جامعة الجزائر -02- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة الترشح لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

بعنوان:

العلة و الزمان في فلسفة مارتن هيدغر

إعداد الطالبة:

إيناس كـريـبش

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد المجيد دهوم

السنة الجامعية 2020 -2021

جامعة الجزائر -02- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة الترشح لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

بعنوان:

العلة و الزمان في فلسفة مارتن هيدغر

إعداد الطالبة: إشراف الأستاذ الدكتور:

إيناس كريبش عبد المجيد دهوم

أعضاء اللجنة المناقشة

د.عبد المالك عيادي	جامعة الجزائر2 (أبو القاسم سعد الله)	رئيساً
أ.د عبد المجيد دهوم	جامعة الجزائر2 (أبو القاسم سعد الله)	مشرفاً ومقرراً
أ.د إسماعيل مهنانة	جامعة قسنطينة2 (عبد الحميد مهري)	عضوا مناقشاً
أ.د العموري عليش	المدرسة العليا للأساتذة (بوزريعة)	عضوا مناقشاً
د.نعيمة حاج عبد الرحمن	جامعة الجزائر2 (أبو القاسم سعد الله)	عضوا مناقشاً
د. نادية سعدي	جامعة الجزائر2 (أبو القاسم سعد الله)	عضوا مناقشاً

السنة الجامعية 2020 -2021

شكر و عرفان

الحمد لله الذي أعاننا على تكملة هذا البحث المتواضع الذي أشرف عليه

الأستاذ الدكتور *عبد المجيد دهوم* حفظه الله من كل شر و أطال عمره، فله

وافر الشكر و جزيل التقدير على دعمه و ثقته.

كما لا يسعني في هذا المُقام إلا أن أشكر أعضاء اللجنة على كرم قبولهم مناقشة

هذا العمل المتواضع، و تحمّلهم مشقة القراءة النقدية فلهم جزيل الشكر

كما أشكر كل من قدّموا لي يد المساعدة

ووقّعوا ببصمتهم الخفية على صفحات هذا البحث سواء

من قريب أو من بعيد

فهرس المحتويات

شكر وعرفان.....أ

مقدمة.....4

الفصل الأول

الأبعاد الأساسية لمسألتي"العلة والزمان" في الأنطولوجيا الهيدغرية

تمهيد.....11

المبحث الأول: تقويض "هيدغر" للتاريخ القبلي الميتافيزيقي.....15

المبحث الثاني: "تحليلية الدازاين" بما هي "أنطولوجيا أساسية".....25

المبحث الثالث: قفزة الأصل الوجودي والبحث عن المبادئ الأولى.....30

المبحث الرابع: الزمان بما هو أفق الفهم الوجودي و الموجودي.....36

المبحث الخامس: هيرمنوطيقا اللغة بوصفها مُقام الوجود و الدازاين معاً.....39

خلاصة.....47

الفصل الثاني

سؤال العلة في علاقته بـ"تاريخ الكينونة"

تمهيد.....52

المبحث الأول: الدلالة المفهومية لـ"مبدأ العلة" في صيغته الإستفهامية.....55

المبحث الثاني: إستشكال "مبدأ العلة" في تاريخ الميتافيزيقا.....58

المبحث الثالث: إزاحة المعقولية من "أفق المنطق" إلى "أفق اللغة".....69

المبحث الرابع: العلة في علاقتها بمشكلة "العلم والتقنية".....80

المبحث الخامس: عصر المعلوماتية ونداء العلة الكافية 90

خلاصة.....94

الفصل الثالث

سؤال الزمان في أفق الكينونة المعلّلة

تمهيد.....98

المبحث الأول: سؤال الزمان: المفهوم في دلالته اللغوية.....101

المبحث الثاني: تطور سؤال الزمان في تاريخ الميتافيزيقا.....103

المبحث الثالث: انفتاح الزمانية من جهة "اليومية" للدازاين.....119

المبحث الرابع: تزمّن الزمانية ضمن أوجاد الزمان الوجوداني.....128

المبحث الخامس: مشكل "التناهي" بما هو علة "تاريخانية" الدازاين.....130

خلاصة.....134

الفصل الرابع

من التأسيس الأنطولوجي إلى التأسيس الإبستيمولوجي

تمهيد.....138

المبحث الأول: التأويل "الفيزيائي" لموجودية "العلة والزمان".....141

المبحث الثاني: معقولية "العلة والزمان" في الفكر العلمي الحديث والمعاصر...147

المبحث الثالث: التأسيس للفهم الأنطو-إبستيمولوجي داخل فكر المجاوزة.....153

المبحث الرابع: المقاربة التأصيلية للغة كأداة للحوار التواصلي.....157

خلاصة.....162

خاتمة.....165

ثبت المصطلحات.....168

قائمة المصادر والمراجع.....176

مقدّمـــــة

مقدّمة

من أهم الأسئلة المحيرة و المشكلات العويصة التي واجهتها الفلسفة منذ القدم، مشكلة الوجود في علاقته بما هو موجود و سبب وجود موجود ما على نحو دون آخر، هذه العلاقة التي لا يمكن ضبطها إلا من وراء البحث في حقيقة جريان الظواهر الكونية، وتعاقبها المكاني و الزماني، بل و إقترانها بالسبب الأول الذي بموجبه تنتظم الأشياء في العالم. من هنا دأب الإنسان على تفسير الظاهرات المحيطة به، فأرجع الشيء الحادث إلى علة يتوقف عليها الشيء المحدث الذي أسماه معلولا، و وفقا لذلك كان مبدأ العلة القائل "لا شيء بدون علة" مبدأ المبادئ التي يقوم عليه العقل الإنساني في تشييد كافة معارفه المختلفة، وكان الانتقال بين الحسي واللاحسي، الظاهر والمخفي، المثالي والواقعي، انتقالا مشروعا من أجل الوصول إلى عليّة وجود الموجود، و نقل المستويات الاستفهامية الخاصة بـ: "ما"؟ ،"من"؟، "لماذا"، "كيف"، "أين"؟، و "متى"؟ إلى مصاف الكشف عن الحقيقة. هذا المبدأ على الرغم من وضوحه البديهي إلا أنه يحمل في طياته أبعادا فلسفية هامة في نظر بعض الفلاسفة المعاصرين خاصة عند المفكر الألماني "مارتن هيدغر" الذي حاول من خلال مناظرته الأنطولوجية أن يسمو بسؤال العلية بغرض فهم أصل الوجود في صلته بالموجود الزماني.

إن ظواهر الكينونة الموجودة في الواقع تكاد تخضع كلّها إلى مبدأ العلة، و رغم اختلاف وجهات النظر بين علة واحدة أو علتين أو أكثر، فإن مسألة العلية هي من بين أكثر الحقائق الأنطولوجية تعقيدا بدءا من الموقف الميتافيزيقي الذي أرجع كل تعليل في الطبيعة إلى علية اللـه وحده، وصولا إلى العلوم الحديثة التي حرصت على الموضوعية، و رأت أن ربط علل الموجودات بعلية اللـه لا طائل منها، و اكتفت بالبحث في الأسباب أو العلل القريبة و المباشرة التي من شأنها أن تجيب عن الأسئلة التي طالما حيّرت الإنسان مد إبتدأ يستكنه أسرار الوجود في تعاقبها وسيروراتها الممتدة عبر ديمومة الزمن .

تلك وضعيات إستشكالية أبان العقل من خلالها عن تعقّد خطاب الحقيقة وهو ينزع إلى البحث عن الحقيقة، و لو تعمقنا قليلا في مسار التطور التاريخي، لوجدنا أن مشكلة العلة ترتبط ارتباطا مباشرا مع الزمان الذي سعت - على إثره- المحاولات الفكرية والعلمية إلى تحديد عمر الكون، محاولةً بذلك العودة إلى مرحلة "البدء الأول" في تكوين معالم الوجود، وبموجب ذلك خاض العقل في لحاضٍ من الإحساس مجازفة البحث عن سبل الأبدية والخلود عن طريق تقصّي وقائع الماضي واستحضار دلالاتها في الآن، فكان كل جدل عقلي حول هذا الوجود و علة وجود موجوداته بمثابة شرارة تدفعه للسير بخطى متأنيّة، لضمان ظهور العلة المنقضية في الماضي، و كان الزمان هو الطريق الهادي لمعرفة بداية تجلّيات المبدأ العلي في الكون، ففي الزمان الذي يثبت أصل العلة و أساسها الوجودي، تنبثق بقية العلل المتعلقة بالشيء المراد البحث في علته، أصله، أساسه الذي لا يحيد عنه.

إن التساؤل عن علاقة الزمان بالعلة ليس إعتباطيا، بل هو سؤال ضروري للكشف عن سرديات الوجود وتأصيله ضمن تراث فلسفي زاخر، وإذا ما نحن بحثنا في أصل العلة، فإننا نبحث في أصل ما نسمعه من كلام الوجود الذي ندّعي أنه ينتمي إلى تراثنا و ثقافتنا، بل و إلى فلسفتنا و زماننا، وبذلك كان سؤال العلة قفزة مفاجئة تقود الفكر إلى فضاء آخر، حيث جوهر الوجود الزماني بما هو أصل وقاعدة تتأسّس بموجبها عقلانية السؤال الذي يصبح متعلّقا بسؤال "الراهن الفلسفي" الذي يخص الكائن المتعقّل (الإنسان) المنتمي إلى الوجود.

ضمن هذا التوجه الذي نصوّب فيه مقاربتنا نحو إستشكال مسألتي "العلة والزمان"، نستحضر تاريخ الميتافيزيقا في تعاطيه مع تاريخ الكينونة بما هي "مسألة أساسية" في الفكر الغربي الذي بقي أسير سؤال الموجود على حساب الوجود، و هو المؤشر الذي يوضّح الدافعية الوثباتية الهيدغرية من "الفنومنولوجيا" إلى "الأنطولوجيا الأساسية"، ومنه إلى "الهرمنوطيقا"، ومن سؤال "علة الموجود" إلى "علة الوجود" ومنه إلى "الزمان" بما هو سؤال أساسي بموجبه ينتقل السؤال من "البداهة" إلى "الفعل"

المتعلق بـ"حدث الكينونة" الذي نضبط من خلاله إنتقال القوة من العلة إلى المعلول بحيث تُفسَّر هذه الكينونة - مع هيدغر- على أنها فعل الزمان، أي "الإنسحاب" الذي يربط المعلول بالعلة فعلا تزمّنياً، وفي فعل الكينونة/فعل التزمّن يحمل تاريخ الوجود تزمّنه الخاص الكامن في حدوثه.

تكمن أهمية الأطروحة في أنها طريق الكشف عن مسار فلسفي هام في تاريخ الفكر، يُعنى أساساً بإخضاع كل معرفة ممكنة إلى محاكمة أنطولوجية، وتقويض كل ما من شأنه أن يعيق طريق الكشف عن الحقيقة، ففي لجة التفكير الميتافيزيقي في الموجود (الكائن)، وبداهة السؤال عن الوجود (الكينونة)، انبثق فكر "هيدغر" في عمقه الفلسفي المناهض لكل إبهام معرقل للكشف الأصلي ، فكان سؤاله عن "العلة والزمان" من بين أهم القضايا الفلسفية التي شغلت فكره الذي لا يلبث أن يعود إلى "جذور" السؤال التاريخي الذي عززه "الإختلاف"، وفي خضم ذلك نحاول إحداث مقاربة مفهومية و نصية، نفتتح بموجبها منظومة الشبكة المفاهيمية للنص الهيدغري الذي يمكننا بدوره من متابعة الأطروحة ووضعها في قالبها المنهجي.

تقودنا محاولتنا البحثية المنجزة في هذا المقام، إلى فتح "دروب التساؤل" البناء حول موضوع "العلة و الزمان" في تواشجه مع آفاق الفكر المطل على نوافذ فكرية أخرى، من شأنها أن تطال مواضيع جديدة لا تزال تعصف بفكرنا الإنساني المنقاد بحكم فطرته التوّاقة لمواصلة السؤال في كل مرة حتى يسعفنا الطريق للإمساك بمفاصل الموضوع الذي جعلنا نطرح التساؤل حوله، وبقدر تضخّم الأسئلة في فلسفة "هيدغر"، فإن السؤال المحوري لموضوع رسالتنا يتمحور في البناء الإستشكالي التالي: كيف يمكن التأصيل لمفهومية "العلة والزمان" في فلسفة هيدغر؟، وكيف تنتقل قوة الأثر من العلة إلى المعلول وكلاهما حدث في زمانيين مختلفين؟. ليندرج ضمن هذين السؤالين أسلة فرعية لا بد منها لإستكمال البحث تتعلق في مجملها بالأسلة التالية: كيف أعاد هيدغر قراءة تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون إلى نيتشه بوصفها تاريخ سؤال العلة في إرتباطه بالموجود؟ وإذا كان مبدأ العلة بمفهومه الحديث له إمتداد

لوجستيكي، فما مدى تأثير الدافعية العلية لأنطولوجيا الإنسان في سيرورتها الزمانية؟ ثم كيف نتمثل منطق المقاربة الأنطو-ابستيمية لمسألتي العلة والزمان، ومن ثمة التساؤل عن إمكانية خلق خطاب موحّد يؤلف بين فكرتي العلة والزمان؟

يشكّل موضوع بحثنا المتمحور حول "العلة و الزمان" موضوعا مهما من الناحية الأنطولوجية و الإبيستيمية معا، حيث يتعلق بأهم قضيتين مطروحتين في كافة المجالات العلمية، و التي بموجبهما يُفتتح الطريق أمام البحث عن المبدأ والأصل الذي يبتدئ منه كل شيء، ومنه "الإعتراف" ببداية ما، ورغم إختلاف وجهات النظر فإن "معايشة" مشكلات الواقع - التي تخص الكائن- قد أضحى مع "هيدغر" الحدث الأساسي الذي يتماشى مع تطورات العصر الراهن، وما حديثه عن دور العلة في إرساء معالم التقنية ومخاطرها، و كذا حديثه عن المستقبل بما هو بؤرة التحول فيما لم يُفكّر فيه بعد، لدليل واضح على البعد الموضوعي لبحثنا ، وبقدر ما تنفتح الأسئلة أمام المفكَّر فيه في فلسفة هيدغر، فإن الإنجذاب للخطاب الهيدغري لا يزال يحفّزنا في كل مرة للمضي داخل متون هذه الفلسفة وما تتضمنه من أفكار وأطروحات مجددة في روح العلم وموسوعة التاريخ المعرفية.

و حِرصاً منا على التحلي بخصال الموضوعية العلمية إرتأينا أن نعتمد على المنهج التحليلي التاريخي، المُقارن في بعض جهاته، الذي يتلاءم مع طبيعة الموضوع الذي يوجب علينا في كل مرة على تتبّع المسار التاريخي لمرحلة معينة، وتحليل وجهات النظر الخاصة بفلاسفتها، فكانت كل حقبة تاريخية بمثابة التمهيد للحقبة الموالية، وهو ما استدعى استحضار النصوص الفلسفية التي تتقاطع مع الموضوع سواء كان ذلك بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

و قد لا نبالغ إذا قلنا أن الولوج داخل الفكر الهيدغري بجميع رؤاه الفلسفية يحتاج إلى إرادة وصبر لإستجماع ما تم التفكير فيه من قبل الفيلسوف الذي سرعان ما يتعرّج في فكره، ليجد الباحث نفسه متورّطا شيئا فشيئا في الدخول إلى مواضيع متشعّبة تكاد لا ترتبط بموضوع البحث، حيث أنه بالكاد نمسك بالفكرة التي نحاول جمع شتاتها في

سؤال معيّن، لنجدها تتداخل بمفهوم آخر يشتّتنا نوعا ما عن البحث في السؤال المطلوب، فمن السؤال عن أصل الوجود و علته إلى السؤال عن ماهية من يقوم بطرح السؤال، وما انجرّ معه من سؤال حول الهيئة الموجودية، مفاهيم الوجدان، القلق، الموت، سؤال التقنية، اللغة،..ومن سؤال الزمان إلى سؤال الزمانية، التناهي، ...وهو ما ينم بدوره عن تشابك المفاهيم بعضها ببعض في الفلسفة الهيدغرية. ولعل أهم هذه الصعوبات يكمن في "مشكل الترجمة" حيث أن القارئ لكتب "هيدغر" المترجمة إلى العربية أو الفرنسية أو الانجليزية، سرعان ما يكتشف أن هناك اختلافا ملموسا - إلى حد ما- بين بعض الألفاظ والمصطلحات التي تزيد في هذا المعنى وتقلّصه في آخر، لنجد أنفسنا أحيانا نحيد عن طريقنا في تفكير العلة والزمان إلى مسائل تكون في الغالب أقل أهمية من موضوعنا المدروس، بالمقابل نريد أن نسبح في ذلك التيار بدون كلل ولا ملل، لنقف هنيهة و نتفكر في : ما علاقة ذاك بموضوعنا؟ ونصل إلى نتيجة أن تلك الفكرة التي اعترضت طريق بحثنا لها صلة خفية مترابطة، و كأننا أمام فكر لا ينتهي تشبّهه زميلته "حنة آرندت"Hanna Arendt بـ"ثوب بنلوب"Pénélope في الأسطورة اليونانية.

من أجل الإحاطة بمجمل المشكلات المطروحة - في هذا النص البحثي- التي يمكن لمسألتي "العلة والزمان" من إحتواءها، قسّمنا مشروع الأطروحة من جهة المضامين إلى أربع فصول أساسية، فضلا عن مقدمة و خاتمة، حيث يُعنى الفصل الأول بمقاربة تحليلية لمسألتي "العلة والزمان" داخل الأنطولوجيا الهيدغرية، التي لا تكتمل إلا من خلال رؤية مخصوصة للتاريخ القبلي، والبحث في ثنايا السؤال المنسي(الوجود) بما في ذلك الزمان ، لنصل إلى هرمنوطيقا اللغة بما هي مُقام أساسي لحركية الوجود وتأويلاته. أما الفصل الثاني، فقد خصصناه لسؤال العلة في علاقته بتاريخ الوجود، وهو ما استدعى الوقوف عند الدلالة المفهومية للمبدأ العلي من جهة المنطق واللغة، فضلا عن علاقته بمشكلة العلم و التقنية والمعلوماتية المتطورة. و في الفصل الثالث تطرقنا للحديث عن سؤال الزمان وعلاقته بتاريخ الوجود العلّي، بل وعلاقته بتزمّن الزمانية المرتبطة أساسا بيوميّة الدازاين التاريخي. ليكتمل البحث بفصل رابع حاولنا

فيه التأسيس للرابط الإبستيمي الذي يجمع سؤال العلة بسؤال الزمان منطلقين من التأسيس الأنطولوجي إلى التأسيس للمقاربة الإبيستمولوجية للموضوع من خلال التساؤل عن إمكانية خلق خطاب موحد يؤلف بين فكرتي العلة والزمان، وهو ما يتيح لنا فرصة الدخول في مناظرة أنطو-ابيستيمية، لنعلّل في النهاية مقاربتنا للإشكالية برؤية موضوعية حمّلنا الخاتمة عناء الإفصاح عنها في بضع فقرات عامة.

الفصل الأول

الأبعاد الأساسية لمسألتي "العلة والزمان"

في الأنطولوجيا الهيدغرية

المبحث الأول: تقويض "هيدغر" للتاريخ القبلي الميتافيزيقي

المبحث الثاني: "تحليلية الدازاين" بما هي "أنطولوجيا أساسية"

المبحث الثالث: قفزة الأصل الوجودي والبحث عن المبادئ الأولى

المبحث الرابع: الزمان بما هو أفق الفهم الوجودي والموجودي

المبحث الخامس: هرمينوطيقا اللغة بوصفها مُقام الوجود والدازاين معاً

الفصل الأول

الأبعاد الأساسية لمسألتي "العلة و الزمان" في الأنطولوجيا الهيدغرية

تمهيد:

تتشكل النواة الأولى للبحث الفلسفي عند هيدغر منذ اهتمامه بالفكر الغربي* الذي تـميّز بقابليته للتجديد في كل مرة ،وسواء تعلق الأمر بتغيير طرق بحثه (المنهج) أو بتطوير أدوات معرفته فإن الحقيقة تستدعي على نحوٍ ما التشكيك في بداهة الموضوعات الماثلة و تفكيك بنيتها القائمة عليها.و هذا ما أكسب المفكر الغربي اطّلاعا واسعا على تجارب السابقين دون النزوع إلى تجربة معينة، فكانت كل تجربة هي بمثابة نقطة انطلاقة للتجربة الموالية ،وهكذا دواليك، فمن تجربة الإغريق وبحثهم في "الموجود بما هو موجود" إلى تجربة الفكر الوسيط حيث امتزاج حدث الحياة بفكرة الإيمان (اللـه)، ومنه إلى تأسيس عقلانية حديثة مع ديكارت التي تمّ حفظها مع كانط. لكن تجارب الفكر لا تتوقف عند كانط، ففلسفته بدورها نقطة انطلاق لنقيضة هيجل، وهكذا ..وصولا إلى هيدغر الذي أعاد النظر في تاريخ الميتافيزيقا الغربية من أساسها، مقوّضا لمقولاتها التي حصرتها في الموجود دون طرح السؤال عن الوجود، وعليه فإن: ((ما يطرحه هيدغر على الميتافيزيقا إنّما هو سؤال الوجود، و معه سؤال الحقيقة والمعنى و اللوغوس. إن التأمل غير المنقطع لهذا السؤال لا يعيد "ترميم" ضمانات بل هو بالعكس يُنفيها نحو عمقها الخاص، وهذا ما دام يتعلّق بمعنى الوجود))[1]

* لقد عاد "هيدغر" إلى الفلاسفة الإغريق خاصة "هيراقليطس" و"بارمينيدس"و"أنكسيماندر" الذين مهدوا للفلسفة الأولى، فكان البحث في ثنايا فلسفتهم بمثابة البحث عن الأساس و الأصل لبزوغ فجر الإنفتاح الوجودي الفلسفي،غير أن ((العودة إلى الإغريق لم تكن مجرد إحالة أو رجوعاً يجب العودة إليه. فإذا كان البدء الإغريقي هو ضرب من الإبتداء للبدء الفلسفي الأول المتمثل في الميتافيزيقا، فإن هذا البدء سيمثّل الفكر الجديد)).أنظر: Jean Marie Vaysse,Heidegger in Vocabulaire des philosophes et philosophie contemporaines XXème siècle coordonné par Jean Pierre Zarader, Ellipes, Paris 2003,p332

[1]- جاك دريدا، الكتابة و الاختلاف، تر، جهاد كاظم، توبقال،الدار البيضاء،2000، ص 123

لا يتعلق الانحياز للإنسان الغربي الذي أفضى تفكيره إلى نوع من "التماهي" (die Selbigkeit) - بعبارة هيدغر نفسه- بل لما سكت عنه الخطاب الفلسفي الذي تبنّاه الفكر الغربي أثناء محاولته الإمساك بالمفهوم الأصلي، أو الركيزة التي تستكين إليها كل تجربة سابقة، وهو ما جعل هيدغر يبحث فيما لم يفكّر فيه من قِبَل سابقيه، ومن ثمة ((فكل أنطولوجيا - حسبه- وإن توفرت على نسق من المقولات مهما كان ثرياً وثابت الترابط، إنما تبقى في أساسها عمياء، و تبقى انحرافاً عن مقصدها الأخص، إن هي لم توضّح قبلاً معنى الكينونة كفاية، ولم تتصوّر هذا الإيضاح بوصفه مهمتها الأساسية))[1] بالمقابل، لا يريد هيدغر أن يتنكّر لما وصلت إليه ميتافيزيقا الموجود ونقده، بقدر ما يريد تفكيك ذلك التراث الميتافيزيقي و غربلته للكشف عن العلة الخفية التي تستحضر الموجود على حساب نسيان الوجود، و عليه فإن ((النقد -هنا- يقوم على نبش الأسس و فحص البداهات و كل ما يُبعد أو يُستبعد من دائرة البحث والتفكير، أي كل ما يموّه الحقيقة و يطمس الحدث تحت الركام العقائدي والإيديولوجي. إنه تفكيك للمقولات التي نفكّر فيها و للأدوات التي نفكّر بها، سواء تعلق الأمر بالفلسفة والعقل والإنسان والغرب والآخر، أم تعلّق بالهوية والأمّة والعقيدة والشريعة واللاهوت..))[2]

يتأتى الطرح الهيدغري لسؤال معنى الكينونة من خلال التفكير فيما أسماه بـ"الأنطولوجيا* الأساسية" التي تنم عن "ماهية" وجود من يقوم بطرح السؤال، ذلك الموجود الذي يملك إمكانية التساؤل عن وجوده ووجود الموجودات، هو ما يُصطلح عليه بمصطلح "الدازاين" الذي ينكشف بموجبه العالم وتنجلي من خلاله العلل الكامنة خلف "ظهور" الوجود على النحو الذي هو عليه دون نحو آخر، و من ثمة نتساءل عن

---

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني،مراجعة،اسماعيل المصدق،دار الكتاب الجديد المتحدة،ط1، 2012، ص 62

[2] - علي حرب،أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر،دار الطليعة للطباعة و النشر،بيروت-لبنان،ط1 ،1994،ص72

* ترجع كلمة "الأنطولوجيا" إلى الألماني "كريستيان وولف"(1679-1754) وهي: ((باب من أبواب الفلسفة ينظّر عقلا في الكون من حيث هو كون...فهي دراسة أو معرفة ما هي عليّة الأشياء بذاتها من حيث هي جواهر فريدة)) أنظر: André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, volumes traduction arabe de Dr. Khalil A.Khali et Ahmed Oueidat, edition Oueidat, Beyrout, Paris, p912

الـ"لماذا؟" المحمولة مع كل ما هو كائن في الكينونة ،إلى أن نصل إلى "العدم" الذي هو أساسا مخفياً برداء الكينونة. و قد لا نجابه الصواب إذا قلنا أن تاريخ الأنطولوجيا هو استنطاق ضمن تحليلية الدازاين من جهة ماهيتها الميتافيزيقية، لما للدازاين من أوّلية على غرار الكائنات الأخرى التي ظلت معها الكينونة مخفية لولا فهم الدازاين لها و اتخاذها جزءاً من ماهيته، ((و تبعاً لذلك فإن الدازاين إنما يملك أوّلية متعددة على كل كائن آخر، فأمّا الأوّلية الأولى فإنها أنطيقية: هذا الكائن متعيّن ضمن كينونته بواسطة الوجود، و أمّا الأوّلية الثانية فإنها أنطولوجية: إن الدازاين، على أساس تعيّن الوجود الذي من شأنه، هو في ذات نفسه"أنطولوجي"))[1]

يريد هيدغر من خلال تجربة الكينونة أن يصل إلى "إنفتاحة الدازاين" على كينونته الفردية المقذوفة بها في العالم، ليبحث عن "المبدأ" الذي منه تنجلي الأشياء أمامه كحضور فعلي، و من خلال " Lichtung"* الانفراجة أو الإضاءة يفهم الدازاين الوجود فهماً مبدئيا يقوم أساسا على فهمه الكلي لعلة الوجود الذي لا ينفك عن المبدأ الذي بموجبه نصل إلى علل الأشياء، و نعطي تفسيرا واضحا لسؤال الـ"لماذا؟" المقترن بعلة وجود الموجود على نحو دون آخر، يقول هيدغر في هذا السياق: ((الموجود وحده يحتاج إلى العلة و هو معلول بالضرورة، و هو لا يوجد إلا لأنه متأصّل (أو يرجع إلى أصل)، أما الوجود (الموجودية) فهو على العكس من ذلك بدون علة، لأنه العلة، لأنه الأصل، و لأن الوجود يؤصّل- وهو الأصل و العلة- فإنه يجعل الموجود في كل مرة موجوداً))[2] و بقدر ما ينجذب الموجود - باتجاه - الذات يكون موجوداً، وعلة وجوده تكمن في موجوديته.

---

[1] - مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص66

* "Lichtung"مصطلح جعله "هيدغر" لفهم الدازاين في إنفتاحة الوجود، و ضمن هذا التوجه سيعمد "هيدغر" إلى التمييز بين وجود الموجود الذي هو الوجود(das sein)، و وجود الوجود الذي هو الو-جود (das seyn) لتصبح (sein) هو ما تعلق بالميتافيزيقي، و(seyn) بغير الميتافيزيقي. و هو ما سيوضحه "هيدغر" في كتابه" Apports de la philosophie" حيث كتب لفظة الوجود بـ"estre" التي تقابل الكلمة الألمانية"Seyn". للمزيد الرجوع إلى: M.Heidegger, Apports à la philosophie, tr, François Fédier, nrf, édition Gallimard, 2005, p15

[2] - مارتن هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ص 136

يقودنا السؤال عن الكينونة و علة وجود الموجود إلى السؤال عن "الزمان" في علاقته بسؤال الكينونة، ليتحوّل بذلك السؤال التقليدي مع أرسطو: ما هو الإنسان؟ إلى سؤال فنومينولوجي، يستهدف العلاقة الأنطولوجية بينهما، بعيدا عن المعنى الفنومنولوجي الذي يعي موضوعه ويقصده، هنا يعترف هيدغر: ((إن ما من جهته بعامة يفهم الدازاين ضمناً شيئاً ما مثل الكينونة ويفسّره، إنما هو الزمان (die Zeit)، وهذا الأخير ينبغي أن يُحمَل إلى النور وبخاصة أن يُتصوَّر باعتباره أفق كل فهم للكينونة وكل تفسير للكينونة))[1] كما يبقى مفهوم الزمان في الميتافيزيقا الغربية مُندرجاً ضمن مفهومه الفيزيقي الأرسطي الذي ربط الزمان بالحركة و ما ارتبط بها من "آن"، ويبقى هدف هيدغر دائما من تأويله للكينونة بدلالة الزمان، وتأويله للزمان بدلالة الكينونة مرهونا بمدى تخطي اللغة الميتافيزيقية ذاتها لبلوغ "أفق" المعنى الحقيقي للوجود ضمن علّية الموجود - في- العالم، والعودة إلى الأصل حيث اللحظة التي يتجلّى فيها "الأفق"، يقول هيدغر: ((الأفق هو المجال الذي ينفتح فيه حضور الأشياء أمام الأشياء))[2] وينكشف العالم أمام الدازاين من خلال ظهوره في الأشياء بحيث ((يشكّل الإنكشاف - مع هيدغر- خاصة أساسية من خصائص الوجود..بل إن الظهور هو من خاصية الوجود، فليس هنا وجود يقوم بذاته ثم إنه يظهر فيما بعد..إن كلمة وجود تتفرّع من الظهور، (حيث) إننا لا نفهم معنى كلمة وجود إلا على أساس الظهور))[3]

إن عرض هيدغر لمعنى سؤال الكينونة في الفقرة الأولى من كتابه الرئيسي "الكينونة و الزمان"، و ربطه بالأحكام المسبقة، لهو دليل منطقي على مشروعية الانتقال من "عصر التنوير" إلى "عصر التأويل"، بل إن تخطّيه لسؤال الكينونة من التصور العامي و عدم قابليته للتعريف، هو ما جعل السؤال ينحاز إلى "الفهم" كضرورة هرمينوطيقية ينتقل بموجبها السؤال المنطقي "من يفهم" إلى سؤال تأويلي

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص 72.

[2]- M.Heidegger, Questions 3 et 4 traduit de l'allement par J.Beaufret ,F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau et C.Roels ,Tel Gallimard, Paris,1976,p155

[3]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق،ص 76.

يتعلق أساسا بأطروحة "الفهم" و"المفهومية" التي تنجلي أمام الدازاين كعلامة أنطولوجية خاصة بالكينونة - في- العالم، و مقاربةً مع سؤال العلة فإن ما يبدو مألوفا وعاميا هو مدعاة للتساؤل ،شأنه في ذلك شأن تصور السابقين للكينونة على أنها واضحة لا تحتاج إلى تعريف.

1.تقويض هيدغر للتاريخ القبلي الميتافيزيقي:

اهتم هيدغر منذ تبلور فكره الأنطولوجي بسؤال الكينونة من حيث هو "الأساس" الذي يفتتح بموجبه فجر "أنطولوجيا جديدة" تتجاوز الموجود(الميتافيزيقا التقليدية) إلى الاهتمام بكينونة الكائن ووجوده داخل العالم، وعليه فإن هيدغر يبدأ بـ"تقويض" تاريخ الميتافيزيقا منذ أفلاطون إلى نيتشه. لكن التقويض الهيدغري لا يعني التملّص من مقولات الماضي الفلسفي ،بقدر ما يعني استنطاق ما لم يتم الكشف عنه ضمن النصوص الفلسفية السابقة، وبموجب ذلك ،ينطلق هيدغر من التراث الإغريقي* حيث يتعيّن الموجود كحضور،والوجود ككل (Totalité) ،يقول هيدغر: ((أعلن بارمينيدس أن الواحد هو الكل، كل هنا تعني كل موجود، و الواحد تعني الواحد والوحيد و الموحد للكل، لكن المتحد هو الموجود في الوجود..إن الوجود يجمع الموجود فيه))[1]

أدّى تصوّر الموجود على أنه حضور و لاتحجّب إلى تحوّل التصوّر الخاص بالحقيقة بما هي ((الانكشاف و اللاتحجّب أو مفارقة الحجب والخفاء إلى الظهور والجلاء للحقيقة))[2] لكن، بغض النظر عن هذا التحوّل فإن مشكلة الكينونة قد بقيت محض مهمة ميتافيزيقية تنتهي إلى مجرّد بحث مقولاتي يرمي إلى فهم كيفيّات

* إن التفكير مع هيدغر داخل الفكر الإغريقي القديم، جعل الكثير من الفلاسفة يتساءلون حول سبب اختيار هيدغر للإغريق بالذات ،غير أن هيدغر نفسه يجيب بقوله: ((إننا لا نبحث في الفكر الإغريقي حباً في الإغريق و طلباً للمعرفة، و سعياً وراءها فليس الإغريق في استعمالاتنا اللغوية خاصية عرقية و لا موطناً و لا ثقافة وحضارة.الإغريق فجر قدر انكشف على ضوئه الوجود كموجود)) أنظر: Martin Heidegger,Chemins qui ne mènent nulle part,tr,Wolfgang Brokmeir,ed,nrf,Gallimard,Paris,1962,p 274

[1]- مارتن هيدغر،ما الفلسفة؟ما الميتافيزيقا،هولدرلين وماهية الشعر،تر،فؤاد كامل ومحمود رجب،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة،ص59

[2] -Kotas Axelos, Héraclite et la philosophie, 7eme édition, les éditions de minuit, paris,1968,p 85

الموجود و تجلّياته الابستيمولوجية، و هو ما يستبعده هيدغر ويقوّضه، ذلك أن ما يهمه هو المفهوم الأنطولوجي لا المفهوم الابستيمولوجي.

ارتبطت الحقيقة بدورها- مع أفلاطون- بعالم الواقع الحقيقي المبني على العقل الذي يعلو على العالم الحسي المتغير، ومن خلال الرمز أوضح ((أن الكائن من حولنا ليس هو الكائن الوحيد ولا الحقيقي، لأنه ليس الكائن خارج الإنسحاب...فهل يوجد شيء آخر فوق وخارج الكائن))[1] لكن المفارقة التي وقع فيها أفلاطون تتعلق بالسؤال: كيف يدرك العقل "الإيدوس" إذا كان متعاليا عليه؟ فما هو مفارق و متعال يصعب إدراك كنهه، و بهذا بقي تفسير أفلاطون للماهيات -التي تحدد حقيقة الموجودات- المستقلة والمنعزلة عن عالم الواقع تفسيرا ميتافيزيقيا مغيّبا للكينونة، و بذلك كان ((إنكشاف الموجودات -أي التجلي الذاتي للماهيات في شكلها غير القابل للتغير- يعادل هجران السؤال المتعلق بمعنى الوجود، فما يجلي نفسه كماهية يبين ما الموجود))[2]

ضمن هذه الوجهة، تتحدّد قراءة هيدغر لفلسفة أفلاطون من خلال "أسطورة الكهف"بما هي كشف للتحول الذي طرأ في "ماهية الحقيقة" بوصفها "أليثيا" (انكشاف ولاتحجّب)، حيث لم تعد الحقيقة مقترنة بما يظهر أمامنا كموجود بل أصبحت هي نفسها "ظهور" ،"رؤية"، "صواب نظر" التي بواسطتها تدرك ماهيات الموجودات على حقيقتها الثابتة ،و بذلك فهي ((أرفع موضوع للمعرفة ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير و الحق قيمته بالنسبة لنا))[3] ،و إذا كان أفلاطون قد ركّز على حادث التحرر من سجن الكهف، و اكتشاف عالم الروح ،فإن هيدغر يركّز على عودة الرجل المحرّر إلى الكهف ثانية، واكتشافه للعالم الواقعي خارجه، ذلك أنه بإمكان الإنسان المحرّر من قيود الآراء و العادات والمواقف اليومية من فهم مقذوفيته، والعيش داخل العالم الأرضي المهدّد بالفناء و العدم، وبعبارة أخرى، التمكن من المعايشة مع "وضع

[1]- نقلا عن: نعيمة حاج عبد الرحمن،مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدغر،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،غير منشورة،جامعة السانية، وهران،السنة الجامعية2009-2010، ص173.

[2]- غادامير،طرق هيدغر،تر،حسن ناظم وعلي حاكم صالح،دار الكتاب الجديدة المتحدة،طرابلس،ط2007،1، ص196

[3]- أفلاطون،الجمهورية،تر،فؤاد زكريا،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،1985،ص407

الحياة" الذي تكون فيه "اليوميّة*" مُقاماً أساسياً لسؤال "الراهن"** بما هو سؤال يتخذ من "أمثولة الكهف" مجالاً للإشتغال على فهم حقيقة الإنسان بعيدا عن فكرة "الإيدوس"، لينتقل السؤال إلى البحث عن ماهية الكينونة بما في ذلك ماهية العلة، وإذا كان أفلاطون قد بدأ بـ"المعرفة تذكر" فإن هيدغر يبدأ بحثه في تاريخ الكينونة بالنسيان حيث ((إن النسيان - حسب هيدغر- من ماهية الوجود، بل إن الوجود يبدأ كأساس لإنكشاف الحاضر في حضوره، بمعنى أن تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الوجود))[1]

واصل أرسطو التفكير في الأنطولوجيا من جهة سؤاله عن الوجود بما هو موجود بوصفه يملك خاصية "الإبانة" أي "الإظهار"و"الحضور"، و هو ما يؤكده بقوله: ((الوجود هو ما يكون بذاته أظهر الأشياء، ولكن ما هو بذاته أظهر الأشياء هو الأقل ظهورا بالنسبة لنا، أي من حيث طبيعة معرفتنا السائدة أو من حيث توجه هذه المعرفة، وإن ما نعتبره الأشد ظهورا هو الموجود الذي ندركه في كل لحظة))[2] وفي

---

* تقودنا "اليومية"(Alltäglichkeit) مع "هيدغر" إلى الكشف عن "العمومية"(Öffentlichkeit) و"القيل والقال" (Gerede) و"الوسطية"(Durchschnittlichkeit) و"الهُم"Das Man ،حيث يتحول الدازاين بما هو موجود-هنا -عن طريق العمومية والقيل والقال و الوسطية- إلى "الهم" الذي هو "لا أحد" باعتبار أن الهم لا يمكن أن نجمعه في دازاين معيّن، لكن يمكن أن نضعه كهوية نشير بها إلى الوجود العام الذي يشترك فيه كل دازاين.يقول "هيدغر" في هذا السياق: ((إن هُمْ الذي به يُجاب عن السؤال مَنْ هو الدازاين اليومي، هو لا أحد"das Niemand"، الذي إليه يكون كل دازاين، في نطاق الكينونة-الواحد- في-عداد-الآخرين...إنه ضمن طباع الكينونة المكشوف عنها في الكينونة اليومية..إنما يكمن "الاستمرار" المباشر للدازاين)) أنظر:مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر،فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص255 .

وفي السياق ذاته، يقول :((يتحرك الدازاين (ظاهرة أساسية) في طريق محددة لخطاب يدور حول نفسه..إن هذا الخطاب "حول" نفسه هو الطريقة العمومية التي يُقبض بها على الدازاين..وتحت قناع حالة "التبيين" العمومي يُعرض الدازاين كحيوية قصوى))أنظر:مارتن هيدغر،الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية،ترجمة وتقديم وتعليق،عمارة الناصر،مكتبة الفكر الجديد،منشورات الجمل،بيروت،ط1، 2015، صص72-73 .

** يتخذ "هيدغر" من نقض "الوعي التاريخي" ذريعة لتفسير مسألة الراهن، حيث وجّه نظره صوب "الماضي" بوصفه الطريق الموصل لفهم "الحاضر"(Gegenwart)، فالتاريخ مرتبط بالدازاين الماضي، المؤلِف لروح الثقافة، وفي هذا المضمار يُعرّج "هيدغر" على أطروحة "شبنغلر" الخاصة بـ"انحطاط الغرب" منذ درس شتاء (1920-1921) بما هي علة الكشف عن الدازاين الفردي في التاريخ،حيث ((افترض شبنغلر أن أصل وتطور الوعي التاريخي الحديث لا ينكشف حقا إلا بقدر ما نعيد هذا الوعي إلى ضرب "الثقافة" التي تولّد عنها..وإذا أخذنا هذا الموقف على علاّته الخاصة يصبح بيّنا أن قصد شبنغلر هو التكشيف عن "الفرادة" التاريخية الحاد لكل ثقافة، من حيث أنها في آخر المطاف "أسلوب" روحي مغاير جذرياً لكل أسلوب آخر..)) للمزيد ارجع إلى: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت،ط1، 2005، ص114.

[1]- M.Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, tr, Wolfgang Brokmeir,op,cit,p17

[2]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق،ص95

الحقيقة، فإن هيدغر يستثني أرسطو من دائرة التقويض، ذلك أن الخطأ كله يرجع إلى المنطق التقليدي الذي لم يفهم أرسطو الذي كان له أثرا بارزا في درك الفرق الأنطولوجي بين الكينونة والكائن ، أي علة الإختلاف.

ارتبط المفهوم المتداول للكينونة من ناحية أخرى، في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى بماهية اللـه ،من حيث هي ذات تتحد مع الوجود الذي تم تقسيمه إلى عالمين:عالم الوجود الحق، الثابت، الأزلي، الواحد، الإلهي، الكامل، و الذي يقابله وجودا آخر، هو الوجود الواقعي، و هو وجود ناقص، غير حقيقي، متناه[1] إلا أن ما ينبغي أن نفكر فيه ليس اللـه باعتباره مفهوما أو بكونه وجودا متضمنا في فكرة ما، بل هو اللـه الكامن وراء الموجودات الحسية، فهو يحوي في ذاته "السبب الكافي" لكل شيء، حيث ((إن الذي يجعل هذا الوجود متحجّبا عن أعيننا هو ذاته ما يجعل الأشياء كلها مرئية، هو النور الذي بواسطته نرى الأشياء، و من هنا صعوبة إدراك ماهيته وتحديدها بشكل موضوعي، فنحن لا نستطيع تعريف الوجود، يمكن فقط الإشارة إليه))[2]

لقد ظلت الميتافيزيقا التقليدية إذن، بدءًا من اللحظة الأفلاطونية - بما تحمله من غياب للكينونة- متغاضيةً عن الكينونة الأصيلة، و لما بدأت تباشير النهضة على يد ديكارت أصبح البحث عن طرق جديدة لقيادة العقل أمراً لازماً ومشروطاً، وعن طريق الشك المنهجي، كشف ديكارت عن الوجود المحتجب وراء الموجود كـ"ذات مفكرة" ،يقول ديكارت: ((إن الفكر صفة تخصني، هي وحدها لا تنفصل عني ،أنا موجود، ولكن كم من الوقت؟ أنا موجود مادمت أفكر، فإذا انقطعت عن التفكير ،انقطعت عن الوجود انقطاعا خالصا، وأسلم الآن بشيء صحيح، أنا شيء يفكر، و ما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يتصور و ينفي ويريد و يتخيل ويحس أيضا))[3] و بهذا

[1] - Jean Wall, Traité de la Métaphysique, Payot, Paris, 1953, p96

[2] - Ibidem, p107

[3]- Descartes, Discours de la Méthode, Union générale d'édition ,1951pp183-184

المعنى يصبح الوجود تابعا للفكر أو الأنا، بل إن الوجود يعادل الفكر ويتطابق* معه، لكن إذا كان ديكارت في الفقرة (6) من "التأمل الثاني" الخاص بتعريف "الإنسان العاقل"** قد طرح فكرته عن "cogito ergo sum " انطلاقا من فكرة اليقين (Certitude) فإن هيدغر قد ربط تعريفه بـ"الحيوان القادر على الكلام"، وهو ما يفترض مسبقا فهم "ماهية الإنسان" انطلاقا من "مدلولية" الكلام ضمن براديغم اللغة - وهو ما سنوضحه لاحقا- و بمجاوزة هذا الطرح يكون هيدغر قد تساءل عن الشيء*** الذي بموجبه تكون الكينونة حاضرة في علاقتها بالكائن الذي لا ينفك يسأل، بحيث ((تشير أبرز أصول الأنثروبولوجيا التقليدية، نعني التعريف اليوناني والخيط الهادي اللاهوتي، إلى أنه ما وراء تعيين ماهية الكائن "إنسان" إنما يبقى السؤال عن كينونته منسياً، بل إن هذه الكينونة متصوّرة بوصفها "مفهومة بنفسها" في معنى "الكينونة القائمة في الأعيان"(das Vorhandensein) التي من شأن بقية الأشياء المخلوقة))[1]

استمر الفيلسوف كانط بدوره في توسيع الذات الديكارتية من خلال فكرته عن الأنا المتعالية أو الذات المنطقية التي تقوم بوظيفة البناء، حيث تستحيل "الأنا الديكارتية" إلى "أنا أربط، أصل و أنشئ"، و مأخذ هيدغر على كانط يقع في هذا الشطر بالذات، أي أن كانط لم يتناول هذا التحديد للذات "كأنا أفكر في موضوع ما" ضمن الإطار

* يفهم "هيدغر" معنى "التطابق" بارجاعه إلى العلاقة التي يتخذها الحكم مع الشيء على ما هو عليه أو من حيث هو كذلك ((فالتطابق هنا لا يمكن أن يعني حدوث تماه فعلي بين شيئين مختلفين في طبيعتهما، فماهية التطابق تتحدد بالأحرى بطبيعة العلاقة القائمة بين المنطوق والشيء)).أنظر:مارتن هيدغر،التقنية-الحقيقة-الوجود،تر،محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،1995،ص17

** يقول "ديكارت" في الفقرة (6) من التأمل الثاني"في طبيعة الروح الإنسانية التي نعرفها أحسن مما نعرف الجسم": ((كنت أعتقد صراحة أن أنني إنسان،ولكن ما هو الإنسان؟ هل أقول أنه حيوان عاقل؟))أنظر:رنيه ديكارت،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى،تر،كمال الحاج،منشورات عويدات،بيروت،ط4، 1988.

*** يضع "هيدغر" سؤال ما هو الشيء؟ موضع تساؤل فلسفي، خاصة بعد أن إهتمت العلوم بالواقعة دون الإهتمام بالشيء المفرد الذي يميّزه "هيدغر" عن باقي الأشياء، حيث يقول: ((بسؤالنا ما هو الشيء؟ لا نريد على ما يظهر أن نعرف ماهو الغرانيث، ماهي الحصى..لا نريد أن نحل محل العلوم ولا أن نصلحها، ومع ذلك نريد أن نساهم في التحضير لقرار.هذا القرار هو:هل العلم هو مقياس المعرفة، أم أن هناك معرفة يتعين فيها وحدها أساس العلم وحدوده..هل هذه المعرفة الحقة ضرورية لشعب تاريخي، أم يمكن الإستغناء عنها وإحلال شيء آخر محلها؟))أرجع إلى:مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء،حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كانط،تر،إسماعيل المصدق،مرا،موسى وهبة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت-لبنان،ط1، 2012، صصص40-41-42

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص124.

الأنطولوجي، أي كأنا أفكر في الوجود كوجود لا كموجود، وإن كان هيدغر يستثني كانط - من ناحية أخرى- الذي لامس تأويل الكينونة الحقة، حيث يقول: ((كيف يمكن للميتافيزيقا كاستعداد طبيعي أن تكون؟ أعني كيف تنبثق الأسئلة - التي يطرحها العقل المحض على نفسه و التي يندفع، بفعل حاجته الخاصة، إلى الإجابة عنها قدر الإمكان- من طبيعة العقل البشري بعامة))[1]

يحتدم الصراع الفكري أكثر فأكثر كلما تعمّقنا في تاريخ الميتافيزيقا، ففي غمرة نسيان الكينونة نصطدم بالكائن الذي يعترف بالآخر المنشغل بالكينونة التي ترتبط بشكل مباشر مع المتناقضات في فكر" هيجل " الذي بيّن في كتابه "علم المنطق" - على حسب قول هيدغر- : ((أن التناقض أو التنابذ لا يشكّلان علة تحول دون وجود الشيء في الواقع، بل إن التناقض هو بالأحرى الحياة الباطنية لواقعية الواقع))[2] وفي الروح الهيجلي تُفكّك جميع المتناقضات بين الذات و الموضوع، بين الفاعل والمفعول، بين الأنا واللاأنا، بين الوعي واللاوعي،..بل تتجاوزها إلى "سلب السلب" مع هيجل الذي فكّر في الوجود من خلال سلبه أو عدمه، يؤكد هيجلعلى هذا بقوله: ((إذا كان هذا السلبي يظهرُ حينئذ في مبتدئ الأمر كلا تساوي الأنا مع موضوعه، فإنه كذلك لا تساوي الجوهر مع ذاته، ومتى يكون الجوهر قد أتمّ إظهار ذلك، فإن الروح يكون قد جعل من كيانه كفء ماهيته، فالروح إنّما يكون لنفسه بما هو كذلك موضوعا...والكينونة..إنها المضمون الجوهري الذي هو في الحال ملك الأنا، والهُوَويُّ Selbstisch أو هو المفهوم))[3] الأمر الذي جعله يغفل عن الفارق الأنطولوجي بين الوجود و الموجود، و من ثمة ، لم يتساءل مثل كل ميتافيزيقا عن الوجود بما هو وجود، و تصوّره على أنه الفراغ الأكثر اكتمالاً.[4]

---

[1]- عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض،تر،موسى وهبة،مركز الإنماء القومي،لبنان،(د.ط)،(د.س) ،ص53

[2]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص 22

[3]-هيجل،فينومنولوجيا الرّوح،ترجمة وتقديم،ناجي العونلّي،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط1، 2006،ص 143

[4]- جمال محمد أحمد سليمان،الوجود و الموجود مارتن هيدغر،إشراف،أحمد عبد الحليم عطية،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،2009،ص71

انطلق نيتشه من جهته من مبدأ الذاتية الذي يعطي الأولوية للذات على الفكر، ومنه للمعرفة على الأنطولوجيا، بل يمكن القول أن نيتشه هو بمثابة الشكل الأخير الذي وصلت إليه الذاتية، حيث تمحور فكره في معظمه حول فكرة الإرادة، أي "إرادة القوة" باعتبارها الفكرة التي تكشف عن حدوث الوعي داخل عالم يسير نحو العدمية، بل ((إن العدمية - كما يقول فاتيمو- هي هذا الشرط حيث يقر الإنسان بشكل واضح وصريح بغياب الأساس بوصفه يدخل في تكوين شرطه و هو ما يدعوه نيتشه موت الإله))[1] بذلك تصبح مقولة الإنسان الأعلى مع نيتشه مقولة رئيسية في فلسفته التي تنكر الإله، بل إن ذلك الإنكار لهو دليل على ثورة نيتشه ضد تاريخ الفلسفة الغربية بما في ذلك الفلسفة اليونانية و الوسيطة و الحديثة التي همّشت الإنسان كذات يملك إرادة حرة بموجبها يكون المشرّع الوحيد لقراراته، خاصة بعد الإدعاء الديكارتي الذي كبّل إرادة الإنسان لصالح الوعي والعقل والأنا، حيث عجزت الديكارتية - حسب نيتشه- التي امتدت إلى فلسفات سبينوزا وليبنتز وكانط وهيجل من تأصيل إدعاءاتها، وعليه فإن ((الفلسفات الكلاسيكية بما فيها اليونانية والوسيطية والحديثة كانت - بحسب نيتشه- بعيدة بمعنى ما عن احتواء نظرة أصيلة وبسيطة عن الوجود))[2] إلا أنه في خضم ذلك أزاح نظره عن الكينونة الحقة و ركز على كل ما هو قيمي مسحوبا إلى دائرة الإنسان دون غيره، يقول هيدغر: ((حيثما يوجد واقع توجد إرادة vouloir ،وحيثما توجد إرادة توجد إرادة الإرادة وحيثما توجد إرادة الإرادة ، هنا تتواجد إمكانيات تنمية ماهية الإرادة باعتبارها عقل، حب أو قوة))[3]، وهذا التصور الفلسفي للإنسان كذات - في نظر هيدغر- يرجع إلى تلك اللحظة التي أصبح يُنظر فيها إلى الذات من حيث أنها مصدر الحقيقة و اليقين، لتُصبح الموجودات الأخرى مجرّد مواضيع تمتثل أمام الذات، يقول هيدغر: ((لقد بدأت في اللحظة التي تحرر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الموجود الذي يتمثّل بنفسه ،بردّه كل الأشياء نحو ذاته كحكم أعلى.. لقد أصبح المعنى الأفلاطوني تصوراً يُدرَك، و حينئذ ستنقلب

[1]- جياني فاتيمو،نهاية الحداثة،تر،فاطمة الجيوشي،منشورات وزارة الثقافة،دمشق،1998، صص 133/132

[2]- رودولف شتاينر،نيتشه مكافحا ضد عصره،تر،حسن صقر،سوريا،دمشق،ط1، 1998، صص53-56

[3]- Heidegger, Nietzsche 2 ,tr, Pierre Klossowski,Gallimard,1971,p 381

ماهية المعنى و الرؤية والحضور الأفلاطوني إلى تـمثّل يمثل أمام ذاك الذي يمتثل الأشياء و يضعها أمامه))[1] و هذا تأكيد على أن هيدغر يتفق مع نيتشه في قلبه لمفاهيم الميتافيزيقا الغربية ،بل إن الدارس لفلسفة كل منهما سرعان ما يلتفت إلى ذلك التقارب بين فكرة "الدازاين الهيدغرية" وفكرة "الإنسان الأعلى" النيتشوية. لكن هذا لم يمنع من أن تبقى الفلسفة النيتشوية - هي الأخرى- حبيسة الفكر الميتافيزيقي بالرغم من محاولة نيتشه في الحط من قيمة الميتافيزيقيات الغربية، بل وإزاحتها نهائياً من خارطة فكره ، كما يبقى ((قلبه للمثالية الأفلاطونية و ماديته المستوحاة من فيورباخ و بعض الفلاسفة الوضعيين في القرن التاسع عشر، إنّما يُعززان النسق l'ordre الماورائي))[2]، وعليه فإنه بالرغم من مجاهدة نيتشه في قلب الأفلاطونية وتجاوزه للعدمية قد سقط أسير الميتافيزيقا كما لم يسبق لأحد غيره، ولهذا كان بحق "آخر الميتافيزيقيين"*على حسب قول هيدغر، بل إن فكره قد ظل سجين "مسألة القيمة" لتبقى مسألة الكينونة حكاية منسية و يبقى الإنسان متضمناً داخل بَدْره الأول ((وتكفينا - حسب هيدغر- نظرة متفهمة إلى ما يدور في عصرنا النووي لتكتشف أن العالم يستمر و هو خاضع للحساب حتى بعدما أعلن نيتشه موت اللـه،وأن الإنسان يبقى متضمّناً في حساب حيث كل شيء يُحتسب ويُسند إلى مبدأ العلة))[3] ومنه، فالأنطولوجيا التقليدية بما فيها فلسفة نيتشه قد غفلت عن حقيقة الكينونة وأصلها الحقيقي و حادت عن أصلـها المتأصّل .

---

[1]- M.Heidegger, Nietzsche 2 ,tr, Pierre Klossowski,op,cit, p 183

[2]- بيير زيما، التفكيكية، دراسة نقدية،تعريب،أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط1، 1996، ص 46

* ينحاز "هيدغر" من مرحلة البدء الأول (موجودية الموجود) إلى بدء آخر، بموجبه يتم الانتقال من نهاية الدازاين، إلى نهاية الغرب ككل، وإن كان "هيدغر" يعتبر "نيتشه"آخر الميتافيزيقيين، فذلك لأنه لم يستطع التحرر نهائيا من هيمنة الميتافيزيقا، الذي أضاف إلى تصوراتها القديمة، تصوره عن "الإنسان الأعلى"، وعليه فإن ((فلسفة نيتشه تظل في نطاق الميتافيزيقا، وإن كانت تعبر عن لحظة الإنتقال من ميتافيزيقا الفكر إلى ميتافيزيقا الحياة التي يشكّل الإنسان الأعلى دلائلها المركزية وأبعادها الجوهرية)) أنظر: M. Heidegger, Neitzsche 2,tr, Pierre Klossowski,op,cit,p210

لكن لا يجب أن يأخذنا هذا إلى القول بأن تجربة البدء و النهاية هما محض مقولتان تاريخيتان فحسب، يعنيان بسرد تاريخ ما للفلسفة، و إنما هما مقولتان تنتميان إلى "المنعرج" بوصفه قدر الوجود و مصيره..وهو ما سيتوضح في الصفحات اللاحقة.

[3]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة ،تر،نظير جاهل،مصدر سابق،ص 111

تكمن دعوة هيدغر الأساسية في تفكّر الكينونة من الجانب الذي لم يتم التفكّر فيه من قبل فلاسفة الإغريق حتى عصر الحداثة، وهي دعوة للتأمّل في الكينونة الأصيلة من زاوية المبدأ العلّي الذي يكشف عن الأصل، وعلى إثر ذلك تكون ((الميتافيزيقا تحت كل أشكالها و في كل مراحل تاريخها ،هي قدر واحد لكن ربما تكون أيضا القدر الضروري للغرب و شرط هيمنته الواسعة على الأرض بأسرها))[1] وهذا ما يحاول هيدغر الاستفراد به من خلال طرحه لسؤال الكينونة الذي بدأ طريقه من فكرة "التقويض" التي لا تهدف إلى التشكيك في جذور الأصل بقدر ما تكشف عن عودة الأساس المشروع في حلّة جديدة تكون أقرب إلى الوجود منه إلى المعرفة، يقول "فنك"(Fink) في مقدمة حواره مع هيدغر حول هيراقليطس: ((من خلال حوار هيدغر مع الإغريق في العديد من مؤلفاته، يمكننا أن نتعلم كيف أن الأشد بُعدا يصبح قريباً، وأن الأكثر ألفةً يصبح غريباً، وكيف أنه يكون من الصعب علينا الوصول إلى نهاية تأويل أكده الإغريق و الإستئناس إليه))[2]

يواصل هيدغر التفكير في سؤال الكينونة داخل الوعي الهوسرلي من أجل استخلاص الحلقة المفقودة والمتجاوز عنها في تاريخ الفكر الغربي، و لهذا نجده يطرح السؤال: ((هل تساءل هوسرل عن وجود الوعي أو لا، حين أعلن أن دائرة الوعي هي دائرة و منطقة "الوجود المطلق"؟ و بعامة، هل طرحت الفنومينولوجيا السؤال عن الوجود أم لا ؟ هل كان هوسرل على بيّنة من معنى الوجود الذي يفترضه مفهوم القصدية ؟))[3] أو بالأحرى هل تساءل هوسرل عن وجود الوعي كتجربة واقعانية تُعنى بالكينونة الذاتويـة بدل المعرفة السطحية لمظهر الذات؟ و هو ما لم يتفطن إليه هوسرل حيث اقتصرت فنومينولوجيته على تبيان الوعي بما هو ذات يقصد موضوعه، فالوعي يتعلق دوما بشيء ما، و لا يمكن أن يكون وعينا فارغا من المعنى، خاصة أن ((كلمة

[1]-M. Heidegger , Essais et Conférences ,traduit par André Préau et préface par Jean Beaufret, Edition Gallimard,1958,p88

[2] -M .Heidegger et E. Fink ,Héraclite ,Séminaire du semestre d'hivers 1966-1967 , traduit de l'allemand par J. Launay et P. Lévy ,Gallimard ,Paris,1978,p09

[3]- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي،مرجع سابق، ص 159

القصدية - حسب هوسرل- 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 المفكّر فيه))[1]، فلا وجود لموضوع خارج وعي الذات، بل إننا نتشبّث في كل موضع بشيء ما يكون على علاقة بين وعيي الذاتي والعالم الموضوعي الماثل أمامي، حيث تنجلي الظاهرة الفنومنولوجية بوصفها انكشاف لما يمكن أن يظهر في المظهر باعتبار أن ((أصل الكلمة تعود إلى الجذر (فاي-phu) و هي في الأصل من (فوس-phos)، التي تعني الإنارة، أو الضوء، أو النور والوضوح، أي أن ما ضمنه يمكن أن يصير شيء ما جليا، واضحا، منكشفا، قابلا للإبصار في ذات نفسه))[2] و بهذا المعنى ،فـ"الفنومان"* الذي يقصده هيدغر هو ما تعلّق بالشيء المحتجب الخفي ضمن ما هو منكشف في الظاهر، و منه كان المبدأ الذي يقف وراء ظهور الوجود مخفيا رغم ما يظهر من مظهر وجودي، أي أن القاعدة الأساسية في فينومينولوجية هيدغر تتجه "صوب الشيء المفرد"، وبموجب ذلك، تتحوّل الفينومينولوجيا -على إثر ذلك مع هيدغر- من مجرّد معرفة للذات إلى كينونة الذات، باعتبار أن الكائن هو الذي يملك القدرة على طرح سؤال معنى الكينونة، وبذلك تتحوّل القصدية مع هيدغر إلى ظاهرة وجودية بحتة ،ومن خلال ذلك يمكننا أن ((نفهم الفنومنولوجيا باعتبارها الطريق الذي يسير بنا قدما إلى هناك (..ein Weg der hinführt vor) و تركه يظهر أمام ما هو منقاد إليه (und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird) هذا النوع من الفنومنولوجيا يسميه هيدغر بفنومنولوجيا اللاتجلّي))[3] و ما استخدامه للفظة

---

[1]- إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية،تر،نازلي اسماعيل حسين،دار المعارف،القاهرة،1970، ص141

[2] -M. Heidegger, Introduction à la recherche Phénoménologique, tr de l'allemant par Alain Boutot, nrf edition, Gallimard 2013,p22

* لا يفهم "هيدغر" الظاهرة فهماً إغريقيا (الكشف و التجلّي)، بقدر ما يحاول الولوج داخل المسكوت عنه والمتعذر ظهوره أمامنا حضورياً، و منه الإقامة داخله بصفة يمكّنه من سحب المحتجب إلى الوجود، و جعل ما لا يتجلّى ظاهرا و منكشفا، حيث ((يشكّل الانكشاف - مع هيدغر- خاصة أساسية من خصائص الوجود...إن كلمة وجود تتفرّع من الظهور، إننا لا نفهم معنى كلمة وجود إلا على أساس الظهور))ارجع إلى:هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق،ص76 .و بذلك نكون قد انتقلنا من فنومنولوجيا التجلي إلى فنومنولوجيا اللاتجلي، و هنا بالذات يحدث نوع من التواشج بين الفنومنولوجيا و الأنطولوجيا بحيث يصعب التمييز بينهما.

[3]- M.Heidegger, Questions 3 et 4,traduit de l'allement par J.Beaufret ,F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau et C.Roels ,op, cit, p487

"دازاين*" بديل لفظة "إنسان" لدليل واضح على تمرّده على النص الفنومينولوجي الترنسندنتالي، وبداية فنومنولوجيا جديدة تتجه وجهة مغايرة - لما دأبت عليها فينومنولوجية هوسرل- بحيث ترمي أساساً إلى فهم الوجـود المرتبط بالكينونة الكلية، والذي بموجبه يتحرر الوجود من بوتـقة الميتافيـزيقا، هذا ((الوجـود اليقظـان " das wachsein" فلسفيا معناه : أنه وجود حي، ضمن تفسيـر أصلي للذات تهبه الفلسـفة لذاتها من ذاتها، حيث إنها تشكّـل إمكانية وطريقة حاسمة لتفسير الدازاين لذاتـه))[1]

2. "تحليلية الدازاين" بما هي "أنطولوجيا أساسية":

ينفرد الإنسان عن غيره من الموجودات بوصفه كائنا جدلياً لا يقبل ما هو موجود قبولا بديهيا، بل يسعى دائما إلى التفكير و طرح التساؤلات عن ما هو كائن ،ذلك الموجود المستقل المتفرّد الذي يملك إمكانية التساؤل عن وجوده ووجود الكائنات المحيطة به هو ما يصطلح عليه هيدغر بمصطلح "دازاين" من حيث أنه ينجز كينونته، فهو الكائن الوحيد الذي ينفتح على العالم المتغير و يُجاوز بأفعاله حدود الواقع المعيش، يقول هيدغر: ((يتعيّن الدازاين في كل مرة من حيث هو كائن، انطلاقا من

* تدل لفظة "الدازاين"Dasein" على "الوجود هناك" و قد استخدمها "هيدغر" للدلالة على الوجود الإنساني المتميّز في علاقته مع الوجود-في-العالم.و يفرّق "هيدغر" بين Dasein (كينونة الهُناك) وبين Existenz (الوجود)، فالدازاين يتميز بطريقة كينونة تجعله يسأل عن معنى الكينونة، أما الوجود فهو نفسه طريقة كينونة هي تلك التي تجعل الدازاين يسأل عن معنى كينونته. أنظر : مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان، تر، فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص 65.

إن كلمة "دازاين" تحيل أولا إلى الكينونة الإنسانية و كيفية وجودها، كما تدل على تميّز الإنسان عن غيره في انفتاحه على الوجود وتغيراته، كما تعبّر عن ماهية الكائن الوجودي و حقيقته التي تنزع إلى ما يريده، وما يصنعه و ما يجاوز بفعله الواقع و ينفتح على العالم، وهذا ما يوضحه "جون ماكوري" في كتابه "الوجودية" بقوله: ((إن هيدغر يقصر استخدام "الوجود المتعيّن Dasein" على الوجود المتمثل في حالة الإنسان..(أما) المصطلح التقليدي Existentia الذي يقترح له هيدغر مصطلحا ألمانيا هو Vorhandenheit ويمكن ترجمته "بالحضور المباشر"أو "الحضور في متناول اليد Presence at hand"..أما مصطلح Existenz (الوجود البشري) من حيث هو تحديد للكينونة، سوف يخصص للوجود المتعيّن Dasein وحده. ويستطرد "هيدغر" فيقول:((إن ماهية(wesen) الوجود المتعيّن Dasein تكمن في وجوده..(أي) أن ماهية الوجود المتعيّن لا تتألف من خصائصه بل من الطرق الممكنة لوجوده)). أنظر:جون ماكوري،الوجودية،ترجمة،إمام عبد الفتاح إمام،مراجعة،فؤاد زكريا،عالم المعرفة،سلسلة كتب ثقافية،الكويت،1982، صص75-76.

[1]- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير،مرجع سابق، ص71

إمكان هو هو... بيد أنه إنّما في ذلك يكمن الأمر الذي يقضي، بالنسبة إلى التأويل الأنطولوجي لهذا الكائن، بتطوير إشكالية كينونته انطلاقا من وجودانيّة* وجوده))[1]

لقد أخفقت الذات الديكارتية سابقاً في الإفصاح عن هيئة الأنا المفكرة في تصادمها مع الموضوع (أشياء العالم من موجودات)، و هو ما جعل هيدغر يثير مسألة كينونة الكائن بما هي دازاين منفتح على الوجود ،يقول هيدغر: ((إن ديكارت الذي سُجّل باسمه اكتشاف"cogito sum".. إنّما هو قد بحث في" cogitare" الذي من شأن الـ "ego"..وعلى الضدّ من ذلك هو يترك "sum"غير مبيّن تماماً.. إن التحليلية إنّما تطرح السؤال الأنطولوجي عن وجود الـ "sum"))[2] معنى ذلك أنه ربط الأنا بالفكر دون أن يُحلل هذه الذات في تصادمها مع أشياء العالم، الأمر الذي جعله يُفكر في هذه الذات من حيث هي كيفية من كيفيات الوجود لا موضوعاً للمعرفة. لكن ما هي الخصائص الأساسية التي تجعل من الدازاين كائناً وجودياً - في- العالم، لا كائناً موجودياً ؟

إن الدازاين - حسب هيدغر- يتخارج في العالم، أي أنّه ينفتح على الوجود باعتباره "ليس ذلك الموجود"، فولوجه داخل العالم، باعتباره كائنا في الوجود ،منفتحا على الكينونة يضعه في علاقة وجودانية مع إمكانات الكون، يسمّي هيدغر هذه العلاقة بالتواجد* أو التخارج التي يحدّدها ابتداءً من كتابه "ماهية الحقيقة" بعد أن حلّت مكان فكرة "الوجود - في- العالم" الكامنة في "الكينونة والزمان"، و يؤكد ذلك بقوله: ((في

---

* الوجودانيّة (Existenzialitat) مصطلح إجرائي يهدف إلى دراسة البنى الأنطولوجية للوجود،تلك البنى المترابطة على نحو وجوداني(Existenzial) كالفهم و القلق اللذين يتعلقان بطابع الكينونة التي تتأسّس عليها أحوالنا الوجودية.

[1]- مارتن هيدغر، الكينونة و الزمان، تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص 114

[2]- المصدر نفسه، ص 118

* يستخدم "هيدغر" لفظة "التواجد" للدلالة على أن الدازاين يوجد، بوصفه الكائن الوحيد المخوّل له السؤال عن وجوده ووجود الأشياء، وفي خضم ذلك ((لم تعد"Existenz" تعني "أن الشيء كائن" بل "طريقة" كينونته. فالدازاين هو "كيف- يكون" وليس"أنّه- يكون"، لذلك ليس هناك أي تقابل بين الوجود والماهية كما لدى سارتر، بل Existenz هي نحو من الخروج-إلى-الكينونة، و هو ما دفع بهيدغر إلى كتابتها في مقطعيها الأصليين :-Ex sistenz و Ek-sistenz)) أنظر: فتحي المسكيني،التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟،جداول للنشر والتوزيع،بيروت،ط1، 2011، ص45.

الآنية يصون الإنسان ذلك الأساس الماهوي الذي ظل لزمن طويل بدون أساس..والوجود هنا لا يُقصَد به وجود الموجود، بمعنى وروده أو حضوره أمامنا، ولا ينبغي كذلك أن يُفهَم بالمعنى (الموجودي) أي بمعنى الجهد الأخلاقي الذي نقصده من اهتمام الإنسان بنفسه اهتماماً قائماً على تكوينه الجسدي و النفسي. إن التواجد Ek-sistenz ..هو التعرض لتكشف الموجود من حيث هو كذلك))[1]، وعليه يكون التواجد هو ما يدل على تعرض الموجود لنور الوجود الذي يكشف بدوره عن الوجود الحقيقي للدازاين، يتساءل هنا ميشال هار فيقول: ((هل يمكن اختزال الإنسان إلى مجرّد إنفتاحة تبدو غامضة إلى بعد تخارجيExtatique خالص؟))[2] و أن يتخارج الدازاين يعني أنه يوجد أولاً كواقعة قائمة في الكينونة، بحيث يكون وجوده ملقى به في العالم، يقول هيدغر في هذا النطاق: ((إن مفهوم "الواقعانيّة" (Faktizität) إنّما يضم في نفسه "الكينونة - في- العالم" (das In-der-Welt-sein) التي من شأن كائن "داخل العالم"(innerweltlich) على نحو بحيث يمكن لهذا الكائن أن يفهم نفسه بوصفه قد زجّ به (verhaftet) في " قَدَره" مع كينونة الكائن الذي يلاقيه داخل عالمه الخاص))[3] هذه الجلبة التي أحدثها هيدغر قد قادته إلى فهم الدازاين لماهيته القائمة في الكينونة كعلة أنطيقية قبلية لازمة للدازاين.

تتجه التحليلية مع هيدغر نحو إمكاناتها الأنطولوجية التي تكشف عن "تشتّت" الدازاين داخل العالم وانفتاحه على الطبيعة، المجتمع، الثقافة...إلخ ، إلا أنه ما يلبث أن يتملص من ذلك "التشتّت"(die Zerstreuung) حينما ينصاع إلى "نداء الضمير"(Gewissenhabenwollen) الذي يُساءله هيدغر فيقول: ((ما هو المدعوّ(das Angerufene) ضمن نداء الضمير؟ من البيّن أنه الدازاين ذاته..و إلام هو مدعوّ؟ إلى ذاته التي تخصّه..بِمَ "يهتِف"(Zurufen) الضمير نحو المدعوّ؟ على وجه الدقة -

[1] -M. Heidegger, De L'essence de la vérité, approche de l'allégorie de caverne et du Théétète de platon, traduit et introduction par A. de Waelhens et W.Biemel, Nauwelarts, Vrin, Louvain, Paris,1948, pp 85-86

[2]- Michel Haar, Heidegger et l'essence de l'homme, Grenoble, Gérôme Million, 1990,p14

[3]- مارتن هيدغر، الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص 134

لاشيء .. إن الذات المدعوّة لم يُهتَف بها (Zu-gerufen) "بشيء"، ولكنها قد استُدعيت إلى ذاتها))[1]، وعن طريق هذا التساؤل، فإن الدازاين مدعوٌّ للدخول من جديد إلى معايشة واقعه القلق و البحث عن الأسس و العلل التي بموجبها تبرز تجربة الدازاين القلقة كواقعة معاشة في "الهناك Da" ،فـ"القلق" يتيح للدازاين إمكانية التساؤل عن كينونته المنفتحة على العالم، و هو ما يبيّنه في الفقرة (40) من كتابه الأساسي "الكينونة و الزمان" حيث يقول: ((إن القلق يعزل الدازاين نحو أخصّ كينونته- في- العالم، التي ،بما هي مقترنة بالفهم، هي تستشرف نفسها من حيث الماهية على إمكانات ما..إن القلق إذن يفتح الدازاين بوصفه كينونة ممكنة، بل حتى بوصفه ما لا يستطيع أن يكون إلا انطلاقا من ذات نفسه، من حيث هو معزول في عزلته))[2] ففي حالة القلق و بالضبط في حالة "السأم"* (Überdrüssig) بما هو الشكل اللاواعي للقلق يبيّن "هيدغر" إلى أي مدى يمكن للعلة أن تظهر في نفس الدازاين، حيث ((لا يمكن القول إن القطار الذي لا يصل في موعده المحدد يدفع أحداً إلى السأم، لكن قد تكون الحالة التي يدخل فيها المرء بسبب التأخير باعثة على السأم، يسأم المرء في حدث محدد أو بسببه.))[3]

استمد هيدغر قلقله الوجودي من الأوضاع السائدة آنذاك التي عايشها الدازاين المغترب و الضائع في العالم، و هو لا يهدف - من وراء تبيانه لكل ما سبق- إلى معرفة الكينونة الخاصة بالدازاين فحسب، بقدر ما يسأل عن الصفة التي يكون عليها

---

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، صصص 484-485-486.

[2] - المصدر نفسه، ص 356.

* يلتقي "هيدغر" من خلال توظيفه لمصطلح السأم (Ennuie) بالتحليل النفسي الذي لا يخلو من نزعة أنطولوجية نحو البحث عن الأصل، كما لا تخلو "الأنطولوجيا الأساسية" من مقولات التحليل النفسي التي بموجبها تنكشف الحالة الروحية (الوجدانية) للدازاين الكلّي، فالسأم هو طريق الإنفعال و القلق الذي يعيشه الدازاين في العالم، مثلما كانت "الرغبة"أو "النزوة"(la pulsion) هي طريق الصراع بين الحياة والتناتوس(الموت)، وفي هذا السياق يقول"هيدغر":((السأم الذي لا نعرفه إلا تحت أشكال متعددة..عادة ما يطفو علينا للحظات..عادة ما يأخذ بجماعنا ومضطهدنا لمدة أطول..ويدفع بنا شيئا فشيئا إلى تخوّم الحداد))أنظر M.Heidegger,Les Concepts Fondamentaux de la métaphysique, tr, P.David, Gallimard,1985,p126

[3]- روديغر سافرانسكي،معلِّم ألماني هيدغر وعصره،ترجمة،عصام سليمان،مراجعة،رشيد بوطيب،مرجع سابق،ص268

الدازاين حين التقائه بالعالم الشيئي؟ فعلى سبيل المثال :أنا لا أدرك المصباح المنير في غرفة مظلمة على أنه موصول بالكهرباء، و له تركيبة خاصة للاشتغال والإنارة، فقط ما أدركه هو أنه عليّ أن أشعل المصباح لكي أدرك الأشياء من حولي، فإدراكي للموجود هو كشيء قائم أمامي، لكن هذا القائم أمامي موجود، و لا تظهر حقيقة الشيء على أنه كذلك، ما لم يُحدث ضجة أمامي، أو أمام موجود آخر.و بذلك يدعونا الشيء لملاحظة وجوده استنادا إلى مجموع صفاته الثابتة والجوهرية فيه، و كأنه يجذبنا لملاحظة ما يمكنّنا من استخدامه اليومي، يتساءل هيدغر: ((ما هو الشيء إذاً؟ نواةٌ تحيط بها خصائص متغيرة كثيرة، أو حاملٌ تقوم عليه هذه الخصائص، إنه ما يمتلك آخر، ما يتوفر فيه هو ذاته على آخر.مهما قلّبنا الأمر وأدرناه، فإن بنية الأشياء تتبدى بهذا الشكل، وحولها يقوم المكان و الزمان بصفتهما إطارها))[1] وعليه، فإن تمظهر الشيء على ذلك النحو دون غيره، هو الذي يُضفي على الكينونة المحتجبة سمة الظهور الفعلي القائم. وبالمثل، فإن للخصائص الوجودانية دوره الأساسي في تعرية عالم الدازاين اليومي و الكشف عن وجوده ضمن مفاهيم :"القيل والقال"، "الفضول"أو"حب الإطّلاع" (die Neugier)، "الإلتباس"أو "الريبة"(die Zweideutigkeit)، "الإنحطاط" (das Verfallen) التي تعبّر عن أوصاف فنومنولوجية لما اعتاد عليه الدازاين في يوميّته، بحيث ((يفتتح القيل والقال أمام الدازاين الكينونة الفاهمة إزاء عالمه، إزاء الآخرين وإزاء ذات نفسه..ويفتح الفضول كل شيء..ولكن على نحو بحيث إن الكينونة- في إنما تكون في كل مكان و لا مكان. ولا يحجب الإلتباس شيئا عن فهم الدازاين، ولكن فقط من أجل أن يُبقي الكينونة - في- العالم تحت وطأة في- كل- مكان- ولا- مكان))[2]

تنطلق مقاربة هيدغر إذن بين الكينونة و الدازاين من حيث ((أن الموجود- في نظره- الذي نطلق عليه اسم "الإنسان" يتميّز من بين جميع الموجودات بأنه يعيش في

[1]-مارتن هيدغر،السؤال عن الشيء،حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كانط،تر،إسماعيل المصدق،مرا،موسى وهبة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت-لبنان،ط1، 2012، ص68

[2]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص 338

حال من "الفهم للوجود"، ففي سلوكه و جميع مواقفه مع غيره من الموجودات إدراك لما يجعل هذه الموجودات موجودة، أي وجودها، و في اللغة التي يستخدمها يقوم "فعل الكينونة" إما على نحو صريح، أو على نحو مضمر ضمني))[1] إذ أن كل الموجودات تشترك في الوجود، أي لكل موجود كينونة خاصة به، والكائن هو هبة الوجود، بحيث يكون الدازاين هو وحده الكائن المخوّل له فهم ذلك الوجود ((لكن فهم الدازاين للوجود مشروط بتوضيح الدازاين في ضوء فكرة الكيان*، أي معنى الوجود الذي يخصه، وذلك يعني بعبارة حادة: فهم الوجود مشروط قبلا بفهم الدازاين، وفهم الدازاين مشروطاً قبلا بفهم الوجود))[2] وهنا يكمن الدور الهرمينوطيقي للمسألة الأنطولوجية المتعلقة بفهم الدازاين و فهم الكينونة.

3. قفزة الأصل الوجودي و البحث عن المبادئ الأولى:

ليس غريبا أن يعود هيدغر في مؤلف "1927" إلى أرضية "الأحكام المسبقة" الخاصة بتأويل الوجود، بوصفه "التصوّر الأعم" ،و"غير قابل للتعريف"، و"التصور المفهوم بنفسه"، ذلك ((أن ما هو مهم حقاً في طرح الأسئلة الأساسية هو عدم التساؤل عما هو ملقى و مطروح وواقف و موجود أمامنا في مكان ما...إن القيادة في السؤال نفسها تعني مقدما و سلفا التساؤل..إنها تقود إلى الطبيعة الحقيقية للموجودات هناك حيث لا يمكن أن يوجد أي شيء خلفها))[3] و هو ما يجعلنا نتغاضى عن طرح الأسئلة المتعلقة بالموجودات القريبة منّا، لأننا نعتقد أنها واضحة وبديهية رغم ما تخفيه من حقائق تتعلق أساساً بأصلها الذي انبثقت منه، و علّة ظهورها على تلك الهيئة دون

---

[1]- محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين،دار المعارف،القاهرة،ط2، 1986، ص 68

* الكيان "Existenz" هو "طريقة في الوجود" بموجبه يعبر "الأنا موجود" إلى تجربته الأساسية في العالم المحيط بوصفه "كياناً" (وجودا).بحيث ((يكون على المهمة الأنطولوجية أن تُشير تحديدا إلى أنه إن اخترنا لكينونة هذا الكائن اسم الوجود(Existenz)، فإن هذا اللفظ ليس له ولا يمكن أن يكون له الدلالة الأنطولوجية للمصطلح التقليدي existentia ، إن existentia تعني أنطولوجيا، طبقا للتقليد، ما يعادل الكائن القائم في الأعيان(Vorhandensein)..و أن ننسب الوجود، من جهة ما هو تعيّن كينونة، إلى الدازاين وحده))أنظر:مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص112.

[2]- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير،مرجع سابق، ص276

[3]- مارتن هيدغر،مدخل إلى الميتافيزيقا،تر،عماد نبيل،دار الفارابي،بيرت ،لبنان،ط1، 2015، ص39

سواها، بل تتعلق بالأصل الذي لا تحيد عنه. و عليه فإن ما يهم هو نقل سؤال الكينونة من مجرد تساؤل ذهني إلى معلول واقعي لا وجود له من غير علّة خارجية، ولما كان المعلول متغيّرا بتغيّر علّته، فهل وجود المعلول من وجود العلة ؟ و انعدامه من انعدامها ؟

إن المتأمّل في تاريخ الفلسفة سرعان ما يلاحظ أن فكرنا يتجه إلى "شيء ما" يكون قد وُضع أمامنا سواء عن طريق المصادفة أو القصد، إلا أن ذلك الشيء لا يُفصح عن مدلوله إلا إذا ولِجنا إلى أصله وأساسه الذي لا يحيد عنه، حينذاك فقط يمكن أن نوجد طريقا للإقامة داخله، يقول هيدغر في هذا المقام: ((إنه عندما نسأل: ما الفلسفة؟ آنذاك نتكلم عن الفلسفة لكن نبقى و كما هو ظاهر، في مكان خارج الفلسفة. والحال أن هدف سؤالنا هو على العكس: ولوج الفلسفة و إيجاد إقامة فيها من أجل السلوك وفقا لها، أي "التفلسف"))[1] من أجل ذلك، فإن هيدغر لا يُعنى بالوجود الواقعي الماثل أمامنا، وإنما يرمي إلى - أكثر من ذلك- أي الإفصاح عن الوجود من حيث هو "طريقة كينونة"، أي الوجود المُدرك على أنه "يوجد هنا"، وعليه فالوجود بالمعنى الهيدغري ليس هو الحضور ،وإنما يكمن في تحقيق الوجود لكينونته، و مدى تبيانه للأسس والعلل الكامنة خلف ظهوره. و لعلّ هذا ما تبيّنه أولى مقالاته الفلسفية الموسومة بعنوان: "مسألة الواقع في الفلسفة الحديثة و أبحاث حديثة حول المنطق"عام1911،من خلال ترسيخه لمبدأ "الواقعانية" في "الحياة"* حيث إنه ((في "اليومي" تحدّد الواقعانية الكينونة التي

---

[1]- مارتن هيدغر،الفلسفة،الهوية والذات،ترجمة،محمد مزيان،تقديم ،محمد سبيلا،مكتبة الفكر الجديد،لبنان،ط1، 2015، ص11

* مفهوم مصطلح "الحياة" واسع جدا،حيث نجد "نيتشه" في القرن التاسع عشر، يساوي بين الحياة وإرادة القوة، مثلما حاول "دلتاي" عن طريق "الفهم" إيقاظ تاريخ الروح الذي ينم عن ثراء الحياة الروحية في ارتباطها بالتجربة المعيشية، ففي ((عودة (الإنسان)-يقول دلتاي- إلى الحياة تنبثق الدلالة والقيمة والغاية، والتوجه الكبير الآخر الذي يُحيي العمل العلمي))أنظر:, W. Dilthey, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, tr, Sylvie Mesure, Ed de Cerf, Paris, p 34

أما في القرن العشرين، نجد "برغسون" يربط بين"الفهم" و"الحدس"،لكن ليس الفهم هو الفهم الكانطي بمقولاته (المكان و الزمان،و السببية والامتداد) التي يعارضها "برغسون"، و إنما الفهم المرتبط بتكيّف كائن الحياة مع الوجود المعطى. و بالحدس نقترب من كينونتنا المانحة للحياة معنى، يقول في هذا المعنى: ((إن هذه الإندفاعة (الحياة) التي تحتفظ ببقائها على خطوط التطور التي تتوزعها هي العلة العميقة للتغيرات، أو لتلك التي تنتقل على

نكونها نحن أنفسنا، كينونة ملموسة، كما هي في كل مرة، إذ إن الواقعانية هي خاصية للحياة، و التي من خلال ارتباطها باللحظة الحاضرة، تتملص من القبض النظري، إنها تعيّن "كيف" هي "الحياة"))[1] وعلى إثر ذلك، يتخذ هيدغر من العالم - المحيط (die Umwelt) بالدازاين مسرحاً للكشف عن معنى العالم في علاقته الوجودية لا الموجودية ،بحيث يكون ذلك الموجود المحيط بالعالم هو الموجود "المستعمل" (das Gebrauchte) أداتياً، يقول هيدغر: ((نحن نسمّي الكائن الذي يلاقينا عند الانشغال الأداة...إن علينا أن نستخرج نمط كينونة الأداة. وذلك إنّما يحدث متى اهتدينا بتحديد مسبق لما يجعل من أداة ما أداة، نعني الأداتية))[2]

لكن : كيف يتخذ الموجود - الذي هو في حيّز الاستعمال أو تحت اليد- مكانا في العالم؟

إن الموجود - تحت- اليد هو موجود يتصف بالقرب (die Nahe) أي أن منزلته المكانية تكون قريبة مما هو مستعمل أدوياً، حيث يصبح لذاك المكان دلالة معينة بموجبها تتحدّد مكانية الموجود تحت اليد بوصفه موجودا يجد موقعه في العالم. في مقابل ذلك، يرد هيدغر مكانية الدازاين إلى بُعدين أساسيين هما: "رفع- البعد" (Entfernung)، و "التوجيه" (Ausrichtung)، لكن ليس القصد بـ"رفع - البعد" هو وضع مسافة بين الموجود- تحت- اليد و الدازاين، بقدر ما يعني أن هناك إنشغال يومي معيّن بموجود قريب منا، بحيث ((يعني رفع البعد إزالة البعد، بمعنى إزالة ابتعاد شيء ما، أي التقريب. إن الدازاين هو من حيث الماهية رافعٌ - للبعد(ent-fernend))[3]، أما "التوجيه" فهو مرتبط بما به يتوجّه الدازاين ضمن انشغاله بالعالم، و بذلك ((فكل تقريب يكون قد اتخذ بعدُ سلفاً وجهةً ما في جهة ما، منها يتقرّب "مرفوع - البعد"(das Ent-fernte)، من أجل أن يصبح معثوراً عليه هكذا بالنظر إلى ذلك في موقعه))[4]

الأقل في نظام فتنضم بعضها إلى بعض و تخلق أنواعا جديدة))أنظر: هنري برغسون،التطور المبدع،تر،جميل صليبا،اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع،بيروت، 1981، ص83

[1]- مارتن هيدغر،الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية،ترجمة و تقديم،عمارة الناصر،مصدر سابق، ص 12

[2]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص155

[3]- المصدر نفسه، ص 215

[4]- المصدر نفسه، ص221

ليس بإمكان الدازاين أن يكشف عن الأداة إلا إذا استطاع أن ينظر إلى "ما وراء"(Über) الموجود من حيث هو تعيين أنطولوجي أصيل للموجود ذاته. لكن من الممكن أن يكون ذلك الموجود الأداتي غير قابل للاستعمال، و هذا التغير الطارئ ينم عن ظاهرة العالم الذي لا يلبث أن يُحدث "شغوراً"(Aufdringlichkeit)، أو "فقداناً" (Fehlt)، أو "معيقاً"(die Aufsässigkeit) من شأنه أن يجعل الأداة غير مستعملة في الوجود، و هذا ليس معيبا للأداة، و إنما سرعان ما فسّره هيدغر على أنه ابتعاد على الموجود البديهي، فسواء كانت الأداة قابلة للاستعمال الوجودي أو غير قابلة لذلك، فإن وجودها يُحيل إلى علة وجودية لا موجودية حيث ((إن "كينونة ما- تحت- اليد"* إنما لها بنية الإحالة، وذلك يعني: أنها تملك في ذات نفسها طابع "الإحالية"(sein Bewenden).إن الكائن هو بذلك مكشوف عنه من أجل أن يكون، من جهة ما هو هذا الكائن، مُحالاً على شيء ما))[1] فكل أداة تكشف عن وجود ما، بحيث يكون ذلك الوجود موجوداً تحت استعمال ما، بالمقابل يكون الدازاين مستبصرا بذلك الوجود- تحت- الاستعمال بوصفه "أدوية" (Zuhandenheit) حيث ((إن الأداوتية تكشف عن المعرفة المسبقة التي يفترض أن تلم بها الآنية قبل كشفها للشيء باعتباره "أداة"، مما يعني أنه لابد أن نكون قد إنفتحنا على العالم على النحو الذي يتحقق به إنفتاحه، قبل أن نلتقي في داخله بالموجودات باعتبارها موجودات في متناول اليد أي باعتبارها أدوات، علما بأن انكشاف الموجود فيما هو عليه وعلى ما هو عليه، يعني بالنسبة لتفسير"الوجود والزمان"، إدراك الموجود من جهة استخدامه، أي باعتباره أداة))[2]

* "الكينونة- تحت- اليد" (die Zuhandenheit) التي تشير إلى الأدوات، هي البديل الذي أعطاه "هيدغر" للمفهوم التقليدي للأشياء الذي يخصه بلفظة "القيمومة" (Vorhandenheit) أي الكينونة القائمة أمامنا في الأعيان، بحيث تكون ((الكينونة- تحت- اليد هي التعيين الأنطولوجي - المقولي- للكائن كما هو "في ذاته"، غير أنه ليس "ثمة" كائن - تحت- اليد إلا على أساس ما هو قائم أمامنا)).أنظر:مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،ص161. وما يجعل "الكينونة- تحت- اليد" محجوبة عنّا هو قربها بالنسبة لنا، ولذلك تكون مهمة "الأداة" هي "الكشف" و"لفت نظرنا" إلى ما هو تحت اليد، وهو ما تقوم به "العلامات" التي تبرزها وتظهرها في الإنتاج.(الأداة هي علة أنطيقية للكينونة - في- العالم)

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، صص 180-181

[2]-صفاء عبد السلام جعفر،الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،منشأة المعارف،الاسكندرية،ط1،2000، ص 133

تأخذ مسألة الأداة (das Zeug) مع "هيدغر" بُعداً عليّاً من حيث أنها ضرورة أنطولوجية بموجبها يُفرق الوجود إلى ضروب استعمالاته، و الغرض الذي من أجله كان موجوداً ما علة لموجود آخر، فكل أداة ترتبط بعلاقة أساسية مع "لماذا ؟"(wo-zu) المقترنة بشيء ما (معلول ما)، وهكذا فمصطلح "القرينة"(die Bewandtnis) هو سياق متعلق بالأداة تحت اليد/الاستعمال بحيث يظهر ما يسميه "هيدغر" بـ"wo-zu" (das primäre) أي الـ"لـ-ماذا" البدائي، ويؤكد ذلك بقوله: ((إن"اللماذا" الأوّلي إنما هو"ما- من- أجله ما"(ein Worum-wille). لكن"ما- من- أجله" يخصّ دوما كينونة الدازاين، الذي في كينونته يتعلق الأمر من حيث الماهية بهذه الكينونة ذاتها))[1]

إن السؤال عن علة الكينونة يحمل معه السؤال عن علة إنحجاب العدم الذي لم يظهر للوجود بعد، ليكون ما اعتبرناه عدما مؤجلا وجوده إلى حين هو" السديم" الذي يختبئ وراء الوجود و يحجب إنتشاره لحين إلتفاتة الدازاين الذي يتمكن من إخراجه تزمّنا، فيحدث التصادم بين الموجود والعدم (السديم) المتستّر وراء إنحجاب الكينونة المنسية، و هو بالضبط ما غاب عن الفكر النيتشوي (ماهية هذا العدم)، الذي من خلاله يكتمل ما من منطلقاته كان ظاهرا و موجوداً، يقول هيدغر: ((إن إنحجاب الكينونة و تواريها عن الموجودات و الكائنات هو الماهية الحقيقية للعدمية وعلتها))[2]، وهو ما يدل على اهتمام هيدغر بمسألة الربط بين العدم و العدمية ربطا سببياً. فكيف ذلك؟

ينطلق هيدغر في تقديمه لمسألة العدم بما هي مسألة تتعلق بمجاوزة الميتافيزيقا، من السؤال القديم: ما هو الوجود بما هو موجود؟ باعتباره صيغة "آلية"* لا بد من الرجوع إليها في السؤال عن إمكانية العدم، وبذلك يصبح السؤال متعلّقا مع هيدغر

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص 182

[2] - M. Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, tr, Wolfgang Brokmeir, ed, nrf, Gallimard, Paris,1962, p319

* "الآلية "(Machenschaft) صيغة استعملها "هيدغر" في أواخر الثلاثينات للدلالة على "ماهية التقنية" قبل أن يبلور مصطلح(das Gestell) في أواخر الأربعينات حيث:((إن الآلية هي الحساب اللامشروط للوجود بوصفه إرادة الاقتدار(Gewalt))للمزيد ارجع إلى: Jean Marie Vaysse, Dictionnaire Heidegger, Collection dirigée par Jean Pierre Zarader, Ellipses, Paris,2007, p93

بالسؤال: ((لماذا تشتّت الموجود بعيدا و انسحب إلى إمكانية العدم؟ لماذا يتراجع إلى حيّز العدم...إن الأساس المبحوث عنه و الذي يتم السؤال حوله هو بالأحرى أساس القرار المتخذ بتفضيل الموجود على العدم))[1] ولا يعني ذلك استثناء العدم من البحث والتقصي، بقدر ما يعني أن يكون العدم بمثابة "المقوّم" للموجود، وإضفاء صفة الموجودية على وجوديته، وعليه فإن العدم هو ما تعلّق بالماهية الوجودية للوجود ذاته، هنا يتساءل هيدغر: ((لكن كيف يمكن أن نتخلى عن الميتافيزيقا بما هي ميتافيزيقا الموجود دون السقوط في مسألة العدم))[2]، فالعدمية عند هيدغر لا تعني التفكير في العدم، بل تعني - تحديداً- النسيان الميتافيزيقي للعدم، وذلك من فرط اهتمامها بالموجود، و بذلك فإن ((الميتافيزيقا بقدر ما تتمثّل دائما الموجود بما هو موجود، فهي لا تفكر في الوجود ذاته، ذلك أن الفلسفة لا تركز انتباهها على أساسه، إنها تترك دائما أساسها- تتركه بفضل الميتافيزيقا))[3]

على هذا الأساس ، فإن استنطاق ما غفلت عنه الدراسات القديمة و الكشف عن المبدأ الكوني الأعظم الذي يختفي وراء كل المبادئ جعلت هيدغر يتجاوز الذاتي والموضوعي، الواقعي و المثالي، لصالح فهم العلاقة بين الوجود كظهور و تجلي، والعدم كخفاء و تستّر، و هو ما لا يتأتى إلا باستنطاق "الحقيقة" بوصفها ((أمر متأصّل و ملازم لماهية الوجود وجوهره. أن تكون موجودا، فإن هذا يتضمن بالضرورة و يشتمل بالفعل على أن يأتي الشيء إلى دائرة الضوء، أن يظهر في مسرح وموقع الأحداث، أن يأخذ الشيء مكانه (Sich him-stellen)، أن ينتج(-her stellen) شيئا ما. أما العدم، من جانب آخر، فإنه يعني: أن تنسحب وتتراجع عن الظهور، تتراجع عن الحضور))[4]

[1]- مارتن هيدغر،مدخل إلى الميتافيزيقا،تر،عماد نبيل،مصدر سابق، صص47-48.

[2]-M.Heidegger, Apports à la philosophie, tr, François Fédier, op, cit, p199

[3]- مارتن هيدغر،ما الفلسفة؟ما الميتافيزيقا؟هولدرلين و ماهية الشعر،تر،فؤاد كامل و محمد رجب،تقديم عبد الرحمن بدوي،مصدر سابق،ص 79

[4]- مارتن هيدغر،مدخل إلى الميتافيزيقا،تر،عماد نبيل،مصدر سابق،صص356-357

يتخذ هيدغر من إمكانية إعادة طرح السؤال التقليدي: ما الكائن؟ طريقا لاستظهار ما هو مخفي في الباطن، أي العمق أو الأصل ،والجوهر الذي تقوم عليه الكينونة، هذا العمق يكمن في "الزمان" ذلك أن تصوّر الكينونة مرتبط بالحاضر و الحضور، و هما صفتان لا تنفكان عن الزمان، بل إنه ((على أساس السؤال المفصّل عن معنى الكينونة ينبغي أن نبيّن أنّه و كيف أنّه إنّما في ظاهرة الزمان المستبصـرة والمستوضحة حق قدرها تتجذر الإشكالية المركزية لكل أنطولوجيا))[1]

4.الزمان بما هو أفق الفهم الوجودي والموجودي :

يحاول هيدغر الوقوف عند المسكوت عنه في التاريخ القبلي و استرجاع حلقة تاريخ الكينونة المنسي بما في ذلك كينونة الإنسان في العالم، و عليه فإن السؤال التاريخي الميتافيزيقي يتماشى مع تاريخ الفلسفة الحر، غيـر المقيّد، رغم ما يحمله سؤال الكينونة من تاريخية تفهَم ذاتـها في الزمان، ذلك ((أن التاريخ كعملية حدوث يؤثر ويتأثر و يمر بعد ذلك بثقله إلى الحاضر الذي تتحدد ملامحه من خارج المستقبل، و يتبنى في الوقت ذاته الماضي))[2]، ومن ثمة فإن الاقتراب من المحجوب والمتخفي لن يكون إلا من خلال الزمان، لكن ليس الزمان بمعنى "الآن" كما تصوره "أرسطو" ولا الزمان الهندسي مع "ديكارت" و"نيوتن"، و إنما الزمان الذي يقصده هيدغر هو الزمان المتعلّق بكينونة الدازاين في العالم، ذلك ((لأن بعد الزمان ببساطة لا ينتج نفسه إلا بقدر وجود شرط الإنسان مقدماً..ليس بسبب أن الإنسان كان موجوداً منذ الأزل وسوف يظل خالداً إلى الأبد، ولكن لأن الزمان ليس أمراً أزليّاً وأنه يشكل ويصنع ذاته فقط من خلال وجود الإنسان))[3]، هذا الإنسان الذي يحمل تزمنّه الخاص من خلال ظاهرة "الهُم" التي ((تجمع بين التواجد، و الوجود الفعلي، والسقوط، بحيث يرتبط التواجد "بالمشروع" الذي فيه تُلقي الآنية بنفسها على إمكانياتـها التي لم تتحقق بعد، و ليس هذا إلا نوعاً من "تزمّن" المستقبل، و الوجود بالفعل- أي كون الآنية ملقى

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص 73

[2] - مارتن هيدغر،مدخل إلى الميتافيزيقا،تر،عماد نبيل،مصدر سابق، ص 64

[3]- المصدر نفسه، ص 327.

بها هناك-..على أساس الانقضاء هو الذي يمكّن الآنية من أن توجد (أو تتواجد) بوصفها الموجود الملقى بــه..أما السقوط..فليس سوى الضياع فيما هو "حاضر" أي فيما وصفناه بالوجود- بالقرب- من))[1]

ينطلق هيدغر من جملة مفادها أن "الزمان هو أفق فهم الوجود الخاص بالإنسان، فـ ((ليس الوجود البشري زمانيا لأنه يحتل موقعاً في التاريخ، إنه على العكس من ذلك وجود تاريخي لأنه زماني، فتعين الزمان أفقاً لكل فهم للوجود))[2]، وهو ما يعني أن الزمان هو الأفق الأوّلي لتجلي ذاك العطاء الناجم عن الوجود، ومنه دنو الكينونة من الحضور عن طريق الزمان ، وعليه ((فلا وجود إلا بالزمان، والزمان سر التناهي..(و) الوجود نوعان: فيزيائي وذاتي، الثاني وجود الذات المفردة، والأول كل ما عدا الذات سواء أكان ذاتاً واعية أم كان أشياء))[3] ولما كانت علاقة الكينونة بالزمان هو استحضارٌ لإشكالية الذات الواعية بوصفها الأرضية المسحوبة لمجاوزة الميتافيزيقا، فإن هيدغر قد حوّل اهتمامه من السؤال التقليدي: ما هو الزمان؟ إلى سؤال فينومنولوجي، لكن بمعنى مغاير لسؤال الفنومنولوجيا الهوسرلية التي بقيت أسيرة الشعور والوعي الداخلي للزمان، ما جعل هيدغر يكشف عما هو مختلف، ليكون ((الأفق بعكس النوئيم الذي هو محايث...إن الأفق يُفلت ليس فقط من نمط التفكير الحديث حيث كل كينونة هي مكوّنة في الشعور، لكن كذلك من نمط التفكير الوجداني- الأنطولوجي الذي لا يستطيع أن يبسط الأفق إلا بإظهار ما يجعله ممكنا))[4]

إنه في "الوجدان" (Befindlichkeit) الذي ينم عن "شعور" الدازاين بوجوده في العالم يتحوّل البحث من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، على اعتبار أن حالة الوجدان من الناحية الأنطولوجية لا الإبستيمولوجية هو وجود "مقذوف به" ضمن نمط

[1]- مارتن هيدغر،نداء الحقيقة،تر،عبد الغفار مكاوي،دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة،1977،ص ص 106-108

[2]- فرانسواز داستور،هيدغر و السؤال عن الزمان،تر،سامي أدهم،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص33

[3]- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1955، ص153

[4]- فرانسواز داستور،هيدغر والسؤال عن الزمان، تر،سامي أدهم، مرجع سابق، ص 117

لغوي، بواسطته نفهم ما تنطوي عليه "الهنا" من "مفهومية*"(die Verstandlichkeit) بحيث يكون "الفهم" (das Verstehen) طريق "الهنا" لإبراز إمكاناتها الخاصة والمشروعة، فهو (الفهم) نمط إنفتاحة "الهنا" على العالم بوصفها مسرحاً "للمدلولية"** (die Bedeutsamkeit)، أو بعبارة أكثر دقة "المفهومية" التي تظهر على أنها ضرب من "الحضورية" السابقة لكل فهم لغوي، و الذي يلتقي بموجبها الوجود - في- العالم بعالم الدزاين الإنشغالي أي الاستحضار، بحيث ((لا يصبح الاستحضار واضحا إلا إنطلاقا من التأويل الزماني للانحطاط في العالم الذي يشغلنا، والذي ضمنه هو يملك معناه الوجوداني))[1]، و هو ما سيعني أن الزمان هو المستقبل المحمول بما كان، وعندئذ يكون "هيدغر" قد دحض آراء الفلاسفة منذ "أوغسطين" إلى "هوسرل" في فكرتهم أن الحاضر هو ما منه يكون الزمان، ويستبدله بـ"الاستحضار" المحمّل بالمستقبل والماضي، و هو ما سنوضحه لاحقاً.

لا يرمي هيدغر من وراء مكاشفته الأنطولوجية للدازاين إلى تبيان الإختلاف بين الكينونة و الدازاين، بقدر ما يريد أن يجعلهما سؤالا واحداً، بحيث لا يقوم الثاني دون الأول و العكس صحيح، بل الإنشغال بالزمان ما هو إلا إنخراط الدازاين "في"(in) عالمه الوجوداني، بحيث ((تحيل -"في" مع هيدغر- إلى الفعل"Innan" الذي يعني "سَكَنَ". هذه العلاقة للإسكان في العالم تتحقق في اليومية الروتينية كـ"موجود- قرب" العالم" Sein bei der Welt" حيث يجب فهمه بدوره ليس بالمعنى المقولاتي للتجاور

* يشير "هيدغر" في مؤلفه الرئيسي"الكينونة و الزمان" المقصود من هذه "المفهومية" بحيث يتدرج في الفقرة(1) بدءا من الإغريق و تصورهم للوجود على أنه "مفهوم بنفسه"(Selbstverstandlich) إلى الفقرة(17) و ربطه بين المفهومية و العلامات من حيث هي موجودات أدوية و ما تحيل إليه من قرينة، ليصل في الفقرة(32) للمعنى المتعلّق بالوجود الذي يقبع في صلب مفهومية الدازاين.

** تسبق المدلولية عند "هيدغر" أي دلالة تحيل إلى موجود ما قابلا للاستعمال ضمن دازاينه اليومي، و في استعماليته يصبح الموجود بوصفه مدلولا قابلا للكشف الأنطولوجي، وعليه فالمدلولية لها دورها في انكشاف علة الموجود داخل العالم، على غرار ذلك فهي تكشف عن جملة من الوظائف المتعلقة بوجود الموجود ووجود الدازاين اليومي، وهي ما تكشف عنه الفقرة (18) حيث يقول: ((إن الدازاين في مألوفيّته مع المدلوليّة هو شرط الإمكان الأنطيقي لمكشوفيّة الكائن (Entdecktheit) الذي يلاقينا على نمط كينونة الرابطة الوظيفية (الكينونة-تحت- اليد) في عالم ما ويمكن هكذا أن يُفصح عن نفسه ضمن الفي- ذاته الذي له))أنظر:مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص 187

[1] - المصدر نفسه، ص588

المكاني، لكن بالمعنى الوجوداني للقرب ،للتماس و الملاقاة الممكنة للكائن))[1]، و يكون الإنشغال بالزمان قبل أي إنشغال في العالم، ((فحين أعمل بانشغال، أستبق نفسي، لدي شيء أمامي، و أريد لهذا أن أحافظ عليه أو أتخلص منه، الإنشغال يحيط به أفق مكاني، و لكن يحيط به قبل كل شيء أفق زماني أيضا...في الانشغال ليس المرء مستبقا نفسه فحسب، بل إنه- وفق هيدغر- يفقد نفسه أيضا.إن عالم الانشغال يغطيني، أنا محتجب عن نفسي، أعيش بثبات في أغطية الانشغال))[2]

5.هرمينوطيقا اللغة بوصفها مُقام الكينونة و الدازاين معاً:

تتجه أنطولوجيا هيدغر في نهاية المطاف نحو تجاوز الموروث الميتافيزيقي والكشف عن الكينونة بما هي علة، من خلال "الهرمينوطيقا" بوصفها طريقة كينونة خاصة بالوجود الإنساني دون سواه. و عليه لا تنفك الكينونة تظهر برداء الوجود، ولا يقدر الدازاين أن يلمح جميع "ما هو كائن"، فيكتفي بإظهار متجلّيات الأشياء القريبة من عالمه الواقعي، غير أن ذلك القرب الوجودي لن يكتمل إلا بتلاقي كينونة الوجود المحتجب مع الموجود الزماني الذي عن طريقه أمكننا معرفة "المبدأ الأول" الذي يقف عنده وجود الوجود (العلة كمبدأ يقود إلى ظهور الموجود الأول أو وجود الموجود والوجود معاً)، بحيث لا يمكن فهم ذلك الوجود إلا عن طريق موجود ما، هو الدازاين الذي يفهم وجوده ووجود الموجودات عامة، و عليه فإن الأنطولوجيا مع هيدغر ترتد من مستوى الموجود إلى الوجود إلى الكينونة لتعود مرة أخرى إلى الموجود الذي هو الدازاين نفسه، ذلك أن معنى الكينونة و الأنطولوجيا عامة تحتاج إلى دازاين يفهم الموجود في كليّته، وبموجب ذلك، فإن هيدغر يدعو الأنطولوجيا إلى نحو من "الانقلاب*"(der Umschlag) ضمن الموجود بما هو موجود إلى الموجود في كليّته،

---

[1]- فرانسواز داستو،هيدغر و السؤال عن الزمان،تر،سامي أدهم،مرجع سابق،ص 53

[2]- روديغر سافرانسكي،معلّم ألماني هيدغر وعصره،ترجمة،عصام سليمان،مراجعة،رشيد بوطيب،مرجع سابق،ص 166

* مصطلح "الانقلاب" يرادف "المنعرج" عند "هيدغر" - وإن كان "غرايش" يرفض ذلك التماثل- بحيث ينم الأول عن فهم إشكالية الأنطولوجيا الأساسية، و الثاني هو بعدها الأقصى، يقول: ((إن الانقلاب هو الدرجة الثالثة من درجات الأنطولوجيا الأساسية، و ذلك بعد تأويل الدازاين بوصفه زمانية، و العرض الدهرّي لمشكل الوجود.إن

حيث يسمّي هيدغر هذا التحوّل باسم جديد هو "الميتونطولوجيا" *(Métontologie) التي تجمع بين الموجود الأنطيقي (من حيث هو موضوع الميتافيزيقا)، و الإمكانات الموجودية المفهومة في ضوء "الأنطولوجيا الأساسية" بحيث تقترن مهمة الدازاين بفهم الموجود في كليته، وبذلك فإن ((الأنطولوجيا الأساسية و الميتونطولوجيا هما في وحدتهما إنما تشكّلان مفهوم الميتافيزيقا. بيد أن ما يعبّر عن نفسه ههنا ليس سوى تحوّل المشكل الأساسي للفلسفة نفسها..وبعبارة أخرى: إنما الفلسفة هي التجسيم المركزي و الكامل للماهية الميتافيزيقية للكيان))[1] لكن ما هي مكانة "الميتونطولوجيا" ضمن مسألة الهيرمينوطيقا؟

تتعلق المسألة الهرمينوطيقية ضمن هذه الوجهة، بتأويل الموجود الميتونطولوجي الذي يرتد من الأنطولوجيا إلى الميتافيزيقا الأنطيقية، بل إن الأمر يتعلّق بطريقة التعامل مع الأثر الفلسفي للفكر الأنطولوجي من جهة، و القراءة التأويلية لمختلف المعارف المفهومية للفلسفات السابقة على نحو يُمكّننا من وضع الإمكانات الأنطولوجية لتلك القراءات في قالب يتيح للأسئلة المطروحة عن الوجود، و المبدأ العلي، و الزماني،...أن تنجلي ضمن إمكانية القول الفلسفي المتجدّد، وأن نفهم النص الذي نحن بصدد تأويله، معناه أن نتجاوز عن قالبه التأويلي المسبق إلى "ما لا يحتويه" أو "ما لم يفكر فيه بعد"، و ((الهرمينوطيقا هي ذلك المجال المعني بفك رموز الأقوال التي تنتمي إلى أزمنة و أمكنة و لغات مختلفة، دون أن يفرض عليها

الانقلاب هو "تدبير" الفهم الذي لهذه الإشكالية "أي إشكالية الأنطولوجيا الأساسية" عن نفسها ومهمّتها وحدودها".بذلك يتوضّح أن الانقلاب هو نحو من القول البعدّي في إشكالية الأنطولوجيا بعامة)) نقلا عن:فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،منشورة،جامعة تونس،السنةالجامعية 2002-2003، ص715.

* مصطلح "الميتونطولوجيا"(Métontologie) استخدمه "هيدغر" في محاضرة "ماربورغ 1928" للتأكيد على أن "الأنطولوجيا الأساسية" تشمل "تحليلية الدازاين" بما في ذلك توضيح "الزمانية" المتعلقة بالوجود، بحيث يكون دور "الميتونطولوجيا" هو أخذ موضوع الموجود (l'étant) برمته في ضوء "الأنطولوجيا الأساسية" بما هو ميتافيزيقا أنطيقية تتعلق أساسا بميتافيزيقا الوجود.أنظر: Jean Marie Vaysse, Dictionnaire Heidegger,Collection dirigée par Jean Pierre Zarader,op,cit,pp100-101

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، مرجع سابق، ص720.

المرء مقولاته هو أو تصنيفه وتفكيره المسبق المتعصّب))[1] و عليه فإنه كان لزاماً الانتقال- مع هيدغر- من البداهة إلى السؤال، و من فلسفة تقوم على وصف الكائن إلى منهج تأويلي يضع الماهيات قاب قوسين، و من الأنا الترنسندنتالي المطلق كبديهية أولية إلى الكائن الإنساني (الدازاين) الملقى به في العالم، و منه إلى الزمان...إضافة إلى أن الدور الهيرمينوطيقي الخاص بتأويل وجود الدازاين هو استئناف لإشكالية الأنطولوجيا الأساسية بما هي إنفتاح يفهم الدازاين من خلالها إمكاناته المتاحة باستشراف منه، حيث ((إن ماهية "das wesen" هذا الكائن تكمن في أنّ عليه -أن- يكون "Zu-sein"، إذ إنّ مائية "das Wassein" هذا الكائن، إنّما ينبغي، بقدر ما يمكن أن يُتكلَّم في ذلك بعامة، أن تُتَصوَّر انطلاقا من كينونته "existentia"))[2]، وهو ما يعني أن إستشكال هيدغر لا ينطلق من البحث في الماهية، و إنما البحث في المعنى الكيانوي للماهية المتعلقة بـ"من هو" كما جاءت في الفقرة (9) من كتابه "الكينونة والزمان"، هذه الكينونة المتجهة إلى فهم الإمكانات المرتبطة أساسا بالتأويل الذي ((يجد أساسه على نحو وجودي في صلب الفهم، وهو ليس تعرفا على ما نفهم بل هو بلورة للإمكانيات التي يتم استشرافها في صلب الفهم))[3] و هو بدوره ما يكشف عن تحوّل المعقولية أو المفهومية الخاصة بوجود الموجود الذي هو نحن أنفسنا إلى سؤال يتعلق بـ "من هو" بدل سؤال "ما هو" الميتافيزيقي، حيث إنبثاقة الـ "من" التي تُبسط في عالم الدازاين من خلال مقولة الكلام، يقول هيدغر في هذا السياق: ((إننا لن نتمكن من معرفة ما الفلسفة و العلم بها إلا إذا تبيّنا وفق أية طريقة توجد الفلسفة، إنها توجد وفق طريقة التلاؤم مع صوت كينونة الموجود، هذا التلاؤم هو فعل الكلام، ذلك الفعل الذي يقوم من أجل خدمة اللغة))[4]، بحيث يتعلق الفهم - هنا- بقراءة نصوص هيدغر في ضوء "براديغم اللغة"، ولكن دون الخلط بين لغة هيدغر واللغة بالمعنى الألسني التحليلي، وبشهادة دريدا فإن ((التفكير بمعنى اللغة وبمسألة أصلها قد كانت ضريبته

[1]- عادل مصطفى،فهم الفهم،مدخل إلى الهرمنوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص31

[2]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص111.

[3]- المصدر نفسه، ص 290

[4]- مارتن هيدغر، الفلسفة،الهوية والذات،ترجمة،محمد مزيان،تقديم ،محمد سبيلا،مصدر سابق،صص25-26

هذه الحرب التي تقودها اللغة ضد نفسها..إن اللغة تحرس الإختلاف الذي يحرس اللغة))[1] هذه اللغة التي فكّر فيها هيدغر كـ"حدوث" لحقيقة ما هو موجود في الكينونة، هذه الحقيقة التي ربطها اليونان (أفلاطون) بـالأليثيا، و فسّرها أرسطو باللوغوس، وكشف عنها هيدغر ضمن "العهد" (Ereignis) الذي يربط بين الدازاين والعالم، ولذلك كانت ((الحقيقة هي كشف و انفتاح، وهي مكوّن أساسي للوجود - في- العالم، ولا يمكن فهمها إلا من خلال التركيب الأساسي للآنية، التي هي في ماهيّتها فهماً أو تفسيراً للوجود، ولذلك كانت الحقيقة تبعاً لتفسير "الوجود والزمان" تصوراً هيرمنوطيقياً))[2]

يلتفت هيدغر على إثر ذلك إلى مساءلة اللغة من حيث ارتباطها بالفكر والكينونة لا من حيث مسارها الميتافيزيقي بما في ذلك المسار الألسني و الفنومنولوجي، حيث أصبحت تُعنى بـ"ظاهرة الكلام" الموجودة في العالم بطريقة ما، وبذلك ((فإن تكلّم الكينونة ليس من الضروري أن يكون إصدارا لأجراس صوتية..و لا يتكلّم الإنسان إلا لأن اللغة هي ذاتها تتكلّم..حيث إن إنفتاح الكون هو التكلم الأولى للغة))[3]

ضمن هذا الاتجاه، يعود هيدغر للتأمّل من جديد في مفهوم الإختلاف من خلال الكشف عن "الشعر" بما هو المؤسس للوجود اللغوي، وهو بدوره ما يسمح بالولوج داخل الكلمة الشعرية التي من شأنها أن تسمح للدازاين بالإنفتاح على وجوده والعالم، فالشعر ليس مجرد مقولة تُقال عبثاً، وإنما هو القول الذي يفصح عن الشكل الأولي للفكر، ولما هو حادث في العالم، يقول هيدغر: ((الشعر تأسيس للوجود بواسطة الكلمة (la parole)..والوجود (sein) لا يكون أبدا هو الموجود (seiendes)، ولكن نظرا لأن الوجود وماهية الأشياء لا يمكن أبدا أن ينتجا فحسب، ولا أن يشتقا من الموجود المعطى سلفا، فإنه من الواجب أن يخلقا ويوضعا و يعطيا بحرية، وهذا العطاء الحر

[1]-جاك دريدا،الصوت والظاهرة،مدخل إلى مسألة العلامة في فنومنولوجيا هوسرل،ترجمة وتقديم،فتحي إنقزّو،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط1، 2005، ص39

[2]- صفاء عبد السلام جعفر،الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،مرجع سابق،ص76

[3]- مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج2،تر،اسماعيل المصدق،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،2002، ص249.

هو التأسيس(la fondation))[1]، وهو ما يؤسس لإستظهار الإختلاف بين الكينونة والكائن، بين العالم و الأشياء، ومنه إستجلاء معاني الإشراق والنور بدل معاني التحجّب و الخفاء و اللاانكشاف.

يقارب هيدغر في خضم ذلك، دروب الإلتقاء بين اللغة والفن، ففي العمل الفني تنكشف "العلل" التي تأخذ شكلا في عالم الإنسان، مثال ذلك الخشب والنحاس والحجر في نحت التماثيل، والألوان في الصور، وكذلك اللغة في الشعر بما هو الشكل الماهوي للفن، وبذلك تكمن الحقيقة في العمل الفني المؤسس على صراع الرباعي (الأرض والسماء، المقدس والفانون)، يقول هيدغر في هذا المعنى: ((العمل الفني منتوج في جوهره، ولكن ماذا ينتج العمل الفني بوصفه عملا فنياً؟ لن نعرف ذلك إلا بعد أن نتتبّع مسببات ما يعرف عادة بإنتاج الأعمال الفنية))[2] بل تتبع كل ما يمكنه أن يحاكي الإنفتاح ،بحيث تنغلق المادة (الهيولى) في العمل الفني لتظهر في الشكل (الصورة)، ويكون كل عمل فني أسبق للانفتاح داخل العالم ،يقول فاتيمو: ((إن ما يضع الأرض في المقدمة في الشعر بوصفها ما ينغلق ويستدعي الموت هو قبل كل شيء صفته كنصب تذكاري))[3]

لكن ثمة صمت داخلي بموجبه يواصل هيدغر التفكير في الفن من خلال الشعراء، لتصبح الكلمة الشعرية هي الطريق للكشف عن المكبوت، والعلة الخفية للكينونة ، وهو ما يفسّر قلب هيدغر لعبارة جورج تراكل الشعرية، بحيث لم تعد معه ((حيث تخفق الكلمة يمتنع الوجود، بل يقدّم الوجود نفسه هناك حيث تخفق الكلمة))[4] من هنا ، يعرج هيدغر إلى الحوار مع الشعراء، ليكون هولدرلين شاعره المفضل الذي يؤسس للجوهر، الأصل، حيث صوت الشعر ممزوجا بصمت الآلهة، وبذلك ((يصبح القصيد الهولدرليني مضاءة للعتمة المفهومية في النص الميتافيزيقي، وانفتاحا على وحدة

[1]-M. Heidegger, Approche de Hölderlin, tr, Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier, et Jean Launay, édition Gallimard, 1962, p52

[2]- مارتن هيدغر،أصل العمل الفني،تر،أبو العيد دودو،منشورات الجمل،ط1، 2003، ص103

[3]- جياني فاتيمو،نهاية الحداثة،تر،فاطمة الجيوشي،مرجع سابق، ص83

[4]- المرجع نفسه، ص75

القول الشعري))[1] ومن تلك الوحدة ينتشر القول الشعري بما هو مكاناً للأصل، يقول هيدغر: ((عندما يفكر في السفر إلى الخارج بما هو سفر أساسي، فإن الفكر الأمين يفكر في مكان الأصل بوصفه مكانا أساسياً))[2] ، وهو ما يحيل بدوره إلى البحث عن "الأساس" خارج الفضاء الميتافيزيقي القديم، حيث يتساءل هيدغر في هذا السياق عن "المتكلّم" بقوله: ((من يتكلم ؟ هل الروح من يتكلم، هل العالم، هل اللـه؟...الكل يرنو بالنطق الذي يقود إلى الـ"نفسه"، النطق لا يأخذ و لكنه يمنح، إنه يمنح الجهد الذي لا يستنفذ البسيط، وفي الأصل البعيد ، ليعيدنا النداء إلى الأرض الأصلية))[3] و أي نداء يمكن الإصغاء إليه في خضم عودة الإرتكاسية الماهوية التي لا يمكن مجاوزتها إلا بالتخلي عن الصراع الذي يقف حائلا دون تحقيق الوحدة الروحية ، وبشهادة هيدغر فإنه ((حينما تستيقظ فينا مساواة الروح أمام الأشياء التي ينفتح الفكر على سرها، نستطيع حينها أن نأمل الوصول إلى درب يأخذنا نحو أرضية جديدة، وعلى هذه الأرضية تخلق الأعمال المتجذرة من جديد))[4]

لم يكن سهلا على هيدغر زحزحة مقولة الفكر الميتافيزيقي لصالح المنعرج اللغوي، فمن فلسفة الذاتية المتعالية إلى تحليلية الدازاين بما هي أنطولوجيا أساسية، ومن البحث في الأصل الوجودي الذي يصطدم مع الموجود إلى سؤال الزمان بما هو أفق فهم الوجود وفضاءه الأساسي، ومن البحث في الوجود والموجود الدازايني إلى اللغة الكاشفة عن وثبة هرمينوطيقا الكشف الأنطولوجي التي وجدت هالتها من خلال الفن والشعر، وعلى هذا الأساس يمكن الإقرار بأن مسألة الهرمنوطيقا هي طريقة كينونة لغوية بموجبها ينكشف اللامفكر فيه داخل الفكر ذاته، بل إن تفحّص المنعرج يصل إلى ((الإقرار بأن هيدغر هو أول من فهم الطابع البراديغمي للهرمنوطيقا، لأنه هو من

[1]-علي الحبيب الفريوي،مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفنومنولوجي للميتافيزيقا،دار الفارابي،بيروت،لبنان،ط1، 2008، ص247

[2]- M. Heidegger, Approche de Hölderlin, tr, Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier, et Jean Launay, op, cit, p192

[3]-M. Heidegger, Questions 3 et 4, traduit de l'allement par J.Beaufret ,F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau et C.Roels ,p15

[4]-M. Heidegger, Acheminement vers la parole, tr,Jean Beaufret, François Fédier, Gallimard, 1976, p181

دشن المنعرج اللغوي بالنسبة للتقليد القاري..رب إقرار هو ما يفسر الاستعمال الموجب الذي دأب عليه آبل وهابرماس، وكذلك زملاءهم في التفلسف "بعد" المنعرج اللغوي مثل رورتي..))[1]

إن الهرمينوطيقا - بما هي بحث في "المعيش*" الذي يفهم و يؤول نفسه- هي المرسى النهائي الذي يقود هيدغر إلى تجاوز البعد الميتافيزيقي، هذه المجاوزة التي عَبَرَت من خلالها الكينونة إلى فكر "المنعطف اللغوي" الخاص بـ"حقيقة الماهية" بدل "ماهية الحقيقة"، ومن الإبستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا بما هي العلة الخفية لتاريخ الفكر الغربي بأكمله، الذي يوصلنا إلى فكر الكشف و التجلّي بدل التخفي و الانحجاب، و إلى أن يستنفذ الكشف العلي كل إمكانياته، نكون بحاجة إلى العود التاريخي الذي يجرّنا إلى مرحلة البدء الأولي لوجود الموجود و الوجود معاً، ليكون السؤال متعلّقا - بالأحرى- بمساءلة التراث من حيث هو الأرضية الصلبة التي يستعيد بموجبها هيدغر سؤاله عن علة ظهور الوجود من عدمه، وعلة وجود الموجود بما في ذلك الوجود الإنساني على هيئة دون أخرى، وعليه فإنه ((مهما كان - يقول هيدغر- ما حاولنا أن نفكّر به، و بأيّة طريقة نعرض له، فإننا نفكر في جوّ التّراث، فالتراث يوجّهنا عندما يحرّرنا من الفكر الامتثالي، ليعلّمنا أن نفكّر إلى أمامنا، مما لا يعني أن نضع خططاً، عندما يلتفت تأمّلنا إلى ما سبق التفكير فيه، عندها فقط نكون في خدمة ما بقي على الفكر أن يفكِّر به))[2]

---

[1]- فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟،مرجع سابق،ص143

* يتيح لنا مفهوم "المعيش" - كما تفكره هيدغر- فرصة المقاربة بين النصوص الفلسفية و قصدية الوعي، وهذا ما فعله "ريكور" حين أصّل الهرمينوطيقا داخل الفنومنولوجيا، فكان موقفه ينم عن امتداد سؤال الوجود داخل الأنثروبولوجيا، يقول "ريكور" في هذا السياق: ((إنني إذ أتخذ من مدخل هيدغر لـ"الكينونة والزمان" مرشدا، فإنني أوجّد الإنتباه إلى الرابط الجوهري الذي يقوم بين قضية الكائن و بين انبثاق الدازاين (الوجود-هنا) في تساؤل السائل نفسه. وإن هذا الرابط الجوهري هو الذي يجعل ممكنا هدم الكوجيتو، بوصفه حقيقة أولى، وإعادته إلى المخطط الأنطولوجي باسم "أنا أكون")) أنظر: بول ريكور،صراع التأويلات،دراسات هرمينوطيقية،ترجمة،منذر عياشي،مراجعة،جورج زناتي،دار الكتاب الجديد، ط1، 2005، ص270.

[2]- مارتن هيدغر،مبدأ الهوية، فريق الترجمة و المراجعة في مركز الإنماء القومي،مجلة العرب و الفكر العالمي،العدد الرابع،خريف 1988،مركز الإنماء القومي،لبنان،ص42

يقترح هيدغر في هذا السياق، لفظة "التدبّر أو الإعتبار التاريخي"(geschichtlche Besinnung) للدلالة على تغيير فكر تاريخ الوجود، من السؤال عن "ماهية الحقيقة" بما هي" سدادا في القول" إلى السؤال عن الحقيقة بوصفها "مسألة تأسيس"، ذلك أن "الاعتبار" - حسب هيدغر- هو الطريق الهادي للتفكير في تاريخ الوجود بوصفه حقيقة تأسيسية للفلسفة كلها بعيدا عن المشكلة المنطقية، لكن ((الاعتبار ليس مهمة تأريخية بل هو يهدف في حد ذاته إلى الانعتاق من "السائد إلى حد الآن"(das Bisherige) في تصور الحقيقة بوصفه "بلا أرضية"(bodenlos)..وبعبارة أدق إذا كان الرهان الأخص للفحص التأريخي هو "تقديم الماضي، كما كان"(das Vergangene darzustellen,wie es gewesen ist) فإن"الاعتبار التاريخاني" يتوجه " قبلة المستقبلي بوصفه هو بداية كل تاريخ))[1] لكن : ما هو الدور الذي يكون للزمان ضمن "مفهومية الاعتبار" ؟ إذا كان ثمة جواب عن هذا السؤال، فهو يتعلق بتتبّع مسار الانتقال من براديغم الذات و الوعي إلى براديغم اللغة الذي يمكن وصفه بعبارة المسكيني "رومانسية ما بعد- فلسفية" التي تُعنى بالنصوص أكثر من المفردات، وبالمثل يُجذّر هيدغر معنى سؤال الزمان ابتداء من مؤلفه (1927) بوصفه مُقام الدازاين الذي يحتسبه في كل مرة، إنه مُقام العودة إلى الماضي الذي يحمله الحاضر ويؤكده المستقبل، لكن ((لا يعني "المستقبل" هنا - كما يقول هيدغر- ضرباً من الآن الذي لم يصر بعدُ "فعليًّا"، ولن يصبح كائناً إلا يوماً ما، بل "الإقبال" (die kunft) الذي ضمنه يُقدِم الدازاين على نفسه في مستطاع الكينونة الأخص الذي من شأنه، ومن شأن "الاستباق" (Vorlaufen) أن يجعل الدازاين مُستقبلياً على نحو أصيل..وذلك يعني يكون ضمن كينونته بأسرها على نحو مستقبلي))[2] وهو ما يحيلنا إلى التفكّر داخل مسألة الزمان الذي ينطلق مع "هيدغر" من المستقبل بما هو بؤرة التحول الذي قادته إلى السؤال عن: من هو الزمان؟ بدل السؤال: ما هو الزمان؟ التقليدي، ليصبح

[1]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه،مرجع سابق، ص959

[2]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص567.

الزمان بذلك هو "كيفية" بموجبها يوجد الدازاين على النحو الذي هو عليه، أي كيفية وجوده في كل مرة، وهو ما سنوضحه في الصفحات القادمة.

خلاصة :

سعت الفلسفة منذ تاريخها الطويل إلى الكشف عن المبادئ الأولى التي تقف وراء مجمل الظواهر الكونية، بل الكشف عن مبدأ المبادئ الذي يُعزى إليه كل شيء، فإذا كان العالم الطبيعي يكتفي بدراسة الظواهر الطبيعية للمادة من غير أن يفكر في أصلها و علة وجودها، و الرياضي الذي يبحث في الهندسة والحساب دون التفكير في معنى المكان و الزمان، فإن الفيلسوف - على العكس من ذلك - يريد أن يفهم كنه المادة وأصلها و علة وجودها، بما في ذلك معنى المكان و الزمان و كنه العقل وحقيقته، فدرس المعقول و اللامعقول، كما بحث في الوجود و الموجود، المادة والروح،...إلخ، و من البحث في الكون و علته ، تكوّنت فلسفة الوجود، و من البحث في العقل و كنهه تكونت فلسفة المعرفة. بالمقابل اختلفت التفاسير و تعددت فيما يخص أصل الكون ومادته الأولية حيث كان الوجود في بدايته وجودا "ميثولوجيا" يُعنى بالتفاسير الأسطورية التي تقودها الآلهة، ثـم غدا مع التجارب الفلسفية وجودا يضع "العقل" في المرتبة الأولى، لتكون بذلك الحداثة بمقدّماتها و إرهاصاتها وواقعيّتها متفرّدة بحدث معيّن و كينونة معيّنة، بل و زمن يختص بأصلها و تطوّرها، و عليه كان على المشتغِل بالفلسفة العودة إلى بدايات التفكير الأصيل مع الإغريق، خاصة أفلاطون وأرسطو، بهدف التعرف عن الأفكار التأسيسية للمراحل اللاحقة، فكان بذلك الانتقال من معرفة الموجود إلى معرفة الوجود أمرا مشروعا و جائزا، ليستقيم البحث الأنطولوجي في نهاية المطاف إلى بحث "أونولوجي" يُعلي من "الواحد" بوصفه شيئا مفارقا يعلو على الموجود ويسمو عليه. و في محاولته لتعليل الوجود بالعقل الذي آل إلى دائرة مغلقة، يواصل هيدغر تقويضه لكل ما من شأنه أن يعيق انفتاح الكينونة وانكشافها وتجلّيها، فكانت مهمته النقدية مرتبطة بتفكيك كل عقلانية دوغمائية تقف حائلا دون بلوغ الهدف المنشود، وعليه فإن (("التهديم" يعني أن نفتح آذاننا، أن نجعل

أنفسنا منفتحين لما يحدّثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود، و بالاستماع إلى الحديث نحصل على الاستجابة))[1]

اقتصرت نسقية الفكر الغربي من جهة أخرى، على تبرير إمكانية المعرفة دون التفكير في مسألة الإختلاف الأنطولوجي، ولأن ((فهم الإختلاف يعد في عمقه انفتاحاً على فجوة الانكشاف وتحديد طوبولوجيا الوجود استعداداً لبدء آخر من التفكير يعود بالوجود إلى مقامه سؤالا للفكر و إنصاتاً للنداء))[2] فإن بداهة الأنا أفكر مع ديكارت، ووحدة الأنا مع كانط، والمطلقمع هيجل، ما هي إلا موضوعات للفكر لا غير، و هو ما قاد هيدغر إلى العود الميتافيزيقي الذي من خلاله تم التفكير في الكينونة الأولى بحيث يكون الكائن القائم للعيان هو المعلول الذي يقودنا إلى العلة الأولى، أي الكائن الأول ، وسواء كان هذا الكائن مُفكَراً فيه كذات أو موضوع، فإن تاريخ الميتافيزيقا قد ظل رهين "موجودية الكائن" لفترة طويلة إلى أن جاء ليبنتز الذي كشف عن حقيقة ارتباط الكائن بالمبدأ العلي، بل المبدأ الأعظم الذي بموجبه نبحث عن علة وقوع الأشياء في الكينونة.

أراد هيدغر أن ينير ظلمة الدازاين المتشبّث بموجوديته، فرفع الحجب عن الثقافة التقليدية التي لم تعمل على إظهار الكينونة، بقدر ما قامت بحجبها عن الظهور، فكانت بذلك النماذج التقليدية ما هي إلا ثرثرة ميتافيزيقية فارغة من المحتوى الأصلي، يقول بروير(Bruaire) في هذا المعنى: ((إن كل التاريخ من أفلاطون إلى هيجل يختصر إلى نسيان وفرار، أي نسيان الوجود، و الفرار من الأنطولوجيا لصالح البناء المفاهيمي لأنساق معرفة ماهية ما هو الكائن))[3]، بالمقابل فإن هيدغر لم يرمي إلى إعطاء تفسير جديد للظاهرة، وإنما قد قدّم مفهوماً تأويلياً انبجست فيها الظاهرة كتجلٍّ لما هو ظاهر في ذاته، و هو الأمر الذي جعله يتجه إلى الهرمينوطيقا التي بموجبها

[1]- مارتن هيدغر،ما الفلسفة؟ما الميتافيزيقا؟هولدرلين و ماهية الشعر،ترجمة،فؤاد كامل،محمد رجب،تقديم،عبد الرحمان بدوي،مصدر سابق،ص 66

[2]- علي الحبيب الفريوي، الفن و الحقيقة أو الإنهاء الفنومنولوجي للميتافيزيقا ، مرجع سابق، ص 230

[3]-حيرش بغداد محمد،الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية،دار الروافد الثقافية،بيروت،لبنان،ط1، 2015،ص206

استطاعت الفنومنولوجيا أن تُساءل "الأنطولوجيا الأساسية" بحيث ((تقوم الماهية الأصلية للحقيقة على الدوام في القيمة التي تلف أصلها و تغمرها))[1]. من هنا ينعطف هيدغر من طريق الأنطولوجيا الأساسية حيث اشتغاله بسؤال الكينونة إلى طريق آخر يُعنى أساساً بنقل البدء الأول إلى بدء آخر، بحيث إن ((الإنتقال من نطاق البدء الأول للفكر الغربي - أي نطاق الفكر الميتافيزيقي- إلى البدء الآخر- أي إلى فكر لم يعد ميتافيزيقيا- لا يصبح سانحاً إلا متى توفر المقام الأساسي الذي عنده تتمكن الفلسفة من الفوز بإمكانية التفكير في الوجود "الوجود المتخارج" من حيث يوجد لا من جهة أي موجودية، أي بوصفه عهداًEreignis))[2]

على إثر ما سبق، تظهر مفاهيم "الانفراج"، و"الأفق"، و"الأساس"، و"الأصل" و"الماهية" كلها كمفاهيم ميتافيزيقية جُنّدت لتقويض الميتافيزيقا ذاتها، و هو الدور الهرمنوطيقي الذي لم يستطع هيدغر التملص منه، وبشهادة دريدا فـ ((لا سبيل إلى الإستغناء عن الميتافيزيقا لنقض الميتافيزيقا، وأنه ليس بحوزتنا أية لغة ولا أية منظومة تركيبية ومعجمية من شأنها أن تكون غريبة عن هذا التاريخ))[3] و هذا الانسداد و الدور هو ما جعلهيدغر" يعزف عن نشر مدونته الخاصة بـ"الزمان والوجود"، وعليه كان لزاما على هيدغر تغيير خطته الأنطولوجية و توجيهها على نحو مغاير قادته في النهاية إلى مساءلة براديغم اللغة بما هو انبجاس داخل الفن والشعر، ذلك ((إن دازاين أو كيان الشعوب ينبجس دوما من الشعر، حيث تدخل الشعوب إلى تاريخ الكينونة من قصائدها و حوارها القديم مع نفسها و ليس من حياتها اليومية، ولكن شريطة أن نفهم ماهية القصيد كونه في جذر نفسه "كفاحاً ضد أنفسنا"))[4]

[1]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة، تر،نظيلر جاهل،مصدر سابق، ص 104

[2]- فتحي المسكيني،نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير،مرجع سابق، ص 425

[3]- جاك دريدا،الصوت و الظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فنومنولوجيا هوسرل،مرجع سابق،ص18

[4]- فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟،مرجع سابق، ص95

لكن إذا كان الفلاسفة السابقين قد جعلوا الكينونة في حضرة الموجود، و الماضي في متناول الحاضر، فإن هيدغر يضع كل من الماضي والحاضر أمام المستقبل، وكل تأمّل معرفي موضع تساؤل أنطولوجي ، حتى البداهة لم تسلم من قبضة السؤال، وبذلك فلاشيء "موجود" دون" سبب "يستدعي ظهوره على ذاك النحو دون غيره، بل إنه لا "وجود" دون "علة" (Grund) تتطلّب استدعاء الشيء للظهور في العالم، ولما كان الزمان هو الفضاء الذي يحوي كل متغيّر في الوجود، كان الموجود يتحرك بتأثير علة وجودية ما ، وعليه فإن تساؤلـنا في هذا المقام يتعلق بمدى تأثير الزمان على العلة ؟ ومدى استجابة العلة لذلك ؟ و هو ما يتيح لنا فتح السؤال حول جدلية التطور الحاصل في مسألتي "العلة والزمان" الذي نحاول البحث فيها من خلال الصفحات اللاحقة.

الفصل الثاني

سؤال العلة في علاقته بتاريخ الكينونة

المبحث الأول: الدلالة المفهومية لمبدأ العلة في صيغته الإستفهامية

المبحث الثاني: إستشكال مبدأ العلة في تاريخ الميتافيزيقا

المبحث الثالث: إزاحة المعقولية من أفق المنطق إلى أفق اللغة

المبحث الرابع: العلة في علاقتها بمشكلة "العلم والتقنية"

المبحث الخامس: عصر المعلوماتية ونداء العلة الكافية

الفصل الثاني

سؤال العلة في علاقته بتاريخ الكينونة

تمهيد :

يتداخل المفهوم الإشكالي لـمبدأ* العلة بدايةً مع العقل (الذي هو طريق تحليل النصوص، وطريق الاستنتاج والاستقراء وطريق اكتشاف النظريات الرياضية والفلسفية)، كما يرتبط بالبرهان والدليل و الحجة من جهة، والتعقّل الذي ينم عن عقل تطبيقي خاص بنمط التفكير من جهة أخرى، و يمكن أن نلمس العلاقة واضحةً بين ما يمكن أن نستفسر عنه بسؤال اللماذا ؟ الذي بموجبه نُطالب بالبحث عن أصل حقيقة ما قد طرحناه سلفا، و بين السؤال عن قوة العقل التجريدية التي تنزع إلى إدراك المعاني في كليّتها كالجوهر و العلة و المعلول والغاية...إلخ، و كذا إدراكه للمبادئ القبلية السابقة عن المعرفة كـ"مبدأ الهوية" و"مبدأ عدم التناقض" و "مبدأ السببية" وغيرها من المبادئ المنظمة للمعرفة، و في هذا السياق، يميّز لالاند بين معنيين للعقل: أولا العقل المكوِّن أو الفاعل (la raison constituant) الذي يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى، إنه الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس، و من ثم فهو عقل

* "المبدأ" مصدر ميمي من البدء، وجمعه "مبادئ"، حيث جاء في معجم "صليبا" مايلي: ((المبدأ اسم ظرف من البدء، ويطلق على السبب ماديا كان أو صوريا أو غائيا، ومبدأ الشيء أوله، ومادته التي يتكون منها، وهو علة عدة معان: فإذا أطلق على الموضوعات الخارجية دل على ثلاثة معان، الأول هو البدء الزماني،..والثاني هو المعنى الوجودي،..والثالث هو العلة الكافية لوجود الشيء كمبدأ التفرّد(individuation)..وإذا أطلق على الموضوعات الذهنية دل كذلك على ثلاث معان: الأول هو المعنى المنطقي، والمراد به القضايا المسلمة في بداية الاستنتاج، ولاسيما القضايا الأوليّة..والثاني هو المعنى الابستيمولوجي، ويطلق على المبادئ العلمية..أو النظريات الأساسية التي تنظّم العلم،..والثالث هو المعنى العملي..))أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ج2،دار الكتاب اللبناني،بيروت،لبنان،1982، صص321-322

العاقل. وثانيا، العقل المكوَّن أو السائد (la raison constituée) وهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، و من ثم فهو عقل المعقول.[1]

ضمن هذا المدخل النظري تتضح معالم مقاربة أولية للسؤال الأساسي عن العلة، بالسؤال عن ماهية العقل الذي يتخذ بُعدا ابستيميا للكلمة اللاتينية (ratio) التي تعني التفكير والحساب، وكذلك ما يتعلق بالكلمة اليونانية (logos) التي تُعنى بـالأساس والحضور كمعنيين حداثيين في تاريخ الفكر.ومن ثمة ،فإن مبدأ العلة يقترن بـالعقل- الذي يرتبط بالمنطق، ويقودنا إلى التقنية، والمعلوماتية التي تجرّ حضارتنا و تراثنا نحو المجهول- من حيث هو وسيلة التفكير السليم المتسائل عن علة الموجود الذي يظهر في الوجود مع تميّز كل منهما عن الآخر، يقول هيدغر في هذا المعنى: ((العلة والوجود هما الشيء نفسه، غير أن الواحد منهما لا يستبدل بالآخر، وهو ما يبرر التباين بين الكلمتين، الوجود في جوهره هو أصل/قاعدة، لذلك لا يمكن أبدا أن يكون لأصل الوجود أصل أو علة تؤصله..و لأن الوجود كوجود هو بذاته علة تؤصل، فإنه يبقى دون أصل/قاعدة، وهكذا لا يقع الوجود تحت سطوة مبدأ العلة الذي لا يخضع له إلا الموجود))[2]

إنه من المتعذر التساؤل عن العلة ضمن كل موجود يظهر أمامنا، و في كل شيء نصطدم به، وعليه كانت الصيغة "لاشيء بدون علة" صيغة بديهية لا تحتاج إلى الوقوف عندها و تأمّلها، إلا أنه كثيرا ما نصادف في حياتنا اليومية مواقف تجبرنا على البحث عن العلة الأولى الكامنة وراء حدوثها، و حين نصل إلى نتيجة ما أو حكم معين نتساءل عن علة وجوده على ذاك النحو دون نحو آخر، بل أحيانا نتساءل عن علة العلل التي مهّدت الطريق أمامنا للوصول إلى ذاك الـحكم، بالرغم من ذلك، يبقى إخضاع كل موجود إلى علة ما غير ممكنا، كما قد نخطئ في اعتبار العلة على أنها كذلك ما لم نتقصّى بشكل دقيق عن حقيقة العلة الماثلة أمامنا، الأمر الذي من شأنه أن يوقعنا في الخلط بين مفاهيم و حقائق لا تنبري عن العلة الحقيقة ،مثال ذلك: اعتبارنا

[1] -A. Laland, la raison et les normes, hachette, paris, 1963, pp16-17

[2]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص 58

الليل علة النهار، في حين هو غير ذلك، فالليل سابق عن النهار ،لكن ليس علته الأولى، و هو ما يجعلنا نتريث في البحث، لحين الإلمام بالجوانب الكاملة لأي ظاهرة أو موقف أو حالة نكون بصدد الكشف عن علتها الحقيقية. و من ثمة، هل يمكن اعتبار العلة الأولى هي ما منه ينبثق الشيء ليعود إليه في الوقت ذاته ؟ و بما أن الكينونة، الموت، التناهي،...هي مقوّمات الكائن الموجودي، فهل هي نفسها علل حدوثها الفعلي، و تجسيدها الواقعي؟.

لقد قاد التمييز الأفلاطوني بين عالم مثالي ثابت، وعالم واقعي متغير إلى التمييز بين عالم مادي يجعل المادة شيئا معيّنا، وعالم عقلي بموجبه يكون نظام العالم من صنع عاقل كامل- وليس من صنع علل إتفاقية- من حيث هو العلة الأولى للكائن والكينونة معاً، و منه التمييز بين ميكانيكا مثالية و أخرى واقعية، بموجبها تتحوّل الطريقة التأملية الكلاسيكية إلى طريقة تجريبية استنفذت كل ما من شأنه أن يخدم التجربة، وعلى حد قول غاليلي: ((ثق بالتجربة و ما تأتي به، و لا تلتفت إلى الكتب القديمة))[1]، لكن على الرغم مما ينطوي عليه العلم من مفهوم تجريبي، فإنه بحاجة إلى صقل فلسفي لفهم جملة المبادئ الواضحة و المعقولة، و الوصول إلى فهم الكون وظواهره، بل إن مسلمة المبدأ العلي له دوره الفعال في تجليات العقل العلمي الذي يهتم بصفة الأشياء الموضوعية دون الإنتباه إلى بُعد كينونتها التي تجعلها ماثلة للحضور(فيزياء غاليلو و فلسفة ديكارت معا)، وبذلك فإن ((التطرق للأسباب النهائية في العلوم* له ما يبرره، فهو يسمح بإيجاد الترابط بين الأشياء، أو الخيط الرابط بينها، من غير السعي إلى إيجاد أصولها الأولى))[2]

تقودنا الأنطولوجيا الأساسية في نهاية المسار إلى التوغل أكثر في فكر تاريخ الكينونة لنلمس علاقة المنطق باللغة من حيث هي مهماز الكشف عن حقيقة الكينونة

[1]- آرثر مارش،التفكير الجديد في الفيزياء الحديثة،تر،علي بلحاج،المؤسسة الوطنية للترجمة و التحقيق والدراسات،بيت الحكمة،1986، ص30

* يميز "هيدغر" بين العلوم الوضعية التي تختص بدراسة الموجودات (l'étant) و بين العلوم النقدية من حيث أنها تطرح مسائل الفلسفة العلمية (الوجود الإنساني، ووجود العالم).

[2]- حيرش بغداد محمد،الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، مرجع سابق، ص 119

التي لا تتعلق عند هيدغر بالحضور بل بإشراقتها المنيرة التي تتميز بالتواري والإنسحاب في كل مرة، ((فالفكر لا يفعل إلا باعتباره ينقل حقيقة الوجود ويحملها إلى الكلام))[1] بالمقابل فإن أحد أهم الإشكاليات الإبستيمولوجية التي أصبحت ضرورة ملحة في العلوم هو حاجتها إلى إيجاد لغة علمية مناسبة من شأنها أن تحمل المعاني الدقيقة خاصة بعد أن عجزت اللغة اليومية عن تلبية المعنى المطلوب.

1.الدلالة المفهومية لمبدأ العلة في صيغته الإستفهامية:

تنشأ الرغبة في إمتلاك الحقيقة من سعي الإنسان و تقصّيه لمعرفة أصل الأشياء الموجودة في العالم، فلا شيء يخلق من العدم، و كل وجود مرتبط لا محالة بموجد يكون سببا* في وجوده، أي أن هناك علة تقف وراء موجوديته. وقد جاء في تعريفات الجرجاني أن العلة ((هي ما يتوقف عليه وجود الشيء و يكون خارجا مؤثرا فيه، وهي قسمان: الأول: ما تقوم به الماهية من أجزائها، وتسمّى: علة الماهية، و الثاني: ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقوّمة بأجزائها بالوجود الخارجي، وتسمّى علة الوجود، وعلة الماهية، إما لأنه لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل بالقوة، وهي العلة المادية، وإما لأنه يجب بها وجوده، وهي العلة الصورية، وعلة الوجود، إما أن يوجد منها المعلول، وهي العلة الفاعلية، وإما أن يكون المعلول لأجلها، وهي العلة الغائية))[2] بالمقابل يتعذر على الإنسان التساؤل عن علة كل موجود يظهر أمامه، وعليه كانت الصيغة المبدئية "لاشيء موجود دون علة" صيغة بديهية لا تحتاج إلى التأمّل فيها، إلا أنه من المستحيل أن نضع كل موجود تحت المعاينة، لذلك علينا أن نكتفي

---

[1]- M. Heidegger, Questions2, tr de l'allemand par Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel, André Preau, nrf, Gallimard, 1968, p45

* العلة قد ترادف السبب لكنها تختلف عنه حيث ((يمكن التمييز بينهما من وجهين اثنين:أولهما أن السبب هو ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل الشيء به، و الثاني هو أن المعلول ينشأ عن علّته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو وسائط)) أنظر:جلال الدين سعيد،معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية،دار الجنوب للنشر،تونس،2004،ص237

[2]- الجرجاني،التعريفات، اعتنى به مصطفى أبو يعقوب،مؤسسة الحسنى،الدار البيضاء،المغرب،ط1، 2006، صص139-140

بالموضوعات التي وضعناها موضع تساؤل، حتى و إن تمكّنا من معاينة جميع الموجودات فيبقى حقل الممكنات متعذرا على الإنسان، يقول هيدغر: ((الإمكانية لا تخلو أيضا من علة، و لكن من يجرؤ على الإدعاء بأن نظره يحيط، و إن بصورة محدودة ،بكل ما هو ممكن أو بكل ما يمكن أن يكون في الواقع))[1] من هنا كان تركيز هيدغر على الصيغة السلبية (المنفية) أكثر من الصيغة الإيجابية المتعذرة عن التحقيق.

كثيرا ما يُفضي البحث عن العلة إلى التساؤل عن موقعها - كمبدأ- بين المبادئ الأولية العقلية (مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع، مبدأ الحتمية...)، ولئن كان بارميندس نفسه لم يعطي تعريفا واضحا لما يعنيه مبدأ الهوية، فإن هيدغر قد تساءل عن هوية الكائن الذي يتحدّد بالقدر الذي يحسن فيه الإصغاء إلى النداء الكامن بداخله، فمتى أحسن "الكائن الهووي" فن الإنصات إلى نداء مبدأ الهوية، حصل فهم للكينونة، يقول هيدغر: ((إن الهوية تشكل خاصية أساس لكينونة الموجود، إذ حيثما قمنا بعلاقة ، كيفما كانت، مع موجود كيفما كان ،نجد أنفسنا بصدد نداء الهوية، وبدون هذا النداء لا يمكن للموجود أن يظهر في كينونته))[2] بل إن سؤال الهوية مرتبط بفكر الكينونة من جهة تفسيرها للهوية على أنها "انتماء متبادل"، يقول: ((إن التفكير في الانتماء المتبادل كانتماء متبادل، يعني الانقياد وراء التأمّل في أشياء سبق أن تحدثنا عنها، والحقيقة أنه يصعب الاحتفاظ بشأن هذه الأشياء تحت نظرنا وذلك بفعل بساطتها.لكنها ستصبح أكثر قربا منا إذا ما لاحظنا أنه بتأويلنا الإنتماء المتبادل على أنه كذلك، نكون أصلا قد فكّرنا وفقا لإشارة بارمنيدس حول الفكر كما حول الكينونة، أي فيما يحرّر أحدها صوب الآخر ضمن "الهو"))[3] و هو ما يثير بدوره مسألة علاقة المبدأ الهووي بالعلم، الذي ينجم عن إنكاره لذلك الإرتباط - بين العلة والمعلول- إلى فقدان هوية موضوعاته التي تبقى بدون أساس منطقي ما لم يتقبل المبدأ في كنه

[1]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص8

[2]- مارتن هيدغر،الفلسفة،الهوية والذات،ترجمة،محمد مزيان،تقديم ،محمد سبيلا،مصدر سابق، ص 31

[3]- المصدر نفسه، ص 33

علاقاته مع الظواهر، هنا يبرز السؤال: ما كنه العلاقة بين العلة والمعلول ؟ هل هي علاقة ضرورية ولازمة، أم أنها غير ذلك؟

إن انتفاء بعض العلل لا يؤدي إلى نفي معلولاتها، خاصة إذا اشتملت العلة على أكثر من معلول، كالشمس و النار بالنسبة للحرارة، وهذا بدوره ما أدى ببعض الفلاسفة إلى إنكار العلية على أساس الضرورة كما سنرى لاحقا، كذلك قد تتأخر العلة عن المعلول (الربح كعلة تأخر التجارة وتكون بعدها) في حين أنه لا يمكن أن يتأخر السبب عن مسبّبه (الرمي: هو سبب ذهاب السهم إلى اتجاه معين، فلا يتأخر عنه، أي لا يمكن أن يكون الرمي بعد ذهاب السهم)، و هو ما جعل هيدغر يُعطي عمومية للعلة تشمل السبب، وهو ما يؤكده بقوله: ((يمكننا أن نعتبر السبب (العرضي) نوعا من أنواع العلة، غير أن العلة لا تُنتج دائما و بغض النظر عن نوعها أثراً سببياً. لنأخذ مثلا القضية العامة: "ما من إنسان إلا وفانٍ" فهي تتضمن العلة التي نفهم على أساسها أن سقراط فانٍ، غير أن هذه القضية لا تتسبب بموت سقراط))[1] على عكس التفكير التقليدي الذي ماثل بين السبب والعلة ، حيث كان يُنظر للمبدأ القائل ((أن "الكل شيء علة" باعتباره شريكاً إبستيمولوجياً للمبدأ الأنطولوجي الذي يقول "الكل شيء سبب"..ويرجع ذلك إلى أن الكلمة "فعل" (Action) في اللغة اليونانية و الكلمة "لوغوس" (Logos) يمكن بالكاد وضع أحدهما أو استعماله مكان الآخر، لأن كلاهما يعني السبب والعلة))[2]

لكـن،ما هي القضايا التي تتعلق بالمبدأ العلّي ؟

إن مجموع القضايا التي يمكن تجنيدها في نظرية المعرفة، من شأنها أن لا توصلنا إلى ماهية المفهوم المراد معرفته، كما يمكن لبعض القضايا الاعتبارية (كقولنا: سقراط أسد، فهذه قضية اعتبارية لا تحتاج إلى برهان لأنها غير ثابتة) أن تعيق الطريق إلى الهدف المنشود، ((فنحن نقرأ مثلا أن كون الكل أكبر من جزئه معرفة بديهية، أي لا

[1]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص127

[2]- السيد نفادي،السببية في العلم وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2006،ص31.

تحتاج إلى برهان، ونقرأ على سبيل المثال أيضا أن كون اللـه موجودا معرفة نظرية، أي تحتاج إلى برهان، فهل قولنا (زيد أسد) يحتاج إلى برهان؟ يقولون لا، لأنها قضية إعتبارية لا تخضع للقواعد و القوانين و القياسات البرهانية حسب شروط ومتبنيات المنطق الصوري))[1] وهو ما أدى بأرسطو إلى وضع قواعد ضرورية تحكم منطقه الصوري، في مقابل منطق هيدغر الذي لا يعبر عن قواعد صورية، بقدر ما هو "لوغوس" يهدف إلى إقامة أنطولوجيا ظاهراتية، تُعنى بتأسيس علم الوجود على علم الظواهر.

لقد ظل مبدأ العلة منذ القرن السادس قبل الميلاد متخفيا برداء الفكر التصوري بوصفه بديهيا ومألوفا إلى القرن السابع عشر (يسمّي هيدغر هذه الفترة بـزمن الحضانة أو الاحتجاب) بحيث إن "الإنشغال" هو ما جعل المبدأ متحجّبا عن الظهور دون محاولة طرح السؤال عن علة ذلك، إذ كانت هناك أشياء كثيرة تلهينا عن درك مثل هذا السؤال، كما أن الأشياء القريبة تميل بطبعها إلى إخفاء حقيقتها الباطنة وراء وضوحها المؤقت، وهو ما نلمسه في أحكام البحوث العلمية التي تُعنى بروابط النتيجة مع المقدمة، ومنه رابط المعلول بالعلة القريبة منه ومدى تأثيرها على الموجود دون الالتفات إلى علة العلل التي بموجبها يتم الإفصاح عن اللامفكّر فيه في القضية الماثلة أمامنا.

2.إستشكال مبدأ العلة في تاريخ الميتافيزيقا:

على إثر التحليل السابق، لم يستطع هيدغر رغم محاولاته الأنطولوجية من أن يتملّص من هاجس العودة إلى الماضي، و هو مدفوع بلا هوادة إلى كهف أفلاطون بمستوياته الثلاث كما جاء في تفسير"أفلاطون" نفسه، لكن ما الشيء الذي يُرغم هيدغر على الانصياع وراء جوهرية تلك الأمثولة؟ و ما علة ذلك؟

[1]-غالب حسن الشابندر،العقل،قراءات في إشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة،ج1،مكتبة مؤمن قريش، العارف للمطبوعات،ط1، 2014،ص305

أرجع أفلاطون أصل الأشياء إلى الماهيات الثابتة التي لا يطالها التغيّر،فماهية الجمال مثلا، تبقى ذاتها في الأشياء الجميلة، وماهية الكبر تكمن في الأشياء الكبيرة، ليكون بذلك العالم المعقول الذي هو عالم المثل و الماهيات علة لكل ما هو موجود في العالم الحسي المتغيّر، أي أن علة كل تغيّر في الوجود يكون مسحوبا إلى الثبات الموجود في الأصل الماهوي، و بذلك فالوجود الحسي الواقعي المعاش - حسب أفلاطون- هو وجود حركي ،ينطوي على صيرورة مستمرة (الحياة) في مقابل الوجود العقلي الماهوي الثابت الذي هو علة للوجود الأول. لكن السؤال المتجاوز عنه في الفلسفة الأفلاطونية يتعلق بـ: كيف يمكن للعقل أن يستوعب ذلك الكلي الذي يعلو عليه (عالم المثل الحقيقي)؟ فكل ما هو موجود في عالم الواقع، له مثال أو حقيقة تعبر عنه في عالم المثل، والوجود الحقيقي هو الوجود المثالي العقلي حيث ماهية الأشياء تكون ثابتة لا تتغير.و بالمثل، إذا كانت ماهيات الأشياء ثابتة لا تتغير فما هي علة تغيرها؟ يكمن الجواب في أن التغير يكون في الشيء المحسوس المادي الذي ينتمي للعالم الأرضي الواقعي، أما الماهية فتبقى كذلك على الدوام، وبذلك لم تعد الحقيقة مع أفلاطون في رؤية علم الظلال ،و إنما تختص برؤية مثال الخير الذي هو ((علة العلم والحقيقة))[1] و من خلال العلم الذي يبحث في أصل الأشياء وعللها نصل إلى العلل التي بموجبها كانت الأشياء موجودة و ماثلة في الواقع.

لكن، إذا كان أفلاطون يتخذ من عالم المثل أساسا تتحدد بموجبه علة العلل الكامنة في العقل الكلي (اللـه)، فإن أرسطو ينقد ذلك ليخرج بخلاصة مفادها أن الوجود العقلي مستمد من الوجود المادي أو الطبيعي الذي تتحرك في أفقه الموجودات، و إن كان البحث في العلة المادية و الصورية وحدهما غير كاف لفهم علة حدوث ظاهرة ما ، ذلك ((أن ظاهرة ما في شيء ما تكون علة للتنبؤ بشيء ما عن هذه الظاهرة فتكون برهانا عليها))[2] ،فإن إهمال العلة الغائية من قبل أفلاطون له دوره الفعال في انطلاقة

[1]- غالب حسن الشابندر،العقل،قراءات في إشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة،مرجع سابق، ص 413

[2]- مصطفى النشار،نظرية العلم الأرسطية،دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف،القاهرة ،ط2، 1995، ص190

أرسطو* و تصورّه لعلة الوجود، حيث كان العالم المفارق الماهوي الأفلاطوني معه جوهراً أساسياً للموجود الصوري والمادي.و عليه فإن هيدغر لا يقرأ أرسطو استنادا إلى سلفه أفلاطون ،و إنّما متفرّدا بمتن فلسفته الواقعية (الطبيعية) التي نظرت للموجودات في تغيّرها و تحوّلها، و بذلك كان أرسطو ((أول من نظر إلى الكينونة باعتبارها حركة** ، أي أنه أول من نظر إلى كينونة الحركة و تنبّه إلى كنه الكائن على أنه الكائن المتحرّك))[1]، هذا و تفترض الحركة -عنده- عدة أشياء، فهي تفترض أولا موضوعاً و طرفين و علة. إذ لابد للحركة من موضوع تقوم فيه و إلا امتنعت الحركة، و أما الطرفان فهما الإتجاه (من) والاتجاه (إلى)، فالحركة تتجه من حال القابلية أو التهيؤ، إلى حال التحقق أو الوقوع، و باصطلاح أرسطو، من حال القوة إلى حال الفعل، بحيث يكون ((لكل متحرّك محرّك، ولا بد أن ينتهي الأمر إلى محرك

* العلل عنده أربعة:فالعلة المادية هي المادة أو الـهيولى أو ما منه الشيء، كحجر الرخام هو العلة المادية للتمثال، والعلة الصورية:أو الصورة التي هي ماهية الشيء و شكله و مجموع الخصائص التي يتم بـها كماله، كشكل التمثال و ما هو عليه، ثـم العلة الفاعلة:أو الفاعل التي هي ما به يصير الشيء ماهو، كالفنان الذي صنع التمثال، ثـم العلة الغائية:أو الغاية، التي هي ما من أجله الشيء، و هي هنا، الغاية التي قصد إليها الفنان حين صنع التمثال. يقول "أرسطو" في "الميتافيزيقا" ((العلة تعني:1.مما يتكون الشيء،المادة المباطنة التي بواسطتها يظهر الشيء للوجود، فالبرونز هو علة التمثال المادية.2.الصورة أو الشكل، فهي الحد الذي يحدد الجوهر و الفصول التي يتضمنها الشيء، كما في النسب الهندسية للتمثال.3.العلة الفاعلة، كالأب الذي هو العلة الفاعلة للطفل، وبوجه عام الصانع هو علة صنع الشيء.4.العلة الغائية، وهي التي يسعى الشيء لتحقيقها ليكون هو نفسه، كالصحة التي هي علة المشي الغائية، فهي ما من أجله نمشي، فنحن نقول:لكي نكون أصحاء يجب أن نمشي))أنظر:مصطفى النشار،نظرية العلم الأرسطية،دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو،مرجع سابق، ص185.
لكن "أرسطو" ((يختصر هذه العلل الأربعة في علتين فقط هما:العلة المادية و العلة الصورية، لإعتقاده بأن العلل الغائية ترجع إلى الصورة، و العلة الفاعلة ترجع إلى المادة،ثم يحول ما أطلق عليه اسم العلة المادية و العلة الصورية، إلى ما أسماه بالهيولى و الصورة)) أنظر: ماجد الفخري،أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان،1958، ص85.

** يوضّح "أرسطو" مسألة الحركة التي - تستلزم علة تكون سببا له- في أربع مقولات أساسية: مقولة الجوهر، والكم، و الكيف، و المكان، فالحركة من حيث هي مقولة الجوهر هي حركة التغير أو حركة الكون والفساد، و من حيث هي مقولة الكم هي حركة الزيادة و النقصان، و هي من حيث الكيف حركة الاستحالة، أما من حيث المكان فهي حركة الـنُقلة، بحيث تكون ((الحركة هي كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وعدد الحركات أربع، وحركة النقلة أولى الحركات..ويقول (أرسطو) بوجود تغير في الكيف إلى جانب التغير في المكان، وأنه إذا كان من الممكن إرجاع التغير في الكيف إلى التغير في المكان، ليس ذلك يتم دائما وفي كل الأحوال، وإنما كل ما يمكن أن يقال: هو أن حركة الإستحالة وحركة الزيادة والنقصان وحركة الكون والفساد، توجد في مرتبة ثانوية بالنسبة إلى حركة النقلة)) أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة،ج1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط1، 1984،ص106.

[1]- محمد الشيخ،نقد الحداثة في فكر مارتن هيدغر،مرجع سابق، ص360

أول أزلي يحرك ولا يتحرك، فيفعل في غيره و لا ينفعل بغيره، وهذا المحرك الأول هو اللـه))[1]. من هنا فإن أرسطو يختزل الحركة من حيث أنها استكمال لما هو بالقوة أو تحقيق لها، وهو ما يوضحه من خلال الهيولى (المادة التي تعبّر عن قابلية التلقي"réceptivité")، والصورة (الشيء المعيّن بالفعل)، هذه الأخيرة التي تكون ملتصقة بالمادة، حيث ((إن لكل مادة صورتها الخاصة بها، فهي لا تنفصل عنها إلا في الذهن، والصورة سابقة للمادة، فكانت علة الإنسان إنساناً مثله، والحصان حصاناً مثله، فالصورة لا تحدث إلا عن صورة مثلها، و هي أزلية من جراء استمرار الأفراد الذين تتعاقب عليهم بلا إنقطاع))[2] ليصل أرسطو إلى علة العلل الممثلة في الهيولى الأولى (اللـه) الذي يحرّك و لا يتحرك.

إن المتمعّن في تاريخ الميتافيزيقا يكشف أن حقيقة المبدأ العلي لم تظهر واضحة المعالم قبل ليبنتز الذي ميّز بين الصيغة الشائعة للمبدأ، و الصيغة الفلسفية أو البرهانية له، هذا المبدأ الذي يقول: ((لا يحدث شيء دون سبب يقتضي وجوده على صورة ما دون سواها))[3] الذي يحاول من خلاله تجاوز نظرية المطلق* والكشف عن فكرة التمثّل من خلال مفهومة (("الموناد" أو الجوهر من حيث هو قوة ونزوع أولي، أي كإدراك و إرادة، و الإرادة هي النزوع نحو الاستحواذ/امتلاك الموضوع، ومن خلال مبدأ

---

[1]- محمد عبد الرحمن بيصار،الفلسفة اليونانية،مقدمات ومذاهب،منشورات المكتبة و المطبعة العصرية،بيروت-لبنان،ط1، 1981،ص112

[2]- ماجد الفخري،أرسطو طاليس المعلم الأول،مرجع سابق،ص89

[3]- ليبنتز،المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة و بديل المبادئ العقلية للطبيعة و النعمة، تر،ألبير نصري نادر،اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، منشورات عويدات،بيروت،1956، ص21

* لقد كان لتعريف الجوهر عند "ديكارت" دورا أساسيا في وصول "ليبنتز" إلى السؤال عن إمكانية وجود أكثر من جوهر أو ما لا نهاية من الجواهر إضافة إلى الجوهران "المادة" والعقل"، و هو الأمر الذي جعله يقوم على نظرية المطلق التي ارتكزت على مبدأين أساسيين هما: مبدأ عدم التناقض، و مبدأ اللامتميزات ،حيث إن عجز مبدأ عدم التناقض على تحقيق كامل الإمكانيات جعل "ليبنتز" يضع "مبدأ السبب الكافي" الناتج عن الإلـه الذي يحقق جميع الممكنات التي تخضع لمبدأ عدم التناقض، بحيث تكون ((كل الحقائق (الأحكام الممكنة) تتعلق بإرتباطات بين التصورات والماهيات "essentiae" لا بالموجودات "existentiae "على أنه ليس كل تصورٍ خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة، والماهيات تتجه نحو مزيد من الوجود وفقاً لواقعتها وكمالها..والمبدأ الذي يعمل اللـه بمقتضاه هو مبدأ الملائمة"principe de convenance"، وصورة هذا المبدأ في عقلنا هو مبدأ العلة الكافي"principium rationis sufficientis"..إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قبليا على الوقائع، وهذه الأحكام لا تتصف بصفة الضرورة المطلقة))أرجع إلى: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة،ج2، مرجع سابق، صص391-392.

العلة "العقل" جعل من كل كائن ذاتا بما هي فعل و تمثل، كل كائن هو ذات متمثلة، إن كل كائن هو كائن حي/جوهر حي))[1] ،و إن كان ليبنتز بدوره لم يتملص من البراديغم الأفلاطوني، حيث التفكير في علة الموجود دون الوجود، فإنه استطاع أن يرسّخ مبدأ السبب الكافي الذي بواسطته ((نسلم بأنه لا يمكن التثبت من صدق واقعة أو وجودها، و لا التثبت من صحة عبارة بغير أن يكون ثمة سبب كاف يجعلها على هذا النحو دون غيره))[2]، و إن كانت ميتافيزيقا ليبنتز قد إنتهت إلى حلقة مغلقة بتصوره للعالم على أنه مجرد إنعكاس لما هو موجود سابق في المونـاد، وبالتالي نفي الفعل الحر والإبداع (في مقابل برغسون الذي رفض الآلية و الغائية)، فإن فلسفته لها دورها في إرساء معالم جديدة في الفكر، و بشهادة هيدغر: ((فإن مبدأ العلة الذي تفكر به ليبنتز لا يحدد فقط من خلال دعوته المميزة الخطوط العامة التي ترسم الفكر التصوري الحديث بل أنه يطبع كليا وبشكل حاسم فكر ما نسميهم بالمفكرين، أي الفلسفة))[3] بل إنه كان لزاما أن يحدث توافقا بين الميتافيزيقا و العلم في فترة ما من تاريخ الفكر، الفترة التي عاش فيها ليبنتز ((ما جعله يسعى للتركيب بين المتناقضات، كالتركيب بين الكل والأجزاء، وبين الهوية والاختلاف، وبين الحركة والسكون، وذلك من منطلق الإتصال))[4]

في غمرة التساؤل عن علّية الموجودات، و علاقة العلة بالمعلول، تعترضنا بعض القراءات النقدية التي أنكرت العلاقة العليّة*، فالإنسان - في نظر هيوم مثلا- عاجز عن

---

[1]- ليبنتز،المونادولوجيا،أو مبادئ الفلسفة و بديل المبادئ العقلية للطبيعة و النعمة،تر،ألبير نصري ناور،مرجع سابق، صص12-13

[2]- المرجع نفسه، فقرة 32، ص143

[3]-مارتن هيدغر، مبدأ العلة ،تر، نظير جاهل، مصدر سابق، ص50

[4]- حيرش بغداد محمد،الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية،مرجع سابق،ص 113

* "الغزالي" قد سبق "هيوم" بسبعمائة عام في نقده للسببية، حيث عارض السابقين في قولهم أن ((الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب و المسبّبات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور و لا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبّب، و لا وجود المسبّب دون السبب)) و يعطي "الغزالي" مثالا لتأكيد موقفه فيقول: ((الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار،فإنا نُجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، و نُجوّز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه)) ذلك أن الغزالي يؤمن بوجود قوة عليا هي الفاعل (اللــه).أنظر: الغزالي،تهافت الفلاسفة،تحقيق مايكل مارمورا،مطبعة جامعة برجهم يونج يوتا،2000،ص ص164-166.
لكن نظرة الغزالي من شأنها أن تهدم و تشكّك في حقيقة الإدراكات الحسية، و كذا العلوم التي تتأسّس على قانون السببية، و هذا راجع إلى مسحته الدينية التي يكون فيها اللـه هو الذي أوجد سلسلة الأسباب و قادر في الوقت نفسه على تعطيل عملها ،و هذا لا يعني خرق لقانون السببية، بل خرق للعادة التي تحكمها ((فلا تكون المعجزة خارقة و

إدراك ثنائية العلة و المعلول (الأثر) حتى حين يكتسب خبرة معيشة معينة، ذلك أنه لن يستطيع بفاهمته البشرية أن يتطلّع إلى القوة الكامنة التي بموجبها تحدث الأشياء على النحو ذاك ما دام ((هناك مبدأ ما يحتّم عليه أن يطّلع بمثل هذه الخلاصة، هذا المبدأ هو التعود أو العادة، لأنه في كل مرة يُحدث تكرار أي فعل معين أو عمل نزوعاً إلى تكرار الفعل أو العمل عينه من دون أن يكون الداعي إلى ذلك أي تعليل أو نقلة فاهمية، نقول دائماً: إن هذا النزوع أثر من آثار التعوّد...فجميع الاستدلالات المستمدة من الخبرة هي إذن، من آثار التعوّد لا التعليل))[1] وبذلك فإن عقلانية هيوم التجريبية جعلته يؤكد على عدم إقتران العلة بالأثر إقتراناً ضروريا، فكل ما هنالك أن الذهن البشري قد تعوّد على أن تكرار الظواهر المشاهدة تؤدي إلى نفس النتائج، و منه فلا يمكننا القول بأن هناك علاقة عليّة لازمة و ضرورية، يؤكد هيوم على ذلك بقوله: ((إفترض أن إنسانا يتمتع بأقوى ملكات عقلية و تأملية حُمل فجأة إلى هذا العالم. إنه سيلاحظ، بالفعل،على الفور،تعاقبا متصلا من الأشياء، وحادثا يتبع آخر، إلا أنه سيكون عاجزاً عن اكتشاف أي شيء آخر. سيكون أولا عاجزا عن بلوغ فكرة السبب و الأثر، بأي تعليل، لأن القدرات الخاصة التي بها تؤدّى جميع الأعمال الطبيعية لا تظهر البتة بالحواس، و ليس من المعقول أن يستخلص، فقط لأن حادثاً سبق آخر في حالة واحدة، أن الواحد سبب و الآخر أثر.فقد يكون ترافقهما اعتباطيا وعرضياً))[2]، وعليه فإن نظرة هيوم قد أعطت فرضية جديدة غير مسبوقة في تاريخ العلم، تتعلق أساسا بالتأسيس لمنطق إستقرائي سيكولوجي، بعيدا عن الإستقراء التقليدي، بحيث تكون لفكرة الإنطباعات- بما هي أصل المعرفة و العلمية ولا وجود للأفكار بدونها- دورا أساسيا في مجاوزة ذلك التفسير الكلاسيكي ،وبشهادة هانز ريشنباخ فإن ((الإنطباعات تأتي من الحواس وضمنها الحس الباطن وأفكار الإنطباعات السابقة وذكرياتها، ولا

لا يختل قانون السببية ،وعدم كون المعجزة خارقة يدل على أنها غير مخلة بقانون السببية العام و هو الناحية المهمة للمسألة لوجود سببها الذي هو إرادة اللـه، و إلا فالمعجزة تخرق العادة لتعطيل سلسلة الأسباب)) أرجع إلى:محمد باسل الطائي،أمال رضا ملكاوي،وسعيد الصباريني،مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية،المجلد الثامن، العدد2، 2012.

[1]- دافيد هيوم،مبحث في الفاهمة البشرية،تر،موسى وهبه،دار الفارابي،بيروت،لبنان،ط1، 2008، صص70-71

[2]- المرجع نفسه، ص 69

تختلف الأفكار عن الظواهر الملاحظة إلا في طريقة تجميعها، مثال ذلك: أن الإنطباعات الملاحظة للذهب و الجبل، يمكن أن تجمع سويا لتكون جبلا ذهبيا، وهو موضوع لم يُلاحظ من قبل، وإن كان من الممكن تخيله، وهكذا فإن المذهب التجريبي على خلاف المذهب العقلي يجعل للذهن دوراً ثانوياً هو إقرار النظام بين الإنطباعات والأفكار))[1]

يؤكد كانط من جهته على أن الشيء في ذاته علة للظاهرات الموجودة في العالم، حيث يرجع الفضل إلى هيوم في إيقاظه من سباته العقائدي، وبالضبط إلى "مبدأ التكرار" و "العادة "كأساس للعلاقة الموجودة بين الأشياء، بعد أن كان كانط قبل مرحلته النقدية عقائديا، ليتحول إلى النظر النقدي صوب قدرة العقل* المحض حيث ((يطرح النقد سؤالا حول شروط الإمكان القبلي، و تزوّدنا هذه الشروط في كل مرة بالعلة التي تحدد الطبيعة))[2] و السؤال لا يطال المعرفة القبلية وحسب، بل يتعداها إلى المعرفة التجريبية، على أن يكون الهدف الأساسي للنقد مربوطا بإمكانية جعل الميتافيزيقا علماً إنطلاقاً من تصور الإدراكات الظاهرية في اقترانها مع التجربة، ومنه كانت المعرفة العلمية هي ما تعلق بمعرفة الظواهر(التجربة) وفهم الروابط و العلاقات القائمة بينها.

في مقابل المشروع الكانطي الذي حصر علاقة العقل بالكينونة في مجرد المعرفة الخالصة ،حاول هيجل إستنفاذ كل إمكانية موجودة لصالح التفكير السلبي لتكون ((لحظة التفكير السلبي بوصفها (سلبا)، هي مرحلة تشكيل أولية من اللماذا، بالاستناد إلى تراتب لحظات اللماذائية التي تبدأ بـ(السؤال)، فالإستفهام يتساوى لحظة التفكير

[1]- هانز ريشنباخ،نشأة الفلسفة العلمية،تر،فؤاد زكريا،دار الكتاب العربي للطباعة و النشر،القاهرة،ص79

* إذا كان العقل قادر على تجاوز حدود ما يراه ماثلا أمامه عن طريق المخيلة التي تخترق الأفق الحاضر لتحط في رحاب ما وراء ذلك ،فلما يعجز ذلك العقل نفسه على تخطّي حدود السماء، أي الفضاء الكسمولوجي؟ لأنه ببساطة لا يضمن العودة إلى أرض الأنطولوجيا. فنحن و إن قبلنا فكرة نقد العقل الكانطي فإنه من الأحرى أن لا نقول "نقد العقل" وإنما" معاكسة لذاته"، أن يقول العقل ذاته لذاته" توقف هنا" معناه ترك الروح تتعالى، تفعل، تريد، ،ترغب،و تحقق...و الزمان يتعلق بأصل ذاك الفعل عند "التوقف-هناك" و نحن بصدد عمل شيء ما.

[2]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة ،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص80

السلبي مرحلة الإستفهام كلحظة رفض للمفهوم القائم))[1] ومن خلال مفهومه الجدلي الذي أرسى معالم الفهم التمثّلي للظاهرات في علاقته بالروح، يؤلّف هيجل بين العقلي و الواقعي بهدف إجتناب الوقوع في التناقض، بحيث يظل الموجود الواعي متعذرا عن الترتيب في كلية الموجود إلى أن يقوم العقل بإظهاره و رفعه إلى الوعي (الرفع "aufheben" هنا تعني التأليف بين المتناقضات) وبذلك ((يصير الفرد- من حيث يترقّى وعيُه إلى الكليّة- عقلاً كلّياً، فيعي بنفسه كعقل وكالذي تم الإعتراف به في ذاته ولذاته، فيوحّد في وعيه الخالص كلّ وعي بالذات، وهذا الفرد إنما هو الماهية الروحيّة البسيطة التي تكون - من حيث تنتمي في الوقت نفسه إلى الوعي- الجوهر الحقيق"Reale Substanz ")) [2] لكن كيف يمكن للوعي (العقل) أن يكشف عن الجوهر المطلق الذي هو شرط كل وجود؟ إن الجواب عن هذا السؤال مرهون بمدى تطابق المفهوم الهيجلي داخل براديغم الوعي ((ومقابل الوعي الذي هو ليس وعي بشيء بقدر ما هو أولا إنعكاس للوعي على ذاته (التفكّر) ،يكون الوجود هو نقيض الوعي، ومقابل الوعي الذي هو توسّط ،يكون الوجود مباشر، ومقابل الوعي الذي هو تحديد، يكون الوجود لا محدّد، ولهذا فالوجود عند هيجل هو لحظة إغتراب المطلق للمطلق))[3] كما يقول هيدغر.

يعني هذا التمثّل الذي يقر بالواقع الموجودي لأفق الوعي/الذات أن الوجود هو ما يتمثّله الموجود المتعيّن تعيّناً فردياً، وهو ما يعني أيضاً التصور التمثّلي للمبدأ الذي إكتسح الفلسفة الحديثة منذ "ديكارت" إلى هيجل نفسه، ((فالواقع - كما يقول هيدغر- أننا عندما نتصور شيئا ما، فإننا نتصوره على هذا النحو أو ذاك و"بهذا النحو أو ذاك" نموضع الشيء المتصوّر في مكان ما، أي أننا بعبارة ما نضعه أو نركزه على قاعدة،

[1]- محمد الزايد،المعنى و العدم،بحث في فلسفة المعنى، تقديم، خليل الجر، منشورات عويدات، بيروت،لبنان،ط1، 1975،ص294

[2]- هيجل، فينومنولوجيا الرّوح،ترجمة وتقديم،ناجي العونلّي،مرجع سابق، ص 406

[3]- M.Heidegger, Questions 3 et 4,traduit de l'allement par J.Beaufret ,F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau et C.Roels,op,cit,p437.

أي أن تصورنا يلجأ دائما إلى قاعدة))[1]، ومن هذا المنطلق نفسه يأتي حرص نيتشه على تجاوز الفكر التصوّري بتحقيق العدمية و الكشف عن موت الإله، حيث أنه ((إذا ما مات اللــه بوصفه علة فوق حسية و باعتباره غاية كل حقيقة، إذا ما فقد العالم الفوق حسي للأفكار...لن يعرف الإنسان أبدا بما سيرتبط، ولن يكون هناك بتاتا أي شيء يمكن أن يوجهه..تشير الكلمة "مات اللــه" إلى أن عدماً شرع في الانتشار، يعني العدم هنا: غياب عالم فوق حسي قادر على الإلزام))[2] حيث تسعى الصيغة النيتشوية - من خلال مفهومها للعدمية- إلى قلب عالم المثل الأفلاطوني ،ففي نظر نيتشه ((لا يوجد إلا العالم الحسي، والحقيقة لا يمكنها أن تتجاوز هذا العالم، أن هناك بالأحرى تصور واحد لوجود واحد هو هذا العالم الذي نحياه، فالوجود هو عالم الحياة))[3]

بموجب ذلك، كانت ميتافيزيقا الموجود مسلمة بديهية، فكل ما يوجد من مقولات فكرية و مجسدات واقعية لا تنفك عن الوجود البديهي ،فالوجود لا يعلّل، وهو ما جعل هوسرل يصعد إلى أقانيم الماهيات العليا و يرمي بالوجود، وقبله العقل/العلة في خانة التاريخ الفلسفي المنسي، و من خلال الرد المتعالي الذي يلازم الواقع يكتسب الوجود دلالة من جانب الذات و ((الرد الظاهراتي هو الشعور الأساسي التي بواسطته تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود، وتبعا لذلك تجعل الموقف الظاهراتي ممكنا..))[4] و على ذلك تُفهم البديهيات القبلية بما هي كاشفة لبداهة الفكر من خلال الماهيات التي تقصد موضوعاتها المتنوعة من خلال الشعور بما هو أساسي للواقعة الظاهراتية الحية، لكن التأسيس - الهوسرلي- لبداهة الوعي دون الكشف عن علة البنية الوجودية للوعي الترنسندنتالي ذاته، يُبقي على الفهم الميتافيزيقي الذي

[1]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة، تر،نظير جاهل، مصدر سابق،ص22

[2]- فريدريك نيتشه،العلم المرح،تر،حسن بورقيبة،محمد الناجي،إفريقيا الشرق،ط1، 1993، ص72

[3]- المرجع نفسه، ص125

[4]-عبد الرحمن بدوي،موسوعة الفلسفة،ج2، مرجع سابق،ص541.

يحاول هيدغر جاهداً لمجاوزته، و بشهادة ديريدا ((فإن القول الفنومنولوجي عالق برسم ميتافيزيقا الحضور التي تسعى بلا كلل من أجل إشتقاق الإختلاف))[1]

من الجلي إذن، أن السؤال عن علة وجود الشيء أمر بديهي و مألوف ،ذلك أن تاريخ الفكر اعتاد على أن يُبرز مثل تلك المقولات الواضحة ،على أنها لا تتطلّب التساؤل عنها، بالمقابل فإن البحث عما يُخفيه ذلك الوضوح قد أضحى مع هيدغر محور تساؤله الفلسفي عن مبدأ العلة الذي يرتبط ارتباطا مباشرا مع سؤاله عن معنى الكينونة، وعليه فـ ((أن هذه منذ أفلاطون و أرسطو لا تفكّر في الموجود بما هو موجود إلا من حيث هي تفكّر في عين الوقت في الموجود الأعلى.. بما هو العلة والسبب الأول (Ur-sache) .. إنه من قِبل أن الموجود مفكّر فيه بما هو موجود، إنما تكون الميتافيزيقا أنطولوجية، "و" من قبل أن الموجود بما هو موجود مفكّر فيه من جهة الموجود الأعلى، تكون الميتافيزيقا ثيولوجية. إن الميتافيزيقا إنما هي في ماهيتها أنطوثيولوجية*))[2]

يرتبط تفكير هيدغر في "الإله" و"المقدس" من حيث إرتباطهما باللاهوت المسيحي الذي يعود طيفه إلى تفكير أفلاطون في الموجود الأعلى، حيث يقول غادامير أن ((العالم لدى أفلاطون (تيماوس)، يصممه إله فنان مهيمن، ومع ذلك يتحقق هذا العالم من حيث تفصيلاته من طرف آلهة ثانوية تكون مسؤولة عمّا هو غير منتظم وعرضي

---

[1]-جاك دريدا،الصوت والظاهرة،مدخل إلى مسألة العلامة في فنومنولوجيا هوسرل،ترجمة وتقديم،فتحي إنقزّو، مرجع سابق، ص160

* لفظة الأنطوثيولوجيا "Ontotheologie" نحتها "كانط" من قبل لتعليل الموجود الأول بما هو المبدأ الأصلي لجميع الموجودات، يقول: ((إن الإلهيات الترنسندنتالية إما تظنّ أنها تشتق وجود الكائن الأصلي من تجربة بعامة (من دون أن تعيّن أي شيء دقيق عن العالم الذي تنتمي إليه هذه التجربة)، وتسمّى إلهيات كُسميّة"kosmotheologie"، وإما تظنّ أنها تعرف وجوده من دون الحاجة إلى أي تجربة، وتسمّى عندها إلهيات أنطيّة "ontitheologie"))أنظر: عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض،تر،موسى وهبة،مرجع سابق،ص 313.

((إن اللوجيا(logia-) إنما هي في كل مرة جملة من روابط التعليل،حيث تكون موضوعات العلوم متمثلة بالنظر إلى علتها أي متصوّرة.أما الأنطولوجيا و الثيولوجيا فإنهما "لوجيات"(logien) من حيث هي تسير الموجود بما هو كذلك و تؤسسه على الجملة.إنهما تقيمان حساب الوجود بوصفه أساس الموجود...إنه من الحقيق بهما أن تسميا طبقا لذلك أنطو-لوجيقا(onto-logik)،و ثيو-لوجيقا(theo-logik).إنما الميتافيزيقا مفكرا فيها على نحو أقضى لها و أكثر جلاء:أنطو-ثيو-لوجيقا(onto-theo-logik)) نقلا عن: فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، مرجع سابق، ص892.

[2]-المرجع نفسه، ص1202.

في حياتنا الأرضية، إن السماء وحدها هي الكاملة))[1]، ومن أفلاطون إلى أرسطو الذي يُعزى إليه التفكير اللاهوتي في ظل إنسداد القول الذي وصل إليه مذهب العلل ، حيث أنه إذا كانت الصورة - مع أرسطو- هي العلة الغائية التي تتحرك نحوها كل العلل (المادية، الصورية، والفاعلة)، فإن كمال الصورة الغائية بما هي علة العلل تشترط علة سابقة عليها ، وهو ما يُسقطه في الدور، يقول هيدغر: ((معلوم أن العلة الأولى هي اللـه، أي أن مبدأ العلة لا يقوم إلا بوجود اللـه، واللـه لا يوجد إلا بقدر ما يصدق مبدأ العلة عليه، وها أن فكرنا يدور))[2]، ويكتمل التحقيق اللاهوتي مع الفلاسفة المتأخرين نيتشه و هولدرلين، فمن الإنسان الأعلى الذي ((يُفضي إلى بلورة رؤية أنطولوجية، وتجربة وجودية، تحدوهما رغبة قوية في الإنفكاك من اللاهوت والميتافيزيقا، والأخلاق، أو ما يطلق عليه نيتشه "مرض القيود"))[3]، إلى التأسيس لتجربةٍ شعرية هولدرلينية، بموجبها ((اعتبر هيدغر هولدرلين شاعر المستقبل الذي يعرف كيف يحول القصيدة إلى عمل فني، يملأ فراغ الانسحاب و يحل محل الآلهة))[4]

ضمن مقالته الموسومة بعنوان "الهيئة الأنطوثيولوجية للميتافيزيقا"(1956-1957) سوف يركز هيدغر على مسألة العلة الخاصة بالوجود في علاقتها بالماهية الأنطوثيولوجية ، حيث يتساءل هيدغر عن علة دخول الإله إلى الفلسفة، ليجد الإجابة عن هذا التساؤل ضمن تواشج اللوغوس* اليوناني (الفكر/العقل) مع الأساس الذي منه يبزغ الوجود علناً، ذلك ((إن قضية الفكر، الوجود بما هو أساس، لا تكون مفكراً فيها من حيث الأساس(Grundlich) إلا عندما يكون الأساس موضوعاً (vorgestellt)

---

[1]-ج.هانز غادامير،بداية الفلسفة،تر،علي حاكم صالح،وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدةّ،طرابلس،2002، ص108.

[2]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق،ص 34.

[3]- محمد أندلسي،أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هيدغر من خلال نيتشه،دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 2015، ص130.

[4]-علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفنومنولوجي للميتافيزيقا، مرجع سابق، صص 249-248

* اللوغوس ((مشتق من الفعل لجين "légein" الذي يعني: انتقى، حصد، فالمعنى الأساسي للوغوس يشير إلى فكرة الحصاد والجمع، إنه يحدّد فعل الجمع للحفظ أو التذكر، وبالعودة إلى هيراقليطس، يترجم هيدغر لفظة اللوغوس بـ"وضع التجميع")) أرجع إلى: Vaysse, Dictionnaire Heidegger, Collection dirigée par Jean Pierre Zarader,op,cit,p91

بوصفه الأساس الأول. إن القضية الأصلية (ursprungliche sache) للفكر إنما تبرز بوصفها السبب الأول(die Ur-sache) بوصفها الـcausa/sui التي تلبي نداء العود المؤسس إلى الـultima ratio، الحساب الأخير.. إنه من هذه الطريق إنما حدثت تسمية المفهوم الميتافيزيقي للإله، من أجل أن قضية الفكر هي الوجود، هذا الذي يكون (west) مع ذلك على أوجه عدة بوصفه أساسا، ..بوصفه جوهرا، بوصفه ذاتا))[1]، وعندما تفكر الميتافيزيقا من منظور الكائن الأعلى الذي يؤسس منطق كل الأشياء، يكون منطق الـ"ثيولوجيقا" حاضرا بوصفه المؤسس النهائي لمعنى موت الإله النيتشوي، هنا يتساءل بول ريكور عن نوع الإله بقوله: ((أي إله قد مات؟ نستطيع الآن أن نجيب: إنه إله الميتافيزيقا، وهو أيضا إله اللاهوت، وذلك لأن علم اللاهوت يستند إلى ميتافيزيقا السبب الأول، والكائن الضروري، والمحرّك الأول، والمصمّم بوصفه أصل القيم، وبوصفه الخير المطلق، ولنقل إنه إله الكائن اللاهوتي، وذلك لكي نستعمل الكلمة التي صاغها هيدغر بعد كانط))[2] في مقابل ذلك الإله بالمفهوم الهيدغري الذي يبقى بعيدا عن كل مفهوم قيمي يمكن الإقرار: ((أن مفهوم الإله بما هو قيمة هو الموت الحقيقي للإله))[3]، ليكون المقدس بهذا المعنى بكل تعرّجاته منتميا إلى حقيقة الوجود المعلل.

3.إزاحة المعقولية من أفق المنطق إلى أفق اللغة:

ارتسمت ملامح معنى المعقولية عبر تاريخ الفلسفة الطويل مع ما أنتجه براديغم الموجود أو الذات أو الوعي، وحتى اللغة، كل هذه البراديغمات تصب في ماهية العقل التاريخي الذي ارتبط باللوغوس اليوناني، ولئن كان الإختلاف - بين ما يعنيه الإغريق

[1]- نقلا عن: فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،مرجع سابق، ص892.

[2]- بول ريكور، صراع التأويلات،دراسات هرمنوطيقية،تر،منذر عياشي،مراجعة،جورج زناتي،مرجع سابق، ص508

[3] -M.Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, tr, Wolfgang Brokmeir, op, cit, p319

بلفظة اللوغوس، ولفظة الحيوان العاقل* المعاصرة- يبيّن نسيان الكينونة و الاعتراف بالكائن، فإن سؤال الكينونة قد إنبنى على "أفق الفهم" الخاص بالدازاين في مؤلف "1927"، و نقض المفاهيم التقليدية للوغوس بوصفه عقلا وحكما وتصوّرا وعلّة وإضافة، يقول هيدغر: ((إن التاريخ المتأخر لدلالة اللفظة، وقبل كل شيء التأويلات المتعددة والاعتباطية للفلسفة اللاحقة ما فتئت تحجب الدلالة الأصليّة للكلام، بمعنى قد فسّر دوما بوصفه عقلا وحكما وتصوّرا وتعريفا وعلة وإضافة))[1] ثم انكبّ منذ المنعرج الثاني -أي بعد 1936- على توضيح البعد الطوبيقي لمفهوم اللوغوس الذي لم يعد يُعنى بـالإبانة والإظهار، أي إظهار الموجود وتكشّفه، بل و عدم إخضاعه لـنور اللوغوس الأبوفنطيقي، و إنما صار يدل على التلقي (das Vernehmen) ذلك أن ((للتلقّي نمط إنجاز المخاطبة والمناقشة في شأن شيء ما بوصفه شيئا ما..ويمكن للمتلقّى والمعيّن أن يُنطَق به في قضايا، وأن يُحفَظ وأن يُصان بوصفه مقولاً. إن هذا الحفظ المتلقّي للقول على..هو ذاته طريقة في الكينونة- في- العالم..(بحيث) لا يذهب الدازاين لأول مرة إلى الخارج..بل هو طبقا لنمط كينونته الإبتدائي يوجد دوما "في الخارج" لدى كائنٍ ملاقٍ له من العالم المكتَشف))[2] وهو ما يدل على إنكشافية اللوغوس بما هو "تلق" على كل كينونة جديدة تنفتح بوصفها "ترك الوجود يوجد"'Sein-lassen' ، أي تركه يظهر كما هو، بحيث يكون فعل "الترك" (lassendheit) هو علة وجود الموجود الظاهر، ويكون الحكم الخاص بالقضية (ترك

* إن التعريف الخاص بالإنسان من حيث هو"حيوانا عاقلا" لم يأت دفعة واحدة، و إنما مرّ بمراحل: فمن فهم"بدئي"(anfänglich) يُعنى بتلقي الموجود و حفظه و جمعه (اللوغوس)، إلى فهم يُعنى بالبحث عن "الأساس الأصلي" الذي يقرّبه من "العقل الحاسب"، و بفعل "الإندهاش"(das Er-staunen) نلمح الموجود في بدئه الأولي، و عن طريق "التوجّس"(das Er-ahnen) نصل إلى البدء الآخر، يقول هيدغر: ((الإندهاش هو المقام الأساسي الذي عنده تولّد "البدء الأول"،فإن التوجّس هو المقام الأساسي الذي من شأنه أن يهيئنا لاستشراف "البدء الآخر")) وبموجب ذلك ينتقل هيدغر في كتابه"إسهامات في الفلسفة" من "البدء الأول" الذي يخص التفكير الميتافيزيقي إلى "البدء الآخر" الذي يُجاوز الميتافيزيقي إلى ما بعد الميتافيزيقي بحيث يكون "المقام الأساسي" بوصفه" عهداً" يقول (1938/1936: 3): ((إن الفكر البدئي هو سبيل-في-الفكر،عبره يُجتاز حقل كينونة(Wesung) الوجود المحجوب إلى حد الآن فيُضاء بذلك لأول مرة و يُنال في طابع العهد (Ereignischarakter) الأخص له)) نقلا عن:فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،مرجع سابق، ص ص1000-1004.

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص 94.

[2]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، صص143-144.

الموجود يوجد) متعلّقا بمشكلة الحقيقة التي أسندها اليونان إلى الأليثيا، أو اللوغوس أو سداد القول، والتي يؤولها هيدغر بوصفها الحدث (Ereignis) الذي يؤسّس لتاريخانية حقيقة الوجود الذي ينقله الدازاين عن طريق اللغة، وبذلك تصبح اللغة بما هي أساس كل معقولية النظام الذي بموجبه "نتزمّن في"، ويصبح الفكر يحاذي اللغة، يقول هيدغر في هذا السياق: ((الحق أن الإنسان لا يفكّر إلا بقدر ما يتكلم وليس العكس كما لا تزال الميتافيزيقا تعتقد))[1]

إن الرهان الهيدغري يتعلق بوقفة الأنطولوجيا الأساسية بما هي لحظة طوبيقية لإنبثاق الحقيقة، و تغيير براديغم العقل الذاتي إلى عقل تأويلي يخص اللغة، و بذلك فإن هيدغر قد أعاد تشكيل المعنى التصوري للعقل ضمن فضاء اللغة، من خلال تصوره للوغوس في أصله اليوناني، واقترانه بالتصورات التقليدية في مقابل ذلك، تستنجد المعقولية - بمفهومها الهيدغري- بمسألة العلة بوصفها الإشكالية الرئيسية للكشف عن ماهية الحقيقة، مستبعدة الفهم الأنجلوسكسوني الحديث من ديكارت إلى نيتشه، بل حتى فلسفات العلم التي جعلت العقل/العلة مرادفاً للـRatio (الحساب)، الأمر الذي جعل هيدغر يعيد تشكيل المعنى التصوري "للعقل/العلة" السائد ضمن فضاء اللغة بحيث لم يعد البحث عن ماهية الحقيقة متعلقا بالمعرفة التي تخص اللوغوس بما هو القول - وهي معرفة ترتبط بالمنطق القديم الذي ربط الحقيقة بالإخبار و القول لا غير- و إنما الأحرى أن نطرح السؤال من وجهة نظر أساسية في الفلسفة و الابتعاد عن المشكل المنطقي (علاقة الذات بالموضوع)، وهو ما يعنيه هيدغر بقوله: ((ليست الكينونة- الحقيقية من حيث هي كينونة- كاشفة هي بدورها ممكنة إلا على أساس الكينونة - في- العالم. وهذه الظاهرة التي تعرّفنا فيها على هيئة أساسيّة للدازاين، إنما هي أساس الظاهرة الأصليّة للحقيقة))[2] خاصة بعد أن أخفق المنطق القديم في رؤية الحقيقة بوصفها "مسألة أساسية" (Grundfrage) في الفلسفة، و هو الأمر نفسه الذي استدعى هيدغر إلى توضيح المعنى الأصلي لمشكلة التعريف على نحو مغاير لما دأب عليه

[1] - M.Heidegger, Qu'appel-t-on penser ? tr, G. Granel, PUF, 1954,p90

[2]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص403.

المنطق التقليدي، ليصبح سؤال ما هو الفلسفة ؟ مرتبط بما هو معطى عيانياً داخل تجربة الحياة، بعد أن استبعد المعنى القديم للتعريف كل ما هو عياني، يقول هيدغر في درس (1921-1922) : ((إن المهم في البحث الفلسفي ليس فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن، و أي قابيلة للبرهنة تعترضنا، وإنما "متى" تكون اللحظة متوفرة للنقاش الأصيل. إن هذا يمكن أن يقدم عليه، متى فهم المرء ماذا يعني التعريف، أي متى تم تنفيذ الولوج إلى وضعية- البداهة الأصلية...إنه من حيث هو وضعية الولوج الأصلي إلى ما- (و) كيف- يكون وجود الفلسفة، هو وضعية القرار الأصلي لتنفيذ التفلسف (الكيان).))[1]

لكن كيف علّل هيدغر مسألة ماهية الحقيقة و كيف أخرجها من دائرة المنطق الصوري ؟ وهو ما يطرح السؤال: كيف علّل أرسطو ماهية الحقيقة بما هي سداداً في القول ؟

ضمن هذا السؤال، يعرجُ هيدغر على التصور التقليدي للحقيقة الذي يجمعه في ثلاث أطروحات أساسية وهي:((1.إن "موضع"(der Ort) الحقيقة هو القول (الحكم)، 2.إن ماهية الحقيقة إنما تكمن في "مطابقة"*(Übereinstimmung) الحكم لموضوعه،

[1]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،مرجع سابق،ص111.

* بالعودة إلى سؤال "كانط": ((ما الحقيقة؟ والسؤال يسلّم بالتعريف الإسمي للحقيقة القائل إنها مطابقة المعرفة لموضوعاتها ويفترضه))- أنظر:كانط،نقد العقل المحض،تر،موسى وهبة،مرجع سابق،ص78)-، فإن "هيدغر" يتخطى تلك العلاقة للنظر صوب ما يمكن أن نحكم عليه من جهة مطابقته للواقع،أي من ناحيته الأنطولوجية، وبذلك ((فالحقيقة ليس لها أبدا بنية تطابق ما بين المعرفة والموضوع، في معنى مماثلة كائن ما(ذات) بآخر(موضوع)، وليست الكينونة - الحقيقية من حيث هي كينونة - كاشفة بدورها ممكنة إلا على أساس الكينونة- في- العالم))أنظر:مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص403
لكن هذا لا يعني أن "القول" و"الحقيقة" بالمعنى التقليدي(أرسطو، كانط)، وإنما قد سقط في العمى الأنطولوجي الذي تدرّج من القول الأبوفنطيقي إلى العلاقة وتطابقها مع ما هو قائم، في حين أن "هيدغر" يربطها بالفهم الخاص بالدازاين، بحيث ((إنه فقط من أجل أن الدازاين متقوّم بالإنفتاح، بمعنى، بالفهم، يمكن بعامة لشيء من قبيل الكينونة أن يُفهم، ولفهم الكينونة أن يكون ممكناً)).أنظر:مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص418

3.إن أرسطو، أب المنطق، قد نسب الحقيقة إلى الحكم كما إلى موضعها الأصلي، وهو أيضا قد دشّن تعريف الحقيقة بوصفها "مطابقة"))[1]

لقد اعتاد الإغريق بما في ذلك أرسطو على اعتماد اللوغوس بنية القول على الموجود من ناحيته الصورية المنطقية التي تخص الحكم عليه بالصدق والكذب، وأسمى ما في النسق المنطقي هو "البرهان و((عن طريق البرهان يمكن إعتبار الإستحواذ على القياس هو العلم في حد ذاته..ومن الضروري أن ينطلق العلم البرهاني من بديهيات تكون يقينية أولية وثابتة، وتكون واضحة من النتيجة، بل وجب أن تكون تلك البديهيات سابقة عن النتيجة وسببا لها))[2] وهو ما يدل على أن النفاذ إلى النتائج مبني على أسبقية الفكر البديهي الصادق بذاته، ولما كان القياس البرهاني عند أرسطو يُعنى بالشيء الحامل لصفته الماهوية بحيث ترتبط هذه الماهية بالجوهر المقوّم للمادة، فإن الطابع الخاص لمذهبه الميتافيزيقي يتعلق بموضع الحقيقة بما هي لوغوس (الصدق والكذب) على أساس أنها سدادا في القول مع الموضوع الواقعي، وتبقى الكينونة في هذه الحالة مرتبطة بالموجود لا غير الذي يحمل ماهيته في ذاته، ومن ثمة فإن ((الكينونة ـ كما يقول هيدغر- التي تقوم بالقول هي إزاء ما وقع عليه القول نحو من الإبانة عن الكائن، أنها تكشف عن الكائن الذي من شأنها أن تكون بإزائه. إن ما أُثبِتَ هو الكينونة ـ الرافعة- للحجب التي للقول، بذلك فإن المعرفة عند القيام بالإثبات إنما تبقى متعلّقة بالكائن ذاته فحسب))[3]، في حين أن هيدغر يرمي إلى مجاوزة ذلك التعليل المنطقي لمعنى الماهية بحيث يضع كل ماهية موضع تساؤل.

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، صص 396-397.

[2]- Aristote, Seconds Analytique, traduction, j, tricot(1893-1963),edition les échos du maquis,2014,p12

[3]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص402.

ينتقل هيدغر- بموجب ذلك- من التفكير التقليدي القائم على تعليل* الماهية بوصفها سداد في القول إلى السؤال عن حقيقة الماهية التي تُعنى بـوضع الأساس (Grund-legung) الذي ينتح على إثره الموجود. وعليه، فإن هيدغر، ((قد دافع ههنا عن ثلاثة دعاوٍ: 1 .أن "الماهية" تُصنع ولا يُعثر عليها كواقعة. 2. أن الحقيقة الماهية لا تعلّل بأي علة و لا "تطابق" أي معطى بل هي نفسها العلة الأصيلة لكل تعليل. 3. أن حقيقة "الوقائع" تستمد أساسها من حقيقة"الماهية"))[1] لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: كيف أعاد هيدغر تخريج مسألة الحقيقة بوصفها انفتاحا للوجود، وليس سدادا في القول ؟

إن غرض هيدغر يتجاوز نقد التصور التقليدي، إلى ما هو أكثر من رفع التحجّب عن الحقيقة، ذلك أن السؤال الفلسفي الأصيل الذي يحّرك ماهيتها (الحقيقة) يتعلق بالسؤال عن تاريخها و مرحلة بدئها في أفق الثقافة الغربية، أي استبصار زمان الحقيقة و تاريخها، لتصبح المسألة متعلقة بما يسميه هيدغر بـ ((تغيير اتجاه (das Einschwenken) تفكيرنا و تسآلنا عن الحقيقة نحو بـدء تاريخ الحقيـقة (in dem Anfang der Geschichte der Wabrbeit الذي مازلنا نحن (Wir) اليوم نقـف فيه))[2]، بل علينا أن نستبصر معنى الحقيقة بوصفها سدادا من منطلق انفتاحية الأشياء وإنفتاح الإنسان نفسه بالنسبة للشيء، والفسحة التي بين الشيء والإنسان، ناهيك عن انفتاح الإنسان للإنسان، فالانفتاح هو المفتاح الذي بواسطته نلج في أساس كل من الموجود و الإنسان.

لكن ما معنى الماهية (das Wesen) المرتبطة بالشيء الموجود هنا ؟

يفترض هيدغر أن البحث عن الأساس يمكّننا من الانفتاح الذي يظهر فيه معنى الحقيقة مسندا تاريخيا إلى السداد في القول و العودة بالموجود إلى اعتباره

* يعرّف "جميل صليبا" فيمعجمه لفظة "التعليل" بقوله: ((التعليل هو إنتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، أو إظهار عليّة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة، فكل تعليل تفسير وتوضيح، وليس كل تفسير تعليلاً)) للمزيد أنظر:جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص314.

[1]- فتحي المسكيني،نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير،مرجع سابق، ص 310

[2]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،مرجع سابق، ص973.

التاريخي*(Geschäftliche Besinnung)، أي من السؤال الأساسي الذي منه ينطلق كل بحث، وهو السؤال ذاته المتعلّق بالماهية، أي الأصل الذي برزت فيه التاريخانية كسؤال فلسفي، بحيث يكون للتاريخ وللتاريخاني دورهما في تخصيص الموضوع، شرط أن نضع - مع هيدغر- علم التاريخ بما هو صناعة لما مضى جانباً، ذلك أن ((التاريخ - حسبه- لا يعني "الماضي" في معنى ما مضى، بل "الإنحدار" (Herkunft) منه، فما "له تاريخ" إنما يقف في سياق صيرورة ما..و"بفعله في العصر" هو يعيّن "في الحاضر"(gegenwärtig) "مستقبلا"، ويعني التاريخ هنا "رابطة من الأفعال" و الأحداث هي من خلال "الماضي" تعبر "الحاضر" و"المستقبل"))[1]، وعليه لا يمكن الوصول إلى البدء عن طريق علم التأريخ و العودة إلى الماضي، أي أن البدء لا يتعلق بكشف الإغريق لمعنى الحقيقة بوصفها (أليثيا)، ولا سدادا في القول (أفلاطون وأرسطو)، وإنما هو ما تعلّق بالربط بين البدء والمستقبل بحيث يستبدل هيدغر لفظة الماضي بـالبدء بما هو العلة الخفية للحدث المستقبلي.

يؤول هيدغر - بموجب التحليل السابق ذكره- فلسفات الذاتية الحديثة على أنها تعليلا (Begründung) لا تأسيساً (Gründung) بموجبها تكون الحقيقة متصوّرة على أنها سداداً (Richtigkeit)، وبذلك فإن ((تصوّر"الحقيقة" بوصفها "سداداً" هو وحده ما يمكّن من "تعليل" الموجود بوصفه "معلولاً" ناتجاً عن "علة" سابقة عليه. هذه العلة

* لفظة يستخدمها "هيدغر" للدلالة على تمييزه بين "الفحص التأريخي" (Historische Betrachtung) لماهية الحقيقة كما تصورها القدماء،و الاعتبار التاريخي بوصفه قبلة المستقبلي بوصفه هو بداية كل تاريخ.أما "تاريخي" و"تاريخاني" فهما لفظان يقابلان العبارة الألمانية"Geschichtlich": لكن "تاريخي" يخص الأنطولوجيا الأساسية في معنى "كيانوي" (هيدغر الأول)،في حين أن "تاريخاني" يخص تاريخ الو-جود في معنى "طوبولوجي"(هيدغر الثاني).وفي هذا المضمار يعلّق "دريدا" فيقول:((إن تاريخ الحضور قد خُتم لأن (لفظة) "تاريخ" لم تكن لتعني إلا هذا:إحضار(Gegenwärtigung) الوجود،إحداث الموجود و انثنائه في الحضور علماً وحكماً.إنه من أجل أن الحضور ألجم رسالته هي اللاتناهي حضورا مطلقا للذات نفسها عند الوعي،فإن استكمال العلم المطلق هو ختام اللامتناهي الذي ليس بوسعه أن يكون إلا وحدة المفهوم و اللوغوس و الوعي في صوت لا خلاف فيه. تاريخ الميتافيزيقا هو إرادة -الإنصات-إلى- النفس مطلقاً.خُتم هذا التاريخ حين ظهر هذا المطلق اللامتناهي لنفسه موت نفسه))أنظر: جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فنومنولوجيا هوسرل، ترجمة وتقديم، فتحي إنقزّو، مرجع سابق، ص161.

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،صص650-651.

السابقة إلى الفكر، بين الموجود -العلة الأولى والمعلول- المتأخّر في وجوده هي ما يسميه هيدغر"أنطوثيولوجيا": أن أعلى موجود هو علة كل موجود. واللافت للنظر هو أن هيدغر يقرأ هذا المسطّح الأنطوثيولوجي للفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا بوصفه نموذجا نظريا قاهرا للفكر الغربي و ليس قراراً منهجياً قد نعزوه إلى هذا الفيلسوف أو ذاك.))[1]، فالتعليل هو سداد نحو حقيقة متمثّلة في قول ما، أي ما تعلّق بمطابقة القول على موجود ما، فيكون ذلك الموجود علة التعليل، ويكون ذلك القول المطابق عن الموجود معلّلا، أي علة وجود الموجود.و بعد أن تمعّن هيدغر في التعريف الأرسطي للماهية، استخلص الدور الذي وقع فيه الإغريق (أرسطو)، وهو أنهم لم يحدّدوا بشكل أصلي ما الذي تعنيه "المائية" (ما هو) بالتحديد ؟ فما وصلوا إليه لا يخرج عن الموجود القائم للعيان، أي ما إرتبط بمبدأ الهوية، حيث يتساءل هيدغر: ((هل يخبرنا مبدأ الهوية بشيئ ما حول موضوع الهوية ؟ لا، على الأقل ليس بشكل مباشر..إنه يفترض أننا نعرف ما تريد كلمة الهوية قوله.. يخبرنا المبدأ عن طريقة وجود كل ما هو موجود من حيث إنه مطابق لذاته، بذلك يحدثنا مبدأ الهوية عن كينونة الموجود.. أن الهوية تنتمي إلى كل موجود من حيث هو كذلك، من حيث إنه متوحّد مع ذاته))[2]

يبدو أن هيدغر قد وقف موقف المؤول لماهية الحقيقة بوصفها معطى خاص تستمد من خلالها الوقائع أساسها الذي لا تحيد عنه، ((بيد أنه في الوقت نفسه لا ينبغي أن نُغفل أنه لدى اليونان، الذين شكّلوا هذا الفهم الأقرب للكينونة لأول مرة على نحو علمي ومكّنوه من الهيمنة، إنما كان الفهم الأصلي - وإن قبل الأنطولوجي- للحقيقة))[3]، و عليه فإن المنطق لا يتعلق بالتصور المنهجي، و إنما مرهون بالكشف عن الأساس الأنطولوجي الذي هو نمط وجود الدازاين الواقعاني (العياني)، و هو ما تعلق بمسألة "العناية" بالعالم بوصفها "مدلولية". لكن كيف تدخل هذه المدلولية في رحاب المنطق؟

[1]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،مرجع سابق،صص1203-1204.

[2]- مارتن هيدغر، الفلسفة،الهوية والذات،ترجمة،محمد مزيان،تقديم ،محمد سبيلا،مصدر سابق،صص30-31.

[3]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص413.

لا يريد هيدغر أن يحيد عن الفضاء الذي ارتسمت بموجبه المعالم المسكيرشية، ولذلك حاول منذ دراساته الفلسفية الأولى أن يوجّه أبحاثه نحو المنطق، لكنه احتفظ بدايةً بالمفهوم الهوسرلي للمنطق بوصفه حدثا نفسيا يصلح لأن يجعل من الكينونة قانونا معيارياً، بموجب ذلك فإن الدازاين يلاقي الوجود من خلال "الإعتناء" (das Sich umsehen) بما هو الوجود- المخاطب، وضمن هذا "الخطاب" الخاص بالدازاين يكمن الأساس الأنطولوجي لماهية المنطق، ولأجل ذلك استلزم الغوص في أصل المنطق من جهة الأنطولوجيا، لا من جهة المفهوم التقليدي التصوري، بحيث ((يؤسس اللوغوس ماهية اللغة، وباعتباره كذلك، فإنه يؤسس لمعركة الأساس وعمق الدازاين التاريخي للإنسان في وسط كلية الموجود))[1]

من الملاحظ أن المشكل الأساسي الذي يأسر الفكر الفلسفي عامة، يختص بالرابطة المنطقية "يكون" (ist) - في علاقتها بالأنطولوجيا لا المنطق فحسب - الذي تفطّن إليها هيجل على غرار الفلاسفة المحدثين، ففي كتابه "علم المنطق" نلمس تلك التوليفة بين المتناقضات و ((بفضل السلبية التي تنتمي إلى طبيعة كل شيء، يرتبط كل شيء بضده، فلكي يكون ما هو عليه حقيقة، لا بد أن يصبح ما ليس هو..إن حقيقة الأشياء وماهيتها - حسب هيجل- تحيا في مفهومها..إن الكلي لا يوجد فحسب، بل إن له حقيقة أكثر مما للجزئي..فهناك بالفعل حقيقة كلية كالإنسان أو الحيوان، وهذا الكلي هو في الواقع أساس وجود كل إنسان أو حيوان فردي))[2]، ولما كان الإنسان هو أصل التكوين الجدلي للكلي، فإنه على أساس ذلك يبرهن هيجل"على الكيانات الأخرى الموجودة في العالم، بحيث يكون المفهوم الكلي بمثابة قانون ضروري لكل تنوع، ولهذا فهو (هيجل) يقترح أن يكون ((أول كلي غير متعيّن هو الوجودBeing، إنه مشترك بين الأشياء جميعا، ومن ثم فهو أشد الكيانات في العالم كلية..إنه لا يتّسم بأية تعينات، بل هو وجود خالص ولا شيء غيره))[3] لكن رغم ما كان لهيجل من دور في ربط التاريخ بعلة

[1]- M.Heidegger, Introduction à la Métapysique,tr,Gilbert Kuhn,Gallimard,1967,p173

[2]- هربرت ماركيوز،العقل والثورة،هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية،تر،فؤاد زكريا،الهيئة المصرية للتأليف والنشر،1970، ص135.

[3]- المرجع نفسه، صص138-138.

وجوده، والكشف عن الطابع السلبي المتناقض للواقع- وهو ما غفل عنه المنطق التقليدي- يبقى منطقه- حسب هيدغر- يشوبه بعض اللبس، ذلك أن هدف هيدغر يبقى دوما هو جعل المنطق في الأنطولوجيا لا العكس، وبذلك: ((إن المشكل لن يتزحزح عن مكانه طالما لم يعد المنطق إلى الأنطولوجيا من جديد، وذلك يعني طالما أن هيجل، الذي هو، على الضدّ من ذلك، قد حلّ الأنطولوجيا في المنطق، لم يفهم، وذلك يعني دائما،أن يُتجاوز بواسطة تجذير صيغة الإشكال.. إن هذه المجاوزة لهيجل إنما هي الخطوة اللازمة من الداخل في تطوّر الفلسفة الغربية))[1]

يتساءل هيدغر عن معنى الحكم في المنطق الذي يحيل إلى العلة المقترنة بالبحث عن الـلماذا، وأن نعطي تفسيراً واضحاً ومقنعاً للسؤال الذي وضعناه موضع التحقق هو ما يبرّر الإنتقال من علة إلى أخرى، بحيث يصبح ((ما يدعّم ويحدد الرابطة بين التصورات في حكم معيّن، إنما (هو) العلة الكافية التي يُزوّد بها))[2]، لكن، هل يختص الحكم بالعلة الثاوية في الوجود فحسب ؟

لقد تعودت الأنطولوجيا التقليدية على طرح العلاقة بين الوجود و العدم من جهة الشكل المنطقي، أي من جهة اللوغوس، العقل، وهو ما يفنّده هيدغر ذلك أن الأفق الأنطولوجي الأصيل بين الوجود والعدم يكمن في طبيعة الهوهوية بينهما، شرط أن تدخل مسألة الزمانية في تحديد تلك الطبيعة، حيث يكتب هيدغر في هذا المعنى: ((إنها تومض، من يومض ؟..ما هذا ؟ أو من هذا الـ"هو" (Es) الذي يومض هنا ؟.. حين أسرع مثلا مع صديقي في تدريب عسكري، وراء بطارية متحركة بسرعة، في وضعية ما قبل الرمي و حين أقول في اللحظة التي نسمع فيها دوّي طلقات المدافع: أسرع "إنها ترعد"، عندها يكون محدداً تماماً ما الذي يرعد، و معنى الحكم ماثل في الرعد الذي يحدث الآن))[3]، واستنادا لهذا المثال (مثال التدريب العسكري) فإنه لا

[1]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،مرجع سابق،ص765.

[2]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق،ص134.

[3]- روديغر سافرانسكي، معلِّم ألماني هيدغر وعصره، ترجمة، عصام سليمان، مراجعة،رشيد بوطيب،مرجع سابق، ص 75

وجود لأشياء حادثة دون مبرر، والحكم الذي أطلقه هيدغر في المثال يعني أن الأحكام التي نطلقها على الأشياء التي يكون فيها الفاعل متغيّبا ومتحجّبا يبقى في العقل، فالـ "ليسية" تعني النفي الذي يغيّب حضور العلة في الوجود بحيث يصبح ((العدم أصلي أكثر من الـ "ليس"، ومن النفي، إنه ينفتح على السأم العميق، وعلى أعماق غور الدازاين))[1]، ومن ثمة، فالحكم في المنطق يعادل العدم الذي يوجد في حكم العقل، لا الواقع الوجودي، و هو ما يعني أن التفسير بمنطق العلة قد أضحى إرتيابياً، وهو الأمر ذاته الذي يجعلنا نتساءل عن مدى إمكانية الوصول إلى الحقيقة المعتمدة على التفسير العلّي فحسب ؟ إن الجواب عن مثل هذا السؤال يجد صداه في النزعة التجريبانية خاصة ((أن فكرة جعل البحث في العلاقات العلية بين الظواهر المتباينة هدفا للعلم نجدها في كل سلالة التجريبانية الحديثة من "بيكون" إلى "مل"..إن العلوم الأكثر تقدما تحل أكثر فأكثر العلاقات الرياضية محل العلاقات العلية، وقد لاحظ "باشلار" أيضا أن "التفسير بالجوهر يتراجع حتى في الكيمياء أمام التفسير بالعلل، أو بالضبط أمام التفسير بالدوال الرياضية))[2]

يمكن تتبّع مسألة المعقولية المنطقية- في نهاية المطاف- في تخريجها الهرمينوطيقي من خلال علاقة الأشياء وإستعمالاتها اليومية، و هذا ما شدّد عليه هيدغر في الفقرة(15) من كتابه "الكينونة و الزمان"، حيث يقول: ((قد كان للإغريق مصطلح مناسب للإشارة إلى "الأشياء": برغماطا، بمعنى ما معه يكون لنا شأنٌ ضمن التعامل المنشغل.غير أنهم من ناحية أنطولوجية، هم قد تركوا الطابع "البراغماتي" للأشياء مبهماً و عيّنوها "بادئ الأمر" بوصفها "مجرد أشياء".))[3]

يحيل كل كائن " تحت اليد" إلى علة معيّنة بموجبها يكشف هيدغر على طريقة متميزة و مختلفة عما تداولته الفلسفات التحليلية في تخريج مسألة المعقولية في إقترانها

[1]- روديغر سافرانسكي، معلّم ألماني هيدغر وعصره، ترجمة، عصام سليمان، مرجع سابق، ص74

[2]- روبير بلانشي،الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، تر،محمود اليعقوبي،دار الكتاب الحديث،الجزائر، 2003، صص27-28.

[3]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص 155

بماهية التقنية التي لا تظهر من خلال الأدوات و الآلات و إنما من خلال "التبصّر" (die Umsicht) الذي يمكّننا من "بصر" الأداة في حضورها الوظيفي المتجلّي في العالم، بحيث يكون ((الإستحضار الذي هو على وتيرة أصليّة واحدة متوقّع للماذا (Wozu)، قد تم تثبيته لدى الأداة المستعملة، على نحو بحيث إنه إنما الآن فقط تصادفنا لماذا وصالح لأجل (das Um-zu) ، وعلى ذلك فإن الإستحضار ذاته لا يمكنه هو بدوره أن يقع على شيء غير مخصّص لـ..(الوظيفة الإستعمالية)، إلا من جهة ما يتحرّك بعد في نطاق حفظٍ متوقّع لما معه هو له رابطته الوظيفية لدى شيء ما))[1] وهو ما سنبيّنه بشكل واضح في علاقته مع الزمانية.

4.العلة في علاقتها بمشكلة العلم والتقنية:

يُظهر تاريخ الكينونة الهيدغري بتقسيماته الثلاث (الإغريق/المسيحية/العصر الحديث) على تغيير الجهود صوب براديغم جديد يُعنى أساسا بتقويض البراديغم التقني الذي جعل كل ما هو ضمن مساحة العقل لا معقولا مع نسيان الأصل الخاص بالعقل ذاته، بحيث ((يعمل الإغريق في مسرح مفتوح، حيث يظهر الإنسان والعالم، ويؤديان معاً مآسيهم و مهازلهم في وعي تفوُّق الكينونة و امتلائها الذي يبقى ملغزا و خفيّاً. في العصر المسيحي تكون الكينونة مستقرة في اللـه.. بيد أن العصر الحديث ينتقل الآن إلى الهجوم حيث تبلغ النزعة الذاتية للإنسان ذروتها في الإمبراطورية الكوكبية للإنسان المنظم تقنيّاً))[2]

إن ما نلمسه منذ الفقرة (03) من مؤلف "1927"، لدليل واضح على مناظرة الإختلاف التي أقامها هيدغر بين الفلسفة والعلوم ،هذه الأخيرة التي اتخذت من الموجودات جوهر علميّتها، بالرغم من أنها لا تدرس "الكائن نفسه"، بقدر ما تحاول تكميم العلاقات، فالفيزياء لا تعرّفنا بماهية المادة، و البيولوجيا لا تعرّفنا بماهية الكائن الحي، وعلم اللاهوت لم يصل إلى كنه اللـه، ولذلك تبقى هذه المفاهيم متعذرة على

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني ،مصدر سابق، ص613.

[2]- روديغر سافرانسكي،معلِّم ألماني هيدغر وعصره،ترجمة،عصام سليمان،مراجعة،رشيد بوطيب،مرجع سابق،ص402

العلم الذي لا يستطيع مساءلة أساسها الميتافيزيقي، و هو الأمر ذاته الذي جعل بعض الفلاسفة يقرون بغموض المعرفة العلمية لأن العلم مجرد مجهود فكري موجه نحو واقع غامض، ((فالعدد والذرة - في نظرهم- لا يقدمان معرفة مقنعة عن الواقع، ليقرر نتيجة ذلك التحول بالتفلسف من مجال العلم إلى مجال الميتافيزيقا))[1]، فأن نفكر يعني الإبتعاد عن كل ما يمكن أن يوقعنا في التناقض، ((أي أن نرضخ لمبدأ اللاتناقض، وهكذا فإن أي جهد في سبيل معرفة يقينية لما هو موجود، يهدف ليس فقط، إلى تجنّب التناقضات بل أيضا إلى حل التناقضات التي يواجهها، بفضل الفرضيات الجديدة المخصوصة))[2]

لكن، هل يمكن التفكير في مبدأ العلة إستنادا إلى مبدأ عدم التناقض ؟ وبعبارة أخرى، هل يشير مبدأ اللاتناقض إلى المعنى الخفي الحامل للمبدأ العلّي ؟

يلجأ العلم إلى مبدأ اللاتناقض محاولاً الإبتعاد عن كل ما يمكن أن يتناقض مع فكرة الإفتراض الأساسية في العلم المعاصر، إلا أن ذلك لم يشفع له في إجتناب علة التحوّل التي تطرأ على الموجود في الواقع، وهو ما أسفرت عنه أزمة الأسس واليقين الرياضي حيث لم تعد الهندسة محصورة في مجرد أوليات عقلية (وهو ما أوضحته الهندسة الإقليدية القائمة على بديهيات ومسلمات وتعريفات واضحة مطابقة للواقع الخارجي)، كما لم يعد المكان لا قيمة له في التجربة ،بل على العكس من ذلك، وبشهادة روبير بلانشي - في حديثه عن التغير الذي لحق بالزمان و المكان تبعا للتغيرات المفاهيمية الحاصلة في الرياضيات- فإن: ((هذه الأطروحة القائلة بعدم قابلية المبادئ الموجهة للتغيير وبضرورتها المطلقة هي التي يرغمنا العلم الحالي على أن نضعها موضع السؤال، وقد كانت تعتبرهما العقلانية الكلاسيكية* مبدأين ثابتين سابقين

[1] - D.Parodi,la philosophie contemporaine en France ,tr, félix Alcan,2éme édition, librairie, paris,1920,p200

[2]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص 21

* من بديهيات" نيوتن" أن الجسم إذا ما ترك لوحده ولم نسلط عليه أي قوة خارجية لا يتحرك حركة دائرية، فهو إما يستقر و إما يتحرك في مسار مستقيم ((فتسليط قوة على جسم ما ليس نتيجة منح ذلك الجسم سرعة بل تتمثل في إحداث تغير في السرعة، وسمي ذلك في عصر "غاليلي" بالتسارع، وهذه تعني إما زيادة السرعة أو تخفيضها

على كل التجارب، ولا يقبلان التأثر بها لأن كل تجربة ممكنة تنتظم ضمنهما))[1]، وعلى إثر ذلك، افتتح المجال أمام مبدأ الإحتمال، أو الإنتقال من منطق قيمتي الصدق والكذب (المنطق الصوري) إلى منطق متعدد القيم (المنطق الرياضي الرمزي)، حيث يشرح باشلار في كتابه "الفكر العلمي الجديد" هذا المبدأ بقوله: ((يتميّز هذا الفكر العلمي الجديد بكثرة الفرضيات الأساسية..لذا ينبغي دائما أن تنتهي بقبول تجربة الإحتمال وثمة مجال لظهور مذهب وضعي في الإحتمال وهو مذهب يقع بين وضعية التجربة ووضعية العقل..إن الإحتمال يستند إلى الجهل بالأسباب))[2]، وعليه فإذا ما توفرت لدينا مجموعة من المعطيات الفيزيائية، أمكننا ذلك من إعطاء جملة من الإحتمالات والفروض من شأن إحداها أن تتحقق مع النتيجة الحقيقية للظاهرة.

في هذا السياق الذي يتيح لهيدغر العودة من جديد إلى التساؤل عن وجهة مبدأ العقل، ينجلي الإختلاف بين السبب و العلة، فكل سبب هو نوع من العلة، لكن لا يتوفر السبب على العلة، يقول هيدغر: ((لنتفكر مثلاً بالمسلمة التي يعطيها أوقليدس: "إن شيئين يتساويان مع ثالث يتساويان فيما بينهما"..وتسمح هذه العلاقة العلية باستخراج التعادل بين كمّين مقدّرين، إلا أن المسلمة لا تجعل هذين الكمين متعادلين كما يجعل المطر سقف البيت "يدلف" ماءً ، أي أن نقول علة و نتيجة ليس كأن نقول سبباً وأثراً))[3]

ارتبط المبدأ منذ القدم بالتمثل الذي يحمل معنى الـ"لماذا"، وقد أدرك أرسطو ذاك التماثل بين السبب والعلة، الذي ميّز على إثره بين العلم والظن، أي ((بين من يعلم "أن" الشيء، وبين من يعلم "لم" الشيء..حيث إن من يعلم "لم" يعرف العلة والسبب..كالحال في الطب، فهناك فرقا بين الطبيب الذي يعرف "لم" المرض وكيفية

وهذه أول بديهيات نيوتن، أما البديهية الثانية فهي حول مفهوم القوة ويلخصها فيما يلي"إذا ما أردنا إحداث تسريع ما لا بد لنا من تسليط قوة ما)) وبصفة أوضح ((إذا أردنا تحديد قدرة قوة معينة، سلطنا على جسم معروف الكتلة، فيكسب الجسم تسريعا ويعطينا ضارب تلك الكتلة في هذا التسريع قيمة القوة المجهولة))أرجع إلى: آرثر مارش،التفكير الجديد في الفيزياء الحديثة،تر،علي بلحاج،مرجع سابق، ص21

1- محمد وقيدي، ما هي الإبستيمولوجيا، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع،الرباط،المغرب،ط2، 1987،ص418.

2-غاستون باشلار،الفكر العلمي الجديد،تر،عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2002، ص118

3- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص 26

علاجه، وبين الممرض الذي لا يمتلك العلم بالعلة "بلم"، وكذلك فالعلم بالعلة ضروري في التمييز بين العلم و الظن، فلا علم إلا لدى من يعرفون العلة، والذي يجهل العلة فهو في مرتبة الظن ولم يبرحها أبدا))[1] ، في مقابل تفكير هيدغر المرتبط بالصيغة: "لاشيء موجود بدون لماذا"، ويؤكد ذلك بقوله: ((دائما عندما نبحث عن علة ما يوجد فإننا نسأل: لماذا؟ وتطارد هذه "اللماذا" الاستفهامية الفكر التصوري دافعة به من علة إلى أخرى..في كلمة "لماذا" تيار جارف، يقودنا إلى "وهكذا دواليك.." التي لا ترحم - وحتى وإن افترضنا أن العلم الحديث يقبل وعيونه مغمضة، كل عناء أو تعب- فإن هذا التيار سيقوده إلى البعيد البعيد، إلى درجة ستجعله يوما ما يبتعد أكثر))[2]

لكن هل يتعلق مبدأ العلة بالابستيمولوجيا المعرفية كافة، أي بموجودية كل موجود ؟

يتعلق تفكيرنا بالشيء الذي يتوجه إلينا، ويحضر أمامنا ،ذاك الذي نهتم به وبكينونته القريبة منا هو نفسه الشيء الذي يشدّ انتباهنا، و يجعلنا نتساؤل عن علّته التي أدّت إلى حضوره - كموضوع- في الواقع، وموجودية الموجود لا تحضر دون سبب، يقول هيدغر: ((إن العلة بوصفها علة تطلب أن تُجعل علة، أي أن تجعل، أن تؤدي باتجاه الذات و من قبلها ولها..إن ما يتقدم لتصورنا ونلقاه متأسّسا وراسخا على علته هو وحده الذي نتقبله كشيء ثابت يقيناً أي كموضوع، وعن هذا الشيء فقط يمكننا أن نقول يقينا: إنه موجود))[3] وهو ما أصّله ليبنتز في صيغته الدقيقة التي أعطاها للمبدأ الأعظم المرتبط أساسا بتأدية النداء العلّي الخاص بكل موجود، وفي الإستجابة للنداء تكمن العلة الكافية للمبدأ.

اهتم ليبنتز في مشروعه الحداثي - الناسف لمشروع الأفكار الفطرية مع ديكارت وكانط - بالقضايا المنطقية والرياضية التي من شأنها أن تنظر إلى الموجود المنتمي إلى الوجود بصفته عقلا أو لوغوسا في مطابقته للواقع الطبيعي، وهو ما يجعله يقر

[1]- مصطفى النشار،نظرية العلم الأرسطية،دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو،مرجع سابق، صص190-191

[2]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق،ص137.

[3]- المصدر نفسه، ص32

بالتحسيب الرياضي القائم على حقيقة الموجود - كقضية- في الطبيعة بدل السعي إلى توضيح الحقائق الفطرية، وبذلك تغيرت النظرة القديمة (من المنطق الأرسطي إلى منطق متعدد)، يقول هيدغر: ((لقد أدت هذه الرؤية التي تجعل المسلمات قضايا حصرا، إلى توليد نظرية المسلمات التي تطورت حديثا، وهي نظرية تعتبر أن دور هذه المسلمات بوصفها فرضيات وتحديدات، هو أنها تسمح بتكوين نسق غير متناقض يضم القضايا..أما ما تستطيع المسلمة أن تقوله من حيث ذاتها فيبقى دون دلالة واقعية))[1]

لقد أسفرت نظرية المعرفة - في نهاية المطاف - عن عجزها المترامي الأطراف المتعلّق بالكشف عن ماهية اللوغوس، حيث اتجهت إلى الواقعة التجريبية كما هي معطاة في الواقع، دون التأمّل فيها، وهو بدوره ما أجبر نظرية العلم على تفريغ المنطق من محتواه الفكري و التأملّي، و دفعه إلى التشبّث بالفكر الحسابي الرياضي الذي يُعلي من تحسيب الموجود رياضيا، وباعتراف هيدغر فإن ((المنطق الغربي قد أصبح لوجستيكا، فقد أضحى فجأة العقل الإلكتروني الذي يخضع بموجبه الوجود الإنساني لوجود الموجود، والذي يتجلى في ماهية التقنية))[2]

يُفضي الحوار الذي أقامه هيدغر مع العلم الحديث إلى الشروع في الفكر الماهوي للتقنية بما هو فكر ماهية الكينونة المنفتحة على العالم الواقعي الذي يُظهر علاقات الإنسان بالأشياء، ومن ثمة فإننا ((نسأل عن موضوع التقنية، ونود على هذا النحو الإعداد لعلاقة حرة بها، وتكون العلاقة حرة عندما تفتح وجودنا (الوجود الإنسانيDasein)على ماهية (Wesen) التقنية، فإن نحن استجبنا لماهيتنا يصير بوسعنا عندئذ إدراك التقنية في حدودها))[3] وعلى إثر ذلك يميّز هيدغر بين التصور الشائع للتقنية (التصور الأداتي والأنثروبولوجي) ،والتصور الحقيقي لها المرتبط

[1]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر،نظير جاهل، مصدر سابق، ص23

[2]- M. Heidegger, Qu'appel-t-on penser ? tr, G. Granel, op, cit, p 220

[3]- مارتن هيدغر، الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية، تر،فاطمة الجيوشي،منشورات وزارة الثقافة،دمشق،1994، ص61

أساسا بما يحدث داخل الزمكان بوصفه فكر الماهية الأصيل، و هو الوضع الذي جعله يعود مرة أخرى إلى التجارب الفكرية السابقة ليستخلص ما من شأنه أن يضمّد جراح ما تناسته الميتافيزيقا الغربية، بهدف إنقاذ ما تبقى من الفكر، يتساءل هيدغر ((بِم تتصل التقنية مع الكشف ؟ الجواب: بكل شيء، ذلك أن كل فعل "إنتاج" يتأسس في الكشف، والكشف يجمع في ذاته الأنماط الأربعة لفعل الإحضار-السببية- ويديرها، وتدخل في مجاله الغايات والوسائل، وأيضا الأداتية، وهذه الأخيرة تعتبر السمة الأساسية للتقنية))[1]

إن التصور الأداتي للتقنية لا يوصلنا إلى ماهية التقنية، مثلما هو الحال في القرب من الأشياء، فبالرغم من وجود أربعة علل يؤول إليها أصل الشيء إلا أن الحقيقة تبقى غامضة و غير واضحة، يقول هيدغر: ((نحن أناس هذا العصر، نميل بسهولة كبيرة إلى فهم "الفعل الذي نُسأل عنه" على نمط أخلاقي، كما نميل إلى تفسيره بوصفه نوعا من الإجراء. في الحالتين نغلق على أنفسنا الدرب الذي يقود نحو المعنى الأول لما سمي فيما بعد"السببية"، ومادام هذا الدرب مغلقا أمامنا، لن ندرك بدقة ما هي تلك الأداتية التي تقيم في السببية))[2]، حيث يتعلق الشيء الذي نحن بصدد السؤال عنه بـ "الفعل الذي يحثه على الحضور"* و المثول أمامنا، وبموجب ذلك، يميّز هيدغر بين المفهوم الشائع الذي يخص هذا الفعل، والسبب الذي يؤول الإغريق بموجبه ظهور ذلك الفعل، ليصل بسؤاله عن "ماهية التقنية" إلى حقيقة "الكشف" بوصفها المرسى النهائي الذي يجمع بين الأداتية، والغايات التي من أجلها يكون"ما لم يحضر بعد" حاضرا في الحضور/ الطبيعة ،يقول هيدغر: ((إن الطبيعة"phusis" التي ينفتح بها الشيء من تلقاء ذاته، هي أيضا إنتاج يجعل شيئا ما يظهر..لأن ما هو

[1]- مارتن هيدغر، الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية، تر،فاطمة الجيوشي، مصدر سابق، ص68.

[2]- المصدر نفسه، ص 66

* يتعلق الفعل الذي نحن بصدد السؤال عنه بالظهور ((الفعل الذي نُسأل عنه يتسم بالسمة الأساسية "يتركه- يتقدم في القدوم"،بمعنى أن "تركه- يتقدم"، "يدعه يتقدم"،يكون الفعل الذي نسأل عنه، الفعل الذي"يدفعه إلى الحضور" (ver-an-lassen)، وبالنظر إلى شعور الإغريق بـ"العمل الذي نُسأل عنه"(السبب)، ونحن نعطي الآن الكلمة (ver-an-lassen) يجعله يتقدم معنى أوسع من المعنى الشائع)) أنظر:مارتن هيدغر،الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية،تر،فاطمة الجيوشي،مصدر سابق،ص66

حاضر"phusel" يملك في ذاته إمكان الانفتاح "المتضمَّن في" الإنتاج"pro-duction" على سبيل المثال "الإمكان الذي تملكه" الزهرة للتفتح في الإزدهار.على العكس، ما يجعله الحرفي أو الفنان حضوراً، على سبيل المثال، كوب الفضة، لا يملك في ذاته"إمكان" التفتح "المتضمَّن" في الإنتاج، ولكنه يملكه في آخر، الحرفي أو الفنان))[1] وإذا كانت الفيزياء الرياضية الحديثة قد اهتمت بصورة هذا الموجود الذي يظهر في الإنتاج، فإنها عجزت إدراك كنه الوجود الذي تكشف عنه التقنية، وبذلك فإن: ((العلم أصبح في خدمة التقنية))[2]

يؤدي نسيان الكينونة حسب هيدغر إلى الضياع و التيه اللذان يجدان منفذهما في التقنية، هنا يقيم هيدغر الفارق بين النتاج الفني، والإنتاج التقني الذي أظهره من خلال مفهومه عن الأرض التي يعزو إليها ما كان يعزوه الإغريق للفيزيس (الطبيعة)، وهو نفسه الذي لم يُحسن العلم إستخدامه، يقول هيدغر: ((الأرض هي ما لا يعرف الجهد ولا العناء ولا الإرغام على فعل شيء ما، فالإنسان التاريخي يبني فوقها و فيها سكنا في العالم، فالعمل الفني يقيم العالم، وهو ينتج الأرض))[3]، هذه الأرض نفسها هي التي هيأت لعقلنة إمكانات الواقع، ودفعت الفكر إلى البحث عن إمكانات جديدة تجد هالتها في ماهيتها القشتالية* من حيث هي إرادة الإرادة التي تخضع لتحولات تاريخ الوجود الحديث، يقول شلنغ: ((..في اللحظة الأخيرة والأسمى ليس هناك وجود (seyn) آخر غير الإرادة، فالإرادة هي الوجود الأصلي، وفيها وحدها تتوافق جميع محمولاته

[1] مارتن هيدغر،الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية،تر،فاطمة الجيوشي، مصدر سابق، ص67

[2] - M.Heidegger, Essais et Conférences , traduit par André Préau et préface par Jean Beaufret,op,cit,p31

[3]- مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، تر،أبو العيد دودو،مصدر سابق، ص65

* يرتبط القشتال "Gestell" بالإطار،الهيكل ،القشتال، تعني قاموسيا إطار،رفّ،أو هيكل،لكن هيدغر يستعملها للدلالة على عصر التقنية،و هو يشتقها من خلال التأمل في الجذر المشترك للأفعال التي تميز سلوك الإنسان في ظل سيادة التقنية.الإنسان في العالم التقني يضع(stellen) الكائن كرصيد من الطاقة، ويهيئه(bereitstellen) ثم يؤمنه(sicherstellen) و أخيرا يطلبه(bestellen)، جميع هذه الأفعال تحتوي جذرا مشتركا هو(stell) الذي يضع هيدغر قبله Ge، التي تفيد أحيانا معنى الجمع، لتصبح الكلمة Ge-stell. وبالنسبة إلى هيدغر، فإن الإطار(Gestell) مصير لا يقوى الإنسان عليه.إن مشكلات العالم التقني الأساسية لا يمكن حلها تقنيّا.وحده اللـه يمكن أن يساعدنا.أرجع إلى: روديغر سافرانسكي، معلِّم ألماني هيدغر وعصره، ترجمة، عصام سليمان، مراجعة،رشيد بوطيب، مرجع سابق، ص ص 527-548.

:غياب الأساس، الأبدية، الإستقلالية إزاء الزمن، تأكيد الذات، إن جهد الفلسفة بأسره لا يهدف إلا إلى إيجاد هذا التعبير الأسمى))[1] مثل هذه الإرادة هي إرادة نفعية تهدف إلى تحسيب كل شيء، وفي أي مكان، متجاوزة كل قرار، وفي هذا السياق يخبرنا هيدغر: ((إن الصراع الذي يمزق العالم اليوم هو صراع عميق الجذور، يتخطّى الصراعات الظاهرية على السلطة السياسية و القدرة الإقتصادية))[2]

يبدو أن فيلسوف مسيكرش لا يبالي بما يحدث داخل الأنظمة السياسية والإقتصادية، بقدر ما يصوّب نظره إلى الموجود الخاضع لمبدأ العلة ليضمن موقعه في الحساب ، ((فتكفينا - حسبه- نظرة متفهمة إلى ما يدور في عصرنا النووي لنكتشف أن العالم يستمر وهو خاضع للحساب حتى بعد أن أعلن نيتشه موت اللـه، وأن الإنسان يبقى متضمّنا في حساب كل شيء يُحتسب ويُسند إلى مبدأ العلة))[3]، فبعد أن ترك الإله لإرادة الإرادة فرصة التحكم في عالمنا، سادت العدمية في الأفق التي كشفت عن اكتمال الميتافيزيقا في ماهية التقنية، وبالتالي دفع الفكر مرة أخرى إلى البحث عن الخلاص من ذلك الوضع، وفي هذا السياق، يتجه هيدغر إلى الفن، يقول: ((إن المعبد كأثر فني يجتمع أولا، و يجمع حوله، في وقت واحد، وحدة تلك الدروب و المرجعيات التي تعطي فيها الولادة و الموت، والنقمة والنعمة، و النصر والعار، و الصمود والسقوط.. إن تأسيس الحقيقة في العمل الفني، هو إنتاج مثل هذا الكائن الذي لم يكن من قبل، و لن يوجد مرة أخرى أبداً))[4]

لكن ما هو موقع الإنسان ضمن هذا الحدث التقني ؟

سيطرت التقنية لوقت طويل على الفكر الأوروبي منذ القرن السابع عشر، حيث ابتعد الإنسان شيئا فشيئا عن كل ما هو موجودي، متطلّعا بحكم قوته الخفية نحو

[1] - M. Heidegger, Essais et Conférences, traduit par André Préau et préface par Jean Beaufret, op, cit, p131

[2]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص96

[3]- المصدر نفسه، ص 111

[4]- روديغر سافرانسكي،معلّم ألماني هيدغر وعصره،ترجمة،عصام سليمان،مراجعة،رشيد بوطيب،مرجع سابق،405

"الفضاء/الفكر الكوني" الذي بدأ مع نيتشه (إرادة القوة) و تطور مع هيدغر وما بعد الحداثيين، حيث يتساءل هيدغر: ((أي هول يهددنا إذن ؟ إنها البراعة المدهشة والخصبة للحساب الذي يخترع ويخطط، البراعة التي ترتبط باللامبالاة تجاه الفكر التأملي، أي غياب التفكير المطلق. و ماذا بعد ؟ بعد ذلك سينكر الإنسان و يتخلى عن أهم خصائصه التي يملكها، أي كونه كائنا مفكرا. يتعلق الأمر إذن بأن ننقذ ماهية الإنسان هذه، و بأن نجعل التفكير في حالة يقظة))[1]، فما هو هذا الذي يمكن التفكير فيه ؟ و ما علاقته بالتقنية ؟

أن نفكر في كل ما من شأنه أن يضم السؤال المتحرّر من الجواب، و مجاوزته إلى ما يمكن أن يُجاوز الفكر ذاته إلى اللامفكر فيه، هو ما يجب التفكير فيه و ((من هذا المنطلق يصر هيدغر على ضرورة نقل جهة السؤال من سؤال الوجود إلى سؤال الفكر، أو بدء آخر بوصفه تفكيرا في الوجود أو العهد، يتحدّد داخل "الانفراج" التي تضيء الوجود مصيرا و عهداً))[2]، فالتفكير هبة العهد، بحيث يمنحنا التفكير عطاء ((النداء الذي يمنح الفكر مقاصد السؤال، و يهبه أسلوب استدعاء ما لم نفكر فيه))[3] فوحده التفكير يمكننا من الحوار و الدخول في لعبة الوجود مع ما هو موجود - في- العالم، و ((الفكر بقوله - كما يقول هيدغر- يفتح في اللغة دروباً بدون مظهر، كدروب الفلاح المحفورة))[4]

يُؤدي الحوار الذي أقامه هيدغر مع العالم التقني إلى نتيجة مفادها أنه على الإنسان أن يُحسن الإصغاء إلى نداء الكينونة بدل الغوص في المطالبة بالحدّ من أخطار التقنية، ليصل إلى نتيجة ما أسماه بـ "القفزة"، قفزة تنطلق من الكينونة، وهذا ما يكشف بدوره عن الحدث الذي يسم عصر العالم التقني المرتبط بنسيان الكينونة التي تعود

[1]- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقلانية وانتقاداتها، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب،ط2، 2006، ص12

[2] -M.Heidegger, Questions 3 et 4, traduit de l'allement par J.Beaufret ,F.Fédier et autres,op,cit,p295.

[3] -M.Heidegger, Essais et Conférences, traduit par André Préau, op, cit, p134.

[4]- M.Heidegger, Questions 3 et 4, traduit de l'allement par J.Beaufret, F.Fédier et autres, op, cit,p154

بدايتها مع أفلاطون، بحيث أن ((الحدث يعني دائما الحدث بوصفه حيازة..انسحب هيدغر بفكر كينونة الوحيد ليلتقط لها إلهاً. الحدث وولوجه في قعر الزمكان هو الشبكة التي يعلق الإله الأخير نفسه فيها..حتى يمزقه و يتركه ينتهي في فرادته، إلهيا و غريبا، و الأغرب بين كل ما هو كائن.))[1] وفي خضم كل ذلك، تنبجس ماهية الكينونة المرتبطة بماهية التقنية في مقولة الفكر الحسابي- التقني. في حين لا ينكر هيدغر ما وصلت إليه البشرية من إنجازات للتقنية بقدر ما يحمّلها عبء غياب المنقذ من أخطارها، فالخطر لا يزال موجودا، و ما ليس موجود هو المنقذ من الخطر، حيث ((يضع الواقع الفعلي الإنسان أمام مواجهة درامية لمصير مهدد بخطر التقنية، متمثلة في عصرها النووي))[2] و عليه فإن سؤالنا يتجه إلى ما يمكن إنقاذه من ((التقنية التي تتجه إلى مستقبل نجهله))[3] ليقودنا الفكر في النهاية إلى مواجهة ما فقدناه في الإطار/القشتال، فالخطر لا يأتينا من الآلات والأجهزة التقنية، بل يكمن الخطر في سيطرة الإطار الذي يحيد الإنسان عن مساره الأساسي ويعرقله عن الكشف الأصلي.

إن الإصغاء لنداء العقل من شأنه أن يوقعنا تحت وطأة التملّك الذي يقود إلى هلاك الموجود و الوجود معاً، لذلك كان التفكير في التقنية من منظور العلم المعاصر مرتبطا بفرض هيمنته على ما هو في الطبيعة والواقع، ما جعله يزجّ بالوجود في عتمةٍ عدمية، وهو فحوى كلام هيدغر: ((نحن عالقون بين كماشتين، متموقعون في الوسط، أمتنا تتعرض إلى أقصى أنواع الضغوط غير المعروفة، إنها الأمة (الإشارة إلى ألمانيا) التي تمتلك جيراناً، ويترتب عليها أن تكون الأمة الأكثر عرضة وتحمّلاً للخطر))[4]

[1]- روديغر سافرانسكي، معلّم ألماني هيدغر وعصره، ترجمة،عصام سليمان، مراجعة،رشيد بوطيب، مرجع سابق، ص421

[2]- M. Heidegger, Questions 3 et 4, traduit de l’allement par J.Beaufret, F.Fédier et autres,op,cit,p144.

[3]- Ibidem, p59.

[4]- مارتن هيدغر،مدخل إلى الميتافيزيقا،تر،عماد نبيل،مصدر سابق،ص59

إن معايشة هيدغر للوضع الحربي جعله يتخوّف من المآل الأنطو- تاريخي المهدد بالدمار النووي، الأمر الذي جعله يعمل على مجاوزة كل ما هو تقني- أداتي إلى ما هو أساسي و أصلي، خاصة بعد أن كشفت التقنية عن أهدافها المروّعة، وبذلك ((فالتقنية الآلية الحديثة، بوجهيها الروسي والأمريكي معاً، إنما هي برأي هيدغر،"تنفيذ" (Vollzug) لخطة "أمريكية" غامضة تحتوي الإنسان كقوة فاعلة..إن التقنية إذن ليس "وساطة أنثروبولوجية" يضعها الإنسان الحديث تحت مشيئته..إن التقنية الغربية في زمن سطوة الآلة، قد جعلت من العلم، ومن العالم، ومن الإنسان عينه، وساطات وأدوات في خدمة أغراضها))[1]، وبموجب ذلك، أصبحت الأزمنة الحديثة تكتفي بتمثيل الواقع في علله، وإخضاع إمكاناته للتجريب التكنولوجي، لكن لا يجب أن يقودنا مثل هذا القول إلى إعتبار أن ((الفيزياء الحديثة فيزياء تجريبية لأنها تطبق على الطبيعة آلات من أجل فحصها (بل) العكس هو الصحيح، فلأن الفيزياء - مسبقاً وكنظرية خالصة- تجبر الطبيعة لتظهر مركباً من القوى قابلاً للحساب الرياضي، أمكن للتجريب أن يمحصها))[2]

5. عصر المعلوماتية و نداء العلة الكافية :

يقودنا التصور العلمي الحديث إلى الإستسلام لسلطان مبدأ العلة بما هو المصدر الأول، والمحرّك الخفي لعصر الذرة/التقنية/الطاقة، مما يحتّم على الإنسان البحث عن طريق يضمن له إستقراره و أمنه، هذا الطريق هو ما تعبّر عنه بوضوح المعلوماتية التي من شأنها أن تقود و تنظّم تلك الفوضى العلمية، وبذلك يصل هيدغر إلى القول أن ((المعلوماتية بقدر ما تخبرنا فإنها تجهّز، تنظّم، تتحكّم، وتقود، أي إن المعلوماتية بوصفها نقلا للمعلومات ،هي أيضا الأداة التي تعطي الإنسان و الأشياء و الأصول شكلا يؤمن سيادة الإنسان وبسط نفوذه على الأرض..يبسط مبدأ العلة متخفيا وراء قناع المعلوماتية نفوذه على مجمل تصوراتنا جاعلا من العصر الحديث عصرا يتميّز

[1]- محمد الشيكر،هيدغر وسؤال الحداثة،إفريقيا الشرق،المغرب،الدار البيضاء،2006،ص136

[2]- عبد السلام بنعبد العالي، الفكر في عصر التقنية،إفريقيا الشرق،الدار البيضاء،المغرب،2000، ص14

بإستناد كل شيء إلى إنتاج الطاقة النووية))[1]، و إستجابة للنداء يفكّر هيدغر في اللغة بما هي "بيت الكينونة" ومسكنها الأصلي المنفتح على المصير، حيث تتعلق اللغة - التي يقصدها - باللغة المتحررة من سلطة الميتافيزيقا و سلطان المنطق، أي اللغة الشعرية التي تُجاوز الثرثرة اليومية وتتجه صوب المستقبل و انفتاحه على المنقذ بحيث تكون ((اللغة ظاهرة إظهار، وكشف ما يتماثل مع ذاته، و في اللغة يكشف ما يظهر عن وجوده بأسلوب يمتاز بالانقشاع التلقائي))[2]

يُنظر إلى العقل اليوم بوصفه الطريق الذي من خلاله نطلّ على الوجود المتأرجح بين ثنائيات :الثبات والتغير، الانفتاح و اللانهائي ،الهوية و الاختلاف، كما يبقى الإيقاع الخاص بالعلة و الوجود هو اللعبة المتكررة للأسئلة المشروعة المتعلقة بـ" من أين" ، و"إلى أين" ،و"لماذا" التي تحتاج إلى التوضيح أكثر من التفسير، بالمقابل، رغم المحاولات التي ما فتئ الغربي يظهرها، إلا أن خطر التقنية لا يزال يهدد الوجود و مصيره، و الخطر لا يتأتى - حسب هيدغر- من ((الآلات والأجهزة التقنية..إن التهديد الحقيقي قد أدرك الإنسان في كينونته، وإن سلطان "الهيمنة الكلية للعقل" هو تهديد متوقّع..وأين تسود الهيمنة الكلية للعقل، يوجد الخطر بالمعنى الأكثر علواً))[3]، وما دامت المعلوماتية مستمرة في إرساء سطوتها على الوجود، تحتّم البحث عن ما من شأنه أن يكون منقذا، وهو ما جعل هيدغر يلتفت إلى الشعر من حيث هو وعاء الفكر، ومنه إلى الشاعر حيث ((يعبر (الشاعر) عن زمن القفر وضياع المصير في هذا الزمن الليلي، وحده الشاعر من يقول المقدس، لأنه وحده الوسيط ما بين الإله و العالم، يتأول قداسة الآلهة، و يسمي المقدس و يجيب عن النداء، ويرفع الحجاب عن الجوهر الرسلي للغة))[4] بل هو ملاذ الإنسان الأخير للخروج من بوتقة البدء الميتافيزيقي إلى بدء جديد يستلهم الرباعي (الأرض و السماء و الإنسان والإله) الذي من شأنه أن ينقذنا

[1]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص135

[2] - M.Heidegger, Essais et Conférences, traduit par André Préau, op, cit,p260.

[3] -M.Heidegger, Essais et Conférences, traduit par André Préau,op,cit,pp37-38

[4]- علي الحبيب الفريوي،مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفنومنولوجي للميتافيزيقا،مرجع سابق،ص 247

من المصير المحتوم، ويكون المقدس وحده هو القادر على تحريرنا من غياب الأساس بحيث ((يؤسس قدوم الزمان المقدس بداية تاريخ أخرى، و معه يصبح ما سيأتي مقولاً في قدومه بالنداء))[1]، وبموجب ذلك، ما يفتأ هيدغر من العودة إلى التاريخ القبلي (ما قبل سقراط) بما هو لحظة طوبولوجية لإنبثاق فجر الوجود الأول (علته الأولى)، أي العودة إلى الأصل، و ((العودة إلى الأصول، وإلى "الأصل الماهوي" لا تستقيم فكرياً إلا على هيئة تقدم شطر "المستقبل الماهوي والأساسي"، والعودة الأصلية إلى الأصول الأولى لا تكون إلا إستذكاراً أي إستقبالاً لما لا ينفك يتأصّل في الآتي، وتذكراً لما لا ينفك يأتي من الأصل))[2]

تكمن مهمة الفكر ما بعد الميتافيزيقي في نقل براديغم الأنا أفكر إلى "السيبرنيطيقا" حيث التملص من جميع المقولات الميتافيزيقية بهدف التأسيس لفكر الإختلاف الذي يضع كل إختلاف على محك "الإختزال الفنومنولوجي"، ((وعلى إفتراض أن نظرية السيبرنيطيقا ستتمكّن من أن تنبذ خارجاً عنها جميع المفهومات الميتافيزيقية.. فسيكون عليها مع ذلك أن تحتفظ بمفهوم الكتابة والأثر..إن الإختلاف الأونطّي-الأنطولوجي وأساسه Grund في تعالي "الوجود-هنا" لن يكونا أصليين على نحو مطلق. إن الإختلاف وكفى، سيكون أكثر "أصلية" ولكننا لن نتمكن من دعوته "أصلا" و لا "أساسا" ما دام هذان المفهومان ينتميان أساسا إلى التاريخ اللاهوتانية-الوجودية، أي إلى النظام الذي يعمل كمحوٍ للإختلاف))[3]

إن ما هو حقيق أن يكون أساسياً هو الواقع، الذي من شأنه أن يفنّد الأفكار إستناداً إلى لغة الواقع ذاته، هذه اللغة هي لغة السيبرنيطيقا بوصفها المهماز الذي يحرّك البراديغم الأداتي المسيطر على الطبيعة، وبذلك يتخارج المعنى عن عالم المعقولات بدعوى الإستجابة إلى نداء العلة الكافية، هذه الأخيرة التي تُحكم قبضتها على الموجود بحيث ((يترتب على ذلك - حسب هيدغر- أن التصور الذي يجعل من اللغة الإنسانية

[1]- باديو،بيان من أجل الفلسفة،ترجمة هيئة المجلة،مجلة العرب و الفكر العالمي،بيروت،1987، ص18

[2]- محمد الشيكر،هيدغر وسؤال الحداثة، مرجع سابق، ص142

[3]- جاك ديريدا،الكتابة والإختلاف،تر،جهاد كاظم،مرجع سابق،ص ص 105-126.

أداة للإعلام هو وحده الذي يوفر العلة الكافية التي على أساسها يقوم بناء آلات التفكير و الآلات الكبرى للحساب...إن الإعلام من حيث إنه إبلاغ بالجديد، يكون بذلك أيضا القرار الذي يعطي للإنسان بل لكل الموضوعات ولكل الأعماق، يعطيها صيغة حيث تكون كافية لضمان سيطرة الإنسان على الأرض كلها، بل و ما دون الأرض))[1]

في خضم هذا الطرح، تدخل اللغة قلب الصراع لتطال الهوية الثقافية وإمكانية عولمتها، ونتساءل عن مصير الدازاين داخل المجتمع التقني الذي مهّد لميلاد سلطة لاعقلية تُعلي من العقل الإلكتروني /العددي/الحسابي، وتُلغي يقينيات الأنا المتعالية، والذات المفكرة، وحتى مقولة الإنسان الأعلى، لتُفسح المجال أمام إنسان جديد مقولته الأساسية: (("لا تكن ذاتك"، و"لا غيرك"، بل "تغيّر عمّا أنت عليه" لكي تستطيع التواصل والتعايش مع غيرك، بلغة الحوار والمفاوضة، وثقافة المشاركة الفعالة والمسؤولية المتبادلة))[2]، هنا، يبزغ فجر مجتمع أثيري/إفتراضي يقوم أساسا على التحكم في برمجة لغة المعلومات و الإعلام الآلي، وهو ما يمكن أن يجعلنا ندخل في دوامة القلق والخوف من ((أن تؤدي الإنفجارات التقنية والمعلوماتية إلى حلول الآلات الذكية والكائنات الرقمية مكان العقول البشرية والكائنات الحية))[3]

من هنا، نحن بحاجة إلى تأسيس ما من شأنه أن يبعدنا عن مخاطر العقل التقني-السيبرنيطيقي دون عرقلة المسار التقدمي، وبالرجوع إلى ما يحكيه مبدأ العلة، ((هذه الحكاية التي تظهر الوجود كعلة سبق لها أن كشفت عن كنهها للإنسان الغربي في زمن الرقاد الطويل الذي عرفه مبدأ العلة..يُدرَك الوجود كعلة، تُفسر العلة كحساب، الإنسان هو الكائن الحي الذي يحسب، وتبقى هذه المعاني على تعدد تلاوينها، الموضوعة التي تطبع الفكر الغربي من أوله إلى آخره))[4] و إذا كان الإنسان هو ذاك

[1]- مارتن هيدغر، الفلسفة،الهوية والذات،ترجمة،محمد مزيان،تقديم ،محمد سبيلا ،مصدر سابق،ص54

[2]- علي حرب،أوهام النخبة أو نقد المثقف،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،بيروت،ط2، 1998،صص14-15

[3]- علي حرب،العالم ومأزقه،منطق الصدام ولغة التداول،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،بيروت،ط1، 2002، ص113

[4]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق،ص140

الحيوان المتعقّل، المنتمي إلى الوجود، فهل من سبيل للكشف عن فكره التأمّلي دون الولوج إلى فكره الحسابي ؟

+خلاصة :

يبدو أن الغوص في المسألة الأنطولوجية ما يلبث أن يوصلنا إلى دائرة مفرغة، وهو ما يحتّم على هيدغر في كل مرة على إعادة مساءلة النصوص الفلسفية الكبرى، وقد لا نجابه الصواب إذا قلنا أن ثمّة ثورة هرمنوطيقية تُشبه الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط في تاريخ الفكر، هي ما تدفع بهيدغر إلى إعادة طرح الميتافيزيقا داخل مسألة الاختلاف، و التفكّر داخل الأسطورة اليونانية التي ينقلها هيراقليطس إلى شعاع اللوغوس بوصفه نور المعقولية المنقلب قشتالا مع "هيدغر"، وإذا نحن تفكّرنا في إحدى تلك المسائل الأنطولوجية التي تخص السؤال عن علة وجود الموجود، فحقيق بنا العودة إلى عصر ما قبل سقراط، حيث دأبت المدارس الفلسفية آنذاك على طرح أسئلة عن أصل الكون و مادته الأولى، ((فالمبدأ الأول المنظم للكون وللوجود يعتبر في حدّ ذاته ثورة فكرية جريئة، سواء أكان هذا المبدأ في المادة (طاليس) أم في الهواء (أنكسيمنس) أم في النار (هرقليطس) أم في اللاوجود (أنكسيمندرس)، وهذه الثورة هي التي جعلت الفكر العلمي والمبني على التعليل ممكناً))[1]، لكن رغم تعدد وجهات النظر بين قائل بمبدأ علي واحد و بين أكثر من ذلك إلا أن الفكرة الأساسية التي تبناها معظم الفلاسفة اليونانيين تقوم على حتمية وجود أساس للشيء، فلا شيء يوجد من عدم، ولاشيء يوجد بدون علة، وهو حكم بديهي، قريب منّا، يلازمنا بحيث لا نرى داعيا للتفكّر فيه، و لا معرفة بأي طريقة يحكي مبدأه مادام السؤال عن الـ"لماذا" يتيح للأشياء الانفتاح عن الحاضر، وإعطاءها معنى الـ"هنا" الماثلة في كل مكان و زمان، ولكن، إذا كان السؤال الإستفهامي عن الـ"لماذا خطوة مشروعة للولوج داخل مفهوم معين يمنح قناعة للمتسائل الذي يسأل عن حقيقة ما يظهر أمامه من ظواهر، فإن

[1]- فتحي التريكي،فلسفة التنوع،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،2009، صص26-27

((اللماذا هي الرهان الفلسفي و مشروع النفاد الماورائي للوعي، لذلك هي حاملة المعنى، خالقه و عادمه في الآن نفسه))[1]

بالمقابل يتخطّى هيدغر السؤال الإستفهامي إلى ما من شأنه أن يمكّن الكينونة من شق طريقها الخاص للمعايشة مع مقذوفية إمكاناتها، تلك الإمكانات التي أضحت منذ أفلاطون إلى غاية العصر الحديث متحجبة و متخفيّة وراء ما هو كائن ، وعليه فإن الإلتزام بالخصوصية الثقافية هو البدء الأول الهادي إلى التحرر من التراث الذي ظل يعصف بكل مقولاتنا التقليدية، ليكون سؤال المستقبل الذي طرح معه سؤال المصير هو ((علة كل الأشياء وغايتها، ومنه ينبع كل شيء و إليه يعود))[2] بحيث تتعلّق علة وجود الكائن بما في ذلك الكينونة، بـ "زمانية الحياة " التي تكابد للخروج من بوتقة الفهم الميتافيزيقي بغية الوصول إلى فهم علة الكينونة الظاهرة المرهونة بعلة أولى "لا زمانية"* تحمل موجوديّتها في ذاتها، ولا يكون الكائن ظاهرا للعيان من دون هذه العلة المستقلة عن كينونته، ولذلك كان الإنطلاق من موجود معيّن في المكان لازما وضروريا لفهم الكينونة و علة ظهورها، وهو الأمر الذي استدعى هيدغر أن يقوم بالقفز عن الفكر التصوري إلى البحث عن الأساس و البدء الآخر الذي يحكيه مبدأ العلة، يقول هيدغر: ((إن سلطان المبدأ العظيم هو المجال الذي تتحرك فيه العلوم كما تتحرك السمكة في الماء والطير في الهواء))[3]

في خضم تقصّيه المتواصل عن اللامفكّر فيه، تظهر التقنية بوصفها التجلّي الأخير لميتافيزيقا الذاتية، بل إن العصر التقني هو الدرب النهائي لميتافيزيقا "عالم الصورة" (Weltbild) الذي أغرق الفكر الفلسفي في "القلق" وأدخل العقل في وعي زائف تجاوز بموجبه الواقع الطبيعي ليبلغ "الديجيتال" بما هو ((الصيغة القصوى من نمط وجود الحيوان التقني الذي أفلحت الحداثة في إستنساخه من الحيوان العاقل، إنه وجود

[1]- محمد الزايد،"المعنى و العدم" بحث في فلسفة المعنى،تقديم خليل الجر،مرجع سابق، صص280-281

[2]- محمد أركون،جيل مسكويه و التوحيدي،تر،هاشم صالح،دار الساقي،بيروت،1996، ص 48

* يُقصد باللا-زمانية كل ما هو ثابت لا يتغيّر، في حين أن ما فوق-زماني هو الذي لا يتحدّد وجوده بالزمان، وإنما هو الموجود بذاته أي اللـه.

[3]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق، ص134.

الموجود بوصفه "قشتال" (Gestell)، أي إستفزازا رقميا لقوى الطبيعة حتى تتحول من نفسها إلى "هائل" إنساني يعطي منطلقا ما بعد - ديكارتي لعصر التقنية))[1] ليدخل هيدغر في تنافس مع كل ما هو سائد، والعودة به إلى بعده الأنطو- تاريخي، بُعدًا يتحقق في مبدأ العلة بما هو الأساس في تبني نداء الوجود الحاسب الذي متى أفلح في توجيهه، تمكّن من السيطرة عليه، و إئتمان خطره المهدد للكينونة- في- العالم.

يقودنا التساؤل المستمر حول علل الأشياء وأصلها إلى الإنفتاح على الكينونة، وإن كان ((التفكير في الوجود - حسب غادامير- ليس تخطيطاً وحساباً وتقديراً وتدبيراً، إنه بالأحرى التفكير في ما يكون، وفي ما سيكون..والتفكير هو دائماً تفكير في البداية))[2]، هذه البداية هي ما تستدعي منا الرجوع إلى "الزمان" كمقولة أساسية بما في ذلك العلاقة التي تربط العلة بالزمان، وهو ما سنوضّحه في الصفحات اللاحقة من الفصل الثالث.

[1]- فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية،المركز الثقافي العربي،بيروت،2005، ص196.
[2]- غادامير، طرق هيدغر، تر،حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مرجع سابق، ص392

الفصل الثالث

سؤال الزمان في أفق الكينونة المعللة

المبحث الأول: سؤال الزمان: المفهوم في دلالته اللغوية

المبحث الثاني: تطور سؤال الزمان في تاريخ الميتافيزيقا

المبحث الثالث: إنفتاح الزمانية من جهة "اليومية" للدازاين

المبحث الرابع: تزمّن الزمانية ضمن أوجاد الزمان الوجوداني

المبحث الخامس: مشكل التناهي بما هو علة "تاريخانية" الدازاين

الفصل الثالث

سؤال الزمان في أفق الكينونة المعللة

تمهيد :

يقودنا الطريق الهادي لمفهوم التجاوز الميتافيزيقي من السؤال عن الكينونة الكائن إلى السؤال عن الزمان بما هو سؤال أساسي يكشف عن تطور المفهوم التقليدي للمصطلح (الزمان) الذي دشّنه أرسطو من خلال مفهومه الفيزيقي وصولا إلى كانط وهيجل - وإن كان من الحقيق بنا استثناء هيجل من تقويض هيدغر الأنطولوجي ونكتفي بمصطلح "المباينة*" بما هي كشف عن الاختلاف- وعليه: ((فإذا كان ثمة من إمكان لمجاوزة الميتافيزيقا على نحو ما، فإن هذا الإمكان إنما هو في تجذير الأفق الذي يتم بالنسبة إليه تزميـن الوجود. و إذن فإن الوجهة الجديدة للفكر بما هي "الوجود و الزمان" لا يعني إضافة أطروحة جديدة عن الوجود إنه لا يعني مواصلة للميتافيزيقا بقدر ما يعني الاختلاف عنها من خلال استنطاق هذا المؤشر الفاضح لها و الصامت ضمنها : الزمان))[1]

بغض النظر عن المفهوم الإشتقاقي لمصطلح الزمان في مختلف ميادين البحث العلمي، فإنه يمكن التمييز بين نوعين أساسيين هما: "الزمان الموضوعي" الذي يدركه العلم على أنه الوجود في ذاته، و "الزمان الفلسفي" المرتبط بعلاقة الزمان بالكينونة التي تخص الدازاين، بحيث ((إننا لا نسأل الكينونة وحدها ولا الزمان لوحده، فنحن لا نستعلم أبداً عن الكينونة و لا عن الزمان، لكننا على العكس نستعلم عن علاقتهما

* مصطلح "المباينة" أو "الإبراز" (Abhebung) هو الترجمة العربية التي نحتها المفكر التونسي"فتحي المسكيني" أثناء ترجمته كتاب "الكينونة والزمان" على غرار الترجمتين الفرنسية والإنجليزية، بحيث يتخذ "هيدغر" من "المباينة" - كما توضحها الفقرة 82- طريقا للكشف عن ما يميّز الفهم العامي للزمان عن المعنى الأصيل له، إنها "طريق منهجي" يمكن بواسطتها بلوغ معنى الزمان الأصيل، حيث حرص من خلال مناظرته مع "هيجل" على توضيح ما أسماه بـ"الموضع النسقي" في فلسفته، يقول: ((إن "الموضع النسقي"، حيث يتم تأويل فلسفي ما للزمان، إنما يمكن أن يصلح معياراً للتصور الأساسي للزمان عندئذ)) أرجع إلى:مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص727

[1]- محمد محجوب، هيدغر و مشكل الميتافيزيقا، مرجع سابق، صص 110-111

المتداخلة و الحميمة و ما ينبثق عنها))[1]، بل إن علاقة الوجود بالزمان نلمسها بوضوح منذ كتابه "مساهمات في الفلسفة" تحت مسمّى "الحدث" بوصفه الوثبة التي من خلالها ينبثق فجر تاريخ جديد للكينونة، وعليه ((فإن معنى الكينونة هو الزمان، وهذا يعني أن الكينونة ليست ببساطة شيئا ثابتا: هي شيء عابر، و ليست شيئا قائما، بل هي حدث. من يجازف بالتفكير بموته الخاص فعليًا، يكتشف نفسه من حيث هو حدث كينونة نهائي.))[2] لكن كلما اقترب الكائن الوجودي من المستقبل كلما سارع الزمان إلى إقصائه في الماضي، لذلك فهو في صراع دائم بين ما يريد تحقيقه بالفعل، و بين ما هو متوجّه إليه و حاصل لا محالة، حيث يلعب الوعي هنا دوره الفعال في تسليم الكائن لمصيره المحتوم، وإذا كان ((المستقبل هو الذي يسمح للدزاين بالانفتاح على ذاته، فليست الإمكانيات ما تتحقق في الحاضر، بل هي ما لم تتحقق بعد، وتظل مؤجلة في المستقبل))[3]

لا يتأسس فهم الزمان بدلالة الكينونة، و لا فهم الكينونة بدلالة الزمان إلا بالدازاين الذي يكشف عن علاقته الزمانية بالكائن الزماني، و هو ما استشكله هيدغر ابتداء من "1919" حتى "1927" من خلال أطروحته المتعلقة بمسألة الزمانية بوصفها الطريق الهادي لإستبيان معنى الوجود الدازايني بما هو كذلك، معرّجا في ذلك على التجربة المسيحية الأصيلة التي سمحت بمعايشة الحياة الواقعية للشخص، حيث أنها لم تنظر إلى "الإله" على أنه إلهًا لاهوتياً يمكن البرهنة على وجوده من عدمه، و إنما نظرت إليه من حيث هو "ربّاً" مُعاش، بحيث تكون علاقتنا به علاقة عيانية من مقوماتها أنها زمانية، ومن ثمة ((سوف يتم ترسيخ الظاهرة الأصليّة للزمانية من خلال الإشارة إلى أن كل البنى الأساسية للدازاين.."زمانيّة" في أساسها، و ينبغي أن تُتصوّر بوصفها

[1]- فرانسواز داستور، هيدغر و السؤال عن الزمان،تر،سامي أدهم، مرجع سابق، ص 19

[2]- روديغر سافرانسكي،معلّم ألماني هيدغر وعصره،ترجمة،عصام سليمان،مراجعة،رشيد بوطيب،مرجع سابق، ص230

[3]- M. Heidegger, les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Gallimard, paris, 1985, p216

ضروبا من تزمّن الزمانية))[1] حيث تتجلى الصيغة المكتملة لمسألة الزمانية كما يعرضها كتاب "الكينونة والزمان" ضمن المجلد الثالث من عمل ريكور "الزمان والسرد1985"*، حيث تلتقي المسألة (الزمانية) مع ما يسميه ريكور بـ"خطة التأجيل" (Stratégie de delai) و"خطة التأخير" (Stratégie de retardement) حيث يفترض ريكور أن سؤال الزمان في الفلسفة الهيدغرية قائم على خطتين أساسيتين: تُعنى الأولى بتأجيل الولوج داخل منظومة الزمان حتى يتسنى له الكشف عن محركاتها الأساسية التي تكمن في ظاهرتي "الموت" و "الضمير" و هو ما يوضحه الفصل الأول و الثاني من القسم الثاني للكتاب، أما الخطة الثانية، فتظهر منذ الفصل الرابع من القسم نفسه، أثناء كشفه عن الزمانية وعلاقتها بالدازاين اليومي، التي قادته في النهاية إلى منظومة "التزمّن" التي توضّحها التاريخانية بوصفها إيضاحا لزمانية الموجود في العالم الكاشفة عن تحليلية الدازاين، لينتهي هيدغر إلى أن ((ثمة في الدازاين نحو من "عدم الكلية" (Unganzheit) المستمرة تجد نهايتها عند الموت..أن للدازاين، طالما هو هو، أن "ينتمي" إليه هذا الذي- ليس- بعدُ، أن يُتأوَّل بوصفه ضربا من التأجيل(Ausstand) ؟.. إن الكائن الذي لا يزال عنده شيء ما يتأجّل، إنما له نمط كينونة ما تحت-اليد))[2]، والزمانية بما هي كذلك ثاوية في الحدث اليومي للدازاين وفي ثرثرته الدائمة حول فوات الزمان، بل إنها اللا حدث الذي يسير بالدازاين نحو النهاية.

تكمن الزمانية إذن، في وعي الدازاين لوجوده الزماني الذي يكون ملتصقاً بإمكاناته، ملتحماً مع آناته، وهو في حالة "ديمومة"، بالمقابل تتزاحم الإمكانات الماهوية الحاضرة لتُعيّن ما من شأنه أن يحقق الإمكانية النافذة أمام الوجود، ولكن هذه الإمكانية المحققة بالفعل ليست خارجة عن الزمان و الوجود بقدر ما يكون ((كل وجود يعتقد أنه يمكن تصوره خارج إطار الزمان هو وجود ناتج عن تجريد كاذب يسعى يائسا إلى

[1]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص534.

* إن كان "ريكور" قد اتفق مع "هيدغر" في رؤية العالم بصورة زمانية، فإنه يختلف عنه في تنظيره للزمان الإنساني، بحيث لا يكون الزمان إنسانيا إلا باقترانه بالسرد، يقول "ريكور": ((إن العالم الذي يكشفه كل عمل سردي هو عالم زماني)) أنظر:ريكور،الزمن و السرد(الحبكة و السرد التاريخي) ج1،تر،سعيد الغانمي،دار الكتاب الجديدة المتحدة،دار أويا،بيروت،طرابلس،2006، ص19

[2]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، صص439-440

التخلص من سلطان الزمان عليه، و بالتالي إيهام الآخرين بأنه كائن غير متزمّن أو يقع خارج الزمانية))[1]

1.سؤال الزمان: المفهوم في دلالته اللغوية :

لا ريب أن السؤال عن معنى الزمان يطرح مسألة الدلالة اللغوية للكلمة في تواشجها مع ألفاظ أخرى مماثلة، مثال ذلك: قولنا "الزمان"، و"الزمن"، وقد عرفه "الرازي" بقوله: ((الزمن و الزمان اسم لقليل الوقت و كثيره، وجمعه أزمان وأزمنة وعامله مزامنة من الزمن، كما يقال مشاهرة من الشهر))[2]، كما عرفه "جميل صليبا" في معجمه بقوله: ((الزمان الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة و ثانيتهما لاحقة))[3] لكن هل الزمان هو الطريق الهادي لمعرفة عمر الكون وبداية تجلّياته (الزمان الكوني) ،أم هو محض مقولة وضعها الإنسان للتملّص من علة التيه و الضياع الذي يعتري كيانه عند تأمّله لهذا العالم بموجوداته الظاهرة والمحتجبة؟ وهو ما يجعلنا نتساءل أيضا عن نوع الزمان الذي نقصده، هل هو الزمان الطبيعي الذي يتعلق بوحدة قياس معينة (الزمان الكمي)، أم الزمان المتعلّق بالأبعاد الثلاث (ماضي، حاضر، مستقبل)، أم أنه ما تعلق بغيرهما ؟

من الدلالات اللغوية المتعددة للمفهوم هو الزمان المتعلق بالوقت الحسابي، لنتأمّل مثلا فيديو لسيارة مسرعة على الطريق، سرّع الصورة إلى ما لا نهاية، ألا تختفي السيارة ؟ ما الدليل إذن على وجودها ؟ إنه الزمن الذي يمنحها الشرعية الوجودية، فالزمن هو وحدة القياس الحقيقية الذي يمنح معنى لوجودنا، ومنه كان الزمني أي الوجود المنقضي، الفيزيائي المحسوب، حيث ((إننا نسمي الزمان عندما نقول: لكل شيء زمنه، يعني هذا: كل ما يكون، وكل موجود يأتي ويذهب في عدّ الزمان ويبقى

[1]- عمر مهيبل،من الكينونة إلى الزمان،مجلة أوراق فلسفية،القاهرة،العدد7،ديسمبر،2002،ص92.
[2]- محمد بن أبي بكر الرازي،مختار الصحاح،تحقيق محمود خاطر،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،1995،ص116
[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 636.

زمناً أو مدةً زمنية خلال الزمن الملائم له))[1]، كما يرتبط الزمان في اللغة بصيغة الأفعال المصرّفة في الزمان (في الفرنسية مثلا)، سواء تعلق الأمر بالماضي أو الحاضر أو المستقبل، فإنه يلتقي لا محالة بالزمان النفسي السيكولوجي، الذي بموجبه نفهم فعل معين حادث في الزمن، مثال ذلك قولنا في العبارة الآتية: "قرأ، قرأت، سوف أقرأ" ، والتي بموجبها نفهم الفارق الزمني بين الحدود الثلاث (الماضي، الحاضر، المستقبل).

تمثّل اللغة الإطار الفكري الذي يمكننا من خلالها تحديد الزمان الفعلي، المرتبط أساسا بالحضور الذي يمنحه الفعل في الزمن، ليكون الطرح في هذا المقام متعلّقا بالسؤال: ((من أين تتحدد وحدة أبعاد الزمان الفعلي الثلاثة ؟..إنه سواءً في قدوم ما لم يُصبح بعد حاضراً أم في الذي "كان" لما لم يعد حاضراً، وحتى الحاضر نفسه يتحرك في كل مرة نوع من الدنو والحضور، أعني الحاضر..تكمن وحدة أبعاد الزمان الثلاثة في مرور كل واحدة إلى الأخرى..أعني الإمتداد (المانح) المتحرك في خاصية الزمان..و الزمان الفعلي ذو بُعد رابع))[2]، بحيث تتحدد قراءة هيدغر للبعد الرابع بما هو البدء الأول الذي يوحّد "ما لم يأت بعد" و"ما كان" في الحاضر المتحرّك في الزمان، وعليه، فإن اهتمامنا بسؤال الزمان منصبا - في هذا المقام- بعلاقاته الموجودية والوجودية التي سمحت لنا بالتمييز بين الزمان الكمي، والزمان الكيفي الذي سيوضّح أكثر ماهية الزمان الفعلية، وهذا ما لا يتأتى لنا إلا من خلال العودة إلى تاريخ الوجود، و إستقراء وجهات النظر الفلسفية التي حدّدت مفهومها عن الزمان إنطلاقا من اللحظة أو الحاضر بما هو الزمان الحقيقي الذي يجب على كل أنطولوجيا الإنطلاق منه، غير أن هيدغر يرى أن ((الحاضر (الزمن الحاضر) في معنى الحضور يختلف كليا عن الحاضر في معنى الآن، ذلك بأن الحاضر في معنى الحضور لا يتحدد بطريقة الحاضر إنطلاقا من الآن..إن الحديث عن الحاضر يستلزم

[1]- مارتن هيدغر،في الشيء الذي يخص التفكير،ترجمة وتعليق،وعد الرحية،دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر،دمشق،سوريا،ط1، 2018، ص8

[2]- المصدر نفسه، ص25

إدراك اللحظة الزمنية داخل الدائم و الديمومة، إن الحاضر يخصنا، ويعني الزمن الحاضر: وجود مقابل لنا نحن البشر))[1]

2.تطور سؤال الزمان في تاريخ الميتافيزيقا:

ينطلق هيدغر من الزمان الموجود أمامنا، أي زمان الآن (Jetzt-Zeit) من أجل الوصول إلى تأويل أصلي للزمان، و هذا لن يتم إلا بالعودة إلى تاريخ الفكر الفلسفي بدءا من أرسطو ،نيوتن ،ليبنتز وصولا إلى ديكارت الذي ظلّ كانط من أتباعه، ومنه إلى هيجل و فكرته عن التاريخ بما له دور أساسي في الزمان، و منه إلى "التاريخانيّة" كمفهوم يقود إلى تبيان الاختلاف في نهاية المطاف. فكيف يمكن التنظير لتطور المفهوم الأصيل للزمان، وتمييزه عن المفهوم العامي المتداول ؟

إن تمييزأفلاطون بين عالم المثل (العالم المعقول، الماهوي، المطلق) وعالم الأشياء (عالم الصيرورة، المحسوس، النسبي) جعله يميّز بين "الزمان الأبدي" بما هو "صورة متحركة للأزل"* يقول: ((إن الصانع قد ركب الزمن في العالم أسوة بصورة الإله "كرونوس"**، هذا الإله الذي يشير إلى الزمن الأزلي، فكأن الصانع بذلك قد منح

---

[1]- مارتن هيدغر،في الشيء الذي يخص التفكير،ترجمة وتعليق،وعد الرحية،مصدر سابق،ص 21

* ينفي"ابن سينا" كما "أفلاطون" أزلية الزمان، فالزمان صورة للأزل، وهو أزلي بأزلية المكان(العالم،الوجود)، ومادام المكان موجود وحادث، فهو منته ومعرض للفساد كما الزمان أيضاً، يقول "أفلاطون":((إن الأيام والليالي والشهور والفصول لا وجود لها مطلقا قبل وجود السماء، غير أن مولدها تمفي نفس الوقت الذي ولدت فيه السماء، لأن هذه كلها إن هي إلاتقسيمات للزمان، فالماضي و المستقبل هي أنواع صادرة عن الزمان..إن الزمان قد ولد مع السماء، وذلك ماداما مولودين معاً كي يفنياَ معاً)) أنظر: عبد الرحمن بدوي،التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية،مكتبة النهضة المصرية،1946، ص96

ويقول "ابن سينا" مؤكدا على ذلك :((إن القديم أيضا ليس هو موجود في اللاوجود، بل هو في كثير من الموجودات غير موجود مثل أنه غير موجود في الحركة..فإذاً الزمان غير محدث حدوثاً زمنياً والحركة كذلك)) أنظر:ابن سينا،الإشارات و التنبيهات،تر،سليمان دنيا،ج1،دار المعارف،مصر،1957،صص 524-525

** "كرونوس"(Cronos أوChronos)هو في الأسطورة اليونانية "إله جبار" قام بإخصاء "أورانوس"(Oranos)، إله السماء، من أجل استيلائه على الحكم، كما قام بابتلاع كل مولود تلده "ريا"(Rhéa) زوجته،خوفا من أن يقوم أحد أبنائه بنزعه من العرش،لكن في النهاية قامت "ريا" بخداعه،حيث قدمت له حجراً ملفوفاً بالقماش منقذة إبنها الوحيد المتبقي"زيوس"(Zeus) الذي بدأ معه حكم الآلهة ذات الأشكال البشرية" Les Dieux anthropomorphes".فالزمن حسب هذه الأسطورة مخلوق من طرف الآلهة.أنظر: Mémo,Larousse encyclopédie, Librairie Larousse,1990,p 294

العالم صورة أزلية))[1]، وعليه فالزمان أبدي حاضر،لا يمكن حصره في الماضي والمستقبل المتعاقبان في الزمان (الحركة) - وفي هذه النقطة بالذات يُناقض أرسطو أستاذه في فصله بين الأزل و الزمان- ولما كان العالم متغير و في حركة مستمرة، كان الزمان علة ومظهرا لذاك التغير، ذلك أن ((الزمن حدث مع الفلك))[2] بحيث يكون الفلك هو المكان الذي بموجبه تحدث تغيرات الموجود، بل ((إن المكان أشبه ما يكون بالوعاء الحاوي للأشياء، والقابل لحدوثها و صيرورتها))[3]

ارتبط مفهوم الزمان بدوره مع أرسطو بالزمن الفيزيائي الذي يُقاس بعدد الحركات* المتغيّرة، ذلك لأنه ((متى تغيّر شيء ما، فإنه يتغيّر دائما إما من شيء لآخر، أو من مقدار لآخر، أو من كيف إلى كيف، أو من مكان إلى مكان))[4] ولما كانت الحركة في حاجة إلى وجود مكان تتحرك فيه، كان الخلاء** أو الفراغ مسرحا لحدوث حركة جسم ما، ((غير أن الحركة أو التغيّر إنما يكون في الشيء المتحرك أو المتغيّر ذاته، أما مرور الزمان هو أمر جارٍ في كل مكان على مثال واحد..وإذا كانت الحركة هي التغيّر إلى حالة ممكنة أي الإنتقال من هنا إلى هناك، وكان كل شيء يمكن أن يكون -

---

[1]- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1983، ص113

[2]- أفلاطون،طيماوس،تر،الأب فؤاد جرجي بريادة،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي،دمشق،1968، ص229

[3]- أفلاطون،طيماوس،تر،الأب فؤاد جرجي بريادة ،مرجع سابق، ص 263-271

* يرتبط الزمان عند "الكندي" أيضا بالحركة التي متى وجدت وجد الزمان، ومتى انعدمت انعدم الزمان معها، يقول: ((إن الزمان هو عدد الحركة،أعني أنه مدة تعدها الحركة،فإن كانت حركة كان زمان،وإن لم تكن حركة لم يكن زمان))أنظر:علاء الدين عبد المتعال،تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الاسكندرية،ط1، 1997،ص234.

لكنه يختلف مع "أرسطو" في جعل المكان والحركة والزمان حادثة معاً في نفس الآن دون أن يسبق أحدهما الآخر، وبذلك كان وفيا لفكرة خلق الوجود،الذي ينفي بموجبها أزلية الزمان، وبما أنه إبتدأ في لحظة معينة، فإنه متناهي، وهو نفس ما اتجه إليه "الفارابي" بقوله: ((أن الزمان مركباً تركيباً لا نهائيا من الآنات الصغيرة التي يفصل بينها نوع من الفراغ)) أنظر: عبد الرحمن بدوي،التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية،مرجع سابق،ص96

[4]- أرسطو طاليس،السماع الطبيعي،تر،عبد القادر قنيني،إفريقيا الشرق،المغرب،1998، ص73

** افترض أرسطو عنصرا خامسا أضافه إلى المكونات المادية لأصل الوجود(الماء،الهواء،التراب،النار) و هو "الأثير"، لكي لا يقع في تناقض القول برفضه للخلاء في حالة محددة،وجعله ضرورة للحركة المطلقة، يقول: ((الخلاء هو بعد ممتد ليس فيه جسم مدرك بالحواس مما يكون مشغولا فيه)) أرجع إلى:أرسطو،السماع الطبيعي،تر،عبد القادر قنيني،مصدر سابق، ص162

مقداراً- من حيث هو مقدار متصل، صارت الحركة تابعة للمقدار، ومن أجل مقدار متصل صارت الحركة أيضا متصلة، ومن أجل حركة متصلة صار الزمان متصلا))[1] وفي هذا تعبير واضح على أن الزمان يتبع مقداره، منفصل عن كل تغيّر (الإنفصال في الذهن فقط)، إلا أنه علة ذلك التغير، فهو (الزمان) الثابت المطلق "المتصّل في آناته"*، والتغيّر يطال الحركة المنحصرة في الآن أو في الحاضر الذي يصير ماضيا كلما تحرّك الزمان إلى الأمام، أي كلما انتقلنا من لحظة وجودية ما إلى لحظة أخرى تعقبها، يقول أرسطو: ((في الزمن يحدث التوالد، الفساد، والتزايد، إنه في الزمن كذلك، هناك التغيّر، و التحوّل بالمقاييس التي تكون فيها حركة، هناك عدد لكل من هذه الحركات، و لهذا فالزمن هو عدد الحركة))[2] بل إن الزمان هو شرطها. ومع ذلك يبقى مفهوم الزمان الأرسطي مرتبطاً بالموجود الحاضر "الآن"، و هو الإطار الذي فكّرت ضمنه الميتافيزيقا الكلاسيكية، فهل سيتخذ سؤال الزمان المسار نفسه عند الفلاسفة اللاحقين ؟

تساءل أوغسطين من جهته في العصر الوسيط، وبالضبط في مؤلفه الشهير "الإعترافات" عن الزمان فقال: ((ما الزمن ؟ حينما لا أسأل عنه أعرفه، و بمجرّد ما يتعلق الأمر بتفسيره فإني لا أعرفه أبداً))[3] ليصل في آخر تحليلاته إلى أن الزمان ما هو إلا كشف عن أحوال النفس و تمثلاتها التي ترتبط بدورها بأبعاد الزمان الثلاث، أو بعبارة أخرى، إن الزمان حسب أوغسطين يتعلق أساساً بما هو موجود في الذاكرة، وبما يشير إليه الانتباه، وما تتوقعه النفس في المستقبل: ((فمن ذا الذي يستطيع أن يقول إن المستقبل لم يأت في النفس بعد، إذا كان في النفس توقع المستقبل ؟ و من ذا

---

[1]- أرسطو،السماع الطبيعي،تر،عبد القادر قنيني،مصدر سابق، ص ص 134-136

* الزمان عند "ابن رشد" أيضا متصل مثل المكان، ويصعب الفصل بين آناته الحاضرة التي تصبح ماضياً، وفي تعريفه للآن يقول: ((لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن، فالآن هو سيال، وليس بممكن أن يوجد لا مع الزمان الماضي ولا مع المستقبل، فهو(الآن) ضرورة بعد الماضي، وقبل المستقبل، الذي يجوز وجود آن ليس بحاضر أو بحاضر قبله ماض فهو وضع الزمان و الآن)) أنظر: ابن رشد،تلخيص كتاب المقولات،تر،موريس بويج،المطبعة الكاثوليكية،بيروت،1932،ص 637

[2]-Aristote, Physique4, tr Dayan, texes choisis, PUF, 1966, p 224

[3]-Saint Augustin, Les Confessions-Livre 11, Chapitre14, version électronique, sourse : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm

الذي يستطيع أن يقول إن الماضي ليس حاضرا بعد، إذا كان في الذاكرة ذكرى الماضي ؟ و من يستطيع أن يقول إن الحاضر ليس له حيز لأنه يمر في نقطة غير قابلة للقسمة، إذا كان ثمة انتباه فيه يمر ما سيكون حاضراً ؟ ليس المستقبل طويلا لأنه غير موجود، وإنما الطويل توقّع المستقبل، و ليس الماضي طويلا إذ هو غير موجود بعد، وإنما الطويل هو ذاكرة الماضي))[1]، وهو ما يعني أن الزمان الذي يخصه أوغسطين في إعترافاته، لا يتعلق بالزمان الطبيعي (الزمان المقيس، المنقسم)، وإنما يُعنى بالزمان الذي يلتقي مع "وجود النفس"، أي الزمان المرتبط بالإنسان، و هو المطلب الذي كشف عنه هيدغر من خلال تاريخية الدازاين اليومي، و العودة بذلك إلى النقطة التي إنتهى عندها أوغسطين، أي العودة إلى مُساءلة الثغرة الخفية بين "النفس والزمان" التي تقودنا في النهاية إلى الدازاين بوصفه كائنا زمانياً، و هو ما تبيّنه الفقرة (4) من مؤلف "1927" حيث يظهر الدازاين كبديل للنفس، تكون فيها ((النفس" die Seele" (نفس الإنسان) بوجه ما هي الكائن، النفس التي تؤلف كينونة الإنسان، إنما تكشف ضمن الطرق التي بها تكون.. بالنظر إلى أنه - كائن، وكيف - هو- كائن))[2] لكن هيدغر يتوقف عند قيس الزمان الذي انحرف بموجبه أوغسطين عن طريقه الأساسي في إيضاح معنى الزمان، حيث لم يلبث - هو الآخر- أن وقع في شباك المصطلح التقليدي الخاص بـ"قيس" الزمان، خاصة بعد إخفاقه في تبيان طبيعة "وجود النفس" ذاتها، الأمر الذي أدى بهيدغر إلى إنعطافة جديدة صوب "الزمان اليومي" الذي يرتبط أساسا بوجود (الدازاين- النفس)، هنا ((يظهر "الأنا" وكأنه "يشدّ" كلية الكل البنيوي، وقد تم منذ أمدٍ بعيد تصوّر "الأنا" و"النفس" (Selbst) في "أنطولوجيا" هذا الكائن باعتبارهما الأساس الحامل (جوهرا كان أم ذاتا)..إن الدازاين في أول أمره، وفي غالب أمره، ليس هو ذاته، بل هو ضائع في نفس-الهُمْ، ونفس الهم هذه هي تعديل وجودي للنفس الأصيلة))[3]

[1]- عبد الرحمن بدوي،الزمان الوجودي،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،ط2، 1955، ص 98 .
[2]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص67.
[3]- المصدر نفسه، ص554

إن الولوج داخل التجربة المسيحية قد قادنا إلى مصطلح "الإنتظار" (Erwarten) و"الرجعة"، حيث أن "المسيح" قد كان و هو ينتظر الرجوع من المستقبل الذي سبق أن حدث، يسأل أوغسطين: ((هل يمكن التنبؤ بالمستقبل ؟ كل ما لدينا أننا نعزم على الفعل في المستقبل، وهذا العزم موجود في الحاضر، ولكن الفعل الذي عزمت عليه بصفته مستقبلا لم يأت بعد..فأنا أرى الفجر و أتوقع شروق الشمس..فلولا تخيلي في ذهني يصبح هذا التوقع مستحيلا.. فالتوقع إذن يبنيه الذهن عن ظروف و حوادث مرئية ظاهرة))[1] فلا وجود للماضي لأنه مضى، ولا وجود للمستقبل لأنه لم يجيء بعد، ولم يتبق إلا وجود اللحظة في الحاضر، ليكون الحاضر ماثلا في كل من حاضر الماضي (التذكر)، وحاضر الحاضر (الإنتباه)، وحاضر المستقبل (التوقع والإنتظار)، ومن أجل ذلك ينبّهنا هيدغر إلى ضرورة الوعي التقليدي للزمان، الذي يقوم بالفصل بين الماضي و الحاضر والمستقبل، وهو يفشل في كل مرة من تبيان كيفية عودة (رجعة) المسيحي من المستقبل، وبذلك تصبح الـ"متى" التي تكشف عن سؤال الزمان - بما هو سؤال عن المستقبل- هي ما تشير إلى ما به يمكن التمييز بين "ما كان"، و"ما يصير"، و ما "ليس بعد"، ليبزغ هنا مصطلح "التصيّر" (das Gewordensein) من حيث هو دلالة عن تحوّل الزمان بين "الماضي" و "الآن"، بحيث يكون كل "آن" مرتبط بالزمان الذي يصير، و لمصطلح "التصيّر" وقعه في المسيحية حيث يكون كل تصيّر هو كشف عن الحياة العيانية المعاشة، والتي هي في إتصال مع "كلمة الرب"، يقول هيدغر في درس (1920-1921): ((إن التصيّر ليس بذلك حدوثا في الحياة عبثا، وإنما هو سيصطحب دوما و على الحقيقة على نحو بحيث أن وجودهم الآني إنما هو تصيّرهم))[2]

مع بداية العصر الحديث ،نجد ديكارت يستنجد بالفكرة الأفلاطونية القائلة بأن ((ما يهم في الزمان ليس تعاقب اللحظات بل هو شيء خارج الزمان))[3] ذلك أن الزمان في

[1]- Saint Augustin, Les Confessions, op, cit, Livre 11,chapitre18

[2]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه،مرجع سابق،ص98.

[3]- جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة، أحمد حمدي محمود، مراجعة، أبو العلاء عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة،1967، ص 154.

نظره عبارة عن آنات منفصلة بعضها عن بعض، و من ثمة، كان الزمان مع "ديكارت" هو الآخر مجرّد تعبير عن "الحاضر" الذي يكشف عن الماضي بما هو لحظة عابرة تسير نحو المستقبل أو لما هو سيتمثّل أمامنا كحضور. بالمقابل، لا يُعبّر الزمان - في نظر هيدغر- عن الآن أو اللحظة كما هو مع أرسطو وديكارت وإنّما يعبّر عن الحاضر الذي يكشف عن "ما كان" و هو الماضي، وعدم الحاضر الذي يكشف عمّا سيكون و هو المستقبل، لذلك تكون الهوة الموجودة بين الماضي والمستقبل هي المعنى الزماني للوجود، ويكون ((الزمان الحقيقي - مع هيدغر- ليس قيساً للآنات و لكنّه تبعيد الأبعاد الزمانية أي منحها الوجود الذي نلتقي به وجودًا لما كان ،أو وجودًا لما هو آت، و لكن ما نقصده في "وجود ما كان" و"وجود ما ليس بعد" ليس وجودهما الحاضر، بل حضورهما إلينا كعدم حاضرية. بهذا المعنى يكون الزمان "خلوة" الوجود بما هو وجود الحاضر ووجود عدم الحاضر الذي هو الماضي، ووجود عدم الحاضر الذي هو المستقبل))[1] بحيث تتحرك انفتاحة الهُنا- المفتوحة على الماضي و الحاضر و المستقبل- لتشكّل أفقاً خاصاً بها لا يمكن أن تغادره إلى الخارج، هذا الأفق هو الزمان، والسؤال المطروح هنا: هل هذا الزمان ذاتي أم موضوعي؟ داخلي أم خارجي؟ طبيعي أم نفسي ؟

يجبرنا الجواب على هذه الأسئلة المشروعة على الدخول في مناظرة مع العلم ونظرته للزمان، و بالأخص العلم الفيزيائي، وبشهادة ريشنباخ فإنه ((ليس ثمة من طريق آخر لحل مشكلة الزمان غير طريق الفيزياء))[2] ومن هذا المنطلق، فإن الفيزياء هي الوحيدة القادرة على إكتشاف الزمان إن كان موضوعيا أو متعلقا بالكائن، حيث كانت معظم المحاولات العلمية منصبة حول الزمان المطلق و الزمان النسبي في الفيزياء الكلاسيكية*، وهو ما نلاحظه عند نيوتن الذي ميّز بين هذين النوعين (المطلق

[1]- محمد محجوب، هيدغر و مشكل الميتافيزيقا،مرجع سابق، ص 122

[2]-H. Reichenbach ,The Direction of Time, tr, Berkeley, University of California Press,1956,p16

* تأسست الفيزياء الكلاسيكية (غاليلي،نيوتن،لابلاس،ماكسويل..) على عنصر المادة، وهي تقوم على مبدأين أساسيين هما: مبدأ السببية الطبيعية، ومبدأ الحتمة، فالظواهر الحادثة إنما تحدث بفعل الحركة و التغير،وتكرارها

والنسبي)، فالزمان النسبي هو الزمان المدرَك الذي يستسلم للحدس الحسي حين يعجز هذا الأخير عن إدراك المطلق، و هو ((ظاهري عامي، وهو مقياس حسي خارجي لأية مدة بواسطة الحركة، وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية على هيئة ساعات و أيام و شهور وأعوام، وقد يكون دقيقاً،وقد لا يكون متساوياً مطرداً وهذا الزمان يستخدم في الفلك كمقياس لحركة الأجرام السماوية، لأن زمان الفلكيين مرتبط بالحركة))[1] أما الزمان المطلق، المتدفق، المستمر في سيلانه مشكلا ديمومة، هو الذي يفضل نيوتن أن يسمّيه بالرياضي، وهو الزمان الحقيقي في نظـره، وهو ((قائم بذاته مستقل بطبيعته، في غير نسبة إلى شيء خارجي، ويسيل بإطراد ورتابة))[2] على العكس من ذلك، قلبت نظرية النسبية لـآينشتاين كل الموازين الفيزيائية (النيوتونية القائمة على أساس مطلقية الزمان) لصالح التغير النسبي، يقول: ((و إننا أخطأنا لأننا عدَدْنا الزمن شيئا ثابتا لا يتغير، ولكنه في الواقع متغير ونسبي، وأنه يعتمد على الحركة ويتغير تبعا للحركة، أي لا بد أن يقيس كل من في الكون زمنه في الإطار الذي يتحرك فيه حتى لا يقع في متناقضات كثيرة))[3] مقارنة مع الحركة النيوتونية التي اعتبرها حركة مطلقة، أما ما هو ساكن و ثابت فهو الأثير، يقول: ((الزمان يسيل بصفة مستمرة ومنتظمة لا يؤثر فيه أي شيء خارجي، أما الفضاء ذاته فيبقى غير قابل للتغير، فهو ثابت مستقر لا تربطه أية علاقة بأي شيء خارجي))[4] ولما كانت الحركة مطلقة تنتقل من مكان مطلق إلى آخر، كانت للأرض حركة مطلقة مقارنة بالأثير(الفضاء) الساكن.

بأسبابها يؤدي حتما إلى النتائج نفسها، وفي خضمها فُهم العالم فهماً رياضياً، حيث أن الحقائق الرياضية هي وحدها القادرة على فهم ظواهر العالم المادي، اللانهائي في الإمتداد المكاني، الأزلي في الإمتداد الزماني، ليس له أول وليس له نهاية. في مقابل الفيزياء الحديثة و المعاصرة، حيث تطورت الرؤية الفيزيائية مع "آينشتاين" الذي أعطى للزمان بعدا كما للمكان، ولقد كان يقول: ((تعودنا أن نعد كل شيئ له ثلاثة أبعاد هي:الطول والعرض والإرتفاع، ولكن الزمن هو البعد الرابع للمكان، لأنه لا يستطيع أن يوجد بدون المكان، فكلاهما متلاحم، ولهذا يسمّى الكون بأنه متصل من "الزمكان"، أي الزمان و المكان معاً)) أنظر:ياسين خليل،مقدمة في الفلسفة المعاصرة،مطبعة دار الكتب،بيروت،ط1، 1970، صص166-167

[1]- عبد القادر يشتة،الإبستيمولوجيا مثال الفيزياء النيوتونية،دار الطليعة،بيروت،ط1، 1995، ص103

[2]- عبد الرحمن بدوي،الزمان الوجودي،مرجع سابق، ص89

[3]- المرجع نفسه،ص135.

[4]- جمال ميموني، نضال قسوم، قصة الكون من التصورات البدائية إلى الإنفجار العظيم، دار المعرفة، الجزائر،1998 ،ص 159

ضمن هذا السياق نتساءل عن مفهوم الحركة في الفلسفة الليبنتزية التي استعارت من هوبز لفظ الكناتوس (Conatus) الذي يشير إلى العنصر اللامتناهي في الصغر للحركة أو بعبارة أنطولوجية محضة "الوجود غير الممكن تعيينه"، بل ((إنه العنصر اللانهائي في الصغر للحركة التي تجد تحديدها في سرعة حركة مستقيمة منتظمة تتوافق على نفس المكان، وفي نفس المدة اللامتناهية في الصغر))[1] و بذلك تتطلب الحركة زمانا و مكانا يتناسب وفقها، لكن: هل وجود المكان مرتبط بوجود المادة ؟ ألا يمكن تصور المكان بدون مادة ؟

إذا كان ديكارت قد ربط بين المكان و المادة، من حيث أن هذه الأخيرة متطابقة مع الامتداد*، حيث أننا ندرك الأشياء من خلال الصفات التي تحملها من طول وعرض وحركة، و تكون المادة ممتدة في المكان الذي تشغله، وبالتالي لا وجود للمكان الفارغ أو الخلاء و هو ما يؤكده ديكارت بقوله: ((إن المكان أو الموضع المحدد لا يختلف فعليا عن الجسم الذي يشغله))[2] في مقابل ليبنتز الذي يجاوز الفكرة الديكارتية لصالح المونـاد، حيث يرى في المكان نظاماً لعلاقات الأشياء الموجودة معاً "co-existence" يقول: ((المكان هو ما يكون ذاته في لحظات مختلفة بالنسبة إلى أشياء موجودة مختلفة، حين تكون علاقات وجودها مع موجودات أخرى معينة متفقة تمام الإتفاق))[3] بحيث لا يمكن أن ينفصل الزمان عن الأشياء، بل هو تابع لها، يقول: ((فنحن لا ندرك أبدا زمانا خاليا خلوا تاما و تواليا للحظات متجانسة، وإنما ندرك سلسلة من الأحداث

---

[1]- حيرش بغداد محمد،الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية،مرجع سابق، ص106

* لقد أوضح ديكارت فكرته عن الشيء الممتد من خلال مثاله عن "قطعة الشمع" التي تحمل صفات معينة تتغير بتعريضها إلى الحرارة، ليستخلص ديكارت أن الصفة الوحيدة التي يمكن إسنادها للجسم هي صفة الامتداد l'etendue ، يقول في التأمل الثاني: ((لنأخذ مثلا هذه القطعة من الشمع، ولم يمض على استخراجها من الخلية غير زمن قصير، هذه القطعة لم تفقد بعد حلاوة العسل الذي تحتويه، ولم تفقد كل أريج الزهور التي اقتطفت منها، فلونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعين، هي جامدة، باردة، تُتناول باليد.. إذا بها توضع قرب النار، فيتطاير ما بقي من طعمها، وتتلاشى رائحتها، ويتغير لونها.. أتزال هي ذاتها بعد هذا التغير؟الحق إنها باقية))أنظر: ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى،تر،كمال الحاج،مرجع سابق، التأمل الثاني.

[2]- ديكارت،مبادئ الفلسفة،تر،عثمان أمين،دار الثقافة،القاهرة،1993، صص97-98

[3]- كريم منى،الفلسفة الحديثة(عرض نقدي)،دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت،لبنان،ط2، 2001، ص 143

العينية التي تتوالى دون إنقطاع))[1]، وإن كانت اللحظة في نظر برغسون ((ليست إلا قطيعة مصطنعة تساعد التفكير المبسط الهندسي، والذهن نتيجة عجزه عن مسايرة ما هو حيوي يعمد إلى إيقاف حركة الزمن في حاضر يبقى دائما مصطنعا))[2]، فإن باشلار في مقابل ذلك، يُجاوز مبدأ الديمومة البرغسونية، ذلك ((أن الجديد لا يأتي من إستمرار القديم أو تكراره، بل عبر الإشتقاق و الخروج عليه، إذ أن الجديد يظهر كلحظة فريدة على شكل وثبة أو قفزة أو طفرة))[3]، وإذا كان الزمان في النظرية النسبية يختلف عنه في الفيزياء النيوتونية، حيث تؤكد النظرية النسبية ذلك بقولها: ((إنه يوجد عدة أزمنة، وأن الزمان ذو اتجاهات وليس ذا اتجاه واحد، وأنه لا يوجد مستقلا عن المكان، بل هو بعد من أبعاده، ومن ثمة فالزمان والمكان من جنس واحد، والأبعاد الأربعة على مستوى واحد، وفكرة المستقبل والماضي فكرة نسبية))[4] فإنه كذلك، لا وجود لمكان مطلق، وإنما زمان ومكان نسبيين يعبّر آينشتاين عن ذلك بقوله: ((أن المكان ليس بالضرورة شيئا يمكن أن نمنحه وجودا منفصلا بطريقة مستقلة عن الأجسام فعلاً في دنيا المادة، إن الأجسام المادية ليست في المكان بل هي إمتداد مكاني، وبهذه الطريقة يفقد تصور المكان الفارغ معناه))[5]

لكن هل يمكن تصور "الزمان و المكان" من دون الموجود؟

يحاول هيدغر في هذا المقام، الابتعاد قدر الإمكان عن التمثّل الميتافيزيقي للزمان الحاضر، ليلتقي بأطروحة كانط التي ربطت بين سؤال الكينونة و سؤال الزمان، حيث لا يتعلق الزمان مع كانط بموجود خارج عن الذات الداخلية بما في ذلك الموضوعات الحسية الخارجية، وإنما بالباطن الداخلي، وهذا ما دلّ عليه بقوله: ((إن جميع الظاهرات بعامة أي كل موضوعات الحواس هي في الزمان و تخضع بالضرورة

[1]- عبد الرحمن بدوي،موسوعة الفلسفة،ج2،مرجع سابق،ص393.

[2]- غاستون باشلار،حدس اللحظة،تر،رضا عزوز،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،العراق،صص21-22.

[3]- محمد حسن الكحلاني،فلسفة التقدم،دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ،مكتبة مدبولي،2003،ص130.

[4]- عبد الرحمن بدوي،الزمان الوجودي،مرجع سابق،ص144-146

[5]- ابراهيم بيومي مدكور،أعلام الفكر الإنساني،مج1،الهيئة المصرية العامة للكتاب،1984، ص 799

لعلاقات الزمان...فالزمان ليس سوى الشرط الذاتي لحدسنا (البشري) الذي هو دائماً حسي أي الذي لا يكون إلاّ من حيث نتأثر (بالموضوعات) و هو في ذاته لاشيء خارج الذات))[1]، فإدراك الزمان مرتبط بالذات التي تُدرك الحسيّات من خلال الموجودات الواقعية، ((ولن تكون هذه الذات الفاعلة - كما يقول كانط - خاضعة من حيث طبعها المعقول لأي شرط زمني، لأن الزمان هو شرط الظاهرات وحسب، لا الأشياء في ذاتها))[2]، مع تقديم المكان على الزمان، بحيث يكون الزمان صورة قبلية سابقة في جميع الظاهرات التي تُعرف بحدسنا الباطني القائم على الخارج، و هذا معناه: ((أن المكان ليس أفهوماً أمبيريًّا استُمِدَّ من تجارب خارجية.. فالتصور الأصلي للمكان هو حدس قبلي و ليس أفهوماً))[3]، و بذلك فإن كانط يعلّل الزمان بوصفه شرطا قبليا لكل ظاهرة، يكون فيه المكان متقدّما عليه. ولأجل فهم العلاقة بين الكينونة والزمان يفترض كانط وجود عالمين متمايزين لا يقوم أحدهما دون الآخر، يُعنى الأول بـ"الوجود في ذاته"(Nomène)، ويُعنى الثاني بـ"الظاهرة"(Phénomène) حيث يكون وجود الكائن متضمنًا بصفة قبلية سابقة عن إدراكه للموضوعات الموجودة في العالم، وهو ما يبيّنه من خلال فعل "التأليف" الذي يستعين بدوره بالتخيّل ،الذي هو حركة- باتجاه- المستقبل، يؤكد هيدغر ذلك بقوله: ((إن التأليف المحض يجب أن يوحّد قبلياً، فما يوحّده إذن يجب أن يُعطى قبلياً...إن التخيل المحض يجب أن يرتبط جوهريا بالزمان، و هكذا فقط ينكشف أن الخيال يقوم كواسطة بين الإدراك المتعالي والزمان)) [1] بمعنى أن الخيال هو ما ينسج الفهم القبلي الذي يُنتج عفوياً عن تزمّن الدازاين ،في حين يكون الإدراك مقيّماً لذاك الفهم في الواقع، وبشهادة "غادامير" فإن: ((الخيال المتعالي وهو القدرة المحيّرة التي تحملها الروح الإنسانية، التي يتعاون فيها الحدس، والفهم، والتلقي، و العفوية، إن هذا الخيال أتاح لهيدغر أن يؤوّل فلسفة كانط كميتافيزيقا المتناهي))[4]

---

[1]- ابراهيم بيومي مدكور،أعلام الفكر الإنساني،مج1، مرجع سابق، ص799.

[2]- كانط، نقد العقل المحض،تر،موسى وهبة، مرجع سابق، ص275.

[3]- المرجع نفسه، صص61-62.

[4]- هانز جورج غادامير،طرق هيدغر، تر،حسن ناظم وعلي حاكم صالح ،مرجع سابق، ص 147

يواصل هيدغر التفكير في علاقة الزمان بالكينونة ،لكن هذه المرة في علاقته مع التاريخ، فبقدر عودة التاريخي بأحداثه إلى الماضي فإنه يستنجد بالزمان للمحافظة على تسلسل و ترابط "ما كان" على أنه كذلك، بالمقابل يتخذ الزمان بدوره التاريخ طريقا للإنتقال من لحظة الحاضر الذي يكون ماضيا بالنسبة للمستقبل، ولحظة المستقبل الذي سيكون حاضرا لا محالة، فوجود الكائن البشري تاريخياً لا يكون إلا كونه كائناً زمانياً، يقول هيدغر: ((إن تحليل تاريخانيّة* الدازاين يبيّن أن هذا الكائن ليس "زمانيا" من أجل أنه "يقف في التاريخ"، بل على العكس من ذلك أنه لا يوجد ولا يستطيع أن يوجد على نحو تاريخاني إلا من أجل أنه في أساس كينونته هو يكون على نحو زماني))[1]، وهو ما يبيّن أن زمانية الكائن لا تتعلق بالمكانة التي يحتلها ذاك الكائن في التاريخ، وإنّما يكون وجوده تاريخي بسبب أنه زماني بل إن ((ما تجدر الإشارة إليه أن للتاريخ ظاهراً وباطناً، فظاهره أحداث ووقائع تبدو في حالة فوضى وبدون هدف، وباطنه تلك الروح التي تجعل له مساراً محكماً معقولاً))[2]. لكن السؤال الذي يُطرح هنا هو: هل تحمل الموجودات في ذاتها صفتها التاريخيّة ؟ وبالمثل، هل العدم/الموت يحمل في ذاته صفة التناهي والفناء ؟ وهل بإمكاننا التحكم في التاريخ باعتبار أن لحظة الحاضر و المستقبل ستكون لحظة ماضية لا محالة؟ ومنه ما علة التحول في الزمان ؟

إن البحث عن جواب لمثل هذه التساؤلات يتطلّب منّا الغوص أكثر في فلسفة التاريخ، وهذا ما لا يتأتى لنا إلا من خلال التأمّل في البذرة التاريخية الأولى الواثبة في فلسفة هيجل من أجل الظفر بتأويل معنى الزمان. لكن يجب أن ننبه إلى أن الطبيعة عنده تختلف عن طبيعيات غاليلي وديكارت (تابعة للرياضيات) ذلك أنه يرفض (هيجل) كل تأويل ميتافيزيقي للذات والموضوع، وهو يفترض نوع من التآلف الديني

* يرمي "هيدغر" من خلال تطرقه للتاريخانيّة" Geschichtlichkeit" إلى تبيان الاختلاف بين التاريخ كمفهوم عام يهتم بسرد الأحداث و الوقائع الحاصلة في الماضي، و بين الواقع التاريخي المرتبط بالدازاين، و هو من أجل ذلك ينحت ألفاظاً خاصة مستوحاة من البيئة الألمانية من قبيل: الاعتبار، العهد،..

[1]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص648.

[2]- أحمد محمد صبحي،في فلسفة التاريخ،مؤسسة الثقافة الجامعية،الإسكندرية، ص 207

لفهم العلاقة بين الذات والموضوع، فَهماً دينيا يُوحِّد فيه "الإله" كل اختلاف بين الطبيعة والروح، وهذا كله من خلال "عقل إلهي" يضم الإثنين معا رغم الإختلاف الموجود، وعليه، فإن هيجل لا يتصور التاريخ على أنّه ذاك التاريخ الذي يُعنى بمجموع الوقائع والأحداث الحاصلة في الماضي بل ((إنّه التاريخ الفلسفي الذي يتحكم بالأحداث من وجهة نظر كلية ولا زمانية - بحيث يكون- العقل هو في الواقع جوهر التاريخ بالذات..فالتاريخ هو تطور لمنطق محايث لا تشكّل فيه الشخصيات التاريخية الكبرى سوى أدواته اللاواعية...أما ما يصنع قدرتهم فهو أن غايتهم الجزئية الخاصة تحتوي على المضمون الجوهري، ألا و هو إرادة الروح الكلّي))[1] وهو ما يعني أن تصور هيجل للتاريخ هـو تصور خارج أطر الزمان، بحيث يكون العقل هو المسيّر الأساسي الذي بموجبه يتقدّم التاريخ بوصفه سلباً، بالمقابل فإن المسكوت عنه في قراءة هيدغر لهيجل فيما يخص هذه النقطة بالذات، هو أن هيدغر لم يتنبّه إلى أن فكرة الطبيعة الهيجلية هي نفسها "الروح المطلق" و هي نفسها "الإله الحي" و هذا ما يفسّر انكباب هيجل على التقليد الرومانسي الذي مكّنه من تخليص فلسفته من براديغم الذات و الوعي التقليديتين، وتجاوز اللغة الصورية الخالية من أي دلالة.

يتعلق مفهوم الزمان عنذ هيجل إذن، بحركة الروح و الصيرورة في التاريخ، وهو إن دلّ على شيء فإنّما يدل على أن ما أراده هيجل هو الوصول بالزمان إلى تاريخ علة كينونته، ليُصبح الزمان مرتبطا بالأصل و الغاية التي من أجلها يكون الإنسان واعياً لكينونته، بل إنه لا وجود للزمان ما لم يكن هناك تاريخ يُعنى بالكينونة الإنسانية الواعية، ومن هنا حاول هيجل إخراج الزمان بوصفه "فسادا" أو "اضمحلالا" (لا بالمعنى الأرسطي)، لكنه لا يقصد من وراء ذلك "العدم" أو "الفناء" بقدر ما هو نمط أصلي من السلبيّة التي تقوّم الروح لحظة اغترابها في الطبيعة، يقول هيجل في هذا

[1]- رينيه سرّو،هيجل و الهيجلية ،تر، أدونيس العكره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص40

المقام: ((الروح هو تلك القدرة ما تملّى السلبي و دام مقامه فيه، وهذا المقام إنّما هو القدرة السحرية التي تقلب السلبي إلى كينونة))[1]

يتحرك التاريخ مع هيجل وفق منهج جدلي يفرّق بموجبه بين القضية ونقيضها والمركب منهما أي الصيرورة، وهو على إثر ذلك يبيّن أنّه و كيف أنّه في الصيرورة يكمن كل تاريخ و كل وجود ،بحيث يكون الوعي الذي يتوسطهما هو المفهوم الذي يقود إلى التفكير في الزمان من حيث هو السلب في حدّ ذاته،.وهو ما يؤكده هيدغر بقوله: ((الزمان هو السلبيّة "المجرّدة"، و من حيث هو "صيرورة محدوسة" هو الاختلاف المتباين عن ذاته...الذي "يكون هناك"، نعني التصوّر القائم برأسه، وبما هو شيء قائم ومن ثمّ خارجي عن الروح، فإنه ليس للزمان أيّ سلطان على التصوّر، بل التصوّر "هو على الأرجح سلطان الزمان"))[2] هذه الجدلية الهيجلية هي ما جعلت هيدغر يُعيد بسط "المباينة" من جديد - في نهاية الفقرة (82) من مؤلفه "الكينونة والزمان"- لاستشكال العلاقة الزمانية مع مسألة الروح الهيجلية، التي مكنّت من حجب المفهوم غير الأصيل للزمان، و توجيه الأبصار نحو الكشف عن المباينة لاستبعاد المغالطات السابقة، و كذا الكشف عن علاقة الدازاين الزمانية - من حيث هي علاقة أنطولوجية- بزمان العالم الذي يُظهر علاقة الروح بالزمان كما هي عند هيجل، لينتهي هيدغر إلى القول بأن((الروح لا يسقط أولا في الزمان بل هو يوجد بوصفه تزمّنا أصليّا للزمانيّة، وإن هذه إنّما تُزمّن زمان العالم، الذي في أفقه يستطيع "التاريخ" أن "يظّاهَر" بوصفه حدثاناً داخل - الزمان))[3]

يهتم هيدغر من جانب آخر - في مناظرته- بمسألة النقطة (Der Punkt) من حيث هي مسألة مهمة عند هيجل قادته في النهاية إلى بنية الزمان، يقول هيدغر: ((إن النقطة من جهة ما تميّز شيئا ما في المكان هي على ذلك سلب للمكان، ولكن على نحو بحيث تبقى هي ذاتها في المكان. إن النقطة لا تبرز بوصفها آخَرَ المكان من هذا

[1]- هيجل،فينومينولوجيا الرّوح،ترجمة و تقديم،ناجي العونلّي،مرجع سابق،ص 140
[2]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص 736
[3]- المصدر نفسه، ص 737

المكان ذاته، فإن المكان هو التخارج الذي لا تمايُزَ فيه لعدد لا يُحصى من النقاط، وعلى ذلك فالمكان ليس نحواً من النقطة، بل كما يقول هيجل هو "نقطيّة))[1] هذه النقطيّة هي ما تعبّر عن الزمان الذي يعبر عنه من خلال المكان، وهو ما نلمسه في عبارة هيجل: "المكان يصير إلى زمان"، أي أن المكان هو الزمان، في حين يعكسها برغسون إلى "الزمان هو مكان"، و بشهادة ليفناس (الذي يشيد بأفكار برغسون في اختزاله للزمان في المكان)، فإن برغسون هو الذي ((قام بإيضاح الحقيقة الخالصة للزمان، وهو من علمنا نسمة روحية التجديد، وأيضا الوجود المعفى"l'être dégagé" من الظاهرة بالوجود المغاير"autrement qu'être"))[2]، فما مدى صحة هذا الإقرار الهيجلي بأن: "حقيقة المكان إنما هي الزمان" ؟ و هل معنى ذلك أن وجود الموجود (المكان أو الطبيعة) لا يخرج عن الزمان ؟

إن البحث عن جواب هذا السؤال يستدعي أن نستفسر عن معنى "هو" (ist) في عبارة هيجل: " المكان هو الزمان"، حيث تعني "هو" الهيجلية تلك الرابطة التي تسمح بتملّك المكان للوجود الزماني، أي أن المكان يتطابق مع الزمان، بحيث أن ((المكان "هو" زمان، وذلك يعني أن الزمان هو "حقيقة" المكان، ومتى فُكر في المكان جدلا، ضمن ما هو عليه من الكينونة، فإن كينونة المكان هذه إنما تنكشف حسب هيجل بوصفها زماناً..إن المكان هو اللاتمايز* (Gleichgultigkeit) المباشر للكينونة- خارج- ذاتها التي للطبيعة.. إن المكان هو الكثرة المجرّدة للنقاط التي يمكن تميّزها فيه))[3] فحقيقة المكان تكمن في الزمان، المكان هو دوما خارج الروح، أو هو الصورة الشكلية لمعنى "الهو" خارج ذاته، باعتبار أنه (المكان) مجموعة من النقاط

---

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص728.

[2]- Emmanual Levinas, Ethique d'infini, fayard, 1986, p18

* يدل "اللاتمايز" على ضرب من ضروب وجود الدازاين المتعلّق بالهم، بحيث ((إن خلو الحياة اليومية للدازاين من أي تميّز ليس لا شيئاً (nicht nichts) بل هو طابع ظواهري موجب لهذا الكائن، إنما انطلاقاً من جنس الكينونة هذا و عَوْداً عليه، يكون كل فعل وجود، كيفما يكون، ونحن نسمّي هذا اللاتميّز اليومي للدازاين "الوسطيّة"(Durchschnittlichkeit)) أرجع إلى: مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص 115.

[3]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المكيني،مصدر سابق، ص728

المتفرقة هنا وهناك من غير أن يطرأ أي تغير في طبيعة المكان، و إذا كان هيجل قد جعل من النقطة إمكانية وجود المكان، فإن هيدغر يختلف عنه من حيث أن النقطة عنده هي البنية الأصلية للمكان، لكن طرافة "هيدغر" تكمن في أنه أهمل "الوجود-خارج- ذاته"، وهذا ما توضحه الفقرة (65) من "الكينونة والزمان" حيث اعتبر مفهوم "خارج ذاته" (das Auber-sich) بنية زمانية الدازاين الأصلية. لكن لا يجب أن يقودنا مثل هذا التحليل إلى أن هيجل قد تجاوز المسار الميتافيزيقي الذي يصوّر الزمان على أنّه "الآن" بل إنه لم يخرج عن ذاك الإطار التقليدي (تصور أرسطو) الذي حصر الوجود في مجرّد الحضور، وإن كان قد أفلح في درك الإختلاف ((بين معنيين مختلفين: "معنى الحال" (der Sinn des Stands)، وهو ما يُقابل معنى قائم-الوجود (das Vorhandensein) في مصطلح هيدغر، و "دلالة" الوجود حين نسأل: ما هي الطبيعة؟ وهو ما يُقابل المعنى الكيانوي* لوجود الُهو لدى هيدغر))[1]

إن غرض هيدغر من طرح مسألة المباينة و المكان و الزمان وحتى مسألة الهو تكمن تحديداً في مُساءلة التراث التقليدي للفلسفة الألمانية التي تلتقي في معظم تعرجاتها مع الطرح الهيجلي، ليُصبح النص الهيجلي مع هيدغر بمثابة قضية أبوفنطيقية من حيث أنه لم يخرج عن التقليد اليوناني الذي وحّد بين الزمان والمكان في ضرب من ضروبهما، وعليه ((فكل ما تقوم به الفلسفة في شكلها الحديث، ابتداءً من ديكارت إلى هيجل هو أنها ستحوّل الحضور إلى مثول أمام الذات..حتى الجدل الهيجلي نفسه "يضع الحاضر كنفي للحاضر الماضي المحتفظ به"، وهو سيجعل التاريخ حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه الحاضر-الحاضرُ الماضيَ- الحاضرَ نحو مستقبل سيحضر))[2]، و إن كان هيدغر نفسه قد اعترف بسقوطه - ابتداءً من الفقرة

* في الفقرة (04) من "الكينونة والزمان" يصيغ "هيدغر" مصطلح "الكيانوية" أو "الوجودانية" (Existenzialitat) من حيث هو مصطلح يقترب من المفهوم الفنومنولوجي الذي كان يعنيه "هيجل" بـ"هيئات الروح"، حيث كلاهما يهدفان إلى مجاوزة الوجود "الأنطي"(هيدغر) أو"اللامتوسط"(هيجل) للهو(Selbt) سواء بوصفه روحاً أم دازايناً.

[1]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه،مرجع سابق،ص 170

[2]- عبد السلام بنعبد العالي،هايدغر ضد هيجل (التراث و الاختلاف)،دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت،ط2، 2006، صص 52-53

(70) من "الكينونة و الزمان"- هو الآخر في التصور الدوغمائي للزمان، لكن تبقى قراءة هيدغر لهيجل لها جانبها المشع في فلسفته الأنطولوجية، والسؤال المطروح هنا: هل نكتفي بجانب واحد من الزمان(سواء الماضي أو الحاضر أو المستقبل) لنصل إلى معنى واضح من شأنه أن يُعلي من وعينا الوجودي ؟

يستوقفنا البحث في هذا السياق، للولوج داخل الزمان الفنومنولوجي، حيث يُعلّق هوسرل كل ما من شأنه أن يفترض مسبقا زماناً موضوعياً - بما في ذلك زمان العالم، والأشياء، والطبيعة، وحتى علم النفس- وهذا لصالح الزمان النفسي بوصفه إمتداداً لحالات الوعي المرتبط أساسا بالذات الديكارتية والنور الأفلاطوني، لكن هيدغر يريد مجاوزة هذا الطرح التقليدي إلى أفق الفهم الأصلي للزمان الذي يسير جنبا إلى جنب مع الكينونة ، بحيث ((يسمي (هيدغر) الأفق "estema " الذي يظهر مع التخارج "ekstasis"..بمعنى مختلف أساسيا عن الوحدة "المحايثة" لشعور الـ "noesis " والـ"noema" عند هوسرل، لأن الأفق يعني النوئيم الذي هو محايث، ليس له مكان إقامة في دائرة الذات، فهو ليس مموضعا لا مكانيا و لا زمانيا ضمنيا، لأن "ليس هو" أبدا، لكنه يتزمّن))[1]، وأن يتحدّد الدازاين بوصفه "ليس هو" فذلك يعني أن "ينتظر" ما يمكن أن يفتحه المستقبل أمامه من "فهم كيانوي"، ومتى أحسنا سمعه، أمكننا فهم تخارج الدازاين المتزمّن، وبتأكيد هيدغر تكون ((العلاقة بالسمع الحر هي الإنتظار، الوجود- في- الإنتظار يعني: أن نُترك لننخرط داخل انفتاح الاستماع الحر))[2] ليكون "الفهم" و"الزمانية" مع هيدغر هما نفس الظاهرة على غرار ما تفكره هوسرل من أنهما مختلفان، بحيث يحتفظ الدازاين - في نظر هيدغر- بكيانه الماضي (في التذكر والنسيان)، ويواصل قفزته إلى المستقبل (في التوقع و الإنتظار والإستباق)، كل ذلك وهو "يفهم" إنتقاله من الماضي إلى المستقبل، ولذلك يقر هيدغر بأن ((الفهم ليس مجرد سيرورة بسيطة ولكنه قرار))[3]، وهو ما يعني أن الدازاين يتزمّن إنطلاقا من

[1]- فرانسوا داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان،تر،سامي أدهم،مرجع سابق، ص117.

[2]- M.Heidegger, Questions 3 et 4,traduit de l'allement par J.Beaufret ,F.Fédier,et autres,op,cit,p163.

[3]- M.Heidegger, Introduction à la Métaphysique,op,citp173

نفسه وإلى نفسه، وينفتح على إمكاناته في المستقبل الذي يحمل الماضي معه، ((وكما أن الحاضر ينبثقُ في نطاق الوحدة التي تشدّ تزمّن الزمانية انطلاقا من المستقبل والكانيّة، كذلك فإنه مع أفقي المستقبل والكانيّة، وعلى وتيرة أصلية واحدة، يتزمّن الأفق الذي من شأن حاضر ما))[1]، ذلك الحاضر الذي لم يأت من عدم، بل من عالم الدازاين اليومي الذي يصبح ماضيا كلما إستمر الزمان، بما في ذلك زمانية الدازاين المنكشفة على تزمّنها، و هو ما وقفت عنده التجربة النيتشوية - قبلا- في تفكّرها لمسألة "العود الأبدي"، فبعبارة زرادشت الذي ينطق على لسان نيتشه: ((كيف لا أحنّ إلى الأبدية، واضطرم شوقاً إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر حيث يُصبح الانتهاء ابتداءً))[2]، وهو ما يحيلنا إلى الزمانية التي ستعبّر عن وقفة الدازاين النهائية داخل الحياة اليومية باعتباره كائنًا متناهياً.

3.انفتاح الزمانية من جهة "اليومية" للدازاين :

لم تتضح معالم الزمانية عند هيدغر دفعة واحدة في كتابه الأساسي "الكينونة والزمان"، و إنما سبقتها عدة محاولات تهدف كلها إلى البحث عن طريق واضح ودقيق يخص السؤال عن ماهية الزمان، و من بين تلك المحاولات نستحضر المسائل التي بحث فيها هيدغر منذ "1919" وصولا إلى "1923"، المتعلقة بالجانب "اللاهوتي- الثيولوجي*" بوصفه الإطار الإشكالي الذي انبثقت منه مسألة الزمانية، ومن أجل ذلك يعود هيدغر إلى استحضار مسألة الفينومنولوجيا بما هي مسألة ترمي إلى جعل الفلسفة علما أصلياً، يتعلق بمسألة الحياة الواقعية (العيانية**) التي تكشف

---

[1]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص629

[2]- فريدريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، تر،فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية،(د.ط)،1938، ص 198

* كان لدرس شتاء (1920-1921)عن"مدخل إلى فنومنولوجيا الدين" دوره الفعال من جهة تبني مصطلح الزمانية، والكشف عن مآربها المحتجبة في الدروس السابقة، حيث أقحم "هيدغر" المصطلح و هو بصدد تفسير التجربة المسيحية خاصة فيما تعلّق بـ"التاريخي" الذي ارتأى "هيدغر" أن يضعه في قالبه الصوري حتى يتسنى له دمج الزمانية التاريخانية بالعيانية التي هي أصل الزمانية، و من ثمة تكون الزمانية هي أصل الزمان، وهو ما أشرنا إليه سابقا.

** إن مصطلح "العيانية"(Faktizität)هي علة اعتبار الماضي و الحاضر و المستقبل كعبارات عيانية داخل التجربة الحياتية، و منه كطريق لتبيان أن مشكل الزمان ما عاد منحصرا في الوعي الهوسرلي و إنما بلحظة الحياة

بدورها عن شيئين إثنين: الأول ما تعلق بالعودة إلى الماضي (التاريخ)، والثاني ما تعلق بـ"الوقع الزماني" الذي يخص الحياة نفسها، و هو ما نبّه إليه "برغسون حين ميّز بين الديمومة و الزمان. و عليه فإن إستشكال هيدغر لمسألة الزمان يتعلق بالسؤالين: ما هو فحوى الظاهرة الزمانية ومم تتكوّن ؟ و كيف تكوّنت على تلك الهيئة دون أخرى ؟ وهو ما يحيلنا بدوره إلى الإنتقال من التاريخانية الخاصة بها إلى الكشف عن حقيقتها داخل العالم.

بالمقابل يكشف السؤال عن الزمان عن أصالة الفلسفة الهيدغرية المتعلقة بتوحيد الكينونة البشرية مع الزمانية، و لأنه ينظر للزمان على أنّه تزمّن، فإن ((استخراج زمانية الدازاين، من حيث هي يومية وتاريخانية وزمنية داخلية..ومن حيث هو كينونة- في- العالم يوجد الدازاين على نحو واقعاني..إن التحليل الزماني- الوجوداني للدازاين إنما يتطلّب من جهة معاودة (wiederholung) مجدَّدة في إطار النقاش الأساسي عن مفهوم الكينونة))[1] وعليه، فلا يمكننا القول أن الإنسان كائن زماني، بل يجب علينا أن نقول أنه كائن متزمّن، وانطلاقاً من الزمانية يجب أن نفهم كينونة الدازاين، الأمر الذي يقودنا إلى معاودة البحث داخل مسارب تحليلية الدازاين لكن من جهة يوميّتها الزمانية. والسؤال المطروح في هذا المقام: كيف تساهم اليومية في صلب الزمانية التي تخص الدازاين ؟ وبعبارة أدق: كيف يمكن أن نفسّر توجّه اليومية عند هيدغر نحو استجلاء الوجود من جهة زمانيّته ؟

إن علاقة الدازاين بالزمان تنكشف- من جهة المساءلة عن ماهية اليومية الخاصة بالوجود- ضمن يومية الدازاين المتزمّن باعتبار أن الزمان هو الأفق الذي بموجبه تنفرج انفتاحة الأنا على الكينونة والعالم، و في تلك الإنفتاحة يرتبط الدازاين بـ"الأنا موجود" بوصفه "هو" لا كأنا مفكر" (كما ذهب إليه ديكارت) وإنما كـ"هو"، وهو ما جعل "الأنا موجود" الهيدغري ضد "الأنا أفكر" الديكارتي، وبذلك ((فالزمانية - كما

العيانيّة، لتتحول العيانيّة فيما بعد إلى مسألة الدازاين الذي يكشف عن كينونته من حيث هي "واقعة" أصليّة مجبر على معايشتها، يقول: ((إن الدازاين يكون أبدا ضمن كينونته الواقعانية(in seinem faktischen Sein))أنظر:مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص75.

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، صص579-580.

يقول هيدغر- "هي" (ist) ليست على العموم كائناً، إذ هي لا تكون، بل تتزمّن.. إن الزمانية تتزمّن وعلى وجه التحديد تزمّن ضروباً ممكنة من نفسها، وهذه الضروب هي التي تجعل تعدّد أنماط كينونة الدازاين أمراً ممكناً، وقبل كل شيء الإمكانية الأساسية للوجود الأصيل وغير الأصيل))[1] لكن: ما علاقة "الأنا موجود" بالزمان والزمانية ؟

لا يعتبر هيدغر "الأنا أفكر" المرتبط بالوعي أساسا للولوج داخل "الأنا موجود"، فديكارت قد غفل عن دور الزمان في إيضاح معنى" الأنا موجود" و جعله ملازما لأفعال الوعي، في حين أن الدازاين لا يستطيع الكشف عن وجوده حين يكون منشغلا بالتفكير في نفسه وواعيا بها، و إن كان يملك القدرة على مساءلة "الآن" الذي يرتبط بوجوده فيه في كل مرة، فـ"الأنا موجود" مرتبط دوما بـ"الآن اليومي" الذي يخص نمط وجود الدازاين، و لا يرتبط بالوعي الذي هو مسألة فكرية محضة لا تمس الواقع العيني المحض، و بذلك فإنه لا يجب أن نفهم الزمان على أنه زمان طبيعي، بل هو زمان مرتبط بخاصية الوجود الدازايني من حيث هو "أنا موجود" في كل زمان (آن)، وعليه يكون "الأنا موجود" مع هيدغر وجودا- زمانياً(Zeitlichsein)، والإنسان لا يوجد في الزمان، و إنما يوجد في وجودا-زمانياً، أي أنه من خلال الزمان يكون للدازاين نمط وجود خاص به في كل مرة، ذلك أن ((الزمان من حيث هو زمنية داخلية إنما يصدر عن ضرب جوهري من التزمّن الخاص بالزمانية الأصلية، وهذا الأصل ينصّ على أن الزمان، "الذي فيه" ينشأ ويفسد القائم في الأعيان، هو ظاهرة زمانية صميمة وليس تجسيداً خارجياً لـ"زمان كيفي" يحوّله إلى مكان))[2]

يظهر الدازاين من خلال وجوده الزماني على أنه مرتبط بوجوديات أخرى غير وجوده الخاص، وهو ما كشف عنه هيدغر من خلال استعماله المتكرر لمصطلحات

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص572.
[2]- المصدر نفسه، ص579.

مثل: "الوجود- في- العالم"، "الوجود- مع- الغير"، "الإنشغال*"، "الرعاية"، "العناية"،...وهي مصطلحات تساهم كلها في توضيح مسألة الزمانية عند هيدغر، ولما كانت ظاهرة "الهُم" تفرض نفسها على وجود الدازاين اليومي في العالم، كانت نقطة الانطلاق الأساسية لفهم زمانية الدازاين، و منه وجب الغوص أكثر داخل البنية الزمانية للخصائص الوجودانية للآنية من أجل تحديد الاختلاف الكامن بين زمانية أصيلة من شأنها أن تعبّر عن الوجود الأصيل للدازاين ،و بين زمانية غير أصيلة تكشف عن الوجود الزائف للدازاين نفسه.غير أن مثل هذا الهدف لا يكتمل إلا بالعودة إلى التفكير داخل "زمانية الفهم" و"زمانية التأثر الوجداني" و"زمانية السقوط"، يقول هيدغر: ((يجب على التأويل الزماني للدازاين اليومي أن يستند في البداية إلى البنى التي في نطاقها يتشكّل الانفتاح، وهي:الفهم و الوجدان والانحطاط و الكلام.و إن ضروب تزمّن الزمانيّة التي علينا أن نرفع النقاب عنها بالنظر إلى هذه الظواهر إنّما شأنها أن تمدّنا بالأرضية اللازمة لتعيين زمانيّة الكينونة- في- العالم))[1]

إن السؤال عن "الهنا" التي تخص الدازاين في كل مرة، هو إيضاح لمعنى وجوده اليومي و التسآل عن زمانيته الراهنة، وبقدر ما يكون مقامه ضمن الزمانية حاضراً، فإن له علة لوجوده على تلك الهيئة دون سواها، و بما أن "الفهم" سمة وجودية تتعلق بالآنية وحدها، فإنها "المشروع الأنطولوجي" الذي بموجبه تحفظ الآنية وجودها داخل أبعاد الزمان الثلاث بحيث تكون الأولوية للمستقبل على الحاضر والماضي، ويكون المستقبل هو لحظة تزمّن الدازاين، و يكون الحاضر انبثاقاً من المستقبل ((ومثلما ينبثق الحاضر في وحدة تزمّن الزمانيّة من المستقبل و ما كان كذلك، فإن الحاضر

* قاد مصطلح "الإنشغال"عند "هيدغر" في النهاية إلى تأويل مسألة "العناية"، هذه المسألة التي لا يمكن فهمها أنطولوجيا إلا باقترانها بالإشتغال، فبقدر ما تكون عبارة "الوجود- في- العالم" منفلتة من دائرة فلسفات الوعي والذات، تكون العناية خاضعة للمُقام المنشغل بالعالم، بحيث يكون الإنشغال المُلاقي للعناية بوصفها مُقام في العالم ضرب من الوجود الأصيل الذي يقود إلى الزمانية الأصيلة الخاصة بالدازاين. وبذلك تتمكن الزمانية من الولوج إلى عالم الإنشغال الأنطولوجي للوجود اليومي بوصفه جوهراً أساسياً لتحريك مسألة الزمانية إلى بعدها الأقصى(التزمّن).

[1]- مارتن هيدغر، الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص 582

يزمّن نفسه بأصالة مماثلة مع أفق المستقبل و ما كان))[1] هنا، ينفتح الحاضر داخل إضاءة الهنا، وأن يكون الدازاين حاضراً، يعني أن الدازاين ينفتح على المستقبل ((لكن انفتاح الدازاين على المستقبل يفترض مسبقاً "وجود اللحظة"، أي "حضور" الدازاين في الآن، و بالتالي فإن الحضور ليس مجرّد"مستقبل انقضى" وإنما انبثاقًا بذاته، إنه "إحضار للعالم"، و انسحاب أمام...(العالم)، أي ترك واستسلام لزمن العالم لكي ينفتح هو الآخر))[2]، أي أن ما يميّز الحاضر عن المستقبل هو اللحظة التي تصون الحاضر في المستقبل و في الـ"ما كان"، يقول هيدغر: ((إن الحاضر المحفوظ في الزمانيّة الأصيلة، و الذي صار بذلك حاضراً أصيلاً ،هو ما نسميه اللحظة))[3] و هو في هذا يتفق مع نيتشه الذي يكون الحاضر عنده ممثلا في اللحظة، و أن يكون حاضراً في اللحظة معناه أنّه يتوقّع ما سيأتي، بل إن الآنية تنتظر وقوع ما توقعته سلفا ،و بذلك يكون ((الانتظار* ضرب من المستقبل الذي يجد أساسه في التوقّع، مستقبل يتزمّن في أصالته الخاصة بوصفه استباقاً(Vorlaufen))[4]، وعليه يمكن التمييز بين فهم أصيل تكون فيها زمانية الدازاين مفهومة كانبثاق و بين فهم غير أصيل يقوم أساساً على التوقّع الذي يتفرع منه الانتظار.

يقودنا التمييز بين أصالة المستقبل ولا أصالته إلى التمييز بين حاضر أصيل (يتمثل في اللحظة)، وآخر غير أصيل يتمثّل أساساً في الاستحضار، يقول هيدغر: ((على خلاف اللحظة بما هي حاضر أصيل، نحن نسمّي الحاضر غير الأصيل الاستحضار(das Gegenwärtigen)...و لكن من جهة أن الفهم غير الأصيل يستشرفُ مستطاع كينونته انطلاقاً مما يمكن أن يشغله، فذلك يعني أنه يتزمّن انطلاقاً من

[1]-صفاء عبد السلام جعفر،الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،منشأة المعارف،الاسكندرية،ط1، 2000،ص 182

[2]- اسماعيل مهنانة،الوجود و الحداثة،الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1، 2012، ص 32

[3]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص 587

* وصف "هيدغر" الحقبة الموسومة بالميتافيزيقا منذ "أفلاطون" إلى "هيجل" بـ"حقبة الانتظار" حيث ((إن حقبة الإنتظار هي أولا حقبة النظر في نسيان الكينونة، الميتافيزيقا، ودفعها للإفصاح عن اللامفكر فيه أو المنسي وإكراهها على استشعار الحاجة إلى عودة الكينونة))أنظر: M.Heidegger ,Chemins qui ne mènent nulle part,tr par Wolfgang brokmeier, op, cit,1962,p247

[4]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص586

الاستحضار، أما اللحظة فهي تتزمّن على العكس من ذلك انطلاقاً من المستقبل الأصيل))[1]، وبموجب ذلك أمكننا التمييز بين ماضي أصيل(معاودة)، وماضي غير أصيل(نسيان) حيث بيّن هيدغر ذلك بقوله: ((نحن نسمّي كينونة- الكانيّة (das Gewesen-sein) الأصيلة معاودة. إن الاستشراف غير الأصيل لأنفسنا على الإمكانات المستمدة من الأمر الذي يشغلنا، من خلال استحضاره، هو على ذلك ليس ممكنًا إلا من جهة أن الدازاين قد نسي نفسه...وكما أن الانتظار ليس ممكناً إلا على أساس التوقّع، كذلك التذكّر لا يكون إلا على أساس النسيان))[2]، و هو من خلال هذا التمييز إنّما يريد أن يبيّن أن الزمانية لا تتحرّك من الماضي إلى الحاضر ثم المستقبل، و إنما يكون المستقبل هو بداية التعاقب الزمني. و هو الأمر الذي يظهر في الفقرة (65) الخاصة بتنبيه هيدغر على "أوليّة" (ein Vorrang) المستقبل في إيضاح الزمانية، وعليه فإن الطابع الوجدي و الأفقي للزمانية التي من شأن الدازاين يتم عن طريق الإنتقال من زمان الدازاين من حيث هو مؤلف من الأوجاد الثلاثة (المستقبل، ماكان، واللحظة) إلى زمان الوجود من حيث هو أفق فهم ذلك الوجود، بل ((إن حقيقة الوجود تحدث تاريخيا في دهرية Temporalitat الوجود و تزمّن الدازاين اليومي، إنها تسكن في هذا الحدث الأساسي الذي يعهد Ereignet دهرية الوجود لتزمن الدازاين))[3]

ضمن هذا التوجه، يلتقي الدازاين بالزمانية من خلال الإنشغال الذي يخص التدبير الكيرولوجي ليومية الدازاين، وسواء تعلق الأمر بالماضي أو الحاضر أو المستقبل، فإن للإنشغال دلالة زمانية كيرولوجية يومية حيث ((إن الدازاين لا ينشغل بالماضي إلا من باب الإنشغال بما هو "بعدُ" (Schon)، كما أنه لا ينشغل بالمستقبل إلا من باب الإنشغال بما "ليس بعد" (noch nicht)، و بما هو "آخر الأمر" (Schlieblich)، أما الحاضر فهو منشغل به من باب الإنشغال بما "يقرب - من"(nahezu)، و ما هو "إلى حد الآن" (bisjetzt)، و ما هو "أول الأمر"(furserste))[4] و في هذا الأخير(أول

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص 588

[2]- المصدر نفسه، صص 588-589

[3]- إسماعيل مهنانة، الوجود و الحداثة، مرجع سابق، ص229

[4]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه،مرجع سابق،ص135

الأمر) تحضر العلة التي بموجبها ينشغل الدازاين بـ"لماذا" كان الشيء هنا على هذه الشاكلة و لم يكن على شكل آخر.

لا يكشف الدازاين عن فهمه إلا في الوجدان الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحالة الوجدانية التي انقضت و أصبحت ما كان، و هو ما يكشف بدوره عن العنصر الثاني المكوّن للزمانية بما هي "هم"، حيث تُدرك الآنية في غمرة وجودها الملقى به أنها تتأثّر وجدانياً، يقول هيدغر: ((إن الكينونة الملقى بها إنّما تعني على الصعيد الوجوداني: أن نجد أنفسنا على هذه الحال أو تلك.بذلك فإن الوجدان يتأسّس في صلب الكينونة- الملقى- بها، ويمثّل "المزاج" الطريقة التي بها أكون في كل مرة في أول أمري الكائن الملقى به))[1] غير أن فهم هيدغر لهذه الزمانية - المتعلقة بالتأثر الوجداني- مرتبط بتأثرين وجدانيين هما : الخوف (وجدان غير أصيل) والقلق (وجدان أساسي وأصيل) اللذان بموجبهما تعلن الآنية عن وجودها بما هو وجود - نحو- الموت، و هو ما يدل على تناهي الآنية التي تكشف عن معاناتها الوجودية داخل عالم متشتّت. فكيف ذلك ؟

يريد هيدغر من خلال استعراضه لظاهرتي الخوف و القلق أن يبيّن الاختلاف الكامن بين الانقضاء الأصيل و الانقضاء غير الأصيل، و منه التفكّر داخل المعنى الوجوداني لزمانية الخوف بما هو توقّع، والذي يعني معاودة الآنية التفكير في وجودها من حيث هو وجود منقضى (الخوف غير الأصيل)، يقول هيدغر: ((إنّ زمانية الخوف هي نسيان يتوقّع ويستحضر..وذلك طبقا لتوجّهه نحو ما يصادفه داخل العالم، أن يعيّن "الشرّ القادم" بوصفه ما - أمامه يكون خوفٌ، وبالنظر إلى هذا الشرّ أن يعيّن العلاقة معه باعتبارها انتظاراً))[2]، فالدازاين أثناء تخوّفه من الموجود الذي وُضِع أمامه، ينسى و يفرّ من كينونته التي تخصّه إلى الانشغال بالكينونة- تحت- اليد، وعليه فإن وجودانيّة "التخوّف من" المتزمّنة إنما من شأنها أن تغيّر توجهه الذي كان قد انطلق منه نحو المستقبل، الأمر الذي يفرض على الآنية الانتقال من حالة الخوف إلى

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص 590
[2]- المصدر نفسه، ص 594

حالة القلق من حيث هي الحالة الوجدانية التي بموجبها تحاول الآنية الخلاص من عالمها المشتت الضائع، وتحقيق إمكاناتها الحقيقية بما هي وجود - في- العالم ، وإذا كان الخوف مستمد من الكينونة المنشغَل بها، فإن القلق ينبعث من الدازاين نفسه، بحيث يكون ((هذا "التصاعد" للقلق من صلب الدازاين إنما يعني متى فُهِم من جهة الزمان: أن مستقبل القلق و حاضره يتزمّنان انطلاقاً من كينونة- كانيّة (Gewessensein) أصليّة في معنى الإرجاع إلى إمكانية المعاودة))[1]

على إثر ذلك، يصل هيدغر إلى القول بأن القلق يظهر من خلال "التصميم" الذي يعبّر عن حقيقة الآنية وأصالتها، و من خلاله تتخلّص الآنية من تشتّتها وضياعها في عالم "هُم"، ومنه يكون ((التصميم أو الوجود الذاتي للآنية- هو الذي- يحررها لعالمها و لإمكان وجودها، ووجود الآخرين المشتركين معها وجوداً حقيقياً استناداً إلى أن الوجود المصمّم يكشف عن البنية الأساسية للآنية من حيث هي وجود - في- العالم))[2] و من حيث هي كذلك، فإن الآنية تسقط في الإنشغال بإمكانيات العالم، و منه هروب الدازاين و انفلاته من الحاضر المنفتح على المستقبل و ما كان إلى قدره المحتوم الذي يسير به نحو الموت، يقول هيدغر: ((إن الحاضر يفرّ من مستقبله وكانيّته الأصيلين، حتى لا يسمح للدازاين بأن يأتي إلى الوجود الأصيل إلا بالتعريج (Umweg) عبر ذاته، ذلك بأن أصل "فرار" الحاضر بمعنى الانحطاط في الضياع، هو الزمانيّة الأصليّة، الأصيلة ذاتها، التي هي ما يجعل الكينونة الملقى بها نحو الموت ممكنة))[3] وهو ما يسمح بحضور المستقبل بوصفه حاضراً، ومثول الفضول بوصفه انغلاقاً ((إن الفضولي - حسب هيدغر- يعيش في حاضر فاسد، كل همّه فيه هو الإحضار...و بهذا يظل بعيداً عن الحاضر الحقيقي الذي ينبع من استباق إلى المستقبل و تكرار لما كان وانقضى، ولهذا كان الفضول حفرة بلا قرار))[4]

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص596.
[2]- صفاء عبد السلام جعفر،الوجود الحقيقي عند هيدغر،مرجع سابق، ص 373
[3]- مارتن هيدغر، الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص 603
[4]- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة،تر،عبد الغفار مكاوي،مصدر سابق، ص 114

يريد هيدغر من خلال التحليل السابق ذكره أن يقوم بقفزة نوعية تتحدّد بموجبها الزمانيّة كتزمّن، تزمّنًا يجعل الموجود ذاته مصمّما على استباق وجوده بما هو مشروع- نحو- الموت، فالموت وحده يستطيع أن يضيء للموجود عالمه ،هذا العالم الذي يكون مسرحا كاشفًا للعبة الوجود مع الموجود، بحيث ((إن اللعب الذي يأخذنا نحن البشر، الذين لا نكون بشراً إلا بقدر ما نحاذي الموت، الموت الذي يستطيع، كونه إمكانية الوجود العظمى، أن يضيء الوجود و حقيقة الوجود كما لا يضيئه أي شيء غيره، الموت هو هبة تظل خارج نطاق الفكر))[1] والكشف عن إمكانية الموت من حيث هي حقيقة وجودية لازمة عن كل وجود للموجود ،هو ما سيفصح عن فكرة التناهي، ومنه فإن هيدغر يعود إلى الأسئلة الثلاث التي طرحتها الفلسفة الكانطية، إلى الإنسان الذي ((يسأل: ماذا يمكن أن أعرف ؟ معناه أنه يسأل ماذا لا أستطيع أن أعرف ؟ و هذا يكشف عن تحديد أساسي لقدرته على المعرفة. و أن يسأل: ماذا يجب أن أفعل ؟ فهذا لا يتضمّن: ماذا لا يجب أن أفعل ؟ فحسب، وإنّما يتضمّن أيضا نقصًا ذاتيًا. و أن يسأل ماذا أستطيع أن آمل؟ فهذا يتضمّن الرجاء و التوقع))[2]

يكتمل تحليل انفتاح الزمانيّة من جهة اليوميّة ،بزمانيّة الكلام من حيث ارتباطها باللغة يقول هيدغر: ((إنّه انطلاقًا من زمانيّة الكلام...إنّما يمكن أن يتم إيضاح نشأة "الدلالة" و جعل إمكانية تكوّن التصوّر قابلة للفهم على الصعيد الأنطولوجي))[3]، بحيث يصبح الفهم اللغوي مسرحا لظهور مجموع العلامات الموجودة - في- العالم التي من خلالها ينكشف جانبا من الوجود المحتجب بما هو واقع أمامنا - تحت- اليد، وهو ذاته ((الملمح الظاهراتي(الفنومنولوجي) الذي يكتشفه هيدغر عند فلاسفة الإغريق في فجرهم الشاعري، كما يكتشفه عند أرسطو، فاللوغوس كشف أو إتاحة رؤية الموجود الذي ينقل - من خلال القول- من التحجّب إلى اللاتحجّب، ومن الخفاء إلى الظهور، أي أن القول في صميمه كشف وإظهار))[4]

[1]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة،تر، نظير جاهل، مصدر سابق، ص 124
[2]- محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين،مرجع سابق، ص 67
[3]- مارتن هيدغر،الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص 605
[4]- مارتن هيدغر،نداء الحقيقة،تر،عبد الغفار مكاوي،صدر سابق، ص122

4.تزمّن الزمانية ضمن أوجاد الزمان الوجوداني:

يحيل وجود أناي في هذه اللحظة إلى وجود علاقة بيني ككائن موجود، و بين إمكانية أن لا أكون موجودا في اللحظة التي تعقب وجودي "الآن"، ذلك أن الأنا تحمل معها عدمها في كل مكان، أما الزمان فهو ذلك الجزء الذي تُجاهد الطبيعة في احتجابه بحجة الإنشغال، و حين نتساءل عن الدليل الذي أملكه عن وجودي الحاضر، يحضر ما هو ظاهر مع ما تعلّق في ذاكرتي من حضور مسبق - الذي يستحيل العودة إليه- مع جواز التطلّع لما سيكون حاضرا في المستقبل، وعليه فإن طبيعة الكائن البشري تبحث في كل مرة عن "لماذا ؟" و "ماذا بعد ؟" و"إلى أين ؟"

إن وجود الزمان مرتبط بوجود "الأنا" الخاص بالدازاين، الذي يحمل تزمّنه الخاص به في أناه، و بهذا المعنى يكون الزمان بعيدا عن المفهوم التقليدي القابل للقياس و الكم و الحساب، ليكون الزمان هو نفسه "الأنا موجود" الذي يعبّر عن كينونة الدازاين، حيث يكمن الدازاين في مستقبله (زمانه) و بذلك ((فإن الدازاين "يهب نفسه" (sich gibt) زمانه، وإذا وهبت نفسي زماني فذلك يعني أنني أملك (habe) زماني، ما معنى ذلك ؟ إن وجه الطرافة ههنا هو أن هيدغر يفهم الفعل "Sein" فهما مبتكرا يحوّله إلى فعل" geben "أو" haben ". الوجود يعني هنا العطاء و الملك: إن الدازاين يعطي نفسه زمانه و يملك زمانه، هذا هو معنى أن يكون الدازاين "هو" ذاته الزمان))[1]، وما دام الدازاين هو زمانه، فإنه يسبق موته، ومن أجل أنه لا يستطيع أن يرى مستقبله/زمانه، فإنه يبقى في الزمان الحاضر اليومي الذي يمكن قياسه، و بموجب ذلك، قد ينزعج الدازاين من عدم إمتلاكه للوقت* الكافي، مما يجعله يتعامل مع الزمان بوصفه موجودا خارج ذاته.

---

[1]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه،مرجع سابق،ص150

* ينطلق "هيدغر" في فهمه للزمان من صلته بالإنشغال - في- العالم، وهو ما يوضحه بقوله: ((في "عندئذ"(dann) يعبّر الإنشغال عن نفسه متوقّعاً، وفي "وقتئذ"(damals) حافظاً، وفي"الآن" مستحضراً، وإن أفق الحفظ المعبِّر عن نفسه في "وقتئذ" إنما هو "سابقاً"(früher)، أما أفق "عندئذ" فهو "لاحقا"(späterhin)، (فيما هو آت künftig)، وأما أفق "الآن" فهو "اليوم". لكن كل "عندئذ إنما هو بما هو كذلك "عندئذ حين.." وكل "وقتئذ" هو "وقتئذ لمّا.."، وكل ضرب من "الآن" هو "الآن في الوقت الذي.."، نحن نسمي بنية النسبة

تكمن العلاقة الأساسية إذن بين الدازاين و الزمان في المستقبل الذي ينشغل عنه الدازاين من خلال الحاضر و العودة إلى الماضي، حيث أنه ((في الزمان الحق-يقول هيدغر- وفي الفضاء الحر للزمان يتجلى مثول ما- كان- موجوداً، وإذن ما لم يعد قط - حاضراً، وفي مثول المستقبل ينكشف ما لم يحضر- بعد، الأول كحيلولة مستندة إلى الحاضر، والثاني كإدخار له))[1] و لا يكون معنى الزمان واضحا - حسب هيدغر- إلا إذا كشفنا عن معنى المستقبل و منزلته وسط المعنى الأنطولوجي للإستباق (Vorlaufen) من حيث هو واقعة تخص وجود الدازاين الذي يملك إمكانية إستباق وجوده في الزمان، يقول هيدغر: ((ليس السؤال هو ماذا يمكن أن يحدث "في المجرى التالي للزمان"، ولا ماذا يمكن أن يعرض لشكل ما من الإقبال -على- النفس "انطلاقا من هذا الزمان"، بل كيف يتعيّن الإقبال على النفس ذاته بما هو كذلك على نحو أصلي.. إن المستقبل الأصلّي و الأصيل هو التوجّه-إلى-أنفسنا، إلى أنفسنا (auf sich))[2] وهذا ليس معناه أن الدازاين لا يولي أهمية لماضيه بقدر ما يهتم بمستقبله الذي لم يأت بعد، بل ((إن الدازاين إنما "هو" ماضيه على طريقة كينونته، التي هي "تتأرّخ" في كل مرة انطلاقا من المستقبل الذي له..إن ماضيه - وذلك يعني دوماً ماضي "جيله"- لا يسير خلف الدازاين، و إنما يسبقه أبدا بعدُ سلفاً))[3]

يفتتح هيدغر في الفقرة(61) المجال للكشف عن "الاستباق" (das Vorlaufen) و"العزم" (das Entschlossenheit) بوصفهما دلالتان فينومنولوجيتان للوجود نحو الموت، بحيث ((إن "الإعتزام" ليس له فقط ارتباط ما مع "الاستباق" كما مع شيء آخر، بل هو يُخفي الكينونة الأصيلة نحو الموت في ذاته باعتبارها الصيغة الوجودية الممكنة لأصالته الخاصة))[4] و عليه وجب التفكير من ناحية السؤال: كيف تتبلور مسألتا "العزم" و "الاستباق" داخل مسألة الوجود - نحو-الموت ؟ ليخرج هيدغر في

هذه..الموقوتية(Datierdarkeit)) إرجع إلى،مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص694.

[1]- مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، تر،محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، مصدر سابق، ص133

[2]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص574.

[3]- المصدر نفسه، ص 76

[4]- المصدر نفسه، ص536.

الفقرة (63) بنتيجة مفادها أن مسألة "العزم المستبق* (das vorlaufende Enschlossenheit) هي التي جعلت "الكيان الوجودي" لأصل الحقيقة محتجبا، الأمر الذي جعل هيدغر ينفتح على مشكل التناهي في علاقته بـ"هُوَهُوِيَّة" (Selbigkeit) الشيء القائم في الوجود، و "ما هو غير قائم بعد" لكن دون التوغل في العلاقة الصامتة بين "التناهي" (die Endlichkeit) داخل الأفق الأنطولوجي و"العدم" التأملي، يقول هيدغر في هذا المعنى: ((من شأن الإعتزام المستبق أن يفتح موقف الهناك في كل مرة، على نحو بحيث إن الوجود، بفعله، هو ينشغل على نحو متبصّر بما تحت-اليد على نحو واقعاني داخل العالم.. إنما فقط بوصفه "حضورًا" في معنى الاستحضار، يمكن للإعتزام أن يكون ما هو، تَرْكُ ما يُضطلع به في الفعل الذي يلاقينا دون تمويه))[1] كما لا يتعلق الأمر هنا بنهاية شيء ما قائم تحت- اليد، وإنما بالكينونة نحو النهاية من حيث هي طريقة كينونة بموجبها يتميّز الدازاين - في وجوده- عن سائر الموجودات الطبيعية الأخرى التي تقترن نهايتها بعدم وجودها وزوالها في العيان، و بذلك ((فإن النهاية "تحدّق" (bevorstehen) بالدازاين، فليس الموت شيئاً غير قائم بعدُ، وليس هو بالمؤجَّل الذي رُدَّ إلى الحد الأدنى، بل بالأحرى ما يوشك أن يكون (ein Bevorstand))[2]

5.مشكل "التناهي" بما هو علة "تاريخانية" الدازاين:

يتفرع السؤال عن الزمان في نطاقه الواسع على شتى دروب الوجود، لينفتح أمامنا السؤال عن الحد الأقصى الذي يمكن للدازاين بلوغه بكينونته الأنطولوجية نحو النهاية، والتي لا تعبّر عن نهايته بقدر ما تكشف عن تبلور الطرف الآخر من الكينونة، ((وهكذا فإن ما بقي خارج اهتمامنا ليس الكينونة نحو البداية (Sein Zum Anfang)

* يأخذ "هيدغر" من تبيانه لمسألة "العزم المستبق" طريقه للولوج داخل مسألة الزمانية، فيستبدل أبعاد الزمان بأبعاد أخرى تكون أكثر مفهومية عن سابقتها التقليدية (ماضي،حاضر،مستقبل)، و هو ما أصبح معه متعلقا بـ: الاستقبال(die Zukunft)، الكانتيّة (die Gewesenheit)و اللحظة(der Augenblick)، و غرضه من وراء ذلك هو إبعاد سؤال الزمان عن المفهوم التقليدي (الحاضر) الذي كان مع "أوغسطين" إلى "هيجل" و"هوسرل".

[1]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص568.

[2]- المصدر نفسه، ص451.

فحسب، بل على الخصوص الإمتداد (Erstreckung) الذي يأخذه الدازاين ما بين الولادة والموت))[1]، بل إن العودة إلى الفقرة (78) من مؤلف "1927" تكشف أن استحضار هيدغر لمسألة "زمانية الدازاين" بما في ذلك "زمان العالم"، و"أصل المفهوم العامي للزمان" مسائل لها علاقة مشاركة مع هيجل الذي سعى في كتابه "فينومنولوجيا الروح" للتخلص من كل مفهوم عامي للزمان، و ذلك بالكشف عن التخريج التأملي لمسألة الموت، بحيث ((لا يعني الإنتهاء المقصود مع الموت بأي وجه أن يكون الدازاين عند النهاية (Zu-Ende-sein)، بل الكينونة نحو النهاية (Sein zum Ende) التي تخص هذا الكائن))[2]، والسؤال الذي يُطرح في هذا المقام هو : كيف استعاد هيدغر مسألة الموت الهيجلية في تخريجه لمسألة الزمانية وتناهيها ؟

يظهر تأويله من خلال المصطلحات الثلاث الخاصة بـ"الإحداق" (der Bevorstand)، و"المقذوفية" (Geworfenheit)، و"الإنحطاط" (das Verfallen)، يقول: ((إن الدازاين يوجد بوصفه كينونة مقذوفاً بها نحو نهايتها (" وجود- نحو- الموت"sein-zum-ende).. إن الدازاين يُتوفّى على نحو واقعاني، طالما هو يوجد، ولكن..على سبيل الإنحطاط))[3]، ومن أجل ذلك، يُعد هيدغر "الكينونة- نحو-النهاية" منذ الفقرة (50) بوصفه علة الإمكان الخاص بالدازاين، حيث يتماشى معنى الإمكان مع الوجود الواقعاني الذي يلازم بداية وجودنا، و هو ما يسميه هيدغر بـ "المقذوفية" التي تنم عن العلاقة العيانية مع النهاية من حيث أن الدازاين "يرث" مقذوفيته في العالم، و يكون "الإنحطاط" هو إمكانية إزاحة الدازاين من وجوده الأصيل إلى وجود لا أصيل من خلال ظاهرتي الخوف و القلق.

يظهر الزمان على أنه الإمكانية الأصيلة الكاشفة عن علة تماشي الكينونة واستمراريتها في العيان، كما تبزغ مسألة الموت في علاقتها بمستقبل الدازاين، وإن كان الحديث عن إمكانية نهاية الدازاين ليس حدثاً يأتي مع الموت كنهاية أصيلة

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق، ص642

[2]- المصدر نفسه، ص444.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 451-453.

للكينونة الدازاينية، و إنما هو حدث موجود منذ البداية، فالموت خاصية أساسية يحملها الإنسان الكائن، يقول هيدغر: ((الإنسان وحده يموت، وذلك بشكل متواصل طالما بقي تحت السماء))[1] لكن، مسألة الموت لا يجب أن تُفهم على أنها مدعاة للهلاك والزوال، و إنما يتعلق الأمر بالاستباق من حيث هو استباق الفوات (das vorbein)، أي أن الدازاين المتجه - نحو- الموت هو دازاين فائت، مدرِكٌ لاستباقية موته لا محالة. كما لا يجب أن نفهم الفوات على أنه صفة خاصة بماضي الدازاين، بل هي كيفية أنطولوجية تتعلق بما يأتي من الزمان، و بموجبها يستبق الدازاين إمكانية موته الأصلي، وعن طريق ما أسماه هيدغر بـ"الإحداق" (Bevorstehen)- من حيث هو "إمكانية حضور" خاصة بالدازاين- يستبق الدازاين موته بوصفه محدقاً، يقول هيدغر: ((إن الكينونة نحو الموت استباق لقدرة على الكينونة هي من شأن الكائن، الذي نمط كينونته هو الإستباق ذاته، وفي كشف النقاب المستبق الذي من شأن هذه القدرة على الكينونة إنما ينفتح الدازاين لذات نفسه بالنظر إلى إمكانيته القصوى))[2] بل إن إمكانية فهم الدازاين لنفسه من حيث هو كذلك من شأنه أن يقودنا إلى "القدر" (das Schicksal) بما هو تراث يحمله الدازاين في ماهيته من حيث هو عزم مستبق للموت.

إن علاقة الدازاين بمسألة الموت - المتحيّن فرصة إنكباب الدازاين و انشغاله بعالمه القلق ليجذبه نحو النهاية- تكمن من خلال الإحداق، و الاستباق والفوات، وبشهادة ليفناس فإن ((العلاقة الأساسية للكائن عند هيدغر ليست علاقة مع الغير، بل مع الموت حيث كل ما يوجد هنالك هو اللاأصالة في العلاقة مع الغير، بحيث نموت وحيدين))[3] وإذا كان الموت عند هيدغر هو موت الدازاين لوحده أي أنه لا توجد علاقة تربط موت الإنسان بالآخر، فإن تجربة الموت الليفيناسية تضع الأنا أمام مسؤولية الوقوف مع الآخر، وعدم تركه يموت وحيدا (مسؤولية أخلاقية)، وإذا كان هيدغر ينطلق من تجربة القلق، فإن ليفناس ينطلق من الخوف بما هو لحظة توقف

[1]- M.Heidegger, Essais et Conférences, traduit par André Préau et préface par Jean Beaufret, op, cit,p178

[2]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني، مصدر سابق، ص468.

[3]- Emmanual Levinas, Ethique d'infini, op, cit, p51

الكينونة و العودة بها إلى الوراء، وبذلك فإن ليفناس يُبعد جدارة الأنطولوجيا لصالح أهلية "الإيتيقا"، ((لتصبح الإيتيقا هنا بدل الأنطولوجيا هي الفلسفة الأولى، ضد كل الإرث الفلسفي الطويل الذي لم يتعامل مع الأخلاق قط، إلا كرافد من روافد الفلسفة الثانية))[1] ذلك أن سؤال ليفناس الأساسي يكمن في: كيف يمكننا إدراك الكل المجرّد(الكينونة) دون إدراكنا للجزء المتعيّن (الموجود) فيه ؟ وهو ما توجّب عليه اكتساح الوجود عن طريق علاقة عكسية تنطلق أساسا من "الموجود" إلى "الموجود الآخر".

تصبح الزمانية مع هيدغر ضرب من ولوج الزمان فضاء الهنا، الذي ينكشف ضمن العهد (Ereignis) بوصفه تزمّنا خاصا بالكينونة و الكائن معاً، حيث يعمد هيدغر إلى ربط مسألة العهد بـ"التاريخاني" من حيث هو الطريق الذي أفضى - في نهاية المطاف- إلى الانتقال من "العهد" إلى "اللاعهد" (Enteignis) الذي يُعنى بالمفهوم التاريخاني للتناهي في حقبة استقراء هيدغر لتاريخ الو- جود، يقول بوقلر(Pöggeler) : ((إن الوجود ذاته هو في حقيقته ليس أساساً أخيراً قد يمكن تثبيته، بل هو غائب- الأساس...إن "التناهي" قد أصبح متجذراً الآن ضمن "خاصية" غياب- الأساس واللاتأسّس))[2]

لا يتعلق تناهي الزمان بنهاية الموت أو موت الدازاين، بل يفهمه هيدغر على أنه "انقطاعاً" (Aufhören) للمستقبل الذي يغلق دائرة الوجود الممكن، أو "الليسية" (die Nichtigkeit) التي تفرض "العدم" كمقولة أساسية في جوهر الوجود، ليبقى السؤال دوماً متعلّقاً بـ "اللماذائية" التي تقودنا للبحث عن علة "تراجع" ظهور الوجود، هنا ((يتساءل هيدغر: ماذا إذا كان كل من إهتمامنا بالقواعد الأساسية للتفكير ومخاوفنا من العدمية، واللذين كلاهما يبدوان أنهما ينصحاننا ويشوران علينا بقوة للإبتعاد عن

[1]- جويل هنسل، ليفناس من الوجود إلى الغير،تر،علي بوملحم،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع،بيروت،لبنان،ط1، 2000، ص39

[2]- فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه،مرجع سابق، ص1163.

الحديث عن العدم، يقومان على مغالطة وسوء فهم كبيرين؟..هذا الإخفاق في الفهم ينشأ بشكل متزايد - طبقا لهيدغر- وبشدة من حالة "نسيان الوجود"))[1]

يحمل الإنسان في ذاته هوسه بالتناهي، مما يفسح المجال للتساؤل عن علة الكينونة بما في ذلك الكائن الزماني، بدلا من اللاوجود والعدم، وإن كان ((التفكير الذي يبدأ مع الوجود والزمان هو في حقيقة الأمر من جهة أولى إنتباه أو إستيقاظ من نسيان الوجود، أي أنه إنتباه يجب فهمه بوصفه تذكر لما لم يُفكر فيه بعد..(بحيث) يُعلل الوجود الأعلى بوصفه السبب الكافي لمجمل الموجودات من حيث هي))[2]، فإن التفكير في العدم، وطرح السؤال ((لماذا كان وجود الموجودات بدلا من العدم؟ يجبره (هيدغر) على أن يطرح السؤال التمهيدي أو الإفتتاحي اللاحق: كيف للموجود أن يقف مع الوجود ؟))[3]، ليبقى السؤال دوما متعلّقاً بـ"لماذا" التي تجيب عن علة حصول الشيء على ذلك النحو دون غيره، والوجهة التي تنتهي عندها علل الموجودات، بل والتساؤل عن مصير تلك العلل في الزمان المتناهي ؟ و إن كان التناهي خاص بتناهي الزمانية التاريخانية للدازاين، وهو ما يعنيه هيدغر بقوله: ((إن التاريخ من حيث هو طريقة كينونة الدازاين..إنما يعيد قذف (zurückwirft) الوجودالمستبق على مقذوفيته الواقعانية، وبهذه الطريقة فحسب هو يمنحُ الكانيّة أوّليتها المميزة في ما هو تاريخاني.إن الكينونة الأصيلة نحو الموت، نعني تناهي الزمانية هي العلة الخفية لتاريخانية الدازاين))[4]

خلاصة :

يتأسس سؤال الزمان منذ البداية على عنصر التغيّر بما هو شرط كل موجود متحرك في الكون، سواء كان ذلك منسوبا إلى الفساد أو السرعة أو التصادم أو المسافة أو غيرها من الشروط المؤدية إلى تغير حركة جسم من مكان إلى آخر، ومن

[1]- مارتن هيدغر،مدخل إلى الميتافيزيقا،تر،عماد نبيل،مصدر سابق، ص45

[2]- مارتن هيدغر، في الشيء الذي يخص التفكير،تر،وعد الرحية،مصدر سابق، ص ص45-49.

[3]- مارتن هيدغر،مدخل إلى الميتافيزيقا،تر،عماد نبيل،مصدر سابق،ص51

[4]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص633

ثمة، فإن مناظرة صور الزمان لا تكون إلا عبر اللجوء إلى التاريخ القبلي الذي منح لعلاقة الزمان بالوجود "حدثا" تأسيسياً من شأنه أن يضيء كل تفكير نظري مضلّل للبحث الأنطولوجي، بل إنه ((في قدر حدث الوجود و في امتداد الزمان يتجلّى بحسب خاصيتهما إهداءٌ "هبةٌ" وامتلاكٌ ما، أعني إهداءٌ للوجود وامتلاكٌ له بوصفه حضوراً وللزمان بوصفه مجال العلن "الانكشاف".إن ما يحدد الزمان والوجود بحسب خاصيتهما، أعني في إنتمائهما إلى بعضهما بعضاً نسميه: الحدث"das Ereignis"))[1]

إن التصور التقليدي للزمان قد غفل - حسب هيدغر- عن إنطلاقة الدازاين من المستقبل، ووجّه اهتمامه نحو الماضي و الحاضر، في حين أن المستقبل عند هيدغر هو بؤرة حركة الكينونة في الآن و التراجع إلى "ما كان" ، وهو ما يطرح بدوره التساؤل مع هيدغر حول: ((هل الإنسان مانح الزمان أو مُستَقبِله ؟ وعندما يكون الإنسان مُستقبِل الزمان، فكيف يستقبل الإنسان الزمان ؟ هل يكون الإنسان أولا وقبل كل شيء إنساناً لكي يستقبل الزمان ويعي إرتباطه أو علاقته به ؟..إن الزمان ليس صنيعة الإنسان، ولا الإنسان صنيعة الزمان. فهنا لا يوجد إنسان بل يوجد فقط منح أو عطاء في المعنى المشار إليه، أعني يوجد امتداد مُشفٌ للزمان - المكان))[2]

يطرح هيدغر من جهة مساءلته للزمان، مسألة الزمانية في علاقتها بتحليلية الدازاين بهدف الوصول إلى أن فهم سؤال الزمان لا ينطلق من الوعي و إنما من الزمانية، أي أنه لا يتعلق ببراديغم الوعي الموضوعي، بل بالتجربة الأساسية للزمانية بما هي مسألة الحياة الواقعية التي لا بد للموجود الزماني من توجيه اهتمامه ضمن إمكاناتها، و هو من أجل تبيان كيف أن الزمانية تلجّ في الواقع، يعود إلى المسيحية بوصفها ضرب من الحياة الأصليّة خاصة من خلال كشفه عن فكرة "الضمير" و"الذنب" اللذان من شأنهما أن ينتزعا الدازاين من وجوده الزائف إلى الإستجابة لنداء الوجود الأصيل، يقول هيدغر في هذا المعنى: ((إن كل تجارب الضمير و تفاسيره إنما تتفق في أمر واحد، أن "صوت" الضمير يتكلم بوجه من الوجوه عن "ذنب"

[1]- مارتن هيدغر،في الشيء الذي يخص التفكير، صص30-31
[2]- المصدر نفسه، ص27

(Schuld) ما..إن الكينونة المذنبة لا تنتج أولا من إقتراف ذنب، بل بالعكس: إن هذا الأخير لا يصبح ممكنا إلا بفعل "علّةٍ" في كينونة مذنبة أصلية))[1]، بحيث تكون الكينونة هي الأفق الموضوعي الذي تظهر فيه العلة في تعاقبها الزماني، وبقدر ما يظهر الوجود في الواقع، على أنه إمتلاء لديمومة الواقعات الموجودة في داخله، تمتلئ العلة بما يمكن أن يكون إستمراراً لحالة الوجود الواقع في الزمان، بما في ذلك الموجود الزماني.

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،ص ص 496-503

الفصل الرابع

من التأسيس الأنطولوجي إلى التأسيس الإبستيمولوجي

المبحث الأول: التأويل "الفيزيائي" لموجودية "العلة والزمان"

المبحث الثاني: معقولية "العلة والزمان" في الفكر العلمي الحديث والمعاصر

المبحث الثالث: التأسيس للفهم الأنطو-إبستيمولوجي داخل فكر المجاوزة

المبحث الرابع: المقاربة التأصيلية للغة كأداة للحوار التواصلي

الفصل الرابع

من التأسيس الأنطولوجي إلى التأسيس الإبستيمولوجي*

تمهيد :

يقوم التحليل الفلسفي في أغلب مساعيه على الحوار بوصفه أسلوبا جادا للإطلاع على العلل الكامنة وراء التفكير و البحث عن الحقيقة في موضوع ما، فحين طرح هيدغر سؤال (("متى نتفلسف ؟" كان جوابه، يبدو أن هذا لن يتحقق إلا بدءاً من اللحظة التي نعقد فيها حوارا مع الفلاسفة))[1] وعلى إثر ذلك، كانت العودة إلى التراث الأساس في منح النص الفلسفي بُعدا تأسيسيا تفسيريا بموجبه يطل الفكر على نوافذ الفكر الآخر، وسواء تعلق الأمر بمجاوزة الميتافيزيقا أو غيرها من السرديات العقلية والتنويرية، فإن للمشروع الهيدغري الفضل في ظهور الفكر الجديد المفكّك للميتافيزيقا، وبشهادة ديريدا فـ((إن حركة التفكيك المعاصرة تستمد مجمل منطلقاتها من المشروع الهيدغري))[2]، وإن كانت طرافة القراءة الديريدية من جهة أخرى قد رأت أن هيدغر نفسه لم يستطع مجاوزة الميتافيزيقا بشكل كامل، حيث أنه ما لبث أن سقط سجينا للغتها، يقول ديريدا: ((إن تفكيك الميتافيزيقا وشطب مفاهيمها بأسلحتها عملا ميتافيزيقيا حَوَّل هيدغر شأنه شأن نيتشه إلى سجين للميتافيزيقا و إلى وريث اللغة الموروثة عبر التقاليد))[3]

---

* "الإبيستمولوجيا": تشير الكلمة الإنجليزية épistemology إلى ما نصطلح عليه بنظرية المعرفة، وحين نميز الإبيستمولوجيا من نظرية المعرف، إنما يغدو من المستحسن أن نوسع في المنطق، إنها ليست توليفاً أو إرهاصاً ظنياً بالقوانين العلمية (المذهب الوضعي والتطوري)، بل تحيل إلى الدرس النقدي لمبادئ العلوم المختلفة وفرضياتها ونتائجها، الهادف إلى تحديد أصلها المنطقي غير النفساني، والنظر في قيمتها ومدى موضوعيتها. أنظر: André Lalande ,Vocabulaire technique et critique de la philosophie ,PEF, 18eme édition, Paris,1988,p293

[1]- مارتن هيدغر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية،تر،فاطمة الجيوشي،مصدر سابق، ص41

[2]-علي الحبيب الفريوي،مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي،مرجع سابق، ص231

[3]- المرجع نفسه، ص212.

حرص هيدغر منذ البدء على تقويض المصطلح التقليدي الذي يخص مسألتي "العلة والزمان" في علاقتهما بالموجود، لكنه لا يرمي إلى فهمٍ مسندٍ إلى "اللاهوت" و" الفلسفة الكلاسيكية" و "الفيزياء"، و إنما يرمي إلى "رؤية علمية أصيلة" إزدادت حدة كلما ولجنا عصرا من العصور و ودعنا آخر، لذلك كان سؤالنا المبدئي يتمحور حول ما إن كان يمكن تطبيق مبدأ العلة على كل الموجودات والظواهر بما في ذلك الموجودات الخارجية - كمؤثرات ومنبهات- و الظواهر الداخلية - كأحاسيس- بموجبها يصل الفكر إلى علة العلل ؟ و لما كان الزمان علة التغيّر الحاصل في حركة جسم ما، كان كل موجود متحرّك يتحرّك بتأثير علة خارجية، حيث يكون الزمان هو شيء ما يشتمل على جميع الأشياء، وهو ما يدل على ((ضرورة أن تكون جميع الأشياء موجودة في الزمان، فالزمان يشتمل عليها كسائر الأمور التي تكون موجودة في شيء، كما يشتمل المكان على التي في المكان))[1]

كان العلم يطل على الفلسفة من خلال إنشغالين أساسيين: يتعلّق الأول بالإنشغال الإبستيمولوجي في علاقته بالمبدأ العلي، ويتعلق الثاني بنتائج ذلك الإنشغال على التفكير الفلسفي، بالمقابل فإن إهتمام الفلسفة بالعلم كان من جهة تقديمها لقراءات منهجية ونقدية له، وفي هذا المضمار يقول برغسون معرّفا الزمان ((في الحقيقة أن التعريف الصحيح للزمان ليس في الميكانيكا التي تتطلبها الفيزياء المعاصرة، لكن الزمان الحقيقي من جهة ما هو تيار متصل أو بعبارة أخرى حركة الوجود ذاتها، فهو لا يقبع في متناول المعرفة العلمية))[2]، فالزمان يستعصى على العلم ذلك أن إختصاصه الفلسفة أو الميتافيزيقا، وإن كان بعضهم يرى غير ذلك، فإن هيدغر يُعنى أساساً بالانحياز عن كل مفهومية سابقة للفكر لا يأخذ الزمان فضاءً لازماً لاكتشاف حقيقة الوجود، من هنا انبجست مفكرة "هيدغر" حيث لم تعد مكانة لثنائية "الفهم والتصور" التقليديتين، بل " للفكر و الشعر " دورهما في بلورة سؤال الحقيقة، كما

[1]- أرسطو طاليس،الطبيعة،ج1،تر،اسحاق بن خدين،نشرة بدوي،الدار القومية للطباعة و النشر ،القاهرة،1964، ص 45

[2]- برغسون،التطور المبدع،تر،جميل صليبا، مرجع سابق،ص 304

أصبح لازما الانزياح من "الزمان و الزمانية" إلى "التزمّن" بوصفه حدثا لغويا هاما. ضمن هذا السياق يصل هيدغر إلى ما أسماه بـ" القفزة" (der Sprung)، ((قفزة تنطلق من الكينونة باعتبارها أساسا للموجود نحو الهاوية، نحو اللاأساس، ومع ذلك ليست هذه الهاوية عدماً فارغاً، وعلى الأرجح ليست غموضاً مبهماً، بل هي التملك المتبادل نفسه، ضمنه و في خضم نبضه يتم الإحساس بماهية ما يتحدث إلينا كلغة، مثل هذه اللغة سميناها في يوم ما "مقر الكينونة"))[1]

لقد أراد هيدغر من خلال طرحه لسؤال الكينونة أن يربطه بالعالم المعيش الخاص بالدازاين ، بل إن فضله يكمن في طرح سؤال الوجود من جهة البحث عن علته الأولى التي أوضحت معنى "الكينونة- في- العالم"، وكشفت عن الرابطة الوظيفية (die Bewandnis) بوصفها كينونة الكائن، يقول هيدغر: ((إن "اللماذا" الأوّلي إنما هو ما- من- أجله (ein Worum-willen) ما، لكن "ما- من- أجله" يخص دوما كينونة الدازاين..إن ترك- الشيء- يأخذ- وظيفته، متى فُهم على نحو أنطولوجي هو تسريح سابق للكائن من جهة كينونته- تحت- اليد داخل العالم المحيط))[2]. من هنا يتساءل هيدغر عن إمكانية إنفتاح الأنا الخاصة بالدازاين على كينونته الواقعانية من ناحية أنطيقية - صورية، ليصل إلى القول أنه ((إذا كان "الأنا" تعيّناً في ماهية الدازاين، فإنه ينبغي أن يُؤوَّل على نحو وجوداني..إن "جوهر" الإنسان ليس هو الروح من حيث هي مركّب النفس والجسد، بل الوجود))[3]، وهو ما يعني سحب الأنا الأنطيقية كما تفكرتها الذاتية الحديثة إلى السؤال عن الـ"مَن" الذي يضم سؤال الكينونة و الهُم من حيث انخراطهما ضمن االوجود- في- العالم، فلا عالم المثل ولا الروح الهيجلية قادرة على تبني السؤال الوجودي دون سحبه إلى الذات، لتبقى ((الفلسفة كـ"لماذا" رهان الوعي اللماذائي، أما الدين و العلم فينطلقان من مسلمات بدئية هي بمثابة قضايا

[1]- مارتن هيدغر، الفلسفة،الهوية والذات،تر،محمد مزيان، مصدر سابق، ص39
[2]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،صصص182-183-184
[3]- المصدر نفسه، ص 237

أولية لا تحتمل السؤال أو الإستفهام، و محاولة التساؤل والإستفهام عنها و الشك فيها نفي أولاني لمشروع العلم و قصده، و مشروع الدين وقصده))[1]

بالمقابل، فإن تبني سؤال الوجود الذي سمح لنا بالكشف عن "العلل" يظهر على أنه "المانح" لترتيب الزمان ونظامه، بحيث أصبح ((التفكير في الوجود في خاصيته يستلزم مغادرة الوجود بوصفه مبدأ و أساس الموجود لصالح العطاء "المنح" المتحرك والمحتجب في الإنكشاف، أعني لصالح الـ(يوجد Es gibt) أي الوجود))[2]، ليصبح الزمان متعلقا بما "يوجد" لا بما "يكون" الذي يُفصح عن موجودية "الزمني" و لا موجودية "الزمان"، ليحضر في هذا المقام السؤال: ما الذي يضمن ثبوت العلة المقضية في الماضي ؟ إنه الزمان الذي يثبّت أصلها و أساسها الذي تنبعث منه مجمل العلل المتعلقة بالشيء المراد البحث عن علته، أصله، أساسه. وهل نستطيع أن نقدّر زمان العلة الأوّلي قبل اكتمالها كعلة كافية لا تستنجد بعلل أخرى ؟ و عليه، فسؤالنا يرتبط باكتمال العلة ، واكتمال الزمان إن جاز اعتبار الاكتمال "ذروة" و"وجهة" جميع الموجودات الكامنة في الوجود في إطار منظومة الوحدة (وحدة الزمان والمكان والعلة) ؟

1.التأويل "الفيزيائي" لموجودية "العلة والزمان":

يكمن هدف هيدغر - من خلال التحليل السابق ذكره- في إخراج كل إمكانية من مفهومها الميتافيزيقي سواء تعلق الأمر بالفيزيقا أو علم النفس و حتى اللاهوت إلى الإمكان الأنطولوجي، وعليه وجب الإمساك بالحقيقة الوجودية داخل مبدأها الأساسي الذي تنتظم وفقه، و"تفسير" حضور كل موجود في الوجود بإرجاعه إلى علته، لكن ((ولما كان التفسير إرجاعاً إلى الأسباب، فإن العلاقة السببية ينبغي أن تظهر على

[1]- محمد الزايد،المعنى و العدم،بحث في فلسفة المعنى،تقديم،خليل الجر،مرجع سابق، ص 287

[2]- مارتن هيدغر، في الشيء الذي يخص التفكير،ترجمة وتعليق،وعد الرحبة،دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق،سوريا،ط1، 2018، ص13

نفس النحو، والواقع أن العالِم يعني بالقانون السببي علاقة من نوع "إذا كان...فإن..." مع إضافة أن نفس العلاقة تسري في كل الأحوال))[1]

لقد تغير المسار العلّي منذ إنهيار المعرفة التركيبية القبلية نحو الفيزياء الرياضية القائمة على التركيب الموضوعي للعلاقة الزمانية، لا الوصف النفسي للزمان، بهدف الوصول إلى التركيب المنطقي القادر على وصف وتعليل كل معرفة موجودية من شأنها أن تحفظ علاقة حادث ما بآخر دون الوقوع في دائرة مغلقة، وهو الأمر الذي جعل ليبنتز يدلّل على أن الزمان بنظر نيوتن من حيث هو "مستقل عن الأشياء" عبثي، وجعل مكانه نظام "الزمان المتعاقب"، ذلك أنه ((إذا قبلنا أن الزمان يوجد قبل الأشياء، فإن النتائج التي ستلي ذلك مضادة لمبدأ العقل الكافي..يجب إذن إعتبار أن اللحظات خارج الأشياء ليست شيئا، وأنها لا تقوم إلا على نظامها التعاقبي أمراً مبرهناً عليه))[2]، فلا وجود للزمان قبل الأشياء (الموجودات) لأن ذلك يتنافى مع مبدأ العقل الكافي، وهو بدوره ما يطرح فكرة قدم العالم وحدوثه، حيث ((إن الزمان- حسب ليبنتز- كان قبل خلق العالم فكرة من اللـه، نوعاً من برنامج يحدّد مسبقاً نظام دخول الجواهر في الوجود، وتحقيق الممكنات، لقاءَ السبب الكافي لانتقاله من حالة فكرة من اللـه إلى حالة "نظام الوجودات المتعاقبة" الذي هو السبب الكافي للخلق..يكتسب الزمان على هذا النحو معقولية ضمنية: فبدلا من أن يكون مقبولاً بوصفه واقعة أو معطى خام، فإنه يُقادُ في الحقيقة إلى بنية محض منطقية يحكمها مبدأ الهوية))[3]

لكن، كيف يمكن تحديد موجودية الزمان، وما علاقته بالعلة الوجودية ؟

إنه لمن الملاحظ أن قياس الزمن - خاصة عند الفلكيين- مرتبط بدوران الأرض وحركتها، و لئن كان ((التصور البطليموسي يقوم على الوفاء لطبيعة النظام الفلكي الأرسطي، من حيث إعتبار الأرض مركزاً للكون والشمس تدور حولها

[1]-هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية،تر،فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر،القاهرة، ص143

[2]- كريستوف بوميان،نظام الزمان،تر،بدر الدين عرودكي،المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،ط1، 2009، ص413

[3]- المرجع نفسه، ص416

" Géocentrisme"))[1]، فإن هناك من عارض هذا التوجه البطليموسي الذي جعل الأرض بثباتها مركزا للعالم، حيث رفض كوبرنيكوس هذه المركزية للأرض وتجاوزها إلى مركزية الشمس، ((فالأرض - حسبه- تدور حول نفسها بحيث يواجه كل شيء على سطحها الشمس ويبعد عنها على التوالي، ويرجع السر في تعاقب الليل والنهار إلى هذه الحركة الدائرية للأرض، وليس إلى تحرك الشمس والنجوم))[2]، ومِن كوبرنيكوس يواصل كبلر الطريق الفيثاغوري الأفلاطوني ليُقر بمبدأ التناسب الكوني ((وقد إعتقد أن هذا التناسب يتجلى في كون الكواكب البعيدة عن الشمس تتحرك بحركة بطيئة، بينما تلك القريبة منها تتحرك بحركة سريعة...ومركزها هو الشمس))[3]، ولما كانت العلة الأولى عند أرسطو ليست علة فاعلة، بل علة محركة وغائية، ومهمتها لم تتجاوز إخراج الأشياء من القوة إلى الفعل، أي ربط المادة بالصورة، كانت حركة الأجسام في الكون معتمدة على تعاقب العلل في الزمان، لكن ((ولكي نمنح بصورة نهائية الزمان المادي مقامَ موضوع قابل للقياس، كان يجب إذن تعريف التزامن باللجوء إلى أشياء وإلى علاقات محض مادية، إلى الساعات الجدارية، والمسافات، والإشارات المنتشرة بسرعة محددة، وإلى الحركة))[4]، وهو الوضع الذي أدى بـآينشتاين إلى إدخال مفهومه عن تقارب وتباعد الساعات الجدارية زمنياً، مما جعله ((يعطي من جديد على هذا النحو صلابة جديدة داخل علم الفيزياء نفسه، لنظرية الزمان العلائقية، بل وحتى للنظرية السببية التي تقلّص نظام التعاقب إلى علاقة سببية))[5]

تتعلق الـ"كيف" في معناها التجريبي- الابستمولوجي بحدوث الأشياء في الواقع، أما الـ"لماذا" فهي طريق الفهم الذي يفسّر حدوث الشيء من حيث إرتباطه بالإدراك الأولي للعلة، ولما كان السؤال عن اللماذا غير كافٍ للوصول إلى النتائج اليقينية في

[1]- توماس كوهن، بنية الثورات العلمية،تر،حيدر حاج إسماعيل،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،لبنان،ط1، 2007، ص384

[2]- عبد الفتاح مصطفى غنيمة،نحو فلسفة العلوم الطبيعية،كلية الآداب،جامعة المنوفية،الإسكندرية،ص34

[3]- سالم يافوت،إبيستمولوجيا العصر الحديث،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب،ط2، 2008،ص35

[4]- كريستوف بوميان،نظام الزمان،تر،بدر الدين عرودكي، مرجع سابق، ص467

[5]- المرجع نفسه، ص468

العلم، دخلت الـ"كيف" دائرة السؤال، وهو ما فعله غاليلي الذي ((أعاد صياغة السؤال: لماذا تسقط الأجسام ؟ وهي صياغة أرسطية، إلى صياغة جديدة: كيف تسقط الأجسام ؟ والإجابة عن هذا السؤال تعتمد على التجربة المباشرة وعلى الرياضيات، والإستعانة بالخيال لوضع الفروض المختلفة لتفسير الحركة))[1]، وبذلك فإن غاليلي قد تعرض لمشكلة الحركة، وركز اهتمامه على سرعة الأجسام الساقطة في الوجود من خلال دراسة العلاقة بين الزمن والمسافة، حيث لاحظ أن سرعة سقوط جسم ما تزداد كلما اقترب من الأرض، في حين تكون سرعته أقل في الفترة الأولى من سرعته في الفترة الزمنية الثانية، ما يعني أنه ((قد خطى خطوة مهمة في بداية الطريق إلى معرفة قانون الحركة، إذ إكتشف قانون القصور الذاتي، وقانون سقوط الأجسام في مجال جاذبية الأرض))[2]، وبذلك فهو قد أسس لعقلانية مبنية على تخليص الفكر من الظن والحكم المسبق، والتأسيس لموقف علمي جديد يقوم أساسا على الإستنباط الرياضي المقترن بالملاحظة بما هو الأداة الفاعلة في تعليل نجاح العلم الحديث.

اعتمادا على التجارب الغاليلية، تساءل نيوتن حول إمكانية حساب زمان حركة الأجرام السماوية ؟ و بموجب ذلك أدخل مفهومه عن الكتلة لإيجاد العلاقة بين القوة والتسارع في حركة ما، حيث تكون ((القوة عند "نيوتن" علة الحركة، وتفهم الحركة بتصورات تسبقها هي تصورات المكان والزمان و الكتلة))[3]، ويعتبر "مبدأ العطالة" -القائم على فكرة السببية- في الفيزياء الكلاسيكية هو الأساس الذي يبيّن أن الجسم المادي غير متحرك ما لم يحرّكه سبب ما يؤدي إلى حركته أو توقفه عن الحركة، وهو ما يعني ((أن كل جسم هو في حالة سكون أو حركة مستقيمة منتظمة، أي أن أي جسم

[1]- ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم:المنطق الإستقرائي، ج1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ص ص 84-86

[2]- عادل عوض، فلسفة العلم في فيزياء آينشتاين،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،ط1، 2005، ص19

[3]- عبد الفتاح مصطفى غنيمة، نحو فلسفة العلوم الطبيعية،كلية الآداب،جامعة المنوفية،الإسكندرية، ص46

إما أن يكون ساكنا، ما لم تتدخل قوة خارجية تحرّكه، أو يبقى محافظا على حركته، ما لم تتدخل قوة خارجية تقوم بكبح هذه الحركة))[1]

يتناسب العلم النيوتوني الكلاسيكي في مجمله مع الهندسة الإقليدية التي مهدت لقيام نسق هندسي يقيني، بموجبه ((يقوم هذا النسق على مجموعة محددة من البديهيات...وتحقق البناء الكامل للهندسة الإقليدية عن طريق التأليف البارع بين البديهيات وحدها))[2]، في مقابل الهندسة اللاإقليدية المناسبة للطرح الآينشتايني التي مكّنت من قلب المعادلة الفيزيائية لصالح النسبية التي ((تعلم أنه لا يوجد في الكون كله مقياس معياري للطول أو الكتلة أو الزمان، لأنه سوف يتضمن الثبوت في مكان معين وهذا شيء لا وجود له، والزمان الذي تحدده حركة الأجرام السماوية، وبعدها المتغير عنا، نسبي غير منتظم، ولا يجري في جميع أنحاء الكون بالتساوي))[3]

لكن علينا الإعتراف أن علة العلل قد ظلت متغيبة و غير معروفة في الميكانيكا التقليدية (نيوتن) التي لم تستطع الوصول إلى إجابة مقنعة للسؤال المتعلق بعلاقة حادثين منفصلين يؤديان إلى الحركة والتصادم والجاذبية ؟ بل ((إن المبدأ الميكانيكي لحركة المادة بذاتها، الذي هو مبدأ القصور الذاتي - والذي أعلنه كل من غاليلو، وديكارت، ونيوتن- هو مبدأ لا سببي بشكل واضح..و هذا لا يعني أنه لا يتطلب أي سبب على الإطلاق، كلا..فعند أرسطو قانون الحركة، قانون سببي بشكل كامل، وعند نيوتن له نطاق سببي فقط، أما عند آينشتاين فإن هذا النطاق السببي يقل كثيرا، ولكنه لا ينعدم))[4]، وعلى إثر وصول الفيزياء الكلاسيكية إلى أزمة علمية خانقة، ظهرت الميكانيكا الإحصائية، التي بفضلها ((وضعت "النظرية الحركية في الغازات"*، وهي

---

[1]- فيليب فرانك،فلسفة العلم،الصلة بين العلم والفلسفة،تر،علي ناصف،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983، ص137

[2]- حسين علي،فلسفة العلم عند هانز ريشنباخ،الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر،القاهرة،2007،ص170

[3]- يمنى طريف الخولي،فلسفة العلم في القرن العشرين،الأصول،الحصاد،الآفاق المستقبلية،عالم المعرفة،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت،2000،ص197

[4]-السيد نفادي،السببية في العلم،وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي،دار الفارابي،بيروت،ط1، 2006، ص102

* يرجع الفضل في تفسير "النظرية الحركية للغازات" إلى "بيرنولي"(Bernuilli) عام 1738، الذي فسّر ضغط الغازات إستنادا إلى حركة الجزي، ثم إلى "ماكسويل" عام 1866 الذي أدخل منهج الإحصاء في تحديد حركة

النظرية القائلة أن الغاز يتألف من عدد هائل من الجزيئات الصغيرة، التي تسمى بالجسيمات، تتحرك في كل الاتجاهات مصطدمة بعضها ببعض، وترسم مسارات متعرجة بسرعة هائلة، وبلغ المنهج الإحصائي أوج نجاحه عندما نجح في تفسير ظاهرة "عدم القابلية للإنعكاس" التي تميّز كل العمليات الحرارية، والتي ترتبط إرتباطا وثيقا بإتجاه الزمان))[1]

لكن كيف يمكن لحادث ما (علة ما) أن يسبق آخر زمنياً ؟

إن أهم مشكلة تستوقفنا في هذا المقام، مشكلة التعاقب الزمني الذي بموجبه تكون علة ما سابقة لعلة أخرى في الزمن، وهو ما يؤكده هنري بوانكاريه بقوله: ((في الواقع الفيزيائي، السبب لا يؤدي إلى نتيجة، وإنما هناك كثيرةٌ من الأسباب المتمايزة تساهم في حدوث النتيجة))[2] إلا أن ذلك لا يعني أنه بإمكان عكس الزمان، بل على العكس من ذلك، و هو ما يوضحه المثال الآتي: ((قذفت بقطعة من الثلج في ماء ساخن، نعرف بالطبع أن الثلج سوف يذوب و يختفي، وتنخفض درجة حرارة الماء..لكن افترض أننا نرغب الآن في أن نعكس العملية، وتستكشف الماضي من خلال الحالة الراهنة للماء، يبدو أن هذا مستحيلا، لأن كيف يمكننا أن نؤكد على أنه كانت هناك أصلا قطعة ثلج وضعت في الماء))[3]، وهو ما يؤكد عدم قبول الإنعكاس الزمني، بما في ذلك إقراره (بوانكاريه) بأن الزمان سابق الوجود في العقل.

إن العلاقة التعاقبية بين العلة والزمان تختص - في منطق الرتابة- بعلاقة المقدم بالتالي، و((بينما يكون فقدان التناظر أمرا جوهريا للعلاقة الزمانية بين العلة والمعلول، فإن الأمر ليس كذلك بالضرورة بالنسبة إلى العلاقة المنطقية بين قضيتين،

الجزيئات الإحتمالية، الغير قابلة للإنعكاس، وبذلك كانت النتيجة ((أن ما كان من قبل قانونا طبيعيا دقيقا، هو مجرد قانون إحصائي، واستعيض عن يقين القانون الطبيعي بدرجة عالية من الأحتمال، وبهذه النتيجة دخلت نظرية السببية مرحلة جديدة، وكان من الطبيعي أن يثار السؤال عما إذا كانت بقية قوانين الطبيعة ستنتهي إلى نفس المصير، وعما إذا كانت ستبقى أية قوانين سببية بالمعنى الدقيق)) للمزيد أرجع إلى: هانز ريشنباخ،نشأة الفلسفة العلمية،تر،فؤاد زكريا،مرجع سابق،ص146

[1]- السيد نفادي،السببية في العلم،وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي، مرجع سابق، ص144

[2]- هنري بوانكاريه،قيمة العلم،تر،الميلودي شغموم،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،2006،ص30

[3]- السيد نفادي،السببية في العلم،وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي،مرجع سابق، ص98

(حيث) إن العلاقة الزمنية في جوهرها علاقة لا تناظرية، وأما علاقة المبدأ باللازم فهي غير تناظرية فقط وتقبل الإنعكاس))[1]، وهذا الإنعكاس يختص بالقوانين الدالية التي لا تفرّق بين أبعاد الزمان بقدر ما تهتم بالمتغيرات الدوالية، يقول "رسل" في هذا المقام: ((إن القانون لا يفرّق بين الماضي والمستقبل، إن المستقبل "يحدد" الماضي بنفس المعنى الذي "يحدد" به الماضي المستقبل..أي إن عدداً ما من المتغيرات "يحدد" متغيراً آخر إذا كان المتغير الآخر دالة (تابعة) للأولى))[2]

2.معقولية "العلة و الزمان" في الفكر العلمي الحديث و المعاصر :

لم تعد المسألة العلية في الفكر العلمي الحديث متعلقةً بتجسيدها الطبيعي، وتعاقبها الزمكاني، بل بتسلسلها المنطقي الذي يرمي إلى إلغاء الزمان في العلاقة الإستنباطية للعلة، وعليه، فنحن إما أن نكون أمام عقلانية متعددة، ترتبط فيها العلة بالزمان، وتتمدد العلاقة بينهما إلى درجة إنقطاع الصلة بين العلة والمعلول، أو أمام عقلانية موحّدة لا تفصل العلة عن معلولها، وتجعلهما متلازمين مع بعضهما البعض، الوضع الذي جعل ليبنتز - من قبل- يقر بأن ((الزمان هو نظام التوالي، وهو إذن لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى، أي أنه تابع للأشياء، وليس سابقا عليها))[3]، في مقابل هيوم الذي ينتقد بشدة ذلك الإقتران الضروري بين العلة والمعلول، إذ أنه يستحيل - في نظره- أن نتنبّأ بحادثة ما استنادا لمبدأ العلة دون الإستعانة بالتجربة، وإن كانت التجربة نفسها لا توضّح ذلك، وعليه ((ليس الزمان في نظر هيوم إذن شيئا آخر إلا فكرة من عقلنا اجترحت انطلاقا من تعاقب الأفكار والإنطباعات، وفي غياب الإدراكات التي تتعاقب، ليس هناك وعي بالزمان))[4]، فالعلة بهذا المفهوم الهيومي لا تخرج عن كونها فكرة عقلية، ما يعني أنه لا يمكن البرهنة على أن علة ما تؤدي بالضرورة إلى معلول معين، ذلك أنه لا يمكننا أن نبرهن على إنتظام العلل في كل

[1]- روبير بلانشي،الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، تر،محمود اليعقوبي،مرجع سابق، صص111-112
[2]- المرجع نفسه، ص 113
[3]- عبد الرحمن بدوي،الزمان الوجودي ،مرجع سابق، ص101
[4]- كريستوف بوميان،نظام الزمان،تر،بدر الدين عرودكي،مرجع سابق، ص417

إطراد، لأنها بعيدة عن التجربة والملاحظة. فقولنا أن ((لكل سبب تأثير بالضرورة، وكل نتيجة مردودة بالضرورة إلى علة، و (قولنا) لكل شيء في الوجود بداية توجب ضرورة أن يكون له علة، فالشكل الأول لا يضيف شيئا، إنه مجرد تعريف ولا يمكن أن يكون غير ذلك، أما الثاني فهو عام لا يمكن تبريره بالإستقراء..وبحسب هيوم فإن الملاحظة غير مجدية لأن العلاقة السببية لا يمكن ملاحظتها))[1]، ما يعني أنه لا وجود للعلية، فهي مجرد عادة سيكولوجية تجعلنا نتوقع الإطراد في الحالات المستقبلة إذا تكرر في الخبرات الماضية. و إن كان هذا الفهم الهيومي لم يلق استحسانا لدى جان بياجيه الذي يستسلم لتأويل "علم النفس التكويني"، والتأويل التاريخي بوصفه إنتقالاً على مستوى الوعي الفردي، مما جعله يتساءل حول ما إذا كان مبدأ السببية قائما في العلم، وعليه ((هل يجب علينا رفض استنتاجات هيوم تماماً؟..إن مبدأ هيوم لا يزال - في نظره- غير مؤكد كمبدأ ضروري، وهو ما يوجب الإبقاء على المبدأ كمسلمة ضرورية للذكاء البشري، لتركيب التصورات و بناء نموذج فعال يسمح بالتحليل والتفسير والتنبؤ الذي يشمل الأشياء والظواهر في العالم الخارجي))[2]

لكن، ما الذي يضمن إستمرار وقوع المعلول نفسه بعد العلة في الزمان المستقبل ؟ وبرؤية ابيستيمية، كيف يمكن تبرير الإنتقال من الجزئي إلى الكلي في ظل إستعصاء إخضاع جميع العلل إلى الفحص التجريبي ؟

استناداً إلى مبدأ الحتمية*، أصبح القانون العلي معمّما وشاملا في كل زمان ومكان، وهو ما أكده كلود برنار حين سلّم بفكرة الحتمية القائمة على بداهة الوصول إلى

[1]-Pierre Sagaut, Introduction à la Pensée Scientifique Moderne, Institut Jean Le Rond d'Alembert, Université Pierre et Marie Curie, Paris,2009, p190

[2]- Pierre Sagaut, Introduction à la Pensée Scientifique Moderne , op,cit,p194

* مبدأ الحتمية هو مبدأ أنطولوجي(وجودي) وإبيستمولوجي(معرفي)، حيث ((تعني الحتمية (أنطولوجيا) أن نظام الكون مطرد ثابت شامل لا يشد عنه شيء في أي زمان ولا في أي مكان، فهو ذو علاقات علّية ضرورية ثابتة تجعل كل حدث من أحداثه نتيجة ضرورية(معلولاً) لما سبق، ومقدمة شرطية(علة) لما سيلحق أوضاع الكون...وتعني الحتمية (إبيستمولوجيا) عمومية قوانين العلم وثبوتها وإطرادها ويقينها، فلا إستثناء لها، ولا تخلف عنها، ولا إتفاق فيها أو جواز أو إمكان أو عرضية، مادامت ليست هناك مصادفة في الواقع)) أنظر:يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين،مرجع سابق،ص101.

النتيجة الحتمية لظاهرة ما مادامت ((شروط كل ظاهرة، سواء أكان ذلك في الأجسام الحية أم الأجسام الجامدة محددةً تحديداً مطلقاً، بمعنى أنه متى عُرِف شرط ظاهرة ما وتم تهيؤه، وجب أن تحدث الظاهرة دائما (حتماً))[1]، فلا معلول بدون علة، وما العالم إلا نتيجة علل آلية تجسّد مبدأ الحتمية المطلق. وعلى مستوى آخر، ما فتأ العلماء أن ربطوا بين الطبيعة والفلك ربطا علّيا حتمياً (من خلال التنبؤ)، وهو ما أكده لابلاص بقوله: ((ينبغي أن نتصور الوضع الحالي للعالم باعتباره أثرا لوضعه السابق، وكذلك باعتباره سبباً للوضع الذي سيكون عليه في المستقبل..فاكتشافات الذهن البشري في الميكانيكا والهندسة مكنته من فهم الأوضاع الماضية و المستقبلية لنسق الكون..(ومنه) استطاع العقل الإنساني أن يخضع الظواهر الملاحظة لجملة من القوانين العامة، وأن يتنبأ بظواهر معينة بالإعتماد على المعلومات الظرفية للحظة ما))[2]

لكن مع تطور الفكر العلمي، وتجاوز الكلية والثبات، أصبح للعقل نظرة جديدة، بحيث لم يعد مبدأ الحتمية (مبدأ العلة) أساساً للإبيستمولوجيا العلمية كما كان في الفيزياء الكلاسيكية، بل فرضت اللاحتمية (اللاعلّية) سطوتها على فروع العلم الجديد، بموجب ذلك، حلّ "مبدأ الإحتمال"* في أبحاث ميكانيكا الكم** الحديثة التي بموجبها ((استحدث - بلانك- الفكرة القائلة أن كل شعاع، وضمنه الضوء، يخضع لتحكم أعداد صحيحة، أي أنه يسير تبعا لأعداد صحيحة لوحدة أولية للطاقة، أطلق عليها اسم "الكم/الكوانتم" (quantum)..فالكوانتم هو ذرة الطاقة، ولكن كمية وحدة الطاقة تتوقف

---

[1]- Claud Bernard, Introduction à l'étude de la médicine expérimentale, Flammarion, paris, 2010, p95

[2]-Laplace, Essai philosophique sur les probabilités, Bachelier, Paris,1840, pp3-5

* لا يقتصر هذا المبدأ (مبدأ الإحتمال) على نظرية معينة، بل يمكن التمييز بين نوعين من النظريات الإحتمالية: نوع يختص بالرياضيات البحتة، وآخر يختص بمشكلة الإستقراء.

** على إثر أزمة العلم الكلاسيكية وظهور الهندسات اللاإقليدية ، انبثق براديغم ثوري يهدف إلى مجاوزة الفكر الدوغمائي المنغلق، فكانت نظرية الكوانتم(الكم) مع "ماكس بلانك" الذي أعطى الأولوية لمناهج القياس من حيث أنها تساعد على إكتشاف ظواهر جديدة، وهو ما يؤكده بقوله: ((إن تقدم الفيزياء يتعلق بالإتقان الذي تعرفه مناهج القياس قبل كل شيء...ومن المهم أن يكون كل قياس منظّم بشكل لائق، لأن إعداد عدّة بهدف القيام بقياس ما، هو وضع سؤال عن الطبيعة))أنظر: Max Blank, Initiaion à la physique, Ed, Flammarion, 1941, p217

على طول موجة الإشعاع الذي ينقل به الكوانتم، فكلما كان طول الموجة أقصر كان الكوانتم أكبر))[1]، وبذلك، إنقلبت المعادلة الفيزيائية القائمة على "الضرورة" و"الحتمية الميكانيكية" المرتبطة بالمبدأ السببي "إذا كان...فإن"، إلى معادلة إحتمالية، حيث تساءل رودولف كارناب: ((ما الذي نعنيه "بعالم ممكن" ؟ إنه ببساطة العالم الذي يمكن وصفه دون الوقوع في تناقض، قد يكون عالم الحوريات أو حتى أكثر العوالم خيالية، بشرط أن يتم وصفها في حدود منطقية متماسكة...إنها تخلو من التناقض المنطقي، ويمكن وصف العديد منها و إفتراضها، ولكن لا يمكن تخيلها فهي غير مدركة بالمعنى السيكولوجي))[2]، وبموجب ذلك يشدّد كلودبرنار على دور "الفرض"* في منظومة المنهج الإستقرائي ((فالعالم ليس طفلاً يجلس بين يدي الطبيعة ليتعلم منها ما تمليه عليه..بل هو - في رأي برنار- أشبه بقاضٍ يحقق مع الطبيعة، وإن كان لا يواجه أفرادا يضللونه بالشهادات الكاذبة، بل يتناول ظواهر طبيعية أشبه بأشخاص يجهل لغتهم ويريد أن يعرف أغراضهم ومراميهم، (ومن أجل ذلك) يبدع قصارى ما يستطيعه من فروض مادامت ستخضع لمحكات التجريب))[3]

كما ينفي الفيزيائي هانز ريشنباخ - في كتابه "نحو فلسفة علمية"- إمكانية تفسير العلل الحادثة في الزمان على أساس الحتمية الآلية بحجة أننا ((لا نستطيع إستبعاد إمكان مجيء يوم تصل فيه جزيئات الهواء في غرفتنا بالصدفة المحضة إلى حالة منظمة تتجمع فيها جزيئات الأوكسجين في جانب من الغرفة، وجزيئات النتروجين في

---

[1]- هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية،تر،فؤاد زكريا،مرجع سابق، ص154

[2]- رودولف كارناب،الأسس الفلسفية للفيزياء،تر،السيد نفادي،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط1، 1993،ص25

* لقد أثيرت "مشكلة الفرض" في العلم بوصفها ثورة منهجية على مسارات العلم الكلاسيكية بدءاً من أعمال "فرنسيس بيكون" ودعوته إلى التخلي عن فن المنطق والحكم المسبق، إلى "كارل بوبر" ومنطقه التفنيذي الذي بموجبه يخرج من دائرة المعرفة التجريبية (من هيوم إلى الأداتيين) ليُعنى أساساً بالكيفية التي يتقدم بها العلم، وما منطق الكشف العلمي الذي يخص المنهج العلمي دليل على مد سؤال العلم إلى أفقه المستقبلي، بل إن عقلانيته النقدية القائمة على إخضاع كل تخمين إلى النقد بغية إبعاده عن الوقوع في الخطأ والجهل أثبتت أنه ((يحق للفيزيائي أن يقرر ما إذا كانت فرضية الإحتمال قد حُققت تجريبيا، أو إذا كانت غير صالحة لإستنتاج التنبؤات)) ارجع إلى: كارل بوبر،منطق البحث العلمي،تر،محمد بغدادي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،1963 ،ص218.

[3]- يمنى طريف الخولي،فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص146

الجانب الآخر...وبالمثل، لا يستطيع الفيزيائي إستبعاد أن يجيء وقت يغلي فيه الماء عندما نضع مكعبا ثلجيا في كوب من الماء..ولكن من الجدير بنا أن نعرف أن هذا الإحتمال أضعف كثيرا من إحتمال نشوب حريق في كل بيت من بيوت مدينة ولأسباب مستقلة))[1]، وفي غمار هذا الكشف الإحتمالي، سعى إرنست ماخ (المناهض للواقعية) إلى ((إستبدال مفهوم السبب بمفهوم الوظيفة الرياضية، ما يعني: التتابع المتبادل للظواهر ..مع إمكانية توسيع أو تقييد هذا المفهوم حسب تقديرنا كما هو مطلوب من جهة الحقائق التي ندرسها))[2]

ما نلاحظه على فيزياء القرن العشرين أنها تخلّت تماما عن الأنطولوجيا لصالح الإبستمولوجيا التي عملت على تحرير الفكر من الدوغمائية التي لا تسمح بعرض القضايا الإشكالية على حقيقتها الكلية، بل تكتفي بعرض جانب واحد من المسألة، وتعمّم الجانب الآخر، وقد آن الأوان إلى الإلتفات إلى الفلسفة في جانبها الإبستيمولوجي، وتعليل نقائص العصر العلمي، الوضع الذي استدعى طرح السؤال العلمي بشكل منطقي مع مراعاة التطور الحاصل في المنهج العلمي الذي بواسطته نستطيع فهم منطق العلاقة بين القبلي و البعدي، بحيث إنه ((إذا إستطعنا - كما يقول باشلار- أن نترجم فلسفيا الحركة المزدوجة التي تحرك الفكر العلمي حالياً، فإننا ندرك أن تعاقب القبلي و البعدي هو تعاقب إلزامي...فقيمة أي قانون تجريبي يبرهن عليها بجعلها قاعدة للحكم العقلي، وتضفى الشرعية على الحكم العقلي بجعلها قاعدة للإختبار))[3]، ولكن، هل نعود إلى ما نبّهنا إليه كانط قبلاً حين طرح التساؤل حول العلاقة التأليفية بين الحساسية (الإنطباعات الحسية)، والفاهمة (الإدراك العقلي) ؟ وهو ما أوضّحه كانط من خلال ((أفهوم علاقة السبب بالمسبّب الذي يعيّن به الأول الثاني في الزمان كنتيجة له، وليس فقط كشيء يمكن له أن يسبقه في المخيّلة..وعليه ..ليست المعرفة الأمبيرية للظاهرات ممكنة إلا لأننا نُدرج تتالي الظاهرات ومن ثمّ كل تغيّر

[1]- هانز ريشنباخ،نشأة الفلسفة العلمية،تر،فؤاد زكريا،دار الوفاء،الإسكندرية،2004، ص150

[2]- Pierre Sagaut, Introduction à la Pensée Scientifique Moderne ,op,cit,p192

[3]- غاستون باشلار،فلسفة الرفض،تر،خليل أحمد خليل،دار الحداثة،بيروت،1980، ص8

تحت قانون السببية، فالظاهرات نفسها ليست ممكنة بالتالي كموضوعات للتجربة إلا وفقاً لذلك القانون))[1] و بذلك نتساءل: من ينظّم الحساسية لتظهر في تسلسل مقولاتي ؟ يجيب كانط: إنه الخيال المتعالي - بما هو شيمات قبلية- الذي يؤلف بين الصور الحدسية، ويضعها في قالبها الإدراكي وفقا لتسلسلها الزماني، وإن كان الخيال الكانطي قد بقي هو ذاته أسير القول الميتافيزيقي المتعذر التحقيق.

ضمن هذا التوجه، نطرح تعددية العقلانية العلمية المعاصرة المجاوزة لكل ثنائيات الفكر والواقع، الفكر والمادة، الذات والموضوع، بحيث ((لم يعد الفكر العلمي الجديد يستند إلى عقلانية شكلية مجردة وشمولية، بل الفكر العلمي الجديد يتطلب - على حد قول باشلار- عقلانية منفتحة بالقدر الكافي لتلقي تحديدات جديدة من التجربة في هذا الحقل الإبستيمولوجي الذي تتبادل فيه العقلانية والتجريبية))[2]، وإذا كان العلم المعاصر لا يستقيم إلا بتفعيل القيمة الموضوعية، فإنه لا شك أن موضوعية العلم تحتاج إلى تأسيس منهج مُجاوز للعقل التقليدي الذي عرقل مسيرة العلم التقدمي، وهو المنحى ذاته الذي جعل إدغار موران ينظّر للقيمة الحقيقية للعلم من حيث أنها تكمن في الإنفتاح على السابق لتكوين اللاحق، حيث يؤكد ذلك بقوله: ((إن العلم ليس تراكما للحقائق الصحيحة، إنما هو حقلا مفتوحاً، تتصارع فيه النظريات والنماذج التفسيرية، أي تلك التي تتوفر على رؤية للعالم وعلى مسلمات ميتافيزيقية))[3].

ثمة تحوّل يطال العلم منذ تجاوز الغاليلية، بموجبها أصبحت كل مرحلة سابقة بمثابة مقدمة لمرحة لاحقة، فمن الموقف الطبيعي و معركة التصور الحتمي (العلّي) الذي أرجع كل تغيّر إلى علة مادية ظاهرية، إلى فكرة القانون (اللاحتمية) الذي ألغى كل إطراد علي في الزمان، ومنه إلى الموقف الرياضي وتفاعلية العلاقة بين الفيزياء والرياضيات، ونتيجة لذلك التطور الحاصل تم التأسيس لعقل علمي جديد قائم على فكرة إمتداد المعرفة العلمية إلى مجالات أخرى، لا إهمال فيها للعوامل التاريخية

[1]- كانط، نقد العقل المحض،تر،موسى وهبة،مرجع سابق، صص140-141

[2]- غاستون باشلار،العقلانية التطبيقية،تر،بسام الهاشم،المؤسسة الجامعية،مصر،ط1، 1984، ص45

[3]- Edgar Morin, Science avec conscience, Ed du Seuil, coll « Points »,1990, p25

والسيكولوجية و الإجتماعية التي من شأنها أن تخلّص العلم من الدوغمائية التي تعرقل مسار الفكر الإنساني، وبذلك كانت ((الفكرة القائلة بأن العلم يمكن له وينبغي له أن ينتظم وفقا لقواعد ثابتة وكلية - مع فيرابند- هي فكرة مثالية مضرة بالعلم، لأنها تهمل الشروط التاريخية والثقافية والإيديولوجية المعقدة التي تؤثر في عملية التحول العلمي، وتجعل مشروعه أقل مرونة، وأكثر دوغمائية))[1]

3.التأسيس للفهم الأنطو- ابيستمولوجي داخل فكر المجاوزة:

لا ريب أن المعركة الفكرية تكمن في تفكيك البنية المفاهيمية للنصوص الكلاسيكية، و "معاودة" إصلاح الموروث الثقافي في علاقته بالخطاب الإبستيمولوجي، لكن ذلك لا يعني إنكار التراث التاريخي، بقدر ما يُعنى بطرح النمط التقليدي في بُعد جديد، يرتبط أساساً بالمنهج الميثودولوجي بما هو الطريق الأولي لإستشكال أي مسألة علمية، ذلك أن ((للعلم مصيره وليس مجرد تسلسل تاريخي (كرونولوجيا)، تنبثق فلسفة للعلم من تاريخ العلم المساءل مساءلة فلسفية، أي من حيث التكوين وإعادة التكوين))[2] على حدّ قول جورج كونغيلام. و في هذا السياق ذاته، هل تمكن القانون العلمي من أن يجيب على الأسئلة القديمة المتعلقة بـ: كيف ؟، وأين ؟، ومتى ؟، ومن أين ؟، ولماذا ؟ نجيب لا، ذلك أنه لا يمكن الإقرار بصفة مطلقة أن الرياضيات - مثلا- قد إستطاعت الوصول إلى إجابة شاملة ومقنعة، ذلك أن ((الرياضيات كلها لا تتصل بالزمان الحي، إنها تعرف السؤال عن "الكيف" وعن "الما" للأشياء الطبيعية، ولكنها لا تستطيع الإجابة عن سؤال "المتى"، هذا السؤال التاريخي، أعني المتعلق بالتاريخ والمستقبل والماضي وبالمصير، وفي كلمة واحدة بالحياة العضوية))[3]

ولنعد إلى تأمّل المبدأ "لا شيء بدون علة"، هل يعني: أن كل شيء يجب ألا يخرج عن العقل أم أنه يعني ضرورة تجاوز العقلي إلى اللاعقلي، والمضي بسمة "التعالي"

---

[1]- P. Fyerabend, Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, 1er ed, Seuil, Paris,1979, p332

[2]-جورج كونغيلام،دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها،تر،محمد بن ساسي،المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007،ص266

[3]- عبد الرحمن بدوي،الزمان الوجودي،مرجع سابق، صص 127-128

إلى ما يمكن أن يكتسح العلاقة بين الموجود و الوجود، وبين العلة والزمان،..؟ أليست كل تعقلاتنا فيما يقول ليبنتز قائمة على مبدأين أساسيين هما: "مبدأ عدم التناقض"، و"مبدأ السبب الكافي" ؟ حيث ((لا يمكن اعتبار حدث موجود أو حقيقي، ولا يمكن وضع تعبير صادق لهذا الحدث، إلا إذا كان هناك سبب كاف يجعل ذلك الحدث قائماً أو صادقاً))[1]، ألم تحاول الفلسفة الكانطية - قبلا- استدراج العلم لصالح رؤية ابستيمولوجية تضع فيها العقل و الواقع أساسان ضروريان للمعرفة الواضحة ؟، و إن كان ((كانط قد أعاد على نحو بسيط تناول المفهوم التقليدي للفكر كتمثّل، وذلك عندما حدد الفعل الأساسي"للفكر"، وهو الحكم على أنه التمثل المتمثل للتمثل الموضوع))[2]

يأخذنا هذا التصور التمثّلي إلى تصور هيدغر لـ"عصر العالم" و تعليل موجوداته وتعقّلها، الذي ينم عن خطاب فلسفي جديد بموجبه "يتموضع" دازاين العصور الحديثة على صرح المبدأ الأعظم بوصفه علة كافية في الوجود، لتكون الصيغة الإستفهامية المقرونة بسؤال "لماذا ؟" هي السبيل إلى الإفصاح عن حضور العقل في الفكر، والكشف عن الإختلاف بينها وبين "لأن"، ومنه التمييز بين ((العقل الذي يجيب عن السؤال "لماذا" (الذي) هو العقل الكافي..في مقابل العقل كـ"لماذا" يوجد العقل كـ"لأن"..ومتى يُطلق السؤال عن" لماذا" التأسيسية، فالوردة تزهر- حسب أنجيلو سيليسيوس- لأنها تزهر، إنها بلا لماذا))[3]، وإذا كان السؤال عن "لماذا" يعني البحث عما يمكن أن يُهيئ الفكر لطرح السؤال، فإن "لأن" تعطي جوابا تفسيريا للسؤال، غير أن الجواب هنا متعلّق بالأشياء والموجودات بحيث يكون الإنسان هو "العقل المعلّل"، هنا يتساءل هيدغر: ((هل يمكن للعلة ألا تكون متعلقة بنا بوصفنا الموجودات العاقلة ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ومشروعية طرحه على هذا النحو، تتعلّق بالتحديد الذي سوف نعطيه للأصل والقاعدة والعلة Grund، والعقل، والحسابRatio وهي كلمات

[1]- عبد السلام بن ميس،السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية، دراسة ابستمولوجية،دار بوقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب،ط1، 1994، ص14

[2]- مارتن هيدغر،التقنية-الحقيقة-الوجود،تر،محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح،مصدر سابق،ص203

[3]- Otto Poggler, La Pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l'être, tr, Marianna Simon, Aubier-Montaigne, Paris,1967, p213

نستخدمها بانتظام وعلى الدوام))[1]، وهو ما يظهر من خلال محاكاة هيدغر للتراث ودعوته إلى إستنطاق ما لم يفكّر فيه.

إن الرهان الأكبر الذي يجب على كل بحث تفكّره يتعلق مع هيدغر في ضرورة التساؤل البنّاء عن علة وجود الموجود الزماني، الذي استلزم طرح العلاقة الموجودة بين العلة الوجودية والزمان، ومنه، الكشف عن حقيقة لا مندوحة عنها، وهي أنه " لا كينونة إلا مع الزمان وبالزمان"، على أن نفهم هذا كله ضمن حقل الموجود الإنساني (الدازاين)، لكن ((لا يلزم - حسب قول ديكارت- من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية، إذا لم تستمر بعض العلل، أي نفس التي أحدثتنا في إحداثنا..و نحن نعرف بسهولة أنه ليس فينا قط قوة تستطيع بها أو تحافظ بها على البقاء لحظة واحدة))[2] فاستمرارية العلل الموجودية تؤدي إلى استمرارية الزمان ومنه صيرورة الحياة التي تكشف عن "العدم" كمقولة أساسية بديهية تسير جنبا إلى جنب مع العلة التي من خلالها ينكشف الموجود في حضوره الوجودي. وفي غمار هذا الكشف الوجودي يحضرنا السؤال: هل تمكنت الفلسفة من الموازاة بين خطاباتها التأملية واللحاق بركب التطور العلمي ؟ و ما موضع "الفلسفة" في زمن التطور التقني للأداة ؟

لقد كانت الفلسفة منذ زمن بعيد ما تلبث أن تنشط من خلال الكثير من القضايا التي يطرحها العلم نفسه، وهذا دليل على عدم غيابها وانحجابها، و من ثمة، فإن الإنتقال من النظري إلى العملي يستدعي الوقوف عند تبصّر علة وجود الأداة من حيث هي ما يمكن إنباءنا عن ذلك التغيّر في الكينونة القائمة في العيان، وهو ما أثراه هيدغر بقوله: ((إن "التبصّر" (die Umsicht) المتوقّف، وفي "وقفة تأمّل"، إنما يبقى أسير الأداة التي تحت - اليد الذي تشغله.. إن البحث النظري لا يكون من دون ممارسة تخصّه، وقراءة المقاييس العددية بما هي نتيجة لتجريب ما يحتاج غالبا إلى هيكل "تقني" متطوّر لترتيب الإختبارات..إن إيضاح النشوء الوجوداني للعلم ينبغي أن يجد منطلقه

[1]- مارتن هيدغر،مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،مصدر سابق،ص49

[2]- ديكارت، مقال عن المنهج، تر، محمود محمد الخضيري، مراجعة و تقديم، محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985 ،ص242

لدى تخصيص "التبصّر" الذي يقود الإنشغال "العملي"))[1]، هذا الفهم "المتبصّر" (Umsichtig) يرتبط أساساً بالروابط التي من شأنها أن تثير السؤال عن "لماذا" ؟ (Wozu)، من حيث هو سؤال عن "المبدأ العلّي"، و "لـ - أجل" (Um-willen) المتعلّقة بامتداد السؤال إلى وظيفته - في- العالم، ((وإذا كان ترك - الأشياء - تؤدي وظيفتها إنما يمثّل -عند هيدغر- البنية الوجودانية للإنشغال، وإذا كان هذا الأخير ينتمي من حيث هو كينونة لدى..إلى القوام الجوهري للعناية، وإذا كانت هذه الأخيرة من جهتها تتأسّس من الزمانية، فإن شرط الإمكان الوجوداني لترك - الأشياء - تؤدي- وظيفتها ينبغي أن يُبْحث عنه في نمط ما من تزمّن الزمانية))[2]

إن ما هو قابل لأن يكون إشكالا في الفلسفة - من حيث هو المبدأ الذي بواسطته نصل إلى إعطاء معنى الإشكال المراد البحث عنه- يتم عن طريق ما يصطلح عليه هيدغر بـ"التنفيذ" (Vollzug)، فأن ننفذ إلى الأشياء الموضوعة عيانيّا، معناه أن نزمّنها حسب إمكانية وجودها، ووظيفتها الكيانوية، على أن يكون ((الطابع الإفتتاني للوجود ليس ممكنا إلا لأن الإنية (Dasein) المفتوحة هي ذاتها على الماضي والحاضر والمستقبل، تتحرك داخل انفتاح تنتقل حدوده معه، مُشَكِلة أفقاً لا يمكن لها في ما وراءه أن تنفذ، ولا يمكن أن تغادره لكي توجد في الخارج، والذي يحدد إذن فهمها للكائن، هذا الأفق هو الزمان))[3]

لكن، ألم يحن الأوان لأن تتفاعل الفلسفة النظرية مع التطبيق الذي يخص المجالات العلمية التي تسعى جاهدة إلى رفع المجرّد إلى مقام التجربة، يقول فرانسوا جاكوب في هذا السياق: ((لكي يكون الموضوع قابلا للتحليل، لا تكفي رؤيته، يجب أيضا أن تكون هناك نظرية مستعدة لإستقباله، وأثناء التبادل بين النظرية والتجربة، فإن النظرية هي التي تبدأ الحوار دائماً، إنها تحدّد شكل السؤال، وبالتالي حدود الجواب))[4]

---

[1]- مارتن هيدغر،الكينونة والزمان،تر،فتحي المسكيني،مصدر سابق،صص618-619

[2]- المصدر نفسه، ص610

[3]- كريستوف بوميان،نظام الزمان،تر،بدر الدين عرودكي، ص490

[4]- François Jacob, La Pratique du Vivant, Une Histoire de l'hérédité, Ed Gallimard, 1970, pp 23-24

إننا نعيش في عالم تقني يُحصي النتائج قبل الفعل، و الأرباح قبل بدء المشروع، ومشروعنا هو العودة بالفلسفة إلى بدئها الأولي حيث بزوغ فجر السؤال الصباحي (سؤال التفلسف الممزوج بالدهشة)، "السؤال عن ..." الذي بموجبه يفتتح الطريق أمام البحوث العلمية لتبلغ هالتها العظمى في تحقيق الهدف المنشود، "المعايشة والاعتراف" بالمبدأ و الأصل، وتصويب سهامنا نحو الجوهر و العلة التي منها يبتدئ كل شيء و ينتهي، لتبرز ثنائيات: الوجودي و العدمي، الجسدي و الروحي، الأرضي والسمائي، الفاني والأبدي،...(إلخ)، التي تبقى متخفية تحت عباءة اللاأصل، اللاأساس، الذي نسعى لتأسيسه من خلال الموجود الزماني الذي يفهم ذلك الإحساس الوجودي بعودته (برجوعه) إلى اللحظة التي سبق أن مرّت علينا في الذكرى، ومدّها إلى المستقبل من حيث هو وجهة ما يحكيه المبدأ العلي.

4.المقاربة التأصيلية للغة كأداة للحوار التواصلي :

لقد كان غرض هيدغر من مساءلته الفلسفية هو توجيه السؤال القائم على مبدأ "الأنا أفكر" إلى السؤال المتعلق بالمعنى الأنطولوجي للوجود بوصفه سؤالا عن "ماذا؟" و"لماذا ؟" و "من ؟"، وهو ما توّج بالبحث المخصوص عن المنطق بوصفه سؤالا عن ماهية اللغة، ومتى كان ((الفكر هو نوع من اللغة، فإنه وبطريقة مبالغ فيها نوعا ما، نستطيع القول أن المنطق هو معرفة محمولة على اللغة))[1]، بل إن هيدغر قد افتتح منذ الفقرة (56) مجالا للحديث عن مسألة الضمير* (Gewissen) من جهة ما هو "النداء" المتعلق بـ"اللغة"، ومن أجل ذلك تساءل عن كنه الكائن الذي نخصّه بالنداء (الدازاين نفسه)، و الوجهة التي هو منقاد إليها (الهو الذي يخصه) ،و المقول الذي ينادي به (لاشيء إلا نفسه)، ليخلص إلى نتيجة مفادها أن اللغة تختص بالانفتاح

[1]- M.Heidegger, La logique comme question en quête de la pleine essence du langage, tr, Fédéric Bernard, nrf, Gallimard, Paris, 2008, p25

* خالف هارتفيغ رأي هيدغر في مسألة الضمير التي استمدها من الفكر المسيحي ((ففي رأي "هارتفيغ" هذا التحليل الهيدغري للضمير خاطئ على طول الخط، ذلك لأن حالات وجدانية مثل الرهبة والرعب والإنشغال، التي اعتبرها أوضاعاً وجودية، يُمكن فهمها بطريقة أفضل من طرف علم الأنثروبولوجيا)) أنظر:محمد المزوغي،نيتشه،هيدغر،فوكو،تفكيك ونقد،دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع،العراق،ط1، 2014، ص181

الشعري على العالم، بحيث ((يمكث الشاعر تحت العواصف الإلهية، البرق و الرعد هما لغة الآلهة، وعلى الشاعر أن يجابه هذه اللغة من غير احتجاب، يتلقاها و يفسح لها مجالا في موجد الشعب))[1]

لقد كان هدف هيدغر متمثلا في إيضاح ماهية الحقيقة من حيث هي كشف عن ماهية المنطق الذي يحتوي عن زمانية معينة، وذلك بعيدا عن التصور التقليدي للحقيقة التي حصرتها الأنطولوجيا الغربية في مجرد البحث عن اللوغوس- القضية، في حين أن تأويل هيدغر الخاص باللوغوس منظورا إليه بدايةً من جهة الفينومان، أي أن الأمر لا يتعلق بالعلاقة بين الذات - الموضوع (ليس مجرد حكم منطقي)، بل بمدى استجابة اللوغوس لتبيين أو تضليل نمط وجود الموجود المنشغل في يوميته (العالم)، كما أن اللوغوس لا يكون أبوفنطيقيا (القول المبين) إلا إذا أفلح في إظهار معنى اللاتحجب أو معنى التضليل، فعلى اللوغوس بما هو لوغوس مبين أن يكشف عن وجود الموجود ويخرجه من الحجب و التضليل إلى الكشف والبيان، وعلى الذات المنفتحة على الوجود أن تتركه يوجد، وهذا ما لا يتحقق إلا بامتلاك هذه الذات لإرادة حرة تجعلها تصغي للنداء وتستجيب له، وهو المعنى المقصود من قول هيدغر: ((إن ماهية الحرية منظورا إليها على ضوء ماهية الحقيقة، تبدو أمام الموجود خروجاً أو إنفتاحاً أمام الموجود من حيث أن له سمة كونه قابلا للإنكشاف))[2]

إن ما هو متعذر على الألسنية - حسب هيدغر- يكمن في ذاك الإنفتاح اللغوي- الشعري على العالم، بحيث يكون العالم هو الفضاء المنفتح على وجود الدازاين بواسطة اللغة، وبشهادة جورج سارطون فإن: ((دراسة اللغة تتصل اتصالا طبيعيا بكل ضروب الجهد العقلي، ذلك لأن الإنسان يعجز لا محالة عن دراسة أي شيء من غير وسائل لغوية، وأن معرفتنا لا يمكن أن تكون أكثر ضبطا و دقة من اللغة التي تؤديها و تعبر عنها، وأن تعبيراتنا لهي المقياس الذي يقاس به وضوح فكرتنا

[1]- علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر"الفن والحقيقة"، مرجع سابق، ص24

[2]- مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود،تر،محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح،مصدر سابق،ص24

وصفائها))[1]، وأكثر من ذلك، تكون اللغة علة كينونة الأشياء الماثلة أمامها، وبإنعدامها تنعدم تلك الكينونة الخاصة بالأشياء، وبذلك تكون ((اللغة هي لغة الكينونة، مثلما السُحب هي سحب السماء، إن الفكر بكلماته سيخطّ على اللغة بأخاديد غير مرئية، وأقل ظهورا))[2]

تمتد الوحدة الخطابية مع كل ممارسة إنسانية لتطال اللغة الفوكوية التي أدرك من خلالها فوكو أن اللغة تخرج من مفهومها التعبيري الألسني لمفهوم الذات إلى البنية الزمانية للغة الخارجة عن وعي المتكلم، يقول في هذا السياق: ((إن الزمن هو بالنسبة للغة نمطها الداخلي و ليس مكان ولادتها))[3]، وبقدر ما تحيل اللغة عند هيدغر إلى الأداة التي تختزل دلالة العلامات المجسدة لفكر الكينونة في علاقتها بزمانية الدازاين، فإن ((تزمين (temporalisation) المعنى هو في الأصل تمكين...المكان هو "داخل" الزمان، هو الخروج الصرف للزمان خارج نفسه، هو الخروج -عن- النفس بما هو علاقة الزمان بنفسه.إن خارجية المكان، الخارجية بما هي مكان، لا تباغت الزمان، إنها تتفتق "خارجا" صرفا "داخل" حركة التزمين))[4]

يتشابك القول الهيدغري - من ناحيته الابيستمية- مع رودولف كارناب الذي سعى إلى بلوغ اليقين والصدق الواقعي، حيث نجد نظريته في المعرفة مبنية على المقاربة بين المقولات المفاهيمية ذات الصلة بمبادئ المنطق خاصة السببية، يقول: ((ليس من الضروري دائما أن نفحص الحوادث الأخرى قبل قولنا أن علاقة سببية تنعقد بين (أ) و (ب) إذ ربما تكون القوانين الموافقة من الوضوح و الألفة إلى الدرجة التي تكون فيها مفترضة ضمنا، ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا أننا قبلنا هذه القوانين لأننا أجرينا

[1]- جورج سارطون،تاريخ العلم والإنسية الجديدة،تر،إسماعيل مظهر،دار النهضة العربية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة،نيويورك،1961، ص213

[2]- M. Heidegger, Questions 3 et 4 traduit de l'allement par J.Beaufret, F.Fédier,et autres, op,cit,p127.

[3]- ميشال فوكو،الكلمات والأشياء،تر،مطاع صفدي وآخرون،مركز الإنماء القومي،بيروت،1990، ص99

[4]- ديريدا،الصوت والظاهرة،مدخل إلى مسألة العلامة في فنومنولوجيا هوسرل،ترجمة وتقديم،فتحي إنقزّو،مرجع سابق،ص138-139

ملاحظات سابقة عديدة عن الحالات التي انعقدت فيها العلاقة السببية))[1]، ومن أجل ذلك يحوّل - كارناب- اهتمامه بالموضوع و المنهج إلى الاهتمام بالمفهوم ودلالته من جهة المعنى، حيث ((لا يتحدد المعنى الواقعي - عنده - لعبارة ما إلا من خلال طريقة تحقق هذا المعنى..فلكي نعرف ماذا تعني جملة واقعية، علينا أن نعرف ما هي الواقعة التي تدعمها، وما هي الواقعة التي تحقق في تدعيمها))[2] بدلا من التركيز مع هيدغر على الدازاين المؤسس لنفسه، ليبقى "الموجود" و"العالم" بلا معنى. و عليه فإن كارناب يدعو إلى تجسيد مبدأ التحقق في المعنى اللغوي، وهو ما أكده هويول بقوله: ((إن المفاهيم التي تؤدي إلى إستقراءات جديدة هي مفاهيم لا تفرضها الوقائع المرئية على عقولنا و لكنها تنشأ بواسطة نشاط ما في أذهاننا، التي تبني هذه الخطط المفاهيمية الجديدة مستخدمة في بنائها المادة اللغوية التي كانت كامنة في عقولنا، أو التي صنعناها بهدف إقامة نظام مفاهيم ملائم))[3]

يلتقي القول الهيدغري من جهة أخرى مع هابرماس الذي ينزع بفكره إلى تحرير العقل من سلطة العقل العلمي الأداتي، ومجاوزته إلى عقل إجتماعي تواصلي ((يقوم على تنشيط التواصل وقيمة الإنسان في المجتمع، فالعقل التواصلي هو المخرج من هيمنة العقل الأداتي))[4]، وبموجب ذلك ينتقل التفكير القائم على علاقات الوعي إلى "فعل التواصل" الذي يخص التفكير الإجتماعي، ناهيك عن التفكير الواعي الذي يتطلّب مجاوزة الفكر الأنطو- ثيولوجي ، وبذلك ((الدعوة إلى تحويل الماهية إلى فاعل، "أنا متكلم"..دون نسيان أن الحياة الشخصية عامرة في أحد جوانبها بالهو والليبدو، ومن الجانب الآخر عامرة بأدوار إجتماعية : إن الذات لا تنتصر أبدا))[5]، إلا متى تمكنت من الكشف عن الحقيقة في ماهيتها الأصيلة بما هي حركة تزمنيّة داخل اللغة، وعن طريق "الإضاءة" تنبجس العلل المخفية التي عتّمت صورة العالم منذ بدئه

[1]- رودلف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، مرجع سابق، ص229.

[2]- المرجع نفسه، ص10

[3]- فيليب فرانك،فلسفة العلم،الصلة بين العلم والفلسفة،مرجع سابق، ص371

[4]- أبو النور حمدي أبو النور حسن،يورغن هابرماس،الأخلاق والتواصل،دار التنوير للطباعة والنشر،مصر،ط1، 2009، ص134

[5]- آلان تورين، نقد الحداثة،تر،أمور مغيث،المركز القومي للترجمة،القاهرة،1988، ص276

التكويني، بدعوى المحافظة على التواصل الثقافي الذي يخدم المصلحة الجماعية، وإن كانت الحقيقة غير ذلك، حيث ((لا تعدو حلقة التواصل - في نظر دولوز- أن تكون جهداً في سبيل البحث عن رأي شمولي ليبرالي، بل هي مجرد خداع جماعي يخفي وراءه كل إدعاءات الرأسمالية))[1]، وبذلك فوحده العود إلى الأصل ما يجعل وجهتنا التنويرية ممكنة، وحيث السؤال عن البدء الأول مُتاحاً، يمكن أن نؤسّس لإنتشار ما يحقق نداء الكينونة، هكذا ((و نحن نتابع طريقنا - يقول هيدغر- أصبح هذا المبدأ الذي هو بمعنى الإفصاح عن شيء ما، أصبح بالنسبة لنا بمعنى القفزة: قفـزة تنطلق من الكينونة باعتبارها أساسا للموجود نحو الهاوية، نحو اللاأساس.و مع ذلك ليست هذه الهاوية عدماً فارغا، بل هي التملك المتبادل نفسه، ضمنه و في خضم نبضه يتم الإحساس بماهية ما يتحدث إلينا كلغة، مثل هذه اللغة سميناها في يوم ما "مقر الكينونة"))[2]

خلاصة:

خلف مسلمات الفكر النسقي و زمنه التاريخي، وعودة السؤال لنفسه، يبزغ براديغم الثقافة الغربية كتواصل حداثي يجرّ حقائق الوجود- كعلل ظاهرة- لما يمكن أن يكون قانوناً علمياً، بموجبه يبقى السؤال الأساسي لتاريخ الغرب يدور في حلقة هرمنوطيقية من شأنها أن تُشرِّع للإنتقال من سؤال الحداثة إلى "ما بعد حداثي" مشروعاً لازماً، بحيث لم يعد الإنسان قيمة أنطولوجية فحسب، ومثالاً لكينونة مُعاشة، كما لم يعد المحرّك الوحيد لأقانيم التاريخ والوجود والعلة والزمان، بل إنه محض كائن بلا معنى في ظل الهيمنة التقنية، ورفع الإنتاجية المسيطرة على القائم في الحضور، ليصبح أفول الأنطو- ثيولوجي واضحاً للعيان، وتصبح فترة ((مابعد الحداثة هي مضي بالحداثة إلى أبعد متاه، وانطلاق بها إلى أقصى حالات السلب، وليس لحظة مجاوزة

[1]- جيل دولوز وفيليكس تاري، ما هي الفلسفة؟ تر،مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،بيروت،ط1، 1997، ص156

[2]- مارتن هيدغر، الفلسفة،الهوية والذات،ترجمة،محمد مزيان،تقديم ،محمد سبيلا، مصدر سابق،ص39

لها))[1]، كما لم يعد سؤال العلة يُعنى بربط الموضوع بمحموله، و لم تعد العلاقة بين العلة والمعلول محصورة في الحكم المباشر على الموجود في علاقته بالموجود الآخر، بقدر ما أصبح إنتزاع الحقيقة من مجمل ما هو معروض في الواقع أمراً لازماً لتخطي كل متاهة ميتافيزيقية من شأنها أن توقعنا في الضلل، ويكون طريقنا في ذلك طريق "الفهم" لا "التفسير" ليصبح - بحسب قول دلتاي- ((كل ما يبدو لنا في التجربة المعيشة وفي الفهم هو الحياة كمجموع يحتوي الجنس البشري..وحيث تنبثق الحياة أمامنا كواقعة مميزة للعالم الإنساني، فإننا نجد تحديدات خاصة لهذه الواقعة في الوحدات الحيوية المفردة: علاقات حيوية و سلوكات، ونشاطات تُمَارس على الأشياء وعلى الإنسان))[2]

لقد أرجع هيدغر الموروث الفلسفي في مجمله إلى الميتافيزيقا وحاول نحت كل ما يمكن له أن يخدم فكر التجاوز ، في حين أن أزمة العقلانية ترجع بالأساس إلى إلتباس العقل في تحديد أصل علة وجودية العالم المعيش بل تحديد زمان العلة الأولى بالمعنى الدقيق، ليكون السؤال مرهوناً بمدى إمكانية الوضع الراهن من إحتواء "القدر" (Geschick) والخروج من "الخطر" (Gefahr) الذي يهدد وجودنا وكياننا، بل وبأي أداة يمكننا من مجاوزة السؤال الميتافيزيقي القديم و الخروج من بوتقة التقنية المغيّبة للوجود على حساب براغماتية الموجود ؟ هل يمكن الإستنجاد بالمقدس وبالإله - بما هو علة العلل- الذي من شأنه أن يحررنا من التفكير السلبي، ومن قيود الفكر المتسلّط ؟

إن الإبتعاد عن الأصل في الأزمنة الحديثة هو ما جعل الإنسان الغربي ضائعاً في وطنه الأصلي، بحيث يصبح ((غياب الوطن قدراً عالمياً، لذلك (كان) من الضروري التفكير في هذا القدر على صعيد تاريخ الوجود))[3]، وقد وجد هيدغر في شعر ريلكه

[1]- محمد الشيكر،هيدغر وسؤال الحداثة، مرجع سابق، ص28

[2]-W.Dilthey,L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit,tr,Sylvie Mesure,op,cit,pp86-87

[3]- محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، مرجع سابق، ص145

وتراكل وخاصة هولدرلين شرارة العودة إلى الأصل، وتحقيق الماهية الأصيلة للإنسان المغترب داخل وطنه، من أجل ذلك ((وجب حسم إن كان اللـه والآلهة تأبى وكيف أنها تأبى،..إن كان سيطل صباح المقدس وكيف سيطل، إن كان بالإمكان الظهور المتجدّد للـه والآلهة ضمن هذا الفجر المقدس وكيف..هكذا فقط وإنطلاقا من الكينونة يمكن تجاوز غياب الوطن هذا، الذي ليس الناس وحدهم تائهون فيه، بل ماهية الإنسان نفسها))[1]، ومع ذلك يبقى غياب الوطن ينخر فكر الإنسان الحديث تحت أشكال الوعي، الإرادة، التقدم، التقنية، الحساب..ما جعل هيدغر يستعيض عن كل مفهوم حداثي من شأنه أن يعصف بالأصل الأنطولوجي الذي يعزو إليه كل وجود في كلّيته، وتعدى النص التأويلي إلى ما هو متأصّل في جذره العلّي، وهو الغرض من بدئه بالسؤال الماهوي على أنه "درب" العبور الزماني إلى ما هو جدير بخلق ما يربط "التأمل الفلسفي" بـ"الواقع العيني"، ومحاكاة ما لم يفكّر فيه بعد، لنبقى - مع هيدغر- ((ما نزال بحاجة إلى تكوين وبناء للتفكير، وبحاجة نحن أولا وقبل كل شيء لمعرفة عن الذي يُدعى مؤسس وغير مؤسس في التفكير))[2]

[1]- مارتن هيدغر، الفلسفة،الهوية والذات،ترجمة،محمد مزيان،تقديم ،محمد سبيلا، مصدر سابق، ص141

[2]- مارتن هيدغر،في الشيء الذي يخص التفكير، ترجمة وتعليق،وعد الرحية،مصدر سابق، ص105

خاتمة

خاتَمة

حاولنا من خلال إستشكال مسألتي "العلة و الزمان" في فلسفة مارتن هيدغر أن نسترجع سريان مسألة العلة في علاقتها بالكينونة والزمان، ونوضّح ما إذا كانت تلك الكينونة في غير حاجة إلى العلة (قدم العالم)، أم أنه لا كينونة إلا بالعلة (العالم حديث)، وهل نقر بوحدة العلل وثباتها، أو نقر بتعددها وتغيرها ؟ ولما كان من غير المعقول أن نسند علة ما إلى موجود معين دون الإنفتاح عن الزمان بأبعاده، كان السؤال لازما علينا أن نهيء الفكر لفهم تجديلي (ديالكتيكي) بموجبه نطرح معادلة النهائي واللانهائي للزمان ؟ ليخرج السؤال نفسه عن دائرة الأنطولوجيا ليطال الإبستيمولوجيا، محاولين بذلك خلق خطاب موحّد يؤلف بين فكرتي العلة والزمان، وإن كان الوصول إلى مثل ذلك المسعى ليس حصرا على الأنطو-إبستيمولوجيا وحسب، بل يمتد إلى مجالات المعرفة الأخرى بدون إستثناء.

لقد كان هيدغر بحق مولعا بالتنوير الأنطولوجي الذي قاده إلى الكشف عن المستور و المتحجّب حتى المألوف و البديهي لم يسلم من دائرته الاستفهامية. و كانت تساؤلاته المشروعة تتأرجح بين الظاهر والظهور ، الموجود والوجود ، المؤوِّل والمؤوَّل، حيث امتزاج العلة بالمعلول في التعاقب الزمكاني امتزاجا يكشف عن مقذوفية الكينونة التي ترسم حقيقة وجود أنفسنا في العالم الذي يضع تجربة الحياة أمام موجودية كل موجود يحيط بذاتيتنا، و عندما لا تظهر الأشياء في كليّتها في الحضور الماثل واقعيا، يظهر العدم احتجابا لما لم يظهر بعد، وفي خضم ذلك، نتساءل عن الأفق المتعالي الذي لا يزال وصولنا إليه متعذرا، فنبحث عن الفاعل (بمعنى المحرّك الأول/الأصل) و ما بموجبه يكون الفعل، ليعترض طريقنا "المفعول به" بدون واسطة أو أداة ظاهرة مما يجبرنا على تتبّع شظاياه المتناثرة التي ما تلبث أن تستقر في الوجود الحامل لصيرورةٍ مستقبلية.

لقد كنّا مع هيدغر أمام مغامرة أنطولوجية ممزوجة بمسحة ثيولوجية تستوقفنا في كل مرة للكشف عن المتخفّي برداء الوجود الذي يظهر في علاقة العلل بمعلولاتها، ومنه الكشف عن الطريق الهرمينوطيقي الذي لا يرتبط أساسا بالقضية المنهجية، بقدر ما يوجّه إهتمامه صوب قضايا الكينونة في علاقتها الدائمة مع مبدأ العلة و الزمان، وإن كان هيدغر لم يتعرض لتلك العلاقة بشكل مباشر إلا أن الإلتفات إلى فهم تلك العلاقة هو ما طرح فكرة التأسيس للفهم الأنطو-إبستيمولوجي الذي قادنا بدوره إلى إستشكال المفهوم داخل حيّز المعرفة العلمية ليوصلنا الفهم نفسه إلى ديالكتيك الإبقاء على الوحدة التأليفية ما بين العلة والزمان، أو تجاوزها إلى فهم آخر.

في خضم هذا الطرح، علينا الإعتراف بأنه إذا أراد الباحث أن يفهم فلسفة هيدغر، فجدير به أن يتعمّق في السؤال بدل البحث عن جواب يتخلل ذلك الكم اللانهائي من الأسئلة التي تتشابك مع الـ"لماذا ؟" "و"كيف ذلك ؟"، "و إلى أي مدى ؟"، و لذلك يعتبر السؤال تقوى الفكر الهيدغري بل هو الأساس و الأصل لتوسيع الأفق، حيث بدأ من الكينونة فاتحة انفراجه عن "الهنا" و الهناك"، عن "ما كان" و ما "سيكون"..ليبقى الجواب الهيدغري كما في حكاية "زن"(zen)(حكاية الزن:أنظر معلم ألماني ص577) محدودا، على المرء أن يتفكّر في علة حدوث الحقائق على ذلك النحو دون غيره قبل أن يحاول التوغل في العمق الداخلي لحقيقة الـزن.

ثبت المصطلحـــات

ثبت المصطلحات:

أدوية	Zuhandenheit
أملك	habe
أنفسنا	auf sich
أول الأمر	furserste
أوليّة	ein Vorrang
آخر الأمر	Schlieblich
إضاءة، إنفراج	Lichtung
إنيّة	Ichheit
إحضار	Gegenwärtigung
إستباق الفوات	das vorbein
إنقطاعاً	Aufhören
الأداة	das Zeug
الأساس	Grundlich
الآلية	Machenschaft
الإبراز أو المباينة	die Abhebung
الإحداق	der Bevorstand
الإستحضار	das Gegenwärtigen
الإستباق	das Vorlaufen
الإقبال	die kunft

الإعتبار التاريخي	geschichtlche Besinnung
الإعراض أو الإدبار	die Abkehr
الإلتباس أو الريبة	die Zweideutigkeit
الإمتداد	Erstreckung
الإنتظار	Erwarten
الإنحطاط	das Verfallen
الإندهاش	das Er-staunen
الإنقلاب	der Umschlag
البيان	Aufzeigung
التأجيل	Ausstand
التبصّر	die Umsicht
التراث	die Überlieferung
التراجع أمام	Zurückweichen
الترك	lassendheit
التزمين	Zeitigungssim
التشتّت	die Zerstreuung
التصيّر	das Gewordensein
التلقي	das Vernehmen
التماهي	die Selbigkeit
التناهي	die Endlichkeit

التواصل	Mitteilung
التوجّس	das Er-ahnen
التوجيه	Ausrichtung
الجحد	Enteignis
الحاضر	Gegenwart
الحضور المباشر	Vorhandenheit
الخطر	Gefahr
الرابطة الوظيفية	die Bewandnis
الزمان	die Zeit
الزمانية	Zeitlichkeit
السبب الأول	die Ur-sache
السائد إلى حد الآن	das Bisherige
السأم	Überdrüssig
الضمير	Gewissen
العالم - المحيط	die Umwelt
العزم	das Entschlossenheit
العزم المستبق	das vorlaufende Enschlossenheit
العمومية	Öffentlichkeit
العهد	Ereignis
الفحص التأريخي	Historische Betrachtung

die Flucht	الفرار
die Neugier	الفضول أو حب الإطّلاع
Geschick	القدر
die Bewandtnis	القرينة
ursprungliche sache	القضية الأصلية
der Sprung	القفزة
die Aussage	القول
Gerede	القيل والقال
Vorhandenheit	القيمومة
das Vorhandensein	الكينونة القائمة في الأعيان
das In-der-Welt-sein	الكينونة - في- العالم
die Zuhandenheit	الكينونة- تحت- اليد
Sein Zum Anfang	الكينونة نحو البداية
Gleichgultigkeit	اللاتمايز
die Nichtigkeit	الليسية
Umsichtig	المتبصّر
das Gebrauchte	المستعمل
Geworfenheit	المقذوفية
seiendes	الموجود
Selbst ..die Seele	النفس

Der Punkt	النقطة
Das Man	الهُم
Selbstisch	الهُوَويُّ
Faktizität	الواقعانيّة ،العيانية
Befindlichkeit	الوجدان
das wachsein	الوجود اليقظان
Durchschnittlichkeit	الوسطية
Alltäglichkeit	اليومية
Umweg	بالتعريج
die Nahe	بالقرب
anfänglich	بدئي
Geschichtlichkeit	تاريخانيّة
bevorstehen	تحدّق
Sein-lassen	ترك الوجود يوجد
das Einschwenken	تغيير اتجاه
Vollzug	تنفيذ
das Auber-sich	خارج ذاته
innerweltlich	داخل العالم
Entfernung	رفع-البعد
Jetzt-Zeit	زمان الآن

Richtigkeit	سداداً
Sein Bewenden	طابع الإحالية
Ereignischarakter	طابع العهد
Weltbild	عالم الصورة
Unganzheit	عدم الكلية
Grund	علـة
gegenwärtig	في الحاضر
das Vorhandensein	قائم-الوجود
Dasein	كينونة الهُناك
das Gewesen-sein	كينونة- الكانيّة
in seinem faktischen	كينونته الواقعانية
das Niemand	لا أحد
Um-willen	لـ - أجل
Wo-Zu	لماذا ؟
noch nicht	ليس بعد
das Wassein	مائية
Ein Was	ماذا؟
Wessen	ماهية
Über	ما وراء
Ein Worum-willen	ما- من- أجله

Die Bedeutsamkeit	مدلولية
Grundfrage	مسألة أساسية
Übereinstimmung	مطابقة
Wiederholung	معاودة
Die Verstandlichkeit	مفهومية
Selbstverstandlich	مفهوم بنفسه
Entdecktheit	مكشوفيّة الكائن
Sein bei der Welt	موجود-قرب العالم
Ein wer	من؟
Wir	نحن
Gewissenhabenwollen	نداء الضمير
Punktualitat	نقطيّة
Selbigkeit	هُوَهُوِيَّة
Zeitlichsein	وجودا- زمانياً
Sein-zum-ende	وجود- نحو-الموت
Ereignet	يعهد
Sich gibt	يهب نفسه
Es gibt	يوجد

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع:

1.قائمة المصادر:

أ.باللغة الفرنسية:

Martin Heidegger,

1. De L’essence de la vérité, approche de l’allégorie de caverne et du Théétète de platon, traduit et introduction par A. de Waelhens et W.Biemel, Nauwelarts, Vrin, Louvain, Paris, 1948

2. Kant et le problème de la métaphysique Ed, Gallimard, 1953

3. Qu’appel-t-on penser ? tr, G. Granel, PUF, 1954

4. Essais et Conférences, traduit par André Préau et préface par Jean Beaufret, Edition Gallimard, 1958

5.Chemins qui ne mènent nulle part, tr, Wolfgang Brokmeir, ed, nrf, Gallimard, Paris, 1962

6. Approche de Hölderlin, tr, Henry Corbin ,Michel Deguy ,François Fédier, et Jean Launay, édition Gallimard,1962

7. Introduction à la Métapysique, tr, Gilbert Kuhn, Gallimard, 1967

8. Questions2, tr de l’allemand par Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse d e Waelhens, Walter Biemel ,Gérard Granel ,André Preau, nrf, Gal. limard,1968

9. Nietzsche 2 ,tr, pierre klossowski,Gallimard,1971

10. Acheminement vers la parole, tr, Jean Beaufret, François Fédier, Gallimard, 1976

11. Questions 3 et 4,traduit de l'allement par J.Beaufret ,F.Fédier, J.Hervier, J Lauxerois, R.Munier, A.Préau et C.Roels ,Tel Gallimard, Paris,1976

12. les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Gallimard, paris, 1985

13. Les Concepts Fondamentaux de la métaphysique, tr, P.David, Gallimard, 1985

14. Apports à la philosophie, tr, François Fédier, nrf, Edition Gallimard, 2005

15. La logique comme question en quête de la pleine essence du langage, tr, Fédéric Bernard, nrf, Gallimard, Paris, 2008

16.Introduction à la recherche Phénoménologique, tr de l'allemant par Alain Boutot, nrf edition, Gallimard 2013

ب.باللغة العربية:

مارتن هيدغر،

1.نداء الحقيقة،تر،عبد الغفار مكاوي،دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة،1977.

2. الفلسفة في مواجهة العلم و التقنية،تر،فاطمة الجيوشي،منشورات وزارة الثقافة،دمشق،1994.

3. مبدأ العلة،تر،نظير جاهل،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1995.

4. التقنية-الحقيقة-الوجود،تر،محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،1995

5. ما الفلسفة؟ما الميتافيزيقا،هولدرلين وماهية الشعر،تر،فؤاد كامل ومحمود رجب،دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة.
6. كتابات أساسية ج2،تر،اسماعيل المصدق،المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،2002.
7.أصل العمل الفني،تر،أبو العيد دودو،منشورات الجمل،ط1، 2003.
8. الكينونة و الزمان،تر،فتحي المسكيني، مراجعة، اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2012.
9. السؤال عن الشيء،حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كانط،تر،إسماعيل المصدق،مرا،موسى وهبة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت-لبنان،ط1، 2012.
10. الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية،ترجمة وتقديم وتعليق،عمارة الناصر،مكتبة الفكر الجديد،منشورات الجمل،بيروت،ط1، 2015.
11. الفلسفة،الهوية والذات،ترجمة،محمد مزيان،تقديم ،محمد سبيلا،مكتبة الفكر الجديد،لبنان،ط1، 2015.
12.مدخل إلى الميتافيزيقا،تر،عماد نبيل،دار الفارابي،بيرت ،لبنان،ط1، 2015
13. في الشيء الذي يخص التفكير،ترجمة وتعليق،وعد الرحبة،دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق،سوريا،ط1، 2018.

2. قائمة المراجع:

أ.باللغة الفرنسية

1.Jean Marie Vaysse ,Heidegger in Vocabulaire des philosophes et philosophie contemporaines XXème siècle coordonné par, Jean Pierre Zarader, Ellipes, Paris, 2003.
2.Jean Marie Vaysse, Dictionnaire Heidegger, Collection dirigée par Jean Pierre Zarader, Ellipses, Paris,2007

3.André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, volumes traduction arabe de Dr. Khalil A.Khali et Ahmed Oueidat, edition Oueidat ,Beyrout, Paris.

4.Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophie,1ere édition,presse universitaire de France,Paris,1962.

5.Michel Haar, Heidegger et l'essence de l'homme, Grenoble, Gérôme Million, 1990.

6.Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'Aquin,1ereédition, presse universitaire de France, Paris,1963.

7.Jean Wall, traité de la métaphysique, payot, paris,1953.

8.Descartes, Discours de la Méthode, Union générale d'édition,1951.

9.W. Dilthey, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, tr, Sylvie Mesure, Ed de Cerf, Paris.

10.A. Laland ,la raison et les normes, hachette, paris,1963.

11. Aristote, Physique4, tr Dayan, texes choisis, PUF, 1966.

12.Aristote, Seconds Analytique, traduction, j, tricot(1893-1963),edition les échos du maquis,2014

13.Saint Augustin, Les Confessions-Livre 11, Chapitre14, version électronique, sourse : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm

14.H.Reichenbach, The Direction of Time, tr, Berkeley, University of California Press,1956.

15.J.Piaget ,le développement de la notion de temps chez l'enfant, 2eme édition, paris, PUF,1946.

16.M.Heidegger et E. Fink ,Héraclite ,Séminaire du semestre d'hivers 1966-1967 ,traduit de l'allemand par J. Launay et P. Lévy ,Gallimard ,Paris, 1978.

17. D.Parodi,la philosophie contemporaine en France ,tr, félix Alcan,2éme édition, librairie, paris,1920

18- D.Parodi,la philosophie contemporaine en France ,tr, félix Alcan,2éme édition, librairie, paris,1920

19. Pierre Sagaut, Introduction à la Pensée Scientifique Moderne, Institut Jean Le Rond d'Alembert, Université Pierre et Marie Curie, Paris,2009

20. Claud Bernard, Introduction à l'étude de la médicine expérimentale, Flammarion, paris, 2010

21. Laplace, Essai philosophique sur les probabilités, Bachelier, Paris,1840

22. Max Blank, Initiaion à la physique, Ed, Flammarion, 1941, p217

23. Edgar Morin, Science avec conscience, Ed du Seuil, coll « Points »,1990

24. François Jacob, La Pratique du Vivant, Une Histoire de l'hérédité, Ed Gallimard, 1970

25. Otto Poggler, La Pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l'être, tr, Marianna Simon, Aubier-Montaigne, Paris, 1967

26. P. Fyerabend, Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, 1er ed, Seuil, Paris,1979

ب.باللغة العربية:

1. أبو النور حمدي أبو النور حسن،يورغن هابرماس،الأخلاق والتواصل،دار التنوير للطباعة والنشر،مصر،ط1، 2009

2.أفلاطون، فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط،تر،علي سامي النشار وعباس الشربيني،دار المعارف،1965.

3.ـــــــ،الجمهورية،تر،فؤاد زكريا،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة ،1985.

4.ـــــــ،طيماوس،تر،الأب فؤاد جرجي بريادة،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي،دمشق،1968.

5.أرسطو طاليس،السماع الطبيعي،تر،عبد القادر قنيني،إفريقيا الشرق، المغرب، 1998.

6.ـــــــ،الطبيعة،ج1،تر،اسحاق بن خدين،نشرة بدوي،الدار القومية للطباعة و النشر ،القاهرة،1964.

7. أحمد محمد صبحي،في فلسفة التاريخ،مؤسسة الثقافة الجامعية،الإسكندرية.

8. آلان تورين، نقد الحداثة،تر،أمور مغيث،المركز القومي للترجمة،القاهرة،1988

.ابراهيم بيومي مدكور،أعلام الفكر الإنساني،مج1،الهيئة المصرية العامة للكتاب،1984.

9. إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية،تر، نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف، القاهرة، 1970.

10.اسماعيل مهنانة،الوجود و الحداثة،الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1، 2012.

11.الجرجاني،التعريفات، اعتنى به مصطفى أبو يعقوب،مؤسسة الحسنى،الدار البيضاء،المغرب،ط1، 2006،

12.السيد نفادي، معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية، كلية الآداب، القاهرة، الخرطوم، 1991

13.ـــــــــ،السببية في العلم،وعلاقة المبدأ السببي بالمنطق الشرطي،دار الفارابي،بيروت،ط1، 2006
14.الغزالي،تهافت الفلاسفة،تحقيق مايكل مارمورا،مطبعة جامعة برجهم يونج يوتا،2000.
15.ابن رشد،تلخيص كتاب المقولات،تر،موريس بويج،المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1932.
16.ـــــــــ، نص تلخيص منطق أرسطو، المجلد الخامس، الأنالوطيقا الثانية أو البرهان،دراسة وتحقيق، جيرار جيهامي،دار الفكر اللبناني،بيروت،ط1992،1.
17. ابن سينا، الإشارات و التنبيهات،تر،سليمان دنيا،ج1،دار المعارف،مصر،1957.
18. آرثر مارش،التفكير الجديد في الفيزياء الحديثة،تر،علي بلحاج،المؤسسة الوطنية للترجمة و التحقيق والدراسات،بيت الحكمة،1986.
19. باديو،بيان من أجل الفلسفة،ترجمة هيئة المجلة،مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت،1987.
20.بول ريكور،الزمن و السرد(الحبكة و السرد التاريخي) ج1،تر،سعيد الغانمي،دار الكتاب الجديدة المتحدة،دار أويا،بيروت،طرابلس،2006.
21.ـــــــــ،صراع التأويلات،دراسات هرمينوطيقية،ترجمة،منذر عياشي، مراجعة، جورج زناتي،دار الكتاب الجديد، ط1، 2005.
22.بيير زيما،التفكيكية،دراسة نقدية،تعريب،أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،لبنان،ط1، 1996.
23. توماس كوهن، بنية الثورات العلمية،تر،حيدر حاج إسماعيل،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،لبنان،ط1، 2007
24. جاك دريدا، الكتابة و الاختلاف، تر، جهاد كاظم، توبقال،الدار البيضاء،2000.
25.ـــــــــ،الصوت والظاهرة،مدخل إلى مسألة العلامة في فنومنولوجيا هوسرل،ترجمة وتقديم،فتحي إنقزّو،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

26. جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة، أحمد حمدي محمود، مراجعة، أبو العلاء عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة،1967.
27.جمال ميموني، نضال قسوم، قصة الكون من التصورات البدائية إلى الإنفجار العظيم، دار المعرفة، الجزائر،1998.
28.جمال محمد أحمد سليمان،الوجود و الموجود مارتن هيدغر،إشراف،أحمد عبد الحليم عطية،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،2009.
29.جويل هنسل، ليفناس من الوجود إلى الغير،تر،علي بوملحم،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع،بيروت،لبنان،ط1، 2000.
30.جورج كونغيلام،دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها،تر،محمد بن ساسي،المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007
31.جورج سارطون،تاريخ العلم والإنسية الجديدة،تر،إسماعيل مظهر،دار النهضة العربية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة،نيويورك،1961
32.جورج هانز غادامير،بداية الفلسفة،تر،علي حاكم صالح،وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدد المتحدةّ،طرابلس،2002
33.ـــــــــ،الحقيقة والمنهج،الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع،طرابلس،ط1، 2007.
34.ـــــــــ،طرق هيدغر،تر،حسن ناظم وعلي حاكم صالح،دار الكتاب الجديدة المتحدة،طرابلس،ط2007،1.
35.جون ماكوري،الوجودية،ترجمة،إمام عبد الفتاح إمام،مراجعة،فؤاد زكريا،عالم المعرفة،سلسلة كتب ثقافية،الكويت،1982.
36.جياني فاتيمو،نهاية الحداثة، تر، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ،1998.
37.حيرش بغداد محمد، الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية،دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان،ط1، 2015.

38. جيل دولوز وفيليكس تاري، ما هي الفلسفة؟ تر،مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،بيروت،ط1، 1997
39.حسين علي،فلسفة العلم عند هانز ريشنباخ،الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر،القاهرة،2007.
40. دافيد هيوم،مبحث في الفاهمة البشرية،تر،موسى وهبه،دار الفارابي، بيروت، لبنان،ط1، 2008.
41. رودولف شتاينر،نيتشه مكافحا ضد عصره،تر،حسن صقر،سوريا،دمشق،ط1، 1998
42.روي هاريس وتولبت جي تيلر،أعلام الفكر اللغوي ج1،تر،أحمد شاكر الكلاني، دار الكتاب المتحدة، ط1، 2004.
43.روديغر سافرانسكي، معلِّم ألماني هيدغر وعصره، ترجمة، عصام سليمان، مراجعة،رشيد بوطيب،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،بيروت،ط1، 2018.
44.روبير بلانشي،الإستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، تر،محمود اليعقوبي،دار الكتاب الحديث،الجزائر، 2003،
45.رودولف كارناب،الأسس الفلسفية للفيزياء،تر،السيد نفادي،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط1، 1993
46.رينيه ديكارت،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى،تر،كمال الحاج،منشورات عويدات،بيروت،ط4، 1988.
47.ـــــــــ،مبادئ الفلسفة،تر،عثمان أمين،دار الثقافة،القاهرة،1993.
48.ـــــــــ، مقال عن المنهج، تر، محمود محمد الخضيري، مراجعة و تقديم، محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985
49.رينيه سرّو،هيجل و الهيجلية ،تر، أدونيس العكره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

50.سالم يافوت،إبيستمولوجيا العصر الحديث،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008.

51. صفاء عبد السلام جعفر،الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،منشأة المعارف، الاسكندرية،ط1، 2000.

52. عادل مصطفى،فهم الفهم،مدخل إلى الهرمنوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1، 2007

53.عادل عوض، فلسفة العلم في فيزياء آينشتاين،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،ط1، 2005

54.عبد السلام بنعبد العالي،هايدغر ضد هيجل (التراث و الاختلاف)،دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت،ط2، 2006.

55.عبد السلام بن ميس،السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية، دراسة ابستمولوجية،دار بوقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب،ط1، 1994

56.عبد الرحمن بدوي،التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية،مكتبة النهضة المصرية،1946.

57.ـــــــــــ،الزمان الوجودي،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،ط2، 1955.

58.ـــــــــــ،موسوعة الفلسفة،ج1،ج2،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984

59.عبد الفتاح مصطفى غنيمة، نحو فلسفة العلوم الطبيعية،كلية الآداب،جامعة المنوفية،الإسكندرية.

60.عبد القادر يشتة،الإبستيمولوجيا مثال الفيزياء النيوتونية،دار الطليعة، بيروت، ط1، 1995.

61.علاء الدين عبد المتعال،تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الاسكندرية،ط1، 1997.

62.علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1998

63.علي حرب، العالم ومأزقه،منطق الصدام ولغة التداول،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2002
64.عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض،تر،موسى وهبة،مركز الإنماء القومي،لبنان،(د.ط)،(د.س).
65.علي الحبيب الفريوي،مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفنومنولوجي للميتافيزيقا،دار الفارابي،بيروت،لبنان،ط1، 2008.
66.علي حرب،أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر،دار الطليعة للطباعة و النشر،بيروت-لبنان،ط1 ،1994.
67. غالب حسن الشابندر،العقل،قراءات في إشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة،ج1،مكتبة مؤمن قريش،العارف للمطبوعات،ط1، 2014.
68.غاستون باشلار،الفكر العلمي الجديد،تر،عادل العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2002.
69.ـــــــ،حدس اللحظة،تر،رضا عزوز،دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق
70.ـــــــ،فلسفة الرفض،تر،خليل أحمد خليل،دار الحداثة،بيروت،1980
71.ـــــــ،العقلانية التطبيقية،تر،بسام الهاشم،المؤسسة الجامعية،مصر،ط1، 1984.
72.فتحي المسكيني،نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير،مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 2005.
73.ـــــــــ،التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟،جداول للنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2011.
74.ـــــــ، الفيلسوف والإمبراطورية،المركز الثقافي العربي،بيروت،2005
75.فريدريك نيتشه،العلم المرح،تر،حسن برورقيبة،محمد الناجي،إفريقيا الشرق، ط1 ،1993.
76.ـــــــ،هكذا تكلّم زرادشت، تر،فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية، (د.ط)،1938.

77.فرانسوا داستو،هيدغر و السؤال عن الزمان،تر،سامي أدهم،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993

78.فيليب فرانك،فلسفة العلم،الصلة بين العلم والفلسفة،تر،علي ناصف،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983.

79. كارل بوبر،منطق البحث العلمي،تر،محمد بغدادي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،1963

80.كريم منى،الفلسفة الحديثة(عرض نقدي)،دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان،ط2، 2001.

81.كريستوف بوميان،نظام الزمان،تر،بدر الدين عرودكي،المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،ط1، 2009.

82. ليبنتز،المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة و بديل المبادئ العقلية للطبيعة و النعمة، تر،ألبير نصري نادر،اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، منشورات عويدات، بيروت، 1956.

83.محمد أندلسي،أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هيدغر من خلال نيتشه، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،لبنان،ط1، 2015

84.محمد الشيخ،نقد الحداثة في فكر مارتن هيدغر،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008

85.محمد محجوب،هيدغر و مشكل الميتافيزيقا،دار الجنوب للنشر،تونس،ط2، 1996.

86.محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين،دار المعارف،القاهرة،ط2، 1986.

87.مصطفى النشار،نظرية العلم الأرسطية،دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف،القاهرة ،ط2، 1995.

88.ماجد الفخري،أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان،1958.
89.محمد الزايد،المعنى و العدم،بحث في فلسفة المعنى، تقديم، خليل الجر، منشورات عويدات، بيروت،لبنان،ط1، 1975.
90.محمد وقيدي، ما هي الإبستيمولوجيا، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب،ط2، 1987.
91.محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي،العقلانية وانتقاداتها،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب،ط2، 2006.
92.محمد أركون،جيل مسكويه والتوحيدي،تر،هاشم صالح،دار الساقي، بيروت، 1996.
93.محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1983.
94.محمد الشيكر،هيدغر وسؤال الحداثة،إفريقيا الشرق،المغرب،الدار البيضاء،2006
95.محمد حسن الكحلاني،فلسفة التقدم،دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ،مكتبة مدبولي،2003
96.ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم:المنطق الإستقرائي، ج1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان
97.محمد المزوغي،نيتشه،هيدغر،فوكو،تفكيك ونقد،دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع،العراق،ط1، 2014
98.محمد عبد الرحمن بيصار،الفلسفة اليونانية،مقدمات ومذاهب،منشورات المكتبة و المطبعة العصرية،بيروت-لبنان،ط1، 1981.
99.ميشال فوكو،الكلمات والأشياء،تر،مطاع صفدي وآخرون،مركز الإنماء القومي،بيروت،1990.
100. هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية،تر،فؤاد زكريا،دار الوفاء، الإسكندرية، 2004

101.هربرت ماركيوز،العقل والثورة،هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية،تر،فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر،1970
102.هنري برغسون،التطور المبدع،تر،جميل صليبا،اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط7، 1981.
103.هنري بوانكاريه،قيمة العلم،تر،الميلودي شغموم،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،2006
104.هيجل،فينومنولوجيا الرّوح،ترجمة وتقديم،ناجي العونلّي،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط1، 2006.
105.ياسين خليل،مقدمة في الفلسفة المعاصرة،مطبعة دار الكتب،بيروت،ط1، 1970.
106. يمنى طريف الخولي،فلسفة العلم في القرن العشرين،الأصول،الحصاد،الآفاق المستقبلية،عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،2000

الموسوعات والمعاجم

أ. بالعربية:

1.جميل صليبا،المعجم الفلسفي،ج1،ج2،دار الكتاب اللبناني،بيروت،لبنان،1982.
2.جلال الدين سعيد،معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية،دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
3.عبد الرحمن بدوي،موسوعة الفلسفة،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت، ط1، 1984.

ب. بالفرنسية:

1.Mémo, Larouse encyclopédie, Librairie Larousse,1990.

المجلات:

1.مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (العدد السادس و العشرون)، الهوية والاختلاف، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2016

2.مارتن هيدغر،مبدأ الهوية،فريق الترجمة و المراجعة في مركز الإنماء القومي،مجلة العرب و الفكر العالمي،العدد الرابع،خريف 1988،مركز الإنماء القومي،لبنان

3. محمد باسل الطائي،أمال رضا ملكاوي،وسعيد الصباريني،مفهوم السببية في الفيزياء المعاصرة وعند المتكلمين، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية،المجلد الثامن، العدد2، 2012

4. باديو،بيان من أجل الفلسفة،ترجمة هيئة المجلة،مجلة العرب و الفكر العالمي،بيروت،1987

5.عمر مهيبل، من الكينونة إلى الزمان، مجلة أوراق فلسفية،القاهرة،العدد7،ديسمبر،2002.

الرسائل و الأطروحات الجامعية:

1.فتحي المسكيني،الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيجل،أطروحة دكتوراه في الفلسفة،منشورة،جامعة تونس،السنةالجامعية 2002-2003.

2.نعيمة حاج عبد الرحمن،مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدغر،أطروحة دكتورا في الفلسفة،غير منشورة،جامعة السانية،وهران،السنة الجامعية2009-2010.