتيجة الصادمة التي انتهى إليها هايدغر تمثلت في الارتقاء باللغة إلى عتبة الوجود؛ اللغة هي نداء الوجود، تأتي إلى الوجود لردم الهوة والانشقاق الذي يحدث بفعل الزمان والمتغيرات بين العالم والأشياء. إن الإقامة داخل اللغة والتي من معانيها الإقامة داخل الوجود تفترض على الدازاين تجنب ظاهرة "القيل والقال" التي من شأنها أن تفقدنا رؤية الحقيقة. إن العيش أو الإنوجاد مع الآخرين في العالم هو في الأصل إنوجاد من طبيعة لغوية، فالعيش مع

* في مقابل تحديد الكلام على أنه مجرد أداء بشري، يؤكد آخرون أن كلمة اللغة هي من أصل إلاهي وذلك استنادا إلى افتتاح مقدمة الإنجيل.

[1] –Heidegger Martin, port ry, language, thought, translations : albert hofstadter, harperperennial modern classics, 2001, p.194.

[2] –William, J. Richardson, s.j, hiedegger « though phenomenology to thought, fordham univerty press, new york, 2003, p.577.

الآخرين في صمت متبادل أمر لا يمكن تصوره وغير قابل للتحقيق، ولذلك يأخذ القول الشرط الوحيد لتحقيق قيم العيش مع الآخرين في العالم، ودون أن يتحول الكلام إلى مجرد ثرثرة. ولأجل تحقيق ذلك يدعونا هايدغر إلى ضرورة "إقتناء القول"[1] أو قول ما ينبغي قوله فقط، وإن هذا القول الذي ينبغي قوله هو ما يسميه هايدغر بـ "القول الأصيل".[2]

صحيح أن الوجود الإنساني لدى هايدغر يقع خارج الذات، لكن هذه الكينونة خارج الذات هي تعريف الذات في فلسفة هايدغر، فهو يحاول مجاوزة الطرح المثالي للنفس الأفلاطونية، حيث الخروج من الذات هو اغتراب لأنه دخول ضمن حدود ذاتية مختلفة، ومجاوزةً للطرح اللاهوتي الذي تتكشف ضمنه الذات كتجلٍّ للذات الإلهية كما أوضح مالبرانش، بل يؤكد أن "ما أقوله هو أنا"[3]. تبدو اللغة هنا كأنها شرط الوجود الجواني والراعي الحقيقي للدازاين الذي هو خارج ذاته في العالم أو بتعبير جون بول سارتر: "اللغة ليست ظاهرة تضاف في ما بعد إلى الوجود (...) إنها في الأصل هي هذا الوجود (...) لا يمكن اختراع اللغة (...) بل هذا غير ضروري (...) لأن اللغة تكون معطاة مسبقا عبر الاعتراف بالآخر (...) إنني أكون أنا اللغة"[4].

إن حدود اللغة هي حدود عالمنا، وإننا نتوقف على التفكير عندما نفعل ذلك خارج إطار اللغة[5]. إن هذه النظرة الماهوية للغة التي هي من زاوية ميتا-ليسانية وتجربة أنطولوجية ستسحب

---

[1] –Celine Belloq, étre soi avec heidegger, groupe eyrolles, 2010, paris, p.76.

[2] –Heidegger Martin, basic writings « from being and time (1927), to the tark of thinkings (1964) revised and expanded edition edited, with, general introduction ans to each selection by: david favell. Krell, harperson Francisco , p.401.

[3]– نقلا عن: سارتر جون بول ، الكينونة والعدم "بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجيا"، تر: نقولا متيني، مركز دراسات العربية، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص487.

[4]– المرجع نفسه، ص487.

[5]– أنظر: ليمان أوليفر ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، "آفاق جديدة للفكر الإنساني"، تر: مصطفى محمود محمد، عالم المعرفة، المجلس الوطني والفنون والآداب، الكويت، 2004، ص186.

الشعر بعيدا عن الأفق الإستطيقي والأدبي المحض. إن الشعر - وفقا لهذا التمثل - لا يختلف كثيرا عن سؤال الكينونة؛ إن هايدغر وبخلاف أفلاطون يجعل من الشعر راعي الوجود، وحامي حمى الكينونة، ويجوهر هايدغر علاقة الكينونة بالشعر من حيث إنه يدشن إمكان اللغة ذاتها ويتحول الفكر هنا إلى زاوية أكثر عمقا من السؤال الماهوى للشعر إلى السؤال الشعري للشعر الذي يجسده هولدرلين؛ الشاعر المقدس حسب وصف هايدغر أو شاعر الشعر، إن هولدرلين - بالنسبة لهايدغر- هو "فارس الكينونة وحارسها في زمن نسيان حقيقة الكينونة (...) من الشعر ماهية اللغة، ومن هولدرلين ماهية هذه الماهية، وماهية الشعر".[1]

إن الوجود يتحدث عن طريق الإنسان، بحيث أن ليس الإنسان من يتكلم اللغة، بل "اللغة هي التي تتكلم من خلاله"[2] ولا يمكن إدراك ماهية الوجود إلا في أفق اللغة، أو بلغة أمبيرتو إيكو: إن "اللغة عند هايدغر هي لغة الوجود"[3]. وإن ما لا يمكن أن يقال لا يمكن أن يوجد، و من له إمكان الوجود، هو وحده من له إمكان القول، و"كل فعل إنساني، وكل معرفة وكل تجربة لا تمتلك معنى إلا في صورة تمكننا من التعبير عنها"[4]، وهذا الإمكان عن التعبير عن الأشياء في العالم هو وحده ما يجعل الوجود مضيئاً ومنكشفاً أمام الدازاين.

يشيد هايدغر كثيراً بأهمية الشعر لما له من إمكان على النفاذ إلى أعمق التجربة الوجودية*، ويعتبر "الغناء والتفكير بمثابة الجذرين المتجاورين للفعل الشعري اللذين ينهضان من

---

[1]– الشكير محمد ، هايدغر وسؤال الحداثة، مرجع سابق، ص101.

[2]– أنظر: أبو العيد دودو، في: هايدغر مارتن ، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص22.

[3]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص22.

[4]– حنه آرندت، الوضع البشري، تر: هادية اعرقي، جداول، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، د (ط س)، ص24.

* إن الأثر الفني عند هايدغر هو إحدى الكيفيات الأساسية لحماية حقيقة الكون واحتضانه. ورد في: مارتن هايدغر، كتابات أساسية، "منبع الأثر الفني"، ج1، إسماعيل مصدق للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص14.

الوجود وينموان نحو الحقيقة"[1]، لذلك يدعونا هايدغر إلى ضرورة تحرير الشعر من مجال الدراسات الأدبية والنقدية، ويظل متمسكا بضرورة استرجاعه كمبحث ميتافيزيقي[2]. وإن هذه المقاربة الفلسفية التي يقيمها بين الشعر والوجود والتي تتقاطع فيها اللغة مع الفن كانت محل جدل واسع لدى القراء المعاصرين أمثال بيترو شيودي وكارل أتو آبل، وإن توظيف العمل الفني لدى هايدغر كان بناءً على مفهومه للحقيقة، وإن مثل هذا التوظيف من شأنه أن يحطم القول الشعري.[3]

إن اللغة في التمثل الهيدغري وحسب بول ريكور تنطوي دائما على أكثر مما تقول، إنها تتجاوز نفسها باستمرار، فاللغة في نظر هايدغر - من خلاله هولدرلين - "ليست الفكر التمثيلي البارد، ليست أن نعطي الأشياء أسماءها ونشير إليها بمعنى ثابت راسخ، بل هي ذلك النداء الأصيل الذي تتكلم به الأشياء من خلالنا"[4]، إنها محاولة للإنفلات من التصور الميتافيزيقي للغة الذي يحسبها الشكل التمثيلي للفكر، فاللغة عنده ليست مجرد تعبير أو تمثيل أو إفصاح عن الداخل، بل على النقيض من ذلك، "إخضاع الخارج من قبل الداخل وإخضاع الذاتية لموضوعية العالم ولكن يتساءل ريكور هنا: ألا يمكن أن يؤدي هذا التفكيك للميتافيزيقيا وخلخلتها إلى خلق مركزية جديدة حول اللغة؟[5]،إننا أمام تطرف فكري حول اللغة، بين التصور الهوياتي الأنطولوجي لها وبين التمثل الذاتي بوصفها أداة تحت اليد.

وإذا كان فوكو قد فصل بين الكلام والوجود*، فإن هايدغر - على العكس من ذلك - يجعل من الكلام خاصية كينونية بعامة، وإذا كانت الكانطية الجديدة قد تعاملت مع اللغة

---

[1] – Heidegger Martin, achévement de la metaphyque et de la poésie, (tr.A.Froidcourt) gallinard, 2005, p142.

[2] – Heidegger Martin, l'expérience de la pensée in questions IV.gallimard, 1968, p.39.

[3] – أنظر: جياني قاتيمو، نهاية الحداثة، مرجع سابق، ص87.

[4] – أنظر: بول ريكور، الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص21.

[5] – أنظر: المرجع نفسه، ص20-21.

* يقول فوكو: "فأن أتكلم، معناه أني غير موجود". ورد في: عبد المالك مرتاض، في نظرية النقد، مرجع سابق، ص10.

باعتبارها مقولة معرفية أو أداة تكوين المعرفة كما مع آرنست كاسيرر* فإن هايدغر يجعل منها أحد أشكال صيغ الوجود، أو الوعي بالوجود في العالم.

إن الشعر والفكر لا يمثلان مبحثين منفصلين مستقلين، إنهما في الأصل يضمان بعضهما بعضاً، بحيث لا يوجد شعر خال من فكر، ولا يوجد فكر خال من شعرية، وإن الفارق الحقيقي بينهما، هو أن القول الشعري هو الأكثر سرمدية لأنه يحمل ما لا يمكن أن يحمله كلام المفكر. وإن هذه الاستقلالية المزعومة بين الشعر والفكر في الأزمنة الحديثة ليست إلا "نتاج الفصل الميتافيزيقي بين مباحث الفلسفة"[1]، ومما لا شك فيه أن الشعر يحمل في طياته روح الفن الأصيل، وفي العمل الفني وحده تعمل اللغة على قول العالم والأرض ضمن شعرية وجودية، يصبح الفن هنا ضد قوالب اللغة الجاهزة التي تسعى إلى تنميط العالم وإعادته إلى طبيعته الصيرورية. ولطالما كرر هايدغر مقولته الشهيرة: "الخطر يكمن في اللغة"[2] ذلك أن الكلمة بالنسبة له هي مركز الصراع بين العالم والأرض قبل أي عمل فني، وإن الكلمة الشعرية تأتي نتيجة عمل اللغة وانفتاح العالم من خلال اللغة، ليضحى الشعر وكأنه نصب تذكاري بلغة جياني غاتيمو[3].

يذهب هايدغر بعيدا في مقاربته الفن مع اللغة، فبعد أن أكد الطابع الأنطولوجي للغة وتجاوز النظرة الميتافيزيقية التي تجعل من اللغة صناعة إنسانية، وبعد أن دعا إلى ضرورة تحرير القول للنفاذ لعمقه الأصيل، نجده يماهي أخيرا بين الفن والفكر ويعدُّ كل فن - من حيث ماهيته - شعرا بالمعنى الكلي للكلمة، ولهذا فإن كل تفكير عند هايدغر هو تفكير "شاعري،

---

* نلاحظ أن أرنست كاسيرر في كتابه "اللغة والأسطورة" يماهي بين اللغة ونظرية المعرفة، فاللغة بالنسبة له هي أداة لصنع الأساطير والأخيلة الشعرية والأديان، وإنها أداة التفكير المنطقي. أنظر: أرنست كاسيرر، اللغة والأسطورة، تر: سعيد الغانمي 2009، أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، د (ط س)، ص11.

[1] –martin heidegger, de la métaphysique de la poéseie, Ibid, p157.

[2] –martin heidegger, vers la parol tr: jean beaufret, gallimar, 1076, p94.

[3] – جياني غاتيمو، نهاية الحداثة، مرجع سابق، ص83.

بمعنى أنه إبداعي (...) والفلسفة الخالدة في رأيه ذات طبيعة فكرية، شاعرية، بل إن اللغة ذاتها شعر بالمعنى الجوهري للكلمة"[1]. وهنا بالضبط يستدعي فلاسفة ما قبل سقراط وعلى وجه الخصوص آنكسيمندر وبارمنيدس وهيرقليطس الذين كان تفكيرهم يأخذ طابع الشعرية خصوصا ما يتجسد في التراجيديا اليونانية*.

إن الكلمة هي "الجوهرة" بلغة (جئورجه)، زهرة الفم بتعبير هولدرلين[2]، وهي لدى هايدغر محرك العالم وحارس الكينونة، وإن العلاقة بين الفكر والفن هي في المعنى الحقيقي علاقة جوار.

[1]– صفاء عبد السلام جعفر،أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر ، مرجع سابق، ص12.

* إن المفكرين العظام قبل سقراط كانوا حسب هايدغر من الشعراء.

[2]– المرجع نفسه، ص48.

المبحث الرابع: الحقيقة من المنحى الإيبستيمولوجي إلى البعد الأنطولوجي

أ/ سؤال الحقيقة في الفكر الفلسفي

لقد بدأت مشكلة الحقيقة تطرح مبكرا في الدرس الفلسفي منذ بداياته الأولى، لما تكتسيه مقولة الحقيقة من أهمية بالغة لكونها تلامس جوهر الوجود الإنساني*، بحيث أن البحث عن الحقيقة - منذ الحقبة اليونانية إلى اللحظة المعاصرة من تاريخ الفلسفة - أفرز الكثير من التحليلات المتباينة والمتضادة أحيانا، وإذا كان هذا الاختلاف محمودا في تاريخ الفلسفة بحيث يكون الجدل أداة لإنتاج الأفكار وتطويرها، فإن مدار الجدل حول موضوعة الحقيقة كان في العموم متعلقا بثلاثة أسئلة كبرى تمثلت في الآتي: ما الحقيقة؟ ما معاييرها؟ وما علامات الحقيقة؟. وبالرجوع إلى تاريخ الفلسفة، يعتبر الباحثين قضية الحقيقة قد تم إثارتها في مرحلة ما قبل سقراط وبالخصوص مع الفيلسوف (Epimenide) الذي وصف رفاقه بالكذابين العظام** على أن تتأسس الحقيقة في نظره على مبدأ أخلاقي خالص يتمثل في "ضرورة قول الصدق"[1]، أما بارمنيدس ففي "قصيدة التعليمية" يوحد بين الفلسفي والحقيقي[2]، على أن يكون خطاب الفلسفة ذاته خطاب الحقيقة، والفلسفة وحدها تملك إمكان الإفصاح على الحقيقة، وإن ما هو مؤكد أن الفلسفة أرادت أن تكون خطابا حول الحقيقة؛ خطاباً من شأنه تبديد الأحكام المسبقة. أما السوفسطائيون فقد عرف عنهم المبدأ العام "الإنسان مقياس الأشياء جميعا" وهم بذلك

---

* يقول برتراند أوجيلفي: "لقد جعل الفكر الغربي منذ نشأة الفلسفة عند الإغريق، من الحقيقة القطب الرئيسي لنشاطه الفلسفي على حساب أي نشاط آخر". أنظر: براتراند أوجيلفي، الحقيقة "أوروبا" في: مفاهيم عالمية"الحقيقة"، كتاب جماعي، تر: عبد القادر فنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، دس، ص45.

** العالم عند هيغل فريسة للأكاذيب. أما المقاربة الأخلاقية لمقولة الحقيقة فتأسس على مبدأ عام هو: "نحن صالحون عندما نكون قادرين على ابتلاع الحقيقة".

[1]– Paolo quintili, de la vérité eomme odoequation à la vérité proeessus dans la philosophie de diderot, Journals apentedition 30 Avril 2001, université de ROMe, "Tir veragatr", p. 17.

[2] – Fvanee Farago, la vérité, Guibert prépas, 2015, p. 07.

يجعلون من الإنسان مركز الحقيقة بإلغاء أي علاقة بين الحقيقة والفلسفة والعقل، مؤكدين على الطابع النسبي لوجهات النظر حول العالم ونسبية المعرفة والقيم.

إن الفلسفة اليونانية أنتجت أربعة أنماط من قول الحقيقة حسب ميشال فوكو هي: قول الحقيقة النبوية التي هي من شأن النبي، وقول الحقيقة الفلسفية التي هي من شأن الفيلسوف، وقول الحقيقة السياسية (الحاكم)، وقول الحقيقة التعليمية (الحكيم أو الأستاذ) وإن هذه الشخصيات الأربعة التي تقول الحقيقة كلها في نظر فوكو قد اجتمعت في شخصية سقراط بشكل جدلي[1]. إن سقراط - في سعيه لقول الحقيقة وإبرازها - قد دفع حياته مقابل ذلك، ولم يكن إعدامه إلا أحد أشكال الهيمنة على الحقيقة، أما أفلاطون ففي هروبه من مصير قول الحقيقة قد أنتج لنا عالما أجدر بقول الحقيقة من عالمنا المعيش، فالحقيقة الموجود في الواقع ليست إلا الصورة المشوهة للحقيقة، أما أرسطو فإنه يرتفع بمقولة الحقيقة إلى حدود المحبة بقوله: "إن أفلاطون صديق عزيز علينا لكن الحقيقة أعز منه"[2] ، على أن يعرف أرسطو الحقيقة بأنها "تطابق الأحكام الذهنية مع الواقع العيني الخارجي"[3]. إن أرسطو - وارتكازا على منطقه الصوري - يربط بين صدق العبارة والتطابق مع الموضوع، بحيث أن العبارة الصادقة "الحقيقة" تتحدد حسبه وفقاً لتطابقها مع الموضوع، أي بقدر ما تكون تطابقا (هوميوزيس).

أما في التمثل الوسيطي فقد ارتبطت الحقيقة طوال هذه المرحلة بالمتعالي والمفارق، وكانت دوما ملامسة لمقولات الدين والله والروح، وهي في خضم هذا الفهم لا تعدو أن تكون جوهراً مفارقاً وثابتاً، لا يتطابق إلا مع جنسه. إن مواقف أوغسطين الفلسفية بخصوص مقولات من قبيل "الوجود والطبيعة والله ومشكل الخلق والعناية الإلهية والمعرفة البشرية والروح والنظرية الأخلاقية" هي في الأساس متعلقة بفهم ما لمفهوم الحقيقة، وإنها في الأصل بحث في الحقيقة

[1]– نقلا عن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، دار توبقال النشر، المغرب، ط2، 2005، ص 108.

[2]– نقلا عن: برتراند أوجيلفي، الحقيقة"أوروبا"، في مفاهيم عالمية "الحقيقة"، مرجع سابق، ص45.

[3]– نقلا عن: علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط3، 2005 ، ص90.

الأولى "البديهة"، حقيقة الوجود وحقيقة الإله*. وهو يقارب الحقيقة مقاربة إيمانية دينية لاهوتية، ويذهب إلى أن "وحده الله هو الحق"[1]، ولا يمكننا إثبات هذه الحقيقة التي تفصح عن نفسها، ويصفها بالحقيقة الجوهرية .وفي الفلسفة الحديثة التي يعدُّ ديكارت أبا لها، اقترن سؤال الحقيقة بالعقل والعقلانية، فما هو عقلي حقيقي وما ليس عقلياً ليس حقيقياً، الأمر الذي بلور التصور الديكارتي للحقيقة بوصفها "بداهة التمثل الذاتي، أي تمثل التمثل أو عقل العقل"[2]. ويذهب ديكارت في كتابة "مقالة في المنهج" وتحديدا في القاعدة الرابعة التي تنص على أن "الطريقة ضرورية في البحث عن الحقيقة"[3] حيث يكون العقل وحده الطريق نحو الحقيقة، وإن امتلاك الحقيقة حسب ديكارت يقتضي منا أن "نتوقف بشدة على إطلاق الحكم على الأشياء، التي لم تعط لي حقيقتها بوضوح"[4] وفقاً لقاعدة "البداهة والوضوح"، وهي الفكرة التي طورها فيما بعد إدموند هوسرل من خلال فكرة الإيبوخي أو تعليق الحكم. أما باروخ اسبينوزا فإنه يذهب إلى أن الحقيقة هي جزء داخلي من الفكر لا يتم تعريفها إلا من خلال علاقتها مع الشيء، حيث لا تحتمل الشك، إنها اتفاق الفكرة مع الشيء، وإن الفكرة الحقيقية هي الفكرة الملائمة التي لها نطاق وجودي والتي تملك المزيد من الواقع والكمال الداخلي، وفي عبارة: إن الحقيقة عند اسينيوزا هي "معيار نفسها ومعيار الباطل"[5]. في حين يؤكد ليبنتز أن كل حقيقة هي الحقيقة المطلقة، ولا توجد حقيقة إلا تلك التي نستطيع قولها، وهي أيضا المطابقة بين الفكر والموضوع، وإنها قائمة داخل هذه العلاقة التضمنية، إنها اتصال بين الفكر وموضوع الفكر،

* يرى أوغسطين أن "كلام الله هو الحق". وهنا نشير إلى تأثره بالأفلاطونية المحدثة خصوصا في قضية الموقف من الحقيقة.

[1] – Charles Boyes– s–J, l'idée de vérité "Dans la philosophie de saint Augustin", Beachesne et ses Fils, paris, p. 04.

[2]– أنظر: علي حرب، نقد الحقيقة، المرجع نفسه، ص 90.

[3]– رنيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، 2001، دط، ص 39

[4]– رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عوديات، ط 4، 1998، بيروت، باريس، ص46.

[5]– Marcos André gleizer, Remarques sus le probléme de la vérit chez spinoza, revues, org publiation de la sorbonne 15 mai 2011, philonsorbonne n °5/ 2010– 11, p. 123.

وإن ما يميز تحليلات ليبنتز للحقيقة هو ذلك التعالق الشديد الذي أجراه بينها وبين اللغة، "فالحقيقة في نظره نعثر عليها في اللغة ونعبر عنها باللغة، وما لا يمكننا قوله فهو غير حقيقي"[1]، وإن الخطأ الشائع في نظر هايدغر هو المساواة بين الحقيقة والقول الصائب. في حين يذهب باسكال إلى الربط بين السعادة والبحث على الحقيقة، وهو هنا يحذو حذو أفلاطون وأرسطو اللذين معهما تواشج البحث عن الحقيقة بشرطية السعادة*، يقول باسكال: "نريد الحقيقة، ونجد في أنفسنا عدم اليقين (...) نحن غير قادرين على عدم الرغبة في الحقيقة والسعادة، ونحن غير قادرين على اليقين أو السعادة"[2]، وإن هذا الربط بين السعادة والحقيقة سرعان ما ينعكس مع نيتشه الذي يؤكد أن الحقيقة مكابدة وتضحية.

ونجد هيغل - في تحليله لمقولة الحقيقة - يشيد ويحتفي بالتوجه الشكي في تمثل الحقيقة؛ إن الميزة الكبرى للشك في مسألة الحقيقة تكمن في معارضتها للدوغمائية؛ لأن الدوغمائية تجد نقيضها الأول في الشك. إن عدم حقيقة الفكر وعدم حقيقة المعقول - وفقا للتمثل الشكي - قد ترك مسألة الحقيقة قائمة في الوعي الذاتي، على خلاف الرواقيين الذين يحسبون التفكير أساس الحقيقة، وإن المدرسة الشكية قريبة من المقاربة الأبيقورية التي أرجعت الحقيقة إلى مفاهيم من قبيل "الحدس، مبدأ التفرد، الإحساس، الذوق". إن الشك بالنسبة لهيغل ليس "بحثا وجوديا يَدَّعِي الحقيقة، بل هو اكتشاف لحدود المعرفة والوعي**" ولذلك يحسبه بمثابة

---

[1] – Anne, chalandion, O'connell, le langaye de l'etre chez Martin Heidegger, doctorat de philosophe " philosophe allemande contemporaine " universite toulouse II, le mirail, p. 47.

* يذهب أفلاطون إلى ما يمكن أن يجعل الإنسان سعيدا وهو أن يملك "نفساً" على أن يكون ضحية القدر بسبب إغفاله عن الحقيقة.

[2] – Frans Farago, la vérité, Op.Cit, p. 05.

** يشير هيغل إلى وجود تقاطع "رفيع" بين فلسفة الشك والفلسفة النقدية الكانطية، فإذا لم تكن أفكار كانط متشككة على نحو مباشر، فإنها تحد من الوصول إلى الحقيقة، ولذلك وضع كانط الحقيقة في الذاتية ورفض أن تكون مطلقة.

"الوعي السالب"[1]، وهكذا، فإن هيغل - اهتداءً بالطابع التأملي الذي امتاز به الفكر اليوناني*- جعل من الحقيقة دائما تأملية[2]، عكس كانط الذي يعطيها الطابع "التخميني" الذي يبقيها حسب هيغل حبيسة البنية التنبؤية للأحكام المسبقة.

أما نيتشه فإنه يحدث المنعطف الأكثر جذرية في تاريخ مسألة الحقيقة بتساؤله عن شرعية فكرة الحقيقة ذاتها، بحيث يقارب نيتشه الحقيقة بالوهم والخطأ** وينتقد الطابع المتعالي والقدسي لها من حيث هي المثل الأعلى، "هذه الحقيقة المشهورة التي كلمنا عنها الفلاسفة دائما باحترام (...) ما الذي فينا يريد إيجاد الحقيقة؟ (...) فإذا سلمنا بأننا نريد الحقيقة، لماذا لا نريد بالأحرى اللاحقيقة؟ أو انعدام اليقين؟ أو حتى الجهل (...) وهل نصدق ذلك؟ يبدو أن المشكلة لم تطرح يوما وصولا إلى هذا الحين، وأننا أول من رآها وواجهها وتجرأ عليها"[3]، ويشير نيتشه إلى أن الناس لا يحبون الحقيقة ولا يريدون سماعها لأنها في الغالب تكون مؤلمة، وأنه بالرغم من أن الفلسفة قد أقامت رابطاً قانونياً بينها وبين الحقيقة كجوهر؛ كإله أو كهيئة عليا، فإنها تناست مسألة إرادة الحقيقة التي لابد أن تخضع للنقد، بيد أن الحقيقة في التصور النيشوي هي مجرد أوهام وأخطاء وهي مرتبطة بإرادة القودة التي تقرها وتنتجها***، وإن النقد النتشوي يقضي

---

[1] – clément Bertot, la question de la vérité chez Hegel, mémoire de maitrise, année 2004–2005, université de la sorbonne, paris, IV, p .18.

* ينتقد هيغل كل من وولف وبومغارتن ويصف ميتافيزيقاهما بأنها الشكل الفقير من الميتافيزيقيا، لأنهما خسرا الدافع التأملي للفكر اليوناني.

[2]– Ibid, p. 38.

** يقول نيتشه: "من الحقيقة أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن الواقع إلا بتخطئته، تشويه من قبل، وهي نفس الفكرة التي صاغها اسبينوزا بطريقة مغايرة بقوله: "الحقيقة معيار نفسها ومعيار الخطأ". نقلا عن: محمد سبيلا وعبد السلام بنبعد العالي، الحقيقة، مرجع سابق، ص26.

[3]– نقلا عن: دولوز جيل ، نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص122.

*** إن ما هو حقيقي بالنسبة للإحساس هو ما يثيره بقوة "الأنا" وإن ما هو حقيقي بالنسبة للفكر هو ما يعطي الفكر أكبر قدر من الإحساس بالقوة، وإن المقاومة والقوة هي معيار الحقيقة. أنظر:

j. granier, nietzche : vie et vérité, puf, 1977, p17.

بنزع صفه الإطلاقية عن الحقيقة من حيث هي قيمة تم إقرارها من قبل إرادة القوة، وهي ليست أبدا الشيء ذاته، فـ "لأجل التمكن من تخيل عالم للحقيقة والوجود، توجب أولا خلق الإنسان الحقيقي"[1]، بيد أن الإنسان الحقيقي (الأعلى) الذي له إرادة القوة هو وحده من يمتلك إمكان التمييز بين الحقيقي واللاحقيقي وهو وحده من له إمكان قول الحق.

إن الحديث عن الحقيقة والخطأ يحيلنا إلى كارل بوبر ومبدأ القابلية للتكذيب "التنفيذ" في مقابل القابلية للتحقق عند كارناب. إن الحقيقة لدى بوبر ليست إلا الوعي بإمكان الخطأ وليست إلا هذا الاحتمال، فهو يقول: "إذا ما أبعدنا القابلية للخطأ فإننا نبعد الحقيقة ذاتها"[2]، وهو الأمر الذي نجده من قبل لدى غاستون باشلار لكن بطريقة مغايرة تماما. يشير باشلار إلى أن الحقيقة العلمية هي خطأ تم تصحيحه والعلم حسبه وفي أثناء تطوره يصطدم بالكثير من العقبات أو الأزمات بتعبير أوغست كونت، الأمر الذي يجعله يحدث قطيعة إبيستمولوجية مع تاريخه، ليعاود من جديد بناءه ومجاوزة أخطائه لا على سبيل التواصل والتراكم بل على سبيل الانقطاع والانفصال، بحيث يصبح تاريخ العلم بمثابة تاريخ أخطاء العلم، ولذلك يقول باشلار: "عندما نعود إلى ماضٍ من الأخطاء نعثر على الحقيقة في نوع من الندم والمراجعة الفكريتين"[3]، على أن يجعل إدغار موران من الحقيقة المنبع الأكبر للخطأ، والخطأ في تصوره يكمن في تقدير أهمية الخطأ نفسه، يقول موران: "إن فكرة الحقيقة هي المنبع الأكبر للخطأ، والخطأ الأساسي يقوم في التملك الوحيد الجانب للحقيقة"[4].

أما ميشيل فوكو فإنه يميز بين الحقيقة وبين إرادة الحقيقة. إن إرادة الحقيقة تمارس نوعا من التسلط على باقي الخطابات الأخرى وكأنها سلطة في ذاتها. إنها حسبه "الشيء الذي قلما يُتَحَدَّثُ عنه، كما لو أن إرادة الحقيقة وتعرجاتها كانت بالنسبة لنا محجوبة من طرف الحقيقة

[1]– نقلا عن: جيل دولوز، نيشه والفلسفة، مرجع سابق، ص122.

[2]– نقلا عن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، مرجع سابق، ص38.

[3]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص26.

[4]– نقلا عن: المرجع والمكان نفسهما.

نفسها خلال مسارها الضروري"[1]. لقد أضحت الحقيقة اليوم - وفقا للتحليل الفوكوي - في قبضة المؤسسة (المؤسسة الصحية، المؤسسة العقابية، مؤسسة المعرفية، المؤسسة الجنسية)*، عكس ما كانت عليه لدى اليونان متوقفة فقط على الشجاعة والجرأة الفرديتين، وإن هذا التحول من الفردي إلى المؤسساتي قد تم في العصور الوسطى، بحيث لم يعد الفرد قادرا على الجهر بالحقيقة لأنها من صلاحية المؤسسة الكنسية، بحيث كانت الحقيقة ولا تزال خطاباً يتم إنتاجه بواسطة السلطة أو إرادة المعرفة، ولذلك فإن إرادة الحقيقة هي في الأصل شبيهة بإرادة الهيمنة وإرادة الشر وإرادة الرغبة، ولذلك يقول فوكو: "إذا كان السؤال الأكبر لدى هايدغر هو معرفة "ما هو أساس الحقيقة"؟ وكان سؤال فيتجنشتاين هو معرفة ما نقول عندما "نقول الحقيقة"، فإن سؤالي هو "لماذا كانت الحقيقة دوما قليلة الحق"[2].

إن الطرح التفكيكي للحقيقة جاء ليبعد الحقيقة عن منطق اليقين والمطابقة والتعالي أو الإمكان القبلي. فـ "لا شيء خارج النص"! هذه العبارة الشهيرة لدريدا تقضي بالتعامل مع الحقيقة من خلال إدراك الطابع البعدي المؤسساتي للمعارف وبفتح الخطاب على ما يستبعده بالذات، أي "فتحه على تاريخيته ومشروطيته وعدم سلخه عن أرضه ومحاثيته"[3]، بذلك تتجاوز التفكيكية وضع الحقيقة مقابل الخطأ باعتباره تبسيطاً لا لزوم له من شأنه يوقعنا في الخداع أو التمويه، "فالحقيقة ليست ما ننفيه أو نثبته بقدر ما هي تجاربنا وعلاقنا بالعالم"[4]؛ إنها ليست شيئاً يتعالى

---

[1]– أنظر: فوكو ميشيل ، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دس، ص10.

* يقول فوكو: "إن مشكلتي كانت دائما بجانب حد آخر، هو الحقيقة، كيف أن السلطة الممارسة على الجنون أنتجت خطاب الطب النفسي "الحقيقي"؟ ونفس الشيء بالنسبة للحياة الجنسية، الإمساك مجددا بتلك الرغبة في المعرفة التي سلكتها السلطة على الجنس، إنني لا أريد إنجاز سوسيولوجيا تاريخية لمحرم، بل إنجاز تاريخ سياسي يبحث في إنتاج ما "للحقيقة". أنظر: فوكو ميشال ، هم الحقيقة، تر: مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش، سلسلة بيت الحكمة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص41.

[2]– نقلا عن: ولد أباه السيد ، التاريخ والحقيقة لدى ميشل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص265.

[3]– أنظر: علي حرب، الفكر والحدث "حوارات ومحاور"، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص12.

[4]– أنظر: علي حرب، الممنوع والممتنع "نقد الذات المفكرة"، المركز الثقافي العربي المغرب، لبنان، ط4، 2005، ص42.

على شروطه أو يكتفي بذاته، وليست جوهرا قائما بمعزل عن خطاب ينتظر من يعمل على كشفه والإستلاء عليه، بل هي ما يخلقه النص وما يخفيه الكلام عندما يتكلم عليه.

ب/ الحقيقة والحرية والانكشاف: مقاربة أنطولوجية

بالعودة إلى المشهد الفلسفي العام حول مسألة الحقيقة، فإننا نجد أن الفلاسفة قد تعاملوا مع الحقيقة وفقا لثلاثة أسئلة كبرى، كما أسلفنا من قبل، هي: ما الحقيقة؟ ما معايير الحقيقة؟ وما علاماتها؟، أما الماهية فقد فسرت - وفقا للفكر الميتافيزيقي الممتد من أفلاطون إلى نيتشه - حسب هايدغر بثلاثة مفاهيم مهمة هي "الظهور، المطابقة، الحرية"، أما معاييرها فقد حددت بأنها "التطابق والاتساق والفائدة"، أما علاماتها فهي "البداهة والوضوح". وإن الحقيقة تقع على مستويين: الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية وميادينها: السلطة العارية والسلطة الرمزية، وإن استعمال الحقيقة كخطاب يشمل الثقافة والايدولوجيا والمؤسسات المعرفية، أما هايدغر فإنه يقف على ثلاث أطروحات تقليدية عن الحقيقة نوجزها في النقاط التالية:

- مكان الحقيقة هو المنطوق "الحكم".
- ماهية الحقيقة تقوم في تطابق الحكم مع موضوعه.
- ربط الحقيقة بالحكم كمجال أصلي (أرسطو).

وينتقد هايدغر التمثل السكولائي للحقيقة من حيث هي تطابق الفكر مع موضوعه أو تطابق الفكرة مع الشيء*، وينتقل من التصور الإبستيمولوجي للحقيقة - الذي مثله كانط أحسن تمثيل - إلى التصور الأنطولوجي بوصفها ترك الأشياء توجد وتعبر عن ذاتها وتكشف نفسها. إن معيار الحقيقة لدى هايدغر ليس مبدأ عدم التناقض أو مبدأ التطابق بين الشيء (الموضوع) والفكر، بل هو الحرية؛ إن "الحرية هي ترك الوجود ينفتح دون إلزام أو إكراه، وهو هنا يقطع

* يقول فتحي المسكيني: علينا الانتباه إلى أن التصور التقليدي للحقيقة بوصفها مطابقة هو تصور يحتفظ بصلاحيته وليس خاطئا، بل الرهان هو الكشف بأن هذا التفسير للحقيقة هو غير أصلي، هو لا يعاني الخطأ بل العمي الأنطلوجي". أنظر: المسكيني، في: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص413.

الصلة بالمعنى الاعتيادي لها بوصفها تطابق المبرهن بين المعرفة عن الموجود والموجود"[1]. فالحقيقة هي الإضاءة، اللاتحجب، الانكشاف، انكشاف الوجود أمام الموجود، وإن هذا لم يكن حتى في الفلسفة اليونانية التي اقتفت أثر هوميروس الذي اشتق الكلمة "ينكشف" من الفعل "قال"، من "القول"ولذلك استخدمت في معنى "الصدقية والصلاحية وليس في معنى التحجب"[2]، وإن الأسس الوجودية لفعل الكشف تتأكد من حيث هي الظاهرة الأساسية للحقيقة، فكل حقيقة تتعلق بكينونة الوجود وكل "حقيقة ترتبط بالهم الذي هو الفهم (...) إنها محجبة حتى يتم إماطة اللثام عنها"[3]، وإن جوهر الكشف أو الانكشاف هو الحرية، وبذلك لا تكون الحقيقة قائمة في ذاتها في مكان ما، بل إنها هي ذاتها كائنة وسط الكائن و"لا تحدث الحقيقة إلا كنزاع بين الانفراج والاختفاء في تضاد العالم والأرض"[4].

إن الحقيقة من حيث هي كائن، ومن حيث توجد في ارتباط مع الكائن، هي أكبر من صدق التمثل، إنها في الأصل أكبر من إرادة التمثل مع ما هو عليه الكائن ومع الهيئة التي هو موجود عليها، ولذلك فإن نيتشه - من منظور هايدغر- يبدو وأنه متفقاً مع كانط الذي يلاحظ أن "تفسير الحقيقة من حيث هي تلاقي المعرفة بموضوعها معطاة ومفترضة قبليا".[5]

إن الحقيقة هي دائما المكشوفية. ينبغي عليها أن تكون أولا منتزعة من الكائن، "فشأن الكائن أن يفتك من الاحتجاب افتكاكا"[6]. وهنا يشير هايدغر إلى بارمنيدس الذي وضع الحقيقة

---

[1]– Heidegger Martin, vers une definition de la philosophie, haduit, jan arrien et sylvain camilleri, editions du seuil, paris, 2017, p.119.

[2]– هايدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، مرجع سابق، ص76.

[3]– أنظر: صفا فؤاد ، لوكاتش وهايدغر، ضرورة الأنطولوجيا في: مجلة الجدل، فصلية فلسفية، العدد 1986/3، الرباط، المغرب، العكاري، ص51.

[4]– هايدغر مارتن ، كتابات أساسية، ج1، منبع الأثر الفني، تر: إسماعيل مصدق، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص111.

[5] –Heidegger Martin, nietzche,I, gallimard, 1971, p.400.

[6]– هايدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص408.

بين الكشف والحجب كون أن الدازاين هو في كل مرة داخل الحقيقة واللاحقيقة، وإنه في نظر بارمنيدس "وحده التفريق بين الحقيقي واللاحقيقي والحسم بينهما هو سبيل الظفر بالكشف"[1]، ولذلك فإن القول الحقيقي لدى هايدغر يعني أن يكشف عن الكائن في ذات نفسه، "هو يقوم بالقول، هو يبين، هو يمكن من أن نرى" الكائن في مكشوفيته. إن الكينونة الحقيقية للقول ينبغي أن تفهم بوصفها كينونة كاشفة. بذلك فالحقيقة ليس لها أبدا بنية تطابق بين المعرفة والموضوع في معنى مماثلة كائن ما (الذات) بآخر (الموضوع)"[2]، على أن لا تكون هذه الكينونة الكاشفة للحقيقة بِحُرِّيَةٍ إلا على أساس الكينونة في العالم، فأن يكون الأمر حقيقيا يعني بالدرجة الأولى أن يكون كاشفاً، والكشف هو الإضاءة، والحقيقة هي فسح المجال للكائن أن يكون على ما يكون عليه بحرية.

إن الحقيقة لدى هايدغر هي اللاتحجب/الأليثيا، ولذلك يقاربها مع الإنية بقوله: "إن الإنية تكون في الحقيقة"[3]، فالحقيقة الأصلية تتحقق عبر انفتاح الإنية وإن الإنية توجد في اللاحقيقة كما توجد في الحقيقة.

[1]– المرجع السابق، ص409.

[2]– المرجع نفسه، ص403.

[3]– مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص106.

الفصل الخامس

الفصل الخامس: ما بعد الهيرمينوطيقا الفينومينوبوجية: نحو أنطولوجيا غير أساسية

المبحث الأول: هيرمينوطيقا اللغة عند هانز جورج غادامير

أ/ تأويلية التراث ومشكلة التاريخانية

ب/ الفهم المشترك وعالمية اللغة

المبحث الثاني: الهيرمينوطيقا الفلسفية عند بول ريكور

أ/ الرمزية والسرد: نحو أنطولوجيا مغايرة

ب/ الهيرمينوطيقا والأفق المجازي الاستعاري

المبحث الثالث: من التأويل إلى التفكيك: النص والنسق

أ/ رهانات النقد وهاجس الدلالة

ب/ تفكيكية ديريدا: الشطب الهايدغري في مداه الأقصى

تمهيد:

لقد تعرضت دعوى هايدغر إلى تحرير القول الفلسفي من أحكام اللغة الميتافيزيقية والمنطقية، ومراجعة النقدية "التقويضية" للأنطولوجيا الكلاسيكية من خلال هيرمينوطيقا فينومينولوجية أنطولوجية إلى العديد من الانتقادات الفلسفية. ليس النقد هنا بالمفهوم السلبي، بل يمكن الحديث عن تصحيحات منهجية بخصوص التأويلية الأنطولوجية التي جاءت على أنقاض الأنطولوجيا السببية الأرسطية، وإن هايدغر بالرغم من وجاهة آرائه الفلسفية، خصوصا ما يتعلق بمسألة نسيان الوجود واحتفائه بالطابع الفني والشعري في القول الفلسفي، فإنه - حسب الكثيرين - ظل هو نفسه يقف على أرض الفلاسفة اللذين انتقدهم.

المبحث الأول: هيرمينوطيقا اللغة عند هانز جورج غادامير

أ/ تأويلية التراث ومشكلة التاريخانية

عدُّ هيرمينوطيقا هانز جورج غادامير بمثابة المسار التصحيحي لهيرمينوطيقا الوجود لدى هايدغر ومجاوزةً حقيقيةً للإرث الرومانسي في الدرس الهيرمينوطيقي مع شلايرماخر ودلتاي الذي استمر مع هايدغر - ولو بشكل ضمني - من خلال مقولة الحياة، بحيث يتحدث غادامير عن الفهم بوصفه المشاركة في صياغة الدلالة بحكم أننا نحصل دوما على المعنى في شكل تلاقي آفاق الدلالة والروح، ولا يعني "الفهم عنده إحياء دلالة أصلية كانت لحد الآن ملموسة، وإنما من معاني الفهم الإصغاء للآثار المكتوبة والفنية وماذا بإمكانها قوله في اللحظة الراهنة، بما أن فهمها مرهون بسياق المؤول وظروفه الحياتية"[1]. وليس الفهم مجرد نقيض بديهي لدلالات النص، وليس مجرد إنارة أو إيضاح للوضعيات الأنطولوجية، بل هو الوعي الذي من شأنه أن يحقق الفاعلية بين مختلف الأطراف المشاركة في العملية الخطابية؛ إنه تحويل لكثافة الغيرية إلى إنوجاد مشترك من شأنه يحقق الفهم الكلي للغة. وفي محاورة بين غادامير ودريدا حول العلاقة بين الهيرمينوطيقا والتفكيك، يتحدث غادامير عن ضرورة السماح للنص برفع صوته لتأكيد "وحدة المعنى"* وعن حسن النوايا في محاولة "فهم بعضنا بعضاً" وكان رد دريدا مشككاً في الهيرمينوطيقا عموما، قائلا: "إن وراء جهود الهيرمينوطيقا لتحقيق فهم

---

[1]– أنظر: شوقي الزين محمد ، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص36.

* يرى غادامير أن "الفهم ليس مجرد استعادة لـ "قصيدة" المؤلف، بصرف النظرعن طبيعة هذا المؤلف، فقد يكون مبدعا لعمل فني، أو مقترفا لفعل شائن، أو كاتب كتاب في القانون، أو أيا يكن، ففهوم المؤلفين لا تفرض حدا على أفق الفهم الذي يتحرك فيه المؤول إن أراد أن يفهم حقا بدلا من أن يظل يردد أقوال الآخرين كالببغاء، ومهما يكن من الأمر، فإن الفهم الذاتي لدى غادامير الذي يحمله المرء لا يقدم أفقا كافيا للتأويل. أنظر: غادامير هانس جورج ، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم، على حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، دار أويا للنشر والطباعة والتوزيع، طرابلس، الجمهورية العظمى، ط1، 2007، ص119.

الآخر، ووراء استنادها للنوايا الحسنة تكمن "إدارة السلطة" التي يقول بها نيتشة"[1] وهنا يَتَهِمُ دريدا الهيرمينوطيقا بمنافسة الميتافيزيقا، وهذا بالضبط ما يجعل هيرمينوطيقا غادامير فلسفية بامتياز.

لقد أوجد غادامير مفهوم "اندماج الآفاق" أو "انصهار الآفاق" و"ياوس" ومفهوم "أفق التوقع" لينظر لصيغ المشاركة في بلورة فعل الفهم[2]، ولا تكون هذه المشاركة إلا داخل اللغة وبها عن طريق آليات الحوار وفنون التواصل بين الأنوات. ويتجسد هذا الضرب من التشارك في "التراث" الذي يضفي على الفهم صبغة أنطولوجية رفيعة لا يمكن إنكارها، ولهذا يجب حسب غادامير أن "نتأمل الوجود كفعل للفهم والتأويل وبأنه يمتلك هنا شكله الأنطولوجي"[3]. ويستخدم غادامير مجموعة كبيرة من المفاهيم التي تتبني عليها تأويليته ومنها: "التأويل التجربة، الحقيقة، التراث، الجدل، التاريخ، اللعب، الاستحضار، القول...الخ، كل ذلك ليبين لنا من جهة فلسفية أن "كل فهم تأويل، غير أن التأويل عنده ليس استخراجا لمعنى موضوعي وخارجي يستقل به النص، وإنما هو دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص"[4]، ولكي يؤكد أيضا أن الوجود الذي يمكن فهمه فقط هو اللغة، وهذا ما سيعتبره يورغن هابرماس بمثابة "مثالية لغوية"[5].

يذهب غادامير إلى ما بعد الطرح الأنطولوجي الذي وسم به هايدغر الدرس الهيرمينوطيقي عندما يجعل اللغة وحدها معيار الأنظمة الفكرية في الثقافة على حسب أن التجربة الإنسانية لا تتبلور إلا في اللغة، ولذلك يعتبر جياني غاتيمو أهمية غادامير تكمن في

---

[1]– نقلا عن: موسوعة الهيرمينوطيقا، ج3، تر: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ط1، 2008، القاهرة، ص197.

[2]– أنظر: فيرناند هالين وفرانك شوبر فيخن وميشيل أوتان، بحوث في القراءة والتلقي، مرجع سابق، ص19.

[3]– أنظر: الناصر عمارة ، اللغة والتأويل "مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص34.

[4]– أنظر: عبد الرحمن طه ، فقه الفلسفة "1" الفلسفة والترجمة"، مرجع سابق، ص109.

[5]– أنظر: إنقزو فتحي ، معرفة المعروف، مرجع سابق، ص16.

إعطائه اللغة البعد الجوهري في كل عملية تتعلق بالفهم[1]، وإنزالها منزلة الحياة كما عند دلتاي ومنزلة الوجود كما عند هايدغر.

لقد نقل غادامير التأويلية من البعد الأنطولوجي إلى المستوى اللغوي حيث كل مستويات الفهم، وهذا تعبيدا لإعادة قراءة التراث الغربي. إن جوهر الهيرمينوطيقا الغدامرية هو الأفعال الحية للبحث التاريخي على غرار التقاليد، وعلى كل هيرمينوطيقا تاريخية أن تقوم بتحطيم ذلك التعارض الموجود بين التقليد وعلم التاريخ، بين التاريخ والمعرفة التاريخية أو يكفي أن نشير هنا إلى الفرق الذي أقامه بين الهيرمينوطيقا ونظرية المعرفة، فالأولى تتعلق بالبحث عن المجهول الطبيعي، في حين تعمل الثانية على كشف وتوضيح المعلوم المعرفي ولذلك تقوم هيرمينوطيقا غادامير على قيمتين أساسيتين هما "الذاتيانية" le subjectivisme و"التاريخانية" Historicisme وهاتان القيمتان في نظر هيرش هما أساس التوجه المنهجي والموضوعي الذي شغل الهيرمينوطيقا الرومانسية[2].

يبقى غادامير في نظر هابرماس ضمن خط التأويلية المحافظة على الماضي في متحف من نوع ما، في حين يرى غادامير أن راديكالية هابرماس لا يمكنها البتة أن تشارك في ارتقاء الفعل التأويلي، أما بول ريكور فلا يجد هذا التضاد بين غادامير وهابرماس جديراً بالاهتمام، لأنه في نظره "لا يمكن لنا امتلاك نقد دون أن يكون لنا تجربة اتصال (...) نظرية التأويل دون مشروع تحرير عمياء، لكن مشروع التحرير دون تجربة تاريخية أجوف"[3]. ومن منظور ريكور إن الخلاف بين غادامير وهابرماس بخصوص طبيعة الفعل التأويلي وسنداته يرجع إلى اختلاف تكوين وتراث كل منهما، "فإذا كان غادامير يميل إلى الاعتماد على تراث

[1]– نقلا عن: شوقي الزين محمد ، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص18.

[2]– نقلا عن: إبراهيم أحمد وآخرون، التأويل والترجمة، مرجع سابق، ص120.

[3]– ريكور بول ، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002، دار الكتب الوطنية ليبيا، ص324.

المثالية الألمانية مضافا إليه الرومانتيكية، فإن هابرماس أَمْيَلُ إلى تراث التنوير والمثالية الألمانية"[1].

[1]– المرجع السابق، ص341.

ب/ الفهم المشترك وعالمية اللغة

إن الفهم لدى غادامير يعني أن نبحث عن "منطلق مشترك لتحقيق المفهمة والتفاهم عبر اللغة التي تلعب دور الوسيط"[1]، هذا الحس المشترك هو فقط ما يمكننا من عملية إنتاج المعنى المنوطة بالتأويلية اللغوية، وهذه العملية المتعلقة بإنتاج المعنى لا بد لها أن تظل مصونة ضد الأحكام المسبقة التي درج عليها الوعي التاريخي وعصر التنوير. ويتساءل غادامير في غير ما موضع عن شرعية القول بالأحكام المسبقة، بحيث هل توجد أحكام مسبقة مشروعة وأخرى غير مشروعة؟ وكيف نميز بينها؟، أما جان غروندان فيؤشكل السؤال الغادميري أكثر بسؤال موازٍ: إذا كانت الأحكام المسبقة شرطاً للفهم، ألا يتعارض هذا مع تأكيدات غادامير أن كل فهم لا يتشكل مكتملا إلا إذا أكدته الأشياء ذاتها؟.[2] إن الفهم من منظور غادامير لا يتحقق إلا في حضرة التوقعات المسبقة، وهذا هو المقصود من مفهوم "أفق التوقع" ووظيفة العقل هي تنقيح هذه الأحكام أو التوقعات وإضفاء نوع من المشروعية عليها. ولهذا يؤكد على أن "الثورة على الحكم/التوقع المسبق الذي كان مفضلا في خطابات عصر الأنوار والفلسفة الراديكالية، من شأنه أن يحرر الفكر من كل قيوده، إذ من خلال هذا النقد تصير الذات شفافة أمام ذاتها سيدة لأفكارها وتصوراتها"[3]، بل يذهب إلى ربط الأحكام المسبقة للفرد مع وجوديته وخبرته في الحياة، إذ يقول: "في الواقع ليس التاريخ الذي ينتمي إلينا بل نحن الذين ننتمي إليه (...) ووعي الفرد الذاتي ليس إلا بارقة خاطفة ضمن حلقة مغلقة لحركة الحياة التاريخية، لهذا السبب فإن أحكام الفرد المسبقة، تشكل حقيقة وجوده التاريخي أكثر من أحكامه الأخرى[4].

---

[1]– grondin Jean , introduction hans georg gadamer, edamer.edition du1cerf, paris, 1999, p.92.

[2]– أنظر: جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 78– 79.

[3]– gadamer Hans george, hermeneutique, incarsten, dutt :hermeneutique, esthetique philosophie pratique, dialogue avec hans gearge gadamer, editionsfides, quebec ,1998, p.31.

[4]– نقلا عن: معافة هشام ، هرمينوطيقا التراث عند هانس جورج غادامير، راسلة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، إشراف: جمال مفرج، جامعة باتنة 1، 2016/2015، ص99.

لقد مثلت هيرمينوطيقا غادامير حلقة وصل بين الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية والأنطولوجية التي مثلها كل من هوسرل وهايدغر وبين الهيرمينوطيقا الفلسفية في مداها الأقصى كما هو الحال لدى ريكور، وترى تأويلية غادامير أن الفهم هو المنهج الأنسب الذي يكفل لنا دخول مناطق مهمة من الفكر كالتراث والفن واللغة، ولذلك يحذو حذو دلتاي في مقدمة كتابه "الحقيقة والمنهج" بتفنيذ القول الذي يذهب بالإنسانيات نحو الصرامة المنهجية ورفضه أي مجابهة بالبراديغم العلمي/المنطقي، ذاهبا إلى أن خصائص هذه العلوم تفوق الإمكانات المنهجية للإنسانيات، وهذا ما يضيع سؤال الحقيقة. وفي تتبعه لسؤال الحقيقة يعترض غادامير على المنهج، إذ إنه في حقيقة الأمر لا يعدنا بأي جديد، وبالتالي فهو مجرد أداة للوصول إلى المعرفة وليس بمعرفة في ذاته، "إن المنهج عنده ليس هو الطريق إلى الحقيقة. بل من دأب الحقيقة (...) والفهم في تصوره ليس عملية ذاتية للإنسان بإزاء موضوع وقبالته، بل هو أسلوب وجود الإنسان نفسه"[1]، هكذا يرفض كل أنواع الفكر الوثوقي اليقيني لأن الحقيقة الإنسانية عنده هي من طبيعة نسبية متغيرة. إن الفلسفة الهيرمونيطيقية "لم تنشأ كمذهب فلسفي ولا كنظرية فلسفية في مجال من مجالات التفلسف، وإنما نشأت بوصفها أسلوباً في التفكير متحرراً من شتى النزاعات المذهبية ومضادا لكل النزاعات المتعالية والدوجماطية اليقينية التي تدّعي وجود الحقيقية المطلقة"[2].

وإذا كان شلايرماخر ودلتاي ينظران إلى اللغة باعتبارها شفرة لشيء آخر يقع خارج النص (روح الكاتب وتاريخيته وأفقه) فإن غادامير يركز على مادة النص في ذاته، وإذا كان كل نص مهما كان مجاله يقول شيئاً ما، فإن الحوار وحده هو طريق الكشف عنه، وحوارنا مع النص يعني ضمن ما يعنيه - حوارنا مع الأنا/ الذات، لكنه حوار داخل أفق مقول النص، و"إن الطريقة الوحيدة التي تبلغ بها إمكانية التحدث بعضنا مع بعض، هي أن يكون بيننا ما يمكن

[1]– أنظر: قطان أسعد ، الهرمينوطيقا الحديثة وفهم النص، في: التأويل والهرمينوطيقا دراسة في آليات القراءة والتفسير"، مرجع سابق، ص44.

[2]– أنظر: بوالشعير عبد العزيز ، غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، مرجع سابق، ص16.

أن يقوله الواحد منا للآخر"[1]، ولا يحصل أن يقول الواحد للآخر إلا من خلال إرادة القول، أي الاستعداد لتفعيل هذه الرابطة المشتركة المتعلقة باللغة/الحوار. وهكذا يتجاوز غادامير النموذج الكلاسيكي للفعل التواصلي القائم على النص كوسيط موضوعي بين المؤلف والقارئ* دون أن يعامل النص من حيث هو الآخر كطرف في العملية الحوارية، "إن مهمة الهيرمينوطيقا في تعاملها مع النص هي تجاوز الاغتراب التاريخي للنص عندما يدخل النص في إطار أو سياق غريب عليه ولا يستوعب فيه، وتجاوز الاغتراب هنا يقتضي عملية مواءمة[2]، وهذا ما يسميه هوسرل بالعالم المعيش**، وإن "فكرة النص هي أكثر من مجرد كلمات مكتوبة على الصفحة، إنها تمتد إلى "نصية" الصورة وحتى الجسد الإنساني نفسه توسيع لفكرة النص، ويجب أيضا أن تؤثر على مبادئ وممارسات القراءة والتفسير"[3]. ولعل هذا هو الجواب الأمثل على سؤال ستانلي فيش: "هل هنالك نص أم مجرد نحن؟"، وفي كل الحالات فإنه يستوجب علينا تذكر مقولة كانط: "نحن نخلق النص من خلال ما ندركه"[4]. ومحصلة ذلك أن وراء كل نص ذاتاً ووراء كل ذات عالماً بذاته.

---

[1]– أنظر: توفيق سعيد ، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، معجم المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص160.

* تجدر الإشارة إلى أن التأويل إلى وقت قريب كان مرادفا للاستقراء، خصوصا عند ليبنتز وهو البحث عن علل الأشياء للارتقاء منها إلى العلة الأولى، وهي الله، وما يسميه الفيلسوف استقراء يسميه اللاهوتي تأويلا. أنظر: صليبا جميل ، المعجم الفلسفي "بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982م، ص234.

[2]– توفيق سعيد ، المرجع نفسه، ص163.

** يقول غادامير: "إذا حاولنا أن نتأمل أعمال هوسرل وبالخصوص تلك الأعمال المرتبطة بالأزمنة من خلال مؤلفة السابع فإننا سنجده امتدادا لمشكلة التاريخانية المطلقة التي ستحرك فيما بعد فلسفة هايدغر". ويضيف: "إن الوجود والموضوعية يصبحان مفهومين من خلال فكرة الزمنية للوجود التي تتطور عند هايدغر من خلال تاريخانية الوجود هنا، أي من خلال مفهوم هوسرل للتاريخانية المطلقة للأنا الأصيل". أنظر:

Gadamer, la philosophie hermeneutique, PUF, 1996, p.88.

[3]– أنظر: جاسير دايفيد ، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص179.

[4]– نقلا عن: المرجع نفسه، ص112.

إن أهمية التأويل متأتية من كونها ترفع مقولة اللغة لأن تكون وسيطا للمعايشة خصوصا اللغة اليومية التي هي في نظر بول فاليري "تشير إلى شيء ما بخلاف ذاتها وتختفي وراءه"[1]، وهكذا يصبح التفسير/التأويل ضرورة ملحة. والتفسير هنا بمعنى الإشارة إلى شيء ما، أي إظهاره*، وهذه الإشارة هي نوع من "التعين" الذي يقوم بدور العلامة، وهذا الإظهار بدوره يحيلنا إلى نوع العلامة التي تفسر ذاتها، وهكذا نصبح أمام تفسير التفسير[2]،إن كل علامة هي بمثابة رمز، وإن كل شيء لابد التعامل معه على أنه رمز خصوصا على المستوى الاستيطيقي**.

إن الفهم لدى غادامير ذو طبيعة أنطولوجية في الذات، وهنا يكمن التقريب بينه وبين فيلسوف الكينونة، فتصبح الهيرمينوطيقا نشاطا يهدف إلى الفهم في بعده الوجودي والإنساني التاريخي، يقول غادامير"أعتقد أن التحليل الزماني للوجود عند هايدغر قد برهن بوضوح على أن الفهم ليس موقفا للذات الإنسانية بين غيره من المواقف العديدة، وإنما هو طريقة وجود الدازاين نفسه"[3]. ولعل البديل الذي يقترحه غادامير للدازاين هو ما يجعل من الدازاين نفسه كإمكان، أعنى معطى اللغة***، لأن وحدها اللغة هي التي تحقق الفهم الكلي العالمي، ما يجعل من الفهم تجربة وجودية شمولية****، بيد أن الفهم ليس مجرد موقف للذات أو طريقة للوجود

---

[1]– نقلا عن: غادامير هانس جيورج ، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تر: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، دط، ص164.

* إن التأويل لدى غادامير لا يمثل فعلا ينضاف بالمناسبة إلى الفهم. بل الفهم هو دائما تأويل، والتأويل هو الشكل العلني للفهم.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص166.

** يقول هيرقليطس: "إذا لم أكن أن المتكلم فإن المعنى هو ما تلتقطونه". نقلا عن: جان فرانسوا ليوتار، لماذا نتفلسف؟، مرجع سابق، ص74.

[3]– نقلا عن: عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص190.

*** لقد سار غادامير على خطى هايدغر عندما أضاف إلى الكائن في العالم مفهوم "ميتزاين" أي بمعنى "الكائن مع الآخر"، الفهم هو مشاركة الآخر في القبض عن المعنى، ويشير إلى هذه النقطة "روبرت دوستال" في كتابه "علاقة غادامير بهايدغر وبالفينولوجيا"، وأيضا "كلو تيريان" في مؤلفه" غادامير وفينومينوجيا الحوار".

**** لذلك كانت مهمة الهيرمينوطيقا لدى غادامير كما بلورها في "الحقيقة والمنهج" إجراء عملية دمج لفينومينولوجيا هوسرل المتأخرة المهتمة بعالم الإنسان، مع هيرمينوطيقا هايدغر المهتمة بتفسير الوجود الإنساني وعلاقته والوجود عامة .

في العالم، بل هو ما يجعل من التفاهم حدثاً معيشاً رغم اختلاف الألسن وتنوع اللغات. إن إمكانية تحقيق الفهم الكلي فرضية يمكن تحقيقها في نظر غادامير، فإمكان الوصول إلى "اتفاق بين الموجودات العاقلة هو أمر لا يمكن إنكاره أبدا"[1]. وهكذا تصبح الهيرمينوطيقا أمام تحدٍ آخر من شأنه أن يعصف بأزمة المعنى التي يعاني منها الإنسان؛ كل الإنسان.

يتحقق الفهم الكلي في نظر غادامير من خلال إيجاد لغة مشتركة عالمية تشمل كل اللغات الموجودة؛ لغة تأخذ من اللغات المتباينة العناصر المشتركة لأجل تخريج مسألة الفهم، وهذا ما ينعكس على الدرس الهيرمينوطيقي إيجابا، بإضفائه نوعاً من الموضوعية عليه، وفضلا عن ذلك، فهو يساعد على تجاوز المشكلات الكلاسيكية للهيرمينوطيقا التي كانت دوما تقابل سوء الفهم بالتنوع اللغوي. ومما لا شك فيه أن تأسيس وعي تأويلي عالمي لا يكون إلا في أفق الحوار والتفاهم، وقوامه الجدل، والمسألة الحجاجية في بناء المعنى. إن كونية التأويل هذه هي في الواقع "كونية البعد الفلسفي وليست مجرد القاعدة أو الدعامة النظرية لعلوم الإنسان، بحيث يتعلق الأمر بتمديد آفاق التأويل كمنعطف حاسم في التراث الإنساني"[2]، ولعل عالمية التأويل هذه مستمدة هي أيضا من عالمية اللغة، إننا نفهم أنفسنا والآخر باللغة ومن خلالها، وكل فهم للآخر إنما هو فهم للغته، وليست اللغة مجرد أداة للتواصل بين الأنا والآخر، بل هي رافد الفهم بين الأنوات، ولهذا كانت تأويلية غادامير تنعت في الغالب بأنها تأويلية لغوية بإعطائها الأولية لعامل اللغة كبعد كوني شامل.

إن التأويل لدى غادامير يهدف إلى إزالة حالة الاغتراب وتجاوزها بتركيزه على أهمية المسافة الزمنية التي يراها، عكس شلايرماخر ودلتاي، ضرورية جدا من أجل تفعيل روح النقد، وإن كل نص ينتمي إلى التراث يترك الحرية للقارئ لأن يطرح عليه أسئلته وانشغالاته في شكل من جدل القراءة والفهم، هكذا تتأسس تأويلية غادامير على ثلاثة أبعاد متشابكة هي:

---

[1]– نقلا عن: توفيق سعيد ، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص96.

[2]– غادامير هانس جورج ، فلسفة التأويل "الأصول والمبادئ والأهداف"، مرجع سابق، ص26.

(التفسير/الفهم/التأويل)، وهذا التمفصل من شأنه أن يجمع بين آفاق مختلفة هي(أفق النص/أفق القارئ/أفق التاريخ).

إن ريكور وقبله إميليو بيتي (E.Betti) قد لاحظا القصور المنهجي لتأويلية غادامير ففي كتابه "الهيرمينوطيقا بوصفها المنهج العام للعلوم الإنسانية"، بحيث أكدد بيتي أن الإغراق في الذاتية كان حائلا دون إجراء تفسيرات منهجية بخصوص مهمة التأويلية. وفي رده على هذه الاعتراضات يقول غادامير موضحا موقفه: "لم أقصد من بحثي على الإطلاق أن أقدم نظرية عامة للتأويل تشتمل على تمييزات تفسر المناهج المختلفة للأفرع البحثية الخاصة وأن أبين أن الفهم ليس بأية حال إجراءً ذاتيا بإزاء "موضوع معطى" والفهم ينتمي إلى التاريخ العام لشيء موجود وبالتالي لوجوده"[1].

[1]– غادامير هانس جورج، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص249.

المبحث الثاني: الهيرمينوطيقا الفلسفية عند بول ريكور

أ/ الرمزية والسرد: نحو أنطولوجيا مغايرة.

تمثل النظرية التأويلية لدى بول ريكور (1913-2005) نقطة تلاقي بين لحظتين فلسفتين متميزتين: اللحظة الكانطية واللحظة الهيدغرية، من مرحلة التفكير بالوجود كانط إلى مرحلة المواءمة بين الوجود والزمان هايدغر والذي نجم عنها لحظة جديدة مثلها ريكور من خلال ثالوث (الوجود/الزمان/السرد)*.

إن تأويلية ريكور الموزعة على ثلاثة مكونات بارزة (تأويلية الشر/تأويلية الوجود/تأويلية النص) تستمد خصوصيتها من جهازها المفاهيمي ذاته، بحيث أن الإستعاري الذي يوجد في قلب الميتافيزيقي لدى هايدغر سيصبح مع ريكور رافد المعنى الحقيقي، من الأنطولوجيا الأساسية إلى أنطولوجيا غير مباشرة تقوم على مفاهيم التقاطع والشعرية والسردية.

إن التحول الكبير الذي أقامه ريكور يكمن في تحويله التأويلية من مجرد بحث في النوايا إلى أن تكون تفسيرا للوجود في العالم لا بالمفهوم الهيدغري بل وجوداً معروضاً في النص، "وإن ما يحسب تأويلية في النص هو العالم المقترح الذي يمكن أن أسكنه وفيه يمكنني أن أشرع إمكاناتي الخاصة"[1].

يحاول ريكور الانتقال من مستوى الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر" إلى الكوجيتو التأويلي "أنا أكون"، مشيراً إلى أن الأنا التي نسيت على مدار عهد من التفكير الفلسفي سؤال الكائن والكينونة (كما أشار هايدغر من قبل) هي نفسها الأنا التي ولدت بشكل آخر لتعيد الاعتبار

---

* يشير كيفن فانهوزر في مقالته "أسلاف فلسفة ريكور في "الزمان والسرد"" إلى أن ريكور يميز في مقالة له بعنوان "الوجود والتأويلية" بين نمطين من الفينومينولوجيا أو الظاهراتية التأويلية هما: ظاهراتية هايدغر (وهي المسيرة القصيرة للأنطولوجيا)، وظاهراتية الخاصة (وهي مسيرتها الطويلة) إلى أن نظريته في السرد هي استمرار لمشروع هايدغر في فهم الوجود الإنساني بوصفه زمانيا من حيث من حيث الجوهر، يتوسطهما الوجود والزمان.

[1]- نقلا عن: الغانمي سعيد ، الوجود والزمان والسرد "الفلسفة التأويلية عند بول ريكور"، في: الوجود والزمان والسرد، "فلسفة بول ريكور"، مج من المؤلفين، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1999، ص31.

لهذا السؤال. "إن الذي كان قد نسي ليس الكائن فقط، ولكن سؤال الكائن"[1]، بحيث لم تعد الأنا مركزاً في ذاتها، بل أصبح سؤال الكائن ومعناه محل المركز المنسي، في شكل من تأويلية "الأنا أكون" المجاوزة للكوجيتو الديكارتي بوصفه كائنا يطرح ذاته عينها كذات فاعلة[2]، وهذا الترابط الذي حاولنا إبرازه بين هايدغر وريكور في مدخل الحديث عن تأويليته نجده مبثوثاً بقوة في كتابه "في مدرسة الفينومينولوجيا"، وفي كتابه "من النص إلى الفعل"حيث يخصص لذلك فصلا بعنوان "من أجل فينومينولوجيا هرمينوطيقية"*. ومن خلال قوله في "صراع التأويلات" "إنني إذ اتخذ من مدخل هايدغر لـ: "الكينونة والزمن" مرشدا، فإنني أوجه الانتباه إلى الرابط الجوهري الذي يقوم بين قضية الكائن وبين انبثاق الدازاين (الوجود هنا) في تساؤل السائل نفسه، وإن هذا الرابط الجوهري هو الذي يجعل هدم الكوجيتو ممكنا بوصفه حقيقة أولى، وإعادته إلى المخطط الأنطولوجي باسم أنا أكون"[3]. وفي العموم لقد انتهى ريكور إلى معارضة الفينومينولوجيا المثالية لأن اختيار البحث عن المعنى هو الافتراض الكلي لكل فلسفة هيرمينوطيقية، أما حاجة الفينومينولوجيا إلى الهيرمينوطيقا فإن بول ريكور يراها في شيء واحد هو إزاحة الطريقة الحدسية، وأن تضع الفينومينولوجيا مكانها نظرية التأويل"[4]، وهكذا فليست الهيرمينوطيقا تفكيرا حول علوم الروح بل هي الأرضية الأنطولوجية لكل العلوم.

---

[1]– ريكور بول ، صراع التأويلات "دراسة هيرمينوطيقية"، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة إفرجي، بيروت، ط1، 2005، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ص271.

[2]– المرجع نفسه، ص281.

* إن أقصى مطالب الفينومينولوجياً االتأويلية عند ريكور وهايدغر الشاب هو الفعل الملائم "الذي هو غرض الحكمة العملية وغرض راهن لكل تدبير إيتيقي للحياة وما يقتضيه من الزمانية ومن الحيرة ومن التبصر بحدثية البراكيس عموما. أنظر: ريكور بول ، سيرة الاعتراف "ثلاث دراسات"، تر: فتحي إنقزو، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص12.

[3]– ريكور بول ، صراع التأويلات، المرجع نفسه، ص270.

[4]– عقيبي لزهر ، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص32.

يشير ريكور إلى أن الهيرمينوطيقا اهتمت كثيرا بمسألة الرمزية لأن الوظيفة الرمزية هي الوظيفة العامة التي بها يبني الفكر/الوعي كل عوالمه، عوالم الإدراك والقول*، وإن الرمزي هو الوساطة الحقيقية بين الفكر والواقع، بيد أن الرمز لغز** يفسح المجال للفكر بأن يفعل كل إمكاناته التفسيرية. وهكذا ينتمي التفسير إلى الرمز، كما ينتمي الرمز إلى الفكر. "إن لجوء التفكير إلى الرمز هو الذي يعلل لجوء الرمز إلى التفكير"[1]، وفي الإستراتيجية التأويلية يتحول النص إلى شبكة من الرموز على القارئ أن يفككها، وهكذا لا تكون القراءة مجرد رحلة ثقة بصحبة راوٍ موثوق به، بل "تتحول إلى صراع ضمني مع المؤلف، صراع يقود القارئ نحو الرجوع إلى ذاته"[2]. إن النص بهذا الشكل لا يشكل حرية القارئ بالمعنى الذي أراده (رابليه) ولا النص يحتوي على قراءة كما ذهب ميشال شارل في كتابه "بلاغة القراءة" وهي الفكرة التي وصفها ريكور بالمفارقة، بل إن القراءة تدخل على النص/الرمز كحدث من شأنه "يزعزع فاعلية النص التي لا تختلف عن هشاشته"[3].

* نشير إلى التطابق المبدئ بين ريكور وأرنست كاسير في تمثل الزمر.

** من المؤكد أن الرمز "لغز" بالمعنى الإغريقي للكلمة، ولكن هيراقليطس يقول: السيد الذي مهبط وحيه في دلف لا يتكلم، ولا يختفي، إنه يدل "فاللغز لا يعوق الذكاء، ولكنه يثيره. نقلا عن: ريكور بول، في التفسير "محاولة في فرويد"، تر: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2003، ص26.

[1]– المرجع نفسه، ص45.

[2]– ريكور بول ، الزمان والسرد "الزمان المروى"، ج3، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، توزيع دار أويا، طرابلس، ط1، 2006، ص245.

[3]– أنظر: المرجع نفسه، ص247.

ب/ الهيرمينوطيقا والأفق المجازي الإستعاري

لقد ربط ريكور بين قصدية الوعي ورمزية الكتاب المقدس ليصل إلى معنى الشيء في ذاته، وهنا سيظل ريكور يرفض تمثل الفينومينولوجيا كمجرد صياغة سارتر، وكذلك التأمل الانعكاسي للوعي لدى هوسرل. ولأجل هذا حاول ريكور أن يعرف "الهيرمينوطيقا بأنها تفسير اللغة الرمزية"[1]، ثم حاول ربطها بالنصوص المكتوبة، مركزا على مشكلة اللغة نفسها. إن هيرمينوطيقا ريكور تهدف إلى الوصل بين كل انساق التفكير الرمزي وتتمثل في الأحلام واللاوعي والرؤى كما الحال عند سيغموند فرويد ثم تأسيس هيرمينوطيقا العقيدة التي ثار ضدها جاك لاكان لتصبح في الأخير بمثابة نظرية في نقد الأيديولوجيا.

إن هيرمينوطيقا الرمزية لدى ريكور والتي سماها جون طومسون "الهيرمينوطيقا النقدية" و(دون أهده) "الهيرمينوطيقا الظاهراتية" لا تبدأ مما هو أكثر صمتا في عمل الوعي، بل تقوم على العلامات من حيث هي الوسيط بين الفكر والواقع، والفعل التأويلي هو البحث عن المعنى من خلال القصدية التي تعمل على تحديده، وهذا التحديد ليس من قبيل التحديد الذاتي غادامير، بل هو تحديد يجعل من الذاتية آخر مقولة من مقولات الفهم عامة. إن مهمة الهيرمينوطيقا عند ريكور هي "الكشف عن موضوع النص غير المحدد لا عن نفسية المؤلف، إن موضوع النص غير المحدد بالنسبة لبنيته وفي افتراضه هو بمثابة المرجعية للمعنى"[2]، وإن هيرمينوطيقاه هي محاولة لإقامة علاقة بين عمليات الفهم/الإدراك وعلاقتها بتفسير النصوص، وفكرتها الأساسية هي إنجاز الخطاب كنص، إن "هدفها هو تحقيق التكامل بين الشرح والفهم بدل الفصل بينهما كما لدى الهيرمينوطيقا الرومانسية"[3].

---

[1]– نقلا عن: إديث كريزويل، عصر البنيوية، تر: جابر عصفور، ط1، 1993، دار سعاد صباح، الكويت، القاهرة، ص144–145.

[2]– أنظر: أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهرمينوطيقا، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2011، ص43.

[3]– أنظر: المرجع نفسه، ص45.

إن علاقة الرمز بالتأويل لدى ريكور هي علاقة جوهرية من شأنها أن تقيم القضية الإبستمولوجية المتعلقة بالمعنى، على إثر ذلك سيتحول ريكور تدريجياً من هيرمينوطيقا الرمز* إلى هيرمينوطيقا النص ثم إلى هيرمينوطيقا الفعل، والفعل هنا وسط بين النص والتاريخ وعلى هذا الأساس تنهض مقولة ريكور الرامية إلى القول بـ "التفسير الأوفر من أجل فهم أفضل"[1] كمحاولة لإدراك التفسير والفهم لتحقيق اكتمال الدرس الهرمينوطيقي، ففي هيرمينوطيقا الفعل لا يبقى هناك فرق بين تأويل اللغة وتأويل العالم.

إن التأويل في نظر ريكور يقع بين مجالين للخطاب: الاستعاري والتأملي، وفي حين يسعى التأويل إلى توضيح المفهوم، يتعين عليه أيضا الحفاظ على حركية المعنى في الخطاب وتثبيته. وفي دفاعه عن شخصية الفهم البشري المتواضعة داخل البنية التاريخية للقول/الخطاب فإنه يدعم نظرية غادامير التي تتحدى ادعاءات موضوعية التأويل كما تظهر مع إيميليو بيتي و (أ. د. هيرش) وهنا تكون نظرية التأويل مقيدة بالدائرة التأويلية التي تضفي على الفعل التأويلي شيئا من الصرامة المنهجية لكي لا يتهم بأنه لا عقلاني[2].

يفسر ريكور ثنائية المعنى في الخطاب الاستعاري الشعري بعدم انكشاف الكينونة، بيد أن الذات تعبر على نفسها بأوجه متباينة ومتفاوتة. إن وجود الرمزية ليس متمثلا في عدم الارتياح للمعنى الظاهر فقط، كما يذهب إلى ذلك تزفيطانت ودوروف في كتابه "الرمزية والتأويل"، بل تساعد أيضا - في نظر ريكور- على فتح تعدد المعنى وانعكاسه على غموض الذات، وهنا يصبح التأويل القاضي بتجاوز رمزية الخطاب مدخلا لفرز كينونة الذات المتكلمة أو الراوية[3]، وهكذا يصبح الرمز مجالاً للتعبير عن واقع فوق لغوي، وإن ما تشير إليه اللغة من

* تأويلية ريكور الأولى تحمل شعار الرمز يحمل على التفكر. أنظر: بول ريكور، بعد طول تأمل "السيرة الذاتية"، تر: مليت فؤاد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2006، ص79.

[1]– المرجع نفسه، ص75.

[2]– أنظر: ريكور بول، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، مرجع سابق، ص25.

[3]– نقلا عن: بازي محمد ، التأويلية العربية، "نحو نموذج تساند في فهم النصوص والخطابات"، مرجع سابق، ص79.

خلال الرمز، أي ذلك الذي يتجاوز اللغة، يتعين على التأويل قوله من خلال تأويله*. ويضحى التأويل بهذا المعنى ملازما للنقد، ولذلك يتحدث ريكور عن إمكانية العثور على تأويلية فلسفية/نقدية لدى كانط**. في مقابل موقف غادامير منه الذي اعتبر النقد الكانطي مجرد ذكرى طيبة لدى التأويليين[1]، وهنا أيضا تجدر الإشارة إلى العلاقة التي يقيمها ريكور بين التأويل والتحليل، وهذا في سياق حديثه عن "حاجة الفلسفة الكبرى للغة المشغولة بتحليل الأشكال المتعددة للتدليل الإنساني وعلاقتها المتبادلة"[2]، وفي الإستراتيجية التأويلية لدى ريكور يتم التعامل مع اللغة باعتبارها لعبة قائمة على قواعد التباين والاختلاف.

لقد جعل ريكور - بولوجه في عوالم الأنثروبولوجيا واللاهوت والفكر القديم - من التأويل فن لفك الرموز، ما جعله يتعامل مع المعنى في رمزيته، هذه الرمزية التي تمكن اللغة من أن تلتحم بالتاريخ، إن هذه الرمزية التي تعبر عن لا مباشرية العالم والواقع، من حيث إن الوجود ذو صبغة رمزية تحول بيننا وبين فهمه. هي نفسها الرمزية التي تمثل الوساطة الكونية للفكر/الواقع، أما النص فإنه لا يظهر حقيقته للوهلة الأولى، بل يعمل بمنظومته الرمزية على إخفاء دلالاته وحجبها، وهو الأمر الذي يبعث فينا الريب تجاه الحقائق التي يصرح بها/ يظهرها في بادئ الأمر، إن عالم النص مليء بالرموز الذي ينبغي على المؤول حل شفراتها لأجل الولوج إلى حقيقة النص المبطنة، وهكذا يكون أمام التأويل مهمة اكتشاف أبعاد جديدة للنص/الواقع[3].

---

* denisthouard - « kant et l'herméneutique ».

** إن تأويل الحلم مثلا عند فرويد هو قراءة أشبه ما تكون بقراءة لغز رمزي مصور، أما ريكور فيعتقد بأن فرويد في تأويله للحلم لا يمكنه أن يجد إلا ما يبحث عنه .

[1]– أنظر: أم الزين بنشيخة المسكيني، كانط راهنا "أو الإنسان في حدود مجرد العقل"، المركز الثقافي العربي، المغرب ببنان، ط1، 2006، ص68.

[2]– أنظر: جاكوب أندريه ، أنثروبولوجيا اللغة "بناء وترميز"، مرجع سابق، ص227.

[3]– أنظر: بغورة الزواوي ، الفلسفة واللغة "نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص126.

إن النص لدى ريكور هو كل خطاب ثبتته الكتابة، وأن تقرأ النص من منظور ريكور يعني أن تنتج نصا جديدا. إن القراءة التأويلية للنص تتيح للمؤول صقل كل إمكانات النص اللغوية والوجودية، خصوصا على مستوى تأويلية الشر التي مكنت اللغة من أن تحدث من جديد، حيث إن معظم المشكلات اللسانية واللغوية كانت قرينة باستعمال الرمزية في مقاربة مشكلة الإثم، بحيث لا يصبح الرمز هنا مجرد دلالة موقوفة يتعذر مسكها، بل يكون على شاكلة الفعل في ذاته، وهنا يكمن التقارب بينه وبين بولتومان، بيد أن "المعرفة تأويل، الإمساك بالكائن لا يتم إلا بواسطة العلامات والرموز، إن التأويل ليس عملا اعتباطيا غير قابل للتغيير والضبط، إنما هو طريقة تحتاج باستمرار إلى تنقيتها من شوائبها وإلى رسم حدودها"[1].

يركز ريكور نظريته التأويلية على المعنى لا على البنية مثلما هو الحال مع البنيوية، ويصوب الهيرمينوطيقا إلى جدلية الذات والموضوع، أي جدلية الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا. وعبر هذا المسار أخذت عملية الفهم لديه مسعى جدليا فلسفيا بدل أن تكون مجرد استخلاص بسيط للمعنى. بهذا الشكل حاول ريكور تخليص الهيرمينوطيقا من قبضة النزعة الرومانسية ومن دوغماتية النزعة البنيوية، التي أهملت سؤال المعنى في سعيها إلى الحفاظ على البنية (الوعي)، فقد توجه ريكور بالهيرمينوطيقا من مشكلة الزمان تحت تأثير هايدغر إلى مسألة السردية، وهما القضيتان اللتان جعلتا الهرمينوطيقا مليئة بالارتياب. لقد أدت هيرمينوطيقا الارتياب بريكور إلى أن يحرص على الإبقاء على التوتر بين السيادة المطلقة للقارئ والسيادة المطلقة للنص في عملية استخلاص المعنى[2]، بحيث يراهن المؤول على وسائل التحليل اللغوي وآليات القراءة وأدوات الخطاب للنفاذ إلى ما بعد الطبقة الارتيابية للنص/ القول في شكل من النفي/الإغفال نحو مستويات المعنى الأصلية، مع ضرورة احترام المسافة الزمنية التي تفصل عالم النص/القول عن عالم المفسر، بحيث أن اللغة - على حد تعبير ريكور- تفكر في أهمية

[1]– أنظر: بن حسن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنميل للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ط1، 2011، ص72.

[2]– أنظر: بلعالية دومة ميلود ، فلسفة التاريخ وهان السرد، في: فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، مرجع سابق، ص187.

الكلام، بحيث يقع الكلام داخل كهنوت الرمز، والرمز جوهر كل استعارة، وهكذا "لم تعد اللغة شكلاً للحياة، ولكنها صارت نظاما قائما على الاكتفاء الذاتي للعلاقات الداخلية"[1]، إن ما يجعل الاستعارة/ السرد موضوعاً للتأويل هو كونها تتضمن وجها مألوفا ووجها آخر يتخلل المألوف/ أو الصورة؛ إنها ذات حمولة كثيفة من شأنها أن تثير الفهم خصوصا من الناحية الإستيطيقية. إن على الهيرمينوطيقا أن تفهم اللغة من الزاوية الرمزية[2]، هذه الجملة الأخيرة هي خلاصة قراءة إيكو لفلسفة التأويل عند ريكور.

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص90.

[2]– إيكو أمبرتو ، السميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص356.

المبحث الثالث: من التأويل إلى التفكيك: النص والنسق.

أ/ رهانات النقد وهاجس الدلالة.

ينطلق الحديث عن النص/المعنى في السياق التفكيكي من مبدأ مفاده أن تصور القراءة والتفسير يحتاج إلى تصور السؤال عن المعنى، بحيث أن أي قراءة تفكيكية لنص ما لا تسعى أبدا إلى أن تمكن القارئ من أن يحل محل المؤلف، بل تسعى فقط إلى إبراز المتقابلات التي في النص، دون إغفال دور الذات في توجيه عملية الفكر/القراءة ودورها في إنتاج المعنى. ويؤكد جاك دريدا أن هناك "النص وهناك النسق، وأن النص مشروح من الداخل ومنفتح، وأن النسق مغلق"[1]؛ يتحول الخطاب - وفقا لهذا - من منحى الكلام إلى منحى القراءة كمعطى تأسيسي للمعنى، وهكذا ينفتح النص على مفاهيم الاختلاف والتعدد والخلق والتحول. إن التأويل في التصور الديريدي يشمل البنية والعلامة، ويتعامل مع اللغة كلعبة، بحيث يشكل النص بعتامته الدلالية وبالتباساته وثقوبه المعرفية وبصمته الأنطولوجي محور العلمية التأويلية[2]، من خلال البحث عن فروقه اللغوية واستكشاف احتمالاته الدلالية المتدفقة، وزعزعة كثافته المفهومية المجازية من أجل تحرير المعنى من حبوسه اللغوية.

إن التأويل لدى دريدا يقع على مستويين اثنين: مستوى اللعب من خلال إرادة الحلم بفك سنن الحقيقة أو أصل متحرر من اللعب/اللغة والدلالة، ومستوى العلامة حيث يكون التأويل هنا كمنفى أمام الآخر الذي لم يعد ملتفتا إلى الأصل، فيوجب اللعب ويحاول أن يعبر إلى ما رواء الإنسان والنزعة الإنسانية"[3].

---

[1]– نقلا عن: إبراهيم محمود، النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2007م، ص553.

[2]– أنظر: حرب علي ، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص13.

[3]– دريدا جاك ، البنية، اللعب، العلامة في خطاب العلوم الإنسانية، تر: جابر عصفور، مجلة فصول، المجلد 11، ع04، 1993، ص244.

يتم التعامل النص - من المنظور التفكيكي - على أنه متعدد المعنى ملتبس الدلالة متوتر الوجهة وكثيف المفهوم، إشكالي القضية والأطروحة، وهو علاقته بمكوناته وسياقاته بقدر ما هو علاقته بممكناته واحتمالاته، ولذلك فهو يحتمل أكثر من قراءة، إنه التباس من شأنه أن يثير الفهم ويغذي النقد*، وكل قراءة له بمعنى ما لا تحاول أن تجعله مفهوما، بل أن تصيره قابلا للفهم[1].

ليس التفكيك هو الهدم أو النفي بل يعني في صميمه البناء بطرائق مختلفة عَمَّا هو مألوف، يحاول دريدا تتجاوز الفلسفة القائمة على الذات، كما هو حال الديكارتية، بل إنه يسعى إلى تجاوز كل ما له علاقة بميتافيزيقا الحضور القائمة على مركزية الصوت والظاهرة والماثلة في العقل بواسطة الكلمة رغبة منه في تشييد فلسفة بلا مركز "أي فلسفة تخلو جذريا من العودة إلى الكلمة أو العقل لضمان حقيقة ما تؤكده، وتتلاشى من الأفق مشكلة الحقيقة والمعرفة والأصل الأول ليبقى أمامنا عالم بريء ناضج للتأويل"[2]، ويؤكد أن في اللغة لا يوجد إلا الاختلاف**، إنها بنية مرنة تسمح بالانقلاب الكامل ضد الكلمة/التصور ضد كل ميتافيزيقا للقول من خلال مفهوم الاختلاف***، إنها العملية التي يدعوها بالأثر**** الذي يخول لنا إمكانية تحليل جميع المدلولات المستمدة من العقل.

---

* يذهب بول دومان إلى أن القارئ مدفوع دائما برغبة الفهم، وبرغبة السيطرة على النص.

[1]– علي حرب ، الماهية والعلاقة "نحو منطق تحويلي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1998م، ص07.

[2]– أنظر: زيناتي جورج ، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص108.

** لقد أشار دي سوسير إلى مفهوم الاختلاف أو الفرق بتأكيده على أن اللغة هي منظومة من العلامات، بنية من الاختلافات: إن الاختلاف عند دريدا لا يقود لشيء ما ولا يسيطر على شيء ما ولا يمارس أي سلطة في أي مكان، إنه ذو مهمة تقويضية محضة.

*** لقد سبق هايدغر وأن أشار إلى ضرورة تجاوز الميتافيزيقا (من أفلاطون إلى نتشه) ومحاولته تخطي حدود العقل والمقدس نحو رحاب الأنطولوجيا المحتفية بسؤال الكينونة بدل سؤال الكائن.

**** الأثر هنا بالمعنى الدريدي يقابل الإشارة في التداول السوسيري.

إن ما حققه دريدا هو تحويله الكلام إلى كتابة، وتجاوزه النظرة الماورائية للمعنى بصفته جوهرا يقوم في ذاته أو حقيقة تتعالى على النص/الخطاب، وقلب التصور الكلاسيكي للنص باعتباره راوٍ للحقيقة إلى أن يصبح كينونة لغوية وواقعة خطابية تتطلب توليدا وتأويلا من شأنه أن يصبر أغواره، على أن يكون الحفر في بداهات النص وتفكيك بنياته ومطاردة أشباحه هو هدف التفكيك الأمثل. لقد قال دريدا أن لا شيء خارج النص، وهذا معناه أن التفكيكية "تعمل من داخل النص لتبحث عن الأثر وتستخرج من جوف النص بناه السميولوجية المختفية فيه، والتي تتحرك داخله كالسراب"[1]، وهنا تكمن أهمية دريدا؛ في تحويله القول إلى كتابة، والانتقال من مركزية الصوت الميتافيزيقية التي تجسد الحضور إلى الكتابة التي تقف ضد النطق*، إن الكتابة هنا تشكل بمعنى ما "عدمية الصوت، وليس الكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة، وهي حالة الولوج إلى اللغة (الاختلاف) والانبثاق من الصمت، أو لنقل إنها انجاز السكون"[2]، وهنا يتحدث دريدا عن عملية خلخلة/حفر في فلسفة الحضور هذه التي من شأنها أن تزيح اللوغوس كمرجع نهائي لكل معرفة، اللوغوس هنا بمعنى الصوت/الكلام/العقل. "إن تاريخ الميتافيزيقا في نظر دريدا هو الإرادة المطلقة للإنصات إلى الذات"[3]، وإن الفهم عنده يعني من بين ما يعنيه إعادة بناء الدلالة القصدية للنص، أما المشكلة الهيرمينوطيقيا فإنها تتمثل في كون النص لا يشير إلى القصد إلا من خلال ذاته، لذلك يدعو إلى الاهتمام "بالبنية الدالة" فقط.

---

[1]– أنظر: الغذامي عبد الله محمد ، الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية "قراءة نقدية نموذج معاصر"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط4، 1998، ص58–59.

* إن نقد دريدا لهوسرل في كتابه "الصوت والظاهرة" قد تركز على هذه المسألة بالضبط، إن هوسرل لم يتفطن في نظر دريدا لمسألة العلاقة القائمة بين الحضور أو الوعي والصمت، وكتب جيرار كرانيل بأن مجمل قراءة دريدا لهوسرل ناتجة عن الطريقة التي يجيب بها عن هذه المسألة، من هذا المدخل الهوسرلي ينتقد دريدا كل تمركز صوتي والذي يقابله بالنزعة العقلية المركزية، ثمة تقارب بين الصوت والوجود، وبين الصوت ومثالية المعنى.

[2]– أنظر: المرجع نفسه، ص55.

[3]– أنظر: كوفمان سار ولابورت روجي ، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، تر: إدريس كثير وعزالدين خطابي، أفريقيا الشرق، 1991، ط2، ص17.

ب/ تفكيكية ديريدا: الشطب الهايدغري في مداه الأقصى

إن تفكيكية دريدا هي محاولة لنقد التمركز الصوتي عند اللسانيين، "الذين يمنحون اللغة المحكية أولوية على اللغة المكتوبة، ولا تنفصل تلك الأولوية على الماورائية المثالية للحضور"[1]، وهكذا يجعل دريدا من الكتابة أصل اللغة نفسها. لقد كانت الكتابة طوال تاريخ الفكر الغربي محتقرة مبتذلة من أفلاطون*، وقبله سقراط الذي تكلم ولم يكتب وهو صاحب المقولة الشهيرة "تكلم حتى أراك" مرورا بجون جاك روسو الذي فصل القول عن الكتابة من منطلق أخلاقي لأن القول هو ما يؤسس للأخلاق الحميدة. ودي سوسير في كتابه "دروس في اللسانيات العامة" برفعه من مستوى المقول على مستوى المكتوب مفضلا الصوت على التثبيت** على اعتبار الكتابة حجباً لرؤية اللسان؛ إنها لباس تنكري.

أما كلود ليفي ستراوس فإنه قارب بين الكتابة والخداع من منطلق أنثربولوجي/ بنيوي، وعموما "إن احتقار الكتابة، والحذر منها هو عبارة عن سمة ثابتة للتقليد الغربي، من سقراط إلى ليفي اشتروس مرورا بروسو ودو سوسير"[2] ، إن حدود العالم في نظر دريدا هي نفسها حدود الكتابة***. وإذا كان هيغل قد أرجع جذور الشر إلى الكتابة، معتقدا أن الأسلوب السخيف يعني الكتابة[3]، فإن دريدا - على خلافه تماما - يجعل من الكتابة أصل كل معرفة محتفيا بمقولة ديمقريطس "الحرف بذرة" بحسبان الصوت مثل العقل مفهومان يقعان داخل نظام الخطاب

---

[1]– فيرناند هالين وفرانك شوير فيجن وميشيل أوتان، بحوث في القراءة والتلقي، مرجع سابق، ص21.

* يقول أفلاطون: "الكتابة معرفة جامدة، الكتابة هي من السوء بالضرورة لأنها خارجة عن دائرة الذاكرة، ولأنها لا تنتج علما ولكن رأيا، ولأنها أيضا، لا تنتج حقيقة ولكن مظهرا". نقلا عن: عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد، مرجع سابق، ص85.

** يقول دي سوسير: "اللغة والكتابة نظامان متميزان للسمة، والعلة الوحيدة لوجود الآخر، إنما هي من أجل أن يمثل الأول". نقلا عن: المرجع نفسه، ص58.

[2]– أنظر: سارة كوفمان وروجي لابورت "مدخل إلى فلسفة جاك دريدا"، مرجع سابق، ص17.

*** موريس بلانشو: الكتابة هي الافتتان بغياب الزمان.

[3]– نقلا عن: عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد، المرجع نفسه، ص85.

الأبوي* ، إن الكتابة لدى (دي كارولي) هي "الموضع الذي يتولد فيه المعنى وليس مجرد مكان تتمظهر فيه، أما النص فهو نظام حي ملموس من العلامات ذات مضمون، على عكس اللغة التي هي نظام من الأشكال الفارغة"[1]، ويكون التفكيك بوصفه تأويلاً في مداه الأقصى عبارة عن استراتيجية في تقويض الخطاب من شأنها أن تحارب كل نزوع نحو القداسة والتمركز في شكل من التهديد لكل كلام حي.

يعتبر هايدغر سلفا غير مباشر أو ضمني لدريدا، وهذا ما يذهب إليه جيرار كرانيل (Gérard Granel) الذي يؤكد بأنه من السهل تسجيل ذبذبة "بمدى طويل" لدى دريدا تجاه هايدغر، بل إن دريدا نفسه يعترف بأن الإشكالية الهايدغرية هي المدافع الأكثر عمقاً وضراوةً عما يحاول جعله موضع تساؤل تحت عنوان فكر الحضور. يقول دريدا: "إني أصر على أن هايدغر ذو أهمية قصوى بالنسبة لي، وبأنه يشكل تقدما أكيدا لا سابقة عليه، تقدما نحن ما نزال بعيدين عن استغلال كل موارده النقدية"[2]، ويعترف دريدا بأن لا شيء مما يحاوله يغدو ممكنا بدون الانفتاح الذي تتيحه الأسئلة الهيدغرية، بحيث أن الفكر الذي يمثل الفراغ المجوهر لمثالية جد مشتقة والذي عند دريدا يمثل انعكاسا لقوى وهم الاستقلال الذاتي للخطاب، يجد نفسه أمام عتبة العصر، وهكذا يتم تشطيب مصطلح الوجود على يد هايدغر، ذلك الشطب الذي لا يعني السلب أو النفي البسيط. "إن تلك الشطبة هي الكتابة الأخيرة لعصر معين، فتحت معالمها ليتمحى حضور المدلول المتعالي بالرغم من بقائه كإمكان للقراءة"[3]، ومهما كانت قوة

* إن مركزية الأب (النظام البطريكي) جاء ليحتفي بمركزية الله والأب والقانون، بتواصل من النزعة العقلية/الصوتية. من أجل تأسيس لوغوس ميتافيزيقي يجعل من الكتابة على هامش الحضور، ولهذا فالنص الدريدي هو جسم مفصول بدون مركز مهمته زعزعة/ خلخلة اللوغوس الكلاسيكي في كل اتجاه.

[1]– نقلا عن: خمري حسين ، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيمائية الدال، مرجع سابق، ص61.

[2]– دريدا جاك ، مواقع "حوارات"، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الصحراء للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 1992، ص54.

[3]– دريدا جاك ، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص38.

هذه العلاقة فإن دريدا ليس هايدغريا[1] خصوصا عندما يخرج من رحاب فكرة الحضور إلى رحاب الأنطولوجيا غير الأساسية مع ليفيناس أين نتوقف عن التفكير عندما نفعل خارج اللغة[2]، وأخيرا إن تعامل التفكيكية مع النص من حيث هو كلية رخوية زلقة بشكل لافت، يجعل مقولة ميشيل فوكو مجسدة على نحو أروع عندما أكد أن دلالة لا نهائية التأويل تعني أنه لا شيء يوجد خارج التأويل، وأن لا شيء له القابلية للتأويل لأن كل شيء في الحقيقة عبارة عن تأويل*. وإن التفكيكية من هذه الجهة ليست بمعنى البناء ولا بمعنى الهدم بل "ليست هجوما على أنظمة متأسسة ومكتوبة ومكرسة، ولا بناء لمثل هذه الأنظمة، ولا تتخذ التفكيكية موقفا كمثل موقف هيغل الذي يبني الأنظمة، ولا تمثل موقف كيركيغارد الذي يستهدف الهجوم على الأنظمة"[3].

تكون التفكيكية بهذا المعنى أقرب إلى التحليلية والنقدية دون أن تورط نفسها في أن تطرح أي بديل، وهذا ما يعترض عليه جياني غاتيمو. إن ضرب التصدع الموجود أنفاً داخل الهرم الميتافيزيقي، ذلك أن الميتافيزيقا في نظر هايدغر كانت دوما محظوظة باستقرار تصدعها، وإجراء تعديل عميق على مستوى المتقابلات: المركز/الهامش، العقل/الأسطورة الذات/الموضوع، الصوت/ الكتابة مكن ودريدا من أن يموقع التفكيك وسطا بين التأويل والتفسير، التفكيك من حيث هو إستراتيجية في التعامل مع المعنى، وهكذا، فإن النص من المنظور التفكيكي ليس ما تكلمه بقدر ما هو ما صمت عن قوله[4]، والتأويل من المنطلق التفكيكي هو الحفر في طبقات النص لتعرية آلياته في إنتاج المعنى ولفضح ألاعيبه في إقرار

---

[1]– دريدا جاك ، أركيولوجيا التوهم "انطباع فرويدي"، تر: عزيز توما وإبراهيم، محمود، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2005، د.بلد، ص22.

[2]– أنظر: أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين "أفاق جديدة للفكر الإنساني"، مرجع سابق، ص186.

* Michel foucault, gahiers de royaumont.in ericmermillond, la philosophie francaise contemporaine in emcyclopaediauniversalis, philosophie, p .189.

[3]– أنظر: حرب علي ، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مرجع سابق، ص43.

[4]– أنظر: حرب علي ، التأويل والحقيقة "قراءة تأويلية في الثقافة العربية"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2007، ص14.

الحقيقة، يكون التأويل كأنه سبر لبعد مجهول في النص وكشف لدلالات لم تقل في الأصل واستنباط معلوم وانبجاس المعنى من الصمت والفراغ.

خـــاتـــمـــة

خاتمة:

لقد أشكل هايدغر كلّ الفكر من خلال طرحه سؤال الماهية في أُفق أطروحة الوجود، خاصة بعد1930، ودخول مرحلة المُنعطف الذي شكّل - حسب جان غروندان - ذُروة الفلسفة الهايدغرية كتأمل في الكينونة، فقد شكل سؤال الماهية لدى هايدغر الخيط الهادي لمُراجعة فكرية شاملة من خلال البحث في: ماهية الشّيء والوجود والزّمان والحقيقة واللغة والتقنية والفكر والفلسفة والماهية والفن والميتافيزيقا...إلخ، أسئلة ماهوية من شأنها أن تعبُر به نحو السؤال الجِذري بخُصوص الحداثة الغربية ومآلاتها وموقفها من الروح والعالم والأشياء. إن ماهية الحداثة التي هي من صميم ماهية الميتافريزيقا تجعل منها فِكرا يُوشك على نهايته وانقضائه، وإن الفلسفات التي أسّست عهد الحداثة لا شكّ أنها استنفدت كلّ إمكاناتها لمُواصلة الدّرب.

إن مشروع هايدغر - ومنذ افتتاحية برنامج "الكينونة والزمان" - يبحث في موضوع الوجود، وإن البُعد الهيرمينوطيقي يتجلّى في عنوان هذه الافتتاحيّة. لم يسأل هايدغر عن الوجود، بل سأل عن "معنى الوجود"، وإن الوجود حسبه يُمكنه أن يُقال بعدّة معانٍ؛ بحيث كلّما كانت أشكال الوجود كثيرة اغتنى قول الوجود، بيد أن التأويل الهايدغري لمسألة معنى الوجود كانت ترمي إلى القطع مع التّفسير الميتافيزيقي للوجود لأنه الحضور أو الشيء القائم للأعيان، وإن فلسفة هايدغر تسعى إلى إجراء مقاربة فينومينولوجية بخصوص مسألة الوجود من شأنها أن تُمهّد لأنطولوجيا أساسية تفكّ الارتباط المقصود بين الوجود والموجود، أمّا دريدا فله رأي آخر في المسألة عبَّر تأكيده أن النقد الفينومينولوجي للميتافيزيقا لحظةً ضمن اليقين الميتافيزيقي.

إن أطروحة الوجود تأخذ بالنسبة لهايدغر أربعة مشاكل رئيسية: مسألة الاختلاف الأنطولوجي، والتّمفصلات الإنسانية للوجود، والمُتغيّرات المُمكنة لمسألة فهم الوجود من جهة جهات الوجود، ومشكل الحقيقة الذي من شأن هذا الوجود؛ وضمن هذا الإطار، يحاول هايدغر تِبيان العلاقة

بين تاريخ الأنطولوجيا وبين النَّسق الداخلي لمشكلة الوجود، وهنا يُقيم هايدغر مُقاربة فينومينولوجية نقدية للأطروحات التقليدية (1927).

يحاول هايدغر فحص تاريخ الأنطولوجيا، إذا ما كان في لحظة ما قد تمّ تأويل الوجود مع ظاهرة الزمان وفق ربطٍ موضوعي، مع تركيزه على ضرورة إجراء اختبار هيرمينوطيقي لمسألة الوجود كحُضور. وفي كتابه الوجود والزّمان يُقسّم هايدغر مراحل المشروع الفلسفي؛ أما تحليليّة الدازاين فستأخذ حصة الأسد كمدخل أساسي، في حين تكون المرحلة الثانية كنقض للأنطولوجيا بما هي طريقة أصلية للظَّفر بمسألة الدّهريّة، وكمدخل لتأسيس نظرية جديدة في الزّمان، ليضحى الزّمان هنا كمقياس أنطولوجي على أن تشمل المرحلة الثالثة "تحليل دهرية الوجود" (1928).

إن التفكير لدى هايدغر هو البناء السكن في العالم، أو هو قول في السكن الذي من شأن الإنسان. يُشير فرانكو فولبي (Volpi) إلى أن الدازاين لدى هايدغر لا يتحقّق إلا كـ "براكسيس"، وإن المشروع الفلسفي الهايدغري يُعرف على أنه نقد للعمى السياسي للغرب بعامّة.

تأخذ الأنطولوجيا الأساسية في معناها الهايدغري مجموعة من المعاني، فهي تجعل من مسألة الوجود بمثابة المشكل الأساسي للميتافيزيقا الغربية، وتنهض على تأويل خاصٍ للدازاين بوصفه زمانية، وتشدد على أهمية العرض الدّهري لمشكل الوجود، لن يتأتى هذا إلا عبر فحص الحياة الداخلية والخفية للفلسفة الغربية، والنظر في الأنطولوجيا الأساسية كمشكل في ذاته (1928)، وإنها بذلك تروم إلى تحديدٍ دقيقٍ لوظيفة الأنطولوجيا الأساسية، مع دعوتها إلى تخريج مسألة الدهرية بما هي زمانية الدازاين كأفق لفهم الوجود، فدهرية الدازاين هي ما تجعل فهم الوجود شيئا مُمكناً. لعل هذا ما جعل التحليل الهايدغري لسؤال الوجود مميّزاً عن أسلافه الفلاسفة.

لقد اهتمّ الكثيرون من الفلاسفة بسؤال الوجود، خصوصا الفلسفة الألمانية الحديثة، التي أخرجت سؤال الوجود في ضوء أدوات النّظر الرومانسية. لقد اهتم شوبنهاور بالوجود ووصفه

على أنه إرادة ، وكذلك هيغل في "فينومينولوجيا الروح" الذي يتصوّر ماهية الوجود كتصور ماهوي فلسفي أقرب ما يكون إلى المعرفة منه إلى الفن، وإن فرادة هايدغر تكمُن في أنه جمع بين المقولتين، وأقصد"الإرادة" و "المعرفة"، أما تحليلات شيلنغ وهيغل فهي في نظر هايدغر تستمدّ مرجعيّتها من فلسفة "ليبنتز" الذي حدّد الوجود بوصفه القطعة المفهومية الأصيلة بين الإدراك والإرادة، وهو تقريبا ما ذهب إليه فيما بعد نيتشه الذي استثمر مفهوم "النّزوع"، وهكذا يكون ليبنتز بالنسبة لهايدغر الأساس المرجعي للتأويل الحديث لمسالة الوجود.

سوف ينحرف هايدغر بسؤال الوجود نحو دروب الغابة السوداء، ويمشي به في الظّلام نحو ما يُقابله على الجهة المفهومية (العدم)، لقد تساءل هايدغر في محاضرته "ما الميتافيزيقا؟" (1935) تساؤلا يقع في صلب الأنطولوجيا الأساسية: "لِم ثمة شيء موجود بدل شيء غير موجود؟" أو بصيغة أخرى: لماذا ثمّة وجود وليس عدم؟ وهل العدم هو نقيض الوجود؟ إن هذا السؤال الذي قال عنه برترون فرجلي (Bertrand Vergely) بأنه كان يدفع الكثيرين إلى الضحك سيتحوّل فيما بعد إلى هاجس حقيقي واستفزاز صريح للعقل الغربي، سيظل هذا السؤال داخلنا وجزءاً منا على حدّ قوله، وتجدر العودة هنا إلى ليبنتز الذي طرح سؤالا فيما سبق بنفس الكيفيّة: لِمَ ثمَّة موجود وليس ثمّة عدم؟ أو لِم يوجد الكائن ولا يوجد العدم؟ وسيتحول سؤال هايدغر هذا الذي انطلق من تصحيح منهجي لسؤال ليبنتز الذي كان بالنسبة له مدخلا حقيقيا لميتافيزيقا الموجود، أقول سيتحول السؤال الهايدغري إلى مدخل صريح لفلسفة في الوجود تتّخذ علاماتها الكبرى من تأويل أنطولوجي للعالم.

إن طرح مسألة الدازاين يقتضي إثارة قضية الجسد، وهنا يحق لنا التساؤل إذا ما كان هايدغر يفصل الدازاين إلى روح ومادة؟ أم أنه كان حريصا على عدم الإشارة إلى قضية الجسد؟، وهل يعني ذلك أنه لم يكن موضوع الجسد مركزيّا ضمن برامج الأنطولوجيا الأساسية؟، أشار هايدغر في محاضرته "البناء، السكن، الفكر" إلى مسألة الجسد بِعَدَّه مادّة مُمتدّة دائما ما يتجاوز حدودها، بحيث يشكّل هذا الامتداد الخاصيّة الأساسية للذّات كجسم،

ويؤكد بأن إذا كان الانكشاف مفتاح الكينونة، فإن الامتداد هو الآخر مثله مثل الانكشاف يُعتبر من المداخل الرئيسية لأطروحة الكينونة، بيد أن حدود هذا الجسد لا تنتهي كما اعتقد الفلاسفة اليونان عند نقطة بعينها من حيث هو مادّة بل تكون حدوده حيث يبدأ جوهر الشيء، هذه الإشكالية سوف تتطوّر فيما بعد مع فلاسفة معاصرين أمثال موريس ميرلوبونتي وليفيناس؛ أما ميرلوبونتي فإنه سيعدّ الجسم خاصية الوجود بعامة، بحيث أن كل فرد هو جسمه الخاص لأن النفس لا تستخدمه، وبالعكس من ذلك فهي موجودة بواسطة الجسم، ولهذا يؤكد ميرلوبونتي بأن الأنا لا تكون أمام الجسم، بل إن الأنا هي جسمها، وبالأحرى فأنا جسمي، كما يميز ميرلوبونتي بين العالم والجسم، بحيث يجعل من الجسم عالما صغيرا، وإن صنع العالم يتراءى من صنع الجسم، وإن انفتاح الذّات على العالم لا يتمّ إلا من خلال انفتاحها على الجسم، فالكلام هو الجسم وإن العالم مصنوع من نفس نسيج الجسم، إن فلسفة الجسد سوف تكمل مسار النقد الهايدغري للفلسفة التأملية التي حوّلت العالم إلى مجرّد "فكرة" والذي أعاده هايدغر إلى طبيعته الأنطولوجية، ليس هذا وفقط، بل كشفت فلسفة الجسد وفق هذه المقاربة الفينومينولوجية أن الفلسفة التأملية شوّهت كينونة الذّات المفكّرة ذات الطبيعة الميتافيزيقية. إن هذا العالم لم يعد مُرتكزا على الأنا المفكرة كما الرابط والمربوط، إن هذا العالم الذي ليس هو الأنا؛ تتمسك به بشدّة أكثر مما تتمسّك بالروح التي بداخلها، فهو بمعنى ما امتداد لجسدها.

بهذا الشكل ينفتح أمام الفلسفة المعاصرة مجالاً آخراً للتّفلسف وأقصد مسألة الإدراك، أي العلاقة بين الجسد والعالم، من يدرك من؟ وما طبيعة الإدراك الذي بين الجسم الذي يُدْرِك والعالم الذي يُدْرَك؟

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1/ المصادر:

أ/ بالعربية:

1- هايدغر مارتن، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط2، 2013.

2- هايدغر مارتن، في الشيء الذي يخص التفكير، تر: وعد الرحبة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2018.

3- هايدغر مارتن، كتابات أساسية منبع الأثر الفني"، ج1، تر: إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003.

4- هايدغر مارتن، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

5- هايدغر مارتن، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، تر: وعد على الرحبة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2016.

6- هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، تر: وعد الرحبة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2018.

7- هيدجر مارتن، إنشاء المنادى "قراءة في شعر هولدرل وتراكل"،تر: سامي حجار، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط1، 1994.

8- هيدغر مارتن، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003.

9- هيدغر مارتن، الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية، تر: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2015.

ب/ باللغة الأجنبية:

1- Heidegger Martin, Kant and the problem of Metaphysics, translated by : James S Churchill, Indiana University press, Bloomington, 1965.

2- Heidegger Martin, Kant and das probleme des Melaphysik band II, Gesamlausgabe, Vittorio KlostennannVerlag, Frankfurt, 1963.

3- Heidegger Martin, basic writings « from being and time (1927), to the tark of thinkings (1964) revised and expanded edition edited, with, general introduction ans to each selection by: david favell. Krell, Harperson Francisco.

4- Heidegger Martin, Chemins qui me mènent nulle part, Paris, éd. Gallimard, 1962.

5- Heidegger Martin, Essais et conférences, Paris, éd. Gallimard, 1958.

6- Heidegger Martin, Hegel's phemomenology of sprit, translated by: Paruis Emad and Kenneth Maly, Indiana university press,1988.

7- Heidegger Martin, identité et différence, in question I, traduit de l'allemend par Jean Peaufret, éd. Gallimard, paris, 1979.

8- Heidegger Martin, l'expérience de la pensée, in questions IV, Gallimard, 1968.

9- Heidegger Martin, les séminaires, in questions IV, Gallimard, 1968.

10- Heidegger Martin, science et méditation, in essais et conférences, Gallimard, 1958.

11- Heidegger Martin, Nietzche,I, Gallimard, 1971.

12- Heidegger Martin, Parmenides, translated by : André Schuwer and Richard Rojcewicz, Indiana university press, Bloominyton, and Indianapolis, 1992.

13- Heidegger Martin, poetry, language, thought, translations : Albert Hofstadter, Harper Perennial modern classics, 2001.

14- Heidegger Martin, qu'appelle-t-on penser ? trad. Beker Aloys, Granel, Gérard, Presses Universitaires de France, Paris, 1973.

15- Heidegger Martin, Questions, I. Paris, é. Gallimard, 1968.

16- Heidegger Martin, vers une définition de la philosophie, Trad. Sophie-Jan Arrien & Sylvain Camilleri, éd. du seuil, paris, 2017.

17- Heidegger Martin, wegmarken (1919- 1961), hsg, von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am main 1976- S- 45- 67 : Archives de philosophie, vol, 32, No, 3 Juillet- September 1969.

18- Heidegger Martin, qu'est ce que la métaphysique, in questions L .et IL, trad. H. Corbin et R. Munies Paris, éd. Gallimard, coll. «tel », 1968.

19- Heidegger Martin, être et temps, trad. François Vezin, Paris, éd. Gallimard, 1986.

20- Heidegger Martin , achèvement de la métaphysique et de la poésie, trad. A. Froidcourt, Gallimard, 2005.

21- Heidegger Martin, vers la parole, tra.: Jean Beaufret, Gallimard, 1976.

2/ المراجع:

أ/ بالعربية:

1- إبراهيم أحمد وآخرون، التأويل والترجمة "مقاربات لآليات الفهم والتفسير" منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009.

2- إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية "إشكالية التكون والتمركز حول الذات"، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1997.

3- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس "الأخلاق والتواصل"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 2012.

4- أبو سنة منى، الحياة كتأويل هيرمينوطيقي، في: ما الحياة؟ مج من الباحثين، تونس، مطبعة علامات، ط1، 2001.

5- أحمد إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2006.

6- أحمد سليمان جمال محمد، الوجود والموجود (مارتن هايدغر)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009.

7- أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهرمينوطيقا، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2011.

8- أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهيرمينوطيقا، درا الفرابي، بيروت، ط1، 2011.

9- آرندت حنه، الوضع البشري، تر: هادية اعرقي، جداول، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، د(ط.س)

10- آرون ريمون، فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ"، تر: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ط1، 1999.

11- أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس"، إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، ط2، 1998.

12- أم الزين بنشيخة المسكيني، كانط راهنا "أو الإنسان في حدود مجرد العقل"، المركز الثقافي العربي، المغرب ببنان، ط1، 2006.

13- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005.

14- أمبرتو إيكو، العلامة "تحليل المفهوم وتاريخه"، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2010.

15- إنقزو فتحي، معرفة المعروف "تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى ديلتاي"، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، لبنان، ط1، 2017.

16- إنقزو فتحي، معرفة المعروف، تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى دالتاي"، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، لبنان، ط1، 2017.

17- إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر:سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2004.

18- إيكو أمبيرتو، التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصر الحلواني، مركز الإنهاء الحضاري، ط1، 2009.

19- إيكو أمبيرتو، العلامةّ تحليل المفهوم وتاريخهّ، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2010.

20- إيكو أمبيرتو، أن نقول الشيء نفسه تقريبا، المنظمة العربية للتجربة، بيروت، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012.

21- بارة عبد الغني، الهيرمينوطيقا والفلسفة "نحو مشروع عقل تأويلي"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدر العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008.

22- بازي محمد، التأويلية العربية "نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010.

23- باشلار غاستون، جدلية الزمن، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1992.

24- براتراند أوجيلفي وآخرون، مفاهيم عالمية "الحقيقة"، كتاب جماعي، تر: عبد القادر فنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، دس.

25- برغسون هنري، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، تر: الحسين الزاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المنظمة العربية المترجمة، بيروت، د (س.ط).

26- بغورة الزواوي، الفلسفة واللغة "نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

27- بلعقروز عبد الرزاق، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح "تأويلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

28- بلعقروز عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر "أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل" الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009.

29- بن حسن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنميل للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ط1، 2011.

30- بن عبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجاوزة الميتافيزيقا"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.

31- بن عبد العالي عبد السلام، هايدغر ضد هيجل "التراث والاختلاف"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006.

32- بوالشعير عبد العزيز، غادامير "من فهم الوجود إلى فهم الفهم"، دار الأمان، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2011.

33- بودو بيبر، نيتشه مفتتا، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1. 1996.

34- بورديو بيير، الأنطولوجيا الأساسية عند مارتن هايدغر، تر: سعيد العلمية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

35- بومدين بوزيد، "الفهم والنص" دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

36- تايلر تشارلز، منابع الذات "تكون الهوية الحديثة"، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2014.

37- توفيق سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، معجم المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.

38- ج.هيو.سلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، تر: حسين ناظم وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط1، 2002.

39- جابري محمد عبد الرحمان، نظرية العلامات عند جماعة فينيا، (رودولف كارناب) نموذجا" دراسة وتحليل، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010.

40- جاسير دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

41- جاكوب أندري، أنثروبولوجيا اللغة "بناء وترميز"، تر: ليلى الشربيني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.

42- جورج زياتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.

43- الحباشة صابر، دائرة التأويل ورهانات القراءة، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2008.

44- حرب علي، التأويل والحقيقة "قراءة تأويلية في الثقافة العربية"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2007.

45- حرب علي، الفكر والحدث "حوارات ومحاور"، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

46- حرب علي، الماهية والعلاقة "نحو منطق تحويلي"، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1998

47- حرب علي، الممنوع والممتنع "نقد الذات المفكرة"، المركز الثقافي العربي المغرب، لبنان، ط4، 2005.

48- حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط3، 2005.

49- حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط1، 2005.

50- حنفاوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة "في ترويض النص وتقويض الخطاب"، دروب للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2011.

51- حنفي حسن، حوار الأجيال، مكتبة المصري للمطبوعات، لقاهرة، ط1، 2009.

52- خمري حسين، نظرية النص "من بنية المعنى إلى سيميائية الدال"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007.

53- خوري أنطوان، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2008.

54- داستور فرانسواز، هيدغر والسؤال عن الزمان، تر: سامي أدهم، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2002.

55- دريدا جاك، أركيولوجيا التوهم "انطباع فرويدي"، تر: عزيز توما وإبراهيم، محمود، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2005.

56- دريدا جاك، الصوت والظاهرة "مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل"، تر: فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2005.

57- دريدا جاك، مواقع "حوارات"، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الصحراء للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 1992.

58- الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر" هايدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت للطباعة والنشر، د(ط.س).

59- دولوز جيل وفليكس غتاري، ماهي الفسفة، تر: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، لبنان، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 1997.

60- دولوز جيل، نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

61- ديكارت رنيه، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974.

62- ديكارت رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عوديات، بيروت، باريس، ط4، 1998.

63- ديكارت رنيه، قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، دط، 2001.

64- رجب محمود، سلسلة نصوص فلسفية، العدد2، دار الثقافة، القاهرة، 1974.

65- الرواشدة سامح، إشكالية القراءة والتأويل، جامعة مؤتة، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، الأردن، ط1، 2001.

66- ريكور بول، الزمان والسرد "الزمان المروى"، ج3، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، توزيع دار أويا، طرابلس، ط1، 2006.

67- ريكور بول، الزمان والسرد "الزمان المروي"، ج3، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2006.

68- ريكور بول، بعد طول تأمل "السيرة الذاتية"، تر: مليت فؤاد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2006.

69- ريكور بول، سيرة الاعتراف "ثلاث دراسات"، تر: فتحي إنقزو، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010

70- ريكور بول، صراع التأويلات "دراسة هيرمينوطيقية"، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة إفرجي، بيروت، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط1، 2005.

71- ريكور بول، في التفسير "محاولة في فرويد"، تر: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2003.

72- ريكور بول، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ط1، 2002.

73- ريكور بول، نظرية التأويل "الخطاب وفائض المعنى"، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط2، 2006.

74- زيدان محمود فهمي، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1985.

75- سارتر جان بول، الكينونة والعدم "بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

76- سارتر جون بول، الكينونة والعدم "بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجيا"، تر: نقولا متيني، مركز دراسات العربية، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009

77- سبيلا محمد وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، دار توبقال النشر، المغرب، ط2، 2005.

78- ستيه ولتر، هيجل "المنطق وفلسفة الطبيعة"، المجلة الأول من فلسفة هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.

79- سلامة يوسف سليم، الفينومينولوجيا "المنطق عند إدمون هسرل"، دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، دار الفرابي، بيروت، 2007.

80- السيوطي، الاتفاق في علوم القرآن، ج2، مطبعة الجلي، القاهرة، 1935.

81- الشاروني حبيب، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، د(ط س).

82- شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

83- الشكير محمد، هايدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2006.

84- شوقي الزين محمد، تأويلات وتفكيكات "فصول في الفكر العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2002.

85- الشيخ محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008.

86- الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

87- الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

88- صخري محسن، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.

89- صفاء عبد السلام جعفر، أنطولوجيا اللغة عند هايدغر "دراسة فلسفية في قصيدة الكلمة لجئورجه،"دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2002.

90- صفاء عبد السلام على جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2001.

91- صفدى مطاع، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، اليونيسكو، باريس، ط1، 1997.

92- صفدي مطاع، نقد العقل الغربي "الحداثة مابعد الحداثة"، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990.

93- صفوان مصطفى، الكلام أو الموت، تر: مصطفى حجازي المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

94- ضيف الله فوزية، كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2015.

95- طريف الخولي يمنى، الزمان في الفلسفة والعلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013.

96- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1995.

97- ظريف حسين، فلسفة اللغة عند ميرلوبنتي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 2005م.

98- عبد الوهاب جعفر، الفلسفة واللغة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط2، 2004.

99- العروي عبد الله، مفهوم التاريخ "المفاهيم والأصول" المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1992.

100- عز العرب لحكيم بناني، الظاهراتية وفلسفة اللغة "تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية"، أفريقيا الشرق، المغرب، 2003.

101- عقيبي لزهر، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات ضفاف، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، دط، 2012.

102- العونلي ناجي، هيغل الأول وسؤال الفلسفة "في تاريخ نشوء المشكل الهيغلى وتطوره من نص توبنغن إلى استهلال كتاب الفرق"، دار الصمد للنشر، المغاربية للنشر والتوزيع، ط1، 2006.

103- غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، الجماهيرية العظمى، ط1، 2007.

104- غادامير هانز جورج، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، دار أويا للطباعة وانشر والتوزيع، طرابلس، الجماهرية العظمى، ط1، 2002.

105- غادامير هانز جورج، طرق هيدغر، تر: حسن نظم، على حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، توزيع دار أويا للنشر والتوزيع، طرابلس الجمهورية العظمى، ط1، 2007.

106- غادامير هانز غيورغ، فلسفة التأويل "الأصول، المبادئ، الأهداف"، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006.

107- غادامير هانس جيورج، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تر: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، دط، 1997.

108- غارودي روجي، نظرات حول الإنسان، تر: يحي هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 1983.

109- الغانمي سعيد وآخرون، الوجود والزمان والسرد، "فلسفة بول ريكور"، كتاب جماعي، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 1999

110- الغذامي عبد الله محمد، الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية "قراءة نقدية نموذج معاصر"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط4، 1998.

111- غرندان جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر، عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007.

112- غروندان جان، التأويلية، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، د (ط.س).

113- فال جال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط.س).

114- الفريوي علي الحبيب، مارتن هايدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008.

115- فعالي محمد تقي وآخرون، التأويل والهرمينوطيقا "دراسات في آليات القراءة والتفسير"، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

116- فوكو ميشال، هم الحقيقة، تر: مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش، سلسلة بيت الحكمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

117- قارة نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998.

118- كاسيرر أرنست، اللغة والأسطورة، تر: سعيد الغانمي 2009، أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحددة، د (ط س).

119- كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

120- كانت إمانويل، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

121- كانط إمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً "أسس مينافيزيقا الأخلاق"، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنطي، موفم للنشر، د (ط س).

122- كانط إيمانوئيل، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012.

123- كريزويل إديث، عصر البنيوية، تر: جابر عصفور، ط1، 1993، دار سعاد صباح، الكويت، القاهرة.

124- كمال بومنير وآخرون، ثيودور أدورنو من النقد إلى الإستطيقا (مقاربات فلسفية)، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011.

125- كنط إمانويل، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، د (ط.س).

126- كوبلستون فردريك، تاريخ الفلسفة "من فتشته إلى نيتشه"، ج7، تر: أمام عبد الفتاح أمام ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016.

127- كوفمان سار ولابورت روجي، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، تر: إدريس كثير وعزالدين خطابي، أفريقيا الشرق، ط2، 1991.

128- لايبنتز غوتفريد فيلهم، مقاله في الميتافيزيقا، تر: الطاهر بن فيزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006.

129- ليشته جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

130- ليفيناس ايمانويل، الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2014.

131- ليفيناس إيمانويل،الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2014.

132- ليمان أوليفر، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، "آفاق جديدة للفكر الإنساني"، تر: مصطفى محمود محمد، عالم المعرفة، المجلس الوطني والفنون والآداب، الكويت، 2004.

133- ليوتار جان فرانسوا، لماذا نتفلسف؟، تر: يوسف لسهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، تونس، ط1، 2017.

134- ماركيوز هيربرت، هيجل "أساس الفلسفة التاريخية: نظرية الوجود عند هيجل"، تر: إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبيروت، ط3، 2007.

135- مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيدجر راعي الوجود، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1983.

136- محجوب محمد، هيدقر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، د (ط.س).

137- محمد شوقي الزين، الإزاحة والإحتمال "صفائح نقدية في الفلسفة الغربية"، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008.

138- محمود إبراهيم، النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2007.

139- مداس أحمد عمار، السيمياء والتأويل "دراسة إجرائية في آليات التأويل وحدوده ومستوياته"، عالم الكتب الحديث، الأردن، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.

140- مرتاض عبد الملك، في نظرية النقد "متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها"، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2010.

141- المسكيني فتحى، الهوية والحرية "نحو أنوار جديدة"، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.

142- المسكيني فتحي وآخرون، فلسفة التأويل "المخاض والتأسيس والتحولات"، مؤلف جماعي، ابن النديم، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، ط1، 2013.

143- المسكيني فتحي، التفكير بعد هايدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، جدوال للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

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

145- مصطفى بدر الدين والإمام غادة، الميتافيزيقا Metaphysics، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2012.

146- مصطفى عادل، صوت الأعماق "قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس"، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

147- مصطفى عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا" نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير" دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2003.

148- مكاوي عبد الغفار، في: كانت إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، ألمانيا، 2002.

149- مهنانة إسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف مأزق الهوية والأصل والنسيان"، منشورات ضفاف، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.

150- مهنانة إسماعيل، الوجود والحداثة "هايدغر في مناظرة العقل الحديث"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

151- مهنانة إسماعيل، الوجود والحداثة "هيدغر في مناظرة العقل الحديث"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

152- مهيبل عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 2005.

153- مهيبل عمر، من النسق إلى الذات "قراءات في الفكر العربي المعاصر"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.

154- مونان جورج، المسائل النظرية في الترجمة، تر: لطيف زيتوني، دار المنتخب العربي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994.

155- الناصر عمارة، اللغة والتأويل "مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي" الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الفرابي، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

156- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2014.

157- نيتشه فريدريش، غسق الأوثان "أو كيف تتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة"، تر: على مصباح، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2010.

158- نيتشه فريدريك، إرادة القوة "محاولة لقلب كل القيم"، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011.

159- نيتشه فريدريك، أفول الأصنام، تر: حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1996.

160- نيتشه فريدريك، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، تر: محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط1، دس.

161- هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل والمجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1993.

162- هالين فيرناند وفرانك شوير فيخن وميشيل أوتان، بحوث في القراءة والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1998.

163- هبرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دط، 1995.

164- هسرل إدموند، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

165- هوسرل ادمون، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

166- هوسرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجية الترسندنتالية، تر: اسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

167- هوسرل ادموند، تأملات ديكارتية، تر: نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة، دط، 1970.

168- هويدى يحي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1968.

169- هيغل غيورغ فلهلم فردريش، فنومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006.

170- هيغل غيورغ فلهلم فردريش، في الفرق بين نسق فيتشه ونسق شلنغ في الفلسفة "بالنظر إلى مساهمات راينهولد في رسم لحال الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، الكراس الأول"، تر: "ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

171- هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة "مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها"، تر: خليل أحمد خليل"، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002.

172- ولد أباه السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط2، 2004.

173- يفوت سالم، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999.

174- يوسف أحمد، الدلالات المفتوحة "مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة"، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2005.

ب/ باللغة الأجنبية:

1- Greisch Jean, ontologie et temporalité, esquisse d'une interprétation intégrale de sein und zeit, Paris, p.u.f. 1994.

2- Marcos André Gleizer, Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza, revues, org. publication de la Sorbonne, 15 mai 2011, philonsorbonne n °5/ 2010.

3- Alain de Benoist, Heidegger critique de Nietzsche volonté de puissance physique de la subjectivité. S 3- e 4- West- 1, AMAZONAWS, Com, 1973.

4- Anne-Marie Chalandon- O'connell, le langage de l'être chez Martin Heidegger, doctorat de philosophe " philosophe allemande contemporaine " université de Toulouse II, Le Mirail.

5- Arthur Danto, Nietzsche as philosopher, the Macmillan company, New York, 1960.

6- Cascardi Anthony, subjectivité et Modernité, p, u, F, 1995.

7- Celine Belloq, être soi avec Heidegger, Librairie Eyrolles, Paris, 2010.

8- Charles Boyes- S-J, l'idée de vérité "Dans la philosophie de Saint Augustin", Beachesne et ses Fils, paris.

9- Christopher Macann, four phenomenological philosophers, (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau- Ponty), routledege, 1993.

10- Clément Bertot, la question de la vérité chez Hegel, mémoire de maitrise, année 2004- 2005, université de la Sorbonne, paris, IV.

11- Dastur françoise, Heidegger et la question du temps, p.u.f. CNL, Presses Universitaires de France, paris, 2015.

12- Eryek de Rubercy & dominique le Buhan, douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger, Agora, n°348, septembre 2011.

13- Ferry Luc é Renaut Alain, Heidegger et les Modernes, Paris, éd. Grasset et Fasquelle, 1988.

14- Flelix Nestor Ahoyo, a critique of Nietzsche's metaphysics, university of Ibadan 2002, Nigeria.

15- Françoise Dastur, Heidgger : la question du logos, librairie philosophique, J. Vrin, 2007 , France.

16- France Farago, la vérité, Guibert prépas, 2015.

17- Grondin Jean, "De Heidegger à Habermars", les études philosophiques, janvier- Mars, 1986.

18- Habermas Jürgen, Discours philosophique de la modernité, Paris, éd. Gallimard, 1988.

19- Habermas Jürgen, Martin Heidegger "l'œuvre et L'engagement" , Paris, éd. Cerf, 1988.

20- Jean Granier, Nietzche : vie et vérité, p.u.f. 1977.

21- Jarava Lal Mehta, the philosophy of Martin Heidegger, Harper & rRow, New Yrork, London, 1971.

22- James Luchte, hidegger's early philosophy « the phenomenology of ecstatic temporality continum International publishing group, new York, 2008.

23- Jean Beaufret, de l'existentialisme à Heidegeger « introduction aux philosophies de l'existence et autres textes, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2000.

24- Jean Beaufret, dialogue avec Heidegger,éd. Minuit, 1973.

25- Jean luc Marion, l'égo et le dasein : Heidegger et la destruction de Descartes dans sein et zeit, in revue de métaphysique et de morale, .n.1, 1987.

26- Jeff Malpas & Hans-Helmuth Gander (s/d), the Routledge companion to Hermeneutics, Routledge Taylor, Francis group, London, NEW YORK, 2015.

27- Kant Immanuel, critique of pure Reason, trad. by : Norman Kemp, Smith Macmillan and Co limited, London, 1950.

28- Michel Haar, la métaphysique dans sein and zeit, in Exereve de la parinti , 1982.

29- Nietzsche , beyond good and evil , trad: FRP wotling, Paris, Flammarion, 2000.

30- Nietzsche, the wille to power, trans. by: R.J, holling dale, penguin books Great Britain, 1968.

31- Paolo Quintili, de la vérité comme adœquation à la vérité comme processus dans la philosophie de Diderot, Journals opentedition, 30 Avril 2001, université de Rome.

32- Robert C, Scharff, Heidegger Becoming phonomenological "interpreting Husserl dilthey- 1916- 1925" ROWMAN, LITTLEFIELD- London.

33- Steven Galt Crowell, Husserl, Heidegger, and the space of Meaning: paths towards transcedental phenomenology, northwestem university press, 2001.

34- Trovato Vincent, le concept de l'être au monde chez Heidegger, l'Harmattan, Paris, 2008.

35- Vattimo Gianni, Introduction à Heidegger, Traduit de l'italien par: Jacques Rolland, Paris ,Cerf, 1982.

36- Walter Kaufmann & Alexander Nehamas , Nietzsche philosopher psychologist antichrist, princeton university press, thed, 1959.

37- William J-Richardson, Heidegger through phenomology to thought, preface by: Martin Heidegger, 3rd edition, the hague martinus nijhoff, 1974.

38- William, J. Richardson, Heidegger « though phenomenology to thought, fordham university press, New York, 2003.

المجلات:

1-بلبولة مصطفى، "فلسفة اللغة واللسانيات في الفكر المعاصر: على خطى هومبولدت"، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، ع18، 2017.

2-دريدا جاك، البنية، اللعب، العلامة في خطاب العلوم الإنسانية، تر: جابر عصفور، مجلة فصول، المجلد 11، ع04، 1993.

3-ريكور بول، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، ع3، صيف، 1988.

4-رينرر وكلتز، تحولات التأويلية، تر: مركز الإنماء القومي، بيروت، مجلة العرب والفكر العالمي، ج9، 1990.

5-فؤاد صفا، لوكاتش وهايدغر: ضرورة الأنطولوجيا، في: مجلة الجدل، فصلية فلسفية، ع3، العكاري، الرباط، 1986.

الموسوعات العلمية:

1- موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المُعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، ج1، ط1، 2013، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت.

2- موسوعة الهرمانيوطيقا، ج3، تر: محمد عناتي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2018، القاهرة.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

العنوان	الصفحة
مقدمة	أ- ص
الفصل الأول: الهيرمينوطيقا ومشكلة المعنى	01
تمهيد	02
المبحث الأول: الهيرمينوطيقا الكلاسيكية: ثنائية الفهم والمعنى..	03
أ/ بدايات التأويلية: من الأسطورة إلى المنهج	03
ب/ إشكالية المصطلح ومسألة الترجمة	11
المبحث الثاني: التأويل والفهم: جدل الفكر والواقع	16
أ/ التأويلية ورهان المعنى: من اللغة إلى الوعي	16
ب/ التأويلية ورهاناتها الإيبستيمولوجية	23
المبحث الثالث: فريديريك شلايرماخر: من التأويل إلى الهيرمينوطيقا	28
أ/ الهيرمينوطيقا الرومانسية: نحو نظرية عامة في التأويل	28
ب/ الهيرمينوطيقا بوصفها فن الفهم	32
الفصل الثاني: الهرمينوطيقا والتخريج الأنطولوجي للمشكلات الفلسفية	37
تمهيد.	38
المبحث الأول: التأسيس الإيبستيمولوجي لعلوم الروح عند فلهالم دلتاي	39

فهرس المحتويات:

أ/ علوم الروح: من مشكلة المنهج إلى معنى الفهم	39
ب/ تأويلية الحياة مدخلاً لنقد العقل التاريخي	43
المبحث الثاني: فينومينولوجيا العالم: فلسفة الوعي والشعور	51
أ/ القصدية والتأويل المتعالي لبنية العالم	51
ب/ الفينومينولوجيا ومسألة الذاتية	55
المبحث الثالث: الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية: قراءة في المنعطف	59
أ/ الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا: من الوعي إلى الوجود	59
ب/ التحليل الأنطولوجي الأساسي للهيرمينوطيقا الفينومينولوجية	63
الفصل الثالث: التحليل الهيرمينوطيقي لمسألة الكينونة على ضوء مخرجات الأنطولوجيا الأساسية	72
تمهيد.	73
المبحث الأول: جدل الفهم والتأويل من المنحى الإيبستيمولوجي إلى رحاب الأنطولوجيا	74
أ/ الرؤية الهيرمينوطيقية والتفسير الأنطولوجي للعالم	74
ب/ الفهم كقضية أنطولوجية	79
المبحث الثاني: الكينونة وسؤال الكائن في الأنطولوجيا الأساسية	86

فهرس المحتويات:

أ/ الكينونة من التصور الصوري إلى فكرة التزمن	86
ب/ من الموجود إلى الوجود: النحن ومسألة الزمان	93
المبحث الثالث: هايدغر في مناظرة الفلسفة الحديثة: نحو مجاوزة ميتافيزيقا الذاتية	98
أ/ هايدغر في مجابهة كوجيتو ديكارت ونقدية كانط	98
ب/ التفكير مع هيغل ضد هيغل: نقد ميتافيزيقا النسق المطلق	121
ج/ نيتشه آخر الفلاسفة الميتافيزقيين: نهاية الميتافيزيقا وبداية الفكر	130
الفصل الرابع: التأويلي الزماني للكينونة في العالم: من أنطولوجيا اللغة إلى سؤال الحقيقية	138
تمهيد.	139
المبحث الأول: الكينونة في العالم: مقاربة فينومينولوجية	140
أ/ تأويل الكينونة وتاريخ الأنطولوجيا	140
ب/ الكينونة في أفق الفلسفة الفينومينولوجية	144
المبحث الثاني: الزمان من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا الأساسية	154
أ/ الزمان كأفق متعالي لفهم الوجود	154
ب/ الزمان كخاصية أساسية للفهم	157
المبحث الثالث: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر	164

فهرس المحتويات:

أ/ اللغة من براديغم الوعي إلى مسكن الوجود	164
ب/ المخرج الشعري وإعادة تشكيل أنطولوجيا اللغة	168
المبحث الرابع: الحقيقة من المنحى الإيبستيمولوجي إلى البعد الأنطولوجي	174
أ/ سؤال الحقيقة في الفكر الفلسفي	174
ب/ الحقيقة والحرية والانكشاف: مقاربة أنطولوجية	182
الفصل الخامس: ما بعد الهيرمينوطيقا الفينومينوبوجية: نحو أنطولوجيا غير أساسية	185
تمهيد	186
المبحث الأول: هيرمينوطيقا اللغة عند هانز جورج غادامير	187
أ/ تأويلية التراث ومشكلة التاريخانية	187
ب/ الفهم المشترك وعالمية اللغة	191
المبحث الثاني: الهيرمينوطيقا الفلسفية عند بول ريكور	197
أ/ الرمزية والسرد: نحو أنطولوجيا مغايرة	197
ب/ الهيرمينوطيقا والأفق المجازي الاستعاري	200
المبحث الثالث: من التأويل إلى التفكيك: النص والنسق.	205

أ/ رهانات النقد وهاجس الدلالة	205
ب/ تفكيكية ديريدا: الشطب الهايدغري في مداه الأقصى	209
خاتمة	214
قائمة المصادر والمراجع	219

فهرس المحتويات