

سلسلة المنهج الفلسفي

٩

مارتن هيدجر

بناء الحقيقة

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبدالغفار مكاوي

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٧٧

دار الثقافة
للطباعة والنشر
بالقاهرة

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

(ماهية الحقيقة — نظرية أفلاطون عن الحقيقة — ألبيا :
هيراقليطس ، الشذرة السادسة عشرة)

إهداء

إلى

فؤاد زكريا . .

الصديق الكبير ، والفيلسوف الحق

تمهيد

ما الحقيقة ؟

أين نجدها وكيف نعرفها ؟

بأى سهم نريش طائرها الأبيض المستحيل ، أى قفص يتسع لآفاقها
البعيدة وأسفارها العديدة فى البلاد والأجيال ؟ ما هى معانيها المختلفة
باختلاف المذاهب والمدارس ، عند القدماء والمحدثين ، والثالين والواقعيين ،
فى المنطق ونظرية المعرفة ، بمدلولها الوجودى (أو الأنطولوجى) ، والعمل
أو النفعى ؟ أهناك حقيقة مطلقة أم حقائق نسبية ؟ أهى الحقيقة الأصلية التى
نتطلع إلى نورها ، ونحاول أن ندمج فيها ونتحقق بها ونقف منها موقف
التسليم والخشوع ، أم الحقيقة الفعلية التى نفزوها وننزعها انتزاعا كما يقول
أبو البركات البمدادى فى المعتبر فى الحكمة وجوته فى فاوست وهيدجر فى
بعض نصوصه ؟ أنشارك نحن البشر فى صنعها وخلقتها ؟ أم ليس علينا إلا أن
نظهر بيتنا ليكون أهلا لزيارتها ، ونهىء مصباحنا لى تلمس فتيله بشرارتها ؟
أنتقدم نحوها خطوة خطوة ، أم ننتفح عليها ونتركها تكون وتغير ؟ الكل
حقيقته ، كما يقول بيراندالو فى عنوان إحدى مسرحياته أو كما يفهم من
قول بروتا جوارس : للشاعر والفتان ، والعالم والفيلسوف ، والعامل
والفلاح ، والمفكر ورجل الشارع ؟ أم أن الحقيقة قيمة نظرية ومثال معرفى
يسوعلى التغير والتطور ، ويرتفع فوق الزمان والمكان ؟ أهى كيف

وصفة أم علاقة بين ذات وموضوع ووعي ووجود؟ أنلتمسها في انساق الفكر مع نفسه ، أم في تطابق العقل مع الأشياء أو الأشياء مع العقل؟

أهي غاية أم وسيلة ، طريق أم هدف ، فكر أم فعل ، خلق وكشف أم إنجاز وتحقيق عملي ، انعكاس للواقع على الشعور أم فعل محض لهذا الشعور؟
أهلها مقاييس موضوعية تحدد شروطها وتجنبها الزيف والخطأ ، أم هي كامنة في ضمير الذات الحكيمة الممتنمة على العلم والموضوعية والقياس والتحديد؟
أنصل إليها حين تتحقق الفكرة العينية السكانية ويكتمل وعي المطلق بذاته ،
أم نغزل بساطها اللانهائي خيطا خيطا مع كل كشف علمي جديد وكل فعل بشري يسجل صراعنا مع الطبيعة والواقع وتعبنا وكفاحنا عبر التاريخ؟
متى تكون الحقيقة حية أو ميتة ، خصبة أو عقيمة ؟ متى تسكون نوعاً من الخطأ لا يستطيع نوع معين من الأحياء أن يعيش بدونه — كما يقول نيتشه — وكيف يكون الخطأ — لا الإضرار عليه ا — خطوة على الطريق إليها؟
إلى أي حد تتفق ماهيتها مع مفهوم الإغريق عن « الأليثيا » من أنها فعل الكشف الذي يخرجها من طوايا الخفاء والاحتجاب؟ أم هي في النهاية قضية معرفة بما هو موجود والتعبير عنه بالحكم — مصداقا لعبارة أرسطو المشهورة من أن الحكم الصادق هو الذي يقول عن الموجود إنه موجود ، وعن غير الموجود إنه غير موجود — أم تتصل إلى جانب ذلك بمجال الدين والوحي ، والشعور والفن ، والسلوك والأخلاق؟ ..

أستلثة لا آخر لها . تصحبت الإنسان منذ أن بدأ يعي ويمبر باللغة ، وستبقى ما بقي العالم والإنسان . وضعت عنها مئات الكتب والبحوث ،

واختلفت حولها المذاهب والعقول والقلوب ، وستظل مختلفة ما دامت تواجه الألفاظ في الباطن والظاهر ، والداخل والخارج . ولقد عشت معها في الفترة الأخيرة من حياتي ، وحيرتني كما حيرت غيري . ثم دلتني رحلتي الطويلة مع « هيدجر » إلى اختيار درب واحد من متاهتها ، والاكتفاء بخيط واحد من عقدتها المتشابكة . وعكفت على نقل النصوص الثلاثة التي تجدها بين يديك ، ثم حاولت أن أقدم لها بمقدمة عن مشكلة الحقيقة ، فوجدت أن الموضوع أضخم من كل المقدمات ، وأن هناك من واه حقه في لغتنا العربية أو كاد ، وأقصد به الدكتور فؤاد زكريا الذي خصص له رسالته في الدكتوراه (وإن لم يتكرم بنشرها بعد !) والذي يشرفني أن أهدى إليه هذا الكتاب . ثم فكرت أن أمهد للكتاب بصفحات عن فلسفة هيدجر ، وإذا بالتمهيد بنمو ويتمتع على هذه الصورة التي أرجو أن تكون وافية بقدر الطاقة ، وإذا بالتمهيد نفسه يحتاج إلى تمهيد أوجزه في هذه الملاحظات :

١ - لن تجد مثقفاً في عالمنا الحديث لم يعرف شيئاً قليلاً أو كثيراً عن هيدجر ، أو لم يقرأ له أو عنه في مجال تخصصه واهتمامه ، أو لم يسمع باسمه في محاضرة تتناول شؤون الفلسفة والتراث الفلسفي . والواقع أن أهميته لا ترجع إلى كونه « فيلسوفاً » بالمعنى التقليدي المفهوم من هذه الكلمة ، بل إلى أنه يمثل تحولاً بارزاً في الفكر المعاصر ، ودعوة للإنسان إلى فسر جديد . ولهذا تلس تأثيره على دراسة الفلسفة بمعناها الضيق ، كما تتبينه على مختلف الميادين من شعر وفن ونقد أدبي ، إلى علوم طبيعية ونفسية وطبية وإنسانية ، كما يتجلى أيضاً في موجة التحمس الشديد له أو تيسار السخط البالغ عليه .

وتنظر في ناحية فتتهرك هالة السحر التي تحيط به ، أو يفجأك سيل الشتائم التي يقذفه بها خصومه . وبين الطرفين مئات البحوث والدراسات التي تسكتب عنه وتحاول أن تقيمه من هذا الجانب أو ذلك . ويتعذر عليك أن تتخذ موقفا موضوعيا منصفاً لعل ساعته التاريخية لم تأت بعد . ولكنك ستعرف على كل حال أنه الحفيد الشرعي لبعض أجداده من أصحاب الطموح الخفيف: كانط وهيكل ونيثشه ، وإن هذا هو قدر كل فكر يريد به صاحبه أن يحدث تغييرا شاملا ويحول التيار في اتجاه جديد . فإما أن ترفضه كله أو تقبله ، لأنه ينطوي على محاولة جبارة لنسخ كل ما سبقه أو على الأقل إعادة النظر فيه ، وهو لهذا لا يمكن أن ينحلو من الشطط والإسراف . وستجد نفسك - كما يقول المناطقة - بين قرني الإخراج : فإما أن تتبنى وجهة النظر الجديدة فتجرفك وتستولى عليك بحيث يصبح كل ما سبقها في ذمة التاريخ ، أو تحكم عليها من وجهة نظر ثابتة آمنت بها أو اعتمدت عليها ، فيبدولك كل فلسفة هيدجر طلاء لفظيا ونقشا معقدا بغير جدار يستند إليه ، أو مجرد محاولة للتمبير عن « اللامعقولية » بأسلوب معقول بل مضمّن للعقل ! فإذا حاولت أن ترتفع فوق كلا الطرفين اللذين أضرا بهذه الفلسفة بدرجة متساوية ، وجدت صعوبة في اكتشاف الجوانب الإيجابية التي سلمت من مبالغات الأصدقاء والأعداء . ولا يبقى لك إلا أن تدخل بنفسك عالم الفلاسوف لتحاول أن تجرب تجربته « من الداخل » قبل إصدار حكم موضوعي أخير . ربما يطول انتظارنا له ، وربما يكون مستحيلا في حياة الفيلسوف نفسه !

٢ - إذا كان من المعتاد أن نسأل : بمن تأثر الفيلسوف ؟ فإن الجواب في حالتنا هذه عسير إلى أبعد حد : فالفيلسوف الأصيل - كالأديب الأصيل - يلتقط غذاءه الفكري من مختلف الموائد ، فيسيفه ويحوّله إلى دم يصعب أن نحلله لنقول : هذه السكرات الحراء من فلان ، وهذه البيضاء من علان ! وقارى هيدجر يراه يدخل في حوار مع أعلام التراث الفلسفي ، ويذهل لعلمه الواسع بينا يبعه القديمة والوسيلة والحديثة . ولكنه يلاحظ أيضاً أن معظم حواريه يدور مع فلاسفة وشعراء ، في مقدمتهم : هسرل ، ماكس شيلر ، دلتاي وبرجسون وفلاسفة الحياة ، الكانتيون الجدد ، كيركجور ، هلدراين ، رلكه ، تراكل ، وقبل هؤلاء كانط وهيغل ونيتشه ، وأوغسطين ودونس سكوتس والأكويني ، وأرسطو وأفلاطون ، ومن قبلهم جميعاً المفكرون قبل سقراط - وبخاصة هيراقليطس ! ومع ذلك يمكن القول بأن أكثر من أثر عليه هما دلتاي - الذي أخذ عنه وجهة النظر « المباطة » أو الكامنة التي لا تستعين أى حقيقة مجاوزة للعالم ، ومنهجيه في تفسير الوجود الإنساني من داخله دون افتراض أى مبدأ عال ، ونزعتيه التاريخية القائمة على التفهم والتجربة الحية - وكذلك كيركجور - الذي لا يميل كثيراً إلى الاعتراف بتأثيره عليه أو يقلل من شأنه على أقل تقدير! وقد أخذ عنه الجو الروحي الوجودي والإحساس المفجع بالتوحد والغربة والذنب . ولا شك أيضاً أنه تأثر إلى أقوى حد بتأملات أوغسطين عن الزمان وفكرته من اللحظة بوجه خاص باعتبارها « توتر النفس » الذي تستجمع فيه الماضي وتتهياً للمستقبل ، كما أخذ عن أرسطو إثارة مشكلة

الوجود بأسرها وفسر كأنط تفسيراً لا يرضى الكثيرين ..

مهما يكن من شيء، فليس من الإنصاف أن نجعل من فكر هيدجر بناء تلافيفياً نرد كل حجر فيه إلى أصحابه إفتيه إلى جانب التأثير الحتمى بالتراث مركب جديد وأصيل، وخاتمه الخالص يلون كل أجزائه بل كل عبارة فيه. ولا يزال هذا الفكر أشبه بجبل شامخ لم تطرق كل شعابه ومسالكه، أو كنز غنى لم تفض كل ثرواته. وفيه نقط انطلاق للبحث لم تمس خيوطها بعد، ومشكلات لم تجد الحل الأخير. ولعل السنين المقبلة أن تقدم النظرة الموضوعية الصالحة للحكم عليه، بعد أن يتغير الزمان والجو الذى نعيش فيه، ولا يعود هيدجر مجرد فيلسوف «أزمة» يتحدث للإنسان فى «محنة وجوده» - عندئذ يمكن أن تخبو هالة السحر التى تشم من جبينه، كما تخفت أصوات السخط التى تعمالى حوله، عندئذ بوضع فى ميزان العقل الصحيح!

٣ - لا شك أن قارىء هيدجر يشعر بجوقاتم مفرج، ترفرف عليه أجنحة الموت والمأساة. ولكننا نخطئ، لو أسأنا فهمه وتصورناه داعية اليأس والتشاؤم والعمدية واللامعقولية كما نعتة الكثيرون. فتفكيره فى محنة العصر لا يجعله نذير خراب، وحسه الجاد العميق لا يسبغه بسواد التشاؤم. صحيح أن فكرة العلو - أو الترانسندنس - تقوم عنده بدور هام. ولكنه علو مرتبط بطابع الإمكان الذى يمر عن صميم ماهية الإنسان. فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً بل يحيا دائماً حياة كائن «لم يكن بعد» لأنه يسمى إلى تحقيق إمكاناته، ولا بد أن يعلو فوق وضعه الحاضر باستمرار. هذا العلو قانون أساسى من قوانين وجوده المرتبط بالمستقبل على نحو ماسنرى

بعد . ومع هذا فنحن نفتقد لديه العلو ذا « البعد الرأسي » إن صح هذا التعبير ، الذى نجده عند أفلوطين أو عند فيلسوف معاصر مثل ياسبرز . وأعتقد - إن لم أكن مخطئا - أن هذا « العلو الرأسي » الذى يتجه بالإنسان إلى الحقيقة العالية كان خليقا بأن يخفف من وطأة القنامة والجهامة والأساوية التى تشيع فى عالمه .. -

أضف إلى هذا أننا نظلمه من ناحيتين : إذا وصفناه بأنه ممثل الجناح الملحد من فلسفة الوجود ، كما هى العادة فى معظم ما يكتب عنه ، وإذا دمغنا فلسفته بالاستاتيكية أو السكون والسلبية ، كما يذهب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى مثلاً^(١) . فهدجر نفسه برفض أن توصف فلسفته بالإلحاد ، وينكر هذه الكلمة النظيمة كل الإنكار . بل أنه ليصرح فى بعض أحاديثه بأن فكره يهيم « بعد القداسة » الذى يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين . والمتأمل لفلسفته لن يخطئ فيها تأثير الأفلاطونية الحديثة وأوغسطين والمصر الوسيط وباسكال وكيركجور وإذا كان قد حرص دائماً على البعد عن الدين ، فإنه لم يعلق باب الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحى الذين أفادوا من كثير من جوانب فلسفته . ولو أمعنت النظر فى فلسفة الوجود عنده وعند غيره لمست تأثير التصورات الدينية عليها بصورة لا يمكن أن تخطئها العين ألا يذكرك وصفه الإنسان بأنه الموجود الذى يهتم

(١) راجع الزمان الوجودى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ ص ٢٠٠ وارجع أيضاً إلى حديثه الأخير مع الدكتور الجندى خليفة عن الوضع الفلسفى الراهن فى العالم العربى ، المنشور فى مجلة « الثقافة » الجزائرية ، العدد ٢٦ ، أبريل - مايو ١٩٧٥ .

بوجوده وكلامه عن المم وحرصه على تحقيق الوجود الأصيل - بما تسمى إليه الأديان من الخلاص والنجاة ؟ ألا تلمس في تحليلاته الذنب والضمير أصداء بعيدة من الخطيئة الأولى ؟ صحيح أنها قد اجتمعت من جذورها الدينية الأصلية ودخلت في سياق التفسير « المباطن » البعيد عن كل حقيقة عالية ، ولكنها لا تزال مع ذلك تفوح برائحة العاطفة الدينية الحارة - وإن تكن عاطفة متدين عنيد عاص !

٤ - لا شك أننا نميل بطبعنا إلى تصنيف الناس ووضعهم في «خانات» وهذا يربحنا منهم إلى حد كبير أ فإذا عرفت أن هذا الرجل « ماركسي » أو « وجودي » ، « تقدمي » أو « رجعي » ، « عدمي » أو « واقعي » أو « رومانتيكي » أمكنك بعد ذلك أن تحبسه في سجن محدد لا يخرج منه أبداً ! هذا - كما تعلم - هو الاتجاه الغالب عندنا على صغار النقاد والكتاب الذين يملأون حياتنا صياحا وشوشرة ، ويقذفون الناس بأحجار الشعارات والمصطلحات التي لم يحاولوا تمثلها والتساؤل عن أساسها ومصدرها وسمياتها في تاريخ الأدب والفكر والحياة . ولن تعدم أيضاً أمثال هؤلاء في الغرب ، وإن كانوا بطبيعة الحال أكثر علما ووعيا وأشد بعمداً عن التظاهر والضحجيج والدجل . فكم من ناقد أو شارح اتهم هيدجر بالعدمية والرجعية واللامتولية ، بل اتهمه بتأييد الإمبريالية والرأسمالية وحله مسئولية أي حرب ذرية مقبلة ستحقق الموت والعدم الذي طالما تفنى به !

وقد تسأل - إن كنت من المفرمين بالتصنيفات - ألم يكن الأولى بهيدجر أن يطلق على بحثه في الوجود الإنساني اسم « الأنثروبولوجيا » بدلا

من « الأنطولوجيا الأساسية » ، ما دام يبدأ من الإنسان ولا يتجاوز دائرته (على الأقل في المرحلة الأولى من تفكيره) وما دام يعرف الإنسان بأنه هو الموجود الذي يهتم بوجوده أو بالأحرى بإمكان وجوده ؟ ولكنك في هذه الحالة تنسى السؤال الأساسي الذي انطلق منه وهو السؤال عن معنى الوجود ، وتنسى أن بحثه في الوجود الإنساني (أو الآنية) وبنيته وأحواله ومسلكه من العالم المحيط به لم يكن سوى معبر إلى ذلك السؤال لم يكن الإنسان بما هو إنسان — كما هي الحال في الأنثروبولوجيا — هو موضوع هذا البحث ، بل كان وسيلة للوصول إلى تصور واف عن الوجود . ولهذا كان سؤاله : هل هناك طريق يؤدي من تنامي الإنسان إلى الوجود ؟ وظل موقف هيدجر من هذه المشكلة موقفاً نظرياً — على العكس من ياسبرز الذي أكد أهمية الجانب العملي في الوصول إلى تحقيق الوجود الذاتي — بينما تركها هيدجر مسألة خاصة بالآنية نفسها تحددها بنفسها في المواقف التي تواجهها . وقد تسأل أيضاً : إذا كانت فلسفة هيدجر قد تناولت عدداً كبيراً من الظواهر والوقائع « اللامعتولة » التي لم تنتبه إليها الميتافيزيقا التقليدية ، وعبر عنها كجور كما عبرت عنها فلسفة الحياة في صورة تقسم بالمفارقة التي ما لبثت أن رفضت بدعوى أنها غير علمية — إذا كانت قد تناولت هذه الوقائع وأضفت عليها الطابع الأنطولوجي والظاهراتي ، فهل تكون فلسفته عقلانية أو لا عقلانية صوفية ؟ والجواب على هذا أنه يشجب كلا الموقفين الأحاديين : فالعقلانية في رأيه « بلا قوة » ، والصوفية « بلا هدف » — ولهذا فمن التجنى أن تسمى فلسفته عقلانية صوفية أو صوفية عقلانية

لأنها تنفذ إلى طبقات أعمق لا تعرف عنها هذه المواقف الأحادية شيئاً .
لهذا نجد لديه هذه العبارة الجديرة بالالتفات : « ان النزعة اللاعقلانية
- بوصفها الطرف المقابل للعقلانية - لا تتحدث إلا كحديث الأحوال عما
تعمى عنه النزعة العقلانية^(١) ا ولهذا لن يمكنك أن تتابع تحليلاً اللهم -
أو للانسان الذي يهتم بوجوده - حتى تتخلص من كثير جداً من التصنيفات
المألوفة والمفاهيم التقليدية . ولعل هذا أن يكون من أسباب صعوبته وما
يبدو لديه من تصف للكلمات والنصوص ولي أعناقها ا ومن لم يتعود
على هذه الرؤية الجديدة فسيظل يتخبط في فلسفته كما يتخبط المكثفون بين
الألوان التي تحاول عبثاً أن تشرحها له .. ولو قرأته بإمعان وصر وبغير
أفكار مسبقة - كما يتطلب المنهج الظاهري الدقيق - فلن نجد لديه
عدمية ولا سلبية ولا قدرية ، بل تصمياً وسمياً متصلاً إلى تحقيق الوجود
الأصيل . انه فيلسوف وجود قبل كل شيء ، بعيد عن أى تقويم أخلاقي ،
وكل هدفه من تحليلاته الأنطولوجية الخالصة أن يصل إلى معنى الوجود
العام أو يجد طريقاً يوصل اليه . ولهذا لم يخطئ الذين سموه أرسطو العصر
الحديث ، ولا أخطأ الذين قالوا أننا نتعلم منه شيئاً لا نتعلمه إلا من كبار
الفلاسفة منذ أفلاطون إلى كانط . وهيجل : ذلك هو القدرة على التفلسف
وطرح السؤال وإثارة الفكر . وهذا هو الذي يبقى مما يؤسس الفلاسفة ،
إن جاز لنا أن نتصرف في عبارة هلدلين عن الشعراء ا والمهم بعد كل
شيء أن نتعلم منه كيف تفكر ، لا أن نتركه يفكر لنا ... وأن تفكر معه

(١) الزمان الوجودي ، ص ١٣٦ .

لا أن تفكر مثله . ونحن بالذات أحوج ما نكون إلى معرفة هذا ..

هـ - سيلاحظ القارىء أن هيدجر ينطلق في تحليلاته الأنطولوجية للوجود الإنسانى (الآنية) من الحياة اليومية أو « الموقف الطبيعى » الذى نحياه جميعاً . وهذه التحليلات للوجود - فى العالم والوجود - بالقرب من الأشياء والمعيه والأداتية ... إلخ تعد من أئمن ما قدمه هيدجر للحياة الفلسفية . ولكننا سنلاحظ مع ذلك أنه يسرف فى الكلام عن ألوان « السقوط » فى هذه الحياة اليومية المبتذلة « والضياح » وسط « النار » ، إلى جانب عدم التزام الدقة فى تحديد الكلمات اليومية الفامضة تحديداً منطقياً محكماً . هل معنى هذا أنه خرج عن تحليلاته الوجودية الخالصة ؟ وهل أصدر أحكاماً تفويمية على « الناس » على العكس مما صرح به دائماً من أن بحوثه الأنطولوجية لا علاقة لها بأى نوع من أنواع التقويم ؟ وما وجدت أننى تجاوزت هذه التحليلات إلى شئ من التقويم الذى أعترف أننى اندفعت إليه تحت تأثير الظروف العامة أو الخاصة التى أعيش فيها . وربما يكون هذا تعبيراً عن سعى إلى « الوجود الأصيل » وإيمانى بأن مهمة الفلسفة الكبرى والفكر بوجه عام أن تهدينا إليه . لا شك أننى تخليت الحد الذى وضعه هيدجر ، ولكن ألم يتجاوزوه هو نفسه بتحليلاته لهذا السقوط ؟ أيمكن أن ينصل الوجود عن القيمة ، والأنطولوجيا عن الأخلاق ؟ ان السؤال لا يزال مطروحاً على كل حال . ويؤيد ظنى ما نجده فى كتابات هيرجر المتأخرة من هجوم عنيف على الحس السليم وإصرار على أن التفلسف لا يبدأ إلا بالتخلص منه وإعلان الحرب عليه !

٦ - بوشك هيدجر أن يكرر كلمة « الوجود » في كل سطر يكتبه ا
واهذا لا بد أن نحاول القاء الضوء على هذه الكلمة . ويمكن أن نلاحظ
بوجه عام أنه يستخدم الكلمة بمعناها الكلي الأفلاطوني ، أى بمعنى وجود
الموجود دون معناها عند أرسطو وهو الموجود بما هو موجود . والواقع أنه
يمضى فى الكلام عن الوجود دون تحديد منطقي له - إذ أن الكلام عن
الوجود بهذا الأسلوب الأفلاطوني على أنه موضوع يفترض وجودا سابقا
عليه هو وجود الوجود وهكذا إلى ما لا نهاية كما بين فرايز برنتانو بحق -
أضف إلى هذا أنه لا يميز بين المعاني المختلفة التى تستخدم بها كلمة « يوجد »
أو « يكون » فى عباراتنا اليومية . فهى أحيانا تكون « رابطة » كما فى قولنا
مثلا: « السماء (تكون) زرقاء » ، وأحيانا تشير إلى العضوية فى فئة معينة، كأن
تقول مثلا « طه حسين أديب » أو « الأسد حيوان صحراوي » الى غير ذلك
من الاستخدامات التى رمزها المنطق الرياضى بعلاقات الهوية والتضمن والعضوية
فى الفئة الى جانب استخدام الكينونة من ناحية الجهة كالإمكان والضرورة .
الخ وغير ذلك من الحالات التى لم يمن هيدجر بتمييزها بوضوح قبل الشروع
فى بعونه الأنطولوجية . هذا الى استخدامه لكلمة العدم - خصوصا فى
محاضراته عن الميتافيزيقا وكان العدم موضوع أو اسم ، على الرغم مما
ينطوى عليه هذا من مشكلات منهجية عديدة تنجم عن إستعمال اللغة اليومية
الغامضة ونحوها غير الدقيق ، أو عن استخدام نفس الكلمة بمعنى واحد فى
المجالين العلمى والعادى معا دون تمييز، أو إضفاء شحنات عاطفية على كلمات
لا تحتملها أو بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن معناها المألوف فى التراث والتقليد .

في الوقت الذي كان من الممكن أن ينحت لها كلمة جديدة... الخ^(١) .
ولو نظرنا من الناحية التاريخية رأينا أن وجود الإنسان الذي يقصده هيدجر بعيد عن تصور فلسفة الحياة له أو تصور الشخصية (عند شيلر مثلا) أو المثالية الهيكلية. فليس هذا الوجود منبعاً أخلاقياً للحياة ولأرواحاً مطلقاً ولا حياة شاملة أو عقلاً كونياً يمكن أن يحتضن الإنسان ويطويه ويؤمنه من الخطر. ذلك لأن الوجود الذي يقصده هيدجر هو من ناحية « امكان » على الإنسان أن يحققه بالتصميم والتجمع أو بخطئه بالتراخي والضياع وسط الناس وهو من ناحية أخرى شيء بسيط ، غير محدد فارغ من كل مضمون — وعلى الإنسان دائماً أن يقفز القفزة التي تمقله من الوجود غير الأصيل — الذي يحيا فيه معظم حياته من مولده إلى مماته — إلى الوجود الأصيل . والشئ الذي يحتاجه للقيام بهذه القفزة لا يتصل بالقيم السلوكية ولا بتصعيد القوة الحيوية — كما عند نيتشه — إذ هو في صميمه تحول كامل يؤدي بالذات إلى انتشار ونسها من السقوط في إبتذال الحياة اليومية والضياع بين الناس.

٧ — ما هو الوجود؟ كيف نعرفه؟ ولكن السؤال خاطيء. فقد تعودنا على تصور أن الوجود هو وحده « الواقعي » وإن ما لا نتقن من وجوده فهو غير واقعي . غير أن الوجود ليس هو الموجود . وهو كذلك ليس « موضوعاً » ولا يمكن تصوره كما نتصور الموضوع (لهذا استطاع هيدجر

(١) راجع في هذا كتاب فولفجانج شتيجملر ، التيارات الرئيسية في الفلسفة المعاصرة ، ص ١٨٨ وما بعدها وكذلك الأصل الخامس بهيدجر في رسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة الحقيقة .

في محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » ؟ أن يتكلم عن العدم دون أن يخاطر
ببإله أن يدعو للعدمية كما تصور الكثيرون ممن أساووا فهمه - لأنه أراد
به ما يعدُّ غير موجود إذا نظرنا إليه من وجهة نظر الموجودات - وإن كان
هو الذي يؤدي بنا إلى « الآخر » بالقياس إلى كل موجود، ونقصد به
الوجود نفسه .

ونعود فنسأل : كيف يمكننا التفكير في هذا الوجود ؟ كيف يمكن
تصوره ؟

ان مشكلة الوجود فائمه وسقطل قائمه . والمهم عند هيدجر هو التفكير
فيها . وهذا هو الذي وضعه نصب عينيه منذ أن بدأ تفلسفه . وكان من
الطبيعي أن تحتل مشكلة الميتافيزيقا النصيب الأوفى من اهتمامه . فقد كانت
مشكلة الوجود هي الشغل الشاغل للميتافيزيقا، لأنها بحسب تعريفها تتجاوز
الموجود بالفكر ، أى إلى ما يحمل الموجود موجوداً . وقد تخمق هذا في
فلسفة أرسطو بصورة ملزمة لمن جاءوا بعده . فقد سأل عن الموجود من
حيث هو موجود ، وكانت إجابته هي الموجود الأسمى أو الله - ولهذا بين
هيدجر الطابع الأنطولوجى - اللاهوتى لفلسفة أرسطو بكل وضوح ،
وهو طابع يميز أسلوب الميتافيزيقا كلها التى ظلت تبحث عن الوجود بينما
هى تعنى به الموجود . وهيدجر يريد لهذا أن يعلو فوق الميتافيزيقا أو
« يقهرها » بحيث لا نعود نفكر تفكيراً ميتافيزيقياً . ولكن هل يريد
أن يعلو فوقها على نحو ما أراد « فشته » مثلاً أن يتجاوز الأشكال الكانتى
بتجاوز ما ذهب إليه من عدم إمكان معرفة الشيء في ذاته ؟ ليس هذا هو

ما يريد به وهو لا يضم موجوداً أسى مكان آخر . وإنما يريد أن يحدث تحولا في التفكير . وهذا التحول عسير لأن من الصعب التعبير عنه بلغة الميتافيزيقا . ولهذا نجد بضع مشروعا لم يختره اتفاقا ، وإنما وجدته في بداية الفكر الغربي قبل نشأة الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو . من هنا كانت عنايته بالمفكرين قبل سقراط ، هؤلاء الذين علمونا كيف ننصت لصوت الوجود وننتقيه إلى ندائه . وحببه لغير اقليطس - كما تعب عنه إحدى الدراسات المنشورة مع النصوص - شاهد على هذا . أهى عودة إلى القديم وإنكار للتطور الذى تم في تاريخ الفلسفة ؟ هذه هى التهمة التى لا يفتأ نقاده يوجهونها اليه . ولكنها فى الواقع أبعد ما تكون عن باله . فهو لا يرجع للقديم لقدمه ولا يحاول بعث نصوصه وإحياء دراسته . وإنما يريد الوقوف على التجربة التى حركت هؤلاء المفكرين الأوائل ، والعودة إلى نبع الاندهاش الذى جماهم يسألون لأول مرة ، كما جعل سؤالهم يشم ببريق أطفاه التفكير المنطقى اللاحق . صحيح أن يربق هذا السؤال قد خبا مع الزمن ، والمدهش ما عاد يثير فينا الدهشة ولكن هذا حدث تاريخى أو قدرى كامن فى تاريخ الميتافيزيقا نفسها أى فى تاريخ الفكر الغربى . وعلينا ألا نقبله أو نسلم به ، بل أن نحاول بعث التساؤل الأصيل عن معنى الوجود الذى يقيض نوره على الموجودات ، ولولاه ما أمكن أن تظهر نفسها ولا أن تراها عيوننا . ولا يخطرن ببالنا أن نخلى هيدجر عن الإطار التقليدى للميتافيزيقا يعنى أنه يستخف بها أو يلفيها وينسكرها . - وكيف له أن يفعل هذا وهى قدره وقدر الإنسان الغربى والإنسان الشرقى والعربى الذى شارك

فيها وأضاف إليها وارتبط بسيرها؟ انه لم ينقطع عن الحوار مع هذه الميثافيزيقا وإن حاول دائما أن يتجاوزها و « يقهرها » . وهو مقيد بترائها ولغتها ، وإن حاول أن يفادر أرضها ويتحرر من اغتها . ويكفي أن نطلع على تفسيراته العديدة لأعلام التراث من انكسمندر وهيراقليداس وبارمنيديز وأفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وليبنتز وكانط وهيجل وشيلنج ونيتشه الذي اعتبره نهاية الميثافيزيقا وطرف قوسها الذي امتد من أفلاطون اليه ! وإذا كان هناك من نقد بوجه إلى هذه التفسيرات فهو أنها تفرض على هؤلاء الأعلام جواً وجوديا وشعوراً بالحياة غريبا عليهم . فتفسير كانط مثلا ابتداء من فكرة التناهي تفسير هيدجرى بحث . لأن كانط — وهو فيلسوف التنوير بأسمى وأجمل معاني هذه الكلمة — يقصد نهائية المعرفة البشرية وضرورة التزام العقل حداً يقف عنده . أما التناهي عند هيدجر فهو هاوية يتجمع فيها القلق والذنب والسقوط وإحساس الإنسان بموته المحتوم . وما أبعد الفرق بين النهائيتين ! وأما عن تفسيره للحقيقة (أو الأليثيا) عند الفلاسفة قبل سقراط بأنها الإنارة أو الكشف فلا شك أنه تفسير فرضت عليه أفكار أفلاطونية محدثة جاءت متأخرة عن هؤلاء الفلاسفة أو بالأحرى هؤلاء المفكرين في الوجود . ربما قلت : ان كل تفسير لا يخلو با ضرورة من جانب ذاتي أو تعسفي ، وهذا أمر بشري لا حيلة لنا فيه . هذا صحيح . غير أن المسألة في النهاية مسألة تقدير وميزات . فتفسيرات هيدجر ترجح فيها كفته دائما بحيث يوشك تاريخ الفلسفة أن يصبح مرآة تنعكس عليها صورة شخص واحد هو هيدجر نفسه !.. أليس من الغريب أن يظلم التاريخ على يد

فلسفة تشيد بالتاريخية ؟

٨ — ونأتى إلى صعوبة هيدجر التي يثن منها الجميع في كل مكان اوهى مرتبطة إلى حد كبير بمشكلة اللغة التي يعبر بها عن فكرة الوجود. وهو متهم بأن لفته عسيرة على الفهم، وأن أسلوبه عجيب غير مألوف حتى لأبناء لفته، وأنه ينعت «جهازا» من المصطلحات التي لا تعرفها اللغة الفلسفية ولا تعرفها لفته نفسها، وينفوس إلى اشتقاقات منسية أو مشكوك في أمرها ليستمد منها دعائم فلسفته — كل هذا أمر معروف يكاد أن يرتبط باسمه، بحيث أصبحت بعض تعبيراته مثار القندر والسخرية ! ولن أحاول أن أعتذر عن الرجل، فلفته عسيرة ومعقدة حقا، وأسلوبه أسلوب شاعر ركيك إلى أقصى حد، وهو نفسه يعترف بغرابة لفته في مواضع كثيرة من كتاباته (وكانه يذكرنا أيضا بتحسر كانط على أسلوبه المرهق إذا قورن بأسلوب هيوم المطبوع) ! ولكن جانبا كبيرا من هذه الصعوبة اللغوية يمكن التغلب عليه إذا عرفنا مفاتيح فكره — أو بالأحرى مفتاحه الوحيد — ! وتعودنا على مصطلحاته الجديدة . والواقع أن صعوبته الكبرى ان يحسها إلا من يحاولون ترجمته إلى لغة أخرى. فبعض كتاباته تستحيل تمام الاستحالة على المترجم، اللهم الا إذا فسر كل جملة بعاشية أكبر منها ! وكل من يقرأ ترجمة بعض أعماله الصغيرة في الانجليزية أو الفرنسية لابد أن يقدر مدى الجهد الذي تكبده المترجم ليفكر معه أولا قبل أن يكتشف الكلمة المناسبة أو يبتكرها في لفته ! ومع ذلك فسيصطدم حتما ببعض الكلمات والمصطلحات التي يقف أمامها حائرا، لأن الفكرة (٢٢ — هيدجر)

نفسها مرتبطة بها أو مستمدة منها. وهنا لا يجد مناصا من تركها على ما هي عليه وأمره وأمر قرانه إلى الله !

يبد أن هذه المصاعب كلها لا يجب أن تثنيها عن قراءة هذا الفيلسوف والتفكير منه فنحن لا نستطيع أن نتجاهل أثره الضخم على الفكر المعاصر في شتى مجالاته ، ولا تصفه الجاد « زمن المحنة » — كما يقول عنوان أحد الكتب الهامة التي صدرت عنه لكارل لوفيت (١) . ولعل صعوبة أن تكون راجعة إلى صعوبة « الموضوع » الذي يحاول الاقتراب منه ، وهو كما علمنا ليس موضوعا ولا يمكن أن يكون موضوعيا ! وأحسب أننا يجب أن نصدق ما يقوله من أنه لا يملك اللغة التي تسمح في التعبير عن الوجود ، بل إنه ليفتقد « النحو » أيضا ! وليس هذا مجرد اعتذار عن فقره في موهبة الكتابة . فهو يعمق التراث الفلسفي لكي يكشف عن « أساسه » الذي أهمل ونسى ، ويبين قصور هذا التراث وضرورة تعديبه وتجاوزه . فلا عجب إذ أن يعرك لغة هذا التراث ويتحرر منها خطوة خطوة ، وإن ظل بطبيعة الحال متيدا بها ، مضطرا إلى الحوار معها والهجوم عليها بأسلحتها في نفس الوقت الذي يكون فيه لفقه الجديدة . يكفي دليلا على هذا أن تراجع مقدمة هذا الكتاب لتري كيف تغلى عن مشكلة الذات والموضوع ، وكيف بدأ بفكرته عن « الآنية » أو « الموجود — هناك » مرحلة جديدة في فهم الإنسان ، وكيف أسقط مشكلة وجود العالم الخارجي بضربة واحدة — إذ أن الآنية بطبيعتها موجودة — في — العالم — ! وكيف أعاد النظر في مفاهيم

(١) هيدجر ، مفكر في زمن المحنة ، فرانكفورت ، ١٩٥٣ .

عديدة كالأنطولوجيا والترانسندنس (العلو) والحقيقة ... الخ . وكيف لم يعترف — منذ صدور كتابه الاساسى الوجود والزمان سنة ١٩٢٧ — عن البحث والسنى «على الطريق» سعيا لا يهدأ ولا تخبونهاره. ومثل هذا البحث والسنى المتصل لا بد أن يضايق الشارح الذى يريد أن يثبتته على رأى أو موقف يريغه ا .

٩ - وربما زال جانب كبير من صعوبة هذا الفيلسوف لو حاولنا أن نفهم تفكيره « من الداخل » ولم نحاول أن نثبتته على مسامير الشعارات الجاهزة والقضايا المحددة المربعة التى تملأ كتب تاريخ الفلسفة والأدب (حتى لعبدولى فى بعض الأحيان أشبه بمحلات الماديات والتجف التى تثبت رؤوس الحيوانات وجلودها على الحائط) ا عندئذ يمكن أن نجد فى قراءته متعة لا تقل عن المتعة التى نحسها فى صحبة كبار الفلاسفة ، ولعلى لأبالغ إذا قلت إنها تفوقها فى كثير من الأحيان . وما أسهل النقد — أو النقض ا — على من ينظر إلى مثل هذا الفكر من الخارج أو يحاول الاقتراب من عالته بفاهيم ثابتة تعود عليها . فلننجرب هذا التعاطف واللقاء مع هيدجر أو غيره من المفكرين والأدباء . ثم ننتقده بعد ذلك نأ نشاء على أساس صحيح . وليس معنى التعاطف واللقاء أن نسبح فى بحره ونرتدى زيه وننخذ موقفه وننظر بعينيه ، فهذا تكرار شاحب لا يلىق الا بالبيغافات . بل معناه أن نتابعه على الطريق الشاق ، ونحقق حركته الفكرية فى تطورها وصيرورتها قبل إصدار الحكم عليها . هذا هو موقفى الذى لا أحمده . أما المتبعلون والمترنعون فهم وما يشاؤون ا

ولاشك أننا أحرار بعد ذلك في الحكم عليه كما نشاء . وشتان ما بين
بعد وقبل ! فهنا يمكن أن نكون منصفين ، أو نتكلم عن علم ووعى لاعن
شهوة إلى الكلام ، أو ندخل طرفا في الحوار بعد أن هيأنا أنفسنا له . ولهذا
فإن هذا الكتاب لا يطمع إلا أن يكون تمهيدا متواضعا لتفكير هيدجر ،
مجرد محاولة أرجو أن تفريك بقرائه « وتجرر جلك » إلى بحار نصوصه ا
١٠ - وأخيرا فإن هذا « التمهيد » يمتنى أن يضيف لبنة واحدة إلى
البناء الفلسفي الذي يرتفع بالجهد والاخلاص في بلادنا العربية . وهو لهذا
يجب أن يسجل دينه وعرفانه للجهود الطيبة التي سبقتة وعبدت له الطريق ،
ويود أن يشيد بالدراسات القيمة التي ظهرت عن هيدجر ، وفي مقدمتها دراسات
أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي (الزمان الوجودي ، والانسانية
والوجودية في الفكر العربي ، ودراسات وجودية) ، وأستاذنا الدكتور عثمان
أمين في كتابه (في الفلسفة والشعر) والاساتذة الكاترة : زكريا ابراهيم
(الفلسفة الوجودية ، ودراسات في الفلسفة المعاصرة ، فلسفة الفن في الفكر
المعاصر) ويحيى هويدي (دراسات الفلسفة في الحديثة والمعاصرة) ، ومحمود
رجب (في رسالته التي لم تظهر بعد عن المنهج الظاهرياتي عند هسرل ، وترجمته
لمحاضرة هيدجر « ما الفلسفة » ؟ وفؤاد كامل (في ترجمته لمحاضراته
اليتافيزيقا وهلدراين وماهية الشعر وترجمته القيمة لكتاب ريجيس جوايمتيه
عن المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر) .

أما عن مشكلة الحقيقة فأود أن أنوه بفضل البحث الذي أصدره
الدكتور نظمي لوقا عن الحقيقة ، وبرسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة

الحقيقة التي أعارني ترجمته الإنجليزية لها (إذ لم يكن الأصل العربي بين يديه) ! وكانت خير عون لي طوال الفترة التي شغلت فيها بإعداد هذا الكتاب .

وأود أخيراً أن أسجل عرفاني بالترجمة الفرنسية « لماهية الحقيقة » وهي الترجمة التي قام بها الأستاذان فالتر بيميل وألفونس دي فيانس وساعدتني أكبر مساعدة على استجلاء الكثير من غوامض النص الأصلي. أما الكتاب الذي صحبني في رحلتي المصنفة مع نصوص هيدجر المختلفة ابتداء من الوجود والزمان ودلني على الطريق في دروبه « المسدودة » فهو كتاب الأستاذ فالتر بيميل الذي ظهر عن هيدجر في سلسلة « روفوات » المعروفة وتفضلت الآنسة فاطمة مسعود بإرساله إليّ . والحق أن فضل هذا الكتاب عليّ أكبر من كل شكر ومن كل تعبير .

عبد الغفار مكاوي

القاهرة في سبتمبر ١٩٧٥

١ - طريق الفكر

« ولد أرسطو ، تعب ، ومات » ...

هكذا بدأ هيدجر محاضراته التي كرسها لتفسير نص من نصوص المعلم الأول في كتاب الطبيعة (ولعلها أن تكون هي المحاضرة التي نشرها فيما بعد عن ماهية « الفيزيس » وتصورها) . هي عبارة شديدة البساطة بالغة الدلالة على طريقته في التفكير والحياة . ولا شك أنها خيبت آمال الطلاب الذين يتوقعون عادة من أمثال هذه المحاضرات أن تبدأ بمعلومات عن حياة الفيلسوف وتجاربه مع العصر والناس . ولكن ها هو ذا الأستاذ يقدمهم ويقدم لهم الرد الحاسم : إن حياة الفيلسوف هي فكره ، وتجربته على طريق الحياة هي تجربته على طريق الفكر ..

ولا شك عندي أن العبارة نفسها تصدق على هيدجر . فالفكر والحياة عنده شيء واحد . والإشكال الذي دفعه للسؤال عن الوجود والحقيقة هو نفس الإشكال الذي ملأ عليه حياته ، وصحبه خطوة خطوة على الطريق . ولهذا فإن دراسة هذه الخطوات التي قطعها في صبر ومشقة هي سبيلنا الأوحى إلى التعرف على تجربته مع الفكر والحياة .

أما الذين يمتنون بالأمور الشخصية فلن أخيب أملهم تماما ، وسيمجدون في آخر الكتاب لوحة موجزة تضم معالم حياته (يكفي الآن أن أقول لمن يهمهم الأمر أنه ولد سنة ١٨٨٩ في بلدة سكيرش بجنوب ألمانيا وأنه تزوج

سنة ١٩١٧ وأنجب ولدين هما يورج وهيرمان ، ودعى للتدريس بجامعة ماربورج فبقى فيها أخصب سنوات عمره بين ١٩٢٣ و ١٩٢٨^(١) ، وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين باول ناتورب — أحد أعلام الكانتية الجديدة — الذى كان وراء دعوته لهذه الجامعة ، ثم شغل كرسى هسرل بجامعة فرايبورج فى هذه السنة الأخيرة ، واختير مديراً لها سنة ١٩٢٣ ، وألقى بهذه المناسبة خطاباً مشهوراً عن تأكيد الجامعة الألمانية لنفسها ، بعد الزلة السياسية الكبرى التى وقع فيها ضحية انخداعه بالنازية . ولكنه لم يلبث أن تبين خطأه الرهيب — فتنازل عن منصبه فى العام التالى مباشرةً وجاهد طوال عمره — عن قصد أو غير قصد — للتكفير عن هذه السقطة التى لم يغفرها له كثير من المفكرين الفرنسيين بوجه خاص ، ونسيان هذه النقطة التى شبهها بعض الباحثين بظلمة أفلاطون عندما أحسن الظن بديونيزيوس حاكم سيراقوزة وابنه ، وأوشك أن يدفع حياته ثلاث مرات ثمناً لحماسته وعاطفته الملتهمية التى صورت له إمكان تحقيق دونه المثالية على أرض صقلية !

وحرمته قوات الاحتلال من التدريس ست سنوات امتدت من سنة ١٩٤٥ حتى ١٩٥١ ، وقام بعدة أسفار إلى بلاد مختلفة لإلقاء المحاضرات أو الندوات والؤتمرات ، ولا يزال يعيش فى بيته الهادى بمدينة فرايبورج أو كوخه الريفى فى توتناوبرج بين أحضان الغابة السوداء التى أحبها واستلهمها

(١) ونحن ندين لهذه الفترة المحصنة من حياة هيدجر بأهم أعماله وهو الوجود والزمان ، إلى جانب كانه ومشكلة اليتافيزيقا ، وما اليتافيزيقا ، وناحية السبب .

كثيراً من تأملاته وخواطره) .

حياة خالية من الأحداث الخارقة . وتجربة الفكر نفسه في صراعه مع الوجود والحقيقة هي الحدث الوحيد الذي يتخللها ويحدد ملامحها ويوضح تأثيرها — بل ثورتها — التي غيرت خريطة التفكير الفلسفي في القرن العشرين : ومجاولاتها الدائمة لاستكشاف التراث الغربي والحوار المستمر معه والإنصات من جديد لنداء الوجود الذي انبعث من نصوص فلاسفة الإغريق ولا يزال يهيب بنا — في زمن المحنة الذي نعيش فيه — أن ننتبه اليه ولا ننساه ..

حياة وهبها صاحبها للعمل وحده، فكان العمل هو الحياة. ولعلها أن تكون شبيهة من بعض الوجوه بحياة مواطنه العظيم كانت : ملل ورتابة لاحد لها من الخارج ، وثورة لاحد لها من الداخل . . . وسواء تلمسنا خيوطها الاولى في أول كتاب أهدي اليه وهو تلميذ صغير فكان أول ما شد إلتباهه لمسألة الوجود (ونقصد به كتاب الفيلسوف النمساوي فرانز برنتانو عن المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو) أو في كتاب هسرل « البحوث المنطقية » الذي ظل يقرأه ويقرأه سنوات طويلة قبل أن يتعرف على صاحبه ويعمل معه ويلتحق فيه بصيص النور، أو في رسالته الجامعية الثانية عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس » ، أو في مجاولاته المبكرة لتفسير نصوص الفلاسفة اليونان — وبخاصة أفلاطون وأرسطو وهيراقليطس — واكتشافهم من خلال القراءة تأنيية لما بين السطور، والاستماع لما لم يقوله من ثنايا أقوالهم، والاقتراب منهم بغير أفكار أو معلومات مسبقة شأن كل منهج « ظاهرياتي » أصيل —

وغيره قد تم منذ أن ظهر لنا في كتابنا «الطريق» (1) في سنة 1963
(ولو جوهراً زمان) الذي يندرج تحت عنوان «الطريق» في هذا
العصر فبدأت عصر جديد، فبدأت «الطريق» حراً من قيودها السابقة
(موضوع الفكر 1969) (2) لوفيات هذا الرجل، فبدأت في هذا الفهم الذي لم نبدأ
حركته ولا انقطع تدفقها ولا مال من رجبته، ولشعرنا بالاشمكال الوحيد
الذي العزم وسار به بأقصى طاقته وجهده «على الطريق» إليه دون أن
يعبأ بالصعاب. فكذلك بالتتابع فكذلك هم أن يبقى على الطريق، ويصمد
للسؤال وبشركتنا فيه - وهل نحن في النهاية إلا السائل والمسئول؟

لكن الصفحات التالية تمهيداً لهذا الفكر، مصباحاً صغيراً يهتدى إلى هذا
الطريق. أما السير على الطريق نفسه فهو مسئولية يتحملها القارئ وحده،
ولا بد أن يترك له أمر الحوار مع كل عمل من أعمال هذا الفكر على حدة.

* * *

خير ما نفعه إذن هو أن نتابع هيدجر على طريقه لكي نقدر بعد ذلك مدى
أصالة فكره وتأثيره على الحياة الفلسفية والعلمية المعاصرة. ومن حسن الحظ
أن الفيلسوف نفسه سيوفر علينا مشقة هذه الرحلة فقد نشر في سنة 1963
مقالاً عنوانه «طريقي إلى الظاهريات» (الفينومينولوجيا) ضمنه بعد ذلك
كتابه «حول موضوع الفكر».

بدأت دراسته الجامعية في الفصل الدراسي الشتوي بين سنتي 1909

و ١٩١٠ في كلية اللاهوت من جامعة فرايبورج . وأتاحت له دراسة اللاهوت من الوقت والفراغ ما يسمح له بإشباع نهمه إلى الفلسفة التي كانت تشغل حيزا محدودا من تلك الدراسة . وكان من نصيب كتاب هسرل « بحوث منطقية » أن يجعل نفسه كالفريب الوحيد بين المجلدات اللاهوتية المكسدة على مكتبه في المعهد الديني الذي كان يعيش فيه . كان الطالب الشاب قد عرف من بعض المجلات الفلسفية أن أثر فرايز برنتانو على أسلوب هسرل ومنهجه في التفكير . ولهذا بدأت محاولاته المتعثرة في فك طلاسم الفلسفة بقراءة رسالة هذا الفيلسوف النمساوي عن « المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو » (١٨٦٢) . وأوحت إليه الرسالة بهذا السؤال الذي ظل يلح عليه منذ ١٩٠٧ : إذا كانت للموجود معاني عديدة ، فأيهما هو المعنى الأساسي ؟ ما هو معنى الوجود ؟ أمناك فارق بينه وبين الوجود ؟ وشاءت له الصدفة وهو في نهاية المرحلة الثانوية أن يطلع على كتاب « عن الوجود » ألفه « كارل بريج » الذي كان أستاذاً للمقائد - أو علم الأصول - بنفس الجامعة . كان الكتاب قد ظهر سنة ١٨٩٦ ومن حسن حظ الطالب الصغير أن وجد في نهايته نصوصا عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو وتوماس الأكويني واللاهوتي اليسوعي الإسباني سواريز (١٤٥٨ - ١٦١٧) ، إلى جانب المصطلحات والتصورات الأساسية في الأنطولوجيا (علم الوجود بما هو موجود) .

بدأت محاولات هيدجر لاستيعاب « البحوث المنطقية » والتماس الجواب عن المسائل التي أثارها في نفسه رسالة برنتانو السابقة . غير أن هذه المحاولات ضاعت سدى ، إذ اكتشف بعد ذلك أنها تنكبت السبيل الصحيح . وبقي

الكتاب صامتا لا يبوح بسره ، وإن ظل بأسره بجماله وسحره .. ثم تغلغل
عن دراسة اللاهوت بعد أربعة فصول دراسية ، واختار أن يقف جبهه
ووقته على الفلسفة . ولكن هذا لم يمنعه من مواصلة الاستماع إلى
محاضرات « بريج » الذي أيقظ فيه الاهتمام باللاهوت التأملى وشد
انتباهه بأسلوبه الحى فى التعليم . وكان المعلم سمحا كريما ، فإذن له أن يصحبه
فى نزحاته ، وسمع منه لأول مرة فى حياته عن تأثير شيلنج وهيجل على
اللاهوت التأملى تأثيراً يفوق مذاهب المدرسين فى العصر الوسيط . وهكذا
أتمتع لهيدجر - كما سيقول فيما بعد - أن يستوحى اللاهوت كثيراً من
أفكاره ، وبداله فى هذا الرحلة من حياته أن هيكل الميتافيزيقا يقوم على
التوتر بين الأنطولوجيا واللاهوت ..

غير أن مشاغله اللاهوتية سرعان ما توارت فى الظل أمام المحاضرات
التي كان يلقيها بالجامعة أحد أعلام المدرسة الكاثية الجديدة فى منطقة بادن
جنوبى ألمانيا ، وهو هينريش ريكتر (١٨٣٦ - ١٩٣٦) . كانت مهمة
الفلسفة فى نظر الأستاذ الجليل هى البحث فى ملكة القيم الموضوعية
الخالدة ، وإبراز أشكال المعنى أو النماذج المعنوية التى تنبنى عليها
الحضارة ، وتؤلف مملكة وسطى بين عالم الواقع وعالم القيمة ، وبين
الفروق الدقيقة بين علوم الحضارة وعلوم الطبيعة . وكان لهذا الأستاذ
من الوفاء وطيبة القلب ما جعله يخصص بعض تمريناته العملية لدراسة فلسفة
تلميذه اميل لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥) الذى سقط فى الحرب العالمية الأولى ،
وترك وراءه كتابين هما « منطق الفلسفة ونظرية المقولات » دراسة عن مجال

سيطرة الشكل المنطقي « (١٩١١) ، و « نظرية الحكم » (١٩١٢) ، وكلاهما يغير عن جهوده في إعادة تأسيس الميتافيزيقا على نظريته عن « مقولات المقولات » ، كما يشهد بتأثره الواضح ببحوث هسرل المنطقية التي ظلت موصدة الأبواب في وجه هيدجر ! ودفعه هذا إلى إلى معاودة النظر في البحوث المنطقية ، ولبت السؤال الأساسي يؤرقه : ما هو هذا المنهج الفكري الذي يسمى نفسه بالظاهريات (الفينومينولوجيا) ؟ كان الجزء الأول من البحوث المنطقية قد ظهر في سنة ١٩٠١ . وهو - كما يعلم القارئ - يدور حول دحض النزعة النفسية في المنطق على أساس أن نظرية التفكير والمعرفة لا يمكن أن تقوم على علم النفس ، وإلا انتهت إلى الشك والنسبية . أما الجزء الثاني الذي ظهر في العام التالي فهو يتناول الوصف الخالص لأفعال الوعي التي ينهض عليها بناء المعرفة . وقال هيدجر لنفسه : انها النزعة النفسية مرة أخرى ! ولو كان الأمر غير ذلك ، فما الذي يدعو هسرل لوصف أفعال الوعي والحديث عن تحديد أستاذه برنتانو للفروق المختلفة بين الظواهر النفسية ؟ ثم ما هو هذا الوصف الظاهري لأفعال الوعي والشعور؟ ما الذي يميز الظاهريات ، إن لم تكن منطقا ولا علم نفس ؟ أهي حقا نسق فكري جديد ومنهج يستحق التقدير والاهتمام ؟ وكيف السبيل إلى تحقيق هذا المنهج ؟

راحت دوامة الأسئلة تدور به في فراغ لا مخرج منه . بل لم يكن في استطاعته في تلك السن المبكرة أن يصوغها بمثل هذا الوضوح . وجاءت سنة ١٩١٣ فأنقذته من التمرق . فقد بدأ هسرل في إصدار حولية الفلسفة والبحث

الظاهرياتي . وكان أول عدد عنها يضم كتابه الذي حدد ملامح فلسفته وبين طموحها وشمول منهجها ، ونقصد به كتابه « أفكار (لتأسيس) ظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرياتية » .

أهو اتجاه جديد في الفلسفة الأوروبية؟ ما من أحد خطر على باله أن يشك في هذا . ولكن هل تنسخ الظاهريات كل ما سبقها من فلسفات — كما توحى بذلك بعض شروح صاحبها ومزاعمه؟ أم هي بداية جديدة وتتويج لمحاولات ظلت كامنة في كثير من مذاهب الفكر الحديث والقديم؟

لم يكن في مقدور أحد أن يقدم الجواب الحاسم على مثل هذه الأسئلة . ولكن الشيء الذي لا ريب فيه أن الظاهريات الخالصة أرادت لنفسها أن تكون فلسفة كلية أو بالأحرى علماً كلياً تقاس عليه سائر العلوم ومناطق الوجود المادية والصورية . أضف إلى هذا أن هذه الظاهريات « الخالصة » أو « الترنسندنتالية » لا تقوم بغير الذاتية ، أي الذات الخالصة التي تصدر أحكام المعرفة والقيمة والفعل . وهذا كله يدل على أن الظاهريات قد أصلت « الذاتية الترنسندنتالية » وعممتها ، ووضعت نفسها بذلك في سياق الفلسفة الحديثة من حيث هي — كما سيقول هيدجر — ميثافيزيقا ذاتية . وهل من شك في هذا ما دامت الظاهريات لا تزال محتفظة بتجارب الوعي ، وإن كانت تحصر بحثها المنهجي في استخلاص بنية هذه التجارب والأفعال وبيان « تموضعية » الموضوعات التي تجرب فيها تجربة حية معاشة؟

مهما يكن الأمر فإن « الأفكار » قد بددت كثيراً من ظلمات القلق والشك التي أحاطت « بالبحوث المنطقية » (التي ظهرت طبعها الثانية

المتفحة في نفس السنة) ، كما ألفت أعضاء جديدة على مقال هسرل المشهور «الفلسفة علماً دقيقاً»^(١) الذي كان قد ظهر في مجلة « لوجوس » الجديدة بين سنتي ١٩١٠ - ١٩١١ . وتوالت بعض ثمار المنهج الظاهرياتي الذي أثبت مدى خصوبته على مر الأيام ، وكشفت عن مدى تحرر المرين والحواريين الذين راحوا يطبقون منهج « المعلم » ويتخلصون من بعض جوانب فلسفته (وبخاصة في مرحلتها المتأخرة التي أوغلت في الذاتية الخالصة) واستقبل الناس بحث ماكس شيلر الذي ظهر في نفس السنة (١٩١٣) بحفاوة بالغة . وكان عنوان هذا البحث الهام الذي أسهم في تأسيس ما يوصف « بالأخلاق المادية » التي تعد الوجه المقابل لأخلاق كانت الصورية هو : « ظاهريات مشاعر التعاطف والحب والكرامية ، مع ملحق عن علة التسليم بوجود الأنا الغريبة » .

غير أن شوكة « البحوث المنطقية لم تكف عن وخزه وإيلامه » فيها هو ذا يعيد قراءتها من جديد ، ويكتشف أن القراءة وحدها لن تعينه على تحقيق هذا المنهج الذي يصف نفسه بالظاهرياتي . ولم يكن مفر من التعرف إلى المعلم نفسه ومقابلته « بذمه ولجه » في « معمله » الفلسفي الخاص ! وكان لحسن الحظ أيضاً دور في هذا اللقاء فقد حضر هسرل إلى جامعة فرايبورج لريكرت الذي قبل دعوة جامعة هيدلبرج لشغل الكرسي الذي خلا بوفاة فندلباند (مؤرخ الفلسفة الشهير وشريكه في تأسيس جناح المدرسة الكاثولية الجديدة في الجنوب) . أخذ هيدجر يواظب على حضور تمرينات هسرل

(١) وقد نقله الدكتور محمود رجب إلى العربية وترجم أن يصدر عن قريب.

وتدريباته لتلاميذته على التعود على «الرؤية» الظاهرياته خطوة بخطوة . وكانت هذه الرؤية تتطلب منهم الانصراف عن كل المعارف الفلسفية التي حصلوها أو الحذر في استخدامها على أقل تقدير ، كما كانت تمنعهم من التصدي « لسلطة » كبار المفكرين أو الدخول في حوار معهم . وأفاد هيدجر من المران على هذه الرؤية أكبر فائدة . وقد وثقت ارتباطه بالفلسفة الإغريق ، وأعانتته على تفسير كثير مما غمض عليه من نصوص أرسطو . وحفزته قربه من المعلم — وقد كان في ذلك الحين يتعلم منه ويقوم في نفس الوقت بالتعليم — على تجربة محاولة جديدة لفهم أرسطو^(١) . ورجع إلى المبحث السادس من « البحوث المنطقية » فساعدته تمييز هيدجر بين العيان الحسي والعيان المقولاتي على رؤية مشكلته القديمة حول المعاني المتعددة للموجود في ضوء جديد . وراح يدرس هذا الكتاب ويتعمق درسه مع طلبته حتى لمع في ذهنه هذا الخاطر الملهم الذي أخذ يدعمه بعد ذلك في بحوثه ومقالاته ومحاضراته : ان هذا الذي يظهر نفسه بنفسه وتحاول الظاهريات أن تصفه وصفاً خالصاً من خلال أفعال الوعي والشعور قد فكر فيه أرسطو من قبل كما تناولته تجربة اليونان في الفسك والوجود على نحو أكثر أصالة ووصفوه « بالأليين » أو « لا تحجب » الموجود وتكشفه وتجليه بنفسه . فهذا « الظهور » الذي أعادت الفينومينولوجيا اكتشافه

(١) وقد ظهر أثر هذا الفهم الحسي الذي يبعث فكر الفيلسوف القديم ويجمعه حاضرنا أيضاً في محاضرات هيدجر التي ألقاها بين سنتي ١٩٢٤ و ١٩٢٥ في ماربورج عن محاولة الفسطائي لأفلامون والكتاب السادس من الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ويقوم التفسير فيها على « الأليين » أو « الشكف واللاتحجب » كما سيأتي بعد .

وجعلته الموقف الأساسي للفكر والوعي هو في حقيقة الأمر. أهم ما يميز الفكر اليوناني، إن لم يكن أهم ما يميز الفلسفة نفسها. وما لبثت هذه الرؤية أن اتضحت أمام هيدجر. ولكنها ظلت مع ذلك تطوى معها السؤال الحير: ما الذي يحدد تجربة « الأشياء ذاتها » التي تدعو إليها الظاهريات؟ أم هو الوعي وموضوعيته، أم هو وجود الموجود في لا تمجبه واحتجابه، في ظهوره وخفائه؟

هكذا توصل هيدجر إلى الصياغة المحدودة لسؤاله عن الوجود، بعد أن انطلق من المشكلات التي أثارها في نفسه رسالة « برتقانو » السابقة، وتعمق منهج هيرل الظاهرياتي - في مراحل الأولى بوجه خاص - واتجه به وجهة جديدة. بيد أن تحديد السؤال لا ينهي القضية بل يبدأها فقد أخذ يسير على الطريق الذي اعترف بأنه طال أكثر مما توقع^(١). ولا عجب في هذا بعد أن أصبحت الفلسفة على يديه شيئاً مختلفاً عما يفهمه الناس عادة عنها، وتحررت من الملل الأكاديمي الذي ران على صدرها لم تعد مهنة « لأكل العيش » تدرس في كليات مهنية وتقسّم إلى مواد منهجية كالأخلاق والجمال والمنطق ونظرية المعرفة وما شابهها، بل صارت فكراً ينبع من حقيقة وجودنا - في العالم ويفتش عن المعنى الكامن في كل ما هو موجود. أصبحت فكراً لا يسعى إلى غاية تحيط بها هالة غامضة كالعلم أو المعرفة، لأن غايته الوحيدة هي السعي نفسه، أي الحياة ذاتها. لقد عرف هيدجر وجود الإنسان بأنه وجود - للموت. وهذا صحيح من حيث أن الموت

(١) راجع لهيدجر، حول موضوع الفكر، ص ٨١ وما بعدها.

هو نهاية الحياة وقانونها المحتوم . ولكن الإنسان لا يحيا لأجل الموت ، بل لأنه كائن حي . وهو لا يفكر لكي يصل إلى نتيجة معينة ، بل لأنه بطبيعته كائن مفكر باحث عن المعنى^(١) . وتحولت مهمة معلم الفلسفة من تكديس الحقائق والنظريات والمعلومات إلى طرح قضايا وإشكالات يشتغل حولها الحوار . بعث كنوز الماضي ودبت فيها الحياة . . ولم يعد المعلم يتكلم « عن » أفلاطون ونظريته في المثل كأنها شيء مضت عليه ألفا سنة ، بل يناقش نصوصه خطوة خطوة بحيث تصبح مشكلة حاضرة حية يتصل بيننا وبينها الحوار .

ولعل الدرس الذي نستطيع أن نتعلمه من هذا الفيلسوف لن يخرج في نهاية الأمر عن هذه العبارة : الطريق هو كل شيء ، أما الهدف فلا شيء فهل تصحبنى الآن على هذا الطريق ؟ ..



(١) هيدجر ، سكينه ، بفيلجن ، ص ١٥ و ١٦ .

السؤال عن الوجود

السؤال عن الوجود لا ينفصل في تفكير هيدجر عن السؤال عن الحقيقة. فهما الباعث لهذا الفكر، أو هما النعمة المزدوجة التي تطفى على لحنه المتدفق وتثبت فيه الحركة والحياة. ولا بد لنا منذ البداية من الإشارة إلى أن كلمة الحقيقة بمعناها التقليدي لا توضح دلالتها الأصلية التي يعنها هيدجر، وهي «الأليئين» بمفهومها اليوناني الذي يفيد التكشف أو اللاتحجب. ولهذا ينبغي علينا كلما ذكرنا كلمة الحقيقة على الصفحات القادمة أن نتذكر معناها الأصلي الذي يعتمد عليه فيلسوفنا في عرضه المشكلة وتصوره لها. ويمكننا أن نهمد لهذا المعنى إذا قلنا أن كلمة «الأليئين» — التي نترجمها عادة بالحقيقة وترجمها هيدجر باللاتحجب — هي إحدى الكلمات الأساسية في لغة بيرنان وفهمهم للوجود^(١). فكل تعامل أو اتصال بالوجود لا يتم إلا إذا خرج هذا الوجود من تحجبه وتكشفت وظهر بنفسه هذا اللاتحجب لا يضاف إلى الوجود أو لا يحمل عليه عن طريق الحكم، بل الأولى أن كل قول نمير به عن الوجود لا يكون ممكناً إلا إذا سبقه ظهور هذا الوجود نفسه (أو لا تحجبه) الذي يعد خاصية أساسية فيه. ولهذا سوى أرسطو على سبيل المثال بين «الأليئين» (اللاتحجب) وبين الأون (الموجود) وأصبح الوجود في نظره هو السكائن الحاضر، بمعنى الوجود الذي يتمتع بنوع من الثبات، ويتصف بشكل

(١) يفسر هيدجر الكلمة اليونانية $\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\sigma$ بأن الألفا هي حرف النفي.

والفعل هو فعل التحجب وبهذا يكون الحرف مفهوم اليونان هو $\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\sigma$

اللاتحجب أو التكشف.

معيّن وحدود ثابتة . ومن ثم كانت « الفيزيس » عنده هي هذا السكائن
الحاضر على الأصالة .

أما الإنسان فهو الذى يملك القدرة على إدراك الموجود على نحو ما يظن .
ويتجلى من ثنايا الاحتجاب ، وهو القادر على أن يجمعه فى وحدته عن
طريق « اللوجوس » الذى يكشف عن هذه الوحدة (إذ أن اللوجوس من
ناحية اشتقاق الفعل المشهور « ليجين » تعنى عنده التجميع) وهكذا نجد أن
الإنسان - فى تفسير هيدجر للتجربة اليونانية - ليس هو مركز هذه
التجربة ومحورها ، لأن الموجود اللامتجيب هو الذى يشغل هذا المركز ،
ولهذا يستطيع الإنسان عن طريق اللوجوس أن يتجه إليه وينفتح عليه ومعنى
هذا بطبيعة الحال أن نفهم الإنسان من جهة الحقيقة (أى اللاتجيب) لا أن
نفهمها من جهة الإنسان .

السؤال إذن ذو شتين ، ومن حوله يدور تفكير هيدجر فى كل أعماله .
وسنحاول أن نبين مدى ارتباط هذين الشقين أو هذين الجذرين الأساسيين
لشجرة هذا الفكر . ولن يتسع المجال بطبيعة الحال لتتبع هذا السؤال فى كل
ما كتبه هيدجر ، ولهذا سنقتصر على تناوله من خلال بعض أعماله التى تعد
علامات واضحة على طريقه الطويل وبخاصة الوجود والزمان ، وماهية
الحقيقة ، وهما أول ما يرد على الخاطر من مؤلفاته عند السؤال عن الحقيقة ،
ثم تناوله فى بعض محاولاته التى تتناوله من وجهة نظر مفهّنة أو مجال محدد ،
كما فى بحثه عن « الأصل فى العمل الفنى » ورسائله عن النزعة الإنسانية ،
ومحاضراته عن « ماهية اللغة » وكتابه عن « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » .

وقد صرح هيدجر نفسه بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره وحدد نقطه انطلاقه ، وكان ذلك ثمرة تأثره برسالة برنتانو وكتاب أستاذه بريج عن الوجود وبحوث هسرل المنطقية التي أشرنا إليها جميعاً من قبل . ولكن كيف انضم السؤال عن الحقيقة إلى السؤال عن الوجود؟ كيف انقلنا في نسق واحد؟ كيف تطلب منه هذا أن يرجع إلى تجربة اليونان في الفكر والوجود، وأن يتأمل مسار الميتافيزيقا منذ بدايتها إلى تصورهما لها، وأن يلح في كتاباته على « التغلب » على الميتافيزيقا أو تجاوزهها وقهرها وتخطيها؟ هذا هو ما نود أن نتحدث عنه الآن .

١ - السؤال عن الوجود في أفق الزمان :

من الصعب أن تتناول كتاب هيدجر المروف « الوجود والزمان » (١٩٢٧) من كل جوانبه أو نحلل موضوعه وأقسامه بالتفصيل . فهذا الكتاب الذي بدأ عصرًا جديدًا في التفلسف وكان له أكبر الأثر على معظم التيارات الفلسفية في هذا القرن يحتاج حينئذٍ إلى دراسة منفردة . ولهذا فسوف نكتفي بمقدمة قصيرة عنه ، نلتحق منها للحديث عن الآنية (وهي المصطلح العربي المستخدم للتعبير عن كلمة هيدجر « الهازين »^(١)) أو للوجود الإنساني الذي يسكون دائماً على علاقة بالوجود العام ويمتيز دون سائر الموجودات بفهم هذا الوجود والسؤال عنه) باعتبارها وجوداً في العالم ثم يتناول الموجودات^(٢) (أو القومات الأساسية للآنية) والزمانية ،

(١) Dasein ويستعملها المرادف هو الوجود أو الوجود هناك .

(٢) Die Existenziale أي القومات الأساسية في بناء الآنية التي يكشف عنها التحليل الوجودي مهتدياً بالسؤال الأساسي عن معنى الوجود .

لكي نحتم حديثنا بالسؤال عن الحقيقة كما عبر عنه هيدجر في هذا الكتاب. ربما كان من قبيل الكلام المكرر أن نتحدث عن الأثر الضخم الذي أحدثه ظهور هذا الكتاب أو عن صعوبته وتعقيد لغته وغمابة مصطلحاته التي أذهلت قراء هذا الجيل (ولا زالت تزعج الكثيرين منهم وتتخذ من بعضهم مناسبة للتندر والدعاية والتشهير)^(١) افتح الناس عيونهم فوجدوا أن عددا لا يستهان به من المشكلات الكلاسيكية في نظرية المعرفة قد قضى عليها بضربة واحدة ، وأن القضايا التي كانت تتناولها السكاتية الجديدة قد أصبحت ضحلة ، وأن تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه قد سلط عليه ضوء جديد ، وأن فلسفة الظاهريات التي احتلت ميدان السباق وشفلت الأذهان منذ ربع قرن اكتست ثوبا جديدا وتجلت في صورة أخرى ، بحيث تعذر على رائدها هسرل أن يعترف عليها وأعلن رفضه الصريح لها وخيبة أمله في هذا الزمى « الانثروبولوجى » الذى خلعه عليها أخلص تلاميذه والمهم موهبة ! ولعل « المعلم » لم يكن قد تعلم بعد أن التلميذ ليس بالضرورة نسخة من الأستاذ ، ولا تابعا يمثل لتعاليم السيد ، وأن الوفاء الحقيقى من المريد يقتضى منه التفوق فيما يتصل بأمور الفكر (لا بأمور الاخلاق بطبيعة الحال كما يتصور بعض الناس فى بلادنا) (ولهذا كان الوجود والزمان بداية انقلاب جديد

(١) وهيدجر نفسه يعترف بهذا التعقيد وينسبه إلى صعوبة ادراك معنى الوجود أو التعبير عنه ، لا لنقص الكلمات فعسب بل لنقص النحو نفسه ، ولهذا فلا يصح أن نتوهم منه أفايص تروى عن الوجود ، ولهذا أيضاً ينصح القارى بمقارنة قسم من أقسام معاورة بارمينيدز لأفلاطون أو من الفصل الرابع من الكتاب السابق من ميتافيزيقا أرسطو بفصل من فصول المؤرخ توكيد يدس ليرى كم احتمل الأغربق من فلاسفتهم !

في التفكير الفلسفي ، ومفروق طريق سرعان ما تشعبت عنه مسالك ودروب جديدة . صحيح أنه ووجه بسوء الفهم المنتظر من كل عمل جاد ، ولكن لم يلبث أن ظهر تأثيره على ذلك الجيل ، وتجاوز دائرة المشتغلين بالفلسفة في قاعات الدرس إلى دوائر العلماء الطبيعيين والأطباء والأدباء والشعراء حتى بلغ صدهاء أو كاد إلى آذان رجل الشارع !

والواقع أن تهمة التعقيد والصعوبة التي بلّغت بالكتاب من قبيل السمعة السيئة التي تلتصق بإنسان لم نعرفه حق المعرفة! صحيح أن مصطلحاته الجديدة لا يخفى عليها أثر النحت والصنعة والعناء وأن أسلوبه مرهق وبناءه لا يخلو من التصميم والمنهجية التي تقترب من المذهبية البعيدة عن الطلاقة والانطلاق ولكن أين العمل الفلسفي الذي يخلو من التنسيق والبناء؟ وأين الفيلسوف الذي سمح لنا بالدخول إلى حليته قبل أن تزود من مخزن أسلحته بالدرع القوي والحراب والسهام التي تجعلنا أكفأ لمنازلته؟ ليس الكتاب صعباً إذا أخذناه من ناحية لغته . فهي لغة واضحة لكل من يملك الصبر والاستعداد لسماع صوتها وليس الكتاب عسيراً إذا فهمنا مقصده الأساسي وهو السؤال عن الوجود : ولكن الكتاب يصبح مضمناً شاقاً إذا أغفلنا الارتباط الجوهرى بين الوجود والزمان أو نسينا أن الزمان هو الأفق ، الذي نطل منه على مسألة الوجود . صحيح أن الفلسفة القديمة والحديثة لم تخل من البحث في مشكلة الزمان (ويكفى أن نشير إلى مفهوم الزمان منذ أرسطو^(١) حتى « معطيات » برجسون و « الوعي الباطن بالزمان »

(١) وبخاصة في بحثه عن الزمان، الطبيعة، كتاب دلنا (Δ) ١٠ - ٢١٧ ، ب ٢٩ ،

لمسرل) ولكن مشكلة الوجود نفسها لم تكن - « على الرغم من كل الانطولوجيات - قد وضعت في موضعها الصحيح الذي ذكرناه ولا تم فحصها بمثل هذه الرؤية التاريخية العميقة .

* * *

أعلن هيدجر منذ بداية الكتاب أن تناول مسألة الوجود يقتضى مهمتين يقابلها تقسيم الكتاب إلى قسمين: فأما القسم الأول فيتناول تفسير «الآنية» من جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق «الترنسندنتالى» الذى ينظر منه إلى السؤال عن الوجود . وأما القسم الثانى فيشرح المعالم الرئيسية لما يسميه «التحطيم الفينومينولوجى» لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة الزمانية

ثم أعلن بعد ذلك أن القسم الأول سيتفرع إلى ثلاثة فصول: التحليل الأساسى للآنية ، والآنية والزمانية ، والزمان والوجود -^(١) وجدير بالذكر أن هيدجر لم يكتب هذا الفصل الثالث والأخير ، ولهذا بقى كتابه أشبه بتمثال ناقص أو شذرة لم تتم . ولعل هذا الجزء الممتقد كان سيكون من أهم أجزاء الكتاب، بل لعله أهمها جميعاً . مهما يكن من شىء فإن الفيلسوف لم يتم كتابه واستعاض عن هذه المهمة بما قدمه بعد ذلك من بحوث ودراسات ومحاضرات ، لعل من أبرزها كتابه عن كانط ومشكلة الميتافيزيقا الذى يمثل الفصل الأول من الجزء الثانى الذى لم يضعه حتى اليوم! ومحاضراته

(١) الوجود والزمان ص ٢٩ - هذا وقد سمعت محاضرة لهيدجر القاها فى الفصل الدراسى الصيفى لسنة ١٩٦٢ عن «الزمان والوجود» ، ولم يبلغ الى علمى حتى الآن أنها نشرت فى كتاب .

المعروفة « ما الميتافيزيقا »^(١) وكتابه المدخل إلى الميتافيزيقا .

يبدأ هيدجر أول صفحات كتابه بالسؤال عن معنى الوجود . وكان
حتمًا أن يكون هذا السؤال مثار الدهشة : فقيم السؤال اليوم عن الوجود
والفلاسفة منذ القدم لا يسألون إلا عنه : لا عن علام قامت الانطولوجيا إلا
على أساس فكرة الوجود ، وعم بحث الميتافيزيقا في تاريخها الطويل إلا عن
معنى الوجود ؟

ان السؤال ليس جديدًا بالطبع . وهيدجر نفسه يعترف بهذا ويقدم
لكتابه : بعض من أفلاطون . من محاوراة السفسطائي . ولا بد أن نقرأ مما
هذا النص ونقف عند تعليقه عليه ، لأنه سيكون نورًا يكشف لنا ظلمات
الكتاب ويهدينا في متاهاته . « لأن فن الواضح أنكم تعرفون منذ عهد
طويل للمعنى الذي تصدونه عندما تستخدمون تعبير « الوجود » . أما نحن
قد اعتقدنا حقدًا في معنى أننا نفهمه ، ولكننا الآن حائزون في شأنه »^(٢) .

ويريد هيدجر بهذا النص أن يذكرنا بأن السؤال قديم قدم الميتافيزيقا
نفسها . وهو لا يعني معه أن يصلنا بالتراث بل يريد أن يهدى هذا التراث
ويحملنا على التفكير فيه . أو بالأحرى على « تحطيمه » وخلقته وتصفيته مما تراكم
عليه من رواسب موهنة مقصده الأصلي أو حججه أو أقتت به في زوايا
النسيان . وهو يوافق على النص فيسأل : « أعتقدنا اليوم جواب على السؤال بما

(١) ترجمها الأستاذ فراد كامل وظهرت في طبعة جديدة عن دار الثقافة للطباعة والنشر ،

القاهرة ، ١٩٧٤ .

(٢) أفلاطون ، السفسطائي ، ١٢٤٤ .

نقصه حقا حين تستخدم كلمة « موجود » ؟ — كلا — ولهذا ينبغي أن نطرح السؤال عن معنى الوجود من جديد.. أنحس اليوم الحيرة والارتباك لأننا لا نفهم تعبير « الوجود » ؟ — كلا — ولهذا يعمين علينا قبل كل شيء أن نوظف الفهم لهذا السؤال. إن تناول السؤال عن معنى الوجود هو الغرض من هذا الكتاب ، وتفسير الزمان ، باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام ، هو الهدف المؤقت منه .

ولكن هل يمكننا أن نسأل عن الوجود ومعناه إن لم نسأل قبل ذلك عن طرح السؤال ونحلل مقومات وجوده؟ إن الفيلسوف يضعنا منذ البداية في الموقف الذي ينبغي أن نضع أنفسنا فيه . فإذا كان لنا أن نطرح السؤال بصورة واضحة ونحققه عن بصيرة ، فإن هذا يقتضى منا أن نفسر طريقة النظر إلى الوجود ، ونشرح أسلوب إدراكه وفهم معناه ، ونمهد لاختيار الوجود النموذجي الذي يقوم بهذا وتبين للدخل الأصيل إليه . والنظر والفهم والتصور والاختيار كلها من أساليب السؤال ، ومن ثم فهي نفسها أحوال موجود محدد — هذا الوجود الذي هو نحن أنفسنا الذين نطرح السؤال . معنى هذا أن تناول السؤال عن الوجود يقصر إلى الكشف عن الوجود الذي يسأل من جهة معناه . هذا الوجود الذي هو نحن أنفسنا والذي يملك إمكانية السؤال هو الذي سنصطلح على تسميته « بالآنية » . وهكذا يطلب السؤال الصريح الواضح عن معنى الوجود أن يسبقه تفسير مناسب لهذا الوجود الذي نصفه بالآنية من جهة وجوده (١) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٧ .

لا سبيل إذن إلى شرح السؤال عن الوجود إن لم نبدأ بتحليل السائل ،
أى الآنية . ولن نستطيع تناول السؤال كله تناولا موضوعيا حتى نعهد له
بالبحث عن نوع وجود هذا الذى يضعه . على أنه ينبغى علينا منذ البداية
الأنسى لحظة واحدة أن الأصل هو السؤال عن معنى الوجود ، وأن تحليل
« الوجودات » أو مقومات الآنية — وهى كما عرفنا الموجود البشرى الذى
ينفرد بطرح هذا السؤال — هو الطريق الأساسى والمعبر الوحيد إليه .
ولا يصح أن يفهم من كلامنا عن الطريق والمعبر أن هذا التحليل مجرد
تمهيد لموضوع الوجود أو أنه شئ إضافى يقع على هامشه . إذ أن السؤال
الأساسى يتطلب هذا التحليل لنوع وجود الموجود الذى اتفقنا على تسميته
بالآنية تمييزاً له عن غيره من الموجودات التى سيأتى الحديث عنها
(كالوجودات الحاضرة أمامنا أو التى تقع فى متناول أيدينا) . إن السائل
ينفرد عن غيره من الكائنات ، فلا يكتفى أن نقول عنه إنه يكون وحسب ،
بل ينبغى أن ننتبه دائماً إلى أنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده^(١) . ولا
ينبغى أيضاً أن يقع فى وهمنا أن تحليل الآنية يتصل من قريب أو من بعيد
بما نعرفه من تأملات وتحليلات أنثروبولوجية ونفسية واجتماعية . فالهدف
الوحيد من هذا التحليل هو التعرف على ماهية ذلك الكائن النادر على
السؤال عن الوجود ، بل المتميز دون سائر الكائنات بفهم محدد للوجود .
يصف هيدجر السؤال عن معنى الوجود بأنه « أنطولوجيا أساسية »
ولا تريد هذه الأنطولوجيا الأساسية أن تقدم لنا تصوراً شاملاً عن الوجود

(١) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

بقدر ما تريد أن تحلل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه وتبين «البناءات» الرئيسية التي تكون مقومات وجوده أو بالأحرى «وجوداته». ووجود هذا السائل يفترق عن سائر الموجودات في كونه على علاقة دائمة مع نفسه. هذه القدرة على التعلق بذاته، وفهم إمكانيات وجوده — بل الإمساك بها — اعتبر عن خاصية أساسية في تكوين هذا الموجود الذي يتميز «بالتواجد»^(١). والتواجد مصطلح ينطبق على الإنسان وحده. وتحديداته البنائية، أو وجوداته، تتميز تميزاً واضحاً عن تحديدات سائر الموجودات غير الإنسانية، إذ سنصف هذه التحديدات الأخيرة بأنها تحديدات مقولاتية. وينبغي أن نتنبه إلى هذه التفرقة التي لم تفتن إليها الأنطولوجيا التقليدية. صحيح أن الموجودات غير الإنسانية توجد أيضاً أو تكون، ولكنها لا تتواجد، ولا تقدر على الدخول في علاقة مع نفسها.

ما هي إذن المهمة المزدوجة في تناول السؤال عن الوجود؟ إنها تقوم من ناحية على تحليل الآنية، ومن ناحية أخرى على ما يسميه هيدجر «تخميم تاريخ الأنطولوجيا».

لنبداً بالمهمة الأولى. نحن الذين نتواجد. ولهذا يؤثر الفيلسوف — كما قدمنا — أن يفتح لنا مصطلحاً يميزنا عن سائر الموجودات، وهو مصطلح الآنية أو أخص خصائص وجودنا هي أننا نعيش ونتحرك دائماً من خلال فهم محدد للوجود. يبدو إذن أن من السهل علينا أن نقول شيئاً عن

(١) التواجد هي الكلمة التي اخترتها للتعبير عن مصطلح الـ Existenz الذي يستخدمه هيدجر في هذا السياق. وسوف نرى أنه سيكتبه بطريقة الاشتقاقية على هذه الصورة EK—si—tenz ليؤكد صفته الأساسية وهي تحارجه أو تخطيه لذاته وعلاوه عليها نحو الوجود.

الآنية . غير أننا نتوهم هذا . فنحن في العادة لا نملك مقاومة الإغراء الذي يحملنا على أن نفهم أنفسنا من خلال الموجود الذي « لا نكونه » ، هذا الموجود الذي نتخذ منه على الدوام مسلكا معيناً ونصفه بأنه « العالم » . هذا الموجود المختلف تمام الاختلاف عن « آنيتنا » يفرينا بأن نتخذ منه نموذجاً للفهم ، أن نتصور أنفسنا على غرارهِ . هكذا يعرف الإنسان ما يتعامل معه بأفضل مما يعرف نفسه ! وهذا يفرض علينا أن ننظر إلى الآنية في أقرب أحوالها وأكثرها حظاً من الألفة والتكرار ، أى في حياتها اليومية ، كما يحقق المطلب الفينومينولوجى الذى يحرم علينا أن نبدأ من مشروع مثالى ، لكى تتمكن من رؤية الإنسان فى أسلوب حياته ووجوده المعتاد . ولكن ليس الهدف من هذه الرؤية أن يستغرقنا وصف هذا الأسلوب فى الحياة والوجود ، وإنما الهدف منه أن نوضح الأسس التى يقوم عليها ، أى « البناءات الماهوية » أو مقومات الوجود أو « الوجودات » .

ويبدو أن هيدجر يترسم هنا طريقاً دائرياً يشبه أن يكون عوداً على بدء... فهو يقرر أن تحليل الآنية مسألة مؤقتة ، الهدف منها أن تعيننا على تحديد السؤال الأساسى عن الوجود . فإذا تم هذا التحديد كان علينا عندئذ أن نرجع إلى تحليل الآنية فنعيده مرة أخرى . وهذا هو الذى سنراه بالفعل فى القسم الثانى من الكتاب الذى يتناول الارتباط بين الآنية والزمانية تناولاً جديداً . وليس هذا من قبيل الصدفة ، لأن الأفق الذى نستطيع أن نفهم من خلاله وجود الآنية هو فى رأيه أفق الزمانية ، ولهذا كان من الطبيعى أن يعيد التفكير فى مشكلة الزمان . وقد كان المأمول من هذا التفكير أن

يمكننا من أن نفهم كذلك زمانية الوجود نفسه - غير أن هذا الجزء الهام هو الذى افترقه الناس ولم يستطع هيدجر أن يكتبه حتى اليوم !

ونصل الآن إلى المهمة الثانية التى يتطلبها تناولنا للسؤال عن الوجود .
ما الذى يقصده هيدجر من « تحطيم تاريخ الأنطولوجيا » ؟ - ها هو ذا يؤكد لنا أن الآنية نفسها تاريخية ، وإن هذا وحده هو الذى يحملها تصور شيئاً كتاريخ العالم - لنستمع إلى ما يقول الفيلسوف فى هذا الصدد : إن الآنية - بأسلوبها الذى تتخذه فى الوجود وتبعاً لذلك أيضاً بفهمها الخاص للوجود - قد نشأت فى أحضان تفسير موروث للآنية . إنها تفهم نفسها دائماً من خلال هذا التفسير وفى ظل محيط معين . هذا الفهم هو الذى يفيض إمكانية وجودها وينظمها . إن ماضيها الخاص - وهذا يعنى دائماً ماضى جيلها - لا يسير وراءها ولا يتبعها ، وإنما يسبقها فى كل حين» (١) .
قديبدو هذا مناقضا للموضوع الأصيل الذى فرغنا من صياغته . فتاريخية الآنية - والآنية العادية بوجه خاص - تغرى بالسقوط فى شباك التراث والامحاء فيه . وكما رأينا الآنية تميل إلى أن تفهم ذاتها على مثال الموجودات المختلفة عنها (٢) ، كذلك نراها تميل فى فهمها للتاريخ إلى السقوط تحت رحمة التراث ، فتترك له زمامها ، تدع له أمر إختيار قراراتها الحاسمة ، دون أن تكلف نفسها مشقة استشراف هذا التراث واستشفاف وجودها التاريخى الخاص .

(١) الجزء وطلزمان ، ص ٢٠٠ .

(٢) إن الموجودات التى ليست هى . كما سبق القول .

لا بد إذا من إزالة الحجب التي تراكت على التراث فغطته أو شوهته أو أقتته في مهاوى النسيان . ولا بد من الرجوع إلى منابمه الأصلية التي استمدت منها المفاهيم والمقولات المأثورة التي ظلت المذاهب المتوالية تتناقلها وتنحرف بها عن أصولها وعلينا أن نضع المفاهيم في سياقها التاريخي بدلا من أن نأخذها مأخذ الحقائق الأبدية الثابتة التي نكتفي بتلقيها وتسليمها للأجيال اللاحقة .

التحطيم (أو التفسير) للتراث الأنطولوجي لا يعني أن ننفى الماضي أو ننف منه موقفا سلبيا ، وإنما الهدف منه هو اكتشاف إمكانياته الإيجابية ، وإزالة الرواسب التي تراكت عليه بغية الوصول إلى التجارب الأساسية التي حددت مفاهيمه الأولية ، ومعرفة إن كان هذا التراث قد نظر حقا إلى مسألة الوجود من أفق الزمان^(١) .

(١) ويرى هيدجز على ضرورة تحطيم التراث بأن السؤال عن الوجود لم يبا وضعه فحسب، وإنما غاب في ظلام النسيان، على الرغم من كل اهتمام الميتافيزيقا . وتاريخ الأنطولوجيا عند الإغريق هو واضح دلائل على هذا فقد عمدت عبر تاريخها الطويل وفي صورها وأشكالها المختلفة التي امتدت حتى العصر الحديث إلى فهم الوجود الإنسان والوجود بوجه عام من جهة « العالم »، وسقطت تحت رحمة التراث الذي أحالته إلى مسلمات لا موضع للجدال فيها أو إلى مجرد مادة يعاد تنظيمها (كما حدث على يد هيجل) وأصبحت هذه الأنطولوجيا المجتنة من جذورها مناهج تعليمية ثابتة في العصر الوسيط . واستعالت نسقا وثافا من قلم حوارنة . وسارت هذه الأنطولوجيا اليونانية في ثوبها المترمت في العصر الوسيط من « الحجج ادلات الميتافيزيقية » (لسواريز) حتى وصلت إلى الميتافيزيقا والفلسفة الكاثية التراثية السندناية في العصر الحديث لكي تحدد الاسس التي قام عليها، نطق هيجل ، ومهما تكن الأشكال المختلفة التي تحولت إليها المفاهيم الأنطولوجية الأساسية على أيدي المحدثين (ابتداء من الأنا أف كبر لديكارت إلى الذات والأنا المطلنة والعقل والروح والشخص) فإن هذه المفاهيم التي تعبر عن مناطق متميزة من الوجود قد اغلقت السؤال عن الوجود ووقعت بذلك في نفس الخطأ الذي وقع فيه تاريخ الأنطولوجيا بسقوطه تحت رحمة التراث والاستسلام له .

أن تحطيم تاريخ الأنطولوجيا معناه في المقام الأول « كشف الغطاء »
عن تاريخية تصوراته الأساسية ، لابل بمش الإحساس بمعنى التاريخية
نفسها — على الرغم مما قد يكون في هذا التعبير من مفارقة . ومعناه أيضاً
أن نكشف عما وقع في هذا التراث المستقر من إهمال للسؤال الاساسى عن
الوجود، بحيث نصبح على وعى بتاريخ الأنطولوجيا ونتبين حدودها ونفهمها .
والحق أن هيدجر لم يتوقف طول حياته عن القيام بهذه المهمة — و تفسيراته
التي قدمها عن أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنتز وكانط وفيثته وشيلنج
ونيشته والفلاسفة قبل سقراط بوجه خاص هي خير شاهد على هذا — وكلها
تفسيرات محكمة جديدة بالاعجاب ، بغض النظر عن مواقفنا المختلفة منها .
ويؤكد هيدجر منذ البداية أن منهجه هو المنهج الفينومينولوجى (الظاهريانى).
لكننا نخطئ لو تصورنا أنه يأخذ ببساطة مفهوم هسرل للظاهريات كفلسفة
« ترنسندنتالية » تصل في مراحلها التكوينية الأخيرة إلى رد كل شيء إلى الأنا
(الذات أو الوعى) الخالص (الذى يبقى ولو فى العالم كله) افا لواقع أن هيدجر يحلل
كلمى الظاهرة والعلم اللتين يتألف منهما المصطلح اليونانى الأصل تحليلاً عميقاً^(١) ،
ويبرر — مع عرفانه بفضل هسرل عليه ! — تنصله من الظاهريات فلسفة
واتجاها ، واستفادته منها منهجاً وطريقاً للكشف عن أشكال الوجود .
إنه — إذا صح تفسيره لها — يجردها من طابعها المطلق من الزمان ويرجمها

(١) اى Phenomen و Logos بفهميها اليونانى ، فالأولى تدل على ما يظهر نفسه
بنفسه ، والثانية تدل على ما يسبح بالرؤية ، اى ما يعطى المحتجب من خلال القول — اى
ان الظاهريات ستصبح طريقنا يمهده للبحث في وجود الوجود .

إلى السياق التاريخي ، بل إنه ليجعل منها أنطولوجيا^(١) تتجه في صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها — أي إلى حقيقة الوجود ولهذا فإن مفهوم الظاهريات على حد قوله لن ينصب على « مائية » (أو موضوعية) موضوعات البحث الفلسفي بل على كفييتها . وبهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا^(٢) . أما من ناحية (الآنية) فستصبح الظاهريات تفسيراً^(٣) يبين خصائصها وبنيتها : « إن الفلسفة هي أنطولوجيا ظاهرياتية كلية تبدأ نقطة انطلاقها من تفسير الآنية الذي ثبت — بوصفه تحليلاً لهذه الآنية — نهاية مسار كل سؤال فلسفي عند الأصل الذي صدر عنه وسوف يرتد إليه . »^(٤)

* * *

(١) وهذا هو التفسير الذي أخذ به الدكتور محمود رجب في رسالته القيمة عن المنهج الظاهرياتى عند هسرل (لم تنشر بعد) .

(٢) من « ما » .

(٣) الوجود والزمان ، ص ٢٧ و ٣٠ .

(٤) اوهرمينوتيك Hermeneutik .

(٥) الوجود والزمان ، ص ٣٨ .

٢ - الانية وجود - في - العالم

لن نجد في حديث « الوجود والزمان » عن الانسان شيئاً من تلك الأوصاف التي ألفناها في غيره من الكتب الفلسفية التي تجعل منه وعياً أو ذاتاً أو شعوراً أو شخصاً أو أنا . ان هيدجر ينحت له الاصطلاح الذي ذكرناه واتفقنا على التعبير عنه في العربية بكلمة « الانية » .^(١) والواقع أن هذه الكلمة الأخيرة في منطوقها العربي أو أصلها الألماني تثير غير قليل من سوء الفهم . ولو تحريزنا الدقة لترجمناها « بالوجود - هناك » أي الكائن الملقى به في العالم، الموجود فيه دائماً بالقرب من الأشياء ومع غيره من الناس، المتميز عن سائر الكائنات بعلاقته بالوجود، واهتمامه بالسؤال عنه، وحمه مسئوليته على كونه . والأمر هنا لا يقف بطبيعة الحال عند استبدال إسم باسم أو كلمة بكلمة ، وإنما ينطوي على تغيير أساسي في النظر والتصور والفكر بوجه عام .

(١) Dasein ومعناها في لغتها الأصلية هو الوجود أو الموجود، ولكن هيدجر يتصد بها معنى مزدوجاً : الموجود العيني الفرد الذي يكون دائماً على علاقة بالوجود ، و كينونة الوجود الإنساني التي ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني . والاية هي الترجمة التي اقترحها استاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي لكلمة الأصلية . وهي من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين ومعناها كما جاء في « تعريفات » الجرجاني وفي اصطلاحات الصوفية لكمال الدين عبد الرزق الكاشي : « تحقق الوجود العيني من حيث رتبة ذاتية » . وهي تستعمل عادة في مقابل الماهية ، أي أنها مترادف مجرد الوجود في مقابل الماهية ، كما في نص لأبي البركات البغدادي : « وكذلك الوجود : يشعرون بآنيته ، وإن لم يشعروا بعاهيته » (الزمان الوجودي ، ص ٤ و ٥ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، ص ٧٣) .

(م ٤ - هيدجر)

ونسأل الآن . ما الوجود؟ فتواجهنا المسألة الكبرى، ونضطر للاعتراف بأننا لانعرفه ! ومع هذا فإن من السهل علينا أن نفرق في الموجودات التي نعرفها بين موجود يدخل في علاقة مع نفسه ويقدر على تنهيتها وبين موجود آخر عاجز عن هذه القدرة فالحجر يوجد أو يكون ، ولكنه لا يملك الدخول في علاقة مع نفسه . وقل مثل هذا عن الشجرة والبيت والكرسي وغيرها من الموجودات غير البشرية . أما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يكون ، وإنما يتعدى هذا إلى الدخول في علاقته مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي يشترك معها في الوجود وتشاركه فيه ، ومع سائر الموجودات غير الانسانية . والنتيجة الهامة التي نستخلصها من هذا هي أن الانسان لا يوجد فحسب وإنما « عليه أن يوجد » ، وأن يحمل مسئولية الوجود وأمانته، ولهذا استحق أن ننحت له كلمة خاصة به هي كلمة « الآنية » التي قد لا ترضينا كل الرضا .. ولا يقمن في ظننا أننا قد عرفنا بهذا شيئا عن الوجود . فنحن لم نزل على الطريق ، ولم نصل بعد إلا إلى معنى أولى عن وجود موجود معين نصفه بالإنسان أو الآنية ، ونحاول تهديد معالمه التي تميزه عما عداه . هذا الوجود النوعي ليس وجودا بسيطا، وإنما هو وجود في سبيل التحقق ينبني على صاحبه أن يعرف بنيته ويتحمل مسئولية حتى يصل به إلى ما سنسميه بعد بالوجود الأصيل ، وينفذ بذلك من قشور الوجود الزائف الذي يحيا في الأغلب الأعم حياته اليومية مستغرقا فيه ..

هل ألفنا الآن هذا المصطلح الجديد؟ فلنتقدم خطوة أخرى لنواجه الزيدا

ولتذرع بالصبر أمام تكرار كلمتي الوجود والوجود!

· إن دخول « الآنية » في علاقة مع وجودها يميز هذا الوجود بأنه «تواجد»^(١) ... ولأن تحديد ماهية هذا الوجود الذي نسميه الآنية لا يمكن أن يتم عن طريق تقديم تحديد « لما » موضوعية ، بل تكمن ماهيته في أن عليه أن يوجد وجوده الخاص به ، لهذا اخترنا تعبير « الآنية » — باعتباره تعبيراً خالصاً عن الوجود — للدلالة على هذا الوجود^(٢) .

إن الشيء الذي يميزه هو أسلوبه النوعي في الوجود ، وهذا الأسلوب يمكن في قدرته على اختيار ذاته ، لا بل في الواجب الذي يحتم عليه اختيار ذاته . وتعاكسه عن هذا الاختيار أو ترده في القيام به هو نفسه نوع من الاختيار (وهي الفكرة التي أخذها المديد من فلاسفة الوجود ومن أهمهم سارتر) .. بهذا نضم أيدينا على لب التفرقة التي يقيمها هيدجر بين الأصالة والزيف ، بين الوجود الأصيل وغير الأصيل . إن الآنية تفهم ذاتها على الدوام من خلال تواجدها ، أي من خلال إمكانياتها الذاتية في أن تكون هي ذاتها أو لا تكون . هذه الامكانية إما أن تكون الآنية قد اختارتها بنفسها أو تكون قد أقضت عليها أو نشأت في ظلها . ولهذا فإن الآنية نفسها هي التي تقر أسلوب تواجدها ، سواء في ذلك أكانت قد اختارته أو تقاعست

(١) Existenz أي أسلوب الوجود الذي يميز الآنية التي تكون دائماً هناك ، خارج نفسها في العالم ، مع الآخرين ، وبالقرب من سائر الموجودات والأشياء (راجع الهامش السابق ص ١٥) .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

عنه وضيعته من يدها^(١) . فقد يتم الاختيار على نحو يمكن الآنية من بلوغ ذاتها ، وتحقيق إمكانياتها ، وقد يتم على نحو آخر بحيث يملئ الاختيار عليها ، وتحيا كما يحيا « الناس » - حياة زائفة غير أصيلة .

قلنا إن تفرد الآنية أو ميزتها تكمن في أن وجودها يتجلى في « التواجد » بل يتحقق فيه . وسوف يصك الفيلسوف عملة جديدة توضح لنا هذه المزية التي يفرد بها الوجود الإنساني أو الآنية بمصطلح يمكن أن نعبّر عنه بوجودى الخاص أو وجودى أنا^(٢) ، أى أن كل موجود يوجد على هذا النحو (الذى وصفناه بالتواجد) إنما يهتم قبل كل شيء بوجوده الخاص به لا بأى أسلوب آخر من أساليب الوجود بوجه عام . « ولما كانت الآنية بحسب ماهيتها هى إمكانيتها ، فإن هذا الوجود^(٣) فى وجوده يمكنه أن يختار نفسه، أن يكسبها أو يضيعها ، أو يمكنه بمعنى أدق ألا يكسبها أبداً ، أو يكسبها فى الظاهر فقط . وهو لا يمكن أن يكون قد أضع نفسه أو لم يكسبها بعد إلا لأنه بحسب ماهيته يمكن أن يكون بالنسبة لنفسه موجوداً أصيلاً أو متملقاً بوجود الخاص به . ولهذا فإن حالى الوجود اللذين نصفهما بالأصالة وعدم الأصالة يقومان على تحدد الآنية بوجه عام من خلال « الوجود الخاص »^(٤) .

-
- (١) الوجود والزمان ، ص ٢١٢ .
(٢) فى الأصل Jemeinigkeit .
(٣) أى الآنية .
(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢ .

ما معنى هذه الأصالة؟ وكيف يكون الوجود غير أصيل؟ ما الذى يجعل الآنية تنفخ معظم حياتها أو كل حياتها بعيدة عنه غارقة في الزيف كل يوم؟ .

إن الآنية التي تحيا الحياة الأصيلة تختار الإمكانيات التي تلبسها ذاتها أو تضمها على الطريق إليها . أما الآنية التي تحيا حياة غير أصيلة فتتخلى عن هذه المسئولية وتترك لغيرها أن يملى عليها إمكانياتها ، وتسمح « للجهول » الذى نسميه « الناس » أو « الجمهور » أو « الرأى العام ^(١) » أن يفرضها عليها أو يوقعها في شبك إغرائها : فالإنسان يلعب رياضة أو يتفرج على المباريات أو يدخل السينما أو يشاهد التلفزيون أو يدرس الحقوق أو الطب أو الهندسة أو يذهب إلى المصيف أو يتزوج من وسط معين أو ينتمى لحزب ما .. الخ لجرد أن الناس تفعل هذا كله .. إنها حياة التوسط ، والحياة اليومية التي تقيدنا بأسارها وتسحرنا بسحرها حتى لنتوهم أنها هي الحياة .. من هذه الحياة المعتادة ، من هذا الأسلوب المألوف الذى نقابله في الأغلب الأعم - لا بل نكونه نحن أنفسنا في معظم أحوالنا أو في كل أحوالنا - يبدأ هودجر تحامله لوجود الآنية (وهو التحليل الذى لا يصح أن يغيب عن بالنا أبداً إنه معبر مؤقت إلى فهم معنى الوجود بوجه عام ..) ولا بد لنا أن نكشف من خلال تحليلنا لوجود هذه الآنية التي تحيا حياة التوسط المعتادة عن تلك البناءات التي تصدق على كل آنية أخرى ، سواء أكانت أصيلة أم غير أصيلة .

سيساعدنا هذا على التقدم خطوة أخرى بحيث نفهم هذه الآنية من جهة كونها وجوداً — في — العالم . بيد أن هذا الوجود — في — العالم ليس هو البناء الوحيد ، وإن يكن أهمها جميعاً . فالبناء معقد متشابك ، ومهمتنا أن نقبين وحدته وندرسه كظاهرة موحدة . وهي مهمة عسيرة بغير شك ، تفرض علينا أن نخطو ببطء ، بحيث نضع أيدينا على خيوط النسيج دون أن تضيع منا وحدته ..

يمضى هيدجر في شرح هذا « الوجود — في العالم » على ثلاث خطوات:
١ — بالسؤال عن معنى « العالم » في هذا التعبير ، ٢ — ثم بالسؤال عن الـ « من » أي عن الآنية في وجودها الوسط وحياتها اليومية من حيث أنها وجود — مع — الآخرين ووجود بذاته في نفس الوقت ، ٣ — وأخيراً بالسؤال عن معنى « الوجود »^(١) الذي يشمل البحث عن العناصر النهائية التي تتركب منها الآنية أو ما وصفناه من قبل « بالوجودات »^(٢) .

لا بد لنا قبل السؤال عن « طبيعة » — في — العالم « في أن نمهد له بشرح ما نتصده « بالوجود — في » بوجه عام . فقد تعودنا على فهم هذا الضرب الأخير من خلال وجود الأشياء على أنه نوع من « الاحتماء — في » . ولكن الآنية تختلف في وجودها — كما قدمنا — عن وجود الأشياء الحاضرة « أمامنا »^(٣) أو الأشياء التي تتخذ منها أدوات وتكون في متناول

(١) In — Sein أي الوجود في العالم من حيث اختلافه عن سائر الموجودات التي يحتويها العالم

(٢) Existentialien أو أحوال وجود الآنية التي تميزها عن الأشياء والأدوات .

• Das Vorhandensein (٣)

أيدينا^(١) . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نتخذ من هذه الأشياء نموذجاً نفهم الآنية على غرارها . ولهذا ينبغي علينا أيضاً أن نفهم «الوجود - في» على نحو آخر .

ان «الوجود - في» هو أحد «الوجودات» التي قلنا إنها تتميز «الآنية» ، وهو يعنى حالة من الألف . فالشيء الذى آلفه هو الشيء الذى أكون بالقرب منه أو أتريث عنده أو أقيم بجواره . وإذا كنا لا نستطيع أن ننظر إلى «الوجود - في» على أنه نوع من الاحتواء فى المكان ، فليس معنى هذا أن الآنية لا علاقة لها بالمكان ، بل معناه أن علاقتها به لا يمكن أن تفهم على غرار الأشياء المحتواة فى المكان . ولا يجب أن نتصور أيضاً أننا نستطيع أن نتوصل إلى هذا «الوجود فى» عن طريق المعرفة على اختلاف نظرياتها ، لأن الأمر فى الحقيقة على العكس من هذا - فنحن لا نتوصل أبداً إلى هذا الأسلوب النوعى الذى نطلق عليه اسم المعرفة إلا لأننا على الدوام فى حالة إلف بالوجود ، وهذا الإلف يتجلى فى صور شتى من الانشغال به والاهتمام بأمره .

بهذا يكون هيدجر قد غافلنا وقلب التصور السائد الذى درجنا عليه منذ القدم وجعلنا نعتقد أن المعرفة هى الأساس الأول لكل أسلوب نتخذه فى التعامل مع الموجود ! فنحن نقيم أولاً مع الموجود ، نتصرف فيه ونحتاج إليه ونهتم بأمره ونستخدمه فى شئون حياتنا . وهذا وحده هو الذى يجعلنا نتخطى كل هذه المواقف التى نتناوله فيها لى نبتعد قليلاً عنه وندخل معه فى

. Das Zuhandensein (١)

علاقة تأمل . هذا التأمل المعرفي ليس هو الأصل على كل حال . ومعنى هذا أيضاً أن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذي تقوم عليه . ولهذا فإن الصدارة والتفوق اللذين نميل إلى إعطائهما لفعل المعرفة الخالصة ليسا إلا وهما يتخذ به صاحب نظرية المعرفة نفسه . وليس معنى هذا مرة أخرى أن هيدجر يتغنى عما نسميه نظرية المعرفة ، بل معناه أنه يرتد بسؤاله إلى الأساس الأصلي الذي تنبئ عليه حتى نتبين أن المعرفة الخالصة تستبعد التعامل المباشر مع الموجود . وإن هذه المعرفة نفسها ليست إلا ضرباً من الوجود - مع الأشياء - وأن يكن قد صرف نظره عن التعامل المعتاد مع الموجود . وليس من شك عندي في أن هيدجر قد استفاد في هذا من تأملات من - دي - بيران (الذي لم يشر إليه)^١ عن الجهد والمقاومة الإرادية التي تعيننا على الوصول إلى الوعي بالذات ، ومن أفكار « دلتاي » فيلسوف الحياة ومؤسس مناهج العلوم الإنسانية عن تجربتنا للواقع من خلال الإرادة و « الدافع » اللذين يقاومهما هذا الواقع ، وبحوث « ماكس شيلر » المتأخرة التي تأثر فيها بآراء « دلتاي » وعبر عن نظريته الإرادية عن الوجود والوعي والإنسان ، وأكد فيها أن وجود الموضوعات لا يعطى بصورة مباشرة إلا في علاقتها بالدافع والإرادة ، وإن الواقع لا يقدم لنا في الأصل من خلال الفكر والإدراك ، حتى لقد ذهب إلى حد القول بأن فعل المعرفة نفسه ليس هو فعل الحكم ، وإنما هو « علاقة بالوجود »^(٢) - وإن

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ ويشير هيدجر بوجه خاص إلى محاضرة شيلر عن « أشكال المعرفة والتربية » (١٩٢٥) وإلى بحثه عن المعرفة والعمل المنثور ضمن مجموعة دراساته « أشكال المعرفة والحجتم » (٢٠٢٦)

هيدجر يأخذ على هذه المحاولات جميعاً أنها تفتقر إلى التحليلات الأنطولوجية الضرورية عن معنى الوعى والواقع والوجود والعلاقة بينها .

مهما يكن من شىء فإن هذا كله يقودنا إلى صميم المشكلة القديمة التي حيرت الفلاسفة . كيف تخرج « الذات » من عالمها الباطن لكي تصل إلى « الموضوع » الموجود فى الخارج ؟ يبدو أن هيدجر لا يحاول فك خيوط هذه العقدة الأزلية ، ولا يتردد فى إزاحتها بضربة « قاضية » يعلن بها أن مشكلة وجود الواقع الخارجى وإثباته وعلاقة الذات به مشكلة زائفة لا تستحق عناء لحظة واحدة من التفكير الماذا ؟ لأن الآنية باعتبارها وجوداً - فى - العالم - موجودة دائماً فى الخارج ، أى فى العالم المألوف - نستمتع اليه وهو يقول : « ان الآنية - فى اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها - لا تحتاج لمغادرة مجالها الداخلى الذى نتصورها حبيسة فيه^(١) ، وإنما هى دائماً بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة دائماً « فى الخارج » ، بالقرب من الموجود الذى تلتقى به فى عالم ثم ! اكتشافه بالفعل... ثم أن إدراك الشىء المعروف ليس بمثابة رجوع بالفراسة التى غنمناها من الإدراك الخارجى إلى « بيت » الوعى والشعور ، وإنما تظل الآنية العارفة - فى أفعال الإدراك والاحتفاظ بما تدركه والإبقاء عليه - دائماً فى الخارج بوصفها آنية^(٢) . انها إذا ليست بحاجة لما نسميه « بالملو » - أو التخطى والتجاوز - إلى العالم ، لأنها على الدوام « بالخارج » مع الموجودات التى تصادفها فى

(١) كما فعل لينتز منلاى نظريته عن المونادات أو الذرات الروحية الوحيدة التى لا نوافذ لها . . .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٢ .

هذا العالم ، كما أنها دائماً « بالداخل » باعتبارها وجوداً - في - العالم يهتم بالأشياء وينشغل بأمرها . والخلاصة أن المعرفة ليست هي التي تمكننا من إقامة العلاقة التي تربطنا بالعالم ، بل انها تفترض هذه العلاقة من قبل ، بحيث لا تعدو أن تكون مجرد « تحول » لهذه العلاقة نفسها : « في فعل المعرفة تكتسب الآنية موقف وجود جديد من العالم الذي سبق اكتشافه في الآنية » ، كما ان المعرفة لا تخلق علاقة « تبادل » بين الذات والعالم ، ولا هذه العلاقة تنشأ من تأثير العالم على الذات . ان المعرفة حال من أحوال الآنية يقوم على أساس الوجود - في - العالم^(١) . ولا جدال في أن هذا أسلوب جديد في التفكير . وقد لا نكون مبالغين إذا استعرضنا لغة « كانط » وقلنا إنها ثورة فكرية أذهلت بعض معاصري هيدجر وملأت صدور البعض الآخر بالنشوة والحماس ا

* * *

تحدثنا حتى الآن عن « الوجود - في العالم - » . ولن نفهم هذا الاصطلاح الأساسي حتى نعرف ما هو « العالم » .. وطبيعي أن كل محاولة للوصول إلى العالم بسرد الأشياء والكائنات الموجودة فيه محاولة مقضى عليها بالفشل . فلن نجني من هذا إلا « رص » هذه الكائنات بجانب بعضها البعض ، دون أن نبلغ من مفهوم العالم شيئاً ، وحتى لو أثبتنا مختلف المقولات التي تستوعب الموجودات من بشر وأشياء طبيعية وأدوات وقيم ... إلخ وحاولنا أن نعرف الأساس الطبيعي الذي تعتمد عليه وحددنا مفهوم الطبيعية

(١) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة وما بعدها .

فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام : فالطبيعة نفسها موجود نلقاه في داخل العالم ويمكننا أن نكتشفه بمختلف الوسائل وعلى شتى المستويات^(١) .
ماذا نفعل إذا ؟

ان هيدجر يغير السؤال ويقلبه قلبا بـحيث تصبح « عالمية » العالم من مكونات « الآنية » نفسها ، أى تصبح إحدى الوجودات المميزة لها: « ليس العالم » - من الناحية الأنطولوجية - تحديداً « للوجود » المختلف في ماهيته عن الآنية ، وإنما هو طابع مميز للآنية نفسها^(٢) .

ربما دار في خلدنا أن هيدجر يرد « العالم » إلى مجال الذات . ولكن كيف يستقيم هذا وهو يستبعد مفهوم الذاتية والذات كل الاستبعاد؟ ما السبيل إذا للقرب من معنى « العالم » و « العالمية » ؟ السبيل واضحة . فقد تعلمنا من الفيلسوف أن نبدأ تحليلاتنا « للآنية » من حياتنا العادية أو حياة التوسط التي نعيشها كل يوم . بهذا يتضح لنا أن عالم الآنية هو العالم المحيط^(٣) بها ، وأن هذا « المحيط » هو أقرب عالم من الآنية . هكذا ينطلق البحث عن فكرة العالمية من هذا الطابع الوجودي للميز للوجود اليومي - في العالم ، كما نصل إلى « عالمية » المحيط (أو ما يسميه هيدجر بالإحاطة) عن طريق التفسير الأنطولوجي للموجودات القريبة منافي داخل هذا المحيط^(٤) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٦٣ .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٤ .

(٣) Die Umwelt - المحيط - وقد استبعدت كلمة البيئة لما تروى به من دلالة جغرافية أو حضارية أو أنثروبولوجية أو نفسية ... الخ .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٦٦ .

سيقودنا هذا كله إلى تحليلات هيدجر المعروفة عن الأداة ، وهي من أروع ما قدمه « الوجود والزمان » وأبقاه . ولا شك أن القارىء قد اطلع على بعض هذه التحليلات فيما اطلع عليه في العربية من فصول ودراسات عن هيدجر . ويبقى علينا الآن أن نحدد معنى هذه التحليلات .

لا يعنى هيدجر بطبيعة الحال أن يوجه للناس نصائح تفيدهم في التعامل مع الأشياء التي يستخدمونها في حياتهم ، لأن هذا التعامل هو أقرب الأشياء منا وألفة عندنا ؛ فنحن نشأ في هذا العالم وننمو ومعنا ينشأ التعامل مع أشياءه وينمو . ولا يعنى هيدجر كذلك بأن يلتقى علينا درساً في تغيير العالم باستخدام هذه الأشياء والأدوات ، ولا في اغتراب الإنسان عن نفسه من خلال العمل وكيف يقضى على هذا الاغتراب . إن الهدف من التحليلات « الأدواتية » أن تبين لنا « المعرفة السابقة » التي تفترض في كل إلف يتم بين الآنية والأداة (مع ملاحظة أن هذه المعرفة السابقة لا تصدر عن أية موقف معرفي نظري وأن التعامل مع الأداة يتم من منظور قبلي خاص سابق على كل معرفة نظرية ، بل إن البدء من هذه المعرفة لن يمكننا من التوصل إلى طبيعة الأداة) .

لنضرب مثلاً بسيطاً . فلو رأيت أممي مطرقة وحاولت أن أصفها وصفاً نظرياً - كأن أصف حجمها وشكلها ولونها ووزنها والمادة التي صنعت منها ... إلخ - لما أدركت ماهية هذه المطرقة ولا عرفت شيئاً عن الوظيفة التي جعلت لها ، وهي أنها شيء يستخدم في الطرق . ولن أدرك أبداً من خلال التأمل النظري الخالص إن كانت هذه المطرقة خفيفة أو ثقيلة . مناسبة

للعمل أو غير مناسبة. إنما أدرك هذامن خلال التعامل معها واستخدامها. فكل أداة تصلح لشيء ما. وفي كل تعامل مع الأداة يخضع المرء لنوع هذه الصلاحية. ولهذا نرى هيدجر يصف الأسلوب النوعى الذى يميز وجود الأداة بأنه « الوجود فى متناول اليد » - وإن راعك هذا التعبير أو فاجأك بفرايقته فتذكر أن الفيلسوف لا يزيد عن استخدام لفظ عويص للتعبير عن خبرة نحيماها كل يوم!

إننا لا نبدأ بالنظر الخالص إلى الشيء « الحاضر » أمامنا ثم نضيف إليه قيا وخصائص معينة تجعل منه ما نسميه « بالموجود فى متناول اليد ». ونحن لا نضع هذا الشيء - كما يتصور الرأى الشائع - فى موضع الشيء الممتد (كما فعل ديكرت) ثم نلبس امتداده خصائص وصفات مختلفة، وإنما نتعامل معه دائما من خلال ما يسميه هيدجر بالتدبر أو التبصر^(١). فالشيء المائل فى متناول أيدينا هو أقرب الأشياء فى المحيط الذى نضطرب فيه. ونحن نرتب حياتنا من خلاله، ونستخدمه لتلبية حاجتنا، ونشغل به ونهتم بأمره.

لنقترب خطوة أخرى من الأداة. قلنا إنها دائما أداة تستخدم من أجل شيء أو غرض ما. والعمل الذى تستخدم له أداة كالمطرقة أو الفارة أو الإبرة أو الخذاء يحمل من ناحيته أيضا نوع وجود الأداة. فالخذاء الذى يتم إعداده يستخدم أداة للشيء، والساعة التى يتم صنعها تصلح لمعرفة الوقت: « والعمل الذى نلتقى به خصوصا فى غضون التعامل المنشغل أو المهتم - أى ذلك الذى

• Die Umsicht (١)

يجرى إعداده — يجعل قابلية الاستخدام التي تتعلق به تعلقا أساسيا متضمنه للهدف من هذا الاستخدام. أما العمل الذي يصنع فلا يكون الا على اساس استخدامه وعلى اساس « بسق الإحالة للموجود » الذي يكشف في هذا « الاستخدام »^(١) أضيف إلى هذا أننا نستخدم في الإنتاج شيئا لاغى عنه للعمل المنتج . فالعمل يحيل إلى المادة التي صنع منها ، وهذه تحيل إلى الطبيعة مصدر كل مادة خام ، كالحديد والخشب والحجارة والحيوانات . وهكذا نكتشف الطبيعة حين نستخدم الأداة (الآبيرة . المطرقة ، المسامير . الخ) كما أن الإنتاج لا ينفصل عن مستخدميته (كالزبائن مثلا) ولا عن الذين يقومون به (كالعامل و الصناع) .

ولكن ما شأن هذا التحليل للأداة بسؤالنا السابق عن « عالمية » العالم ،
أى عما يجعل العالم عالما ؟

يوضح هيدجر إجابته على هذا السؤال ببعض الأمثلة التي تبدو معها الأداة . وكأنها تغلت عن طابعها الأداة . فعندما تصبح الأداة غير صالحة للاستعمال (فتلفت إنتباها) وعندما تفقد (فنشعر بالحاجة الملحة اليها) أو نجدها ملقاة في طريقنا (فتفرض نفسها علينا) يتبين لنا بوضوح أن « الإحالة » هي الطابع المميز لها . وعندما تعطل الإحالة (من أجل كذا ..) — كأن أفتش عن مطرقة لدق مسامير فلا أعثر عليها — يشتد وضوح هذه الإحالة من حيث هي كذلك . هنالك يظهر النسق الأداة المترابط ، لا بوصفه شيئا لم يشاهد من قبل ، بل بوصفه كلاً تمت رؤيته دائما بشكل مسبق أثناء التبصر أو

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٠ .

التدبير . ومع هذا الككل يعلن العالم عن نفسه «^(١)» . وهو لن يعلن عن نفسه ولن يتضح الا إذا كان قبل ذلك قد انفتح أو تفتح .

هل تجد مشتقة في هذا الكلام ؟ إن شيدجر يخفف وطأته بضرب مثال جديد وهو يقدم لنا في هذا المثال تحليلا لأداة معينة هي العلاقة «^(٢)» (كعلامات المرور أو مؤشرات الطرق أو الأعلام .. الخ) وأهم ما يميز العلاقة هو أنها توضح النسق الكلي للأداة توضحها تماما . (فعلاقة المرور مثلا توضح النسق الكلي الذي يربط سلوك المارة وراكبي السيارات وعساكر المرور .. الخ) فإن كانت الأداة العادية (كالقلم مثلا) غير ملفتة للأنظار ، نتيجة إنعريف الكتاب مثلا إلى الغرض الذي يستخدم القلم من أجله لا إلى طبيعة هذا القلم كأداة ، فإن « أداة العلامة » على العكس من ذلك تشد الانتباه إلى طابع الاحالة الذي توضحه أشد التوضيح . إن العلامات المحددة تحليل إلى « العام المحيط » الذي تنتمي اليه وتيسر الانفتاح عليه . وأهم خاصية تحدد الأداة هي صلاحيتها أو قابليتها للاستخدام . والعلامة تجسد هذا الاستخدام بتوضيح السياق (أو النسق الكلي المترابط) الذي توجد فيه العلامة ، بل إنها تزيد على هذا فتوضح العالم المحيط الذي يوجد به النسق أو السياق الأدائي المترابط .^(٣) هل عرفنا الآن ما هو العالم ؟ هل توصلنا إلى الطابع النوعي الذي يميزه ؟ حين نحدد الأداة عن طريق الإحالة فإنما نريد بهذا أن نعين الحالة التي استقرت

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٥ .

(٢) Das Zeichen

(٣) Der Zeugzusammenhang

عليها، الغرض الذى جعلت له. ونحن لا ننظر ان «الموجود فى متناول اليد» إلا من جهة هذه الحالة التى جعل لها ودخالت فى صميم تركيبه . فليست هناك أداة قائمة بمفردها، مستقلة بذاتها . إنها موجودة على الدوام فى اطار نسق أو سياق أداتى كلى ويكفى أن ننظر إلى الأداة فى شمولها لتعرف لأى شىء جعلت ، وعلى أى وضع استقرت (مثال ذلك : الآلة — الورشة) وهذا بدوره يميلنا إلى الآنية ، لأن حال الأداة يعبر عما نريده لها الآنية أو نريد بها . أى أن الغرض الذى جعلت له الأداة أصلا هو إرادة الآنية بها (١) .

هذه التحليلات العسيرة تكشف عن المعرفة المسبقة التى يتحتم على الآنية أن تلم بها قبل أن تتعرف على شىء يتصف بصفة الأداة . أى اننا هنا بإزاء تحليل يكشف عن شىء « قبلى » داخل فى تركيب الآنية . بيد انه ليس نوعاً من المعرفة القبلىة التى نجدها عند الفيلسوف مثل كانت — إذ لا تركيب هنا ولا تأليف — بل هو « قبلى » يقوم عليه التعامل المباشر مع الأشياء . فلا بد أن يكون «العالم» قد انفتح لنا أو تفتحنا عليه قبل أن نلتقى فى داخله بشىء كهذا الذى نسميه الأداة .. وإذاً فإن هيدجر لا يركب شيئاً ولا يؤلف معرفة على طريقة المثاليين ، وإنما ينطلق من الظاهرة العينية نفسها ويكشف كل ما يتصل بها مما يتيح للإنسان أن يتعامل مع الأداة . وكل الإشارات والإحالات التى تتحرك فيها الآنية تفترض أنها قد ألفت

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٤ . وقد حاولت فى هذه الفقرة أن أعبر عما يريد هيدجر بأسلوب مبسط. ومن شاء أن يطلع على الصيغة الأصلية المفصلة فليرجع إلى الصفحة المذكورة.

بنفسها في إمكانيات أو مشروطات محددة تمكنها من الالقضاء بالموجود في صورة محددة . ومن ثم فإن « بناء ذلك الذي تحوّل الآنية نفسها عليه هو الذي يكون عالمية العالم » (١) . عالمية العالم هي التي تمكن الآنية من تجرية موجود من نوع الأداة . والعالم نفسه أسلوب محدد في الفهم ، هو أحد الوجوات الأساسية التي تحدد ماهية الآنية وتتيح لها أن تلتصق بالموجود القائم في محيطها فتتعرف على جوانبه الأداة وتآلفه وتنشغل به وتعامل معه ، لأن المسألة في النهاية أبعد ما تكون عن المعرفة الخالصة أو النظر الخوض .

هنا يتضح لنا ما سبق أن أكدناه من أن الوجود - في - العالم لا يمكن أن يكون مجرد موجود بين سائر الموجودات ، وإنما يتميز قبل كل شيء ، بالديه من قدرة على تفهم العالم تمكنه - أو بالأحرى تمكن الآنية - من الانفتاح على الموجود كما تيسر للموجود أن يكون في متناول الآنية . وليس هذا من قبيل إضفاء الذاتية على مفهوم العالم ، وإنما هو نتيجة مترتبة على الحقيقة الموضوعية التي تقول إن العالم نفسه - أو بالأحرى فهم العالم - من المكونات الرئيسية للآنية . وهيدجر يؤكد هذا حين يفرق تفرقة واضحة - في تحليلات لا يتسع المجال للخوض فيها - بين « فهم العالم » وبين تحديد ديكارت للعالم بأنه « شيء محدد » ، وهو تحديد يمكن في رأيه أن يرد إلى الأنطولوجيا القديمة .

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٦ .

إذا كان هيدجر يرفض مفهوم الشيء الممتد، فما هو رأيه في مكانية العالم؟ وما هو المعنى المكاني « الوجود في متناول اليد »؟ انه القرب؟ ولا يصح أن نفهم القرب فهنا ديكارتيًا على أساس البعد الهندسي القابل للقياس، فهذا الفهم لا قيمة له في تعاملنا اليومي مع الأداة تعاملاً يقوم على الانتغال والاهتمام الذي يحدد الاتجاه الذي نبلغ فيه الأداة أو تبلغ اليها.

والأداة لا توجد في مكان مجرد، متجانس، مستو، لأن لها موضعا محددًا بها. فمن طبيعتها أن تقوم في مثل هذا الموضع أو المحل المحدد، لكي تكون بعد ذلك « تحت التصرف ». وهذا الموضع هو الذي يتيح لنا أن نرى وجه الاستخدام الذي تصلح له. ومن ترتيب المواضع المختلفة بالنسبة لأداة معينة يتكون ما وصفناه « بكلية الأداة ». والمهم أن هذه المواضع لا يمكن تبديلها كيفما اتفق، لأن كل موضع منها متوقف على وجود الأداة التي تكون هي الأداة المحددة التي نحتاج إليها في القيام بنشاط محدد. فالموضع إذا هو موضع أداة تنتمي إليه وتجد فيه المكان الملائم لها.

وترتيب موضع معين لأداة معينة لا بد تسبقه معرفة بالنطاق أو المنطقة المحيطة^(١). هذه المنطقة هي التي تكفل وحدة السياق الارتباطي للأداة وتضمن كليتها، أي التنوع المنتظم للمواضع. « ولا بد أولاً من اكتشاف شيء كالنطاق أو المنطقة المحيطة إذا أريد لتعيين المواضع أن يكون سبباً لقيام كلية الأداة الخاضعة للتدبر والتصرف »^(٢).

(١) Die Gegend

(٢) الوجود والزمان، ص ١٠٣.

ونجمل القول أننا لا نعطي مواضع متعددة ثلاثية الأبعاد يمكن بعد ذلك أن « نملأها » بالأشياء ، إذ الواقع أننا نصل إلى المكان من خلال المنطقة المحيطة التي يتم في داخلها كل تنوع في الأدوات . فالعالم المحيط بنا هو الذى يمدنا بالمسكان على شكل تنظيم للمواضع التي تتخذ اتجاهها المحدد من خلال ما نفعله ونهيج له حياتنا .

إذا كان الأمر هكذا مع مكانية « الموجود في متناول اليد » ، فما هو الشأن مع مكانية الآنية نفسها؟ إنها تتجلى في « الغاء الأبعاد »^(١) والاتجاه . وينبغى أن نتفنى عن « الغاء الأبعاد » كل تصور سكونى لفهمه فهما نشيطا فعلا . فالآنية تقرب الموجود منها لكي تلتقى به . وإلغاء الأبعاد هو الذى يمكننا من اكتشاف البعد والمسافة ، لا العكس ، لأنه فعل تحققة الآنية ، بل هو في الحقيقة تحديد وجودى لها ، في حين أن البعد (أى المسافة الفاصلة بين الأشياء) تحديد مقولاتى . والآنية عندما تلغى الأبعاد إنما تحاول أن تجعل احتياجاتها في متناول يدها . وغنى عن الذكر أن إلغاء الأبعاد من أهم الملامح التي تميز عصرنا وحضارتنا . (وسائل المواصلات التي تزداد سرعة ، نقل الأنباء ، أجهزة الإذاعة والبث ... إلخ) سوف يتعمق هيدجر هذه المسألة في كتاباته المتأخرة ، وبالأخص في محاضراته عن التقنية .

* * *

بدأ هيدجر تحليله للوجود — في — العالم بالبحث في ماهية الأداة لكي

• Ent — fernung (١)

ببخت أن الآنية مستفرقة دائما في عالمها . ولكننا لم يكن ليتوقف عند هذا الحد كان عليه أن يلقي نظرة أشمل على مختلف الأبعية التي تتركب منها الآنية ، فبين لنا ما يصفه بالآنية^(١) . والوجود المشترك^(٢) ، وكلاهما في أصالة الوجود — في — العالم الذي تحدثنا عنه من قبل . وإذا كنا قد خرجنا من التحليل السابق بأننا لم نعط « أنا » مجردة يكون علينا بعد ذلك أن نوجد لها عالمها كما يكون عليها أن « تلو » إلى هذا العالم ، فإننا سنرى الآن أنه ليست هناك أنا متعزلة يتحتم علينا بعد ذلك أن نمطم أسوار عزلتها ونميرها إلى الآخرين . لقد كان « الآخر » متضمنا في التحليل الذي قدمناه عن « العالم المحيط » و « كلية الأداة » . فالشيء الذي يتم إنتاجه إنما يهيج للآخرين . (الحذاء لمن يلبسه ، والثوب لمن يرتديه ، والمطرفة لمن يستخدمها ، والكتاب لمن يقرأه ، والحقل لمن يحرثه ويزرعه .. إلخ) .

والأداة وجدت بطبيعتها لكي يستعملها الآخرون ، كما يساهم الآخرون أيضا في إيجادها . إنهم كذلك معنا .. هناك . ليسوا أغرابا عنا ، بل نحن تعيا معهم في وجود مشترك ، ولا نميز أنفسنا عنهم .. إن عالم الآنية عالم مشترك ، هو عالم « المعية » والوجود — مع . و « الوجود — في » هو صميمه وجود — مع — الآخرين . ووجود الآخرين في ذاته داخل العالم هو كذلك وجود — مع — الآنية ..

ولكن عبارة « الآنية هي وجود — مع » تحتاج إلى شيء من الإيضاح .

• Selbstsein (١)

• Mitdasein (2)

فليس معناها أن هناك من الناحية الفعلية والواقعية أناسا آخرين يمكنى أن أبرهن على وجودهم في البيئة المحيطة بي، بل معناه أتق على الدوام متفتح على الآخرين، وأتق بصورة مسبقة مع الآخرين. وحتى لو عززت نفسى عنهم واعتصمت بوحدي، فلن يسمى أن أفعل هذا إلا لأن وجودى بطبيعته وجود مشترك أو وجود - مع. والإنسان الذى يتجنب الاختلاط بغيره من الناس إنما يثبت بهذا الفعل نفسه أن الغير حاضر بوصفه ذلك الذى يتجنبه!

وصفتنا التعامل مع الأداة بأنه انشغال أو اهتمام^(١)، والآن نصف للتعامل مع الآخرين بأنه «رعاية»^(٢)، ويجب أن نفهم هذه الكلمة الأخيرة بأوسع معانيها الوجودية، بحيث تشمل كل أساليب الوجود - مع - الآخرين، من الحب والتضحية إلى علم الاكتراث والاحتقار (وإن كان هذا الأسلوب الأخير بطبيعة الحال أخس وجوه الرعاية وأدنى حالاتها السلبية) ! وللرعاية الإيجابية تقع إحداها على طرفي نقيض من الأخرى: فهناك الرعاية «المقتحمة» - إن جاز هذا التعبير - التى نجعلنا نجرد الآخر من كل أعبائه، بحيث يصبح عرضة للارتكان المطلق علينا كما تعرضنا للسيطرة عليه والتحكم المطلق فيه. وهناك الرعاية الواهبة - إن صح هذا التعبير أيضا - التى تجعلنا نبادل الرعاية بالرعاية. وزد «المهم» إلى صاحبه لى يحمله بنفسه ويعرر نفسه بنفسه. والرؤية أو النظر المتعلق

(١) اهتمام Besorgen :

(٢) رعاية Fürsorge ومن الصعب إيجاد كلمتين متقاربتين مثلها في اللغة العربية .

بالزعاية هو الاعتبار والتسامح ..

بقى أن نسأل عن « المن » المقصود في تعبير الوجود مع الآخرين . وقد عرفنا مما سبق أن هيدجر يبدأ تخليلاته من أسلوب الوجود والحياة اليومية التي تحياها الآنية . ولهذا فليس غريباً أن يكون « من » المقصود بالوجود اليومي مع الآخرين هو « الناس » أو « الجمهور » أو « المرء » أو « الشخص المجهول »^(١) ، أي ما وصفناه من قبل بالتوسط . لنسمع إلى ما يقوله هيدجر عنه : ان « الناس » لهم في وجودها أساساً بهذا التوسط . ولهذا يضعون أنفسهم من الناحية الفعلية في « توسط » ما يليق وما لا يليق ، وما يمكن أن يقره المرء أو لا يقره ، وما يصفه بالنجاح أو ما ياباه عليه . وموقف هذا التوسط مما يصح المخاطرة به أو لا يصح هو موقف الرقابة على كل استثناء . إن كل تفوق يسحق في صمت وبغير ضجيج ... هذا المهم الذي يؤرق « التوسط يكشف من جديد عن نزعة أساسية لدى الآنية ، يمكن أن نسميها تسوية جميع إمكانيات الوجود »^(٢) فحياء التوسط أو الحياء العامة تلتقي كل الفروق وتقتضي على كل أصالة وتنزع عن الآنية كل قدرة على تحمل المسئولية والاستقلال بالرأى واتخاذ القرار ، أي تحرمها من أن تكون هي ذاتها وتملي عليها أسلوب وجودها .

الناس يحملون عنا عبء وجودها ، ويحسمون القرارات نيابة عنا . وهنا يتم نوع عجيب من « التغطية » أو « التنكير » . فالسيطرة التي يفرضها

. L'on — Das Man (1)

. (٢) الوجود والزمان ، ص ١٢٧ .

الناس تجريد التخفي . كل إنسان يعمل ما يعمل وكأنه هو ذاته ، وما من أحد هو ذاته . الناس هم كل الناس ولا أحد . لا بد إذا أن تكون هناك أصالة تواجه عدم الأصالة هذه . ولا بد أن تحاول الآنية أن تختار نفسها ، على أساس إمكاناتها الذاتية . صحيح أن الأمر لا يخلو أبداً من مواقف وحالات يتعذر فيها اتخاذ القرارات الحاسمة واختيار الذات ، نتيجة الظروف الخارجية التي تتحكم فينا كل لحظة . ولكن هيدجر لا يناقشها صراحة ، ويؤثر أن يضمنها كلامه الذي سيأتي بعد عن « رمى » الآنية أو كونها ملقاة هناك . :

ولا يقف الأمر « بالناس » عند هذا الحد . ان سيطرتهم تمتد وتتسع فتحدد كذلك فهم العالم والذات . لقد ضاع « الناس » في عالمهم - عالم كل الأحاد ولا أحد - ! وليس عجيباً بعد هذا أن يفهموا أنفسهم على مثال الموجودات غير الآنية ، أي الموجودات الحاضرة وحسب . أي انهم يحددون أنفسهم تحديداً « مقولاتياً » لا « وجودياً » ، على نحو ما فلت الأنطولوجيا القديمة التي نظرت إلى الإنسان نظرتها إلى موجود حاضر بين الموجودات ، ولم تستطع أن تقترب من آنيته المتواجدة ووجوده المهموم بإشكال الوجود .

ويعنى هيدجر في تحليله للوجود - في - العالم فيوضح مفهوم « الوجود - في » الذي يتصل به أوثق اتصال ، ويحدد العناصر التي يتركب منها وجود الآنية المتميز بالانفتاح في أمور ثلاثة : التأثر الوجداني (الوجدانية) ،

والفهم ، ولا بكلام^(١) . ولينضم إلى ما يقوله عنها بأسلوبه المهود =
في الوجدانية تحضر الآنية دائما أمام نفسها ، لقد وجدت نفسها بالفعل دائما ،
كحضور مدرك لذاته ، بل كوجدان (شعوري) متأثر^(٢) .

ويتدارك هيدجر ذلك الجانب الذي طالما تجاهله التفكير الفلسفي التقليدي
بنظرته العقلانية إلى الإنسان ، وأعطى به الجانب الشعوري الوجداني =
والافتتاح المباشر الذي يحقته التأثر الوجداني أو « الوجدانية » . المضرب
لذلك مثلا بسيطا . فنحن نتعرف إلى إنسان لأول مرة . والشعور الوجداني
أو التأثر الذي نعسه هو رد الفعل الأول الذي يثيره في أنفسنا . صحيح أن
هذا التأثر قد يتغير مع مرور الزمن ، وربما انقلب إلى ضده بعد فترة قد
تطول أو تقصر ، ولكن هذا لا يقلل في شيء من دلالة التأثر الوجداني
باعتباره ظاهرة أصيلة وأسلوب افتتاح على الآخر . ولن نفهم طبيعة هذا
الافتتاح أو نقدر حوره الأصيل في الالتقاء بالآخر ، وبأنفسنا ، وبالعلم
الحيث بنا ، ما لم نرده إلى ظاهرة التأثر الوجداني التي يقوم عليها ، وما لم
نحرر نظرتنا إلى هذه الظاهرة التي نظن في العادة أنها مجرد « تلوين نفسي »
أو تعبير عن الجانب « اللامعقول » من حياتنا النفسية . إن هذه الوجدانية
أو هذا التأثر الوجداني - على حد تعبير هيدجر - قد فتح الوجود - في -
العالم بوصفه كلا ، وجعل شيئا كالتوجه أمراً ممكناً^(٣) :

(١) وهي على الترتيب : Rede — Vorstehen — Befindlichkeit .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٣٥ .

(٣) الوجود والزمان ص ١٣٧ .

أخف إلى هذا أن التأثير يؤدي وظيفه أخرى ، إذ يمكن الآنية من الشعور بأنها مرمية ، مقذوف بها ، ملقاة هناك وموكولة إلى نفسها . ويحدد هيدجر هذا للمعنى حين يقول : « إن تأثير الوجدانية هو الذى يؤلف من العاحية الوجودية انفتاح الانية على العالم »^(١) . لنضرب مثلاً بوضع هذا : فأنا لا أشعر بالخطر الذى يهددنى فى العالم الذى أحيى فيه إلا لأننى لى القدرة على الإحساس بالخطوف . فليس التأثير إذن بالظاهرة المقصورة على الذات وأحاسيسها ، وإنما هو أسلوب انفتاح يقربنى من العالم ويقرب العالم منى بشتى الصور والأشكال : فهو حيناً عالم يهددنى بالخطر ، أو يستثير مشاعرى أو يملأنى بالغبطة والبهجة أو الحزن والاكتئاب ... إلخ . ان الحال الوجدانية - أو إن شئت حالة التوجد - هى التى تمكننى دائماً من اكتناه حقيقة ذاتى ، ولقد أثرت تحليلات هيدجر للوجدانية أو التوجد على علم النفس المرضى ، وأفاد منها العالم المشهور لودفيج ينسفانجر فى دراسة ألوان العصاب والذهان التى تصيب الموجود البشرى أو « الانية » . ولم يكن هيدجر أول من انتبه إلى هذه الظاهرة ، وإن كان أول من قام بتحليلها تحليلياً أنطولوجياً أو وجودياً أصيلاً بعيداً عن القيم النفسية والأخلاقية والدينية وهو نفسه يتتبع تاريخها الطويل منذ أن تناول أرسطو ظاهرة الانفعال (فى الكتاب الثانى من الخطابة) والقديس أوغسطين فى كلامه عن الخطوف والخطيئة والإثم والتندم (فى اعترافاته ورسائله وكتاباتاته عن التأويل) ولوثر فيما كتبه عن السخط والتندم (فى تعليقه على سفر

(١) الوجود والزمان، نفس الصفحة .

التكوين) وباسكال فيما سجله في خواطره العميقة المفجعة عن عذاب الإنسان وبأسه. وكونه فلقى في ركن من هذا الكون الرهيب ، وكير كجور في تحليله النافذة لظاهرة القلق والتفرقة الأساسية بينه وبين الخوف في معرض حديثه عن الخطيئة الأولى (خصوصاً في كتابه مفهوم القلق) وشيلر في دراساته الفينومينولوجية لأشكال الوجدانات وماهيتها ، وبخاصة في دراسته للتماطف ، وإن كانوا جميعاً — باستثناء شيلر — قد تناولوها من وجهة نظر دينية أو نسبية أو خلقية ، ولم يخطوا خطوة حاسمة على طريق المعالجة الأنطولوجية . .

ونأتي الآن إلى العنصر الثاني من العناصر التي تكون وجود الآنية وهو التفهم أو الفهم . والواقع أن الوجدانية (التوجد) والفهم كليهما أولى أصيل . وقد رأينا عند الكلام عن الوجدانية أنها تنطوي على الفهم — وعرفنا أن التأثر الوجداني بطبيعته انفتاح أو تفتح . وبقي علينا أن نعرف أن الفهم حال أساسية من أحوال الآنية ، وأن كلمة « الفهم » نفسها ليست مفهوماً مضاداً للتفسير أو الشرح .^{١٠} ولو مضينا قليلاً في تعمق معنى الفهم — باعتباره أحد « وجودات » الآنية — رأينا أنه يكشف عن طابع « المشروع » الذي يشغل مكاناً هاماً من تفكير هيدجر .

لنقرأ الآن هذه العبارة العويصة قبل التعليق عليها : ان ما يقدر عليه في الفهم — بوصفه أحد الوجودات — ليس بشيء أو « ما » ، وإنما هو الوجود باعتباره تواجداً . في الفهم يكن من الناحية الوجودية أسلوب وجود الآنية

من حيث انها إمكان وجود أو قدرة على الوجود^(١) .

كيف يرتبط الفهم بالإمكان أو القدرة ؟ ان الفهم - وهو في صميمه انفتاح - يتعلق دائما بتكوين الوجود - في - العالم في مجموعه . وهذا الوجود - في - العالم يكون على الدوام إمكان وجود - في - العالم . والعالم هنا ليس هو مجموع الكائنات الموجودة في داخله ، فقد نفينا هذا مرارا . ونستطيع الآن أن نضيف اليه أن الوجود - في - العالم - باعتباره إمكان وجود أو استطاعة وجود - هو الذي يحرر كائنات العالم حين يحرر إمكاناتها . عندئذ يكتشف الوجود - في متناول اليد من جهة استخدامه واستعماله أو من ناحية ضرره وأذاه . وعندئذ نفهم ما قلناه من قبل عن حال الوجود في متناول اليد وما جعل له ، وما قلناه عن وحدة النسق الارتباطي للأداة وعلاقتها بالمكان والعالم المحيط والنطاق... إلخ. وأخيرا يمكن أن تكتشف الطبيعة - أو وحدة الموجودات الحاضرة المتنوعة - على أساس انفتاح إمكانيتها .

ولكن لماذا يتجه الفهم دائما إلى الإمكانيات ، ولماذا يؤثر المقام في بعد الإمكان ؟ - يجيب هيدجر على هذا السؤال بالإجابة التي ننتظرها فيقول ان السبب في هذا هو أن الفهم يحتوى بذاته على البناء الوجودي الذي نسميه «المشروع»^(٢) . فالفهم تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح في نفس الوقت مجال الوجود الذي تلقاه في داخل العالم فتصل اليه ويصبح في متناول

(١) الوجود والزمان ، ص ١٤٣

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٤٤ وما بعدها .

يدها . والفهم نوعان : أصيل وغير أصيل . فهو أصيل إذا نبع من الذات وتصابق معها واستجاب لها ، وهو غير أصيل إذا أدرك الآنية من جهة العالم ، أى إدركها - كما فعلت الأنطولوجيا التقليدية - على نموذج الموجودات الحاضرة في العالم دون تمييز . والفهم الأصيل وغير الأصيل يمكن بدورها أن يكونا حقيقيين أى زائتين . فالفهم الحقيقي للعالم يصدر عن الآنية صدوراً أصيلاً وينمو من خلالها نمواً أصيلاً ، أما الفهم الزائف فهو لا ينمو إلا في إطار رسم له من قبل دون أن يعنى نفسه بمناقشته أو بمحاول التفكير في أمره .

سبق أن تحدثنا - في معرض الكلام عن عالم الأداة - عن نوع معين من التدبر أو للتبصر^(١) ، كما تحدثنا - في سياق الكلام عن الموجود المشترك - عن الاعتبار^(٢) . وبقى الآن أن نتحدث عن الفهم ونحدده بأنه « بصر »^(٣) . ولما كان الأصل في هذا الفهم أنه بصر ، أمكن الآنية أن تنمى مختلف أساليب التبصر عند اهتمامها بالأشياء والأدوات ، والاعتبار عند رعايتها للآخرين . وهيدجر يفرد للبصر بالوجود (أو التواجد) نفسه مكاناً مرموقاً ويصفه بأنه رؤية نافذة أو شفافية^(٤) . وهذه الشفافية على شتى أصاليب البصر التي ذكرناها من تبصر واعتبار ، بل إنها هي التي نجعلها ممكنة ، فإنها لا تقتصر على معرفة نفسها فحسب ، بل تتعدى ذلك إلى معرفة العالم والآخرين . وعلينا أن نلاحظ في النهاية أن كلمة البصر تدل

Rücksicht (٢)
Durchsichtigkeit (٢)

Umsicht (١)
Sicht (٢)

في المقام الأول، على أن الآنية هي التي تسمح للوجود بأن يكثف لها عن
نفسه، وأن يجرد نفسه من كل غطاء يحجبه^(١). فالبصر إذا لا يتفصل عن
طابع الانفتاح أو « الموضوع المنفي » الذي يميز الآنية ..

في الفهم تفتح الآنية . ولكن على أي شيء؟ على إمكانيات وجودها .
وكيف؟ بأن « تشرع » أو تضم مشروعاتها على أساس من إمكانيات
وجودها أو من خلال الاستطاعة و « القدرة - على - الوجود » - بيد
أن تصميم المشروع لا يتم في فراغ، إذ أنه - كوجود ممكن - موكول
دائماً إلى الزمى أو الإلقاء^(٢) (كون الآنية ملقى بها في هذا العالم وعليها أن
تحملي بنفسها عبء وجودها ومسئوليته) .. أي إلى ما يمكن أن نسميه
بالوجود الفعلي الواقعي^(٣) . إن كل إنسان منا يعرف أن وجوده لم يتحقق
بعد، وأننا لن ننصفه حتى نحكم عليه بما سيكون، لا بما هو كائن بالفعل .
ولكن لا ينبغي أن تستسلم للأوهام ونمحيها في الأحلام . فتحزن لن نمتق من
إمكانياتنا إلا بقدر ما نستطيع تحقيقه بالفعل . ولا بد في كل مشروع أصممه
أن أحسب حساب الاستعداد والقدرة التي لدى، حتى لا أتعرض لخداع
النفس ولا أتخ فرينة للوم .

ويستطرد هيدجر في تحليلاته المفصلة عن الفهم بوصفه تبييناً^(٤) (أو عرضاً

(١) الوجود والزمان، ص ١٤٧ .

(٢) *Geworfenheit* وهي الفكرة التي ورثتها فلسفة الوجود عن شفرة بلسكال
المشهور (الشذرة ١٦٦ من ترقيم برونشفيج) - وتأمل معنى هذا البيت لأبي العلاء :
ولو كنت ملقى بظهر الطريق لم يلتقط مثل الـ لاطا

Faktizität (٣)

. Auslegung (٤)

ويسطا) وبوصفه عبارة وتعبيراً^(١) ، ميقّدا فيهما معا عن الفهم بمفهومه العقلي والمعرفي لإلقاء الضوء على إمكانيات المشروع التي ينطوى عليها هذا الفهم، مبينا أنه — في كل تعامل مع العالم وموجوداته — يسبق كل قول وتعبير. هذا إلى أنه يؤكد دور «الزمانية» في كل هذه التحليلات العسيرة، أى دور المستقبل في كل مشروع تقدم عليه، وهو ما سوف نتعرض له بشيء من التفصيل عند الحديث عن الآنية والزمانية .

ولا يفوتنا أن نشير إلى ما يقصده هيدجر بالمعنى واللامعنى في هذا السياق. فالمعنى «تصور يضم الهيكل الشكلي لما ينتمى بالضرورة لما يفصله (أويبرزه) العرض (التبيين — البسط) الفاهم والمعنى هو ذلك الذي يتجه إليه المشروع من خلال التركيب المسبق للملك والبصر والتناول ، وعن طريقه يصبح شيء ما مفهوما بوصفه شيئا»^(٢) .

عبارة عسيرة أشك أنني فهمتها ! ولكن ربما أمكننا أن نستشف منها أن المعنى شيء يتعلق بالإنسان أو الآنية وحدها . فهو (أى المعنى) أحد الوجودات (الخصائص الوجودية الأساسية) المميزة للآنية، وليس مجرد صفة تلتصق بالوجود أو تقع في عالم متعال من الحقائق «الخالدة» ، أو تسبح في «غمليكة وسطى». بين العالمين .. المعنى لا تملكه الآنية ، ما دام انفتاح الوجود — في — العالم لا يتحقق إلا عن طريق الوجود الذي ينكشف فيه . ولهذا فالآنية وحدها هي التي يمكن أن توصف بأن لها معنى

(١) . Assage

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٠١ .

أو بأنها خالية من كل معنى^(١) .

* * *

وختاما نصل إلى العنصر الثالث الذى يدخل في تركيب وجود الآنية، وهو الكلام. ماذا يقصد هيدجر بالكلام؟ ها هوذا يجمع بينه وبين العنصرين السابقين مؤكدا أنه يقوم على انفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعا :

إن الكلام من الناحية الوجودية أصيل أصالة التوجد (التأثر الوجداني) والفهم . والفهم أسبق من التبيين ، كما أن الكلام إفصاح عن الفهم . ولهذا فإن كل تبيين يقوم على أساس الكلام^(٢) . والفهم المتوجد (الذى تسرى فيه الوجدانية) الوجود — فى — العالم يعبر عن نفسه بالكلام . بهذا تظهر دلالة الفهم الكافية فى صورة الكلمة ، أو إن شئت فإن المعانى «تتمسك لها» كلمات ، على العكس مما قد نتصور من أن الكلمات تبتدع وتمصطنع ثم تزود بمعانى مصطنعة. وهنا تتضح دلالة «الإبلاغ» أو «الإخبار» الذى تتحقق فيه المشاركة فى الوجدانية والفهم بين آنية وأخرى . وهذا كما ترى أمر طبيعى ، لأن وجود الآنية فى صميمه وجود معية أو وجود مشترك ، فهى تحيادا دائما فى حالة تأثر وجداني مشترك وفهم مشترك، أى أنها باستمرار فى حالة «إخبار» يعبر عن هذه المشاركة الأولية . ولهذا يكون الكلام أوضح ما يكون عندما تتوافر المشاركة فى الفهم والوجدان . أما إذا حاولنا

(١) الوجود الزمان ، نفس الصفحة .

(٢) الوجود الزمان ، ص ١٦١ .

أن نخلق هذه المشاركة عن طريق الكلام فقد يتعثر في طريقته إلى الأفهام:
والتعبير — أو النطق — الذى يتم بالكلام لا يعنى أننا نبرز ما فى
الباطن فى صورة منظومة، لأن الآنية كما نعلم موجودة دائماً بالخارج، ولا
يخرج كلامها عن أن يكون افصاحاً عن تجاربها فيه. بهذا نصل إلى هذه
العبارة المرهقة التى أتمنى — بعد الشرح السابق — ألا تستعصى عليك:
« الكلام هو الإفصاح المنظم الدال عن التفهم المتوجد (— الوجدانى —)
للوجود — فى — العالم »^(١). لكن ماذا يحدث للكلام حين ينتشر
الزيف وعدم الأصالة، حين يسيطر رأى « الناس » فىطنى على الوجود
الحقيقى ويحجبه ويصور له أن أسلوبه فى الحياة هو الأسلوب الأصيل؟
(وهذا هو أعم الأحوال كما رأينا من قبل). عندئذ يعبر الفهم عن نفسه
بالغو والفضول والالتباس. فحين تجسد الناس يثرون فيما لا يعرفون
ويتكلمون عن كل شيء ولا شيء (وهو الحال السائد فى بلادنا) فلطم أنهم
قد فقدوا الملاقة الحقيقية بالموضوع الذى ينصب عليه الكلام، واندفعوا فى
دوامة من القيل والقال و « الحكى » والتكرار بغير قرار. .
عندئذ ينقلب الانفتاح الأصيل إلى انغلاق عنيد ويتمذر على أى إنسان أن
يقعق أى شيء، ويوصد باب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقى، وينغم هذا
الفهم الفاسد بخاتم اللهاث وراء كل مثير، والتلف على كل جديد، أى
بالفضول الذى يسعى إلى كل مكان دون أن يستقر فى أى مكان!
ولا عجب بعد هذا أن يتفشى الالتباس (أو الازدواج)، فتصدمنا

(١) الوجود والزمان، ص ١٦٢ .

الحقيقة البشعة التي تؤكد عجزنا عن التوصل للمعيار الذي نفرق به بين الأصالة والزيف . وهكذا تتعدد هذه العناصر الثلاثة (اللغو والفضول والالتباس) وتتجمع فيما يصفه هيدجر « بالسقوط » ، وهو تعبير عن تخبط الإنسان في دوامة الزيف التي يدور فيها « الناس » ليل نهار .

وأود في نهاية الفصل أن أشير إلى رأى يسوقه هيدجر في هذا المقام ولا أدري موقف علماء اللغة منه . فهو يطالب بضرورة إرساء علم اللغة على أسس أنطولوجية أصيلة وتحريره من المفاهيم والأفكار المنطقية المسبقة التي تتحكم فيه . . .

* * *

٣ - الآنية والزمانية

فرغنا من التحليل التمهيدى للآنية . فهل وصلنا إلى تفسير « أصيل » لوجودها ؟ هل بلغنا وحدتها الكلية ؟ هل تقدمنا على الطريق المؤدى للإجابة على السؤال الأنطولوجى الأساسى عن معنى الوجود ؟

كان على تحليل الآنية أن يحقق هدفين : بيان المكونات الأساسية للوجود - فى - العالم ، وتوضيح وحدة هذه المكونات وتربطها . ولقد حققنا الهدف الأول وبقى علينا أن نخطو الخطوة الثانية فى سبيل الهدف الثانى . وقد رأينا أن بناء الوجود - فى - العالم يقوم على الانفتاح ، وأن كلية هذا البناء وتركيبه الأساسى هو المم . وعلينا الآن أن نكرر تحليلنا للآنية على ضوء الزمانية أو « الزمن » .

لنقف وقفة تيسيرة نسترجع فيها الخصائص الثلاث المميزة للآنية قبل المضى فى تحليلاتنا التالية لها . هذه الخصائص الثلاث التى كشفنا عنها هى : التواجد (أى أن الآنية دائماً فى حالة إمكان - وجود عليها أن تحققه) ، والوجود الفعلى (أى أنها تتحدد دائماً بما « أقيت » فيه ، ما وجد قبل أن توجد ، وما يتحتم عليها أن تتقبله وتوكل اليه) والسقوط (أى أنها تفهم نفسها من خلال ما تكونه ، وتضيق ذاتها فى الموجودات المألوفة ، وإملاءات « الناس » التى تعجب عنها أصالتها أو تصور لها أن أسلوب وجودهم هو وحده الأسلوب الأصيل) .

وقد رأينا أن هذه الخصائص الثلاث تتجمع في « الم » . ولا تحسب أن الم الذي تكلم عنه هو الحزن والنكد والغم ! فالتحليل الذي قدمناه يبين أنه ينطوي على ثلاثة عناصر : الاستباق (التواجد) ، والوجود الفعلي - (الإلقاء) والوجود بالقرب من (السقوط) . لكن كيف تتحد هذه العناصر الثلاثة ؟ هذا هو ما يجيب عليه هيدجر في القسم الثاني من كتابه تحت عنوان « الآنية والزمانية » . ولعل هذه الإجابة أن تكون سبيلنا إلى الأصالة والوحدة السكلية اللتين نسمي اليهما : « وإذا كان لتفسير وجود الآنية - باعتباره أساس تناول السؤال الأنطولوجي الرئيسي عن معنى الوجود - أن يصبح تفسيراً أصيلاً ، فلا بد له قبل ذلك أن يلقى الضوء على وجود الآنية في خصوصيتها الممكنة (أى صميم وجودها وطابعه الحميم) وفي كليتها وشمولها »^(١) .

وعلمنا إذا أن نفهم « إمكان الوجود » في كليته ووحدته الشاملة . ولن نفعل هذا حتى ندخل نهاية الآنية في تحليلاتنا . والنهاية هي الموت . والتجربة الوجودية بالموت هي « الوجود للموت » ، أو من أجله ، وهي التي يتناولها القسم الثاني من الكتاب ، لكي يصل منها إلى المشكلة التي تكشف عن صميم الوجود وطابعه الحميم وهي مشكلة الضمير التي تشغل الفصل الثاني من هذا القسم وتبلغ ذروتها في تحديد وجود الآنية بأنه صميم . ثم نتطرق في الفصل الثالث إلى إمكان الوجود السكلي للآنية على ضوء الزمانية بوصفها المعنى الأنطولوجي لهم . أما الفصول التي تتناولها الزمانية والحياة اليومية .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٣ .

والزمانية والتاريخية ، والزمانية الداخلية باعتبارها الأصل في المفهوم السائد عن الزمان — الذى يقوم عليه مفهوم هيجل له — فسوف نفعلها فى هذا العرض ، آمين أن نرجع إليها فى مجال آخر حتى لا نخرج عن هدف هذا الكتاب من بيان الارتباط الوثيق بين الوجود والحقيقة .

(١) الوجود للموت :

تتصل بالموت ثلاثة أمور يمكن إجمالها على النحو التالى :

١ — هناك « ليس — بعد » ستكونه الآنية ويرتبط بها ما بقيت حية — وهو نوع من الافتقار الدائم الذى يجعلها تندفع نحو تحقيق إمكانياتها .

٢ — ان بلوغ الوجود الذى لم يفتته بعد إلى نهايته يحمل طابع عدم الوجود أو استحالته .

٣ — بلوغ النهاية ينطوى — بالنسبة للآنية — على حال وجود لا يقبل البديل أو المناوبة ، بمعنى أنها تموت وحدها ولا ينوب عنها أحد آخر .

إن الكائنات الحية من نبات وحيوان تنتهى ، أما الإنسان فهو وحده الذى يموت . لأنه هو وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصها ، وهى إمكانية استحالته وانتهائه وموته . هنا يستحيل أن ينوب عنه أحد كما يحدث فى أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين : «فما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر أو يحمل عنه موته»^(١) . حتم على الآنية أن تتحمل موتها بنفسها .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٤٠ .

وبقدر ما يكون الموت ، يكون أساساً موتى أنا^(١) .

ليس الموت « حدثاً » أو « حالة وفاة » أو نهاية تبلغها الأنا بعد أن تقطع عمراً طويلاً أو قصيراً، كما تصور لنا الأنطولوجيا التقليدية التي تتناول الموجودات الحاضرة أمامها دون تمييز ، وتعد الإنسان واحداً منها يسرى عليه ما يسرى عليها من مقولات . إنما الموت ظاهرة لا بد من أن نفهم فيها وجودها ، ولا بد من توضيح معناها التمييز وتحديد معالها .

كيف نفهم الموت باعتباره نهاية الآنية ؟ أهو صيرورتها إلى ما لم تسكنه بعد ؟ أهو اكتمال تحققه أو تسير نحو تحقيقه على نحو ما تكتمل الثمرة وتنضج من داخلها ؟ ولكن كم من آنية انتهت قبل أن تبلغ الكمال ! وكم من آنية بلغت الكمال قبل موتها أو انتهت — وهذا هو الأغلب الأعم — مستهكة بعيدة كل البعد عن الكمال ! فكيف يكون الموت نهاية الآنية ؟ أهو توقف وانقطع ، كما يتوقف المطر مثلاً ؟ ولكن وجود الآنية مختلف كل الاختلاف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأشياء التي نستخدمها وتتناولها بأيدينا . ولا وجه للمقارنة بين النهاية في الحالين .

بقدر ما تكون الآنية — ما بقيت كائنة — هي ما ليس بعد ، بقدر ما تكون دائماً هي نهايتها . والانتها الذي نصفه بالموت لا يعنى بلوغ النهاية، بل يعنى الوجود من أجل الانتها . الموت أسلوب وجود أو كينونة

(١) نس المرجع والصفحة .

تتصله الآنية ما بقيت كائنة - ولعل عبارة وردت في إحدى القصص الألمانية الشهيرة في العصور الوسطى - وهي قصة الفلاح من بوهيميا للشاعر يوهانيس فون تيبيل - أن تكون بالغة الدلالة على أن الموت ليس حدثاً ولا واقعة ، وإنما يتغلغل في حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة: « ما أن يأتي الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيئاً هرمًا ناضجاً للموت »^(١) !

الموت ظاهرة من ظواهر الحياة . والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود - في العالم - . فكأن الموت هو إمكانية عدم - الوجود - في العالم أو إمكانية استحالة كل إمكانية . وعبثاً نحاول أن نفهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التي تجمعها علوم الحياة والطب والنفس واللاهوت والتاريخ والأثنولوجيا والأنثروبولوجيا... إلخ عن ظواهر الحياة والموت ، لأن التفسير الوجودي للموت - أي موتى أنا - يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها .

ولكن من منا يبلغ هذا الفهم الأصيل للوجود - الموت ؟ ألا نعيش حياتنا اليومية مقيدين بحياة « التوسط » وما يقوله الناس ويملونه علينا ؟ وما الذي يميز هذا الوجود اليومي للموت - هذا الوجود غير الأصيل الذي يلتقي ظله علينا ويحاول دائماً أن يمدنا بالراحة والعزاء ويخفي عنا فاجعة الموت ؟ لن يتعذر علينا تبين ملامح هذا الوجود اليومي للموت . لأننا سنهتدى

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٤٥ - وعنوان القصة هو Der Ackermann aus Böhmen للشاعر يوهانيس فون تيبيل (الذي مات حوالي سنة ١٤١٤) وقد وردت العبارة في الفصل العشرين من القصة . هذا وقد نقلها إلى العربية صدقنا الدكتور كمال رضوان ونرجو أن تظهر عن قريب . . .

فيه بما عرفناه من قبل عن « الناس » الذين يكونون الرأى العام ويعبرون عن أنفسهم باللغو والثرثرة. ان للناس أيضاً فهمهم للوجود من أجل الموت . فكيف يفهمونه ويثثرون حوله ؟

الحياة العامة التي نحياها مع الآخرين تعرف الموت بوصفة حادثا يقع كل يوم ، حالة وفاة تتكرر كل ساعة ولا يصح أن تفاجئا أو تشد انتباهنا أو تشغلنا أكثر مما ينبغى لها ، ولا يصح أن توقف عجلة أعمالنا أو تعطل دولاب سيرتنا وسعينا . والناس يهونون من شأن الموت ، ويؤمنون أنفسهم منه ، ويقذفون به في حلق المستقبل البعيد قائلين : أجل ! كلنا لها .. كل إنسان صائر للموت ، ولكنه لا يعنينا الآن ولم يصبنا في هذه المرة على الأقل كل إنسان يموت ، أى لا أحد يموت بحق . هذا هو الاتباس الذى يقع فيه الناس حين بلغون عن الموت . انه فى نظرهم شىء غير محدد ، لا بد أن يأتى من مكان مجهول ، فى وقت غير معلوم ، ولكن لا خطر منه الآن ! هو مجهول يصيب مجهولين : مجرد حادث يصيب كل إنسان ولا يصيب إنسانا بالذات . هو حالة مألوفة، واقع متكرر، ولهذا يهربون منه، يجربون طابع الإمكان الذى ينطوى عليه وما يتصل به من توحده رهيب ينبع من انعدام كل علاقة واستحالة النجاة منه أو تخطيه . بهذا يحرمون الآنية من أخص إمكانيات وجودها، ويزينون لها أن تضيع فى الناس ومسكناتهم المألوفة عن الموت ، ويثثرون فيها شجاعة القلق الذى تواجهه به،

هكذا تسقط الآنية فى هذا الفهم اليومي الذى يصبح هروبا مستقمرآ منه . وإن دل هذا على شىء فهو يدل على أن الآنية فى حياتها اليومية توجد أيضاً

الموت ، أى لأخص إمكانيات وجودها وأصقها بحقيقتها . ولكنه وجود ناقص ، لا يبدو أن يكون نوعاً من عدم الاكتراث بهذه الإمكانية التصوى . ولذا انشغلت بالموت - كأن تبدى شيئاً من الرعاية بالآخر الذى يحضر- فإننا تفعل هذا لتقنمه بأنه سوف يشقى ويرجع للحياة اليومية المألوفة ، أو تهمس فى سمعه بالكلمات المحفوظة: الموت حق على كل إنسان . الآخرة خير من الدنيا . الحياة الحقيقية هناك ... إلخ .

الموت عند الناس يقينى ، محتوم ، لا مفر منه ، ولكن هذا كله يأتى من تجربتهم بموت الآخرين ، بحقيقة معروفة جربها كل الناس قبلنا ، وقد تقع لمن « نرعاه » ونعزبه عنها ، ولكنها لم تنزل بميدة عنا مؤقتاً . ومثل هذا اليقين المزعوم يلقى اليقين المميز للموت ويحجبه - أعنى يقين إمكانه فى كل لحظة - وهو الذى ينبع من إمكانية الوجود الخاصة بالآنية نفسها . .

ما علاقة هذا بإمكان وجودنا الكلى الذى نشعر به من خلال الموت ؟ وما الصلة بينه وبين الهم باعتباره المكون الأساسى للآنية ؟

إن الوجود للموت يقوم على الهم . فالآنية - من حيث هى وجود - ملقى به - فى العالم - مسلة دائماً إلى موتها . وجودها لموتها يجعلها تموت دائماً وبالفعل ، ما بقيت موجودة ولم تبلغ نهايتها بعد : ومعنى أنها تموت دائماً هو بالفعل فى كل لحظة تقع بين الميلاد والوفاة - أنها قد اختارت بشكل من الأشكال . نوع وجودها للموت . وتهربها اليومى منه هو نفسه وجود غير أصيل للموت (فعدم الأصالة يقوم على الأصالة ، كما أن اللاحقيقة تقوم على الحقيقة) . .

إذا كانت الآنية في حياتنا اليومية توجد للموت وجوداً غير حقيقي وغير أصيل ، فهل يمكنها أن تتوصل للفهم الحقيقي له ، أى لإمكانيتها الجميمة ، الخالصة من كل علاقة ، المتأبية على كل نخط ، اليقينية وأن تكن غير محددة ؟ ان الوجود الأصيل للموت يدل على إمكانية الوجود الأصيل للآنية . فما هى الشروط الوجودية لهذه الإمكانية ؟

الموت إمكانية وجود للآنية ، أو هو بالأحرى أعلى إمكانيات هذا الوجود وأشدّها خصوصية وتفرداً . وهو يختلف عن إمكان وجود شيء من الأشياء التي تكون تحت تصرفنا وفي متناول أيدينا ، أو نجدها حاضرة أمامنا . والآنية تسلك إزاءه مسلك الانتظار والتوتر والترقب لإمكانية ستقع يقينا ولكن في وقت غير معلوم . ولهذا سننصف الوجود - للموت (الذي علمينا أن نتحمّله ونواجهه وندخل في حوار دائم معه) بأنه استباق إلى الإمكانية^(١) . ولكن أية إمكانية هذه ؟ إنها إمكانية كل وجود (أو استحالته) . وهى تتضخم وتزداد هولا مع الاستباق اليها . ليس هناك مقياس تقاس به . بل انها لا تعرف الأكثر والأقل ، ولا تعطينا أى فكرة واقعية عن هذا الممكن الذي نترقبه حتى نستطيع أن نتهيأ له . كل ما هناك أن إمكانية استحالتنا هى التي تنتظرنا يقينا ، ولكن في وقت مجهول وبصورة غير محددة : ، ان الموت هو أخص إمكانيات الآنية . والوجود من أجلها يجعل الآنية تنفتح على أخص إمكانيات وجودها التي تتعلق بها تعلقاً مطلقاً . بهذا يمكن أن يتكشّف للآنية - عن طريق هذه الإمكانية

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٢ .

المتميزة لذاتها - انها قد انتزعت بعيداً عن « الناس » أو أنها تقدر أن تنزع نفسها منهم . وفهم هذه « القدرة » هو الذى يكشف عن الضياع الفعلى فى حياة الناس اليومية^(١) .

كل ما قدمناه عن هذه الإمكانية : من انها أخص إمكانيات الآنية ، وأنها مجردة من كل علاقة ولهذا تفرد الآنية وتوحدتها وتسلمها لنفسها ، وأنها يقينية ومن ناحية يقينها غير محددة - كل هذا يمكن أن نجمله فى هذه العبارة العسيرة التى يلخص بها هيدجر الطابع الوجودى للوجود - من - أجل - الموت : « ان الاستباق (إلى إمكانية الاستحالة أو انعدام كل إمكانية) يكشف للآنية عن ضياعها فى « إنية الناس » ويدفع بها - دون اعتماد على الرعاية والاهتمام من جانب الآخرين - إلى إمكانية أن تصبح هى ذاتها ، ولكنه يدفعها أيضاً إلى الحرية من أجل الموت ، هذه الحرية المتوقدة بالحلماس ، الخالصة من أوهام الناس ، الحرية الفعلية الموقنة بنفسها والقلقة من نفسها »^(٢) .

* * *

الوجود - للموت مرتبط إذأ بالقلق ارتباطه بالاستباق والتصميم ، وهذا كله بالوجود الذاتى الأصيل . فكيف يتم هذا ؟ علينا قبل الكلام عن ظاهرة الضمير التى تقدم الشهادة الواقعية الحية على هذه الأصالة أن نتحدث بإيجاز عن القلق والتصميم .

(١) نفس المرجع ، ص ٢٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٦٥ .

قلنا ان الموت هو إمكانية وجود على « الآنية » أن تحملها وتحملها بنفسها . فهي مع الموت تواجه أخص إمكانياتها وأقصاها . وبهذه المواجهة تنفصم كل علاقاتها بالآنيات الأخر وترد إلى وحدتها وتفردتها المطلق مع ذاتها . إنها تشعر مع هذه المواجهة مع الموت - وهو شعور لا يحتاج إلى علم أو معرفة - بأنه قد ألقى بها في الموت . وهو شعور يتكشف لها بصورة ملحة في « وجدانية » القلق . كما أن المواجهة نفسها تقوم على انفتاح الآنية على نفسها على صورة الاستباق ، وهو - كما سبق القول - أحد العناصر المكونة للهم . ولهذا نجده يتجسد تجسداً أصيلاً في الوجود - للموت^(١) .

أما القلق الذي تشعر به الآنية إزاء الموت فهو القلق إزاء أخص إمكانيات وجودها التي تجردت من كل علاقة واستحالت على كل نخط أو نجاة . وما يقلق منه القلق هو الوجود - في - العالم نفسه . وما من أجله يقلق هو إمكان وجود الآنية . ولا يصح أن نخلط بين هذا القلق من الموت وبين الخوف من انتهاء الحياة . فليس هذا القلق حالة ضعف تنتاب الفرد ، وإنما هو تأثير وجداني أساسي للآنية ، هو انفتاح على حقيقة كونها وجوداً « مرمياً » ملقى به ، موجوداً لأجل موته . بهذا يختلف الموت عن التلاشي والاختفاء أو مجرد الانتهاء كما يتضح تصور الوجود للموت باعتباره وجوداً ملقى به نحو أخص إمكانياته .

(١) نفس المرجع ص ٢٤١ .

هذه المواجهة للموت التي تسيطر على وجود الآنية وتنأى بها عن كل أنواع التستر والتهرب والتنكر تبلغ ذروتها في التصميم . والتصميم كما عرفناه هو حقيقة الوجود وأصالته، أو هو الذي يفضى بنا إليها^(١) . وسنرى عند الكلام عن نداء الضمير أنه فهم ناجم عنه ، وأنه يكشف كشافاً « ظاهرياً » عن أصالة الآنية وكايتها ، وينتزعها من الوجود اليومي الإسقاط المشتت في « الناس » لكي « تغزو » وجودها . إنه تصميم على « الفعل » بعيد عن الانعزال عن العالم بعده عن كل الأوهام . وهو لا ينشأ عن إحساس مثالي محلق فوق الوجود وإمكانياته ، بل ينبع من الفهم السليم للإمكانيات الفعلية الأساسية للآنية . وإن القلق الخالص الذي يجعلنا نواجه إمكان الوجود المتوحد ليلازمه الفرع المتزن المطئن بهذه الإمكانيات . وبهذا الفرع تتحرر الآنية من مصادفات التسلية والتشتت التي يحصلها الفضول الشيط من أحداث العالم^(٢) .

ما علاقة التصميم بوحدة الآنية وكايتها وأصالتها؟ كيف يمكن أن تعنيا الآنية موحدة في كل إمكانيات وجودها وأساليبه؟ - بأن يكون هذا الموجود - بإمكانياته الأساسية - هو ذاته ، وأن أكون أنا ذاتي هذا الوجود^(٣) . فالأنا أو الذات هي التي تؤلف وحدة هذا البناء الكلي وتشمله . وربما كان من الأفضل أن نقول « الآنية » بدلا من الأنا والذات أو الجوهر أو غيرها من التسميات التي كانت تخلع على هذا الأساس الثابت

(١) الوجود والزمان ، ص ٣١٦ .

(٢) قس المرجع ، ص ٣١٠ .

(٣) قس المرجع ، ص ٣١٧ .

الذى تقوم عليه أنطولوجيا « الآنية » . ومهما يكن من أمر الإسم الذى الذى نختاره لها ، فقد عرفنا من تحليلاتنا للوجود اليومى أنه فى الأئلب الأعم ليس هو ذاته وإنما هو ضائم مضيع فى ذات « الناس » أو إئيتهم . والواقع أن هذه الذات الأخيرة الضائعة ليست إلا صورة معدلة أو مشوهة من الذات الأصيلة صحيح ان الناس تردد فى كل مناسبة وبغير مناسبة : « أنا .. أنا .. أنا » غير أنهم أبعد ما يكونون عن الأنا الأصيلة ، هذه الأنا - فى - العالم التى كشف تحليلنا اللهم عن وجودها . ان الأنا التى لا يكف الناس عن ترديدها والكلام باسمها هى الأنا المشفولة بالموجودات الخارجية ، المتهربة من وجودها الأصيل الذى يلقى بنفسه على إمكانياته ويحمل هم وجوده - للموت ... هذه الأنا - أو الآنية أو الذاتية - الحققة لا تتمثل فى شىء كما تتمثل فى التصميم (بما يقضمنه من توحد وتكتم وقلق ، ومن شروع على الإمكانيات وفهم وانفتاح) ولا يضيعها شىء كما يضيعها عدم التصميم . ولو فهمنا بناء الم فهمها كاملا لتوصلنا إلى الذاتية أو الهوية أو الآنية أو ما شئت من أسماء تعبر عن حقيقة الوجود المصمم الأصيل . .

* * *

(ب) نداء الضمير :

الوجود الأصيل إذن ولا شىء سواه ا

هذا هو المثل الأعلى لفلسفة هيدجر التى يغلب عليها طابع « المباطنة » أو « الكون » فى العالم ، وتصير على رفض أى عون يأتى من أعلى . لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده . ولكنها لم تستطع أن تصل إلى هذا الوجود

عن طريق التحليل الفينومينولوجى (الظواهرى) الخالص ، لأن طبيعة الأشياء لم تسمح لها بذلك. ولا بد لها الآن أن تبحث عن أرض «ظواهرية» تثبت عليها ، وأن تفتش فى جذور الآنية نفسها وفى أعماق تربتها عن ظاهرة واقعية أو شاهد حى على قدرتها على اختيار إمكانية وجودها الأصيل .
أين تجد هذه الظاهرة ؟ كيف تمثر على هذا الشاهد الحى ؟

لقد وجدته بالفعل فيما نصفه عادة « بصوت الضمير » . فى الضمير تنادى الآنية ذاتها . غير أنه نداء هاتف بلا صوت ، يتردد فى رهبة الصمت . ليس هناك شىء محدد تنادى به ، لأن الآنية نفسها هى التى تنادى . ويهاب بها وتفرغ من رقادها . ولأن الضمير لا يتكلم إلا بالصمت ، فإن نداءه يحمل الآنية على التسكّم . وليس عجيباً أن يبدو النداء وكأنه صوت غريب عليها ، فما من شىء يبدو فى نظر الآنية الصادرة فى عالم الناس أغرب من الذات الملقاة فى العدم ، المتوحدة مع نفسها توحداً مطلقاً . أضف إلى هذا أن المنادى يصيب من بناديه إصابة مؤكدة . ولا تفسير لهذا إلا بالهوية التى تجمع بينهما .

ان نداء الضمير لا يقول شيئاً وليس لديه شىء يحكيه عما يجرى فى العالم . وهو أبعد ما يكون عن مناجاة الذات يوجه إليها النداء . فالنداء لا ينادى عليها بشىء ، وإنما يهاب بها أن تغيبه لذاتها أى لأخص إمكانات وجودها^(١) . وهذا النداء هو فى الحقيقة نداء الهم . وهو الذى يدعو الآنية إلى إمكان وجودها الحق . لا شك أنه نداء رهيب ، ولا بد أن ينتزعها من

(١) الوجود والزمان، ص ٢٧٣ .

نسيان الذات الذى نفرق عادة فيه . فدعوة النداء دعوة لا إمكان الوجود الحق .
والقلق الذى يجعل هذا النداء ممكنا . لأننا فى القلق نجرب توحدنا المرتبط.
بتلك الإمكانية .

ونداء الضمير يكشف عن وجود الآنية فى الذنب . ولا يفهم هيدجر
الذنب بمعنى الخطأ الفعلى أو التاريخى ولا بمعناه الأخلاقى أو الدينى . وإنما
هو فى رأيه تعبير عن « قرار العدمية الأساسية »^(١) للآنية التى تقوم قبل
كل شيء على تقيضة الوجود الإنسانى أو طابع التناقض الذى يميزه ، إذ
أن عليه من ناحية أن يضع بنفسه أساس وجوده ويقرر بنفسه نوع هذا
الوجود ، كما يجد نفسه من ناحية أخرى موضوعا بالفعل فى واقعة وجوده
التي لا بد له فى وضعها ، ولم يلق فيها بمشيتها — ولهذا فهو لا يستطيع أبداً
أن يتمكن من نفسه كل التمكن . ولا تفتح الآنية على وجودها المذنب كل
الانفتاح إلا إذا أدركت أنها مذنبه حتى النهاية . وهذا بدوره لا يتأتى لها
حتى تستبق نفسها إلى النهاية — أى إلى الموت . بهذا تغلثم فكرة
الاستباق (أى الوجود الأصيل الذى يستبق ذاته إلى الموت) مع ظاهرة
الضمير .

ويصف هيدجر موقف التوتر الذى ينجم عن الإنصات الحقيقى لنداء
الضمير وتقرر فيه الآنية اختيسار إمكانية وجودها الحق بأنه هو التصميم
الذى يقهده به وجود الآنية . فالانفتاح على نداء الضمير — أو إرادة أن

(١) نفس المرجع ، ص ٢٨٥ ، والقرار هنا بمعنى العمق الباطن .

يكون لى ضمير — ظاهرة تظل مستغلقة على الناس. لأنها مرتبطة بما يقهر ب
منه الناس وينشفلون عنه : بتجربة عدمية الآنية التي تشعر بها في القلق ،
وبالفهم كشروع للذات على أقصى إمكانياتها الحميمة ، وبالكلام (لأن
أسلوب الصمت الذي يهتف به الضمير حال من أحوال الكلام) . ومن ثم
يصبح التصميم حالاً متميزاً للانفتاح الحق الذي يوصد الناس أبوابهم دونه ،
ونصل إلى هذه الصيغة النهائية العويضة التي تعبر عن التصميم أو المثل
الوجودي الأعلى لا يمكن الوجود الحق بأنه : « المشروع الذاتي المتكتم
القلق على الوجود الحميم المذنب » .



ان الضمير ينادى إنية الآنية أو ذاتها من غمرة الضياع في « الناس » .
والمنادى والمنادى عليه غير محدودين ولا معروفين . فالنداء لا يهتم بطبيعة
من يناديه ولا بما يفهمه عن نفسه ، ولا يكثرث بشخصه أو اسمه أو أصله أو
طبقتة . ومع ذلك فهو يصيبه كما قلنا إصابة مؤكدة ، لأن الآنية نفسها هي
المنادى والمنادى .

ونحن لا نخطط لهذا النداء ، لا نوجهه عن قصد ولا نعدله . انه نداء
مجهول ، لم تتوقعه ولم تردده . وهو لا يصدر عن « آخر » يشاركني أو
أشاركه حياتي في العالم . انه ينبعث من داخلي ، ومع ذلك يرتفع فوق .
ومن المستحيل أن يكون صوتاً غريباً يأتي من قوة عليا تعلن عن وجودها
في ، أو أن يكون مظهراً من مظاهر حياتي البيولوجية أو النفسية أو
الاجتماعية . إنه — من الناحية الأنطولوجية — ظاهرة متعلقة بالإنية ،

مرتبطة بتكوينها الوجودى . وهذا وحده هو الذى يهديننا إلى تفسير الصوت الصامت المجهول الذى يصعد نداؤه من أعماقنا ويرتفع فوقنا ويهيب بنا أن نحقق إمكان وجودنا الأصيل .

* * *

لن نتحدد شهادة الضمير إلا إذا تحددت طبيعة « الإنصات » الملازم له . فتفهم ندائه ليس شيئاً لاحقاً به ، بحيث يمكن أن نضيفه إليه أو نستبعده عنه . لأننا لن ندرك تجربة الضمير إدراكاً صحيحاً إلا إذا فهمنا ندائه . وحتى عدم فهمه أو تجاهله تعبير آخر عن أسلوب وجود الآنية الذى يتحدد فيه المنادى والمنادى عليه . ولو حللنا هذا الفهم لاستطعنا كذلك أن ندرك « الذنب » المقصود بنداء الضمير . فكل تجارب الضمير وتحليلاته المختلفة تجمع على أن « صوت » الضمير يتكلم بشكل من الأشكال عن « الذنب »^(١) ، ولكنها تختلف فيما بينها حول تحديد طبيعة هذا الذنب كما تغفل التصور الوجودى له إغفالاً .

ما هو معنى الذنب وكيف نكون مذنبين ؟

لا بد من الرجوع إلى الآنية نفسها لفهم ماهية الذنب كارجعنا إليها لفهم الضمير والموت . وطبيعى ألا نرجع للناس لسؤال عنه ، لأن السؤال الحقيقى عن الماهية غريب عنهم غربة كل سؤال أنطولوجى أصيل ، ولأن تصورهم للذنب نابع من حياتهم المشتركة المشغلة بالعمل والتملك ، بحيث يكون الذنب

(١) 'الوجود والزمان'، ص ٢٨٠

في رأيهم مساويا للاضرار بهما وبالصالح الامام وتقاليدته وقوانينه .
من أين نستمد إذا معيار المعنى الوجودى عن الذنب والمذنب ؟ من كون
صفة « لانا أكون » . هل يكون الذنب فى أسلوب وجود الآنية بما هى
كذلك ، بحيث تكون مذنبه بقدر ما تكون موجودة بالتمثل ؟ ألا يستلزم
هذا أن نرتفع بفكرة الذنب عن مستوى الوجود المشترك المنصرف إلى
الشئون العملية الحاضرة ، كما نرتفع به فوق مستوى ما ينبغى وما يحق
للآخر ، وما يفرضه العرف أو الخلق أو القانون ؟

ان فكرة الذنب تحمل طابع « اللا » . وإذا كان الذنب سيحدد الوجود
الإنسانى ، فلا بد من تحديد الطابع الوجودى لهذه « اللا » . ويمكننا أن
نصف الذنب وصفاً شكلياً خالصاً بأنه « السبب » فى وجود محدد « باللا » ،
أى سبب السلب والمدمية . وإذا استبعدنا عن « اللا » كل سلب لمطلب
كان ينبغى الوفاء به أو لشيء مفقود ، كما استبعدنا عن الآنية كل تصور لها
كوجود حاضر ، أمكن القول إن وجود الذنب لا يترتب على أى إحساس
بالذنب (ولا بالدين ، فالكلمتان مرتبطتان فى الأصل)^(١) وإنما العكس
الصحيح : أى أن الإحساس بالذنب لا يكون إلا بسبب ذنب أصلى . كيف
نوضح هذا من طبيعة وجود الآنية نفسها ؟

ان وجودها هو الم . والم ينطوى على الوجود الفعلى هناك (الإلقاء)
والتواجد (الشرع) والسقوط والآنية ملقى بها بلا إرادة منها فى « الهناك » .
ولقد عرفنا وجودها بأنه إمكانية وجود متعلقة بها ومع ذلك لا تملك تحققها .

ولهذا فهى السبب فى إمكانية وجودها ، كما انها من ناحية أخرى ليست هى التى وضعت هذا السبب بنفسها . ولهذا تحيا فى التناقض والمم الذى يكشف عنه التأثر والوجدان : فعليها أن تضم أساس هذا السبب (بأن تشرع نفسها على الإمكانيات التى ألفت فيها ، ولكنها فى نفس الوقت لا تتمكن منه أبداً ، وتعجز عن تحقيق إمكانية وجودها التى يتعلق بها همها فتبقى دائماً وراءها ، أشبه بمن يجرى وراء ظله وظله يجرى وراءه) فهى تحيا من خلال إمكانية وجودها ، بل هى هذه الإمكانية نفسها ، غير أنها لا تتمكن أبداً من تحقيقها . هذه « اللا » جزء من المعنى الوجودى « للإلقاء » ، أى أن « اللا » أو المدمية تكون وجود الآنية الملقى بها . من هذا كان عليها دائماً أن تكون وأن تفهم نفسها من خلال إمكانياتها أو من خلال مشروعها . والمشروع فى صميم تكوينه سابى أو عدى . وهذه المدمية مرتبطة بجزئية الآنية تجاه إمكانياتها . والحريه تكمن فى اختيار إحدى هذه الإمكانيات دون الأخرى فكيف نجتمع بين هذه المدمية الأساسية وبين الهم والذنب؟

ان بنية الإلقاء والمشروع كليهما تنطوى على المدمية . هذه المدمية هى السبب فى إمكان عدمية الآنية الأصيله فى حالة السقوط التى تلازمها فى الواقع . والهم نفسه — من جهة ماهيته — تغفل فيه المدمية تماماً والهم — أى وجود الآنية باعتباره مشروعاً ملقى به — يعنى السبب « العدى » للمدمية . وهذا يدل على أن الآنية من حيث هى كذلك مذنبه . وذنباها الأساسى هو الشرط الأنطولوجى الذى يجعلها مذنبه من الناحية الفعلية ، كما هو الأصل فى الخير والشر والأخلاقية بهامة .

ما هي التجربة المعبرة عن هذا الذنب الأصلي ؟ أهي مرتبطة بالوعي بالذنب والعلم به ، أم أن وجود الذنب أسبق من هذا الوعي والعلم ؟ إن الآنية مذنبية في صميم وجودها . ولا يمنع من هذا أنها في حياتها اليومية الساقطة تحاول أن تهرب من ذنبها الأساسي أو تنفلق دونه . وهذا الذنب هو الذي يجعل ظاهرة الضمير ممكنة ، كما يجعلنا قادرين على الإنصات لندائه الذي يهتف بأنا مذنبون . « إن نداء الضمير هو نداء الهم . والذنب يكون الوجود الذي نسميه الهم . والأصل في الآنية أن تتوحد مع ذاتها في حال الهول الفظيع . وهذا الحال تضمها أمام عدميتها الصريحة المرتبطة بإمكانية وجودها الخيم . ولما كانت الآنية — باعتبارها هما — تتعلق بوجودها ، فإنها تهيب بنفسها من وسط هذا الهول أن تخرج من التوط في الناس لتتجه صوب إمكانية وجودها . والنداء يتجه إلى الأمام والخلف ، إلى الأمام : لكي تتحمل بنفسها وجودها الملقى به ، وإلى الخلف : إلى كونها ملقى بها ، لفهم أنه هو السبب العدمي الذي عليها أن تطويه في وجودها . مثل هذا النداء المزدوج الذي يهتف به الضمير يفيبه الآنية — التي هي السبب أو الأساس العدمي لمشروعها العدمي والتي تكون في إمكانية وجودها — بأن عليها أن تسترد نفسها من الضياع في الناس ، أي يبين لها أنها مذنبية^(١) .

هكذا نرى أن نداء الضمير الذي يهتف بالآنية هو في الواقع نداء لا يحضها على الخطأ والشر ، ولا يقلب وظيفة الضمير المتعارف عليها (فدعوتها

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٨٧ .

إلى الشعور الواعى بذنبيها لا يعنى بالضرورة أن ترتكب ذنبا من الذنوب
التي ينكرها الناس وتحرمها القواعد والقوانين ! انه على المكس من ذلك
نداء منبعث من أعماق الآنية نفسها ، يحثها على تحقيق إمكانية وجودها .
ولو أحسنت الإ نصات اليه لتهمت أخص إمكانياتها ، وتجررت للاستجابة
لها ، واختارت نفسها بنفسها ! عندئذ يصبح معنى النداء الضمير هو أن :
أريد أن يكون عندى ضمير ! وعندئذ يصير الضمير شهادة حية مجسدة
— كامنة في أعماق الآنية — على وجودها الممكن ، أى على ذنبيها الأصلي ،
وندا . يستحشها على أن تكون هي نفسها تحقق وجودها وتحمل مسؤوليته
وتصمم على اختياره ...

* * *

ما علاقة هذا التصميم بالحقيقة ؟

ان التصميم حال متميزة من أحوال انفتاح الآنية . وقد فسرنا الانفتاح
أثناء كلامنا عن « السؤال عن الحقيقة » بأنه هو الحقيقة الأصلية ، كما عرفنا
أن الحقيقة ليست صفة من صفات « الحكم » ولا هي صفة لأى سلوك معين ،
وإنما هي عنصر أساسى فى تكوين الوجود — فى — العالم ولا بد من
فهمها من خلال التركيب الوجودى — أو بالأحرى التواجدى! — للآنية .
وقد رأينا أيضاً أن عبارة « الآنية تكون فى الحقيقة » لا يمكن تفسيرها
من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس أن انفتاح الآنية يكشف لنا عن
حقيقة الوجود وأصاته .

ونستطيع - بعد هذه الرحلة المضمينة ! - أن نقول إن التصميم نفسه هو حقيقة الآنية ولبأصالتها . ولا نريد أن نكرر ما ذكرناه عن الانفتاح على العالم بما فيه من موجودات وأشياء حاضرة أمامنا أو في متناول أيدينا . فأم من ذلك أن نقول إن النداء الذي بحثنا على الخلاص من التشتت والضياح وسط « الناس » يمكن أن يفهم الآن على أنه تصميم هذا التصميم أو هذا الوجود الذاتى الأصيل للآنية لا ينتزعها من عالمها ولا يحيلها إلى أنا منعزلة « خالصة » لا وجود لها فى الواقع ، وإنما يحررها لعالمها ولا مكان وجودها ووجود الآخرين المشتركين معها وجوداً حقيقياً .

وربما يسأل القارىء : لقد أطلت الكلام عن التصميم . فما الذى تصمم عليه الآنية ؟

التصميم بحسب ماهيته ينبع من آنية واقعية وماهية هذه الآنية هى وجودها المتواجد . فتصميمها « لا يوجد إلا كقرار متفهم يشرع نفسه على إمكاناتها » (١) .

نعود فنسأل : ما الذى تصمم عليه الآنية ؟

والجواب يقدمه قرارها وحده . ونخطئ لو تصورنا أنه مجرد محاولة لبلوغ الممكنات المتاحة أو المرغوب فيها . فالقرار هو الذى يحدد هذه الممكنات وينفتح عليها من خلال الشروع . ولهذا كان التصميم مرتبطاً « بعدم التحدد » الذى يميز كل إمكان فعلى للآنية . ولهذا أيضاً لا يؤكد التصميم

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٨ .

إلا القرار ، ولا يتحدد طابعه الوجودى إلا من خلاله

فما الهدف إذا من التصميم ؟

تحدد هذا الهدف من الناحية الأنطولوجية « وجودية » الآنية من حيث هى إمكان وجود على هيئة رعاية مهتمة بالآخرين . ونحن نعلم أن الآنية - بوصفها هـا - تتحدد عن طريق وجودها الفعلى وستوطنها . وكلما انفتحت على وجودها الفعلى « هناك » ألتت نفسها فى الحقيقة واللاحتقيقة على السواء . ويصدق هذا بوجه خاص على التصميم الذى وصفناه بأنه هو الحقيقة الأصلية .

ولكن الآنية - كما ذكرنا مراراً - تحيا عادة فى حال من عدم التصميم . وليس إلا تعبيراً عن ظاهرة استسلامها لراى « الناس » وأسلوب حياتهم ووقوعها تحت رحمتهم . ولهذا كان التصميم هو النداء المنبعث من أعماق الآنية ومن فوقها وإليها ، يهتف بها أن تنفشل نفسها من الضياع فى (الناس) وهو مشكلة المشكلات فى بلادنا ، إذ يجد الناس متعتمهم الوحيدة فى التدخل فى أخص أمور حياتنا واستخلاص مادة لا تنتهى للغو والثثرة ، وهذا كان الفضول والتطفل وباءنا وغذاءنا اليومى . وكان الصمت والكتمان أعدى أعدائنا ! صحيح ان « عدم التصميم » يبقى هو الطابع الغالب المسيطر علينا جميعاً . ولكنه ان يقدر على محاربة الوجود الذى قرر وصم على غزو حقيقته بنفسه ! إنه الآن قادر على الرؤية الشفافة النافذة ، مهياً لا اكتشاف إمكاناته الواقعية وتحقيقها ، بعيدة عن اجترار الأحلام والأوهام والتصميم هو الذى يدعوه بصوت الضمير الصامت الرهيب ! - إلى أن يعيش

موقفه المحدد له ، ويقدم الشهادة على إمكان وجوده الحق . وليس التصميم في النهاية إلا «الأصالة التي يهتم بها الهم ويجعلها ممكنة»^(١) . وليست الأصالة بدورها إلا تعبيراً عن إمكان الوجود الكلي الحق ..

ولكن إلى أي مدى يرتبط هذا الوجود الكلي بالزمان ؟ وفي أي بعد من أبعاده أو أية « انبثاق » من انبثاقاته يتحقق ؟
هذا ما سنحاول الآن أن نراه ...

* * *

انبثاقات الزمان :

لم تكن هذه الشروح المفصلة عن الوجود للموت والضمير والذنب والتصميم إلا جسراً للعبور إلى السؤال عن معنى الهم ، أو بالأحرى إلى الأساس الذي يقوم عليه وهو الزمانية . ويسأل هيدجر : « ما الذي يحمل كلية البناء الشامل المفصل للهم في الوحدة التي تضم تفاصيله أمراً ممكننا^(٢) ؟
بعبارة أبسط : ما الذي يضمنى الوحدة على العناصر المكونة للهم ؟
ان الآنية حين تستيق نفسها إلى أقصى إمكانياتها (أي حين توجد للموت) ترتد في نفس الوقت إلى زمنها الذي كان ، أي زمنها المنقضى^(٣) .
وهي تحتفظ بهذا الزمن المنقضى ، بل هي زمنها الذي انقضى وكان . ولا

(٢) الوجود والزمان ، ص ٣٠١ .

(١) نفس المرجع ص ٣٢٤ .

(٣) الزمان المنقضى (أو الانقضاء) محاولة مني للتعبير عن الكلمة الأصلية Das Gewesen (ما قد كان) التي يفرق هيدجر بينها وبين الماضي Sein — Das Vergangene كما سيأتي بعد .

تستطيع أن تكون منقضية بحق إلا بقدر ما هي مستقلة^(١) . ومن ثم يفجأنا هيدجر بهذه العبارة التي تقلب الصور المألوفة للزمن - في حركته من ماض إلى حاضر إلى مستقبل - رأساً على عقب : ان الانقضاء^(٢) (الزمن المنقضى) ينبثق على نحو من الانحاء من المستقبل^(٣) . فكأنه يريد أن يقول إن الماضي ليست له الصدارة والأولية عند الآنية ، وإنما المستقبل هو الذى يحيلها إلى الماضى ويجعلها تحافظ عليه . ومعنى هذا - بتعبير هيدجر - أن قدرة الآنية على استباق ذاتها إلى ما لم يوجد بعد وإن كان ينتمى إليها بالفعل - أى إلى موتها - هذه القدرة على أن تكون فى المستقبل هى التى تمكنها من الرجوع إلى زمنها المنقضى وصونه من الضياع . فكأن استشعار الموت والإحساس بالنهاية هو الذى يحى الماضى وبعيدنا إلى ذكرياته ، على نحو ما نرى فى أعمال « مارسيل بروست » الروائية ، التى يذوب فيها المستقبل والماضى والحاضر فى وحدة واحدة تكون الشخصية الرئيسية فى هذه الأعمال .

وعن طريق الاستباق إلى الموت أو النهاية (أى عن طريق التصميم المستبق) تجرد الآنية نفسها فى موقف - فتتعامل مع الموجود تماثلها مع شىء تشغل به ، وتتيح له أن يلتقى بها وجها لوجه .. هذا الالتقاء بالموجود القائم فى « العالم المحيط » والتعامل معه لا يتيسر إلا بإحضاره (أى جعله

(١) أى تحيلاً للمستقبل أو ذات مستقبل .

(٢) *Die (Zerwesenheit)* ، أو كبنونة ما قد كان

(٣) الوجود والزمان ، ص ٣٢٦ .

حاضرا) (١) وهذا بدوره لا يتم إلا عن طريق التصميم . والتصميم يحضر نفسه أو يجعلها حاضرة في الموقف بحكم كونه مستقبليا وقادرا على الرجوع إلى نفسه . وهذا بعينه هو جوهر الزمانية كما نجربها ونحيهاها في الآنية ، بل كما يتيحها البعد الخاص بالآنية ويحملها . ومن ثم يستطيع هيدجر أن يقول إن الزمانية تتكشف بوصفها المعنى الحقيقي للهم (٢) . وإذا كنا قد حددنا الهم — باغة هيدجر العسيرة، — بأنه « الوجود — الفعلي المسبق — في » من حيث هو « وجود — بالقرب من » ، فيمكننا الآن أن نرى أن الوجود الفعلي المسبق يتم في « الزمن » المستقبل ، وأن الوجود — بالقرب — من — يتم من خلال الحاضر أو بالأحرى الإحضار (٣) . وقد عرفنا أن الهم يجمع بين التواجد ، والوجود الفعلي ، والاستوط . فالتواجد مرتبط « بالشروع » الذي فيه تلقي الآنية بنفسها على إمكانياتها التي لم تتحقق بعد ، ولبس هذا إلا نوعا من « الزمن » المستقبل . والوجود بالفعل — أي كون الآنية ملقى بها هناك — عنصر من العناصر التي عرفنا أنها من المكونات الأساسية للهم ، ولهذا يمكننا الآن أن نفهم هذه العبارة : « إن قيام الهم على أساس الانقضاء هو الذي يمكن الآنية من أن توجد (أو تتواجد) بوصفها الموجود الملقى به » (٤) .

ويفرق هيدجر بين الانقضاء (ما قد كان) والماضي . فالماضي تعبير

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) Das gegenwärtigen .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢٨ .

يصدق على الموجودات التي ليست من نوع الآنية . هذه الآنية « المتواجدة » لم « تمض » بل « انقضت » أو « كانت » ، أى أن الكينونة لا تزال باقية ، وما قد كان لا يزال فى الحقيقة كأننا . ويتضح هذا إذا تذكرنا ما قلناه من أن « الوجود الواقع بالفعل »^(١) عنصر أساسى فى تكوين الآنية ، وهو لا يكون ممكنا إلا لأن الآنية - فى وجودها فى الزمان - لا تترك وراءها ما كانته - أو ما انقضى من زمنها - ولا تتغلى عنه ، وإنما تكونه . وهكذا يبين لنا بعد المستقبل الذى ينطوى عليه « الاستباق » ، وبعد الماضى الذى يتضمنه « الوجود - بالفعل - فى » أن المم زمانى فى تكوينه وتركيبه . ولعل القارئ قد لاحظ أن هذا التفسير للزمانية بأنها البناء الأساسى المكون لهم يشبه أن يكون نوراً كاشفاً سلط - بعد الجهد والعناء ! - على بقية البناء المعقد الذى حاولنا أن نخرج بفكرة موجزة عن هيكله ومعماره : ولعل « الوجود والزمان » أن يكون من الكتب التى يصدق عليها ما يقال من أنها تقرأ من آخرها ، وإن نهايتها تكشف عن بدايتها وتجمع كل خيوط نسيجها (وياله من نسيج تبدو عبقرية الصنعة والتصنع والصبر والمشقة فى تطريز كل خيط فيه) !

بقى أن نتحدث عن السقوط ، وهو العنصر الثالث من العناصر المكونة لهم ، لتعرف علاقته بالزمانية . وليس السقوط سوى الضياع فيما هو « حاضر » أى فيما وصفناه بالوجود - بالقرب - من . وطبيعى أن يكون هذا السقوط فى الحاضر (ما هو كائن وقريب) دون المستقبل (ما سيكون)

وما قد كان (الانتضاء) وهكذا تجعل الزمانية وحيدة « التواجد »
و « الوجود بالفعل » و « السقوط » أمراً يمكننا وتؤلف كلية بناء المهم تأليفاً
أصيلاً^(١) .

وطبيعي أن لا تكون الزمانية دائماً زمانية أصيلة . فكيف نفرق بين
الأصيل منها وغير الأصيل ؟ .. ولا بد لهذا الفرض من بحث « الوجودات »
التي تسكلمنا عنها من قبل، وهي الفهم والتأثر الوجداني والسقوط والكلام،
لنرى دور الزمان فيها ونبين أنها في صميمها زمانية . هنا يجمع هيدجر
الخيوط التي سبق أن قدمها متفرقة ، ويرجم للتحليلات التي تابعتها من
قبل لينظر إليها في أيق جديد . وليس هذا من قبيل التكرار، وإنما هو
إضاءة للبناء الكلي ومحاولة لفهمه على نور الزمانية .

لنبدأ بالفهم . كيف يتجلى طابعه الزماني ؟

لنقد رأينا أن الفهم « شروع » على إمكانات الوجود الخاصة . وأنه
تفتح أو « تفتح » لإمكانية الوجود . وكل أشكال « المعرفة » وأساليبها
تقوم على هذا الفهم وتعتمد عليه . ولكن « شروع » على الإمكانات
مرتبط بالمستقبل، أو هو بتعبير هيدجر « الزمن المستقبل » . والمستقبل
— من الناحية الأنطولوجية — هو الذي يمكن الوجود الذي نسميه الآنية
من أن يوجد على الصورة التي هو عليها ، بحيث يكون وجوده — أو
بالأحرى تواجده — م. ادفا لفهمه إمكانية وجوده^(٢) . ولا يجوز أن

(١) الوجود الزمان ، ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢٦ .

نتصور أن هذه الإمكانية شيء تبثده الآنية أو تتمناه ونخشاه، وإنما الآنية هي إمكانية وجودها . وبقدر ما تكون في المستقبل . وليس « الاستباق » الذي تحدثنا عنه إلا هذا التزم من خلال المستقبل . وطبيعي أن هذا الاستباق أو هذا التزم في المستقبل لا تقدر عليه غير الآنية الأصيلة . فهي وحدها التي تستطيع أن تعود إلى ذاتها وتحققها وتستبق نفسها إلى مستقبلها . وطبيعي أيضاً أن يكون هذا هو المستقبل الأصيل الذي تحدده بنفسها لا بما يمليه عليها « الناس » .

هذا عن الآنية الأصيلة . فإذا عن الآنية غير الأصيلة ؟

إذا صح ما قلناه من أن الهم - أو بالأحرى بناءه الموحد - يقوم على الزمانية ، وإذا كانت الزمانية تتكون من « انبثاقات »^(١) الزمن الثلاثة، وهي ما سيكون وما قد كان وما هو كائن (المستقبل والانقضاء والحاضر)، فلا بد أن يكون للمستقبل دوره في تركيب الآنية غير الأصيلة . ولكن كيف ؟ لقد بينت لنا التحليلات السابقة ان الوجود اليومي المعتاد للآنية يقوم على « الانشغال » بالأشياء والوجودات الحاضرة أمامها أو في متناول يدها وتحت تصرفها ، وأن الآنية لا تلبث أن تستغرق فيها فلا تكاد تفهم نفسها إلا من خلال هذا الانشغال وما تشغل به . لهذا تعجز الآنية عن

(١) Ekstasen وقد فضلت هذا التعبير الذي لجأ إليه الاستاذ فؤاد كامل في ترجمته لسكتات ريجيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى نيتشه ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ - والكلمة - اليونانية الأصل - تعني الخروج من حالة السكون أو العالم كله والاتجاه نحو الواحد كما عند أفلوطين (وترجم عادة بالوجد .

العودة إلى « إمكان وجودها » الحميم الخ نص من كل العلاقات أو الرجوع إلى ذاتها ، وتصبح — تحت تأثير الانشغال — في حال توقع أو تهيؤ لما تأتي به الموجودات المنشغلة بها أو لما تأباه عليها^(١) . ويصبح المستقبل الذي « نترمن » به مستقبلا غير أصيل . نوعا من التوقع^(٢) الذي يجعلها تعيش في مواقف الانتظار والرجاء ، والتطلع والرغبة .

الآنية الأصيلة وغير الأصيلة إذا يترمن كلاهما بالمستقبل . والترمن بالمستقبل قد يكون أصيلا أو غير أصيل . ولكن يصدق في الحالين تعبير « السبق للذات »^(٣) أو الاستباق الذي يتميز به تواجد الآنية المتواجدة . وكل ترمن يشمل الانبثاقات الزمنية الثلاثة التي ذكرناها . وقد عرفنا مما سبق أن الفهم والتأثر الوجداني والكلام كلها « وجودات » متزمنة أو يدخل الزمان في نسيج تركيبها . فما صلة هذا بما نحن بصدده من الحديث عن الوجود الأصيل وغير الأصيل ؟

لنبداً بالترمن الأصيل للفهم الذي ينطلق — كما عرفنا — من المستقبل ، ويتخذ صورة استباق الآنية لنفسها نحو إمكانياتها التي لم تتحقق بعد . هذا الاستباق الذي يتم كما رأينا « بالتصميم » ، يحتاج إلى الزمن الحاضر الذي يقع فيه اختيار « القرار » على موقف معين . في هذا التصميم وبهذا القرار يسترد الحاضر من التشتت والاستفراق في الموجودات القريبة التي

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٣٦ .

Das gewärtigen

(٢)

Das Sich — Vorweg

(٣)

تنشغل بها الآنية ولا يقتصر الأمر على هذا ، إذ يضم الحاضر نفسه إلى مكانه الذي يتحدد فيه بما سيكون (المستقبل) وما قد كان (الانقضاء) . هذا الحاضر الأصيل الذي يوضع في مكانه من الزمانية الأصيلة هو الذي نسميه « اللحظة »^(١) . وليست اللحظة « نقطة آن » في مجرى تتابع زمني داخل العالم ، وإنما هي أسلوب انفتاح الآنية على ما يقابلها ويواجهها ، أو بالأحرى على ما تتيح له مقابلتها ومواجهتها . ويتوقف هذا بطبيعة الحال على أسلوبها المتميز في الوجود ، على قدرتها على أن تكون ذاتها .

أما التزامن غير الأصيل للفهم فيمقابلة - في انبثاق الحاضر - الإحضار . ومعنى الإحضار أن الآنية - أو إمكانية الوجود - لا تفهم ذاتها إلا من خلال ما تنشغل به وما يكون حاضراً أمامها ، على حين أن التزامن الأصيل مرتبط بالمستقبل ولا يضيع نفسه أو يشتتها فيما ينشغل به .

بقيت الانبثاق الثابتة للزمان . وقد تبين مما قلناه عن الفهم الأصيل أن الآنية تحتفظ بما كانته أو انقضى منها أثناء الاستبفاق .

هنا يلس هيدجر مسألة الهوية (أي هوية الذات مع ذاتها) التي يكثر حولها الجدل في الفكر المعاصر . فالآنية تسترد نفسها في أثناء هذا الاستبفاق وتمود من جديد إلى الإمكانية الحققة لوجودها ولهذا يصف الانقضاء الأصيل بأنه تكرار (وهو مصطلح نعرفه من كيركيجارد الذي أنشأ حوله

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٣٨ وقد ناقش هيدجر فكرة اللحظة باختصار وبين ارتباطها بالتصميم الذي يسترد « الحاضر الحقيقي » من التفتت والانشغال وإن كان الموضوع يحتاج إلى دراسة منفردة قد يتسع لها مجال آخر .

قصة فلسفية مؤثرة شائعة، وإن اختلف مدلوله عند المتكلمين اختلافاً كبيراً) فإذا اقتضت الآنية على اكتساب إمكانياتها من تعاملها مع الموجودات المنشغلة بها، نسيت ما كانته وما يحدد لها ما يمكن أن تكونه. فالنسيان حال ناقصة من أحوال تزامن الانقضاء أو ما قد كان، حين يكون هذا التزام غير أصيل. وفي حياتنا اليومية شواهد كثيرة على تنسك الإنسان لماضيه ومحاولته إسدال ستر من التجاهل والنسيان عليه حين يكون بصدده التخطيط لمستقبله (أو الشروع له كما يقول هيدجر) وهو بهذا الأسلوب ينفلق على نفسه، وينخدع فيها، ويتمرب منها. وفي الأدب المحلى والعالمى شواهد عديدة تقدم لنا شخصيات تهربت من شبح ماضيها وحاولت أن ترتفع إلى قمة الطموح والمجد فهربت في وادى الآلام والموت (وتحضرني الآن بداية ونهاية لنجيب محفوظ، والأحر والأسود استبدال والبطلة الوحشية لابن) وهذا هو موقف عدم التصميم الذى يقع على طرفى قيع من موقف التصميم الذى ذكرناه.

لا شك أن التفسير الزمانى للوجودات المختلفة تفسير مضمّن حافل بالتفصيلات المتشابهة. وتكمن صعوبته فى ضرورة المحافظة على النظرة الكلية عند تناول كل منها على حدة فانبثاقات الزمن الثلاثة حاضرة فى كل واحدة، لا يقلل من هذا أن يكون التركيز على إحداها أكثر من غيرها. ولو أخذت الفهم مثلاً لوجدت أن كمية المستقبل ترجح كفتى الانقضاء والحاضر اللذين يؤديان كذلك دورهما فيه وإن كان هذا لا يمنعنا من القول بأن كل واحدة من الوجودات تقوم أساساً على انبثاقه زمنية

محددة . فإذا كان الفهم يقوم على المستقبل (ما سيكون) فإن الوجدانية — أو التأثير الوجداني — يقوم على الانتضاء (ما قد كان) ، وقد عرفنا مما سبق أن الوجدانية هي التي تتيح للآنية أن تفتح على « إنائها » أو كونها ملقاة هناك ، موجودة بالفعل وجوداً واقعياً لم تختره ولا يد لها فيه . وهذا يدل على أن التزمّن الأساسي الوجدانية هو الذي يوجد الانتضاء أو يخلقه ، وإنما يكشف للآنية عن وجودها فيه ، لأن الآنية كانت ، أو هي بمعنى أدق ما كانته .

لهذا يقول هيدجر إن الطابع الوجودي الأساسي للتأثر هو الإعادة أو الاستعادة . وهذه لا توجد الانتضاء ولا تنتجها ، وإنما التأثير الوجودي هو الذي يكشف للتحليل الوجودي عن حال من أحوال الانتضاء^(١) .

وبوازن هيدجر بين تأثيرين وجدانيين يوضحان الفارق بين إنتضاء أصيل وآخر غير أصيل . ففي حال الخوف الذي تسوده الحيرة والاضطراب يظهر نسيان الذات وفرارها من كينونتها الماضية . أما في القلق فيتجلى عبث « الانشغال » وبطلانه واستحالة وصول الآنية إلى ذاتها عن طريقه في القلق — وما أبعد الفرق بينه وبين الخوف — تقدمنا ! — ترجع الآنية إلى نفسها ، ويتم شيء يمكن أن نصفه بالتكرار . هنا تجرب الآنية تناهيا وتماثيا . وإذا كان القلق ينبع من مستقبل يقرره التصميم ، فإن الخوف

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٤٠ .

ينجم عن الحاضر الضائع الذي يماؤه الخوف من الخوف ، لكي لا يلبث أن الخوف يسقط فيه^(١) .

فإذا انتقلنا أخيراً إلى زمانية السقوط وجدنا أن خير ما يوضحها هو التطفل أو الفضول . في هذا الفضول يتم نوع من « الاحضار » الذي يبقى مع ذلك حبيسا بين جدران الزمن الحاضر، إذ ينفلق الفضول على نفسه دون الاستباق إلى الامكانيات الحمية أو هي تنفلق دونه . إن الفضولي يعيش في حاضر فاسد، كل همه فيه هو الاحضار أو تكويم المعلومات والاخبار، ويظل بعيداً عن الحاضر الحقيقي الذي ينبع من استباق إلى المستقبل وتكرار لما كان وانقضى . ولهذا كان الفضول حفرة بلا قرار .:

ولو شئنا أن نجمل ما قلناه عن التزام الأصيل والتزامن غير الأصيل لأمكننا أن نضم هذا الجدول^(٢) الذي قد يميننا على رؤية الهيكل الحاشد بالتفاصيل ، إدراك الغابة قبل أن تتوه في زحام الأشجار !

الانطباقات الزمنية	التزامن الأصيل	التزامن غير الأصيل
المستقبل	الاستباق	التوقع (التهيؤ)
الحاضر	الاحظة	الاحضار
الانقضاء	التكرار	النسيان

لعل القارىء قد افتقد « الكلام » في هذا التحليل الزماني « للوجودات »

(١) نفس المرجع، ص ٤٠٣ وما بعدها .

(٢) نجد هذا الجدول وكتاب فالترينيل عن هيدجر، هامبورج ، مجموعة كتب روفوات ،

المختلفة من فهم وتأثر وسقوط . ولعله قد تصور - كما فعل بعض الباحثين^(١) - ان تحليل السقوط وما يرتبط به من انشغال بالحاضر قد حل محله . والواقع أن التحليل الزماني للكلام في « الوجود والزمان »^(٢) مختصر غاية الاختصار ، وهو يرد بعد حديث مستفيض عن السقوط . ومع ذلك فهو - وإن لم يحدد للكلام انبثاقه زمنية متميزة - لا يهمله تمام الإهمال ، وإنما يبين أن للحاضر دلالة خاصة بالقياس اليه . فهو ينصب في الأغلب الأعم على ما يقابلنا في العالم المحيط بنا - وإن كان هذا بطبيعة الحال لا يستنفد كل إمكاناته ، إذ يكفي أن نفكر في « لغة » الفن وأسايلها المختلفة في حوارها مع الوجود أو معنا . إن الكلام في ذاته زماني ، لأن كل كلام « عن » أو « إلى » يقوم على وحدة الانبثاقات الزمنية الثلاثة . ولما كان الكلام متعلنا على الدوام بوجوده - وإن لم يتخذ صورة التعبير النظري وجده - فإن تحليل البنية الزمنية للكلام وتفسير الطابع الزمني للصور والأشكال اللغوية لا يمكن البدء فيه إلا إذا تناولنا مشكلة الارتباط الأساسي بين الوجود والحتمية على ضوء الزمانية . عندئذ يمكننا أن نفهم المعاني الأنطولوجية « الرابطة » أو فعل الكيفية ، وتوضيح المعنى وتكوين التصورات .

مهما يكن من شيء ، فلا بأس من إعادة ما قلناه من أن انبثاقات الزمن

(١) مثل أوتو بوحلر في كتابه طريق هيدجر الفكري ، فيلنجن ، ١٩٦٣ ، الفصل الثاني المينافيزيقا والتاريخ ، ص ٢٧ وقد ذكره فالتزيميل في كتابه السابق الذكر ص ٦١ .
(٢) ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ .

الثلاثة -- التي نسميها عادة بالماضي والحاضر والمستقبل -- مائلة على الدوام في كل تزمين ، وإن كانت إحداها تطغى على الآخرين في كل حالة على حدة . فالفهم مثلا يطغى على المستقبل (الاستباق أو التوقع) ، والتأثر الوجداني يتفوق فيه الانقضاء (التكرار أو النسيان) والسقوط والكلام يغلب عليها الحاضر (اللمحظة أو الإحضر) . وفي نفس الوقت يمكن تأكيد ما قلناه من أن الانبثاقات الزمنية الأخرى تؤدي دورها مع الانبثاق الغالبة . فالفهم حاضر انقضى وكان ، والتأثر بمستقبل حاضر . ومعنى هذا أن الزمانية تتجمل كاملة في كل انبثاق على حدة ، وأن « الوحدة الانبثاقية لتزمن الزمانية تقوم عليها كلية البناء الكامل للتواجد ، والوجود بالفعل ، والسقوط ، وهذا هو معنى وحدة بناء الهم » وهو كذلك المعنى الذي اتهمنا اليه من كل هذه التحليلات التي بينت لنا أن الهم يقوم بناؤه وتركيبه على الزمانية . وهذا يدلنا في النهاية على أن الإنية - بإمكانياتها الأساسية وانفتاحها وأصالتها أو عدم أصالتها - تقوم على الزمانية التي تتمثل فيها عناصر التزمن في وحده واحدة .

* * *

٤- السؤال عن الحقيقة

تبلغ تحليلات هيدجر المفصلة عن المم (باعتباره وجود الآنية) ذروتها في أول بحث قدمه عن الارتباط بين الوجود والحقيقة في كتابه «الوجود والزمان». وهو أن هذا الارتباط قديم قدم الفلسفة، لم يبتدعه على هوأنا ولم تخلقه من العدم. فلقد دار الفكر الفلسفي منذ بدايته حول هذا الارتباط بين الوجود والحقيقة، وتجلى ذلك بأوضح صورة في كثير من شذرات هيراقليطس الباقية، وفي قصيدة بارمنيدز (وبخاصة في قوله المشهور إن الفكر - أو التعقل - والوجود شيء واحد)، كما ظهر عند أرسطو الذي عرف الفلسفة بأنها «العلم بالحقيقة»^(١) وحددها في نفس الوقت بأنها العلم (أبيستيمي) الذي يتأمل الموجود بما هو موجود، أي من ناحية وجوده.

أليس من الطبيعي إذن في بحث يصف نفسه بأنه بحث في «الأنطولوجيا الأساسية» أن يهتم بهذا الارتباط الأصلي بين الوجود والحقيقة ويلقى الضوء كذلك على العلاقة بين الآنية والحقيقة، لكي يبين لنا في النهاية أن الوجود لا ينفصل عن الحقيقة، كما أن الحقيقة ملازمة للوجود؟

يمضى هذا المبحث الأول - الذي ظل الشغل الشاغل لهيدجر في العديد من دراساته ومحاضراته من «ماهية الحقيقة» إلى موضوع الفكر - في ثلاث خطوات:

(١) (العلم بالحقيقة أو بالكشف واللاتجيب كما يرى هيدجر)

- ١ - التصور التقليدي للحقيقة والأسس الأنطولوجية التي يقوم عليها .
- ٢ - الظاهرة الأصلية المحتمية والأصل في التصور التقليدي الذي وصلنا عنها .
- ٣ - نوع وجود الحقيقة والشروط التي تعتمد عليها .

وإذا كانت طريقة السؤال هي أهم ما يميز الفيلسوف ويوجه فكره ، فإن هيدجر يتجه بسؤاله عن الحقيقة وجهة جديدة . انه يبدأ من التصور السائد للمألوف عن الحقيقة ، وهو تصور راسخ في أذهاننا منذ أرسطو وابن سينا وتوماس الأكويني ، لكي يرجع إلى الظاهرة الأصلية التي حجبتها هذا التصور . ولقد استقر الرأي في هذا التصور على أن العبارة - الحكم أو القضية - هو محل الحقيقة وموضعها ، وأن ماهية الحقيقة تقوم على تطابق الحكم مع الموضوع . وهو رأي يستند إلى أرسطو الذي ينسب إليه تحديد هذا الوضع وإطلاق هذه الصيغة . فهل قال أرسطو ذلك صراحة ؟

الحق أن الأصل في هذا الرأي يرجع إلى عبارة أرسطو التي يقول فيها إن تجارب النفس أو تصوراتها معادلة (أو مكافئة) للأشياء^(١) . ومن الواضح أنه لم يقصد من قوله هذا أن يقدم تعريفاً للحقيقة . ولكن هذا القول تحول على يدي توماس الأكويني إلى التعريف التقليدي للحقيقة بأنها تكافؤ أو تطابق بين العقل والشيء ، وهو التعريف الذي تمسكت به الفلسفة إلى ما بعد كانت (وقد أشار الأكويني نفسه إلى أنه أخذ هذا التعريف

(١) أنظر لأرسطو، العبارة . De Interpret . ١٦٤ ، ١٦٤ ، ١٦٤

عن ابن سينا الذى يقال إنه أخذه بدوره عن كتاب التعريفات لإسحق
الإسرايلى من القرن العاشر^(١) . مهما يكن من أمر هذا التعريف
المشهور فإن هيدجر يسأل : ما هو المعنى المقصود بالتطابق (التـكافؤ أو
التوافق)^(٢) ؟ انه يعبر من الناحية الشكلية البحتة عن علاقة شىء بشىء .
ولا يمكن إذا كان التطابق علاقة ، فليست كل علاقة بتطابق . لا بد إذن من
توضيح معنى هذه العلاقة وتعديدها . كيف يمكن أن يتطابق العقل
والموضوع (الشىء) ومن أى جهة ؟ يلزم أن يتطابق الحكم مع مضمونه ،
فمن أين يأتى هذا التطابق ؟ أتقول إنهما متساويان أو متشابهان ؟ ولكننى
إن حكمت بأن القرش مستدير ، فلا يعقل أن أنصور أى نوع من التشابه
بين الحكم والاستدارة ، بين العبارة التى أحكم بها (وهى لغوية) والقرش
الذى أحكم بأنه متطابق معها (وهو معدنى) ! يلزم إذن أن يدرك العقل
الموضوع (أو الشىء) على ما هو عليه . فكيف يتم هذا ، إذا كان هذا العقل
لن يتحول إلى موضوع !

نحن جميعاً نميز فى الحكم بين « فعل الحكم » وبين موضوعه . وفعل
الحكم حدث نفسى واقعى ، وموضوعه مضمون مثالى . والأمر كله يتوقف
على هذا المضمون المثالى . فلسنا بحاجة إلى معرفة شىء عن طبيعة الأحداث
النفسية التى فى الوعى عند القيام بعملية الحكم . ولكن المسألة ليست بهذه
البساطة . فلدينا فعل الحكم الواقعى من ناحية ، ولدينا من ناحية أخرى
المضمون المثالى الذى ن فكر فيه أثناء تحقيق هذا الفعل ، ولا بد أن يتعلق

(١) الوجود والزمان، ص ٢٧٣ .

(٢) Correspondence — Adaequatio

هذا المضمون بشيء واقعي أو موضوع متعين . « ألا يكون واقع المعرفة والحكم قد انفصم بهذا الطريقة إلى أساويين في الوجود « وطبقتين » لا يمكن أن يبلغ التلفيق بينهما إلى صميم أسلوب وجود المعرفة «^(١) ؟ لسأل إذن : متى تظهر الحقيقة في فعل المعرفة نفسه ظهوراً صريحاً ؟ الجواب : عندما يثبت فعل المعرفة أنه حق (أو صادق) . ومتى يتم هذا ؟ - الواقع أن «هذه هي المشكلة ! ولا بد تبعاً لهذا « أن تتضح علاقة التطابق في السياق الظاهري للإثبات » . ونسأل من جديد: كيف نفهم هذا الإثبات ؟ يضرب لنا هيدجر مثالا بسيطاً من واقع التجربة التي نعيشها كل يوم . لتصور أننا نقول عبارة عن صورة معلقة على الحائط ، في الوقت الذي ندير لها ظهرنا ولا نراها رؤية مباشرة . ثم نستدير انرى إن كانت العبارة صحيحة . كانت عبارتنا هي هذه: الصورة مائلة . فما الذي يجعلها صادقة أو كاذبة ؟ لا بد أولاً أن نلاحظ أننا حينما ننطق بالعبارة لا نشغل أنفسنا بأية ظاهرة سيكلوجية أو أى فعل من أفعال التصور ، وإنما نكون مع الموضوع أو الشيء ذاته . ولنا الآن بحاجة للبحث عن مختلف الإمكانيات التي تتيح لنا أن نكون مع الموضوع نفسه . ذلك أن التعبير (أو الحكم) وحوادث متعلق بالشيء أو الوجود نفسه^(٢) . وفي المثال الذي قدمناه الآن يتم الإثبات عن طريق الإدراك الحسى . فما الذي يحدث على وجه التحديد عندما يتأكد صدق العبارة التي ذكرناها عن الصورة المعلقة على الحائط ؟

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١٨ .

الجواب ببساطة : اننا نتوصل للموجود من ناحية وجوده ، أو بالأحرى نكتشفه .

هكذا يكون فعل المعرفة - الذى نعبر عنه فى صورة حكم أو عبارة - مسلكا نتخذه من الموجود لى نكشف عنه أو نكتشفه - هذا الاكتشاف هو مركز الثقل فى الموضوع كله . لأن التوفيق بين العمليات النفسية والمضامين المثالية التى تُضفى على كل شىء واقعى هو فى الحقيقة أمر عرضى لا أهمية له . إن معنى العبارة هو إتاحة رؤية الموجود الذى نعبر بها عنه . ومن ثم تكون الحقيقة هى الاكتشاف . ويكون التوصل إلى الحق عن طريق الكشف . لكن من الذى يقوم بهذا الكشف غير الإنسان (الآنية)؟ ألا يتحتم أن تكون موجودة - فى العالم لى تتمكن من القيام به ؟ - الواقع أن هذا هو الذى يتعرض له القسم الثانى من هذا البحث .

يحاول هيدجر أن يدعم تفسيره للحقيقة بالرجوع إلى فجر الفلسفة، والنظر فى المعنى الأسمى الذى كان يفصده فلاسفة اليونان المبكرون من كلمة الحقيقة (أليثيا = لا تحجب) . فهو يقف عند شذرة هيراقليطس الأولى^(١) التى تتحدث عن معنى اللوجوس الذى يبين للناس حقيقة الأشياء وحالها التى

(١) تقول هذه الشذرة : « أما عن معنى اللوجوس ، كما يقدم ها هنا إلى الأبداء ، فإن البشر لن يفهموه أبداً ، لا قبل أن يستمعوا اليه ولا بمجرد سماعهم له . فعلى الرغم من أن كل شىء يتم وفقاً لهذا المعنى ، فإنهم أشبه بغير المحربين ، مهما حاولوا أن يختبروا أنفسهم مع مثل هذه الكلمات والأعمال التى أقوم بشرحها وتمييز كل منها حسب طبيعته وبيان حالته . غير أن بقية الناس يظنون على غير وعى بكل ما يعملونه بسد اليقظة ، كما يفقدون الوعى بما يفعلونه فى أثناء النوم » .

هي عليه ، غير أنهم لا يفهمونه ونداءه ، فيسقط في التعجب ويهوى إلى الخفاء .

وترجمته هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية — التي تفيدنا القواميس بأنها هي الحقيقة — باللاتحجب (أو أسلوب الحجب والخفاء إلى الظهور والجلاء) ليست في مجرد ترجمة لفظية ، وإنما هي محاولة للنفاذ التي التجربة الأصلية التي ارتبطت منذ القدم بهذه الظاهرة ، والكشف عن « الحدث » الذي كانت تنطوي عليه رؤية اليونان الأول لها . وهذا هو المدح الظاهرياتي (الفينومينولوجي) الذي يكتشفه هيدجر عند فلاسفة الإغريق في فجرهم الشعري ، كما يكتشفه عند أرسطو « فاللوجوس » عند أرسطو كشف أو إتاحة رؤية الوجود الذي ينقل — من خلال القول — من التعجب إلى اللاتحجب ، من الخفاء إلى الظهور . أي إن القول في صميمه كشف وإظهار (أبوفانيسيس وأليثوبين) . ولكن ما هو هذا الذي يكشف عنه القول وينتزع من الحجب ويتيح له أن يرى من ناحية وجوده ؟ انه الشيء نفسه ، الوجود من ناحية تكشفه أو الأسلوب الذي يكشف به^(١) .

لن يقف هيدجر عند هذا الحد في تفسيره « للأليثيا » ، وسيواصل التفكير فيها في بحوثه ودراساته التالية من « ماهية الحقيقة » إلى « موضوع الفكر » . ولكن الذي يهمنا في هذا السياق أنه حاول في هذه المرحلة

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٩ .

المبكرة من تفكيره أن يبين الارتباط بين الأليثيا (اللا تحجب) والآنية .
ففعل « الأليثوين » (اللاحجب أو إظهار الحقيقة) إنما هو فعل تقوم به
الآنية وأسلوب من أساليب وجودها^(١) ، حين تكشف الموجود أو
تكشف عنه الغطاء . فالحق هو هذا المسلك الذي تسلكه الآنية ، كما هو
في نفس الوقت ذلك الذي ينكشف من خلال المسلك - أي ذلك الموجود
المنكشف - ولهذا يطالبنا هيدجر بأن ننظر إلى المسلك الذي يمكن من
الكشف على أنه هو الظاهرة الأصلية نفسها للحقيقة . هذا المسلك هو الذي
وصفناه - كما رأينا من قبل - بانفتاح الآنية . وإن شئنا المزيد من الدقة فهو
الوجود - في العالم الذي يتركب من التوجد (التأثر الوجداني - الوجدانية)
والفهم والكلام ليتحد فيما سميناه « بالهم » . وهذا الهم يوحد بدوره بين
الأنحاء الثلاثة للترمن وهي المستقبل والماضي (الانقضاء) والحاضر .

وتعبير هيدجر المشهور « ان الآنية تكون في الحقيقة »^(٢) لا يعنى بطبيعة
الحال أنها تملك الحقيقة كل الحقيقة - فذلك شيء لا يقبله عقل ولا يسوغه
ذوق - وإنما يعنى أنها قادرة على الكشف ، على انتزاع الحقيقة وإظهارها
من ثنايا التحجب والخفاء عن طريق التصميم . ولا تتأذى لها هذه القدرة على
الكشف عن الوجود وتقريبه وتبيينه وتشكيله وتناوله بالبحث... إلى آخر
ذلك إلا لأنها قادرة على اتخاذ مسلك من نفسها ، أى على الانفتاح .
ربما اعترض معترض بأن الأمر لا يخرج عن وضع كلمة الآنية في مكان

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٢٠ .

(٢) نفس الرجم ، ص ٢٢١ .

كلمة « الذات » وأنه لا يبدو أن يكون صورة جديدة من هذه الصيغة الفلسفية الحديثة : « الوعي هو الوعي بالذات » . ولكن هذا الاعتراض وأمثاله يخطئ تفكير هيدجر وينجز عنه منذ البداية . فمفهوم الآنية مختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الوعي ، ولا يمكن أن يكون كلمة جديدة وضعت في مكان كلمة قديمة . وسيزول هذا الاعتراض إذا عرفنا أن هيدجر يتعد بنفسه عن « الذاتية » و « الإنسانية » بمعانيها التقليدية التي تأكدت منذ ديكارت وعبر المثالية الألمانية حتى كيركجورد . ونيتشه ، كما أنه ينظر إلى الآنية منذ البداية على أنها « وجود - في - العالم » وترتب على ذلك نتائج لم تكن تخطر للفلسفة الحديثة على بال . انه لا ينطلق من ذات معزولة أو معزلة ، يكون عليها بعد ذلك أن تنتقل إلى « المتعالى » - سواء فهمناه بمعنى الوجود أو الموضوع الخارجى أو بمعنى العالم أو الله - وإنما يبدأ من الآنية من حيث هي وجود - في - العالم ، فيؤكد هذا البناء الأساسى الذى تتميز به ويوضح كل ما يرتبط به من « وجودات » تقوم على تزامن الآنية . وكلها آراء لا يشك منصف فى أنه لم يسبق إليها .

ان الوجود - فى - العالم يعنى أن انفتاح الآنية يتعلق ببناء الهم وما يتركب منه هذا البناء الكلى من وحدات المشروع (تزامن المستقبل حيث تشرع الآنية نفسها - إن صح هذا التعبير ! - وتنزع إلى تحقيق إمكانياتها مع انفتاحها على عالمها) والإلقاء (الرمى - الانقذاف حيث تجد الآنية نفسها فى عالم وجد من قبل ، وحيث يفترض هنا تزامن الماضى أو الانتضاء) . ولنتذكر هنا أن أمام الآنية سبيلين : فإما أن تتمكن من خلال المشروع

من تفهم نفسها على ضوء إمكانياتها الصميمة ، وعندئذ تكون في حقيقة الوجود (التواجد) ، وإما أن تفهم نفسها من خلال العالم الذي أضاعت نفسها فيه وتضيعها أبداً ، وعندئذ تكون في الحقيقة والزيغ . ولكنها في الأغلب الأعم تحيا في هذه الحال الأخيرة ، وتميش - كما رأينا من قبل - بأسلوب وجودها اليومي « ساقطة » في اللاحقية . فهي دائماً في الحقيقة واللاحقية على السواء . ولهذا يتحتم عليها أن تحافظ باستمرار على ما اكتشفته وكشفت عنه ، حتى لا يسقط في الفكر والمظهر . وهكذا يكون عليها أن تنتزع التكشف من المظهر ، كما كان عليها أن تنتزع الحقيقة من اللاحقية . ولعل هذا أن يكون مصداقاً لكلمة جوته المشهورة في القسم الثاني من فاوست : « لا يستحق الحرية والحياة إلا من يفزوها كل يوم »^(١) .. ويمكننا أن نضيف إلى كلمة الشاعر الحكيم : ولا الحقيقة إلا من يفزوها في سبيلها كل لحظة !

يتصل هذا كله بما سبق أن قلناه عن تفسير هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية التي تترجمها معاجم اللغة بالحقيقة (وهو تفسير قد لا يوافق عليه كثير من فقهاء هذه اللغة) فهو يرى أن الألف (الألفا) التي تبدأ بها الكلمة هي الألفا السالبة أو النافية ، وأن بقية الكلمة (ليثيا) تأتي من فعل لانتانو (يبقى محتجباً في الخفاء أو النسيان) ، على نحو ما سنجد هذا بالتفصيل في رسالته عن « ماهية الحقيقة » . ان الوجود ينتزع من التوجب . فعل إن كل اكتشاف يتم بالتمسك لا يخرج عن أن يكون نوعاً من

(١) راجع القسم الثاني من فاوست ، الفصل الخامس ، البيتان رقم ١١٥٧٥ - ١١٥٧٦

« الانتهاب »^(١) .. وإذا كانت ربة الحقيقة التي يصعد إليها بارمنيدز في قصيدته الكونية المشهورة تخيره بين طريقين لا ثالث لهما . طريق الكشف وطريق الحجب ، أو إن شئنا بين طريق الوجود واللا وجود الباطل ، فإن هذا في رأي هيدجر تعبير عن : رؤية قديمة قدم الفلسفة نفسها ، ولا بد أن نفسرها بأن الإنسان يكون دائماً في الحقيقة واللا حقيقة على السواء .

مخلص من كل ما تقدم إلى نتيجتين : أولها أن الحقيقة الأصيلة هي انفتاح الآنية ، وهي لا تقوم على تفتح الآنية على ذاتها فحسب ، بل تقوم على كشف الوجود في عالمها . وثانيتهما أن الآنية توجد أصلاً في الحقيقة واللا حقيقة على السواء .

يمكننا الآن — على ضوء ما ذكرناه عن تميز الآنية بفهم الوجود — أن نقول إن فهم الوجود نفسه مستحيل بغير الانفتاح ، وأن الآنية لا تفهم نفسها وعالمها إلا لأنها توجد أو تتواجد دائماً في هذا الانفتاح . وهذا هو الذي تميزها تمييزاً واضحاً عن سائر الموجودات التي تستخدمها وتكون في متناول يدها ، كما يميزها عن الموجودات التي تكون حاضرة أمامها وتختلف عنها في أسلوب وجودها .

ولا يقف تناول هيدجر لمشكلة الحقيقة وارتباطها بانفتاح الآنية عند هذا الفصل الذي عرضناه عرضاً موجزاً ، وإنما يعود إليها مرة أخرى في نفس الكتاب في سياق كلامه عن التفسير الزماني لهم وتصويره للآنية بأنها

(١) الكلمة الأصلية هي Raub — راجع الوجود والزمان ، ص ٢٢٢ .

« قدرة على الوجود الكلي الحتمية »^(١) . فالتصميم — الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق — لا يكتسب معناه الحق إلا إذا أصبح « وجوداً مبنياً من أجل الموت » أو بمباراة أخرى إذا أصبح استباق للموت^(٢) . فبالتصميم ترجع الآنية إلى وجودها الذاتى الأصيل . وما دامت الحقيقة تقوم فى الآنية، وما دام الحق — أى الانفتاح أو التفتح الأصيل — أسلوب وجود الآنية، فلا بد أن نخلص من هذا إلى أن التصميم هو الحقيقة الأصيل للوجود . وإذا عقدت الآنية العزم على الحياة المصممة . وجدت نفسها فى الحقيقة الأصيل .

* * *

قلنا إن هيدجر تناول مشكلة الحقيقة لأول مرة فى كتاب « الوجود والزمان » ، ثم توسع فيها بعد ذلك فى دراسات ومحاضرات مختلفة . ولقد بدأ بمحثة كارأينا بالنظر فى المفهوم التقليدى للحتمية ، وأرجع هذا المفهوم القائم على فكرة التطابق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل إلى تكوين الآنية المتميزة قبل كل شيء بالقدرة على الكشف والانفتاح على نفسها وعلى العالم . والقول بأن الآنية « تكون فى الحقيقة » لا يعنى أن هناك حقائق تغرسها فيها قوى خارجية عنها ، بل معناه أنها وجود — فى العالم منفتح بصورة دائمة على عالمه وكل ما يتصل به . ولا شك أن هذا الفهم الجديد للآنية — أو قل للإنسان — قد تجلّى فى فهم جديد مثله للحقيقة . وإذا كان هيدجر قد عزز رؤيته الجديدة بالتفسير الذى قدمه لبعض نصوص

(١) الوجود والزمان، ص ٣٠٥

(٢) نفس المرجع و الصفحة .

المفكرين اليونان المبكرين (أنسكمندر وهيراقليطس وبارمنيديز) إلى جانب تأويلاته لبعض نصوص أفلاطون وأرسطاليس ، فلم يكن هذا مسألة عرضية ، ولم يكن لونا من ألوان التأريخ الفلسفى ، ولا ضرباً من ضروب الحذقة اللغوية . لقد كان من الطبيعى أن يدخل فى حوار مع أولئك الذين أسسوا الميتافيزيقا وأرسوا مناهج التفلسف وصاغوا مشكلاته التى لم تزل ملزمة للأجيال . وكان من الطبيعى أن يجد لديهم الأفكار التى كانت بمثابة العلامات على الطريق ، ولا يملك أحد أن يغفلها أو يقنصل من واجب التفكير فيها .

وأخيراً فقد كان البحث فى وجود الإنسان — أو الآنية — فى « الوجود والزمان » مجرد تمهيد للسؤال الأساسى الذى لم يكف هيدجر عن إلقائه والتنبيه إليه ، وهو السؤال عن معنى الوجود . ولهذا كان من الطبيعى أن يتناول مشكلة الحقيقة فى نفس الكتاب بصورة مؤقتة ، وأن يرجع إلى هذا الشرط الثانى من نواة تفكيره فى بحوثه التالية . ولقد فعل هذا بوجه خاص فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » التى يعمين علينا الآن أن ننظر فيها لنرى ما أضافه فيها من جديد ...

أهمية الحقيقة

(م - ٩ هيدجر)

كانت « ماهية الحقيقة » محاضرة ألقاها هيدجر في خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ في مدن ألمانية مختلفة ، ثم أعاد النظر فيها وأضاف إليها للمحاضرة الختامية قبل نشرها سنة ١٩٤٣ . وإذا تذكرنا أن كتابه الأساسي (الوجود والزمان) قد ظهر سنة ١٩٢٧ ، وأن محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » قد صدرت سنة ١٩٢٩ ، أمكننا القول بأن « ماهية الحقيقة » هي أول عمل فلسفي بالمعنى الكامل يظهر بعدها ، ولعلنا لا نتورط في المبالغة إذا قلنا إنها من أهم أعماله الفلسفية .

والرسالة — كما سترى بنفسك — من أصعب نصوص هذا الفيلسوف الذي يتهم دائما بالغموض والتعميد والإسراف في نحت كلمات واشتقاقات غريبة على لفته نفسها ؟ ولا شك أن الترجمة — بكل ضروراتها ومخاطرها — قد تزيدها غموضا على غموض ، وقد لا تنجح كل النجاح في تذليل وعورة النص الذي يقسم بالكثافة والدقة والتركيز والإحكام أضف إلى هذا أن الرسالة نفسها تمثل آخر مرحلة وصل إليها تصور الحقيقة عند الفيلسوف ، ولهذا لم أجد بأسا من المقارنة بينه وبين تصوره السابق لها في « الوجود والزمان » ، أو تصوره اللاحق في رسالته عن « النزعة الإنسانية » وغيرها من دراساته ومحاضراته .

كان هيدجر في « الوجود والزمان »^(١) قد عرض التصور التقليدي

(١) راجع الوجود والزمان ، ص ٢١٤ - ٢٣٠ - والفصل السابق من « السؤال عن الحقيقة » .

الحقيقة ، وهو الذي يدعّب إلى أن : كان الفقيه هو الحكم ، وأن ماهيتها هي التماثل بين هذا الحكم والشيء . ولذلك أكد . كما رأينا - أن هاتين القضيتين لا تتناولان الوضع الميتافيزيقي النهائي للمشكلة على نحو ما عرضها كبار الفلاسفة الكلاسيكيين صراحة أو ضمنا في أحوالهم . كما أخذ يلح منذ ذلك الحين على أن المشكلة لا تزال في حاجة إلى المزيد من الشرح والتوضيح ، وهي مهمة أخذ بها نفسه في الرسالة التي تجدها الآن بين يديك .

كان « الوجود والزمان » قد مهد الطريق وبين مسالكه . ولكنه وقف عند مرحلة سمية حددتها شطلة الكتاب ونيتته ، ووصل إلى نتائج تعد من منظور هذه الرسالة نتائج مرحلية ، حتى ليكن القول إن الفيلسوف نفسه قد تجاوزها وردّ بعضها أو تراجع عنه .

ويتفق « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » في أن تطابق الحكم والموضوع أو تطابق الموضوع والحكم لا يمر إلا عن وجه واحد من وجوه المشكلة . فالقضية أو العبارة التي تحكم على قطعة نقدية بأنها مستديرة ليست هي نفسها شيئا مستديرا ، ولا هي من المعدن الذي صنعت منه القطعة النقدية .. وليس الهدف منها (أي من العبارة) أن تصبح هي الشيء الذي تعبر عنه ، بل أن تكشف عن الحالة التي يكون عليها هذا الشيء . أي أن العلاقة المميزة للحقيقة (أو الصدق) - وهي علاقة التطابق أو التوافق - علاقة من هذا النوع : كما هي - عليه ..

ولكن كيف يصبح هذا النوع من التطابق ممكنا من الناحية الأنطولوجية؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا بالبحث في بناء الموجود الذي يصدر الحكم ، والموجود الذي ينصب عليه هذا الحكم . وهذا يدل على أن هيدجر يدين كل تصور يرجع الحكم إلى مضمون « كامن » (أو مباطن ومحايت) في الذات التي تحكم ، أو يدير كل تصور برده إلى التمثل الذاتي^(١) . وقد احتفظت رسالته عن ماهية الحقيقة بهذا المصطلح الأخير ، ولكنها حافظت كذلك على معناه الاشتقاقى المباشر الذى يفيد المعرفة عن طريق « استحضار » الشيء المعروف أمام العارف أو إظهاره أمامه (وهو نفس المعنى الذى تنطوى عليه كلمة التمثل فى العربية) .. ومعنى هدامرة أخرى أن كلمة التمثل تستبعد فكرة التصور الذاتى التى نفهمها منها عادة ، كما تستبعد فكرة البناء أو « التشكيل » الذى تقوم به الذات فى فعل المعرفة كما يفهمه كانت وأتباعه من السكاتيين الجدد . ولهذا نرجو أن يلاحظ القارئ أن التمثل ليس له أى معنى نفسى ، ولا يشير إلى أى فعل محدد من أفعال الوهم والشعور . وإنما يقصد به استحضار الشيء والدخول فى مجاله والانفتاح على ظهوره وتكشفه قبل إصدار أى حكم عليه .

ونعود الآن إلى السؤال الذى طرحناه: كيف تقوم هذه العلاقة؟ ما الذى يسمح بالتطابق بين الحكم والموجود الذى ينصب عليه هذا الحكم؟

(١) الكلمة التى يستخدمها هيدجر هى كلمة *Vor-stellung* المتأداة ، ومعناها الحرفى هو وضع الشيء أمام العارف واستحضاره .

إن إمكانية التطابق — كما يؤيد هيدجر في « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » على السواء — تتطلب قبل كل شيء أن يتكشف الموجود الذي أصدر عليه حكمي على النحو الذي يكون عليه ، وأن تكون لدى القدرة على الكشف عنه في حالته هذه^(١) . بهذا يقوم الحكم على الاتجاه أو « المسلك » الذي يهدف إلى الكشف عن الموجود ، أو إلى « تركه — يوجد » كما تعبر الرسالة التي بين أيدينا . هذا الاختلاف في المصطلح يستحق منا وقفة قصيرة . فقد كانت مهمة « الوجود والزمان » — كما بينا فيما سبق — هي التمهيد للسؤال عن « معنى الوجود » ، وإن كان الكتاب قد اقتصر أو كاد على تحليل الموجود الإنساني (الآنية أو الدازين) ولم ينظر إلى غيره من الموجودات إلا من خلال هذا التحليل . وقد حاول هذا التحليل أيضا أن يثبت أن الإنسان يحيا على حالين أساسيين ، أحدهما يميل به عادة إلى وضعه في موقف الوهم والزيغ وعدم الأصالة بالقياس إلى نفسه ، كما ينزع به بطريق غير مباشر إلى نفس الموقف بالقياس إلى الأشياء . ذلك أن أسلوب انفتاح الموجود الإنساني أو الآنية هو الذي يحدد مدى ما يقدر على استحضاره وتمثله ، كما يقرر أسلوب هذا الاستحضار والتمثل . وهذا هو الذي عبرت عنه كذلك ماهية الحقيقة في صراحة ووضوح . فإذا تكلمنا عن معرفة الموجود على ضوء اتجاه أو مسلك يتسم عادة بالتنكر والزيغ والوهم ، نتحتم علينا أن نبين خصائص المعرفة

(١) ص ٢٤٩ إلى ص ٢١٨ .

الحنّة التي تستحضر الوجود على ما هو عليه أو بالأحرى تحاول أن
تكشف عنه .

تجاوزت رسالة هيدجر عن « ماهية الحقيقة » هذا التحليل الوجودى
أو الأساسى ، واتجهت مباشرة إلى تناول علاقة الوجود المعروف أو القابل
للمعرفة بالبناء الأسمى للآنية . هذه العلاقة الأصلية التي تربط الإنسان
بالأشياء هي الموضوع الأساسى الذى تدور عليه « ماهية الحقيقة » . وهي
في صميمها علاقة متعالية ، تقوم على البنية التي يتميز بها الإنسان من حيث
هو كائن متعال أو « متخارج » أو « متواجد » خارج نفسه مع الأشياء .
فالأصل أن الإنسان موجود « بالقرب » من الأشياء ، لأنه في الأصل موجود
« متخارج » أو « متواجد » ، أى موجود على الدوام « خارج » نفسه ،
على نحو ما يفسر هيدجر كلمة الوجود المألوفة في اللغات الأوربية الحديثة^(١) .
ولمنا لا نجاوز الصواب إذا قلنا مع المترجمين الفرنسيين لماهية الحقيقة^(٢) ان
فكرة « التخارج » أو التواجد قد حلت الآن محل فكرة « الوجود
— في — العالم » التي نعرفها في « الوجود والزمان » : وقد يرجع هذا إلى
أن الفكرة الأولى تؤكد معنى العلو والتعالى بأكثر مما تفعل الثانية: صحيح
ان هذه الفكرة الأخيرة قد بينت بوضوح أن وجود الإنسان — في —

(١) وهي كلمة *existence* المعروفة التي يجب هيدجر دائماً — كما قدسنا في هواس
سابقة — ان يضعها على هذه الصورة التي تفيد الوجود — في — الخارج *EK-sistence* .
(٢) انظر مقالة الترجمة الفرنسية ، س ١٢ .

العالم لا يعنى أنه موجود كسائر الوجودات كأن يوجد مثلا « بجانب » البيوت والأشجار والجمع ! — بل الأخرى أن يقال إنه « يحتوى » هذه الوجودات أو يضمها في بناء له طابع الإحالة ، لأنه يكون دائما خارج نفسه وبالتقرب منها ، ولأنه بطبيعته « متخارج » أو « متواجد » . ولكن المهم بعد كل شيء أن « ماهية الحقيقة » قد جاءت لتؤكد أن الوجود — في — العالم أو التخارج هو العامل الأساسى المكون للحقيقة . ولهذا التأكيد معنى مختلف عن معناه في « الوجود والزمان » . فهو يدل على أن الإنسان من الناحية الشكلية هو مصدر الحقيقة ، لأن بلوغ الحق يتطلب وجودا قادرا على الكشف ، أى موجودا منفتحاً غير منطوق على نفسه أو منطلق بين جدران ذاته ، يملك القدرة على أن يكون ذاته وأن يكون في الوقت نفسه خارج ذاته وبالتقرب من سائر الوجودات . هذا الطابع الأنطولوجى المزدوج للحقيقة يقتضى موجوداً متخارجاً . ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن الانسان هو الذى « يخلق الحقيقة » أو « يصنع مضمون الأحكام الحقة التى بصورها » . بهذا نصل إلى ملامح جديد يدل على تطور مفهوم الحقيقة فى العالَمين الفلسفيين اللذين نشير اليهما . فقد ألح « الوجود والزمان » على أن خلق الحقيقة هو بمثابة إيجاد معنى لمشروعات « الآنية » . هذه المشروعات التى تستبق بها الآنية نفسها هى التى تتيح لها انتشار الوجود من العدم والعماء الأسمى . ولكن « ماهية الحقيقة » لا تباع هذا الحد من الغلوه فهى تنظر إلى الوجود فى ذاته وتتعترف بدلالته فى ذاته . وفكرة الوجود (أو لنقل فكرة التخارج والتواجد) ! التى كانت تدل على الخاصية التى تجعل الآنية تستبق

نفسها في بسى متصل لتحقيق إمكاناتها وتفسير الأشياء في عين الوقت ،
قد أصبحت الآن تدل على خاصية أخرى تختلف عن سابقتها اختلافا شكائيا
على الأقل ، وتجعل الآنية دائما بالقرب من الأشياء ، كما تجمل للأشياء دلالة
في ذاتها . صحيح ان الوجود والفهم لا يزال لهما نفس المعنى . ولكن
الكلمة التي تؤكد المعنى المشترك لم تعد هي « الاستباق » أو إلقاء الوجود
الإنساني بنفسه في مشروعاته ، بل أصبحت هي الانفتاح على الوجود
بوجه عام .

وهنا نستدرك فنقول ان فكرة « المشروع » التي اختفت حروفها من
النص الذي سأقدمه لك ، لم تغب روحها عنه تماما ، فهي الآن مطوية في
فكرة الخضوع للوجود أو تركه يوجد ويكون ، وهي كذلك متضمنة في
القول بأن الإنسان لا يبلغ من الحقائق إلا ما يفتح عليه عن طريق « مسلكه »
ويبقى بعد كل شيء أن هذا النص يبرر الرأي الذي ذهب إليه الفيلسوف في
كتابه الأكبر^(١) من أن الآنية هي التي تكون الحقيقة بفعلها السكشاف—
ولا ريب أن العبارة الأخيرة ظلت مطوية في ضباب الغموض حتى جلتها
« ماهية الحقيقة » ورفعت عنها النقاب .

قس على هذا قضية أخرى أشار إليها « الوجود والزمان » ثم جاءت
« ماهية الحقيقة » فأضنت عليها معنى مختلفا ، وتقصدها القضية التي تحدد
حقيقة وجودنا بالقدرة على جعل الحقيقة ممكنة . فالكشف عن الوجود على

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٠ .

ما هو عليه وفي كليته - وعلى هذا الكشف وحده تقوم كل حقيقة أساسية - يرتبط ارتباطاً مباشراً بالمسلك الذي يسميه هيدجر « ترك الموجود يوجد » . هذا المسلك وحده هو الذي يقينا السقوط والتورط في اتخاذ الموجود الجزئي مقياساً لكل وجود ، وهو أمر نتعرض له على الدوام في حياتنا اليومية وتصرفاتنا العملية . ولهذا فلن يتسنى لنا الكشف عن الموجود في كليته ولا القرب من حالته التي هو عليها إلا بقدر ما نتعد بأنفسنا عن الموجود الجزئي ونحميها من الانغماس فيه .

كان نيتشه يتمنى أن يحقق الحلم القديم الذي تعبر عنه هذه الكلمة القديمة: « كن أنت نفسك »^(١) - وها هو ذا هيدجر يواصل السعى إلى تحقيق الذات الأصيلة بغية تحقيق الوجود الأصيل . وليست القدرة على إقامة الحقيقة - أي على الوجود خارج الذات وبالقرب من الموجود على ما هو وفي كليته - سوى تأكيد لحقيقة وجودنا انحصار الذي حدده من قبل تحديداً دقيقاً ووصفه بأنه تواجد أو تخارج . هكذا استطاع الفيلسوف أن يقرر - دون لبس أو غموض - ان الحقيقة موجودة لأنني أوجد الوجود الحق أو لأنني أكون أنا نفسي .

* * *

(١) وقد عبر عنه الشاعر جوقه في قصيدة من أعذب قصائده في الديوان الشرقي وهي « حنين مبارك » في هذين البيتين المعروفين :
ان لم تحقق هذا ، أن تموت لكي تكون أنت نفسك ، فسوف تبقى ضيفاً متعباً ، يهيم على الأرض المظلمة ...

يحسن بنا قبل الحديث عن مضمون الرسالة أن نلقى بعض الضوء على كلمة « الوجود » التي يوشك هيدجر أن يكررها في كل سطر يكتبه ! ان اللغات الأجنبية تورد الحرف الأول منها مكبراً ، وهو أمر يأباه الرسم العرى . ولا بد لنا على كل حال من التمييز بين الوجود والموجودات . فكل ما يوجد أو يكون ، كل موجود أو كائن له وجود . بهذا المعنى تتعدت عن وجود الإنسان والحيوان والمدن والنبات . إنها جميعاً موجودة أو كائنة ، كلها موجودات . والذي يجعلها موجودات ليس هو نفسه موجوداً وإنما هو « الوجود » . أى أن الوجود هو الذى يسمح لجميع الموجودات أن توجد أو يكون لها وجود هو وجودها . هذا الوجود هو الوجود الأول ، الأصيل ، أو إن شئت فم الوجود العام أو الوجود باطلاق^(١) ، كما يؤثر هيدجر أن يعبر عنه . وبغير هذا الوجود لن يتسنى لنا أن نجرب أى موجود . ربما تصورنا من هذا الكلام أننا نحيا في أفقه ومجاله كما التقينا بالموجودات . غير ان الأمر الغريب حقاً هو أننا نفهم عادة في بحر الموجودات وتنشئت بينها ، بحيث يندر أن يكون مائلاً في منظور رؤيتنا حين نرى الموجودات أو نتصل بها في حياتنا اليومية . تؤكد هذا عبارة هيدجر التي يقول فيها ان الإنسان ليمتشت في الموجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه ، وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه^(٢) . إن الإنسان يتصور أن الموجود هو

Das Sei schlechthin

(1)

(٢) وردت هذه العبارة في مخطوطة محاضرات هيدجر التي ألقاها سنة ١٩٤٤ عن النطق . وهي محاضرات لم يبلغ الى علمى انها نشرت في كتاب . وقد أوردها المترجمان الفرنسيان لاهية الحقيقة ، س ١٩ - ٢٠ .

الذى يؤدى إلى الوجود . ويضيف هيدجر إلى هذا قوله : « انه لا يهتم بالوجود الذى يصل اليه إلا من جهة استديداته أو تعيناته لا من جهة أنه « يوجد » أو « يكون » . وهو يكتفى بالنظر اليه من حيث هو شيء ، يكتفى بتنظيمه وترتيبه ووضعه فى شبكة من العلاقات . الإنسان الفارق فى حياته اليومية لا يكثر « بوجود » الأشياء ، ولا يعنيه أن تكون مؤسسة على « الوجود » . ان كل همه واهتمامه موجه إلى الوجود . أو الوجود فهو غريب عنه . انه الزمن السيء والزمن السيء يكفيناه ، أما « وجود » (كينونة) هذا الزمن فلا وزن لها عندنا . ذلك هو الاسم الذى نخلعه على الوجود . يجعل كل موجود « يوجد » ، يختلط — بتسميته نفسها — مع التحديدات والتعينات التى تقوم عليها العلاقات المتبادلة فى نشاطنا العادى . بيد أن كل سلوك بشرى يعمل على اندلاع شرارة هذه النقيضة التى تقوم على معرفة الإنسان للوجود ونسيانه الوجود . انه يتقدم بخطى حثيثة نحو الوجود ، ولكنه لا يبلغ من نفسه أن يركز على الوجود ذاته » . لا ريب فى أن هذه العبارات — التى لا يفتأ هيدجر يكررها بصور مختلفة فى كتاباته المتأخرة — لا يمكن أن تفهم إلا فى سياقها العام . ولكنها قد تنجح على كل حال فى الوفاء بالغرض الذى تقصده منها ، وهو إلقاء شئ من النور على معنى كلمة « الوجود » التى نخشى أن تلتف حولها ظلمات السر من كل ناحية ...

• • •

وامل من المفيد أيضاً قبل الدخول فى « متاهة » الرسالة نفسها أن نلتقى

بعض السوء - والنور، أي النور أو الإِنارة هي كلمة هيديجر الأخيرة فيما يبدو! - على كلمات تتكرر كثيراً على صفحاتها وتكاد توحى بقرب هيديجر من « ملكوت » التصوف والإِشراق والروحانية، وإن كان هو نفسه يصر على رفض هذا الظن كل الإِصرار... فهل يسمح تكرار كلمات الكشف والتكشف والانكشاف في هذه الرسالة أن نلجأ إلى الاستعارة الديكرتية القديمة عن «النور الفطري» التي وردت لأول مرة عند شيشرون كناية عن العقل البشري، ثم أضاف إليها أوغسطين وبونا فنقورا وأصحاب الإِشراق في القرنين السابع عشر والثامن عشر النور العلوي أيكون شرطاً للمعرفة الحقة؟ وربما جاز لنا القول بأن «الآنية» قد أصبحت عند هيديجر نوعاً من النور الفطري أو العليبي. وليس معنى هذا أن الإنسان هو الذي يخلق المعنى ويوجد الحقيقة، بل معناه أنه يقوم بدور الكشف (بالمعنى الذي يفهمه أصحاب الكيمياء، من هذه الكلمة) لأنه هو الكائن الوحيد الذي يمتلك القدرة على التواجد، وبهذا يضمن على نفسه المعنى السام في كل الموجودات.

قلنا إن الانصراف إلى الموجود الجزئي في غمرة الحياة العملية يحمل معه نذير السقوط والزيف. ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن هناك علاقة جدلية قائمة بين معنى الموجود الجزئي ومعنى الوجود في كليته. وإذا كانت حياتنا اليومية والعملية واقعة تحت رحمة الموجودات الجزئية، عاطلة من القدرة على الكشف بمعناه الصحيح، فهي مع ذلك تظل محتفظة بملاقة ضمنية تصلها بالموجود في مجموعه. ولعل من أعجب سمات الوجود الساقط في الزيف

والضلال أنه يسعى بكل جهده لنسيان هذه العلاقة أو تناسيها ، ويدع الموجودات الجزئية تتحكم فيه وتسيطر عليه بحيث يتوه بينها ويضيع. والغريب حقا انه ينجح في محو هذه العلاقة الأصيلة أو نسيانها تمام النسيان! والأغرب من هذا أن الموجود الجزئي نفسه يقتص منه فيخنى عنه معناه الحق ، لأن هذا المعنى لا يمكن أن ينكشف للإنسان الغارق في دوامة الحياة اليومية وضروب النشاط العملية حتى ينظر إلى علاقته الجدلية بالموجود في كليته نظرة الاعتبار .. ولعل هذا أن يؤكد لنا أن الأصالة — أى ترك الموجود يوجد في كليته وعلى حاله التى يكون عليها — هى الشرط الذى لا غنى عنه للتكشيف والانكشاف ..

كل ما قلناه الآن يفرض علينا أن ننظر إلى مشكلة اللاحقية نظرة أصيلة . فالرأى التقليدى الشائع عن اللاحقية يتصورها على معنى الخطأ وعدم الصواب ، أى ينظر إليها كأنها هى الوجه المكسب الآخر من التطابق والاتفاق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل. غير أن اللاحقية بمعناها الأصيل تختلف عن هذا كل الاختلاف . انها الوجه الجدلى المقابل للحقيقة ، وترتبط بالحقيقة الأصلية أو الأساسية في وحدة ماهوية أصيلة . فإذا صح ما قلناه من أن الحقيقة لا تكرر إلا في وجود الموجود ، وإذا كنا لا نصل إلى وجود الموجود إلا من خلال التقابل الجدلى بين الموجود الجزئى والموجود الكلى ، فإن من الصحيح أيضاً أن يكون تكشيف أحدهما ملازماً لتكشيف الآخر، أى ملازماً لللاحقية. غير أن هذه اللاحقية المبدئية المحتومة يمكن أن تنقلب بدورها إلى صورة من الصور العابرة لللاحقية (والخطأ بمعناه الشائع في أسلوب المعرفة

هو إعدى هذه الصور) . ويتم هذا العشوه أو هذا الانقلاب نحو اللاحقيقة عندما يتراخى التوتر الجدلى الذى أشرنا اليه وتنغمس الآنية انفاسا تاما فى أحد طرفى التوتر الذى أشرنا اليه وتنسى الطرف الآخر كل النسيان . والواقع أن هيدجر لا يعنى فى هذه الرسالة إلا بوجه واحد من وجوه هذا هذا النسيان ، وهو الوقوف عند الموجودات الجزئية والانصراف إليها ، ويرى فى ذلك خطراً كبيراً يتهدد الحضارة الغربية . وقد كان حريا به أن يلتفت إلى خطر آخر — لعله لا يهدد هذه الحضارة بنفس الصورة الملحة لأنه لا يزال بعيداً عن القلوب والأذهان — ألا وهو خطر الهروب الكامل من الموجود الجزئى إلى ضباب « الكلية » والتعميم والتخيل والصوفية السلبية والأحلام الرومانسية التى تكون فيها كل الأبقار سوداء (على حد تعبير هيجل) ! وهو خطر طالما تعرضنا له فى الشرق وطالما خلعتنا عليه أسماء رنانة كالزهد والمثالية والتفانى فى سبيل المبادئ الحالدة ! ولعل الفيلسوف الفرنسى المعاصر إما نوبل ليفيناس قد تنبه أيضا إلى هذا الخطر فوجه فلسفته كلها من الوجود إلى الوجود (كما يقول عنوان أحد كتبه وكما يتكشف له فى الوجه الإنسانى) فقلب البناء الهيدجرى كله على رأسه ! مهما يكن من شىء فإن مشكلة اللاحقيقة ، شأنها فى هذا شأن مشكلة الحقيقة التى لا تنقسم عنها ، قد تطورت فى هذه المرحلة من تفكير هيدجر بعد مرحلة « الوجود والزمان » — ولا عجب فى هذا بطبيعة الحال . فقد

اتسع نطاق الاشكال الذى يؤرقه منذ ذلك الحين واشتدت محنته وبعثت
أعماقه ...

• • •

يعرف قارى هيدجر أن كتاباته ورسائله ومخاضراته تتميز بالبناء
الشكلى المحكم . كما يعرف أيضا أن الإلمام بهذا البناء أمر لا غنى عنه لفهم
مضمون النص والنفاد إلى أغواره ، وتلمس الطريق الذى يهديه فى مقاهاته
ويصل به إلى لحنه الأساسى الذى تشبه جميع الأنغام أن تكون تنويعات
عليه .. وهنا تطل علينا مشكلة الدور المشهور الذى يأخذه عليه الشارحون
أضف إلى هذا أنه كثيراً ما يلجأ إلى ما يسميه المناطق بالمصادرة على
المطلوب ، إذ يفترض صحة النتيجة فى بداية البحث ثم يحاول ما وسعه الجهد
إثباتها والبرهنة عليها ! ولهذا نجد من يسارع باتهامه بالمغالطة أو التعايل
على الكلمات أو التمسك فى الاشتقاقات أو لوى أعناق النصوص أو الغموض
والإرباك المتعمد .. ولعل خير السبل لإنصاف الرجل والبعد عن مزلق
الانتهام هو محاولة فهمه « من الداخل » . وهذه ضرورة يفرضها أسلوبه فى
الكتابة والتفكير واستخدام المصطلحات . فكلمات كالحرية أو الوجود
أو الحقيقة تكتمس على يديه ثوبا مختلفا عن ثوبها الذى تعودنا عليه أو
تعلنه من التراث . ولو أصررنا على قراءتها بمنظار معانيها التقليدية
لكانت النتيجة الوحيدة هى الوقوف على بابه وقفة الشحاذاً أمام قصر الأمير
أو الربى فى محطة المدينة أو الكافر على باب الجنة ! ولا بد لنا للرجاء من
هذا المصير خطوة خطوة فى داخل المتاهة ، وتلمس الخيط الهادى الذى أنقذ

ثيسوس من فم الوحش الخرافى (القنطور) ، وعرض أفكاره وتأملاته
ومراحل استدلاله فى صبر وأناة .

نود تقبل كل شىء أن نشير إلى الروح السقراطية التى تتغلغل فى ثنايا هذه
الرسالة وتبث الحياة والحركة الجدلية فى بنيتها ، وتشد حلقاتها وتتجاوزها
فى آن واحد . ولعل السباحة فى تيار هذا الجدل الحى أن تكون أهم من
الوقوف عند نتائجه ، لأن النتائج لا تسكتسب معناها الحق إلا من انقاس
التطور الذى يحركها وينفخ فيها شملة الحياة . والأمر يعتمد بعد كل شىء
على الدخول فى دائرة هذا الفكر والتحرك فى مجاله والحوار مع إشكالاته
والمشاركة فى محنة السؤال ولو كلفنا الممر كله ! ولا بد فى النهاية من أن
تنب الوثبة التى تمهدها علينا مخاطرة اللقاء مع كل فكر جاد !

يدور التمهيد الذى وضعه هيدجر لهذه الرسالة حول الإعداد لهذه الوثبة .
فهو يؤكد منذ البداية أن السؤال ينصب على ماهية الحقيقة لاعلى « الحقائق »
المألوفة ، عملية كانت أو اقتصادية أو سياسية أو علمية أو دينية أو فنية .
وهو يدعونا للخروج من دائرة التفكير اليومى الساذج ، والنظر إلى مشكلة
الحقيقة نظرة جديدة مختلفة كل الاختلاف عما تعودت عليه عيون « الحس
السليم » (الفهم العام أو الذوق النظرى) . هذه مسألة أساسية لا يفتأ ينبها
إليها منذ البداية ، بل اننا لا نكاد ننتهى من قراءة هذا التمهيد حتى نشعر
أن هذا الحس السليم أو ماشئت له من أسماء هو أعدى أعداء الروح الفلسفى

إنه ضيق الأفق ، معصوب العينين ، عاجز عن العلو إلى الأسئلة الأخيرة أو الفوس في أعاقها ، مطمئن إلى القريب المحسوس الذي يلمسه أو يقبض عليه بكلتا يديه . وهو إلى هذا كله عنيد مكابر ، متشبث بمحصنه الحصين في داخلنا ، ومن أصعب الأمور أن نطرد شيطانه المقيم في نفوسنا مهما تذرنا بالرقى والتأمم ونثرنا البخور والأدعية لإخراجه من قممه !

صحيح أن الحس السليم كان فينا جميعاً ، وأننا لا نستغني عن الرجوع إليه في شئوننا العملية واليومية . وصحيح أيضاً أن له فلسفته التي يستند إليها ، وأن تكن هذه الفلسفة قد تجمدت مع الزمن وانطقت فيها شرارة الاندهاش . بل إن هناك فلسفات مشهورة تقوم عليه منذ القدم ، ابتداء من السفسطائية والتجريبية حتى فلسفة مور التحليلية وغيرها من الفلسفات الوضعية . وليس من الصواب أن نهون من شأن هذه الفلسفات أو نتعالى عليها . فقصه الصراع بين الفلسفة والحس السليم مستمرة منذ عهد أفلاطون حتى عهد هيجل ونيتشه . ولكن المشكلة أن التفلسف الحق لا يبدأ أولى خطواته حتى يكافح هذا الحس السليم الرابض في أنفسنا ويتغلب على النزاع الطبيعي — أو الموقف الطبيعي بتعبير هسرل — الذي يسلم بالوجود ببساطة ويهرب من مشقة البحث في الماهيات والعودة للبدايات ، ويضيق بالسؤال ويتجنب الأشكال ، ويصر دائماً على أن كل شيء واضح مفهوم وعلى مايرام هكذا يبدأ هيدجر رسالته باستبعاد « الحقائق » المألوفة التي لا تتصل بماهية الحقيقة وبيان العقبات التي تحول دون التفكير في مشكلاتها تفكيراً جديراً بالنظر للفلسفي . وهي عقبات يضمها « تفكير » الحس السليم أو

الفهم العام الذي يحتم علينا أن نبدأ بقهره والعلو عليه إلى مستوى فكري آخر لا ينفر من البحث في الماهية ولا يفزع منه ! وتحديد الماهية أمر عسير محفوف بالصعاب ، فليست الماهية بالطبيعة الماثلة على الدوام في أفق تفكيرنا ومعرفتنا . وإنما هي الطبيعة الخافية التي لا تكتشف بغير الجهد الجهد ، يبذله فكر اختار أن يرتفع فوق يقين الحس السليم وبداهة الحياة العملية . هكذا يدفع هيدجر الاشكال ويحرك السؤال . انه يثير الاعتراضات الممكنة من جانب «الفكر» اليومي على جدوى البحث عن الماهية . فهذا «الفكر» الذي يزعم أنه يصدر عن حس سليم (لم يقصر هيدجر في الاعتراف به وبيان ضرورته ولا قصر في اتهامه بالعمى والصمم) ! يدعى أن الأمور التي يفعلها السؤال عن الماهية هي بعينها الأمور الواقعية التي يجب أن تبقى بمنجاة من الشك ، أي هي الأمور التي تتصل بحقيقة الحس السليم نفسه ! والحس السليم « يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذي يملكه ، وهو الإهابة ببداهة دعاويه واعتراضاته » . ولا جدوى من دخول الفلسفة في جدال معه ، لأن كل جدال يفترض أساساً مشتركاً بين الطرفين ، وهذا الأساس لا وجود له على الإطلاق . كما أن البحث في حقيقة الحس السليم نفسه يستلزم النظر في ماهية الحقيقة من حيث هي كذلك ، أي الحقيقة التي ينبثق عنها كل ما يحمل صفة الحق أو يدعيه لنفسه . فالحس السليم مدان في كل حال .

ولكن هل نحن أبرياء من هذا الوزر الذي يتحملة الحس السليم؟ ألسنا نحن أيضاً على مستواه؟ ان الفيلسوف يتجه اليهنا بانسؤال حتى نصبح نحن السائل والمستول . ولن يتسنى لنا أن نفضت لصوته أو نقتبه لتحذيره حتى

نفتش أنفسنا من برائن الجس السليم ، وندير ظهورنا لجنته الزائفة . ولن
نبلع هذا حتى نشعر بالحنة : حتى نعرف أنا نحن المتحنون .

* * *

بعد التمهيد للسؤال وإيقاظ شلة الأشكال يبدأ الفصل الأول بالحديث
عن التصور الشائع عن الحقيقة. هذه التصور الشائع — كما يفهم من اسمه —
يعلم عن نفسه بنفسه كأنه أمر بدهى . ولكن جذوره ممتدة في أرض التراث
الفلسفى منذ العصر الوسيط الذى يمتد بدوره إلى بعض العبارات المأثورة
عن أرسطو . ورجعة هيدجر إلى التراث لا تعنى أنه سيتناول المشكلة
تناولا تاريخيا ، فإكان فى يوم من الأيام مؤرخا للفلسفة بالمعنى المألوف من
هذه الكلمة . انه يلتبس من التاريخ والتراث « شهادة » ، ويستمد منها
دليلا على معنى الحقيقة المتأصل فى نفوسنا جميعا .

ما تحديد الفكر الشائع بين الناس لمعنى الحق ؟ انه التوافق والصحة ،
التطابق والصواب . علام يقوم هذا التحديد ؟ يقوم على تحديد أسبق منه
تكون عند المدرسين فى العصر الوسيط . ليس الأمر وليد الصدفة . ولا هو
شئ ، تفصد به الموازنة التاريخية . فالواقع أن هذا التصور الشائع لم يكن
تصورا متعسفاً منبت الجذور عن الماضى . انه نتيجة تمخضت عن تفسير قديم
لوجود الوجود . وإذا كان هذا التفسير قد نسى أو أصابه الوهن وسوء
الفهم ، فإنه لم يفقد مع ذلك أثره القوى على تفكيرنا وحياتنا اليومية . نحن
جميعا — عن قصد أو غير قصد — نفهم الحقيقة بمعنى التطابق . ولكننا

نسى أصله اللاهوتي في تفكير العصر الوسيط ، وقد نسي كذلك عبارة القديس توماس الأكويني التي ختمت على هذا الفهم بنحاتها المعروفة : « الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل » . وقد يرجع البعض بهذا الفهم اللاهوتي لمعنى الحقيقة إلى أرسطو ، فيجعل من الحكم مكان الحقيقة ، ويتصور هذه بمعنى تطابق الحكم مع الشيء الذي نحكم عليه . ولكن هل نعلم أرسطو ونسب إليه شيئا لم يقله ، أم نأخذ منه رأيا دون رأي ؟ لقد أشار هيدجر نفسه إلى هذا في « الوجود والزمان »^(١) . حين قال : « ليس الحكم هو الموضع » (أو المكان) الأصلي للحقيقة ، وإنما الحكم - بوصفه أسلوب امتلاك لما يكتشف ونحوه من أنحاء الوجود في العالم - هو الذي يقوم على فعل الكشف ، أي على الافتتاح السكاشف للآنية . وهيدجر يعزز هذا المعنى فيشير إلى أهمية كتاب الثيتا (الكتاب العاشر)^(٢) من الميتافيزيقا لأرسطو ، وهو الذي يقدم فيه العلم الأول تصورين مختلفين عن الحقيقة : الحقيقة بوصفها كشفا^(٣) ، وبوصفها تطابقا^(٤) . والمهم ألا يغيب عن بالنا أن كلا هيدجر في هذا الفصل بضمير المتكلم الجمع لا يعبر عن رأيه الشخصي ، وإنما يؤكد تأمير هذا التصور العام الذي يفهم تجاوزه .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٦ وراجع كذلك «السؤال عن الحقيقة» في هذا الكتاب .
(٢) أي كتاب الـ θ (الثيتا) من ميتافيزيقا أرسطو .

(٣) باليونانية (اليثوين) أو الكشف واللاجب .

(٤) باليونانية

(٤) باليونانية (هوموبوزيس) أو التوافق والتطابق .

(٤) باليونانية

بعد العرض الأولى لتصور الحقيقة بمعنى التطابق (أو التوافق والتكافؤ) يأتي دور الفصل الثاني لتوضيح هذا التطابق نفسه ، وبيان دلالاته العميقة من وراء معانيه المختلفة ، والإجابة على هذا السؤال البسيط الذي سيؤدي بنا إلى قلب المشكلة : كيف يصبح هذا التطابق ممكنا ؟ والحق ان الإجابة على هذا السؤال الأساسي هي التي سنتلقى الضوء الغامر على مشكلة الحقيقة بأكملها : الحقيقة هي الانكشاف أو اللاتحجب من صميم الاحتجاب لكائن تقوم ماهيته على مسلك الانفتاح لنورها ..

هل نفهم من هذا أن هيدجر يرفض مفهوم الحقيقة بمعنى التطابق أو يتحفظ في قبوله ؟ الواقع أنه لا يرفضه ، وإنما يرجع به إلى « أساسه » الأول الذي يجعله ممكنا . وهذا شيء لسناه وكررناه أكثر من مرة .

يرى هيدجر أن توافق الحكم أو تطابقه مع الشيء هو نوع من « التكافؤ » . ولا يعني هذا أن الحكم يريد أن يجعل من نفسه شيئا (فالعبارة أو القضية التي تحكم على القطعة النقدية بأنها مستديرة لا يمكن — كما قدمنا — أن تصبح هي نفسها قطعة نقدية) ! بل معناه أنه يتخذ بالقياس إلى الشيء علاقة من نوع خاص ، هي علاقة نعبر عنها بقولنا : على ما هو عليه أو من حيث هو كذلك . والتمثل أو الاستحضار هو جوهر هذه العلاقة . والتمثل هو « جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا » ، أى التعبير عنه بما هو كذلك وبحالته التي يظهر بها . والشرط الذي يعتمد عليه التمثل هو أن يوضع الكائن القائم بالتمثل في « النور » الذي يتيح للشيء أن يظهر له . هذا الشيء المتمثل يتحتم عليه أن « يقطع أو يتخلل

مجالاً مفتوحاً في مواجهتنا « . فالكائن الذى يقوم بالتمثل يملك القدرة على « التخارج » ، على وضع نفسه في مجال المواجهة ، على « الاستحمام » في ضوء هذا المجال ، وكل هذا يسميه هيدجر « بالانفتاح » . هذا الانفتاح « مسلك » ، لأن الإنسان الذى يضع نفسه في مجال المواجهة لا بد إن يواجه شيئاً سبق له الظهور من قبل ، ولا بد له بصورة أو أخرى من أن يقف منه موقفاً أو يسلك منه مسلكاً .

لا يخطرن ببالنا أن هذه نسخة جديدة من التصور التقليدى للحقيقة . فالفيلسوف ينتقل الآن من مفهومى التطابق والتكافؤ المعروفين إلى مفهوم آخر جديد لا غنى عنه لإمكان قيامهما ، ألا وهو المفهوم الذى أطلق عليه اسم « الانفتاح » . بهذا يتجاوز التصور التقليدى الذى جعل الحكم مكان الحقيقة ، كما يتقلب في نفس الوقت على الصعوبات التى واجهتنا في ختام الفصل الأول .

• • •

غير أننا لم نفرغ بعد من كل الصعوبات ! فعلىنا أن نخطو خطوة أبعد لنعرف ما هو الأساس الذى تقوم عليه الإمكانية الباطنة لانفتاح المسلك ، أو ما الذى يجعل المسلك يتخذ الموجود معياراً لأفعاله . صحيح أن الإنسان منفتح بطبيعته على الموجود . ولكن ليس يلزم عن هذا أنه مستعد بطبيعته للخضوع له واختياره معياراً يهتدى به في أفكاره وأفعاله . ما السبب في هذا؟ ومن أين تتأتى له هذه الإمكانية الباطنة؟

• • •

الفصل الثالث يتولى الإجابة على هذين السؤالين ، محاولا تفسير هذه الإمكانية وبيان الأسباب التي حددت ماهية الحقيقة وقصرتها على توافق الحكم أو تطابقه مع الشيء ، على نحو ما رأينا في التصور التقليدي الذي تقدم الحديث عنه . وهيدجر لا يرفض هذا التصور كما قدمنا ، ولكنه يوضح كيف انتهى - على الرغم من قصره البين - إلى الظهور في صورة التعبير الكامل عن ماهية الحقيقة .

ان ما نسميه بالتطابق أو التوافق بين الآنية والموجود الذي تتمثله لا يتحقق حتى « يحرر » الإنسان ليكون أهلا للدخول في المجال المفتوح الذي يمكن من خلاله أن يتم ظهور ما يظهر له ، بيد أن الإنسان لا يمكنه أن يحرر نفسه إلا إذا كان حراً: « ان انفتاح المسلك، وهو الذي يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . إن الحرية هي ماهية الحقيقة » .

هذا أمر طبيعي لا شك فيه . ولكن ألا نبعد بهذا عن دائرة التصور المألوف عن الحرية والتحرر ؟ ألا نسبيء فهم العبارة السابقة إن حاولنا أن نفهم الحرية بمعناها التقليدي من حيث هي حرية القبول أو الرفض، والسلب أو الإيجاب ، والفعل أو عدم الفعل ؟ ألا تختلط الأمور في أذهاننا وتنعيم الحرية في مجال الحقيقة الذي يبدو غريباً عنها كما تبدو غريبة عنه ؟ وكيف نخضع الحقيقة للتصنف والموى والذاتية ؟ لا بد إذا أن تفهم الحرية فهما آخر يختلف عما درجنا عليه أو تعلمناه . وهذا هو الذي يتصدى له الفيلسوف في الفصل الرابع من رسالته .

ما الحرية؟ سؤال ضخم . ولكنها ليست مقطوعة الصلة بماهية الإنسان . وإذا كان التصور الشائع عنها يجعلها خاصة من خصائص الإنسان ، بحيث يملكها ولا تملكه ، فإن علينا أن نبين الارتباط الأساسى بين الحقيقة والحرية ونبحث ماهية الإنسان بحثاً يضعنا فى المجال الذى تفصح فيه الحقيقة بصورة أصيلة عن ماهيتها .

ألا نلص هنا نوعاً من الدور المنطقي؟

ألم يكن الفيلسوف يريد أن يفسر ماهية الحقيقة فإذا به يقرر فجأة أن ماهية الحقيقة هى الحرية؟! وحين سألناه: وما الحرية؟ إذا به يفسرها عن طريق ماهية الحقيقة التى يزعم أنها أشد منها أصالة؟

سيتبقى هذا الدور قائماً ما بقيت نظرتنا إلى تفكير الفيلسوف نظرة تحليلية تهتم بالعزل والفصل ، والقسمة والتمييز . ولو نظرنا إليه نظرة كلية توحد بين خطواته ومراحله لاختفى الدور الذى توحي به عبارته .

يؤكد هيدجر — بأسلوبه المعبود الذى لا يدخل من التقرير قبل الأوان! — إن ماهية الحقيقة هى الحرية . ومعنى هذا أن الانفتاح لا يقوم إلا على الحرية . ولكننا من ناحية أخرى لن نفهم معنى الحرية حتى نتجه ببصرنا إلى ماهية الإنسان بحيث نجد أنفسنا فى « المجال الذى تفصح فيه الحقيقة عن نفسها » ونحضر بنفسها حضوراً أصيلاً . بهذا يمتنع الدور لامتناع الاستدلال . فماهية الحقيقة لن تكون نتيجة برهان ولا ثمرة استنباط . وإذا كان الفيلسوف يفكر بطريقة « لولبية » ترتب شيئاً على

شيء ، فإنما يفعل ذلك لكي يمهد « لتجربة » الحقيقة وبعدها « لرؤيتها » .
ما هي إذن الماهية « الأصلية » للحقيقة التي نصفها عادة بالثبات والبقاء
ونقول ان حقيقة الحكم تقوم عليها؟ لا بد من إلقاء الضوء على هذه الحقيقة
لكي يقنى لنا بعد ذلك أن نفهم معنى الحرية .

ليست الحقيقة في صورتها الأصلية من صنع العقل . إنما هي ذلك الذي
قصده اليونان في فجر الفكر الغربي عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تكشف
الموجود أو لا تحجبه (اليثيا) (١) . على ضوء هذا المعنى الأصلي للحقيقة يمكن
أن تفسر الحرية بأنها هي « ترك الموجود — يوجد » (٢) ، و « هبة النفس
للموجود » ، بنفس المعنى الذي تقصده حين نقول عن إنسان أنه يهب نفسه
للخير . الحرية إذا هي التي تجعل الإنسان « يهب نفسه للمنفتح — وانفتاحه » .
وهو لا يحقق معنى الحرية — أى لا يترك الموجود يوجد — إلا إذا
« تعرض » للموجود ، على نحو ما يتعرض لدف الشمس أو تقلبات الطقس .
والتعرض هنا يساوى القول بالوجود على نحو يكون فيه الإنسان خارج
نفسه بالقرب من .. أى هو التبخارج أو التواجد . فإذا نظرنا إلى ماهية
الحرية على ضوء ماهية الحقيقة كانت هي التعرض للموجود من حيث أنه
بطبيعته يكشف عن نفسه أو « ينكشف » . ولهذا فإن الإنسان الذي

(١) باليونانية ἀληθεια

(٢) وترك الموجود هنا لا يفيد النغلي عنه ولا عدم الاكترات به ، بل يفيد التوجه اليه
والانفتاح عليه وليس الترك فعلا يقوم به الانسان على هواه ، بل هو الذى يجعله « آنية »
بحق ، أى يجعله كائنا محددأ بعلاقته بالفتوح وانفتاحه الذى يفسر كل الموجودات ، أى « بالحق »
كما فهمه اليونان بمعنى المنكشف للاعتجب ..

يفتقد الحرية (أى الإنسان المنغلق على نفسه ، العاجز عن الخروج منها والقرب من غيره - وبالتالي من ذاته -) لا يملك القدرة على هذا التعرض ، أى لا يوجد على الإطلاق ..

بهذا التعرض - الذى يتيح الموجود نفسه أن ينكشف - يعبر الإنسان عن إنفتاحه ويؤكد « آنيته » . وإنفتاح الإنسان أو تواجده هو الذى يسمح للموجود أن يوجد على ما هو عليه وفى كليته (وهو ما فعله أول أغريقى نطق بهذا السؤال : ما الموجود ؟) ولهذا فإن الحيوان لا يوجد بهذا المعنى ولا يشارك فى أية كينونة أو حضور ، لأنه عاجز عن « التواجد » بالمعنى المشار إليه . أ.أ. الإنسان فهو وحده الذى يدعو الوجود إلى الوجود ، أى إنجه يبصره أيقظه من سباته وغمره بنوره . . « لأنه بطبيعته وبحكم وجوده فى - العالم هو الكائن المنار والنير .. »^(١)

هكذا يتضح ما قلناه من قبل من أن الحرية ليست شيئاً يملكه الإنسان ويتصرف فيه على هواه ، وإنما هى التى تمتلكه . أنها تؤسس علاقته بالموجود ، وهذه العلاقة هى التى تؤسس التاريخ . فالتاريخ يبدأ بالوجود (أو الحضور) ، والوجود يبدأ بالموجود الذى يتفخرج أو يتواجد . لهذا لا يعرف الحيوان شيئاً عن التاريخ ولا يمكنه أن يكون كائناً تاريخياً . ما السبب ؟ لأنه يفقد العلاقة التى ذكرناها بالموجود ، لأنه لا ينفقح عليه ولا يتعرض لانكشافه ..

بهذا يصبح البحث عن الحقيقة الأصيلة بحثاً تاريخياً بالضرورة ، بل يصبح بحثاً عن أصل التاريخ ، بل عن لحظة ابتدائه ، عندما تفتتح الإنسانية على

(١) الوجود والزمان ، ص ١٣٣ .

حقيقة الوجود كله وتتجه إليها وتلتزم بها وتصونها وترعاها . في هذه اللحظة نفسها عرف اليونان أن الوجود هو « الفيزيس » (الكينونة المتفتحة النامية) وبها بدأ تاريخ الغرب ...

بيد أن الإنسان قد لا يترك الوجود يوجد في كليته وقد لا يتمثله أو يلتزم بحقيقته ، بل نراه « يغطيه » ويزيفه ويشوهه . عندئذ ينتصر « المظهر » الخداع وتسود اللاحقيقة . عندئذ تنشأ مشكلة اللاحقيقة ، لا على المعنى الذى يفهم عادة من أنها مسألة ثانوية لاحقة لمشكلة الحقيقة - كأن تكون نتيجة مترتبة على الخطأ كما يتصور الحس السليم ، أو على الغفلة وعدم الإنتباه إلى بساطة الحقيقة وتميزها كما يتصور اسبينوزا - بل بمعنى ارتباطها الأساسى بالحقيقة ، وكونها خطوة حاسمة على الطريق المؤدى للكشف عن طبيعة الحق: « ولهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاهه الأسمى إلا إذا استطاع كذلك - من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة - أن يضم التفكير فى اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية » . من هذا المنظور الجديد يبدأ الفيلسوف دراسة ماهية الحقيقة فى الفصل الخامس من رسالته .



ليس ما يقدمه المؤلف هنا عن الحقيقة على ضوء اللاحقيقة مجرد تكرار لما قدمه على ضوء الحرية . فنحن نصادف الآن فكرة جديدة لم ترد من قبل . تلك هى فكرة « التآثر » التى يبنى عليها الآن معنى جديداً غير معناها الذى عرفناه فى كتاب الوجود والزمان حين جاءت فى سياق تحليله لحالات الوجود وكون الآنية ملقى بها فى العالم (والكلمة الأصلية - كما ذكرنا فى هامش

النص - توحى بضبط الأوتار والتوفيق بينها لاجراج الصوت أو اللحن المرجو ..) . ولكن التأثر هنا لا شأن له بكلمات النفس ولا بأحوال الحياة النفسية ، وإنما يتصل بما سبق الحديث عنه في الفصل السابق عن التعرض المتخارج . أنه في النهاية أسلوب محدد من أساليب الوجود يؤثر علينا ويوجهنا ويتحكم فينا ، كما يدخلنا في علاقة مع الموجود في مجموعه و كليته ويمول بيننا وبين الضياع في هذا الموجود الجزئي الخاص أو ذلك . ولكن ما هو هذا الموجود في مجموعه و كليته ؟

ليس هذا الموجود الشامل مجرد «حاصل جمع» لكل ما يوجد ، ولا يجوز لنا أن نخلط بينه وبين «كل» الموجودات المعروفة في الواقع وفي لحظة معينة من لحظات التجربة اليومية أو العلمية . أن الوجود الكلي الشامل هو الذي يكشف لنا من خلال التأثر ، وهو الذي يؤثر علينا ويحددنا وأن بقي هو نفسه بغير تحديد^(١) فنحن في مسلك الانفتاح على الموجود أو التعرض المتخارج له «تأثر» بالموجود في كليته ونستقر فيه . ولكن هذا العرض والتأثر لا ينفصل كما رأينا عن ترك الموجود يوجد ، أى لا ينفصل عن صميم العربة . غير أن هذا الترك أو هذا المسلك الحر للآنية يؤدي بالانسان لكشف الموجود الخاص المتعلق به كما يعمل في نفس الوقت على حجب الموجود بكليته . هكذا يلتمى الموجود الخاص بالموجود الكلي العام في ضباب

(١) يلاحظ بهذه المناسبة أن كلمة التأثر Stimmung وفعل التجديد bestimmen

ينحدران من جذر واحد . . .

الاحتجاب . وكما قويت علاقتنا بهذا الوجود الخاص ، وازداد اهتمامنا به وانصرافنا إليه ، توجب الوجود الكلى واستحكم خفاؤه .

وليت الأمر يقف عند هذا . فنحن نميل مع الزمن إلى أن نخفى عن أنفسنا هذا الحجب نفسه . وتلك هي محنة الانسان في هذا العصر الذى اتسع فيه علمه بالوجود الجزئى الخاص وأصبح — أو كاد — يعيش في حالة نسيان للوجود فى كليته ، بل فى حالة نسيان للنسيان ا

وهذا هو الذى . نث أيضاً فى « الميتافيزيقا » الغربية على مدى تاريخها الطويل . صحيح أنها كانت تسأل عن الوجود بما هو موجود ، وكانت فى مراحل تطورها المختلفة تخلم عليه معانى مختلفة ، ولكنها لم تحاول أبداً أن تفكر فى التحجب أو تجمل « السر » موضوعاً لها . ولهذا ظلت هائمة فى ضلال الموجودات بعيدة عن حقيقة الوجود ومعناه ..

* * *

ويأتى الفصل السادس فيتناول توجب الوجود الكلى وخفاءه . إن القضية الآن هى قضية اللاحقيقة الأصلية التى لا تنفصم عن الحقيقة . وقد نبهنا همدجر فى نهاية الفصل الرابع إلى هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة واللاحقيقة ، وبين لنا أن من المستحيل السؤال عن إحداها دون السؤال عن الأخرى .

لاشك أن الحس السليم أو الظن الشائع سيتمثر فى فهم هذه الصفحات سيتشبت بطريقة المباشرة فى النظر إلى الأمور فيبقى على السطح ويسقط فى الحفر الطافحة بسوء الفهم ! لأن ماهية الأشياء لاتزدهر أبداً على السطح ، ولأن السر يمكن دائماً فى الأعماق . وعبثاً تحاول النظرة السريعة — وهى

أسيرة اللحظة المباشرة والواقع المباشر 1 - أن تبلغ اليه عن طريق الفكر اليومي المعتاد وما فطر عليه من تعجل وحساب، وتفقر من كل ما تشتم منه راحة الإشكال، (١)

ومع هذا كله فإن التخلي عن التفكير الشائع لا يكفي وحده للولوج من باب التفكير الماهوي، وإنما هو مدخل ضروري وحسب. ويرجع هذا إلى أن الأفكار الحقة نادرة. فهي ليست من صنع الفكر وتأليفه. كما أنها لا ترقد في الأشياء رقدة الحجر على سطح الأرض أو الحصى في عمق الماء. أن الإنسان يكون العديد من الأفكار، غير أن هذه الأفكار ليست هي الأفكار الأصيلة. فالأفكار الأصيلة تقدم للإنسان، توهب له، حين يضع نفسه في ذلك الانتباه الحقيقي الذي هو بمثابة نوع التهيؤ لما هو خالق بالفكر. (٢)

لنرجع إلى العلاقة بين الحقيقة واللاحقية. إننا نخطئ خطأ بالغا إذا تصورنا أن اللاحقية مجرد صورة باهتة كما تصور الظلام بالقياس إلى النور والمرض بالقياس للصحة والشر بالقياس للخير. ليست اللاحقية هي عكس

(١) هنا نجد نوعان من التلاق بين هيدجر وهيجل في رفض « المباشر »، على الرغم من اختلاف رؤيتهما. فهيدجر يهاجم الحس السليم أو الفكر الفائق الذي يحدد كل شيء واضحا لا يحتمل السؤال ويضيق بالبحث عن السر والماهية. أما هيجل فيؤكد في الفصل الأول من ظاهريات الروح أن النظر المباشر - لهذا - وال - ذاك - يعجز عن بلوغ مستوى الوعي أو الشهور وأن بطلان المباشر ينتج عن طبيعة الروح نفسها التي هي في صميمها توسط (انظر مقدمة الترجمة الفرنسية، ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) عن المحاضرات التي ألقاها هيدجر سنة ١٩٤٤ واقتبسها المترجمان الفرنسيان في مقدمتها لماهية الحقيقة (ص ٤١)، ولعلها أن تكون محاضراته التي نشرها بعد ذلك تحت عنوان « ماهو الفكر ؟ »

الحقيقة أو سلبها ، على نحو ما نفهم من تصورين متضادين فكيف نتصور هذه « اللا » التي تسبق كلمة « اللاحقيقة »؟ (وما أكثر ما تتردد هذه اللا في الفصل السادس والفصول التالية في كلمات كاللاماهية واللاتحجب ا) .

لاشك أن القارىء سيدرك بنفسه أن هذه « اللا » تختلف عن « لا » السلب المادية فهمي تميلنا إلى مجال أصلى (يفترضه أسلوب التفكير العادى وأن كان لا يلتفت إليه ولا يكثرث به ا) هو مجال التَحجَب ، وهو مجال أسبق في الوجود من كل ظهور أو تكشف للوجود . في ظهور نطاق هذا المجال — الذى يتصل به الانسان دائماً على نحو أو آخر ونقف منه موقفاً لا يبلغ أبداً مستوى الوعى — تكون « حقيقة الوجود » ، ومن خلاله يمكن أن نقرب قليلاً أو كثيراً من الوجود .

إن حقيقة الوجود أسبق من كل حقيقة متعلّقة بالوجود ، كما أنها أكثر منها أصالة وأهمية . هذه الحقيقة الأولية حاضرة دائماً بصورة أو بأخرى ، مهما تكلفنا من الجهد لتجاهلها ، ومهما تصور الانسان أن كل علاقة بالوجود قد اختفت ، ومهما دخل في روعه أنه نسى الوجود وصار غريباً عنه . ذلك أن الوجود لا ينفك يظهر لنا ويقدم لنا نفسه باستمرار ، مهما حاولنا إنكاره والانصراف عنه . ولو كف الوجود نوره فكيف ينسى للانسان أن يتعرف على الموجود الخاص الذى لا يبنى عن السعى وراءه ، كيف يتأتى له أن ينطق فعل يوجد أو « يكون » ؟ — وهو أم كلمات اللغة وأكثرها ابتذالاً فى آن واحد ؟!

من خلال «ترك — الموجود — يوجد» يكون هذا الموجود ويحضر . لهذا يوصف هذا الترك بأنه كشف «له» . ولكن حضور الموجود الخاص وظهوره يلازمه احتجاب الموجود في كليته . ومن هنا يمكن فهم هذه العبارة المويضة . « في الحرية المتخارجة (للآنية) يتم حجب الموجود بكليته، يكون الاحتجاب» . لا بد إذن من تفسير معنى الحجب إذا أردنا أن نفهم العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . فلما كانت الحقيقة هي الكشف (أو بعبارة هيدجر الحيفة هي الترك المتخارج لوجود الموجود ا) فلا بد أن تنطوي على نوع من الحجب مادام الأول مستحيلا بغير الثاني . بهذا يصبح الحجب أو الاحتجاب شرطا للحقيقة بوصفها كشفا ، بل إن فعل الكشف لا يتم إلا على أساسه . لا معنى إذن لأن نتصور أن هذا الحجب نوع من الظلام الذي سيبدده النور ، وأن ظهور « الآنية » يكفي لتبديده ، إذ لا بد من القول بأنه كامن بالضرورة في صميم الآنية ، وأنه محبوب عنها بحكم طبيعتها . فالإنسان يخفى عن نفسه أن هناك نوع من الاحتجاب والخفاء يلازم إنكشاف الموجود وظهوره . أى أن الاحتجاب كامن في الآنية الانسانية بقدر ما تكون هذه كاشفة . ولا يخطرن ببالنا أن هذا الاحتجاب متوقف على « الذات الانسانية » لكي تتصرف فيه بحريتها . فالواقع أن فكرة الذاتية لا مكان لها في فلسفة هيدجر — اللهم إلا مكان الرفض والانكار — كما أن كلمة الآنية عنده ليست بديلا لكلمة « الذات » المعمودة في نظريات المعرفة ، وإنما تدل على تصور مختلف للإنسان الذي يتميز قبل كل شيء بأنه « موجود — في — العالم » ، ومن ثم الإنسان ليس هو السيد المتحكم في الاحتجاب ولا في التكشف بل إن (م ١١ — هيدجر)

هذين هما اللذان يسودانه وتحكمان فيه . وهذا هو الذى توحى به العبارات
العالية التى تأتى فى بداية الفصل السادس الذى تتحدث عنه :

« إن التحجب يمنع « الأليثيا » من التيكشف ، بل لايسمح لها بأن
تكون « سيجريزس » (سلبا) ، وإنما يحفظ لها (أى للاليثيا) أخض
ما يخصها ، « أو هذه العبارات التى يستطرد فيها الفيلسوف : « إنه (أى
التحجب) أقدم من ترك الموجود نفسه ، الذى يجب أثناء قيامه بالكشف،
كما يتخذ موقفا من التحجب » .

لا بد من تعليق قصير على هذه العبارات التى لن تفهم إلا فى سياقها . فإذا
كانت الحقيقة هى الكشف ، وكان كل كشف يفترض الحجب ، فإن اللاحقية
ستصبح مرادفة لعدم الكشف . بهذا لا تكون العلاقة بين الحقيقة واللاحقية
علاقة تضاد منطقي . بل علاقة المؤسس بالأساس الذى يقوم عليه . معنى هذا
أن الحقيقة - على العكس مما يظن الرأى الشائع - تقاسم على اللاحقية ،
وأن هذه - بوصفها لا ماهية الحقيقة - تميل إلى ماهية أسبق . وإذا كان
الانسان على علاقة مستمرة بالتحجب ، فلا بد من القول بأنه يوجد دائماً فى
اللاحقية وأن هذا وحده هو الذى يجعله قادراً على الكشف .

ولكن التحجب يؤكد نفسه - كما سبق أن رأينا - فى كل ترك -
للموجود . فترك - الموجود يحجب الموجود بكليته . والموجود بكليته هو
المحتجب . ولما كان ترك - الموجود يقيم بالضرورة علاقة بالموجود بكليته
الذى يظل فى هذه العلاقة على احتجابه ، فإن هيدجر يؤكد مع ذلك أن
« ترك - الموجود يحقق تحجب المحتجب . وهذا هو الذى يصفه بالسر - فليدى

السر في رأيه معضلة أو لغزاً يتطلب العزل ، وإنما هو الحدث الأساسي الذي الذي يتغلغل في وجود الانسان . ولهذا يمكن القول بأن الانسان ليس بالكائن الذي يحتجب بقدر ما يكشف فحسب ، بل إنه يصر على أن يحتجب عن نفسه ذلك التحجب الأصلي . ولعل هذا أن يكون قريباً مما يقصده هيدجر في النص الأول الذي اقتبسناه في بداية هذا الفصل حين يقول إن التحجب يحول بين « الأليثيا » وبين التكشف ، وأنه لايسمح لها أيضاً بأن تكون سلباً ، بل يحتفظ لها بأخص ما يخصها . ولعل المقصود « بأخص ما يخصها » هو السر نفسه . ومن ثم يمكننا أن نفهم هذه العبارة المسيرة أو نحاول فهمها على أقل تقدير : فالتحجب الملازم للحقيقة يحول دون تصور هذه الحقيقة باعتبارها كشفاً كلياً كاملاً . ولما كان هذا التحجب نفسه يتحجب في « الآنية » التي تقوم بالكشف ، فإن « الأليثيا » تعجز حتى عن اعتبار نفسها سلباً للكشف الأصلي . لهذا فإن التحجب يحتفظ للحقيقة بصورة من صور السر الأساسي ، أو بالأحرى يحتفظ لها بسر تختص به .

هل فسرنا العبارة المسيرة بمبارات أشد عسراً ؟ لنقل باختصار إن التكشف لا يتم إلا على نحو جزئي . فهو يتحقق في ظل الاحتجاب وعلى أساسه ، وكلما تقدم في فعله الكاشف عمل على مزيد من الحجب . وكلما اتسعت معرفة الانسان بالوجود الجزئي دفع هذا بالوجود بكليته ^(١) إلى

(١) هل الوجود بكليته مرادف للوجود ؟ لادكر هيدجر في بعض كتبه (ماليثافيريقا ونظرية أفلاطون عن الحقيقة) أن الوجود بكليته هو موضوع اليثافيريقا فاذا صح أن الكذب من الوجود يصل على حجب لوجود بكليته ، فهل يصدق هذا على اليثافيريقا ؟ وهل يمكن بعد ذلك أن نقول إن اليثافيريقا تسأل عن الوجود بكليته إن طرح اليثافيريقا لهذا السؤال لا يعني =

الغال. وكلا زاد نجاحه في هذا « الكشف » فهووم زاد الاحتجاب وأمن
السرف في الخفاء .

* * *

وتبدأ الفقرة من هذا الفصل (السادس) بعبارة قد تبدو محيرة: وهكذا
يحدث في أثناء ترك - الموجود ، الذى يكشف عن الموجود بكليته ويحجبه
في نفس الوقت ، أن يظهر المحتجب في المقام الأول .

ولابد أن يسأل القارئ نفسه : كيف يمكن أن يظهر المحتجب ، في حين
أن الظهور لا يقال إلا على الشيء الذى يقدم نفسه لنا بحيث تمكن معرفته
أو التعرف عليه وإدراك ماهيته إدراكا واضحا ؟

لامفر من فهم كلمة « الظهور » شأنها في ذلك شأن بعض الكلمات التى
يستخدمها هيدجر كالحرية والحقيقة واللاحقيقة - بمعنى مختلف عن معناها
المألوف في التراث أو لدى الحس المشترك والفهم العام . فظهور التصجب يدل

بالضرورة إنها تحملها وإلما تقدم له الحل الوحيد الصائب . وإذا كانت الميافيزيقا على مدى
تاريخها الطويل قد نظرت إلى ماهية الموجود بكليته على أنه هو (الفيزس) أو الواقع الماهى
أو النال أو الذات أو الروح الخ فهل يعنى هذا أنها ماهيته ؟ الواقع أن هيدجر - في بحوثه
المختلفة - يرى أن هذه الصفات والأسماء المختلفة دليل على أن الميافيزيقا قد اخطأت ماهية
الموجود بكليته (او ماهية الوجود) أساءت فهما كما أساءت في نفس الوقت فهم . السر ولهذا
يذهب إلى أن الميافيزيقا اسيرة هذا « السر » الذى عجزت حتى عن صياغته صياغة واضحة .
(إذ لا يكفى — كما توضح فلسفة هيدجر كلها — أن تكثر من الكلام عن شيء لىكى
تصور اننا فهمناه ا) والمهم في هذا السياق ان احتجاب الوجود او الموجود بكليته لا يمتن ان
نضمه . وضع السؤال . وطبعى ايضا ان فهر الميافيزيقا — وهو شغل هيدجر الشاغل ا —
لا يحول دون طرح هذا السؤال ، بل لعله يدعو اليه .

هنا على أنه يتم بصورة تحجبها « الآنية »، لا بمعنى أن هذا الظهور يمكن أن يؤدي إلى ماهيته . ولاشك أن في إمكاننا أن نجرب ظاهرة ونعس بها وتبقى مسح ذلك محوطة بالسر . فظهور التحجب لايعنى اختفاء هذا التحجب وزواله .

وظهور هذا التحجب مرتبط بالآنية : « إن الآنية ، بقدر ما تتخارج ، تعتمد (أو تؤدي إلى) أول وأوسع عدم - تكشف، أى اللاحقيقة الأصلية . هل يتناقض هذا مع ما سبق قوله من أن التحجب أقدم من ترك - الموجود نفسه ؟ الواقع أن المسألة لم تكن مسألة ترتيب تاريخي ، بل مسألة ترتيب في الأساس وما يتأسس عليه . وهذا الترتيب لم يتغير في الحالين .



وتعود الفقرة التالية إلى مشكلة الحرية فنقرأ هذه العبارة : « أن الحرية بوصفها ترك - الموجود - يوجد ، هي في ذاتها علاقة منفتحة، أى علاقة غير مغلقة على نفسها » .

معنى هذا أن الحرية - من حيث هي ترك - الموجود - يوجد - أسلوب في الحياة يلزم الآنية ، كما يلزمه بالانفتاح على الأشياء . على هذا الانفتاح يقوم مسلك الآنية تجاة الموجود . وعلى الرغم من هذا الانفتاح تخفى الآنية عن نفسها علاقتها بالتحجب . غير أن هذا الاخفاء نفسه يفترض الانفتاح . لأن التحجب أسبق من الآنية نفسها ، ولأنه لا يملك أن يتكشف أو يحجب إلا عن طريق كائن قادر على الانفتاح . لكن هذا الكائن المنفتح الذي سميناه بالآنية يحدث له أثناء فعل

الترك^(١) أن يفقد علاقته الأساسية بالسر أو ينساها . صحيح أن هذا النسيان لا يفسد علاقتنا بالوجود الجزئي . وإنما يوجه هذه العلاقة في اتجاه خاص ، ويصرفها إلى الخصائص التي تحدد الوجود وتعيّنه . والنتيجة أن يتمكن الإنسان بالواقع المعتاد الذي يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى في الأحوال التي تستوجب النظر في المسائل الأولى والأخيرة . أى أن نسيان السر يؤدي إلى إضعاف معنى وجود الوجود ، بحيث يمجز الإنسان عن رؤية الوجود نفسه في الوجود ، فيبعده . موجوداً حاضراً أمامه وحسب ، ويشغل بعد خصائصه وتحديداته بغية التحكم فيه والسيطرة عليه . بهذا ينسى الإنسان المشكلات الحقيقية وتغيب عنه المسائل الأولى والأخيرة ، يفرق في الحاضر المباشر ، يبذل كل ما في وسعه لمد سلطاته على العالم وتنصيب نفسه امبراطوراً على عرشه ، ويبعد عن السر الذي يربطه بالوجود بكليته ، وتصبح ذاته المحور الذي يدور حوله كل شيء ، ويتخذ من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذي يقيس به كل شيء . وإذا كانت كلمة الذات والذاتية قد تردت في السطور السابقة ، فلا ينبغي - كما تقدم - أن يغيب عن بالنا أن هيدجر أبعد ما يكون عن المفاهيم « الأنثروبولوجية » المعتادة عن الذاتية بعده عن كل تصور تقليد للنزعة الإنسانية . فحين يتخذ الإنسان من ذاته مقياساً لجميع الكائنات ، لا بد أن يخطئ في القياس ويخفل في يده الميزان .

لاشك أن محاولة الإنسان تأكيد ذاته تأكيداً مطلقاً هي النزعة الغالية

(١) أى ترك الوجود . - يوجد - على ما هو عليه ، وهو يمثل جوهر الحرية كما سبق القول .

على الفلسفة الحديثة ، وهي أم المشكلات التي نبتت من سيطرة الروح «العلمانية» (١) والتقنية . وجذور هذه المحاولة تمتد إلى عبارة «يكون» التي كتبت على بوابة الزمن الحديث : العلم قوة ، كما تبدأ من حيث المبدأ مع توحيد ديكرت بين الحقيقة واليقين ، وتقصيره في سؤال نفسه إن كان هذا اليقين هو الأساس النهائي الذي تقوم عليه الحقيقة من حيث هي كذلك ولقد بلغت هذه الذاتية الإنسانية - تأكدها على يدي نيتشه وكيركجارد من ناحية وأيدي العلماء والفلاسفة الوضعيين من ناحية أخرى - ذروة انتصارها وخطرها في النزعة التقنية المعاصرة . وقارىء هيدجر يعلم أنه لا يفصل هذه النزعة الأخيرة عن النزعة الذاتية في فهم الحقيقة بمعنى الصحة أو الصواب والتطابق التي بدأت خطواتها الأولى في تاريخ الميتافيزيقا مع تفكير أفلاطون فالتقنية هي الانتصار العظيم الذي حققته الميتافيزيقا الغربية . وهي لا تعدو أن تكون طريقه لمد هذه الميتافيزيقا على الموجود بكليته .

ونحن نشهد اليوم كيف تحول هذا الانتصار - الذي يعبر عن نسيان للعلاقة الأصلية التي تجمعها بالسر - إلى ألوان من الحيرة والمعجز واليأس والإغتراب في مواجهة أخطار التقنية . ونشهد أيضا كيف انقلب هذا الوليد المعجز (القيت بذرتة الحية يوم ألقى أول أغريقي مقفلسف سؤاله القدرى ما الموجود ؟) إلى طاغية ينشر ظلام الخنثى على العصر الذي نعيش فيه .

الإنسان يحاول أن يستند إلى الموجود ، أن يجد الراحة فيه ، أن يختصه

(١) تقول «العلمانية» وتريد بها الفهم السطحي السوء لروح العلم ومنهج ، تمييزا عن الروح العلمية الحقنة التي لا تنكر السر والمجهول ، ولا تنصب على أرض الواقع المحرب ، ولا تنمادى الروح الميتافيزيقية والدينية ، ولا تنصب في مستنقم التروير والتزمت .

بمنايته وتفكيره ، أى يحاول -- بتعبير هيدجر -- أن يتداخل . . صحيح أنه بطبيعته يدخل دائماً في علاقة بالموجود ، ولكنه أصبح الآن يتمسك بهذا الموجود ويستمد منه مقاييسه ، دون أن يسأل نفسه عن ماهية هذه المقاييس أو الأساس الذى تقوم عليه . ولهذا يقول هيدجر هذه المباراة التى احتاجت منا إلى الوقوف عندها : « إن الآنية — بتخارجها — متداخلة . » فى هذا التخارج المتداخل لم يعد للسر مكان ، فقد ماهيته .

هكذا يكون هيدجر قد تبين أهمية السر بالنسبة للآنية ، وشرح لنا كيف نسبت هذا السر والنتائج المترتبة على هذا النسيان فى حياة الآنية (أو الانسان المثبت بذاته وبالموجودات) . وبهذا يكون أيضاً قد أكد الرابطة التى تؤلف بين الحقيقة واللاحقية ، وأوضح لنا — على طريقته بالطبع — أن اللاحقية هى الأساس الذى تنهض عليه الحقيقة وتنمو وتفتح .

* * *

ويجى الفصل السابع فيتناول العلاقة بين النسيان والسر ، بين انفتاح الآنية (الانسان) أو تخارجها فى اتجاه الموجود وبين تمسكها بالجانب الشائع المعتاد منه أو تداخلها المؤدى إلى الظلال . هذا التداخل مستحيل بغير التخارج ولهذا يقول هيدجر إن الآنية متداخلة متخارجة ، أو منفتحة ومتواجدة معاً . إنهما يتحدان ليكونا أسلوب الوجود الذى يمتاز به الآنية . فهى بتخارجها تكون على علاقة بالسر ، لأن كشف الموجود لا يتم إلا على أساس التعجب الذى ينبثق عنه هذا الكشف ، ولكنها بتداخلها أى تمسكها بالموجود وتشبثها بخصائصه وتحدداته ، تختلط عليها الرؤية ، وتنسى علاقتها الأصيلة

بالعجب والسر ، تهددها الحيرة والخطأ والظلال . صحيح أنها تتخذ من الوجود مقياساً لأوجه نشاطها المختلفة ، ولكنها تنفخ فيه فتفسى الأساس الذى يستند إليه اختيار هذا المقياس ، أى تنسى السر . بيد أن الوجود - الجزئى الخاص - لا يستمد أهميته ووجوده نفسه إلا من خلال علاقته الوثيقة بالوجود بكليته (أو إن شئت بالوجود) ، وهذه العلاقة الأصلية يحوطها السر . ولهذا فإن الوقوف عند الوجود والاستغراق فيه والتصلب على تحديداته المباشرة واتخاذ مقياساً للأفعال ، معناه الوحيد هو الانصراف عن السر وضياع الجذور . ومما حاولنا أن نستخف بالسر ونزجم من ينفينا إليه بأحجار الكلمات السهلة والشعارات المحفوظة ، مهما نسيناه أو تناسيناه وأنكرناه ، فلن يفلح هذا فى الغائى ، لأن النسيان والتناسى والإنكار لا تزال جميعها تعبيراً عن صورة من صور العلاقة التى تربطنا به . أليس أدل على هذا من لفظة الانسان وقلقة وتمخبطه من موجود إلى آخر ، دون أن يجد فى واحد منها السلام والراحة التى يريجوها ؟ ألا يحق للمؤلف أن يقول إن لفظة الانسان بين المروب من السر واللجوء إلى الواقع المعتقد وإندفاعه من موضوع يرمى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو « الضلال » .

وما هو الضلال ؟ ليس سلوكاً عرضياً ينجم عن خطأ أو سهو عارض يمكن تصحيحه وتماشييه . إنما هو الذى يحدد وجود الانسان تحديداً أولياً ، ومن ثم يحدد سلوكه . ولا يعنى هذا أن الضلال قدر محتوم لا فكاك منه ، لأنه لا ينفى أننا نملك القدرة على مواجهته ، بل ينبغى علينا أن نواجهه : « ليس الضلال الذى يعنى فيه الانسان شيئاً يسمى بجانبه ويحاذى طريقه كأنه حفر يسقط فيها أحياناً ، وإنما هو جزء من تكوين الأنية التى خلى بين الانسان التاريخى وبينها » .

من أين تأتي حتمية الضلال؟ من الحقيقة التي مررناها من قبل وهي أن الإنسان لا يمكنه أن « يكشف » إلا بقدر ما يحجب ، وأنه هو نفسه يخفي هذا التحجب عن نفسه . ولهذا تظل علاقتنا نفسها بالتحجب محتمجة . . .

ويستطرد هيدجر فيقول : « إن الضلال بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسية . » وربما تصورنا من هذه العبارة أن الحقيقة الأصلية — التي تتميز بعلاقتها الوثيقة بالسر — تستمد منها حقيقة أخرى فاحدة تكون بمثابة الضد من تلك وتستحق ان تسمى « الضلال » . ولكننا إذا واصلنا قراءة النص وجدنا هذه العبارة التي تحدد الأمر فتقول إن حجب المتحجب والضلال ينتميان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وإذا فاللاحقيقة ، بوصفها حجباً للاحتجاب وبوصفها ضلالاً ، تنتمي بوجهها هذين للماهية الأصلية للحقيقة . يؤيد هذا وصف هيدجر لضعف الماهية أو للماهية الضد بأنها أساسية . أي أنها أولية وأصلية ، داخلة في بناء الحقيقة نفسها وماهيتها الأصلية . فكان هذه الحقيقة ذات جذر مزدوج ، يعاند أحد طرفيها صاحبه ويقف منه موقف الضد . ما السبب في هذا ؟ ليس عسيراً أن نلتصق هذا السبب . فالحقيقة علاقة بالسر ونسيان لهذه العلاقة . وكلا الأمرين يمثل في الواقع وحدة واحدة لا انشقاق فيها . ولو تأمل كل منا نفسه وحياته لرأى أنه ينتمي للحقيقة بما هو إنسان مهوم بالوجود ، كما ينتمي لللاحقيقة بما هو إنسان مشغول بشئون حياته اليومية وما يحيط به من موجودات تنسبه علاقته الأصلية بحقيقة الوجود بكليته . ولعل هذا أن يوضح ما يؤكد هيدجر في العبارتين المذكورتين من أن الضلال هو ضد الماهية الأساسية

للماهية الأصلية للحقيقة ، وأنه (الضلال) ينتمى لهذه الماهية الأصلية للحقيقة .
وغنى عن الذكر أن الضدية هنا ليست منطقية ، لأن الضدين المتقابلين تقابلا
جدليا حاسما يرتبطان في وحدة أعلى وأسبق منهما ، دون أن يحطما هذا
التقابل أو يحاولا تحطيمه .

إن الإنسان يوجد دائما في الضلال ، وهو يوجد فيه بصورة أولية مسبقة .
والضلال هو المسرح الذي تدور عليه كل ألوان الخطأ . فاذا عرفنا أن الضلال
هو ضياع الملاقة الإيجابية التي تربطنا بالسر ، وأن الحقيقة الماهوية أو
الأساسية هي اتخاذ موقف من التحجب ، أمكننا أن نفهم عبارة هيدجر :
« إن الضلال يفتح لكل ما بناوىء الحقيقة الماهوية . »

ولما كان الضلال - بوصفه الضد الأساسى للماهية - ينتمى انتماء أصيلا
للحقيقة ، فإن الإنسان يستطيع أن يستعيد السر من خلال الضلال ، وذلك
بمجرد أن يجرب الضلال ويمس أنه هو الضلال (لا الإحساس فحسب
بصوره المختلفة التي نجربها في حياتنا اليومية من تخطيط وخطأ وبابلة
واضطراب وعجز وجهل .) ولو جربنا الضلال بما هو كذلك وانتبهنا إليه
لعرفنا عندئذ من نحن وأين نحن ، واستعدنا علاقتنا الأصلية بالسر .
فالانتقال من هذه المعرفة بالضلال إلى السر غير مستحيل ، إذا تذكرنا أن
الحقيقة الأصلية تتكون منهما معا على نحو أصيل . ويكفى أن ندرك الخطر
الذي يهددنا من جانب الضلال لكي نتحدد بالسر ونهتدى إلى الطريق
إليه ، مهما يكن من نسياننا أو تناسينا له .

« إن كليهما (السر والضلال) يحمله (أى الانسان) على الحياة في محنة

القهر ، . فهل تحكم الحقيقة على الانسان (أو الآنية) بالمحنة والقهر ؟ .
إن وجود الانسان في غمرة الضلال يتضح من اضطرابه ولهفته وهائه من
موجود بعينه إلى موجود آخر ، دون أن يجد راحة القلب واطمئنان الضمير
ولهذا يتميز الإنسان أو تمييز الآنية باضطرابها وتأرجحها واندفاعها إلى
المحنة ، وخضوعها للقهر والضرورة (لاحظ بهذه المناسبة أن كلمات المحنة
والقهر والضرورة مشتقة في لغتها الأصلية من جذر واحد ا) - ولا يجب أن
نتصور الضرورة أو القهر على معنى القدر المحتوم ، ولا أن نأخذ المحنة على
معنى يوحى باليأس والحزن .

فالقهر الذي يجد فيه الانسان نفسه — نتيجة اضطرابه في الضلال — ليس
قوة قدرية محتومة ، وإنما هو صميم المحنة التي نعيشها وعلمنا أن نجر بها
ونواجهها . هذه المحنة نفسها لا علاقة لها باليأس الذي نعرفه جميعاً ، وإنما
تأتي من أن السر لا ينقطع تأثيره حتى في غمرة الضلال . ولما كان وجود
الإنسان (الآنية) خاضعاً للمحنة ، فإن هذا هو الذي يمكنه من الكشف عن
الضرورة ، ووضع نفسه في « المحتوم » . ولن يقضى له ذلك إلا عن طريق
الحرية التي تشعر بتناهيها .

وتأتي خاتمة هذا الفصل فتجمع خيوطه في نسيج واحد مكثف . لقد كان
الهدف منه هو بيان ماهية الحرية استناداً إلى ماهية الحقيقة . وقد أوضح أن
الحقيقة — التي هي في صميمها وبحسب معناها الذي فهمه فلاسفة اليونان قبل
سقراط ، كشف أو تكشف — هي في نفس الوقت تتحجب الوجود بكليته .
هذا التحجب هو اللاحقيقة الأصلية الملازمة لطبيعة الحقيقة نفسها . غير أن

اللاحقيقة ليست تحجباً (أو سراً) فحسب ، بل هي كذلك ضلال ، أى نسيان للعلاقة الأصلية بالسر ، فالضلال هو الماهية المضادة للحقيقة ، وهذه الماهية المضادة تنمى كما رأينا لماهية الحقيقة .

وينتتم هيدجر هذا الفصل بقوله : « واىست الحرية هي ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر في غمرة الضلال . » ولما كانت الحرية تنشأ عن سيادة الحقيقة ، فإن فعل الترك^(١) ، الذى تحدده الحرية ، يصبح أصيلاً متفقاً مع طبيعته بمجرد أن يتم فى حضرة السر ، أى حين تصحبه تجربة الضلال من حيث هو ضلال .

لو قلبنا الصفحات قليلاً لقرأنا هذه العبارة التى وردت فى نهاية « الملمحوظة » التى اختتم بها المؤلف محاضراته : « إن المعرفة (أو الفكر) الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية : إن القرب من حقيقة الوجود لا يتبهاً للانسان التاريخى إلا إنطلاقاً من الآنية التى يمكن أن يلتزم بها الانسان . » وقد وردت هذه الفكرة نفسها فى الفقرة الختامية التى نتحدث عنها فى قول المؤلف : « إن ترك - الوجود - يوجد بما هو موجود وبكليته أمر لا يتم بصوره أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ فى الاعتبار من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح على السر فى التحقق فى إطار الضلال من حيث هو ضلال ، عندئذ يوضع

(١) أى ترك - الوجود - يوجد على ما هو عليه وبكليته .

السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذي يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

ومعنى هذا أن ماهية الحقيقة تتحقق بصورة أصيلة عندما يتمكن ذلك الذي يسأل من تحقيق وجوده الخاص على نحو أصيل ، أى حين يدخل في علاقة أصيلة مع الوجود . ومعنى هذا مرة أخرى أن الأمر هنا يتصل بوجود السائل كما يتصل بالوجود بما هو كذلك ، لأن الأول (أى الآنية) يتحدد وجوده من خلال علاقته بالوجود . ومن ثم حرص هيدغر منذ أن وضع كتابه عن الوجود والزمان على الربط بين حقيقة الوجود وبين ماهية الآنية أو ماهية الإنسان . فالإنسان لا يمكنه أن يتساءل عن الوجود إلا إذا كان يحيا في علاقة معه ويحس أنه في حماه . بل إن أسلوب الإنسان في الوجود هو الذي يحدد أسلوبه في فهم ماهية الحقيقة ، وهى بالطبع حقيقة الوجود نفسه . ومن نواضح أن هذا الأسلوب في الوجود (الذى سيمكثنا من اتخاذ موقف معين من ماهية الحقيقة) لن يكون أسلوباً عقلياً أو نظرياً ، بل ينبغى أن يكون مسلكاً أساسياً يوجه كل كيانتنا ويحدد كل وجودنا التاريخي . والأمر في اختيار هذا المسلك واتخاذ هذا القرار يتوقف على درجة الأصالة التى يمكن أن يصل إليها الإنسان . ثم إن هذه الأصالة نفسها تعتمد على طبيعة علاقتنا بالوجود ، إن كانت أصيلة أصبحنا أصلاء ، وإن كانت زائفة أصبحنا زائفين ضائمين . وهكذا نفهم عبارة هيدجر المعويضة عن تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية . والمهم بعد كل شيء هو التفكير في حقيقة الوجود لافى وجود الموجودات فحسب . وتلك هى أسى مهنة يمكن أن يلتزم بها

الفكر . إنها هي المهمة التي واجهت الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، وحاولت
الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل أن تقوم بها دون أن تحقق هدفها حتى اليوم
لماذا ؟ لأنها لم تفكر أبدا في الوجود نفسه وحقيقته . ولأنها كانت تفكر
دائما في الوجود وتبني حقيقة الوجود . (ومن ثم كانت دعوة هيدجر
المسترة لقهر الميتافيزيقا وتجاوزها ، لا بتعطيمها أو إنائها - فهذا شيء
مستحيل - بل بالعودة إلى أساسها ، ألا وهو التفكير في حقيقة الوجود
نفسه ، من خلال الوجود الوحيد المهموم بالسؤال عنها ، القادر على كشفها
والانفتاح على نورها .) من هنا نفهم هذه العبارة التي جاءت في الملحوظة
التي تختتم بها هذه المحاضرة . « إن الفكر فيها يلتزم في ظاهره بالطريق
الذي سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق في خطواته الحاسمة -
التي تنتقل من الحقيقة بوصفها تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى
الحقيقة بوصفها حجباً وضلالاً - (يحقق) تحولا في التساؤل يؤدي إلى تجاوز
الميتافيزيقا . »



تعددت ماهية الحقيقة . وبقى أن نحدد ماهية الفلسفة التي تسأل عن هذه
الحقيقة . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن اللاحقيقة ، فلا بد أن
تكون الفلسفة بدورها منقسمة على ذاتها ، وأن تكون - على حد تعبير
هيدجر - متزنة ولينة ، متشددة ومتفتحة ، معتدلة وودية .. وربما أنكرنا
هذه الكلمات الشاعرة في مجال قد لا يسمح بها ، وقد نحار في العثور على
مقابل للكلمتين الأسليتين اللتين تفيدان بحر وفهما « اتزان الرقة » . ولكن

سواء آثرنا الرقة أو المرونة أو الوداعة ، فالغنى المقصود هو القدرة على الاتجاه نحو الموجود وتركه يوجد وينكشف ، مع الحفاظ في نفس الوقت على التحجب الأصلي وصونه ونقله إلى وضوح التعقل ، دون أن يقترن هذا بأى قنوط من جانب الانسان أو تخل عن ماهيته الحقة التى تقوم على الافتتاح للموجود . فالاعتدال أو المرونة والوداعة التى نتحدث عنها تتيح للفلسفة أو بالأحرى للفيلسوف أن يبقى هو نفسه ، أن يظل قريبا من الموجودات الأخرى بغير أن يحاول تغييرها أو تشويهها أو اقتحامها بالتصنف والقوة والاختصاب . ولا شك أن كلمات كالرقة أو الوداعة أو اللين ترتعش عليها ظلال الرحمة والكرم والحنان والإحساس التى تميز موقف الفيلسوف من الموجود بكليته . ولعل هذا أن يذكرنا بعبارة هيدجر المشهورة يرددها فى كثير من كتاباته : « الإنسان هو راعى الوجود وحامى بيته » . .



ويلقى المؤلف فى الفصل الثامن نظرة أخيرة على مشكلة الحقيقة والفلسفة ، ويجدد هجومه على الحس السليم الذى يعلن ضيقه بطبيعة الفلسفة وأسئلتها وإشكالاتها منذ بداياتها الأولى اثم يهتدى برأى « كانت » فى ماهية الفلسفة ومحنتها الباطنة ، ويورد أحد نصوصه التى تشهد على إيمانه بكرامة الفلسفة وأصالتها ، وجهده فى الدفاع عنها وإتقاذها من سطحية أصحاب الفهم العام واستبعاد بعض الكتاب والمفكرين الذين يحسبونها مجرد « تعبير » عن الحضارة . لقد كان « كانت » - على الرغم من وقوعه فى أسر التراث الميتافيزيقى ومن موقفه القائم على الذاتية - عميق الحكمة كالمهد به فى نظرتة إلى

طبيعة الفلسفة « ممارسة قواينها الخاصة » ، وكان أصيلاً في حرصه على احتفاظ الفلسفة بماهيتها ، والعودة بها إلى الحقيقة الأصيلة التي يقوم عليها السؤال الفلسفي .

ونأتي في نهاية هذا الفصل فنجد المؤلف يلخص المسائل الأساسية التي عرضنا لها على الصفحات السابقة وجمعها حول هذا السؤال الأساسي : « ألا يجب أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية » ؟ - ربما أوحى صيغة السؤال بال تكرار والتلاعب الحاذق بالألفاظ . ولكن الواقع أنها أبعد ما تكون عن هذا . فهي تريد أن تمحي في نفس القارئ جذوة السؤال الأساسي الذي حرك التفكير في هذه الرسالة بأكملها ، كما تمحصر على البعد عن وضع نتيجة « جاهزة » بين يديه . ان الفكر الحقيقي لا يقدم لقارئه ثمرة بحثه على طبق فضي أو ذهبي ، وإنما يحاول أن يشركه في الجهد المبذول في غرس البذور ورعاية الأشجار وانتظار الثمار . إن همه هو إحياء الأشكال في نفس القارئ وعقله ، وحثه على البقاء في محنة السؤال . لأنه في النهاية هو المتمتع والمستول . وهل هناك ما هو أولى بالسؤال والعذاب والانتظار من مشكلة الحقيقة ؟ هل هناك من هو أولى بالبحث عن حقيقة الوجود من ذلك الكائن الذي يهتم - وحده - بالسؤال عنه وترقب أنواره والوصول - عبر جسوره - إلى طبيعته الخفية وإنتقاذ

وجوده الأصيل من بعبار الزيف التي تفرقه صباح مساء ١٩

هكذا ينغم هيديجر رسالته ختاماً لا يخلو من القواضع الكريمة حيث يؤكد أنها « تساعد على التأمل » في قضية الحقيقة . وحسبه أنه يعتمد بنفسه عن الإجابات السهلة التي يقلبها أصحاب الحس السليم ، وأنه لم يعرض على شيء حرصه على إثارة السؤال ..

* * *

حقيقة الفن

كان من الطبيعي أن تدور جهود هيدجر حول قطبي الوجود والحقيقة اللذين تغذى منهما شعلة تفكيره . فمحن نجد بعد كتابه عن الوجود والزمان ورسالته عن ماهية الحقيقة عدة دراسات تشع من نفس النواة ذات الشطرين ، أو تدور حولها كالسكهارب في قلب الذرة . انه يوضح حقيقة الفن في دراسته عن « الأصل في العمل الفني »^(١) (١٩٣٥) ، ويتحدث عن إنسانية الإنسان في رسالته عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) ، كما يتحدث عن الحقيقة — أو بالأحرى الأليثيا بمفهومها اليوناني — في دراسته عن ماهية التقنية (١٩٥٣) وعن ماهية اللغة (١٩٥٧) وموضوع الفكر (١٩٦٤) . ولما كان المجال لا يتسع لتناول هذه الدراسات كلها بالتفصيل ، فسوف نحاول أن نقدم معالمها الأساسية بإيجاز شديد .

يفسر هيدجر ماهية الفن والعمل الفني بوجه خاص من خلال فهمه « للأليثيا » أو الحقيقة كما أرادها اليونان بمعنى التجلي والتفتح والظهور

(١) نشرت هذه الدراسة في كتابه « متاهات » (أودروب مسودة) سنة ١٩٥٠ لدى الناشر فيكتور بوكولوسترمان في مدينة فرانكفورت ، من ص ٧ إلى ص ٦٨ . ونجد عرضاً قيماً لهذا المقالة الهام في كتاب فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، للدكتور زكريا إبراهيم - الفصل العاشر ، ص ٢٥٨ - ٢٧٣ ، القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٦٦ - كما تجد له نصيباً أميناً في كتابي مدرسة الحكمة ، تحت عنوان حذاء فان جوخ ، ص ٢٩٤ ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧ .

من طوايا التعجب والخفاء . ونود أن نسير هنا أيضاً على المنهج الذي التزمنا به في الصفات السابقة من التقيد بنصوص الفيلسوف نفسها ، على الرغم مما نجد فيها ويجده القارئ من صعوبة وجفاف ! ويدور « الأصل في العمل الفني » حول الحقائق التالية :

- ١ — ان حقيقة الوجود « تحدث » في العمل الفني .
- ٢ — ان « وضع » العالم و « إنتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفني الذي يتم فيه « النزاع » بين الأرض والعالم .
- ٣ — ماهية الحقيقة تكمن في هذا النزاع الأصلي الذي يدور حول « الوسط المنفتح » الذي فيه يكون الوجود ويعود إلى نفسه .
- ٤ — ان ما يظهره العمل الفني هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها .
- ٥ — الحفاظ على العمل الفني من ناحية المعرفة هو مما يشه « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التي تحدث فيه .
- ٦ — الفن كله — بوصفه « أحداث » حقيقة الوجود بما هو موجود والكشف عنها وتجليتها هو في ماهيته شعر (بمعناه الواسع من الإبداع والإنشاء) .

تبدأ الدراسة بالسؤال عن الأصل الذي يستمد منه العمل الفني طبيعته وماهيته كعمل فني . فهي لا تستغرق في التأملات والخواطر المعتادة عن جمالياته ، وإنما تتجه مباشرة إلى السؤال المحدد عن ماهيته . اننا جميعاً

يبتغون على أن الفنان هو الذى يبدع العمل الفنى . فهل هو الأصل فيه ؟
ألا يصح القول من ناحية أخرى إن إبداع العمل الفنى هو الذى يجعل
الفنان فناناً ؟ أليس معنى هذا أن الفنان هو أصل العمل الفنى ، كما أن
العمل الفنى هو الأصل فى الفنان ؟ ولكن أليس الفن نفسه هو الأصل فى
الفنان وعمله على السواء ؟ ألا ينبى علينا أن نسأل أولاً عن ماهية الفن ؟
ان الإجابة على هذا السؤال تحتم علينا الرجوع إلى الأعمال الفنية . فهل
وقمنا إذن فى الدور الذى يحذرنا منه المناطقة ويأباه الحس السليم ؟ ولكن
هذا الدور لا مناص منه فى مواجهة هذه المشكلة بكل أطرافها . فلا بأس
من الاعتراف به ، ولا غنى عن تحمله والتمسك به . لسنأ هنا بصدد الدور
الذى ينبا عنه المناطقة ، لأننا لا نستنتج شيئاً ولا نبرهن على شيء ، وإنما
نحاول أن نتيح رؤية هذا الذى نسميه العمل الفنى والكشف عن حقيقته .
فلا ضير إذن من السير فى دائرة تمتد بنا من العمل الفنى إلى الفن ، ومن
الفن إلى العمل الفنى ..

وأول طريق نسلكه إلى العمل الفنى هو النظر إليه من جهة «شيئته» .
فما هو الشيء (١) .

لو حللنا تحديدات الشيء المعروفة لوجدناها تنحصر فى الشيء بوصفه
جوهرأ أو موضوعاً حاملاً للصفات والحمولات ، أو بوصفه وحدة تؤلف
بين المعطيات الحسية المتنوعة ، أو مادة تشكلت من خلال الصورة .

(١) راجع ان شئت مقالاً لى بهذا العنوان فى كتابى «مدرسة الحكمة» ، ص

ولهذا فإن لدينا « الشيء الخالص » كما تقدمه لنا الطبيعة ، و « الشيء —
الأداة » كما أنتجها الإنسان ليستخدمها الإنسان ، « والعمل » بمعنى العمل
الفنى ، والواقع أن هذه الفروق المختلفة لن تساعدنا كثيراً فيما نحن بصدده
من فهم ماهية العمل الفنى وحقيقته ، كما لن تساعدنا صيغة الشكل والمضمون
التي يكثر حولها الجدل . وكل ما سنخرج به منها هو أن العمل الفنى
« شيء » ، وأننا ننساق فيها مع تيار الميتافيزيقا في محاولاتنا المختلفة لفهم
الوجود والتفكير فيه ابتداء من « شيئته » . فلنتحدث تاريخ هذه الميتافيزيقا
ولنحاول البحث عن طريق جديد (وإن يكن طريقاً شاقاً أشبه بطريق
جعا عندما سألوه عن أذنه !) .

يبدأ هيدجر أول خطوة على هذا الطريق بالسؤال عن طبيعة الشيء —
الأداة . وهو يوضح سؤاله بالتأمل في لوحة الخداء للرسام الشهير فان جوخ .
فاللوحة توحى بالكثير : بعناء الفلاح وتعبه ، بهيمومه وجهده وإصراره .
هنا نجد هيدجر يستعيد تحليلاته السابقة للأداة في « الوجود والزمان »
ويضيف إليها . إن ماهية الأداة تكمن في استخدامها ، كما تكمن في
إشارتنا إلى « عالمية » العالم الذى نعيش فيه ، ووجودنا مع الآخرين
الذين صنعوا هذه الأداة أو الذين يستعملونها . ولكن الأمر لا يقف عند
هذا الحد . فأهم ما تدل عليه الأداة هو الاطمئنان إليها والاعتماد عليها .
وهذا يؤدى بنا إلى العالم الذى نحيا فيه ، وإلى الأرض التى هى جزء من
هذا العالم . هل تتحقق هذه الوظيفة فى كل أداة ؟ هل هناك أدوات متميزة
دون غيرها ؟ لنصرف النظر عن هذه الأسئلة ولنعد إلى لوحة الخداء !

انها تجعلنا نفتح على عالم الفلاح بكل ما فيه من صبر وعناء ، وهي لا تكفى بهذا بل تجعلنا أيضا نفتح على الأرض التي « تحضر » أيضا من خلاله^(١) .

لعل هذا الطريق الجانبي الذي بحثنا فيه عن الأداة لم يكن بعيداً كل البعد عن طريق العمل الفني . فقد تأملنا لوحة فان جوخ لنعرف منها طبيعة هذه الأداة التي صورها لنا الفنان ، فإذا بها تكشف لنا عنها من حيث هي موجود محدد . والكشف هنا مرادف للإظهار . فالعمل الفني يكشف عن موجود معين في حالته التي هو عليها . وهذا الكشف يعود بنا إلى المعنى الأصلي « للأليثيا » أو الحقيقة من حيث هي لا تحجب . ولهذا ندهشنا الآن أن يقول هيدجر :

« ان الحقيقة تحدث في العمل (الفني) ، وذلك حين يتم فيه تفتح الموجود من حيث ماهية وحالته التي هو عليها^(٢) » .

حقيقة الموجود تحدث في العمل الفني ، أو تضم نفسها فيه بالفعل . هذا الوضع الذي ينطوي على معنى الصيرورة والفاعلية مرادف كما قلنا « للإحضار »

(١) يبدو ان فكرة « الأرض » ظهرت عند هيدجر في هذه الفقرة من سنة ١٩٣٥ عندما ألقى محاضراته الكبرى عن هلدلين وفسر فيها قصيدته « جرمانيا » و « الراين » وتناول مشكلة العلاقة بين الشعر والفلسفة . راجع ان بحث كتابي عن هلدلين ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٧٤ - ومحاضرة هيدجر وماهية الشعر في ترجمة أستاذنا الدكتور عثمان أمين أو الأستاذ فؤاد كامل .

(٢) الاصل في العمل الفني ، ص ٢٥

و « الإظهار » . ولا بد لنا الآن من تتبع هذه الظاهرة التي تظهر نفسها بنفسها ، إذا أردنا أن نصل إلى ما يميز العمل الفني عن الأداة والشئ الخالص ، وإذا كان العمل الفني « وضعاً » لتحقيقه أو إحداثه وإظهارها ، فكيف نفهم معنى الحقيقة وعلاقتها بماهية العمل الفني ؟

هنا يلجأ هيدجر إلى تقديم أنموذج جديد لعمل فني آخر . وهو يختار المعبد الإغريقي القديم تعبيراً عن الحب المتأصل في نفسه لكل ما شاده اليونان أو فكروا فيه ، وإذا كنا في المثل السابق (حذاء النلاح) قد رأينا كيف يعكس العمل الفني صورة الأداة ويظهر وظيفتها وماهيتها من حيث هي . وجود ، فإن المعبد لا يصور شيئاً ولا يعكس أى شئ . ومع ذلك فإن أمراً هاماً يحدث فيه : « إن المعبد هو الذى ينظم ويجمع حوله وحدة تلك المسالك والعلاقات التي يكتسب فيها الميلاد والموت ، والفقمة والنعمة ، والانتصار والعار ، والصمود والانهيال — صورة الكائن الإنسانى ومصيره »^(١) .

هذه العلاقات التي يذكرها هيدجر في العبارة السابقة هي ما نسميه باسم « العالم » . في هذه العلاقات يعيا البشر وتم مسيرتهم في عصر معين نحو قدر مرسوم : وهي التي تعدد سبيلنا إلى فهمهم ومعرفة رؤيتهم لعالمهم ونظرتهم إلى أنفسهم .

ولكن المعبد لا « يظهر » طبيعة العالم وحده . فقد شيد بناؤه في مكان

(١) نفس المرجع ، ص ٣١ .

محدد . ووقوفه هناك — أو ما بقي منه من أطلال — هو الذى يظهر المكان نفسه . وإن شئنا الدقة فهو لا يظهر المكان أو المحل الذى وضع فيه ، وإنما يظهر « الفيزيس » أو « الأرض » التى يتأسس عليها كل مكان . وليست الأرض ولا العالم بمجموعة من الأشياء والكائنات وضعت بجانب بعضها البعض ، ليسا موضوعاً يمكن أن نراه ، وإنما هما — إن صح هذا التعبير — إطار غير موضوعى نلتزم به وننتفع فيه على الوجود ونقدم الشهادة على طبيعته فهنا له : وما بقيت مسالك الميلاد والموت ، والبركة واللعنة تضعنا فى الوجود ، وحيثما تمت القرارات الحاسمة فى تاريخنا فأخذناها على عاتقنا أو تخلينا عنها ، أو تجاهلناها ثم سألنا عنها — هناك يكون العالم »^(١) .

العالم إذن أسلوب محدد للانفتاح ، يعبر عن علاقات البشر بالوجود وفهمهم له ولشركائهم من البشر والآلهة .. إلخ فى عصر معين أو مرحلة محددة من تاريخهم . ولما كان العالم هو المجال الذى يتم فيه الانفتاح ، وكان العمل الفنى « يقيم عالماً » ، فى إمكاننا القول إن « العمل الفنى يفتح انفتاح العالم »^(٢) أو أنه — بعبارة أبسط — « هو الذى » يظهر هذا الانفتاح على حقيقة العالم والوجود .

هذه الخاصية الأساسية فى العمل الفنى مقترنة بخاصية أخرى ، وهى الإنتاج . وليس المقصود هنا بالإنتاج ما نمنيه عادة من إنتاج الأدوات

(١) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٢٣ .

(٢) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٤ .

من مادة معينة تختمنى حتما لكي تظهر الوظيفة التي صنعت من أجلها هذه الأدوات المخصصة للاستعمال . وإنما المقصود به هو « إظهار » المادة التي صنع منها العمل الفنى ولا يمكن أن يقوم بدونها (فالتمثال من حجر ، والصورة من أصباغ وألوان ، واللاحن الموسيقى من ذبذبات صوتية .. الخ) ولو عدنا بالذاكرة إلى المعبد الإغريق لوجدناه لا يكتفى بإظهار الأحجار التي شيد بها ، بل يظهر كذلك الأرض (الفيزيس) التي جاءت منها هذه الأحجار . وهو يظهر الأرض ، بمعناها الواسع ، أى البحر ، والصخر ، والسماء ، وأشجار الزيتون وكل ما يمكن أن يتصل بها . هذا « الإظهار » الذى يحققه العمل الفنى لا يمكن التفكير فيه إلا من ناحية الإنتاج الذى تحدثنا عنه . وهو ليس بإنتاج شيء جديد أو شيء مثير غير عادى أو إنجاز تقنى ، وإنما هو الإنتاج الذى يحررنا لكي ننتفع على هذه الأرض التي نعيش عليها ونتحرك فوق أديمها ونسكنها ، الأرض التي يظهرها هذا المعبد ويحافظ عليها ويخرجها من حال الانطواء والانغلاق . انه ينطوى فى الأرض ويخرجها فى نفس الوقت من الانطواء . وبهذا نصل إلى هذا المبدأ : « ان وضع العالم وإنتاج الأرض ملحقان أساسيان من ملامح العمل الفنى »^(١) وبهذا يستقر العمل الفنى فى ذاته ، ويكتفى بذاته ، ويتميز عن الشيء والأداة جميعاً . غير أن استقراره ليس سكوناً ميمتاً ، وإنما هو الهدود الذى ينطوى على الحركة ، وشهادة على ذلك التوتر الحى الذى

(١) الاصل فى العمل الفنى ص ٣١ .

علمنا هيراقليطس أنه كامن في سكون القوس ا لأنه توتر النزاع والصراع بين العالم والأرض ، بين الانفتاح والانطواء ، والظهور والاحتجاب . وليس العمل الفني — مهما تكن غرابة هذه القفزة الشعرية ا — سوى الميدان الذي يدور فيه هذا النزاع، وليس هذا النزاع بين الانفتاح والانطواء والظهور والاحتجاب إلا تعبيراً عن حقيقة الوجود نفسها .

ولهذا تم الدورة ويرجع هيدجر إلى ما قرره من أن حقيقة الوجود تحدث في العمل الفني ، وكأننا لم نبعث في حقيقة العمل إلا لكي نصل إلى الحقيقة نفسها . وكأننا في هذه الرحلة كلها أشبه بالفارس الذي قطع المسافات الشاسعة بحثاً عن الجواد الذي كان يمتطى ظهره ا مهما يكن من شيء فإن هذه التأملات حول العمل الفني ستدفعنا إلى التفكير في ماهية الحقيقة ، وستجعلنا نراها كذلك رؤية جديدة . وطبعي أن يرجع هيدجر إلى الأفكار الأساسية التي عرضها في محاضراته عن ماهية الحقيقة ، وأن يؤكد أن « الأليثيا » (اللاتحجب) هي أكثر الأشياء تحجباً (ص ٤٠) وأنها هي السر واللفز نفسه. ولكي يكون مبدأ التوافق هو معيار الحقيقة والصدق ، ولكي تعبر القضية عن التوافق بين المعرفة والشيء ، فلا بد أن يسبق ذلك ظهور الشيء نفسه ، وانفتاح الوجود للإنسان والإنسان الوجود، ولا بد أيضاً أن يسود الانفتاح-علاقة الإنسان بشريكه الإنسان- ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، إذ يكفي أن نحفظ منها- في سياق بحثنا عن حقيقة العمل الفني — بخاصية الظهور والانفتاح والإنارة والتجلي التي لا تنفصل جميعاً عن التخفي والتمعجب والانفلاق

والانطواء ، كما نحفظ منها بكون الحقيقة لا تنفصل عن اللاحقيقة ، وأنها صراع بين الإنارة والإظلام ، والتعجب واللاتعجب ، وهو صراع يوضع فيه الإنسان ويتعرض له على الدوام : « فإهية الحقيقة في هذا الصراع الأصلي الذي يتم فيه الكفاح لا تتزاع ذلك الوسط المفتوح الذي يكون فيه الموجود ومن خلاله يعود إلى نفسه » (ص ٤٣) هذا الصراع أو النزاع في قلب الحقيقة نفسها بين الإنارة والتعجب يقربنا من ذلك الصراع الذي يدور في قلب العمل الفنى بين العالم (الإنارة والانفتاح) والأرض (التعجب والانطواء) .

لسأل الآن : أين يمكن أن نثر على هذا الصراع ؟ والجواب قدمناه من قبل : في العمل الفنى . ففيه « تحدث » الحقيقة ويتم الصراع بين قطبيها أو جذريها الأصليين . أيكون العمل الفنى هو « المسكان » الوحيد؟ بالطبع لا . فهناك « أماكن » أخرى يماين فيها الإنسان هذا الصراع القدرى الذى تتفتح فيه حقيقة الموجود بكليته ، كالتضحية في سبيل الآخرين ، وتأسيس دولة أو حياة جماعية ، والتفكير نفسه عندما تصبح الحقيقة هي مشكلته الرئيسية وشغله الشاغل . والمهم أن نتذكر ما أكدناه من قبل من أن عنصرى العمل الفنى — وضع العالم وإنتاج الأرض — هما اللذان يؤلفان طرفى هذا النزاع الأصلي الذى يتم فيه الكفاح من أجل تجلى (لا تعجب) الموجود بكليته ، أى من أجل الحقيقة . (ص ٤٤) نقول الحقيقة — لا حقيقة موجود أو شيء بغيره يمكن أن يمر عنه العمل الفنى

أو يملكه أو يحاكيه كما تقول نظرية المحاكاة التقليدية . ولا يتسنى ظهور هذه الحقيقة الكلية إلا في الأعمال الفنية الخارقة التي يصح عليها القول بأنها صنعت عصاراً وعبرت عن روح شعب أو جيل : « ان ما يظهره العمل الفني هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها . » (ص ٤٤) وغنى عن الذكر أن هذه العبارة تضع حداً للخلاف التاريخي الطويل الذي يتلخص في هذا السؤال : هل هناك علاقة بين الجمال والحقيقة أم أن الجميل ينبغي أن يستبعد من مجال الحق ؟ والعبارة تبين بوضوح أن الجمال أسلوب من أساليب مختلفة لتجربة الحقيقة ، وأنه ليس هو الأسلوب الوحيد .

هكذا يكون هيدجر قد وجه المشكلة الجمالية وجهة جديدة . فبدلاً من أن يسأل عن الحقيقة ابتداءً من الفن والعمل الفني ، كما فعل الكثيرون من فلاسفة الفن ولا يزالون يفعلون ، نجد أنه قد عكس السؤال وأخذ يبحث عن ماهية الفن والعمل الفني ابتداءً من ماهية الحقيقة التي « تتجسد » فيه أو « تكون » وتظهر من خلاله . ولهذا نراه يقول : « لما كان من طبيعة الحقيقة أن ترتب أمرها » في الوجود ، لكي تصبح بذلك حقيقة ، فإن الأنحاء إلى العمل شيء كامن في ماهية الحقيقة ، وهذا تعبير عن إمكانية متميزة للحقيقة يجعلها توجد في (قلب) الوجود نفسه . » (ص ٥٠) وكما نجح الإبداع في إظهار انفتاح الوجود أو حقيقته ، كما كان هذا الذي أبدعه عملا فنياً . والفنانون والأدباء والعظام لم يفعلوا شيئاً غير هذا . فأعمال رمبرانت أو سيزان أو كافكا تظهر إمكانية هذا الانفتاح ، وتبطلنا

نرى الموجود في ضوء جديد غير مألوف ، هو باختصار نور الحقيقة التي لا بد أن يفتح فيها حتى يمكننا أن نراه . ولعل هذا أن يكون هو المقصود بالعبارة الخامسة التي ذكرناها في صدر هذا الحديث من الحفاظ على العمل الفني . فليس المراد به أن نحويه من التلف أو نصونه في مكان أمين — وهو أمر واجب بطبيعة الحال — بل إن العمل الفني يغير علاقتنا بالعالم والأرض ، وينقلنا من مستنقع العادة وينتزعنا من سأم المؤلف والمعتاد . وتم صدمة هذا التحول في العمل الفني نفسه . وواجبنا ألا نتجاهله أو نهون من شأنه أو نقابله بالصمت ، بل نجربه ونعانيه كأشد ما تكون التجربة والمعاناة : ان الحفاظ على العمل الفني من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التي تحدث فيه (ص ٥٥) ، والتغلغل في باطن الانفتاح الذي يحدث في هذا العمل . ولا شك أن هذا التغلغل وتلك المعايشة يتطلبان من الإنسان مسلكا خاصا يتيح له — بالفعل والإرادة — أن يجرب الانفتاح ويهب نفسه لنور الحقيقة حين يتكشف عن وجهها العجيب .. ولا شك أن هذه التجربة شيء مهول ورهيب .. لأن الذي يظهر فيما ليس هذا الموجود المعتاد أو ذاك ، بل الموجود بكليته ، وإن شئت فحقيقة الوجود نفسه . ولهذا تقطلب من الإنسان — وهو بطبيعته كائن متفتح متجاوز لنفسه باستمرار — غاية الصمود والاحتمال والاتزان في مواجهة الحدث الغريب المهول الذي لا شك في أنه سيفيره

ويحوّله من الأعماق .. وهل يغير الإنسان شيء كما تغيره تجربة الحقيقة ؟
وهل يقدر شيء على تحويله كما يقدر العمل الفني الذي يظهر الحقيقة ؟
وهل يمكن أن بدهشنا الآن هذا التعريف الذي يقدمه هيدجر للفن بأنه
« الحفاظ الخلاق على الحقيقة في العمل الفني » ؟ وهل يمكن أن نرفض
وصفه لحدوث الحقيقة - أو بالأحرى إحداثها وإظهارها وتفتحها -
بأنه شعر . : « إن الفن كله - بوصفه إحداث حقيقة الوجود بما هو
موجود - هو في ماهيته شعر . » (ص ٥٩) .

لقد كان الشعر دائماً وسيطاً بين السماء والبشر . فلم لا يكون العمل الفني
حلقة الوصل بين الإنسان والحقيقة ؟

ليس المقصود بطبيعة الحال أن ترتد كل الفنون إلى الشعر الذي نعرفه
ونميزه عن الفثر ونختلف حول طبيعته وخصائصه ومفهومه ، وإن لم نختلف
في وقعه الغنائى على الوجدان . وإنما المراد بالشعر أن يكون الإبداع في
مختلف الفنون هو السبيل إلى تحرير الحقيقة وتجليتها والكشف عنها .
ولاشك أن لكل فن سبله المختلفة عن غيره في تحقيق هذا الكشف
والانفتاح . ولا شك أيضاً أن لكل عصر فنه أو فنونه ، أى أسلوبه في
« تأسيس » الحقيقة وتصويرها والتعبير عنها .

كان هيدجر يريد أن يعرفنا بماهية العمل الفني ، فإذا به يزيدنا علماً
بماهية الحقيقة اكنا ننظر منه أن يكشف لنا عن ماهية الفن ، فإذا به
يمود بنا إلى ماهية الحقيقة كما تظهر في العمل الفني . أ يكون بهذا المقال
قد خطا أول خطوة على طريق « العودة » إلى الحقيقة الأصلية التي ينطلق

منها لتفسير اللغة والفكر والإنسان .. الخ على نحو ما فسر الفن؟ أيكون
بهذا قد غير طريقه الأمل الذي جعله يبحث في وجود الإنسان تمهيداً للبحث
عن معنى الوجود بوجه عام؟

هذا هو الذي حدث بالفعل .

لقد بدأ طريق العودة إلى حقيقة الوجود . فلنحاول الآن أن نصحبه
على هذا الطريق ، بقدر ما يسمنا الجهد وتسعفنا الأنفاس؟

* * *

حقيقة الإنسان

كتب هيدجر رسالته المشهورة عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) زدا على خطاب وجهه اليه المفكر الفرنسي جان بوفريه الذي زاره بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وتوطدت وشائج الصداقة بينهما منذ ذلك الحين . والرسالة تدور حول هذا السؤال : ما هي إنسانية الإنسان وكيف نفكر فيها ؟ أتقتصر النزعة الإنسانية — كما نفهمها عادة — على السؤال عن الإنسان والاهتمام به ؟

كان كتيب سارتر عن « الوجودية نزعة إنسانية » قد صدر في ذلك الحين في باريس ، وكان سارتر — قبل محاولاته الأخيرة الاقتراب من الماركسية — لا يزال على خلافه مع الماركسيين الذين أرادوا احتكار النزعة الإنسانية ، فجاء سارتر ليؤكد لهم أن الوجودية هي الإنسانية الحقة . واغتم « بوفريه » الفرصة لسأل فيلسوف الوجود الأكبر : ما هي النزعة الإنسانية ؟ أيمن أن نضفي على هذه الكلمة معنى جديداً ؟ ويرد عليه هيدجر بسؤال مضاد : وهل هناك ضرورة تدعو إلى هذا ؟

بهذا بضمنا في قلب المشكلة : كيف نفكر في ماهية الإنسان ؟
ربما أوحى سؤال هيدجر المضاد بأنه لا يكثر بالبحث عن ماهية

الإنسان . ولكن الواقع غير هذا . فهو يشك في كل محاولة لتحديد ماهية الإنسان بالاعتماد على المفهوم التقليري للنزعة الإنسانية التي تضعه في مركز الوجود . صحيح أن مثل هذه المحاولة هي أقرب شيء منا وأيسره علينا . وهي كذلك نفس المحاولة التي قامت على أرض الميتافيزيقا وتحققت على مدى تاريخها . ولكنهما ليست بأنسب الطرق المؤدية إلى فهم حقيقة الإنسان .

أين نجد النزعة الإنسانية ، ومن من الشعوب والحضارات تمثلها لأول مرة؟ لا شك أنها ظاهرة رومانية خالصة ، نشأت عن التقاء الرومان بالثقافة الاغريقية في عهدها الأخيرة . وليست « النهضة » التي تمت في إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا بعثاً للنزعة الرومانية ، أى للنزعة الإنسانية القائمة على فكرة « البابدايا » أو التربية الاغريقية . والدليل على هذا أن النظرة إلى الروح الاغريقية المتأخرة كانت نظرة رومانية ، وأن « الإنسان الروماني » الذي بعثه عصر النهضة كان بعثاً الطرف المقابل « للإنسان البربري » (بالمعنى الأصلي الذي كان يطلق على سائر الشعوب دون الاغريق وسلاقتهم من الرومان) ، كما كانت « البربرية » المنسوبة للشعوب القوطية في العصر المدرسي الوسيط مرادفة لكل نزعة غير إنسانية . وقد كان من الضروري أن يستند هذا المفهوم العارضي للنزعة الإنسانية على دراسة الإنسان ، وأن يرتبط بالرجوع إلى العصور القديمة وبعث علومها وفنونها ونصوصها ، ومحاكاة الروح الاغريقية بوجه خاص بمحاكاة خلاقة . وهذا هو الذي حدث على

سبيل المثال مع النزعة الإنسانية التي قامت في ألمانيا في القرن الثامن عشر ودعا إليها رجال من أمثال فنسكلمان وجوته وشيلر .

بيد أن هذه الصورة التاريخية للنزعة الإنسانية ليست هي الصورة الوحيدة . ففي عصرنا الحديث نزعة أخرى تهتم بالإنسان دون أن تمد جذورها في أرض الثقافة اليونانية والرومانية القديمة ، وتمثل بوجه خاص في الماركسية وفي وجودية سارتر . وقد كان من الضروري أن يختلف مفهوم النزعة الإنسانية باختلاف المذاهب والمصور ، لأنه إذا كان المقصود منها أن يتحرر الإنسان ليسترد إنسانيته ويجد فيها قيمته وكرامته ، فلا بد أن يختلف معناها باختلاف المعنى الذي يفهمه كل منها من حرية الإنسان وطبيعته .

من الواضح أن هيدجر ينتقد هذا التصور التاريخي للنزعة الإنسانية والأساس الميتافيزيقي الذي يقوم عليه ، فما هي الخاصية التي تميز الإنسان في هذا التصور ؟ أنها العقل ؟ الذي يمكن له من المعرفة والفعل ، ويضع له الأهداف ويهيئه لتحقيقها بمختلف الوسائل والأساليب العملية والنظرية .

وما الذي يأخذه هيدجر على هذا التصور العقلي ؟ لم لا يرضيه ؟

من المعروف أنه لم يكن طوال حياته عن « تحدى » تاريخ الميتافيزيقا

(١) Ratio بمعنى ملة الحساب والتقدير والتفكير المنطقي السليم بأساليبه « الأدائية » المختلفة .

والدخول معها في حوار مستمر ومحاولة الرجوع بها إلى « أساسها »
الذي نسيته أو قصرت في التفكير فيه . ولهذا فإنه يرفض هذا التصور
لأنه يقوم على تفسير ميتافيزيقي محدد للإنسان ، ولأن هذا التفسير لم
يفهم من ناحيته الميتافيزيقية ولم يتم التفكير فيه على نحو كاف . وليس
معنى هذا أنه يريد أن يضع تفسيراً جديداً يحل محل التفسير القديم -
وإلا كانت المسألة كما يقول هيدجر مسألة « وضع » لا يزيد في مشروعيته
عن أي وضع آخر ولا يقل عنه - بل معناه أنه يبحث في كل هذه
الأوضاع والتفسيرات عن « مضمونها » الذي لم يذل حظه من والتفكير
المتعمق الأصيل .

ما الذي يريده هيدجر من « مشروعة » أو تجربته التي استعان فيها
بتجربة المفكرين الأوائل قبل سقراط ، وراح يلتمس عندهم منبع
الاندهاش وأصل التفلسف ونور الوجود ؟ وكيف نعاين هذا النور الذي
كان لا يزال حياً دائماً قبل أن تنشأ الميتافيزيقا على يدي أفلاطون وأرسطو
فيخوبو بريته ويقيد في قوالب المنطق ؟ وإذا كانت الميتافيزيقا القديمة
لا ترضيه ، فهل يلتمسه لدى الميتافيزيقا الحديثة التي توصف منذ عهد
ديكارت بأنها ميتافيزيقا ذاتية ؟ وأين نجد ذلك « البعد » الذي يبسر
لنا فهم الوجود ، ويحرره ، ويظهره ؟ وهل يمكن أن يظهر الوجود إلا
الذات أو كائن يفتح عاياه ويتعرض لنوره ؟ لقد تحدث أفلاطون عن
الظهور ، وكانت نظريته عن إدراك الوجود عن طريق « الفكرة » أو

المثال، هي إدراكه من خلال منظره ومظهره^(١) دون حاجة إلى افتراض مفهوم الذات، التي يظهر لها. هل نرجع إلى السؤال عن شروط المعرفة التي تحصلها الذات، على نحو ما فعلت الفلسفة والترنسندنتالية، عند كانت وأتباعه؟ إن الذات عند هذه الفلسفة هي المحور والمركز. وكل ما ليس ذاتياً فهو موضوع عليها أن تدركه وتحقق موضوعيته. لقد كان التحول الذي تم في هذه الفلسفة بعيد الأثر على الميتافيزيقا الحديثة. ولكنه لم يكن التحول الوحيد في تفسير الوجود وأسلوب ظهوره. فقد سبقته ولحقته تحولات عديدة، سواء في العصر القديم والوسيط، أو الحديث والمعاصر، كما أنه لن يكون هو التحول الأخير. ونحن لانملك حرية التصرف في أمثال هذه التحولات، ولا نستطيع أن نحدسها ببعض إرادتنا، لأنها جزء من تاريخ الميتافيزيقا، أي من تاريخ الإنسان الغربي وقدره. وأقصى ما تقدر عليه هو محاولة التفكير فيها. ولهذا كان تفسير هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا منذ بدايتها عند أفلاطون إلى نهايتها عند نيتشه، تفسيراً لتاريخ الإنسانية الغربية نفسها: وأهم ما في هذا التفسير أن الميتافيزيقا لم تضع هذه التحولات المختلفة في تفسير الوجود موضع السؤال. وإنما كانت دائماً تضع تفسيراً محدداً تمدده التفسير الحقيقي الوحيد، إلى أن يأتي التحول الجديد ومعه تفسير جديد.. ويكفي أن نستعرض «شريط» هذه التفسيرات

(١) وهذا هو المعنى الأصلي لكلمة «ايدايا Idea» اليونانية التي تأتي من كلمة أيدوس Eidos التي تدل على المنظر أو المظهر المرئي. راجع «نظرية أفلاطون عن الحقيقة» من النصوص الواردة في هذا الكتاب.

« لوجودية » الموجود - لا للوجود نفسه ! - من المثال (الايدايا) الأفلاطوني والفاعلية (الانيرجيا) الأرسطية والموجود المخلوق (في العصر الوسيط) إلى الذات (ديكارت وكانط) والمونادة (ليبنتز) والروح المطلق (هيجل) وإرادة القوة (نيتشه) . ولا يتسع المجال لمناقشة قضية الميتافيزيقا وتاريخها ورأى هيدجر في ضرورة قهرها ، إذ يكفيننا الآن أنه يطرح هذا السؤال : ما الذى م في كل هذه التحولات ؟ أو بعبارة أخرى ما هو النور أو « الانارة » التى « حدثت » فى كل مرة وظهر على ضوئها الموجود دون أن يتساءل الفلاسفة عن حقيقةها أو يتفكروا فيها ؟ انهم جميعاً قد فكروا فى « الموجود » ولم ينتهبوا إلى الوجود نفسه الذى ظهر فى كل هذه التحولات واحتجب فى نفس الوقت أثناء ظهوره . ولهذا فقد أصبح التفكير فى الوجود نفسه والتحولات المختلفة التى طرأت على « إنارته » هو المهمة الملقة على عاتق كل فكر أصيل ، كما أصبحت الضرورة تقتضى أن يكون هذا الفكر غير - بتافزيقى .

واكن ما علاقة هذا كله بإنسانية الإنسان ورسالة النزعة الإنسانية ؟ لقد عرفنا أن الانارة مرتبطة بالفتح أو الانفتاح ، وهذا الانفتاح لا يمكن تصوره بغير الإنسان (أو الآنية) التى هى فى صميمها « تواجد » أو « تخارج » أو « تعرض » لنور الوجود . هذا هو ما أكدته « ماهية الحقيقة » ، وأوضحته الدراسة السابقة عن الأصل فى العمل الفنى عندما اعتبرت « الوسيط المنير » الذى يدور فيه النزاع من أجل الحقيقة . وهذا

هو الذى ستبرزه النزعة الإنسانية التى ستفكر فى الإنسان على ضوء علاقته بالانفتاح على إنارة الحقيقة ونور الوجود . فهى ان تفكر فى إنسانية الانسان من ناحية أفعاله وإجازاته ، ولا من جهة نشاطه السياسى أو سلوكه الاجتماعى ، وإنما ستفكر فيها كما قلنا من خلال علاقته بالانارة. ان الانسان هو السكان الوحيد الذى وهب القدرة على الانفتاح لها بحكم وجوده نفسه الذى وصفناه « بالفواجد »^(١) . وهو كذلك السكان الذى فرضت عليه مهمة الحفاظ عليها . ولهذا يمكن القول بأنه هو حارسها وراعياها . وتؤكد إنسانية الإنسان عندما يقوم بهذه المهمة ويحققها بكيانه وفكره ، وتلنى وتضيع عندما يقنكر لها ويعجز عن القيام بها . ولهذا نجد هيدجر يقول فى بداية رسالته إن الفكر يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان . وليس ما يحققه الفكر إلا تجربة الانارة والصدود لها والتعبير عنها باللغة . عندئذ تصبح اللغة هى « بيت الوجود » ، أى السكان الذى تتجلى فيه الانارة تجلياً أصيلاً ، بينما تظل فى العادة خافية أو منسية لأننا لا نفتقه فى حياتنا اليومية إلا إلى الموجودات التى تظهر فى نورها . ولا شك أن إدراك هذه الإنارة أمر عسير ، لأنها ليست « موضوعاً » يمكن التعبير عنه باللغة التى درجت على وصف الموضوعات الألوقة . كما أنها ليست موجوداً كسائر الموجودات التى تظهر لنا ويسهل علينا إدراكها ، وإنما هى ذلك الذى يجعل تجربة الوجود أمراً ممكناً .

(١) أو E - sistenco - راجع ما سبق قوله عن هذا المصطلح فى الفصل الخاص بماهية الحقيقة وفى نص المحاضرة نفسها .

مهمة الفكر إذن تنحصر في التعبير عن الانارة بالكلمة ، والحفاظ عليها ، وتيسير السبل إلى إدراك ماهيتها . ولعل هذه الفكرة هي التي حركت هيدجر ودفعته منذ البداية للسؤال عن الوجود والحقيقة .

ما هي العلاقة بين الإنارة والوجود ؟

ان الانارة هي الوجود ، بقدر ما يقدر لنا إدراكه وفهمه فهما غير مباشر ولا موضوعي . وهذا هو الذي تعبر عنه هذه الرسالة حين تقول : « ان الفكر يسمح للوجود بأن يستولى عليه كيا يعبر بالقول عن حقيقة الوجود . والفكر هو الذي يحقق هذا السماح » . فحقيقة الوجود هي هذه الانارة التي « تحدث » وتحمل علاقتنا بالوجود وتبقى عليها . وبهذا نشهد الحقيقة نفسها تحولاً حاسماً في مفهومها ووظيفتها . فلم تمدّ تحديداً يتعلق بالوجود « وينطبق » عليه ، وإنما أصبحت هي « اللاتحجب » أو الانارة التي لا تفكر في الوجود إلا على ضوءها بل نجعلها مرادفة له . ربما يتعمل هيدجر مسئولية الارتباك الذي تقع فيه عند الاطلاع على هذه المصطلحات المختلفة من وجود وإنارة وحقيقة ولا تحجب (أليثيا) في مؤلفاته العديدة . ولكن لعل الرجل عذره . فهي قد صحبت طريقة الطويل في التفلسف ، كما أنه كان دائماً « على الطريق » إليها . ومع ذلك نستطيع أن نقول الآن — بعد اكتمال دائرته الفكرية — إنها جميعاً تعبر عن شيء واحد وتجربة واحدة . والأهم من المصطلحات بطبيعة الحال هو تحقيق هذه التجربة وبذل الجهد المتصل في سبيلها .

ونسأل الآن : ما هي العلاقة بين الوجود وبين ماهية الإنسان الذي

وصفنا وجوده بأنه « تواجد » ؟ ان الوجود نفسه هو « العلاقة » .
و « الموضع » الذى تكون فيه حقيقة الوجود « وترتب نفسها » فيه هو
الإنسان أو « الآنية المتواجدة » على حد تعبير هيدجر : « ان التعرض
لإنارة الوجود هو الذى أسميه بتواجد الإنسان . والإنسان وحده هو الذى
يختص بهذا الأسلوب فى الوجود . والتواجد المفهوم بهذا المعنى ليس هو
الأصل فى إمكان العقل فحسب ، وإنما التواجد هو ذلك الذى تحفظ فيه
ماهية الإنسان منشأً تحديده » .

كلام عسير بغير شك . ولكنه يبين التحول الذى طرأ على وجهة نظر
الفيلسوف بمد « الوجود والزمان » فأصبحت أوسع وأشمل . لم يمد
« التواجد » مجرد جهد يبذله الإنسان لكي يصل إلى هويته أو وجوده
الأصيل عن طريق « شروعه » على إمكانياته ، بل أصبح هو التعرض
لإنارة الوجود والانفتاح عليها . هذه الإنارة لم يحدثها الإنسان وام يخلقها
بإرادته وفعله ، وإن كانت وراء كل خلق أو فعل . وتدور رسالة النزعة
الإنسانية حول وجود الإنسان أو بالأحرى تواجدته ، أى حول فهم
الإنسان بوصفه كائناً متميزاً عن سائر الكائنات الحية بعلاقته بالوجود .
بهذا تفتتح انا أبواب المجال الذى يمكن فيه تحديد ماهية الإنسان .
وبهذا يكتسب من القيمة والكرامة أضعاف ما أعطته إياه النزعة
الإنسانية . ان إنسانيتنا الآن مستمدة من قربه من الوجود ، وفكره
منصب على الانفتاح الحادث فى التاريخ ، أى على حقيقة الوجود : « ان
الفكر يفعل فى أننا تفكيره . وربما كان هذا الفعل هو أبسط الأمور

وأسمائها في نفس الوقت ، لأنه يتعلق بعلاقة الوجود بالإنسان .
ومن الطبيعي بعد كل ما قلناه أن تكون اللغة مرتبطة بالوجود . فاللغة
تعبير عن تجربة الوجود . والفكر والشعر - كما سنرى بعد - لا يهتمان
بشيء قدر اهتمامهما بذلك الانفتاح الأساسي على الحقيقة . وإذا كنا في
العصر الحاضر أسرى الفهم التقني أو المنطقي للفكر ، فإن هذا يزيد من
مشقة الجهد الذي علينا أن نبذله للاقتراب من الأفق الذي يحاول هيدجر
أن يهدينا إليه . صحيح أن المنطق يعلمنا فن التفكير السليم ، ولكنه إن
يعلمنا كيف تفكر ولا ما هو الفكر . وأقصى ما يمكن أن نعرفه من
المنطق هو 'تفسير التقني أو «الأداتي» الذي يتحكم اليوم في حياتنا
العملية ولا يعدو أن يكون تفسيراً ميتافيزيقياً محدوداً للفكر انحدر إلينا
من السنسعاتيين وأفلاطون ولم تتوقف أيدي الصناع المهرة عن تهذيبه
وتنقيحه . وعندما يسير الفكر صوب نهايته ، بائتمامه عن عنصره ، نجد
بموض هذا النقص بأن يجعل من نفسه تقنية وأداة للتعليم ، ومن ثم يؤكد
نفسه في برامج التدريس ونظم الحضارة وتصبح الفلسفة بكل بساطة أسلوباً
فنياً للشرح والتفسير انطلاقاً من أسس العزل والأسباب»^(١) . ولهذا
يجادل هيدجر أن يعيد الفكر إلى عنصره ، أي يعلمه السباحة من جديد
في بحر الوجود الذي استمد منه قوته وطاقته وأصالته في فجر الفلسفة
وإن شئنا الدقة قلنا إنه يعيد الوجود إلى الفكر لكي يستولى عليه ،
ويزوده بالقدرة والطاقة ، ويعرفه بجوهره الذي نسيه وغفل عنه في غمرة

(١) علامات على الطريق ، ص ١٤٨ وما بعدها .

انشغاله بالموجودات . بهذا يتم التحول الذى ننتظره من التفكير الفلسفى الحق ، ويقفّر التصور السائد منذ القدم . فبدلاً من أن نفكر فى الوجود - وهذا بالطبع هو واجبنا المحتم - نحاول أن يفكر الوجود فهنا ، أن يصبح الفكر شيئاً « بحدته » الوجود بعد أن يسلم له نفسه وينفتح عليه بكل طاقته وينصت لندائه ويقف منه موقف التلقى والخشوع . وليس التفكير فى الإنارة والأسلوب الذى أنارت به عند هذا الفيلسوف أو ذاك الشاعر ، فى هذا العصر أو غيره ، سوى نوع من الإنصات لنداء الوجود ..

لن نحاول إذن أن نفهم الإنسان باعتباره « ذاتاً » تفسر الموجود من حولها تفسيرات مختلفة - كما فعلت النزعات الإنسانية على اختلافها - بل سنسبر فى الاتجاه الآخر ونجتهد فى فهم ماهية الإنسان من ناحية الوجود نفسه كما نجتهد فى فهمها من خلال علاقة الإنسان به . وسيكون علينا أن نتخلى عن مجال الميتافيزيقا - أو نهزها ونفجدها - لأنها وإن تكن قد فسرت فى وجود الموجود - أو موجودية - فقد عجزت عن إدراك الفارق الاساسى بينهما ، ولم تسأل عن حقيقة الوجود نفسه ، ولا سألت عن العلاقة الحميمية بين ماهية الإنسان وبين الحقيقة . وسيكون علينا أن نفكر فى الوجود الذى نعيش دائماً فى قربه وجوانبه ، الذى يقربنا من الموجودات كما يقربنا من أنفسنا . وليس هذا الوجود كما قلنا إلا « الإنارة » التى لا بد من افتراضها حتى يتسنى للموجود أن يظهر كما يتسنى لنا أن نلتقى به . وسنخطئ لو تصورنا أن هذه هى الغاية ونهاية

المطاف ، لأن مهمتنا ستبدأ في الواقع من هذه «المعرفة» — إن جاز لنا أن نسميها بهذا الاسم — التي ستمكننا من النظر إلى ماهية الإنسان على ضوء الانارة التي تحدث في التاريخ . ولا شك أن هذه الانارة قد تغيرت أساليب ظهورها وتجليها باختلاف الفلاسفة والمصور والشعوب . وكانت مهمة الإنسان دائماً أن يتحملها ويواجهها ويصمد لها وينفتح عليها ، لا أن يصطنعها أو يخلقها من العدم . لقد كانت — كما يقول الفيلسوف — قدراً . وما قدر على فرد أو شعب لا يلزم فرداً أو شعباً آخر كل الالتزام . فهل آن لنا أن نفكر في وجودنا والانارة التي سطع بريقها في طرقات تاريخنا ؟ هل نأمل أن نحشد ونتجمع لتتحمل قدرنا ونواجه مصيرنا ونعرف حقيقتنا بمد أن طال الرقود والركود ، والتقصير والنسيان ؟

حقيقة اللغة

الشعر والفكر واللغة . هذا هو المجال الذي بقي علينا أن نستكشفه على هدى الحقيقة ، وبنعمة نورها وتجليها . فلعلنا أن نجد فيها الإنقاذ من المحنة التي تهدد تاريخنا المعاصر ، أو لعلنا أن نشارك بأنفسنا في هذا الإنقاذ ..

والكلام عن الشعر والفكر واللغة يحتاج الرجوع إلى دراسات هيدجر المتعددة وشروحه المختلفة لنصوص الشعراء، ابتداء من « الوجود والزمان » إلى « الأصل في العمل الفني » ، و « هلدلين وماهية الشعر » ، وتفسير بعض قصائد هذا الشاعر الكبير مثل « العودة » ، و « إلى الأقارب » و « كما في يوم عيد » و « ذكرى » فضلا عن بعض أشعار « رلكه » و « تراكل » وجثورجه . ولما كان هذا أكبر من أن يتسع له المجال ، فسوف نكتفي ببعض ما جاء في كتابه « على الطريق إلى اللغة »^(١) ونتناول بوجه خاص محاضراته عن ماهية اللغة وتفسيره لقصيدة « الكلمة » للشاعر ستيفان جثورجه .

يقول هيدجر في مقدمة محاضراته الثلاث عن « ماهية اللغة » إن هدفه هو « الدخول في تجربة مع اللغة » . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن نقوم بتجارب على اللغة أو نجمع معلومات عنها ، كما يفعل علماء اللغة وما

(١) على الطريق إلى اللغة ، بفولنجن ١٩٥٩ ، ص ٢٧٠ .

بعد اللغة ، بل معناه أن ننتقل إلى علاقتنا باللغة ، وننتفكر في « سكننا في اللغة » ونستوضح طبيعة شيء يتماق بصميم وجودنا . وهو يؤكد فضلا عن هذا أن سؤاله عن ماهية اللغة لا يذهب مسالك الميتافيزيقا الحديثة التي تقيد بها بحوث « ما بعد اللغة » (١) . فهذه البحوث هي ميتافيزيقا السيطرة التقنية التي تنشر سلطانها على جميع اللغات لتشغيل أداة التوصيل والاعلام التي تصل بين الكواكب المختلفة ..

علينا إذن أن نحيا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها ، فاللغة تتميز بأننا نمش فيها ونألفها دون أن ننتبه لها في العادة أو نحاول تركيز أبصارنا عليها . فكيف نخرج من هذه الحال ونفكر في ماهيتها ؟

إننا جميعا نزرع إلى بيت أو قصيدة من الشعر نستشهد بها حين نقاوم مواقفنا في الحياة أو نعجز عن التعبير عن مكنون مشاعرنا . فالشعراء أصحاب الرؤية . وكلماتهم لآلئ بحر التجربة البشرية . وكم من آيات قليلة كشفت — كالبرق الخاطف — عن خبرة أجيال طويلة ، وكم خلصت — في حكم قليلة — ما عجز الفيلسوف عن قوله في مجلدات ضخمة (ولقد طالما لجأ الفلاسفة أنفسهم إلى صور الشعر ورموزه وتشبيهاته واستعاراته حين انطلقوا إلى مجال الفكر الخالص وعجزت أجنحة الرؤية والعيان عن

(١) هي اللغة التي تنصب على دراسة لغة أخرى (طبيعية كانت أو فنية مصطنعة كاللغات المنطوق أو نظرية علمية عديدة) بحيث تكون اللغة الأخيرة متميزة عن اللغة التي هي موضوع دراستنا وهذه اللغة البعدية تضم نظريات بعدية عن الخصائص البنائية والدلالية والصورية لغة التي تدرسها ولهذه النظريات أهمية كبرى في تطور السيميوطيقا والمقول الحاسوبية .

التحليق إليه . كذلك فعل أفلاطون عندما غادر أرض الحس والمحسوس في رحلته إلى عالم المثل ولم يستطع أن يعبر عن تجربته الفكرية المجردة بمقال الخير - وهو أسماءا جميعا - إلا بالصورة والرمز . ورمز الكهف ورمز الشمس والخط كلها تعبير عن عجز اللغة حين يصعد الفكر إلى أفق مرتفع فوق الأشياء والموضوعات المرئية والمحسوسة ، فتسكبو كذلك جياذ اللغة - التي خلقت بطبيعة استعمالها لوصفها ومخاطبتها - عن اللحاق به .

ويبدو أن التفكير في مادية اللغة قد ألجأ هيدجر كذلك إلى التماس العون من الشعراء .. لا لأن علاقتهم باللغة علاقة متميزة فحسب ، بل لأنهم أقدر من غيرهم على التعبير عنها . وكما ذهب إلى هيلدرلين ليستوضحه عن ماهية الشاعر والشعر ، نجده يتجه إلى الشاعر الرمزي ستميفان جثورجه (١) (١٨٦٨ - ١٩٣٣) 'يقترف على علاقته باللغة . وهكذا يحلل قصيدة « الكلمة » التي كتبها الشاعر سنة ١٩١٩ ونشرها بعد ذلك في ديوانه « الملكة الجديدة » :

معجزة من بعيد أو حلما

جلبته إلى طرف بلادى

وانتظرت حتى تجد ربة القدر (٢) المظلمة

(١) ارجع لمن شئت إلى الجزء الثانى من كتابى عن ثورة الشعر الحديث لتجد فيه بعض قصائد هذا الشاعر ونبذة عن حياته وأعماله . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ ص ٢٤٣ - ٢٤٧ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ .

(٢) أوربة القدر الجرمانية نورته .

في نبعها اسماً تصفيه عليه -
عندئذ أمكنتني أن أقبض عليها بقوة
وهي الآن تزدهر وتسطع نافذة في عظامي ...
وقديما حركني الشوق الى رحلة طيبة
ومى جوهرة تربة ورقية
فتشت (١) طويلاً ثم جئتني بالخبر :
« لا شيء هنا يرقد في الأعماق »
هنالك أفلتت من بين يدي
وما كسبت بلدى الكنز أبدا ...
فعلت وقلبي محزون هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

تحدث القصيدة في أبياتها الستة الأولى عن قوة الشاعر وقدرته .
فهو يملك موهبة الرؤية والبصر بكل مدحش وعجيب . وربة القدر في
الأساطير الجرمانية هي التي تهب رؤيته الاسم ، نعمة منها هدية . والكلمة
هي التي تظهر الموجود أمام الشاعر أو أمام غيره من الناس . والأسماء
هي التي تمكنه من الاحتفاظ برؤاه ، كما تساعد هذه الرؤى على التفتح
والازدهار . هنا نبليغ قمة الفعل الشعرى . فالبيت السادس يقول : « وهي

(١) أى ربة القدر .

الآن تزدهر وتسطم نافذة في العظام . ويشير بهذا إلى أن الأسماء هي التي
« تحضر » الأشياء وتمدها بالوجود والثبات .

وفي الأبيات الستة الأخيرة يحدثنا الشاعر عن تجربة مختلفة . فهو لم
يحمل معه شيئاً من بعيد ، وإنما رجع من رحلته الطيبة ومعه شيء قريب :
جوهرة ثرية رقيقة . ما الذي نهمه من هذه الجوهرة ؟ ربما كانت هي
الجوهرة التي تظهر وجود الشاعر نفسه . ولكن ربة القدر تفقش في نبيها
فلا تجد لها اسماً : لقد استطاعت قبل ذلك أن تجد لكل موجود اسماً ، فما
الذي يمجزها الآن عن العثور على اسم لهذه الجوهرة ؟ أن تكون شيئاً لا
وجود له ؟ ولكنها جوهرة . والجوهرة شيء غالي ونفيس ، موجود من نوع
مميز . وحين تغيب الكلمة تختفي الجوهرة وتفلت من يد الشاعر . هذا
الغياب يشير إلى وظيفة أخرى للكلمة ، إلى أسلوب آخر من أساليب
وجودها . فهي لا تقتصر على إضفاء الاسم على الموجودات ، وليست مجرد
يد تمتد بالاسم إلى ما نتصور وجوده ، بل هي قبل كل شيء ذلك الذي
يهب الوجود ويضفي الكينونة .

تنتهي القصيدة بهذين البيتين :

فعلمت وقلبي محزون هذا الزهد :

إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

فكيف نفهم هذه النهاية ؟ ما الذي يزهد فيه الشاعر أو يصد عنه ؟

وما الذي تعلمه هنا من جديد ؟ انه شيء يتعلق بالرأى الذي كان يؤمن به

من قبل عن العلاقة بين الشيء والكلمة . لقد تعلم الآن أن يتخلى عن هذا
الرأى السابق . والتخلى بنطوى فى نفس الوقت على وعد . فالكلمة تبدو
له الآن فى ثوب جديد : انها عى نلتى تضى على الشيء وجوده وتحافظ عليه .
عرف الشاعر أنه حارس الكلمة ومدبرها . وإذا كانت تجربته قد
انتهت بالاخفاق ، اذا كانت ربه القدر قد عجزت عن العثور على كلمة تسمى
بها تجربته الجديدة ، فلا يجب أن نفهم من هذا انها تجربة سلبية خالصة ،
أو أنه خرج منها باقداً كل كنوزه . لقد تعلم الزهد والصد والتخلى عن
عقيدته السابقة ، ولكنه تعلم شيئاً لم يكن يعلمه عن سلطان الكلمة وقدرتها .
والأسى الذى يشعر به على ما فقده ، وضاع منه ، يحمل فى طياته وعداً بما
يدخره المستقبل من حضور الغائب واقتراب البعيد . ولعل هذا الاحساس
بالأسى أن يكون هو المسيطر على هيدجر نفسه ، فهو الاحساس « بزمن
الحنة » الذى عبر عنه هلدريين ببيته المعروف : « لم الشعراء فى الزمن
الضنين ؟ » حين افتقد أولئك الذين يؤسسون بالكلمة « ما يبقى » . وإذا
كان الوجود قد احتجب عنا نوره ، فإن التفكير فى هذا الاحتجاب
والاحساس العميق به يمكن أن يكون إيدانا بظهوره ووعدا بحضوره .
وموقف هيدجر من الميتافيزيقا يوضح ما نقول . فتاريخها فى رأيه هو زمن
نسيان الوجود . وطبيعى أن تفكير هيدجر لا يلغى هذا الزمن ببساطة ،
وإنما يحاول أن يشعرنا بغياب الوجود عنه ، وبأننا نعيش فى زمن لم يفكر
بمد فى هذا الغياب تفكيراً أصيلاً ، حتى يمهّد لامكان التحول الذى لا
يستطيع أحد أن يتنبأ به وعده .

ما علاقة هذا بمحدث هيدجر عن اللغة ؟

ما شأنه بما يقوله عن قدرة الكلمة ؟

الحق أن المشكلات التي يثيرها ليست مجرد مشكلات للبحث ، وإنما هي وعاء يضم تجربته الأساسية ، ويقدم من خلاله سؤاله عن الوجود - كما فعل في بحوثه عن العمل الفني ومشكلة التقنية وشروحه لنصوص الفلاسفة وقصائد الشعراء . . الخ . انه يريد أن يستمع إلى نداء اللغة . واللغة هي لغة الوجود . ولا بد أن تتحدث اللغة إلينا ، أن تعبر لنا عن ماهيتها : « فهاية اللغة هي لغة الماهية » . وان تنسى لنا تجربة اللغة حتى يحدث هذا . وخير ما يهد لهذا الحدث أن نحس بجوار الشعر والفكر ، ونتمكن من السكن في هذا الجوار . صحيح أن المفكرين قد قدموا لنا أفكاراً قيمة عن اللغة ، وان الشعراء قد أبدعوا آيات لغوية رائعة ، غير أن ماهية اللغة لم تعبر عن نفسها عند احد منهم ولا في أى مكان بوصفها لغة الماهية . فما تقوله اللغة نفسها يخفى عادة وراء ما يقال من خلالها . وربما كان السبب في هذا أنها تتمسك بالأصل الذي انحدرت منه وتأبى على ماهيتها أن تظهر . وربما كان السبب أيضاً أننا لم نفكر بعد تفكيراً أصيلاً في الشعر والفكر ، وهما الأسلوبان الميزان في القول ، ولم نحاول أن نلتصمهما حيث ينبغي أن يلتصما ، أى في الجوار الذي يؤلف بينهما .

ونعود إلى تفسير قصيدة جثورجه عن الكلمة . فهى لا تقتصر على القول بأن هناك علاقة بين الشيء (الوجود) والكلمة ، بل تزيد عليه أن

الكلمة هي التي تساعد الشيء على الوجود وتحفظه . انها هي التي تجعل الشيء شيئاً ، وما وصفناه بالعلاقة بينهما هو في الحقيقة أقرب إلى « التمكين » .
فالكلمة هي التي تمكن الوجود من الوجود وتكفله له .

قلنا ان الشعر والفكر يربط بينهما الجوار . فاهو العنصر المشترك بينهما ؟ انه عنصر اللغة نفسها . ولكننا جئنا نعلم ان الشعر غير الفكر . هذا ما يشهد به الحس الضليم ولا ينكره هيدجر . وإذا كان الشاعر والمفكر ، والعالم ورجل الشارع يستخدمون لغة واحدة أو عنصراً واحداً ، فإنهم يختلفون مع ذلك أشد الاختلاف تبعا لاستخدام الكلمة في الشعر أو الفكر أو العلم أو الحياة اليومية . وربما أوحى الهنا تفسير قصيدة جنورجه أننا لسنا جوار الشعر والفكر ، اذ كان الفكر هو طريقنا الى فهم ما يقوله الشاعر . ولكن المسألة أعقد من هذا . فهذه المحاولة التي قمنا بها بعوزها ادراك الجوار في ذاته . اننا نقيم حقا في اللغة ونتمخض منها سكننا لنا ، ولكن الاحساس بهذا المتام والسكن من أصعب الأمور . واذا كان هذا السكن هو الذي يحدد ماهية الانسان ، فإن العودة إلى ما يسميه هيدجر « مقر الوجود الانساني » هو الواجب الأسمى عليهما ، وهو الذي يتجه اليه بكل جهده وفكره . ولا ينبغي أن نتصور هذا « المقر » « مكانا ثابتا » لا يبرحه الانسان ، بل لا بد من اعتباره المكان أو المجال الذي تنفتح فيه امكانياته الأصلية التي عرفناها عند الحديث عن تحليل الآنية في « الوجود والزمان » . ولا ينبغي أيضا أن نفهم هذه العودة بمعنى الرجوع للتقديم ، فهذا شيء تأباه تاريخية الانسان كما يأباه التسكويين الزماني للوجود نفسه .

هذه «الرجمة» إلى متر الوجود الانساني والماهية الانسانية تقابل ما نلسه اليوم من «تقدم» في ماهية الآلة مقابلة للضد للضد. وما بقي الانسان على جهله بقوام ماهيته وأساسها ، فسيظل كل تقدم في السيطرة الآلية والتقنية أمرا مشكوكا فيه ، لأنه سيقاس تقدمه بمدى تحكمه في الطبيعة لا بمدى معرفته وحقيقته أو بالطبيعة نفسها بما هي كذلك .

ولكن ما هي هذه الجوهرة التي يحملها الشاعر معه ؟ كيف نفهمها ؟ ما معنى هذا الرمز ؟ ولماذا تعجز ربة القدر عن ايجاد اسم لها ؟ ان هيدجر يقترح علينا أن تكون هذه الجوهرة هي الكلمة نفسها . هنا يعرف الشاعر حدوده التي لا يصح أن يتخطاها . فهو يفتش في « وطن الشعر » عن كلمة تسمى الكلمة فلا يعثر عليها . أي يمكن أن يساعده الفكر ؟ إن الكلمة ليست شيئا . عينا نبحت بين الأشياء عن الكلمة . والكلمة لا « تكون » بالمعنى الذي « تكون » به الأشياء والموجودات . ومع ذلك فكينونتها متميزة عن كل الأشياء .. ولهذا لا يجوز لنا أبدا - من الناحية الموضوعية البحتة - أن نقول عنها إنها تكون ، والأولى أن نقول : انها تعطي^(١) .

انها تعطي بمعنى العطاء والاهداء . ولكن ما الذي تعطيه ؟ الجواب بسيط : انه الوجود . وهي لا تعطيه بالمعنى الذي كان مفهوما في العصور الوسطى من أن الله أو الكلمة هي التي تخلق الموجود . بل بالمعنى الذي

(١) الطريق إلى اللغة ، ص ١٩٣ - ويلاحظ أن الكلمة الألمانية تفيد أيضا أنها توجد

Es gibt

فهمناه من قبل من « الانارة » التي تتجلى فيها الموجودات وتظهر ، دون حاجة منها الى خلقها وايجادها .

ونقترب الآن من فكرة الجوار بين الشعر والفكر ، ونحاول أن نفهمه من خلال اللغة نفسها : « فالانسان لا يكون انسانا الا بقدر ما يدبصت لنداء اللغة ، وبقدر ما يستخدم للغة وللحديث بها » . هذه العبارة تغير محور الارتكاز الذي عرفناه حتى الآن (فقد تحدثنا عن علاقة الماهية بالانسان ووصفنا اللغة بأنها سكنه ومقامه الذي يحيا فيه دون أن ينتبه اليه أو يتفكر في أمره ، فهو أبعد شيء عنه وان كان أقربه اليه . وها هو ذا الانسان يتوارى قليلا لكي تبرز اللغة الى مقدمة المسرح (وهي — إن صح هذا الطن — تخاطبنا كما يخاطب الممثل أو الراوية جمهور المتفرجين في المسرحيات الملحمية) أو المسرحيات التي أصيبت بوباء « الموضة » دون أن يكون لها من الملحمية أدنى نصيب) لكي تقول لنا : لقد درجتم على اعتبار اللغة أداة اتصال وتوصيل ، وظننتم أن اللغة وسيلة تستخدمونها . ولكن ما رأيكم - دام فضلكم (- في أنكم مخطئون في حق أنفسكم (ان اللغة يا سادة هي التي تستخدمكم . تعلموا إذن أن اللغة هي التي تستخدم الانسان — وعليه أن يطعمها وينصت اليها (- لا الانسان هو الذي يستخدمها - وربما ثار أحد المتفرجين فنهض غاضبا من مقعده — كما يحدث كثيرا في مسرحيات هذه الأيام) — وصعد الى خشبة المسرح وصاح : ما هذه الاهانة؟ إنك أنت الذي تجعل منها شيئا . ما عسى أن تكون هذه اللغة التي تريد منا أن نخدمها ونكون في طاعتها ؟ أرجعتم بنا الى نظرية الأصل

السمادى للغة وما فيها من خزعبلات عنى عليها الزمن ودفنها العلم ؟ ولكن « الراوية » لن يستسلم بهذه السهولة . سيحافظ على دوره ولو حاول المتفرجون كلهم أن يزحزحوه من مكانه ا وها هو ذا يتول في تودة تليق به ان ماهية اللغة هى القول . والقول ^(١) - فى اشتقاقه الأصيلى من اللغات الهندو - أوربية التى تجهلونها ويعرفها المؤلف (- يعنى الاشارة والدلالة . وهو يعنى كذلك الاظهار . والاظهار - وهذا ما لا تعلمونه أيضا - مرتبط بانارة الوجود التى تحرر وتعطى ، وتمنع وتخفى . فما الذى تعطيه وتمنعه ، ما الذى تظهره وتحجبه ؟ انه العالم . وهذا شىء غير جديد على من درس « الأصل فى العمل الفنى » لذا قلنا فيه إن العمل يظهر حقيقة الوجود ويحجبها ، يعطيها ويمنعها . هكذا يمكننا أن نقول - سواء فهمتم أم لم تفهموا - ان ماهية اللغة هى : لغة الماهية . وهى عبارة لو تأملتموها وعشتموها لحولتكم من الأعماق ..

فالماهية فى الشطر الأول من العبارة غيرها فى الشطر الثانى . إنها فى الأول تأتى اجابة على السؤال عما هى . واللغة هنا هى الموضوع الذى نبحث من ماهيته عن طريق مفهومنا وتصورنا عنه ، بحيث نستطيع أن نجيب على من يسألنا « ما هو » . وهذا يعود بنا إلى الأبيات الستة الأولى من قصيدة « الكلمة » ، كما يرجع بنا كذلك الى مجال التصور الميتافيزيقى

(١) يحاول هيدجر ان يترجم بالقول Sagen الى كلمة Sago و Saga وهى الحكاية الخرافية المأثورة - دون أساس تاريخى - عن خوارق الابطال فى آداب الشعوب الشمالية .

التقليدى . أما الماهية فى الشطر الآخر من العبارة فهى التى ستأتى بالتحول
المنتظر . لأنها ستنتقلنا من ميدان التصور الميتافيزيقى الذى طال حبسكم فيه ،
الى مجال الفكر غير الميتافيزيقى الذى نريد أن نهدىكم اليه . هذا شئ
سيصدكم ويثير دهشتكم . ولكن أين الفكر الحقيقى الذى لا يصدكم .
ولا يدهش ؟ ان الماهية الآن ليست الاجابة على سؤال عما هو الموضوع —
لأننا لسنا بصدده موضوع ولا شئ موضوعى — وانما تفيد معنى الحفاظ
والضمان والعطاء . فاللغة تهمننا ، وتتصل بصميم وجودنا ، وتحركه وتلمس
شفافه . واللغة تنقضى بهذا المعنى الماهية التى تحرك وتمنح . ما هو هذا الذى
يحرك ويمنح ؟ إن أعمال هيدجر الأخيرة — وبخاصة محاضراته عن الشئ^(١) .
تسميه « الرباع » أى اتجاهات العالم الأربع من أرض وسما و من فائين
وسماويين فى علاقتهم ببعضهم البعض . ما صلة هذا باللغة ؟ ان اللغة هى
التي تحمل تفاعل هذا الرباع أو هذه الوجوهات الأربع أو هذا العالم . وفى
هذا التفاعل « يحدث » القرب . والقرب والقول أسلوبا للاظهار ، أى
أسلوبا « كينونة » اللغة واحضارها للموجودات من التحجب الى النور .
تلك هى ماهيتها .

لا شك أن المتفرج الذكى قد تذكر الشاعر هلمرلين عند سماع كلمات
الأرض والسما و الفانين والسماويين . وربما تذكر قصيدته الكبرى

(١) راجد لكاتب السطور مقالا بعنوان : ما هو الشئ ؟ فى كتاب مدرسة الحكمة ،

القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ص ٢٨١ — ٢٦٣ .

« خبز ونبيذ » التي يقول في نهاية المتطوعة الخامسة منها :
هكذا الانسان ، حين تكون الثروة بين يديه
ويؤثره الرب نفسه بالنعم والمدايا
لا يفتن اليها ولا يراها .
عليه أولا أن يحتمل ويقاسى ،
لكنه الآن يسي أعز الأحاب الى نفسه ،
ولا بد ان تفتتح الكلمات التي تدل عليه
كما تفتتح الأزهار (١) .

وقد لمح هيدجر « الكلمة » - زهرة الفم كما يسميها هلدلين ! -
أو الكلمات كما جاءت في هذه التصديدة ففهم أنها هي « الجبهة » التي تسمح
للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعلى بأن تقابل وتتفاعل . وفي
هذا التفاعل كما قلنا يتم القرب والاظهار والاحضار ، أى يكون الوجود ،
فليست اللغة شيئا تربطنا به علاقة فحسب ، بل هي - إن صح التعبير -
سيدة العلاقات . . هي محركة العالم وكاشفة الوجود . وهي التي تعطى
وتمنح ، وتحفظ وتحمى . وعلى الانسان أن يسكن في بيتها ، ويحرسه
ويرعاه . . .

ونخطيء لو تصورنا أن النطق في اللغة نتيجة عملية فزيولوجية وفزيائية

(١) راجع ان شئت كتابي عن هلدلين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٤ ، مجموعة
نوايغ الفكر العربي ، ص ٢٢٨ .

ونفسية : « ان المنطوق المسموع من اللغة يحتفظ به في العوافق الذى يوفق بين جهات العالم الأربع أو رباعه الفريد ويجعلها تتفاعل وتتداخل » .
(ص ٢٠٨) .

كلام غريب كما قلت لكم . ولكن غرابته تأتي من تأصيله . فنحن ننظر الآن إلى أصل اللغة ، لا إلى استخدامها ووظائفها ، نتأمل ماهيتها التى « يكون » بها الوجود ، ولا نعتبرها وسيلة أو أداة ، نراها تمنح وتعطى وتحرر وتير ، ولا نراها قيديا يتحكم فيها طول العمر . هل تفهمون من هذا أنها قوة متمالية ؟ ولكن هذا هو الفهم الميتافيزيقى الذى نريد أن نحولم عنه إلى فكر الوجود . انها القرب السكامن فى قوى العالم الأربع ، أو هى « التجميع » الأصلى - إن شئنا أن نوافق هيدجر على تفسيره لكلمة اللوجوس عند هيراقليطس - وهى - كتجميع أصلى - ساكنة وبلا صوت . لأنها هى التى تنعم على الانسان بقول « يكون » و « يوجد » . لغة السكينة هذه هى لغة الماهية . ويمكننا أيضا أن نقول : لغة الوجود (بشرط ألا نفهم الكلمة الأخيرة بمعانيتها الميتافيزيقية القديمة !) والبيت الأخير من قصيدة « السكامة » يشير بوضوح إلى انكسار الكلمة ، الكلمة التى ألفناها وتعودنا عاينها ، كما يدعونا إلى فهمها والتفكير فيها من حيث هى سكينة . ولن يمكننا أن نفهمها هذا الفهم الا اذا عرفنا أن الشعر والفكر متجاوران - والجار حبيب الجار - وجوارها فى اللغة التى تمنح القرب وتهديه . فاللغة تعبر . وهى بهذا التعبير تدل وتشير ، وتصل إلى

كل جهات الوجود ، فتظهر الموجودات أو تخفيها ، تديرها أو تسدل عليها الحجاب . والاظهار « حدث » ، لن يدركه الانسان حتى يستمع الى اللغة ويطيعها ، لأنها لن يسمح له بأن يعبر بها حتى يقف منها موقف الطاعة ، نفس الموقف الذى يقفه من نور الوجود . ان الانسان محتاج إلى اللغة ، واللغة بحاجة الى الانسان ، وان لم تكن صنيعة أو خاضعة لارادته ونشاطه اللغوى . والحديث الذى تحدثه اللغة ببيد كل البعد عن تسلسل الأسباب والنتائج . انه الحدث الذى يمنح الانارة والانفصاح ، فيظهر الموجود ويتجلى ، أو يفيب ويحجب .

وهذا الحدث أو هذا العطاء لا يمكن تفسيره أو فك رموزه . لأنه شىء أخير . تصطدم به النظرة ولا تعمله . فهو الذى يعطى كلمة « يوجد » ويرد الوجود الى أصله .

هل عرفتم دين الانسان نحو اللغة ؟ أدريتم كيف تتيح له ان يعبر بها ، حين تتيح له « النور » الذى يظهر كل موجود ؟ أرايتم أن « النطق » فى حقيقته « تطابق » مع قول اللغة وحدثها ؟ وأن « اللغة نستخدم الانسان لكى ينطق بما تقوله اللغة الساكنة ؟ » (ص ٢٦٠) .

هل أصبحتم مستعدين لمواجهة « الحدث » الذى يظهر ويحجب ، ويتحول ويحولكم معه ؟ وهل تملكون القدرة على القرب من هذا الحدث لكى تكون لى لفة أصيلة ؟ وهل يحسن شعراؤكم ومفكروكم الاستماع الى ذوائها لى يصيب الشعر فكرا والفكر شعرا ؟ أم تراكم مصرين على تحويل اللغة الى أداة تستهلك معكم كالثوب البالى ؟

حقيقة الفكر

هل انتهت الفلسفة وبدأ الفكر ؟

فلنحاول في هذا الفصل الختامي أن نتلفت للوراء لننظر الى الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا آن أو ان تخطيطها و « العودة الى أساسها »^(١) ، ونتطلع الى الأمام لتستشرف فكر الوجود الذي لم يعد ميتافيزيقا .. وسوف يساعدنا هيدجر نفسه على القيام بهذه المحاولة التي نراجع بها جهده الضخم الذي يشبه جبلا شامخا لم يستطع الباحثون — على وفرتهم — الصعود الى قمته واكتشاف كل شأبه . فقد ألقى في سنة ١٩٦٤ محاضرة تحمل هذا العنوان المثير : « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » . وقد نقلها الى الفرنسية جان بوفريه (الذي سأله عن مفهوم النزعة الانسانية ورد عليه برسائله التي تحدثنا عنها) وفرانسوا فيدييه ، وظهرت الترجمة الفرنسية سنة ١٩٦٦ في باريس في مجلد بعنوان « كيركجور حيا » يضم دراسات مختلفة عن المفكر الدنمركي الكبير . وأخيرا نشرت المحاضرة في كتاب عن قضية (موضوع) الفكر ظهر في سنة ١٩٦٩ بمدينة توبنجن .

(١) كما يقول عنوان المدخل الذي كتبه هيدجر وقدم به لمحاضراته الشهيرة : « ما الميتافيزيقا » وقد نقله الدكتور محمود رجب الى العربية ونشر في كتاب يضم محاضرات هيدجر الثلاث : ما الفلسفة ؟ ، ما الميتافيزيقا ؟ هلدرلين وماهية الشعر ، بالاشتراك مع الاستاذ فؤاد كامل ومراجعة أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي ونعشره دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٧ - ٩٧ .

ما الذى يأخذه هيدجر على الميتافيزيقا بحيث ينبغي تجاوزها والرجوع الى أساسها الذى نسيتته ولم تفكر فيه ؟ سؤال شغل هيدجر مدى حياته ، وأجاب عنه فى العديد من كتبه ومعارضاته ودراساته . وكان من الطبيعى أن يطور تفكيره فى هذا الموضوع ، شأنه فى هذا شأن كل كائن حى . ولعل هذه المحاضرة الاخيرة أن تبين لنا وجهة نظره التى استقر عليها .

« ان الميتافيزيقا تفكر فى الوجود بما هو موجود على طريقة التصور المؤسس »^(١) . انها تبحث عن أساس الوجود ، وتسمى هذا الأساس باسم الوجود . وهى تصور تصورا لا غبار عليه حين ترى انه هو الذى يوجد للوجود أو يحضره ويعمل على اظهار كينونته . غير انها تصور هذا التأسيس كما تصور السبب والمسبب أو العلة والمعلول . لقد وصفته عبر تاريخها الطويل بأوصاف مختلفة أخطأت معناه الحقيقى فى كل مرة : فقارة يكون هذا الأساس هو الله بوصفه السبب الأسمى والأخير (سواء عند أرسطو أو فى العصر الوسيط) أو يكون هو السبب الترنسندنتالى أو الشارطى (كما نجد عند كانط شرطا لامكان التجربة أو بالأحرى لامكان قيام موضوعات التجربة) وتارة أخرى يكون هو الحركة الجدلية التى « يفض » بها الروح المطلق نفسه (كما ترى عند هيجل) أو يكون تفسيرا لعملية الانتاج (كما ترى عند ماركس) أو ارادة للقوة وهى فى صميمها ارادة المزيد من الحياة التى تضع نفسها أو تبدعها حين تبدع القيم (كما

(١) موضوع الفكر ، توبنجن ، ١٩٦٩ ، ص ٦٢ .

نجد عند نيتمشه الذى يرى هيدجر أنه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت فى طريق « الذاتية » الى آخر مداه) .

وإذا فالخاصية التى تميز التفكير الميتافيزيقى الذى يبحث عن سبب الوجود هى أنه يبتأ من هذا الوجود (أو الكائن) فيه: صورته من جهة وجوده (أو كينونته) ويعبر عنه تعبيره عن شيء ما قد عرف أساسه بالفعل .

ولسكن هذا التصور الميتافيزيقى قد بلغ نهايته . فما هو المعنى المقصود من نهاية الميتافيزيقا أو الفلسفة ؟ ليس معناه بالطبع أنها توقفت أو انطقت ، ولا يمكن أن نفهم منه أننا نلغينا ببساطة أو نستخف بشأنها . فالمقصود بنهاية الفلسفة أنها وصلت الى الموضع الذى فيه يتجمع تاريخها كله فى أقصى امكانياته . بهذا تكون قد تمت . والتمام غير الكمال أو الاكتمال . لأن المراد به انها بلغت النهاية ، سواء عند نيتمشه أو عند هيدجر نفسه . والواقع انه ليست هناك فلسفة أكمل من غيرها . فليست فلسفة كانط بأكمل من فلسفة أفلاطون ، ولا هذه أكمل من فلسفة بارمينيدز . والأولى من هذا أن نقول إن كل فلسفة - مثلها فى هذا مثل كل أدب أو فن عظيم - تعبر عن شيء يعمل ضرورته فى ذاته . ونحن نقع فى خطأ المفاضلة بين الفلسفات لو نظرنا اليها بمنظار العلم الوضعى المتطور . عندئذ يمكن أن نتصور أن المتأخر أكمل من المتقدم ، أو أن الحاضر يلغى الماضى . وهذه النظرة « العلمية » لا يمكن بحال من الأحوال أن تطبق على تاريخ الميتافيزيقا . فالفلسفات التى جاءت بعد أفلاطون لم تسقط فلسفته ولم تعزلها

في متحف العاديات القديمة .. ولعلنا لا نبالغ لو قلنا إن الفلسفة الأفلاطونية متغلغلة في تاريخ الميتافيزيقا كله ، وان صورتها الأخيرة عند نيقيشه ليست في الحقيقة سوى أفلاطونية متلووبة . ولعل الفيلسوف الأنجليزي وايتهد الأ يكون أيضا قد أسرف في المبالغة حين قال إن الفلسفة بأسرها ليست سوى هوامش وتمايمات على أفلاطون .

هل معنى هذا ان الفلسفة لم تتطور ؟ (تطورت بالطبع ، ولكنه كان ولا يزال تطورا غير التطور العلمى الذى ينسخ آخره أوله وبنفي حاضره عن ماضيه) اللهم الا عند المهتمين بتاريخ العلم) . ولقد تطورت الفلسفة أو بالأحرى تفتحت وفضت نفسها - ان صح تعبير هيجل (- فى العلوم المختلفة التى استقلت عنها) ثم لم تكف بهذا بل بدأت فى السنوات الأخيرة تفزوها بمناهجها ومقاييسها وتحاول على يد المتطرفين من الوضعيين أن تشبكها فى ذيلها) ولا ينكر أحد أن كثيرا من المسائل التى كانت تقناولها الفلسفة قد انتقلت اليوم الى ميدان العلوم المتخصصة ، وأصبح من المستحيل على الفيلسوف أن يدلى فيها برأى قبل أن يعرف وجهة نظر العلماء . وربما وقع فى ظننا أن العلم قد أزاح الفلسفة عن مكانها وحكم عليها بالبطالة الأبدية (ولكن الواقع أن هذا علامة تدل على تمام الميتافيزيقا ووصولها الى نهاية امكانياتها . ذلك أن النظر السطحى وحده هو الذى يفصل العلم الحديث عن الميتافيزيقا الحديثة التى نشأ على أرضها ، واكتسب طابعه « التقنى » الذى يتحكم اليوم فيه من الطابع التقنى الذى غلب على الميتافيزيقا منذ عهد بيكون وديكارت على أقل تقدير . وما تفتح الفلسفة فى العلوم

المستقلة التي يزداد التعاون والتداخل بينهما الا دليل مشروع على تمام الفلسفة . فالفلسفة تنهى في عصرنا الحاضر . ولقد وجدت مكانها في النزعة العلمية الميسطرة على البشرية العاملة . والطابع الغالب على هذه النزعة العلمية هو الطابع التقني والسيبرنيطيقي^(١) الذي يحقق انتصاراته في عالم الآلة والصناعة والتقنية والمجتمع الانساني الذي انعكست عليه آثاره .

هذه هي الصورة التي انتهت اليها الفلسفة وكانت بذورها كامنة في الفكر الغربي وطموحه الى المدنية العالمية .

هل ذابت الفلسفة في هذه النزعة العلمية السائدة ؟ هل انتقلت الى المعلوم المتخصصة وتبددت كل امكاناتها أم وصلت كما قلنا الى غايتها الأخيرة ؟ ألا تنطوي الفلسفة على امكانية خافية عليها هي نفسها ؟ هل يمكن أن تكون هذه النهاية بداية فكر جديد ، وتتحقق خرافة العنقاء التي تبعث من الرماد ؟ ألم يبق أمام الفلسفة الا أن تنوح كما ناحت « هيكوبا » زوجة الملك برياموس على أبنائها الذين ذبحوا أمام عينها . كما قال كانط في مقدمة كتابه نقد العقل الخالص - أم تجتر أحزانها كالليامة الوحيدة في عشا بعد أن هجرتها أفراخها ونسيتها وتنكرت لها ؟

(١) أو الكيبريطيقية (من كؤبريقيس أى الملاح في اللغة اليونانية وقد استعملها أفلاطون في محاوراته وأمير سنة ١٨٣٤ في تصنيفه للعلوم) ولكنها اشتهرت في السنوات الأخيرة وارتبطت ببحوث التحكم الذاتي في الآلات والاجهزة المزودة بما يفهمه العقول التي تضبط حركتها كالحاسب الالكتروني واجهزة انبلاق الصواريخ ومركبات الفضاء واجهزة التفريش والكشف .

لا يمكن بطبيعة الحال أن نزيح الفلسفة ونقتلص منها كأنها عبء قديم أو جثة عزيز لا ندرى كيف نقتلص منها (بل لا بد من التفكير فيها وفي تفتحها عبر التاريخ ، على نحو ما فعل هيدجر طوال حياته . لم يكن ثم هذا التفكير أن يبحث في تاريخ الفلسفة أو يبحث بعض حقائقها الماضية ، بل كان في صميمه « تذكيرا » بما نسيته ولم تفكر فيه ، أى بمعنى الوجود نفسه « كما كان » دعوة « الى امكانية لم تنبئ معالمها ولم يتأكد بعد موعد تحققها . صحيح أن المدنية العالمية - التى بدأت فى عصرنا الحاضر غزوتها التقنية والمادية الخطيرة - قد امتصت الفلسفة وأذابتها فيها ، ولكننا نستطيع أن نقول أيضا إن هذه المدنية العالمية ستجاوز فى يوم من الأيام طابعا التقنى والعلمى والصناعى ، وستكتشف أنه ليس هو المقياس الوحيد ولا « السكن » الوحيد فى هذا العالم ..

ما هى قضية هذا الفكر ، وما هو موضوعه ؟

ان هيدجر يتناول محاولتين من أهم المحاولات فى العصر الحديث للإجابة على هذا السؤال ، وهما اللتان قام بهما هيجل وهسرل . وقد تبين له من التحليل أنهما لم يختلفا على موضوع الفكر - فقد اتفقا على أنه هو الذاتية - وإنما اختلفا على المنهج . فالجدل التأملى مثلا عند هيجل يوضح لنا كيف يظهر موضوع الفلسفة من ذاتها ويصبح حاضرا واعيا بذاته . والظهور يفترض النور الذى يتجلى فيه كل ما يظلم . والنور بدوره يفترض المكان المفتوح أو الانفتاح . والفكر التأملى لا يستغنى عن هذا الانفتاح الذى يهرس له النفاذ الى الموضوع الذى يفكر فيه :

رأينا في الفصول السابقة ان الانفتاح هو الانارة (راجع ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، وجقيقة الفن ، وحقيقة الانسان) . وكلمة الانارة في الألمانية والفرنسية ^(١) تدل في الأصل على تغطية مكان بين الأشجار المتكاثفة في الغابة . ولو نقلناها الى موضوعنا نقلا مجازيا لأمكننا القول ان النور لا يوجد الانفتاح بل هو شرط سابق عليه ، حتى تظهر الأشياء فيه ويتفاعل المضي والمظلم ، والظاهر والخفي . فالإنارة انتاح لكل ما يكون وما يفقد الكينونة ^(٢) . ولا بد أن يأتي اليوم الذي نأل فيه : أليست الانارة أو الانفتاح الجر هو المقر الذي يجمع السكان الخالص والزمان بانثاقاته الثلاث وكل ما يوجد ويكون فيهما أو كل ما يفقد الوجود والكينونة . لا بد أن يأتي هذا اليوم ونرد على سؤالنا بالاجاب .

قلنا ان الميتافيزيقا قد نسيت الوجود وعاشت تاريخها غارقة في هذا النسيان . ونستطيع الآن أن نقول انها نسيت الانارة ولم تعرف عنها شيئا . صحيح أن الفيلسوف مرتبط بها على الدوام . وقد ظل الفكر اليوناني في انشغاله بأمر الوجود أو الحضور على اتصال بها . فأفلاطون يدرك الوجود من ناحية مظهره أو منظره (الأيدوس) ولم يفقه أن يشير الى النور ، وبارمنيدز يذكر الأليثيا (اللا - تحجب) صراحة في قصيدته الفلسفية . ويشبهها بكرة تامة الاستدارة تتساوى فيها البداية والنهاية . لم يستغن الفكر اليوناني إذن عن الانارة ، ولم تنقطع صلته بها . ولكنه لم يفكر

(١) الكلمتان على الترتيب : Clairière - Lichtung

(٢) موضوع الفكر ، ص ٧٢ .

ففيها ولا فكر في الانفتاح الذي يظهر فيه كل موجود أو كل منتقد .
لوجود . وكذلك قصرت الفلسفة الحديثة في التفكير فيه . وقد آن الأوان
لتجربة هذه الانارة أو هذا الانفتاح ، فهو الطريق الذي تتبعه في سؤالنا
عن الوجود ، سواء من ناحية وجوده أو حضوره ، أو من ناحية بلوغه
هذا الوجود والحضور . ولا بد من أن نفكر في الأليثيا - أو اللاتعجب -
بوصفها هذه الانارة التي تكفل الوجود والفكر وتؤمنهما . وتضمن
التفاعل بينهما .

لقد طرح اليونان السؤال عن العلاقة بين الفكر والوجود ، وظل هذا
السؤال مطروحا على الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل . وها هو ذا هيدجر
يفكر في هذه العلاقة من ناحية الأليثيا . وقد رأينا كيف كان الباعث
المحرك على تفكيره هو السؤال عن الوجود والحقيقة ، ونحن الآن نرى أن
« الأليثيا » هي مجال الوجود والحقيقة جميعاً وعنصرهما الذي يغيثان
ويتفاعلان في تياره . لقد لاح فجرها وتردد صداها لأول مرة عند بارمنيدز ،
ثم نسيتهما الميتافيزيقا حين تصورت أن وجود الوجود هو العملة الأولى أو
السبب الأول فراحت تبحث عن أسمى الموجودات على اختلاف صورته
وأشكاله ، وظلت بذلك أونطية (موجودية) - لاهوتية . وها نحن أولاء
نشهد التحول على يد هيدجر ، ونرى كيف تحول هو أيضا في هذه المرحلة
الأخيرة من تفكيره عن السؤال عن ازدواجية الوجود والحقيقة إلى السؤال
عن الأليثيا التي تحملها معا وتكفل لهما « الوقوف » في نورها . وهكذا
تصبح الحقيقة بمعناها التقليدي الذي عرفناه - أي انطباق المعرفة على الشيء -

ممكنة عن طريق الانارة وحدها ، كما تتحرك البداةة واليقين بكل أنواعه ومستوياته ويتم « التحقق » من الحقيقة نفسها في ضوء هذه الانارة .

الانارة إذن هي الأصل الذي نسيناه وأغفلناه حين انشغلنا بما يصدر عنه . ولا يجوز لنا الآن أن نتخاطب بين الأليثيا والحقيقة أو نسوى بينهما ، لأن الأولى هي التي تضمن وجود الثانية وتكفله لها . وكما فكرنا في الحقيقة بمعنى التطابق أو اليقين وجب علينا ان نفكر في الانارة التي تسبقهما وتكمن وراءهما . ولعل خير شهادة يقدمها هيدجر على أمانته ومراجعتة الدائمة لخطواته على الطريق أنه عمداً في هذه المرحلة من تفكيره على تصحيح بعض آرائه السابقة . فهو يعدل الآن عن ترجمة الأليثيا بالحقيقة ، كما فعل في الوجود والزمان ، كما ينتقد تعبير « حقيقة الوجود » الذي استخدمه في محاضراته عن ماهية الحقيقة ورسائله عن النزعة الانسانية . بل إنه ليراجع رأيه الذي ذهب اليه في دراسته عن « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » وقال فيه إن تحول معنى « الأليثيا » من اللاتعجب الى الصعوبة أو الصواب قد تم على يد افلاطون . فهو يرى الآن أن « الأليثيا » قد فسرت مباشرة على معنى الصواب وبذلك غابت عن نظر أفلاطون . وكان أفلاطون ومن سبقه من مفكرى اليونان قد فكروا - كما قدمنا - فيما تكفله الأليثيا أو الانارة من ظهور الموجودات أو تعجبها ، ولكنهم لم يفكروا في حقيقة الانارة ذاتها . وكذلك يفعل الناس اليوم . يشغلون بالموجودات الحاضرة أمامهم ولا يعنون أنفسهم بالسؤال عن الوجود والحضور ولا عن الانارة التي هي الأصل فيهما ...

ما السبب في هذا ؟ أهو أمر متصود ؟ أتكون غفلة من جانب البشر
أم قدراً تاريخياً يتحكم فيهم ؟ أ يكون التعجب جزءاً لا ينفصل عن
اللاتعجب ، بحيث تنتمي الليثية (النسيان) .. « للأليثيا » ؟ أ يكون هذا
في صميم ماهية الانارة نفسها التي تكشف عن الوجود وتعجبه وتصوته
وتعمره في آن واحد ؟ أنحن قادرون على الاجابة على هذه الأسئلة أم
يقصر جهدنا على البقاء في السؤال والاصرار على متابعة طريقه ومعاينة
تجربته ؟ هل أصبحنا على استعداد لتعمل مشقة السؤال أم لازالت أنوار
المدنية التقنية تغلب أبصارنا ؟ هل نشعر أننا السائل والمثول أم ننفذ
أيدينا من المسألة كلها زاعمين انها محض خيال وتلاعب بالألفاظ ؟

ربما كان تفكير هيدجر كله مجرد دعوة وتوجيه الى السؤال . وربما
كان هذا الكتاب كله مجرد اعداد له .. ولهذا سيظل مجرد تهيد ومحاولة،
حسبها أن تثير فكريك وتقفمك بالأ تشبث بصخرة المؤلف وأن تلقى بنفسك
في توار الدهشة .. فان نجحت في تحقيق هذه الغاية ، كان هذا خير جزاء
يقدمه القارئ للكاتب فيعزيه عن تعبهِ ويفر له قصوره أو تقصيره .

عبد الغفار مكاوي

لوجحة بحياة هيدجر وأعماله

- ١٨٨٩ مولد هيدجر في ٢٦ سبتمبر لأبويه فريدريش - صانع
البراميل ببلدة مسكيرش - ويوهانا .
- ١٩٠٣ - ١٩٠٩ المدرسة الثانوية في مدينتي كونستانس وفرايبورج
بالبريسجاو (عاصمة الغابة السوداء)
- ١٩٠٩ - ١٩١١ دراسة اللاهوت بجامعة فرايبورج .
- ١٩١١ - ١٩١٣ دراسة الفلسفة والعلوم الانسانية والطبيعية - بجامعة
فرايبورج .
- ١٩١٣ الحصول على الدكتوراه برسالة أعدها تحت اشراف
الأستاذين شنيدر وريكرت بمفهوم : « نظرية الحكم
في النزعة النفسية (في المنطق) .
- ١٩١٦ الحصول على الدكتوراه المؤهلة للتدريس بالجامعة برسالة
عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس (وقد
نشرت الرسائلان مع بحث عن مفهوم الزمن في علم
التاريخ سنة ١٩٧٢ بمدينة فرانكفورت - على الماين
تحت عنوان . « الأعمال المبكرة » .
- ١٩١٧ زواجه من الفريده بيترى .
- ١٩١٩ - ١٩٢٠ مولد ابنه يورج وهرمان .

- ١٩٢٢ انتقاله الى مدينة ماربورج للعمل أستاذا مساعدا بها
ويقاؤه فيها حتى سنة ١٩٢٨ . بناء « كوخ » للشهور
في توتنابورج ، وهو الذي أم فيه كتابة « الوجود
والزمان » .
- ١٩٢٣ يلتقى أولى محاضراته العامة « الوجود واليقظة » بدعوة
من الفيلسوف ماكس شيلر في جمعية كانت بمدينة كولن
(كولونيا) .
- ١٩٢٦ محاضرة باتحاد الفلسفة بمدينة ماربورج عن مفهوم البحث
الظاهر يأتى (الفينومينولوجى) وتطوره (وقد ألقاها في الرابع
من ديسمبر) .
- ١٩٢٧ ظهور « الوجود والزمان » في المجلد الثامن من جواية
الظاهريات والبحث الظاهري يأتى التى يصدرها هسرل ،
كما ظهر أيضا في نفس السنة في طبعة مستقلة وما زال
يعاد طبعه منذ ذلك الحين دون تغيير يذكر .
- ١٩٢٨ يعين أستاذا لكرسى الفلسفة بجامعة فرايبورج خلفا
لادموند هسرل - يلتقى سلسلة من المحاضرات عن
« كانط ومشكلة الميتافيزيقا » في معهد هرردر بمدينة
زيجمان . وقد صدر الكتاب في العام التالى بمدينة بون .
- ١٩٢٩ — الأنتروبولوجيا الفلسفية-وميتافيزيقا الآنية ، محاضرة

ألقاها في ٢٤ يناير بمدينة فرانكفورت - على - الماين .
- خطاب بمناسبة عيد ميلاد هسرل السبعين في الثامن
من ابريل .

- ما الميتافيزيقا ؟ - محاضراته الأولى التي افتتح بها
حياته الجامعية بجامعة فرايبورج ، وقد ألقاها بالقاعة
الكبرى للجامعة في ٢٤ يولية ، وصدرت في نفس العام
يون .

- مشكلة الفلسفة اليوم ، محاضرة في مدينة كارلزروه .
- ماهية السبب . بحث أسهم به في الكتاب التذكارى
الذى صدر تكريما لهسرل بمناسبة بلوغه السبعين من
عمره (وقد ظهر لاحقاً بحولية هسرل السابقة) .

مشكلة الفلسفة اليوم وهيكل ومشكلة الميتافيزيقا .
محاضرتان ألقاها في الاتحاد العلمى بمدينة أمستردام في
٢١ و ٢٢ مارس .

١٩٣٠

ماهية الحقيقة . محاضراته الشهيرة التي تجدها بين نصوص
هذا الكتاب - وقد ألقاها بمدينة برمن في شهر اكتوبر ،
ثم في ماربورج وفرايبورج ودرسدن .

انتخابه مديراً لجامعة فرايبورج (في ظل النازى) .
يلقى محاضرة عن « تأكيده الجامعة الألمانية لذاتها » عند
تسلم منصبه في السابع والعشرين من مايو .

١٩٣٣

- استقالته من هذا المنصب . ١٩٣٤
- الأصل في العمل الفني ، محاضرة ألقاها في ١٣ نوفمبر في
جمعية الفنون بمدينة فرايبورج وأعاد القاءها سنة ١٩٣٦
بمدينة زيوريخ . (وقد نشرت بعد ذلك في كتاب
المتاهات - أو الطرق المأودة - سنة ١٩٥٠ بمدينة
فرانكفورت) .
- هلدرلين وماهية الشعر - محاضرة ألقاها في روما في
الثاني من ابريل . وأعيد نشرها سنة ١٩٤٤ مع دراستين
يشرح فيهما قصيدتي هلدرلين « العودة » و « إلى
الأقارب » ضمن كتابه « شروح على شعر هلدرلين » .
- ١٩٣٦
- تأسيس الصورة الكونية الحديثة عن طريق الميتافيزيقا،
محاضرة ألقاها أمام جمعية البحوث الفنية والطبيعية
والطبية بفرايبورج في التاسع من يونيو . (وقد أعيد
نشرها بكتاب المتاهات تحت عنوان عصر الصورة
الكونية - أو الأيدلوجية) .
- ١٩٣٨
- أنشودة هلدرلين : « كافي يوم عيد » . محاضرة
ألقاها عدة مرات ونشرت في كتابه السابق الذكر
« شروح على شعر هلدرلين » .
- ١٩٣٩
- نظرية أفلاطون عن الحقيقة . محاضرة نشرت بعد ذلك
١٩٤٠

عدة مرات (أهمها سنة ١٩٤٧ و ١٩٥٤ مع رسالته عن النزعة الانسانية - كما نشرت مع اثني عشرة مقبلاً ومحاضرة أخرى مبكرة سنة ١٩٦٧ في كتابه « علامات على الطريق » .

١٩٤٣ — دراسة عن قصيدة هلدراين « ذكرى » نشرت في

الكتاب التذكاري الذي صدر بمدينة توبنجن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاة هلدراين .

— محاضرة ألقاها في دائرة محدودة من خالصائه عن كلمة نيقشه عن موت الله ، وقد نشرت في المقاهات .

١٩٤٤ جيد في فرق « الماصفة الشعبية » التي كونها هتلر في أواخر الحرب العالمية الثانية .

١٩٤٥ قوات الاحتلال (الفرنسية) تحظر عليه التدريس ، وقد استمر الحظر حتى سنة ١٩٥١ .

١٩٤٦ لم الشعراء ؟ محاضرة - مأخوذة من أحد أبيات هلدراين

المشهوره : لم الشعراء في الزمن الضنين ؟ - ألقاها في دائرة محدودة من التلاميذ والأصدقاء بمناسبة مرور عشرين سنة على وفاة الشاعر رلكه (وقد نشرت في المقاهات) .

١٩٤٧ ظهور كتابه « نظرية أفلاطون عن الحقيقة مع رسالة عن النزعة الانسانية التي رد فيها على خطاب وجهه اليه المفكر الفرنسي جان بوفريه .

— نداء الحقل - خواطر شاعرية نشرت لأول مرة في
صحيفة الأحد التي تصدر بمدينة هامبورج (بالعدد ٤٣
في ٢٣ أكتوبر .

— أربع محاضرات ألقاها في نادي بريمن في شهر ديسمبر
تحت عنوان « نظرة إلى ما يكون » وتضم محاضراته
التي نشرت بعد ذلك في كتاب « من تجربة الفكر »
وفي « المحاضرات والمقالات » عن الشيء ، الوضع ،
الخطر ، العود .

— محاضرتان عن الشيء (تنقيح للمحاضرة السابقة)
في الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة ، وعن اللغة في
بولزهييه ، وتقد ألقاها في الاحتفال بذكرى الناقد الأدبي
ماكس كومريل ونشرت بعد ذلك في كتابه على
الطريق الى اللغة ، ١٩٥٩ .

— ظهور كتابه المناهات بمدينة فرانكفورت ويضم
الدراسات الآتية :

— الأصل في العمل الفني :

— عصر الصورة السكولائية .

— مفهوم هيغل عن التجربة .

— كلمة نيثشه : « الله مات » .

— لم الشعراء ؟

— عبارة انكسمندر .

- ١٩٥١ البناء - السكن - الفكر - محاضرة ألقاها في اطار الندوة السنوية التي تعقد بمدينة دار مشقات تحت عنوان « حديث دار مشقات » من الانسان والمكان .
- ١٩٥٢ ما الفكر ؟ - بحث نشر بمجلة « مركير » ، العدد السادس ص ٦٠١ - ٦١١ ، ١٩٥٢ .
- ١٩٥٣ - مدخل الى الميتافيزيقا - توبنجن ، ص ١٥٦ .
- جورج تراكل - شرح على قصيدته - بحث نشر بمجلة مركير، العدد السابع ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢٦ - ٢٥٨ .
- من هو زرادشت نيتشه ؟ - محاضرة ألقاها في بولدهيمه في الثامن من اكتوبر .
- ١٩٥٤ تفكر . محاضرة ألقاها في زيوربخ وكونستانس وفرايبورج .
- من تجربة الفكر - صدر في بفولنجن ، ٢٧ ص .

— محاضرات ومقالات ، صدر في بولنجن ، ١٩٥٤ ،
٢٨٣ ص . ويضم الكتاب المحاضرات والمقالات الآتية:

— السؤال عن التقنية .

— العلم والتفكير .

— قهر الميتمافيزيقا .

— من هو زرادشت نيقشه؟

— ما هو الفكر ؟

— البناء السكن الفكر .

— الشيء .

— رسالة إلى طالب شاب

— سكن الانسان شاعري .

— لوجوس (هيراقليطس ، الشذرة ٥٠) .

— مويرا (بارمنهيز ، الشذرة ٨ و الأبيات ٣٤ -

من قصيدته) .

— أليثيا (هيراقليطس ، الشذرة ١٦) . وهي النص

الذي تجده في هذا الكتاب .

— ما الفكر - صدر في توبنجن ، ١٧٤ ص .

— طمانينة . خطبة بمناسبة الاحتفال بمرور ١٧٥ سنة

على ميلاد المؤلف الموسيقي كونرادين كرويتسر ، ألقاها

في ٣٠ أكتوبر ببلدة مسكيرش .

— ما الفلسفة ؟ - محاضرة ألقاها في مدينة « سيريزى
لا سال » بفرنسا في شهر سبتمبر (وقد ترجمها الدكتور
محمود رجب الى العربية) .

— عن الخط . دراسة نشرت في كتاب تذكارى بعنوان
« لقاءات ودية » صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد
الستين للكاتب المشهور ارنست بونجر وقد ظهرت في
السنة التالية بمدينة فرانكفورت في كتاب بعنوان
« السؤال عن الوجود » .

— مبدأ السبب - محاضرة في ٢٥ مايو بنادى برمين
ثم أعيدت في جامعة فيينا . .

١٩٥٦

— حديث مع هيبل - أقيمت في الاحتفال بذكرى
الكاتب يوهان بيتر هيبل ، كاتب القصص والنوادر
الشعبية باللهجة «الألمانية» .

— محاضرة عن الرسام والكاتب بول كليه في جمعية
المهندسين بفرايبورج .

— مبدأ السبب ، بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ٢١٢ ص (مع
أعادة نشر المحاضرة السابقة الذكر) .

١٩٥٧

— مبدأ الهوية - أقيمت بمناسبة الاحتفال بمرور خمسين
سنة على تأسيس جامعة فرايبورج .

- ١٩٥٧ الهوية والاختلاف - بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ص ٧٦
(ويضم محاضراته السابقة عن مبدأ الهوية ومعارضته
عن التكوين الأنطى - واللاهوتى للميتافيزيقا :
- هيبيل صديقا لايت ، بفولنجن ، ٣٩ ص .
- ١٩٥٨ - ماهية اللغة- ثلاث محاضرات ألقاها بجامعة فرايبورج
ونشرت بعد ذلك في كتابه « على الطريق الى اللغة » .
- مبادئ الفكر - نشرت في حولية علم النفس ،
والعلاج النفسى ، العدد السادس ، ص ٣٣ - ٤١ ، ١٩٥٨ .
- ماهية الفيزيوس ومفهومها - نشرت أولا بمجلة
« الفكر » الايطالية ، العدد الثالث ، ميلانو ١٩٥٨ .
- هيجل والأغريق - محاضرة ألقاها بالفرنسية في
الكلمية الجديدة بمدينة « اكن - أون - بروينس »
الفرنسية في العشرين من شهر مارس (نشرت بعد ذلك
في كتاب علامات على الطريق) .
- الشعر والفكر . حول قصيدة « الكلمة » لسقيفان
جثورج (نشرت في كتاب على الطريق الى اللغة) .
١٩٥٩ - طمأنينة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٧٣ ص .
- على الطريق الى اللغة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٢٧٠ ص .
ويضم الكتاب البحوث والمحاضرات الآتية :

- اللفة .
- اللفة في التصيدة . شرح لتصيدة جورج تراكل .
- من حديث عن اللفة ، بين أستاذ ياباني وطراح
للسؤال .
- ماهية اللفة .
- الكلمة (شرح تصيدة ستيفان جتورجه التي
تجدها في هذا الكتاب) .
- الطريق الى اللفة .
- محاضرة عن « أرض هلدلين وسماته » ألقاها في
السادس من يونيو بمسرح كوفيه بمدينة ميونيخ في المؤتمر
الذي عقدته جمعية هلدلين .
- شكر لوطن مسكيرش ، محاضرة بمناسبة اختياره
مواطن شرف لبلدة مسكيرش مسقط رأسه في ٢٧ سبتمبر
- مصير الفنون في العصر الحاضر - محاضرة أقيمت
في مدينة باغن - بادن .
- اللفة والوطن - محاضرة ألقاها في فيسلبورن في
الثاني من يونيو ونشرت في حولية هيبيل . ١٩٦٠
- نيقشه - في جزئين ، بنولنجن ، ١٩٦١ . ويضم
الجزء الأول الدراسات الآتية :
- ١٩٦١

- ارادة القوة بما هي فن .
- عودة الشبيه الأبدية .
- ارادة القوة بما هي معرفة .

ويحتوى الجزء الثانى على الدراسات الآتية :

- عودة الشبيه الأبدية و ارادة نقوة .
- العدمة الأوروبية .
- ميتافيزيقا نيتشه .
- المصير التاريخى الوجودى للعدمية .
- الميتافيزيقا بوصفها تاريخا للوجود .
- تخطيطات اتاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا .
- تذكر الميتافيزيقا .

— قيامه بأول رحلة له الى بلاد اليونان .

١٩٦٢

— السؤال عن الشيء - حول نظرية كانط عن المبادئ .

الترنسدنتالية - توبنجن ، ١٩٦٢ ، ١٨٩ ص .

— مقولة كانط عن الشيء . نشرت فى الكتاب التذكارى

« الوجود والنظام » الذى صدر احتفالا بعيد الميلاد

الستين لفيلاسوف القانون اريك فولف، ص ٢١٧ - ٢٤٥ ،

كما نشرت مستقلة سنة ١٩٦٣ فى فرانكفورت لدى

الناشر كلوسترمان . (١٦ م هيدجر)

- ١٩٦٤ نثر جزء من محاضرات أمة الأخريرة في جامعة ماربورج
عن ليمبنتز ونشر في الكتاب التذكاري « الزمن والتاريخ »
الذي صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد الثمانين للفيلسوف
اللاهوتي رودلف بولتمان .
- ١٩٦٧ علامات على الطريق، فرانكهورت، ١٩٦٧، ٣٩٨ ص
(ويضم الكتاب اثنتي عشر دراسة ومحاضرة نشرت
وأقيمت بين سنتي ١٩٢٩ و ١٩٦٤) .
- العدمية الأوربية ، بنولنجن ، ١٩٦٧ ، ٢٩٦ ص .
— أصل الفن ومصير الفكر - محاضرة أقيمت في الرابع
من ابريل في أكاديمية العلوم والفنون بمدينة أثمانا .
- ١٩٦٨ — هلدراين : القصيدة . محاضرة في أمريسنيل بفرنسا .
وقد قام الشاعر الفرنسي الكبير « رينيه شار » بالقاء
الترجمة الفرنسية .
- حلقة دراسية (سيمينار) في تور بالبروفانس الفرنسية
عن كتاب هيغل عن الاختلاف بين مذهب فيشته
ومذهب شيلنج تستمر من ٣٠ اغسطس الى ٨ سبتمبر .
- ١٩٦٩ — الفن والمكان . سان - جالين ، ٢٦ ص (وقد نقلها
جان بوفريه وفرانسوا فيدييه الى الفرنسية) .
— حلقة دراسية في تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب

- كانت عن الدليل الوحيد الممكن على وجود الله ،
واستمرت الحلقة من الثانى الى الحادى عشر من سبتمبر .
- ١٩٧٠ حلقة دراسية عن هيراقليطس عقدت فى الفصل الشتوى
١٩٦٦/١٩٦٧ بالاشتراك مع الفيلسوف « أويجن فينك »
ونشرت فى كتاب صدر بمدينة فرانكفورت على نهر
المين ، ٢٦١ ص .
- ١٩٧١ رسالة شيلنج عن ماهية الحرية الانسانية (١٨٠٩) -
وقد نشرتها هيلدجارد فايك وصدرت فى توبنجن ،
١٩٧١ ، ٢٣٧ ص .
- ١٩٧٢ الكتابات المبكرة ، فرانكفورت ، ٣٨٦ ص (ويضم
رسالته فى الدكتوراه الى جانب بحثه عن مفهوم الزمن
فى علم التاريخ) .
- هذا وقد سجلت اسطوانتان طويلتان (٣٣ لفة) بصوته
تضمنان محاضراته عن المسكان والفن وعن مبدأ الهوية .
كما صدرت أخيرا ببيوجرافيا تموى قائمة الدراسات
التي كتبت عنه وتضم ٢٢٠١ عنوانا ! وقد قام باعدادها
الأستاذ ه.م. ساس. وصدرت فى ميونخ سنة ١٩٦٨ ..
وطبيعى أن هذا الكتاب الذى بين يديك ليس فيها) .

النصوص

١ - ماهية الحقيقة

ماهية الحقيقة

- ١ - التصور الشائع عن الحقيقة .
- ٢ - الامكانية الباطنة للتطابق .
- ٣ - اساس امكان التوافق .
- ٤ - ماهية الحرية .
- ٥ - ماهية الحقيقة .
- ٦ - اللاحقيقة من حيث هي حجب (اخفاء) .
- ٧ - اللاحقيقة من حيث هي ضلال .
- ٨ - السؤال عن الحقيقة والفلسفة .
- ٩ - ملحوظة .

حديثنا عن ماهية الحقيقة . والسؤال عن ماهية الحقيقة لا يهتم بأن تكون الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية في الحياة أو تدبير الشئون الاقتصادية، أو حقيقة تفكير تقني أو براعة سياسية ، ولا يعنيه بوجه خاص أن تكون هي حقيقة البحث العلمي أو الخلق الفني ، بل ولا أن تكون هي حقيقة تأمل فكري^(١) أو عقيدة دينية ذات مناسك وطقوس^(٢) . ان السؤال عن الماهية بصرف النظر عن هذه الأمور جميعا ويوجه بصره الى امر واحد، وهو ذلك الذي يميز الحقيقة من حيث هي حقيقة .

ولكن ألا يتوه بنا السؤال عن الماهية في فراغ التعميم^(٣) الذي يكتم على أنفاس الفكر؟ أليس من شأن المجازفة بمثل هذا السؤال أن تبين أن الفلسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس^(٤)؟ ان من أول واجبات الفكر الذي تمتد جذوره في الواقع ويتجه الى الواقع أن بصرف جهده ، دون لف أو دوران ، الى اقامة الحقيقة الواقعية التي تزودنا اليوم بالمعيار الذي نحتكم اليه والسند الذي نعتمد عليه ليحميننا من اختلاط الآراء والظنون . وما جدوى السؤال عن الحقيقة ازاء اللجنة الواقعية التي نواجهها اليوم ، اذا كان هذا السؤال يففل كل واقع (مجرد)؟ اليس السؤال عن الماهية هو

(١) في الترجمة الفرنسية (التي ستر من لها فيما بعد بالحرف : ف) أمل فلسفي .

(٢) ف : حقيقة ايمان ديني .

(٣) ف : فراغ الكلّي المجرد .

(٤) ف : لا تستند الى أساس من الواقع .

أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام (١) ؟

ليس في وسع أحد أن يتخلص من بداهة اليقين الواضح الذي تنطوي عليه هذه الشكوك والاعتراضات . وليس في وسع أحد أن يستخف بجديتها الملحة . ولكن من ذا الذي يعبر بها عن نفسه ؟ انه الفهم المشترك أو الحس « السليم » . فهو يصر على مقتضيات النفع المباشر للموس ، ويكافح (٢) المعرفة بماهية الوجود ، وهي المعرفة الأساسية التي تسمى من قديم الزمان باسم « الفلسفة » .

والفهم العام (٣) يعمد الى هذا مدفوعا بضرورته الخاصة ، فهو يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذي يملكه ، وهو الاهاية « بداهة » (٤) دعاويه

(١) يتلاعب المؤلف هنا بكلمة الماهية *wesen* التي تعني الماهية والجوهر بما يمكن التعبير عنه بقولنا : أليس السؤال عن الجوهر هو أول الأسئلة جوهرية ؟ والتصرف الذي لجأت إليه لا يبعد عن المنفى .

(٢) أي يناوئها ويعاديها ويماندما .

(٣) ف : الحس المشترك . ويلاحظ ان كل هذه المترادفات كالعقل السليم والفهم العام والحس السليم أو المشترك .. الخ . تدل بوجه عام على تلك العقلية المادية للفلاسف والسؤال ، المتجذرة عند الملوس والمحسوس .

(٤) يلاحظ المترجمان الفرنسيان أن هيدجر يستخدم كلمة البداهة بمعنى سوء مختلف عن معناها في التراث الفرنسي منذ عهد ديكارت . فهو يدل بها على والحقائق ، التي يدعى الفهم العام انها بدئية وذلك لعجزه عن النظر الفلسفي العميق وهروبه من المشكلات الاصلية وعناقه الدائم للروح الفاسفية وتمسكه بالواقع المحسوس دون سواه .

واعتراضاته . بيد أن الفلسفة لن تقدر أبدا على دحض الفهم العام ، لأنه أصم عن لغتها . بل لا ينبغي لها أن تفكر في دحضه ، لأن الفهم العام أعمى عن كل ما ترى أنه يمت للماهية بسبب (١) .

وفضلا عن هذا فإننا نحصر أنفسنا داخل حدود المعقولة التي ينسب بها الفهم العام ، ما دمنا نصور أننا نعيش آمنين وسط هذه « الحقائق » المتفوعة التي تمدنا بها تجربة الحياة والفعل والبحث العلمي والخلق الفني والایمان الديني . اننا نشارك بأنفسنا في تمرد « البديهي » (٢) على كل ما يستحق أن يوضع موضع السؤال .

فإذا لزم مع ذلك أن نسأل عن الحقيقة ، فإن الناس تتوقع أن يكون الجواب عن هذا السؤال : أين نقف اليوم ؟ انهم يريدون أن يعرفوا الحال التي وصلنا اليها اليوم . انهم يشدون معرفة الهدف الذي ينبغي أن يحدد للانسان خلال تاريخه كما ينبغي أن يحدد لهذا التاريخ نفسه . انهم يريدون « الحقيقة » الواقعية . أي انهم يريدون الحقيقة دائما .

غير أن المطالبة بالحقيقة « الواقعية » لا بد ان يسبقها العلم بما تدل عليه الحقيقة من حيث هي كذلك . أم أن الذين يطالبون بها لا يعرفون ذلك

(١) حرفيا : أعمى عن كل ما تضمه أمام نظر الماهية .

(٢) مكنا في الأصل . ويتصرف فيها (ف) فيجملها الحس المشترك . والمعنى واحد ، لأن الحس المشترك لا يشعر بالأسئلة والمشكلات ، وكل شيء في نظره واضح وبديهي .

الا « بصورة عاطفية »^(١) و « بشكل عام » ؟ ولكن أليست هذه « المعرفة » التقريبية وتلك اللامبالاة أدعى الى الرثاء من الجهل الخالص بماهية الحقيقة ؟

التصور الشائع عن الحقيقة

ما الذى يفهم عادة من كلمة « الحقيقة » ؟ إن هذه الكلمة الرفيعة التى أصبحت مع ذلك كلمة بالية وأوشكت أن تكون صماء عاطلة من كل معنى تدل على ما يجعل الحقيقى حقيقيا . ما هو الحقيقى ؟ نحن نقول مثلاً : « انها لفرحة حقيقية ان أساهم فى نجاح هذه المهمة » . وتقصد بهذا انها فرحة خالصة واقعية . فالحقيقى إذن هو الواقعى . وبهذا المعنى نتكلم عن الذهب الحقيقى تمييزاً له من الذهب الزائف . فالذهب الزائف ليس فى الواقع كما يبدو من مظهره . انه مجرد « مظهر » ولهذا السبب فهو غير واقعى . وغير الواقعى يؤخذ على أنه عكس الواقعى . ولكن الذهب المزيف^(٢) يمد كذلك شيئاً واقعياً . من أجل هذا نعبّر تمبيراً أوضح فنقول : « الذهب الواقعى هو الذهب الأصيل » . غير أن كليهما « واقعى » ، لا يقل الذهب الأصيل فى هذا ولا يزيد عن الذهب الرائج غير الأصيل . واذن فإن حقيقة

(١) ف : بصورة مختاطة أو مضطربة .

(٢) ف : النحاس الأصفر المطلق بالذهب .

الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعيته . ولكن السؤال يعود مرة أخرى : ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقي ؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعي الذي تنطبق واقعيته على التصور الذي نستحضره دائماً في أذهاننا عندما نفكر في الذهب ، وعلى العكس من ذلك فإننا ننول عندما نشقه في وجود ذهب مزيف : « هنا شيء غير صحيح »^(١) أما ذلك الذي يكون « كما ينبغي له أن يكون » فإننا نعلق عليه بقولنا : « صحيح » أي أن الشيء^(٢) متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له . ولكننا لا نقتصر على وصف الفرحة الواقعية والذهب الأصيل وكل موجود من هذا النوع بأنه حقيقي ، وإنما نصف كذلك وقبل كل شيء بالحقيقة أو البطلان^(٣) عباراتنا التي نقولها عن الموجود الذي يمكنه نفسه وحسب ما تقضى به طبيعته أن يكون أصيلاً أو غير أصيل ، وأن تكون واقعيته على هذا النحو أو ذاك . وتكون العبارة حقيقية عندما يتطابق ما تعنيه وما تقوله مع الشيء الذي تعبر عنه . هنا أيضاً نقول : هذا صحيح .

-
- (١) الكلمة الأصلية Stimmt كما لاحظ - المترجمان الفرنسيان يصعب ترجمتها ولذلك تصرفنا فيها كما تصرفنا .
(٢) الكلمات التي تحتها خط مفرقة الحروف في الأصل علامة التأكيد .
ويلاحظ - أننا تصرفنا في العبارة الأخيرة بحسب المعنى ، أما الأصل فلا يريد عن قوله : الشيء صحيح .
(٣) أو بالصدق أو الكذب .

غير أن الصحيح في هذه الحالة ليس هو الشيء ، بل القضية (١) .

ان الحق ، سواء أكان شيئاً حتمياً أم قضية حتمية ، هو الصحيح (أو المتوافق) . والحق والحتمية يدلان هنا على الصحة أو التوافق، وذلك بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة : فهو من ناحية توافق الشيء مع ما يفترض عنه (أو يقصد به) ومن ناحية أخرى تطابق مدلول العبارة مع الشيء .

هذا الطابع المزدوج للتوافق يوضح التعريف التقليدي الموروث لماهية الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل (٢) . وقد يكون معنى هذا أن الحقيقة هي تطابق (٣) الشيء مع المعرفة . ولكن قد يكون معناه أيضا ان الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء (٤) . صحيح أنه قد جرت العادة في أغلب الأحيان على ذكر التعريف السابق في هذه الصيغة وحدها : الحقيقة هي تطابق العقل مع الشيء . غير أن الحقيقة المنهومة على هذا النحو ، أى حقيقة القضية ، لا تقوم الا على أساس حقيقة الشيء ، أى تطابق الشيء مع

(١) يستخدم هيدجر في الحالين السابقين كلمة العبارة Aussage وتامة القضية Satz على الترتيب ، ويمكن ترجمة الكلمة الأخيرة أيضا بالعبارة لا بالحكم كما فعلت (ف) .

(٢) في الأصل باللاتينية Veritas est adaequatis rei et intellectus أى أن الحقيقة هي تطابق (توافق ، تكافؤ) الشيء مع العقل .

(٣) الكلمة الأصلية تعنى انه مثل أو التكافؤ Angleichung .

(٤) في الأصل باللاتينية Veritas est adaequatis intellectus ad rem

العقل^(١) . وكلا التصورين عن الحقيقة يدل دائماً على التوافق مع . . ويفكر بذلك في الحقيقة بوصفها صحة أو صواباً أو توافقاً^(٢) .

ومع ذلك فإن أحد هذين التصورين ليس مجرد صورة معكوسة من الآخر . وإنما يفهم العقل والشيء^(٣) في كلا الحالتين فهما مختلفا . ولكي نعرف هذا يتحتم علينا أن نرد الصيغة الشائعة عن التصور المعتاد للحقيقة الى أصلها المباشر (الوسيط)^(٤) .

ان الحقيقة بوصفها تطابق الشيء مع العقل^(٥) لا تعبر عن الفكرة الشارطية (الترسندتقالية) التي جاء بها كانت بعد ذلك ولم تقم الا على أساس تصور ماهية الانسان من حيث هو ذاتية ، وهي الفكرة التي تذهب الى أن الأشياء (أو الموضوعات) تتوافق مع معرفتنا^(٦) ، بل تعبر عن

(١) في الاصل باللاتينية *adacquatie rei ad intellectum* .

(٢) في الاصل *Richtigkeit* وهي الصواب أو الصحة ، وقد تصرفت فيها الترجمة الفرنسية فجعلتها توافقاً *Conformité* وهو المعنى الذي صيغنافظ عليه المؤلف فيما بعد .

(٣) في الاصل باللاتينية *res-- intellectus* .

(٤) أي الذي يرجع الى العصر الوسيط .

(٥) في الاصل باللاتينية *Intellectus - Veritas* .

(٦) أو ثقة- على قبة المعرفة بما يعبر استاذنا الدكتور عثمان امين والتعبير الاصلى يفيد ان الأشياء تنوجه حسب ما تقضى به معرفتنا ، أي ان المعرفة البشرية بما لديها من شروط ومبادئ أولانية ، هي التي تجعل الأشياء موضوعات لتجربة .

العقيدة المسيحية والفكرة اللاهوتية التي ترى أن الأشياء، من جهة ماهيتها ووجودها، لا توجد - بوصفها كائنات مخلوقة^(١) - إلا بقدر ما تتوافق (أو تتطابق) مع الفكرة المتصورة عنها من قبل في العقل الالهي^(٢) أو الروح الالهية. بهذا تكون الأشياء منظمة وفقا للفكرة (أي صحيحة)، ومن ثم تكون بهذا المعنى حقيقية. ولكن العقل الانساني^(٣) أيضا كائن مخلوق^(٤). ولما كان هو الملكة التي منحها الله للانسان، فلا بد أن يكون مكافئا (مطابقا) لفكرته^(٥). بيد أن العقل لا يكون مكافئا (أو مطابقا) لفكرته الا اذا استطاع ان يحقق في عباراته^(٦) توافق^(٧) (الموضوع) المتصور مع الشيء الذي يلزم بدوره أن يكون مطابقا للفكرة. ان امكانية حقيقة المعرفة البشرية، اذا كانت كل الكائنات «مخلوقة»، تقوم على أساس ان الشيء والعبارة كليهما وبنفس الطريقة مكافئ للفكرة وترتب على وحدة خطة الخلق الالهية ومن ثم فكل منهما متوافق مع

(١) في الاصل باللاتينية *Ens Creatum*.

(٢) باللاتينية *intellectus divinus*.

(٣) باللاتينية في الاصل *intellectus humanus*.

(٤) باللاتينية *ens creatum*.

(٥) الفكرة هنا وفي بقية النص هي الـ *idea* الموجودة بصورة أولية مسبقة في العقل الالهي. ويمكن أيضا أن تترجم «بالمثال»، لولا خشية الخاطب بينها وبين المثال الأفلاطونية...

(٦) أو قضاياء وأحكامه.

(٧) أو تطابق وتماثل.

الآخر (أو متطابق معه) . إن الحقيقة^(١) بوصفها تطابق الشيء (المخلوق) مع العقل (الالهى^(٢)) هى التى تتضمن الحقيقة بوصفها تطابق العقل (الانسانى) مع الشيء (المخلوق^(٣)) . فالحقيقة تدل أساسا وفى كل الأحوال على التوافق^(٤) أو على تطابق الموجودات فيما بينها بوصفها مخلوقات من قبل الخالق ، أى على تجانس^(٥) دبر بمتضى نظام الخلق .

ولكن لو جرد هذا النظام من فكرة الخلق لأمكن كذلك تصوره بطريقة عامة وغير محددة بوصفه نظام العالم . وبدلا من نظام الخلق المتصور تصورا لاهوتيا تظهر فكرة تدبير جميع الموضوعات عن طريق العقل السكونى الذى يشرع قانونه لنفسه وعن ثم يسلم لنفسه كذلك بمقولية أساليبه^(٦) معقولة مباشرة (وهو ما يعتبر «منطقيا») . وعندئذ لا يكون هناك داع لتبرير أن ماهية حقيقة (صدق) القضية (أو الحكم) تكمن فى صحة (مطابقة ، صواب) العبارة . وحتى فى المواضع التى يحاول فيها التبرير عبثا أن يفسر كيف يمكن أن تتم هذه الصحة أو المطابقة ، فإنه يفترض وجودها سلفا باعتبارها ماهية الحقيقة . كذلك تدل حقيقة الشيء دائما

(١) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٢) باللاتينية adaequatis rei (creandae) ad intellectum

(٣) باللاتينية (divinum) ad rem

(٤) باللاتينية (creatam) Convenientia

(٥) باللاتينية Ein Stimmen

أو harmonie توافق ، تجانس ، تلاؤم (٦) أى يرهم أن خطواته العملية أو مناهجه وطرائقه معقولة .

على توافق الشيء المعطى مع التصور « المقول » عن ماهيته . ويبدو الأمر حينئذ وكأن هذا التصور^(١) لماهية الحقيقة مستقل عن التفسير المتعلق بماهية وجود كل موجود ، في حين أن هذا التفسير الأخير يتضمن بالضرورة تفسيراً مشابهاً لماهية الإنسان من حيث هو حامل العقل ومحققه^(٢) . وهكذا تكتسب الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة (الحقيقة هي تطابق العقل والشيء^(٣)) صدقها الكلي مباشرة في نظر كل إنسان وتحت سطوة بداهة^(٤) هذا التصور عن ماهية الحقيقة — وهي البداهة التي لم يكده أحد يلتفت إلى أسسها الجوهرية — نجد أيضاً من يسلم تسليماً بديهيّاً بأن للحقيقة ضداً يقابلها وأن اللاحقيقة لها وجود . فلا حقيقة القضية (أو عدم صحتها أو انطباقها) هي عدم تطابق العبارة مع الشيء . ولا حقيقة الشيء (عدم أصالته) تعني عدم توافق الموجود مع ماهيته . وفي كل مرة تفهم اللاحقيقة بوصفها عدم اتفاق^(٥) . وهذا يسقط خارج^(٦)

(١) في الأصل تحديد Bestimmung ولكن الترجمة الفرنسية تتصرف تصرفاً أقرب للمعنى وتجعلها Conception (٢) في الأصل باللاتينية . intellectus
(٣) في الأصل باللاتينية ، وقد تقدم ذكرها . (٤) راجع ماقلناه في هامش سابق عن البداهة . (٥) يلاحظ أن هيدجر يميز قارئه — و مترجمه ! — بالعبء على كلمات متقاربة ذات ظلال مختلفة وكأنني به هازف يلعب على وتر واحد ليستخرج منه عدة ألحان تحتاج إلى عدة أوتار ! ترى هل يدل هذا على الفقر المدقع في الموهبة اللغوية أم على الغنى الفاحش ؟ يبدو أن العلم هنا في بطن الفيلسوف ! والمهم أن الكلمات التي يلعب عليها لحنه هي = Nicht. übereinstimmen

ماهية الحقيقة . من أجل هذا يمكن إهمال اللاحقية ، بوصفها الضد المقابل للحقيقة ، حيثما أردنا أدراك الماهية الخالصة لهذه الأخيرة .

ولكن هل مازلنا بحاجة للكشف عن ماهية الحقيقة ؟ ألسنت الماهية الخالصة للحقيقة متمثلة بصورة كافية في ذلك المفهوم الذى لانعكسه نظرية والذى تحميه بدايته ويتفق الجميع على صحته وصدقه ؟ وأخيرا فإننا حين نأخذ رد حقيقة القضية إلى حقيقة الشيء على معناه القريب المألوف ، أى من جهة كونه تفسيراً لاهوتياً ، وحين نصر على تنقية التعديد الفلسفى للماهية من كل تدخل من جانب اللاهوت ونقصر تصور (مفهوم) الحقيقة على حقيقة القضية ، فإنما نلتقى بذلك مع تراث فكرى قديم — وإن لم يكن هو أقدم تراث — وهو تراث يرى أن الحقيقة هى تطابق (هوموبوزيس) عبارة (لوجوس) مع شيء (براجما)^(١) . فما حاجة العبارة إلى بحث أو سؤال ، إذا فرضنا أننا نعرف معنى تطابق العبارة مع الشيء ؟ ولكن هل نعرف هذا ؟ .

= (عدم التطابق) Nichtstimmen (عدم التوافق) و Nichteinstimmen
(عدم الصحة أو الاتفاق) . (٢) هكذا فى (ف) ، والمعنى يخرج عن ماهيتها .

(١) فى الاصل باليونانية :

الامكانية الباطنة للتطابق

نحن نتحدث عن التطابق ونقصد به معانى مختلفة . فنقول مثلا عن قطعتين من العملة النقدية فئة الماركات الخمس موضوعتين على المائدة : إيهما متفتحتان في وحدة مظهرها ، ولهذا تشتركان في هذا المظهر وتكونان من وجهة النظر هذه متشابهتين . ثم إننا نتحدث عن التطابق عندما نقول مثلا عن إحدى هاتين القطعتين من فئة الخمس ماركات : هذه القطعة النقدية مستديرة . هنا ينطبق القول أو العبارة على الشيء . وفي هذه الحالة لاتقوم العلاقة بين شيء وشيء ، بل بين عبارة وشيء . ولكن ما الذى يمكن أن يجعل الشيء والعبارة متطابقتين ، إذا كان من الواضح أن طرفي العلاقة مختلفان في مظهرها ؟ إن العملة النقدية مصنوعة من المعدن . والعبارة غير مادية على الاطلاق . العملة النقدية مستديرة . والعبارة ليس لها صفة مكانية على الاطلاق . بالعملة النقدية يمكن أن نشترى شيئا ما والعبارة التي تقال عنها لاتصلح أبدا لأن تكون وسيلة شراء . ولكن على الرغم من كل هذا الاختلاف بينهما فإن العبارة المذكورة تتطابق بوصفها عبارة حقيقية (صادقة) مع القطعة النقدية . وينبغي أن يفهم هذا التطابق ، وفقا للتصور الشائع عن الحقيقة ، على أنه تكافؤ^(١) . كيف يمكن أن يتكافأ

(١) الكلمة الأصلية Angloichung يمكن أيضا أن تترجم بالتماثل والتطابق والتوافق ، ولكننى فضلت عليها التكافؤ أو التماثل Adequation لى احتفظ بكلمة التطابق للكلمة الأخرى التى يكررها هيدجر وهى :
. übereinstimmen

هذا الشيء المختلف تمام الاختلاف ، وهو العبارة ، مع القطعة النقدية ؟
يتحتم على العبارة لسكى تحقق هذا أن تتحول إلى قطعة نقدية وأن تلغى
بذلك نفسها تماما . ولكن العبارة لن تفلح في ذلك أبداً . وفي اللحظة
التي يتحقق فيها مثل هذا التحول سيستحيل على العبارة ، بما هي عبارة ،
أن تتطابق مع الشيء . إن العبارة يجب أن تبقى في التكافؤ ، بل إنها
لا تصبح ماهى عليه إلا إذا بقيت كذلك^(١) . مم تتكون إذن ماهيتها
المختلفة عن ماهية أى شيء آخر ؟ كيف يتيسر للعبارة ، مع احتفاظها
بماهيتها ، أن تكون مكافئة لكائن آخر ، أى للشيء ؟

إن التكافؤ المقصود لايعنى في هذه الحالة أن يحدث تشابه واقعى^(٢)
بين شيئين مختلفين في طبيعتهما . والأولى أن يقال إن ماهية التكافؤ
تحدد وفقا لنوع العلاقة التى تقوم بين العبارة والشيء . وما بقيت هذه
« العلاقة » غير محددة وغير مؤسسة من جهة ماهيتها ، فسوف يدور
في الفراغ كل نزاع^(٣) حول إمكان هذا التكافؤ أو عدم إمكانه، وحول
نوعه ودرجته .

ولكن العبارة التى تقال عن القطعة النقدية « تتعلق » بهذا الشيء

(١) أى أن العبارة التى تريد أن تحقق التكافؤ (مع الشيء) لا بد أن
تبقى عبارة ، بل إن هذه العلاقة هى التى تحقق وجودها كعبارة . (٢) حرفياً :
تشابه شئى . وقد جاريت (ف) فى هذا التصرف . (٣) أو نقاش مختلف
فيه الآراء .

عندما تتمثله^(١) (أو تستحضره أمامها) وتتكلم عن حالة هذا الشيء المتمثل (المستحضر) من وجهة النظر السائدة . والعبارة المتمثلة (المستحضرة) تقول ما تقول له عن الشيء المتمثل بحيث تعبر عنه بما هو كذلك . هذه الطريقة في التعبير^(٢) تنصب على التمثل (الاستحضار) وما يتمثله (أو يستحضره) . والمراد هنا بالتمثل — مع استبعاد كل الآراء « السيكولوجية » و « المعرفية » المسبقة — هو جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا^(٣) . والذي يوضع أمامنا ، من حيث وضعه بهذه الكيفية ، لا بد له أن يقطع (أو يقطي ويتخلل) مجالا مفتوحا في مواجهتنا وأن يبقى مع ذلك في ذاته شيئا ويظهر بوصفه كيانا ثابتا . هذا الظهور للشيء عن طريق قطعه أو تخله مجالا يقع في مواجهتنا يتحقق داخل منفوح (أو مجال مفتوح) لم يعمل التمثل (الاستحضار) على خايق انفتاحه ، وإنما أخذ — من جانب التمثل — مأخذ مجال للعلاقات . والعلاقة بين العبارة المتمثلة وبين

(١) يستخدم هيدجر — كما دلت ! — الفعل Vor-stellen بمعنى الاستباق في اللغة الألمانية ، أى بمعنى استحضار الشيء ووضعه أمام النظر . وهو بهذا يستبعد كل المعاني السيكولوجية والمعرفية التي ارتبطت به . والفعل والاسم المشتق منه يدل على التصور والتمثل ، وترجمه (ف) بالاستحضار Appréhension وقد رأيت مع ذلك أن أحافظ على ترجمته بالتمثل الذي يتضمن المعنى الذي يريد المؤلف ، ولهذا لزم التنويه : (٢) حرفيا : هذه « البحيث » بما هي كذلك ، وقد تصرفت فيها معنا الارتباك . (٣) من حسن الحظ أن اللغة العربية تعبر خير تعبير عن تلابب الأصل بالوضع والموضوع .

الشيء هي تحقق تلك الاحالة التي تقم في الأصل كما تقم في كل مرة على صورة مسلك^(١). والمسلك يتصف دائما بأنه - وهو الذي يتم داخل (المجال) المنفتح - يرتبط باستمرار بما هو متكشف^(٢) من حيث هو كذلك. هذا المتكشف وبهذا المعنى الدقيق وحده قد جربه الفكر الغربي منذ وقت مبكر بوصفه « ذلك الذي يحضر^(٣) » كما سماه منذ وقت طويل « بالوجود ».

أن المسلك منفتح على الوجود. وكل علاقة انفتاح مسلك. وتفتح الانسان (أو انفتاحه) يتفاوت حسب طبيعة الوجود وأسلوب مسلكه

(١) معنى المسلك Verhalten هنا مختلف عن معناه عند علماء النفس وفلاسفة الاخلاق ويريد به هيدجر ذلك المسلك الاصيل الذي يتبع لنا أن ندخل في علاقة مع الاشياء المحيطة بنا.

(٢) المتكشف Das Offenbare هو ذلك الذي يظهر نفسه بنفسه أو يكشف عن نفسه بنفسه. ويلاحظ أن هيدجر يستخدم نفس الجذر في كلمات عديدة مترد في النص فيما بعد، مثل المنفتح Das Offene والتكشف Die Offenbarkeit والانفتاح Die Offenheit. ويلاحظ أن (ف) تتصرف في الكلمة الاولى (المتكشف) فتترجمها بما يظهر نفسه.

(٣) أو ما هو حاضر Das Anwesende أي الوجود الذي يعلن عن وجوده أو حضوره أو ماهيته (لاحظ أن الكلمة الاصلية - في تفسير هيدجر على الأقل - تحتوي في مقطعها الثاني على الكلمة الدالة على الماهية . Wesen

نحوه^(١) . وكل عمل وانجاز ، كل فعل وتديير يبقى في انفتاح مجال
يستطيع الوجود في داخله أن يوضع الوضع الذي يسمح بالتعبير عنه من
حيث ماهويته^(٢) وكيفية . ولا يتأني هذا إذا أصبح الوجود نفسه متمثلا
(أو مستحضرا) في التعبير الذي يمثله ، بحيث يخضع هذا التعبير لفرض
يلزمه بأن يعبر عن الوجود من حيث هو كذلك . ويقدر ما يلتزم التعبير
بهذا الفرض ، فإنه يتوافق^(٣) مع الوجود . والتعبير الذي يلتزم بهذا
الفرض يكون تعبيرا صحيحا أو متوافقا (حقيقيا^(٤)) . وما يعبر عنه بهذه
الطريقة هو الصحيح المتوافق (الحقيقي) .

يجب على العبارة أن تستمد توافقها (صحتها) من تفتح المسالك (أو
انفتاحه) . إذ أن هذا التفتح وحده هو الذي يفتح للمنكشف^(٥) بوجه
عام أن يصبح معيارا لتمثل الكافي . ولكن المسلك المنفتح نفسه هو
الذي يجب عليه أن يهتدى بهذا المعيار . ومعنى هذا أن المسلك يتحتم عليه
أن يقبل المطية السابقة لهذا المعيار الذي يوجه كل تمثل . وهذا متضمن في

(١) أى مسلك الانسان نحوه . (٢) أى من جهة د ما ، هو عليه
وكيفية . (٣) حرفيا : يتوجه أو يوجه نفسه وفقا للموجود ، وفي (ف)
يتوافق معه . (٤) نود أن ننبه مرة أخرى إلى أن التعبير الطبيعي عن كلمة
what هو صادق ولكننا نحافظ على ترجمتها بالحقيقية بدلا من الصادق والصدق
وفاء لروح النص من ناحية ، وبدلا عن كل معنى سيكلوجى يوحى به الصدق ،
إذ أن البحث كله يتم على مستوى ميتافيزيقى خالص . (٥) أو لما هو ظاهر
كما تقول (ف) . وقد ابقيت على المنكشف لاهميتها في بقية النص .

تفتح المسلك . ولكن إذا كان تفتح المسلك هذا هو وحده الذى يجعل توافق العبارة أو صحتها (حقيقةها) ممكنة ، فيأزم عن هذا أن يكون ذلك الذى يجعل التوافق (أو الصحة) ممكنا هو صاحب الحق الأصيل فى أن يعتبر ماهية الحقيقة .

بهذا تسقط الاحالة^(١) التقليدية والنهاية للحقيقة إلى العبارة منظورا إليها بوصفها الموضوع الوحيد الذى تحمل فيه ماهيتها^(٢) . إن القضية ليست هى الموطن الأصيل للحقيقة . ولكن فى نفس الوقت يبرز هذا السؤال عن أساس الامكانية الباطنة للمسلك المفتوح الذى يعطى نفسه المعيار بصورة مسبقة ، إذ إن هذه الامكانية وحدها هى التى تخلع على توافق (أو صحة) القضية^(٣) المظهر الذى يخول لها تحقيق ماهية الحقيقة .

(١) الاحالة هنا بالمعنى اللغوى العادى الذى يفهم من نسبة الحقيقة للعبارة وحدها . (٢) أى ماهية الحقيقة . (٣) تترجمها (ف) بالحكم قياسا على الصيغة التقليدية : الحكم هو موضع الحقيقة . ويلاحظ أن هيدجر لا يستقر على مصطلح واحد ، فهو تارة يستخدم كلمة العبارة أو التعبير ، وأخرى كلمة القضية وثالثة القول . ولواستقر على استخدام الحكم لسكان ذلك أن نسب وأهونه على مناقشة مشكلة النطاق التقليدية التى تقوم على العلاقة الطبيعية بين الحكم والشئ .

أساس امكانية التوافق^(١)

من أين يستمد التعبير المتمثل الفرض^(٢) الذي يوعز إليه بأن يتجه نحو الموضوع ويتوافق معه حسب (قانون) التطابق ؟ لماذا يسهم هذا التوافق في تحديد ماهية الحقيقة ؟ كيف تتم مثل هذه العطية الأولية للمعيار وهذا الایماز بالتوافق ؟ لا يتم هذا حتى تكون هذه العطية الأولية قد من تحريزنا بحيث ننفق على نمايتككشف فيها ومايلزم كل تمثيل^(٣) . إن التحرر من أجل معيار ملزم لا يقيس إلا إذا كان تحررا ازاء المنكشف الذي يظهر في (مجال) مفتوح^(٤) . مثل هذا التحرر يشير إلى الماهية التي لم تفهم حتى الآن للحرية . أن انفتاح المسلك ، وهو الذي يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . أن الحرية هي ماهية الحقيقة .

(١) أو الصحة والصواب Richtigkeit وإن كان من الأفضل ترجمتها بالتوافق على نحو ما فعلت (ف) — Conformité — ، وملاحظ . أننا قصرنا التطابق والتكافؤ على الكلمتين الاصليتين Angleichung ، — übereinstimmung (٢) الفرض أو الدليل أو التعليم (جمعها تعليمات) أو الایماز بشيء ما Weisung (٣) تصرف في العبارة الاخيرة تصرفا بسيطا تابعه فيه (ف) .

(٤) حرفيا : حتى يكون الانسان حرا إزاء منكشف المفتوح .

ولكن ألا تضع هذه القضية (التي تؤكد) ماهية التوافق أمراً
بدهيا مكان أمر بدهي آخر ؟ إن الفعل لا يمكن أن يتحقق إلا إذا
كان الفاعل حراً . كذلك الشأن في فعل التعبير المتمثل وفي قبول
إحدى الحقائق أو رفضها . بقدر أن القضية لاتعني مع ذلك إن تكوين
عبارة أو توصيلها (للغير) أو استيعابها يحتاج بالضرورة إلى الفعل الخالص
من الضغط والالزام ، وإنما تقول : إن الحرية هي ماهية الحقيقة ذاتها .
والمقصود « بالماهية » هنا هو أساس الامكان الباطن لما يسلم بأنه معروف
مباشرة وبوجه عام . ولكننا إذا ذكرنا تصور الحرية لانفكر في الحقيقة
بل ولا نفكر أيضا في ماهيتها . ولهذا فإن القضية التي تزعم أن ماهية
الحقيقة (أو توافق العبارة وصحتها) هي الحرية ، لا بد أن تثير الحيرة .

أليس وضع ماهية الحقيقة في الحرية معناه أن نضع الحقيقة تحت رحمة
الهوى^(١) ؟ وهل هناك شيء أقدر على تقويض الحقيقة من تركها نهياً
لتمسك هذه « القضية المرتمشة^(٢) » وتمسكها ؟ إن الشيء الذي ظل يلح
على الحكم السليم^(٣) أثناء هذه المناقشة قد ظهر الآن أكثر وضوحاً : إن
الحقيقة هنا ترد^(٤) إلى ذاتية الذات الانسانية . وحتى لو أمكن أن تصل

(١) أو التعسف والاختيار الهوى والنزوات البشرية .

(٢) كناية عن الانسان ويرجع هذا الوصف الشهير إلى إحدى عبارات
باسكال في خواتمه . (٣) هكذا في الاصل وهو مرادف للحس السليم
والفهم العام . (٤) هكذا في (ف) والمعنى أننا سنكون قد طبعنا الحقيقة
بالطابع البشري وقيدناها به ، في حين أن انطباع الانسان بالحقيقة واحوله من =

هذه الذات إلى الموضوعية ، فإن هذه الموضوعية ستظل إنسانية شأنها شأن الذاتية ، كما ستبقى تحت تصرف الانسان .

ما من شك في أن الانسان ينسب إليه الزيف والنفق . والكذب والخداع ، والغش والتظاهر ، وعلى الجملة كل ألوان اللاهوتية . ولكن اللاهوتية تعد كذلك تقيض الحقيقة ، ولهذا يرى الناس من حقهم أن يستبعدوها من دائرة السؤال عن الماهية الخالصة للحقيقة ، وذلك على أساس أنها الوجه السلبي من الحقيقة^(١) . هذا الأصل الانساني لللاهوتية إنما يؤكد ، بطريق مضاف ، أن ماهية الحقيقة في ذاتها هي التي لها السيادة على الانسان . هذه الحقيقة في ذاتها تعد في نظر الميتافيزيقا خالدة وأبدية ، ومن ثم فلا يمكن أن تنبني على زوال الكائن البشري وهشاشته^(٢) . فكيف إذن يتيسر لماهية الحقيقة أن تجد حماها وأساسها في حرية الانسان ؟ .

إن النور الذي تلقاه القضية القائلة بأن ماهية الحقيقة هي الحرية يقوم على بعض الأحكام المسبقة^(٣) ، ومن أشد هذه الأحكام عنادا تلك

= طريقةها هو الهدف من هذه الرسالة . وإن نفهم هذا بطبيعة الحال حتى نتغلب عن المفهوم الشائع للحرية ، بحيث لا نمنى حرية الفعل وعدم الفعل ، بل حرية ترك الوجود بوجود ، وهو ما سيوضحه المؤلف في الصفحات الآتية .

(١) الكلمة الأصلية *unwesen* قد تعنى ما هو غير أساسي ولا جوهري ، أو لا يستحق النظر بالقياس إلى الماهية (٢) أى ضعفه وقابليته للانكسار . (٣) أو الأحكام المفترضة المتحيزة .

التي تزعم أن الحرية خاصة من خصائص الانسان ، وأن ماهية الحرية لا تحتاج إلى مزيد من البحث ، وأن كل الناس تعرف ماهو الانسان .

ماهية الحرية

ومع هذا فإن التنبية إلى الارتباط الماهوي^(١) بين الحقيقة بوصفها توافقا (أو صحة وصوابا) وبين الحرية يزعزع هذه الأحكام المسبقة ، بشرط أن نكون على استعداد (لاجراء) تحول في التفكير . إن التأمل في الارتباط الماهوي القائم بين الحقيقة والحرية يؤدي بنا إلى البحث في ماهية الانسان من منظور^(٢) يضمن لنا تجربة أساس ماهوي خفي للانسان (أو الآنية)^(٣) . بحيث يضمننا (هذا التأمل) قبل ذلك^(٤) في المجال الذي تفصح فيه الحقيقة عن ماهيتها^(٥) . من هنا يتضح أيضا أن الحرية ليست هي أساس الامكانية الباطنة للتوافق (الصحة والصواب) إلا لأنها

(١) أو العلاقة الأساسية (ف) . (٢) أو وجهة نظر .

(٣) الكلمة الاصلية (Dasein) لاسبيل إلى ترجمتها ، والترجمات الاوربية الاوربية تبقى عليها دون تصرف . والمواد بها كما تقدم ذلك السكائن الوحيد المهموم بالسؤال عن الوجود ، ألا وهو الانسان . وقد وضعت الترجمة العربية التي اقترحها استاذنا الدكتور عبد الرحمن هدى بين قوسين .

(٤) أو بصورة أولية مسبقة .

(٥) أو تعان عن ماهيتها . والكلمة الاصلية فعل اشتقه هيدجر من الماهية Wesen (وذلك على رغم أنف اللغة الالمانية !) ولهذا لزم التنويه .

تلقى ماهيتها الخاصة بها^(١) من ماهية أخرى أشد منها أصالة ، وهي ماهية الحقيقة التي تعد وحدها ماهوية بحق^(٢) .

لقد حددت الحرية بادية ذى بدء بأنها حرية^(٣) لأجل المنكشف في (نطاق) المفتوح^(٤) ، كيف يتمين عايننا أن نفكر في هذه الماهية الحرية؟ إن المنكشف^(٥) ، الذي يتكافأ معه التعبير المتمثل^(٦) بوصفه متوافقا معه ، هو الموجود المفتوح في مسلك منفتح^(٧) . والحرية لأجل انكشاف المفتوح هي التي تسمح للموجود بأن يكون الموجود على النحو الذي هو عليه^(٨) . وهكذا ينبغي أن الحرية هي ترك الموجود بوجوده .

(١) أو ماهيتها الذاتية المتعقبة بها وحدها Propre — eigene

(٢) حافظت على الكلمة الاصلية ولم اتصرف فيها بصفات أخرى كالجوهرية والاساسية مثلما فعلت (ف) وذلك على الرغم من شعورى بالتكرار المزعج في هذه العبارة .

(٣) أو تحرر كما سبق ، وإن كان الاصل ،ورد الكلمة المثبتة .

(٤) أو لأجل ما يظهر وينكشف من خلال مجال مفتوح . وقد حافظت على الاصل على الرغم من تعقده . (٥) أى ما يظهر نفسه ويكشف عن نفسه . (٦) القول أو الحكم (ف) . (٧) هكذا حرفيا . وفى (ف) . . هو الموجود من جهة انكشافه أو ظهوره لأجل مسلك مفتوح وبراسطته .

(٨) هكذا حرفيا ، وفى (ف) . ان الحرية إزاء ما يتكشف في صميم المفتوح هي التي تسمح . . الخ .

إننا نتحدث عادة عن « الترك^(١) » عندما ننفض أيدينا مثلاً من مشروع خططنا له . ومعنى قولنا : « نحن نترك شيئاً يوجد » أننا لن نلمسه بعد ذلك ولن نشغل أنفسنا به . وفي هذه الحالة يفيد « ترك الشيء يوجد » المعنى السلبي من انصراف عن الشيء وتغفل عنه، ويمبر عن عدم الاكترات به واسقاطه .

والكلمة الضرورية التي نلجأ إليها هنا للتعبير عن ترك الموجود يوجد لا تقصد الاسقاط وعدم الاكترات ، وإنما تقصد العكس من ذلك . إن ترك الموجود يوجد معناه أن نهب أنفسنا له . ولا ينبغي أن يفهم هذا مرة أخرى على أنه مجرد تماثل مع الموجود الذي نصادفه أو نبهث عنه، ولا على أنه مجرد صون ورعاية وتنظيم له . إن ترك الموجود يوجد — أى من جهة وجوده على ما هو عليه — معناه أن يهب الانسان نفسه للمنتفع وانفتاحه الذى يدخل فيه كل موجود ويستقر فيه ، كما يأتي به هذا الموجود معه^(٢) . هذا المنتفع هو الذى تصوره الفكر الغربى فى بدايته ووصفه باللا — محتجب (تأليثيا)^(٣) . ولو ترجمنا الكلمة اليونانية

(١) الترك فى الأصل وفى اللغة العربية يمكن أن يفهم على معنيين : ترك الموجود (السكائن) يوجد (أو يكون) ، أو تركه والتخلى عنه .
(٢) أو يأتي به معه . أى أن الموجود — بعبارة أيسط — يظهر وينكشف فى مجال الانفتاح كما أن مجرد ظهوره يظهر هذا الانفتاح نفسه معه .

(٣) فى الأصل باليونانية ويلاحظ القارىء

كما ذكرنا فى التقديم — أتى انحاشى ذكر الكلمات الاجنبية على اختلافها فى سياق النص .

(أليشيا)^(١) باللاتمحجب بدلا من ترجمتها « بالحقيقة » فإن هذه الترجمة لن تكون فحسب أكثر أمانة من الناحية « الحرفية » ، بل إنها ستوجهنا إلى تغيير تفكيرنا في التصور الشائع للحقيقة بمعنى توافق العبارة وستجعلنا نرجع إلى المعنى الأصلي — الذى لم يفهم بعد حق الفهم — وهو انكشاف الموجود أو تكشفه^(٢) . ان هبة النفس^(٣) لتكشف الموجود (لاتمنى) أن تضيق فيها ، بل أن تنهيا^(٤) لنوع من التراجم أمام الموجود حتى يتجلى

أو اللاتمحجب أو عدم — النخفى (١)

والاخفاء .

(٢) يلاحظ أن المؤلف يستخدم جذرا واحدا لصياغة كلمات عديدة تفيد التكشف أو الظهور والتجلى بعد الطى والتمحجب والخبفاء ، وهى جميعا تأتي من الفعل Bergen (يطوى ، يؤمن ، يهون) فاللاتمحجب unverborgenheit واللامتخجب هو Das unverborgene ، وفعل الكشف أو الانكشاف Entbergung ، وحالة التكشف هى Entborgenheit وسنرى بعد ذلك كلمتين أخريين هما الخجب أو الاخفاء Verbergung ، وحالة الاحتجاب أو التمحجب Verborgenheit ومن الطبيعى أن تجد مشقة كبيرة فى العثور على الكلمات العربية التى تمكس هذه الفروق والظلال الدقيقة ، لاستحالة إيجاد أصل واحد مشترك بينها .

(٣) أى انصراف الانسان (أو الآنية) بكليته التى تكشف الموجود من الخفاء وتركه يوجد على ما هو . وفى هذا الموقف من « حقيقة » الوجود المانكشفة تكن وحرية . .

(٤) حرفيا : بل أن ينبسط أو ينتشر لنوع من التراجم . وقد تصرفت فيها منعا للالتباس .

وإنكشف فيما هو عليه وعلى ماهو عليه ويتمكن التكافؤ المتمثل من أن يستمد منه المقياس . ومثل هذا الترك للموجود معناه أن نعرض أنفسنا للموجود بما هو كذلك وأن نضع مسلكنا كله في الانفتاح . إن ترك-الموجود يوجد، هو في ذاته تعرض وتخراج^(١) . وماهية الحرية، منظورا إليها على ضوء ماهية الحقيقة ، تتضح الآن بوصفها التعرض لتكشف الموجود . وليست الحرية مقصورة على ما يطيب للفهم العام أن يتصوره تحت هذا الاسم : أى معنى الهوى أو النزوة التي تنبثق أحيانا في أنفسنا وتدفعنا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك . وليست الحرية هي انتفاء انضغط والالتزام بأن نعمل شيئا (معيناً) أولا نفعله ، وليست الحرية كذلك بالتمهؤ أو الاستعداد لقضاء مطلب أو ضرورة (ومن ثم موجود من نوع ما) . إن الحرية قبل هذا كله (أى قبل الحرية السلبية والإيجابية) هي الهبة أو الانصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك . والتكشف نفسه يحافظ عليه ويصان في الهبة المتخارجة ، ويفضل هذه الهبة (أو هذا الانصراف والتوجه . .) يكون انفتاح المفتوح ، أى يكون هناك (أو الآنية أو الحضور^(٢)) ما يكون عليه .

(١) تخارج EK-sistenz والكلمة بمعناها الشائع هي الوجود (لاحظ أن هيدجر استبدل حرف X الذى تكتب الكلمة به عادة بحرف K لكى يكون السابقة اليونانية كه التى تعنى بعيدا عن خروجا من . . أى أن الوجود عنده تخارج نحو الوجود وفي اتجاهه . ولعل من الخير أن نترجمها كذلك بالتواجد (من الوجود والوجد معا) .

(٢) هناك أو هذا Das Da لاحظ. أن هذا التحوير كله يقصد به الوصول إلى كلمة Da-seim المعهورة التى تعنى كإسبق الآنية أو التلائم الوحيد =

في الهناك (الآنية أو الحضور) يسان للانسان (ذلك) الأساس
المهوى الذى طال العهد على عدم تأسيسه ، والذى يتيح له أن يتخارج (١) .
والوجود هنا لا يقصد به وجود للوجود بمعنى وروده أو حضوره أمامنا .
ولا يبنى كذلك أن يفهم بالمعنى « الوجودى » أى بمعنى الجهد الأخلاقى
الذى نقصده من اهتمام الإنسان بنفسه اعتماداً قائماً على تكوينه الجسدى
والنفسى . إن الوجود (التخارج) الذى يمد جذوره فى الحقيقة بوصفها
حرية ، هو التعرض لتكشيف الوجود بما هو موجود وبيدأ وجود
الانسان التالى: ينحى أو يبدأ تخارجه — وهو بعد لا يزال غير مفهوم وغير
محتاج إلى تأسيس ماهيته — فى تلك اللحظة التى يتجه فيها المفكر الأول
إلى لا يتنجب الوجود لى يسأل ماهو الوجود (٢) . فى هذا السؤال يجرب
اللاتنجب لأول مرة . ويتجلى الوجود فى مجموعة بوصفه « فيزييس (٣) » ،

= المهوم بالسؤال عن الوجود ، وهو الإنسان ، وذلك لبيان أنه يكون كذلك
بسبب تخارجه فى انجاء الوجود ، أو انفتاحه على حقيقة التى تنكشف له ،
ويلاحظ أن كلمة الحضور التى وضعتها بين قوسين من تصرف (ف) .
(١) أى د يوجد ، بالمعنى السابق الذى يقصده هيدجر من الانصراف إلى
حقيقة الوجود التى تتكشف من خلال انفتاحه على حقيقة الوجود . ويلاحظ
أنه فى السطر التالى يهير إلى كلمة Existence ليفرق بينها وبين كلمة الوجود
Existencia فى التراث الفيلسفى بمعنى الموجودات أو الأشياء التى تكون أمام
الانسان وفى تناول يده . (٢) ف : فى تلك اللحظة التى يتأثر فيها المفكر
الأول بتكشيف الوجود فيسأل نفسه عن ماهيته . (٣) فى الأصل باليونانية

أى « طبيعة » ، وهى هنا كلمة لاتعنى بعد مجالاً معيناً من مجالات الوجود، وإنما تعنى الوجود كما هو كذلك فى مجموعه ، منظوراً إليه من حيث هو حضور فى حالة نزوغ (أو انبثاق) . ولا يبدأ التاريخ إلا حيث يرفع الوجود نفسه ويحفظ ويصان بصورة واضحة فى لاتبجبه ، وحيث يفهم هذا الحفظ والصون على ضوء السؤال عن الوجود بما هو موجود . إن التكشف المبدئى للموجود فى مجموعه ، السؤال عن الوجود بما هو موجود ، وبداية التاريخ الغربى كلها شىء واحد ، وتم فى وقت واحد ، وتم فى وقت وزمن واحد ، و(لكن) هذا الزمن الذى لا سبيل إلى قياسه هو الذى يفتح به كل مقياس^(١) .
ولكن إذا كان الوجود المتخارج هناك^(٢) ، بوصفه « ترك — الموجود يوجد » ، هو الذى يحرر الانسان « لحيته » ، وذلك حين تخوله^(٣) (حق) اختيار إمكانية (موجود) ما ، أو تفرض عليه ضرورة (موجود ما) ، فليس التعسف البشرى^(٤) هو الذى يملك (المتصرف فى) الحرية . إن الانسان لا يملك الحرية كما لو كانت خاصية له ، بل إن العكس هو الأصح : فالحرية ، أى الآنية (أو الوجود — هناك) المتخارجه الكاشفة ، هى التى تملك الانسان ، وهى تملكه على نحو أصيل يبلغ من أصالته أنها هى وحدها التى تكفل لبشرية^(٥) ما أن تنشئ العلاقة بالموجود

(١) تصرفت قليلاً فى هذا الجزء الأخير من العبارة الذى يقول حرفياً : وهذا

الزمن الذى لا يقاس هو الذى يفتح المتخارج (المنفتح) لكل مقياس .

(٢) أو الآنية الحاضرة هناك والمتخارجه أو المتواجدة بالمعنى السابق الذكر .

(٣) أى الحرية . (٤) بمعنى الإرادة التى تخضع للاهواء والنزوات

(٥) أى للانسانية فى عصر أو مكان ما . L'arbitraire — Das Belieben

في مجموعه وبما هو موجود ، وهي الملائمة التي يقوم عليها التاريخ ويتميز بها . إن الانسان المتخارج هو وحده الانسان التاريخي . أما « الطبيعة » فهي بلا تاريخ .

إن الحرية التي تفهم هذا الفهم بحيث تعنى ترك — الموجود يوجد (هي حرية) تعمل على تحقيق ماهية الحقيقة بمعنى تكشف الموجود . وليست الحقيقة خاصة مميزة للقضية الصحيحة (المتوافقة) التي تقولها « ذات » بشرية عن موضوع ما ثم تعتبر بعد ذلك قضية « صادقة » دون أن نعرف شيئاً عن المجال الذي ستصدق فيه ، وإنما الحقيقة هي تكشف الوجود الذي يتم بفضلها^(١) انفتاح . وفي هذا الانفتاح يتكون كل مسلك بشري وكل موقف يتخذه الانسان ، وذلك بفضل تعرضها له^(٢) . من أجل هذا يكون (وجود) الانسان على نحو متخارج^(٣) .

ولما كان كل مسلك إنسانى منفتحاً على طريقته ، فضلاً عن أنه يتواءم^(٤) مع ما يتعلق به^(٥) ، فيلزم عن هذا أن يكون مسلك ترك — الوجود^(٦) ، أي الحرية ، قد أنعم عليه بنعمة الایماز الباطن^(٧) (الذي

(١) أي بفضل التكشف . (٢) أي للانفتاح . (٣) حرفياً : من أجل هذا يكون الانسان على أسلوب التخارج . (٤) الفعل الاصل يفيد التجانس والتلاؤم والتواءم والتكامل . (٥) أي مع الشيء الذي يدخل معه في علاقة . (٦) أي السماح للموجود بأن يوجد، وهو المسلك الانساني الذي يصفه هيدجر بالحرية . (٧) المعنى يفيد الهدى والایحاء الباطن الذي يفرض أمراً أو يقضى به .

يجعله (يطابق^(١) بين تمثله وبين الموجود . (وهكذا) يصبح الآن معنى تخارج الانسان : إن تاريخ الامكانيات الاساسية^(٢) لبشرية تاريخية مدخر^(٣) له في الكشف عن الموجود في مجموعه . ومن الأسلوب الذى تحضر^(٤) به الماهية الأصلية للحقيقة تشأ القرارات الأساسية النادرة عبر التاريخ .

ولكن لما كانت الحقيقة فى صميم ماهيتها حرة ، فقد يتفق للانسان التاريخى ، وهو بصدد ترك الموجود يوجد ، الأبتكره يوجد فيما هو عليه وكما هو عليه . عندئذ ينكر الموجود ويجور^(٥) . وعندئذ يؤكد المظهر سلطانه وقوته . وفى هذه القوة تنبدى^(٦) لاما هية الحقيقة . ولكن لما لم تكن الحرية المتخارجة — بوصفها ماهية الحقيقة — خاصة من خصائص الانسان ، بل يتخارج الانسان ويصبح بذلك قادرا على التاريخ لأن الحرية هى التى تملكه ، فان لاما هية الحقيقة لا يمكن أيضا أن تنجم عن مجرد عجز الانسان وإهماله^(٧) . إن اللاحقينة — على العكس مما سبق — لابد أن

-
- (١) حرفيا : يكافئ أو يوافق ، ولم أر بأسا من التعبير عنه بالمطابقة .
 - (٢) أو الامكانيات الماهوية . (٣) أى محفوظ ومصان .
 - (٤) أى من كيفية حضور الماهية أو افصاحها عن نفسها
 - (٥) أى لا ينكشف على طبيعته الاصيله فيريف ويهوه . (٦) أى تظهر
 - وتجعل للبيان . (٧) أى لا يمكن أن تكون لاما هية الحقيقة أمرا عرضيا لاحقا ينشأ عن عجز الانسان وإهماله ، لانها كانه كوننا أصليا فى الحقيقة ذاتها ومرتبطة بها .

تأتى من ماهية الحقيقة . وإرتباط الحقيقة باللاحقية إرتباطا ماهويا يمنعها من الوقوف من بعضهما موقفا ينم عن عدم الاكتراث ، هو الذى يسمح للقضية الحقيقية (الصادقة) أن تضاد القضية غير الحقيقية (الكاذبة) تضادا حادا .^(١) لهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأصيل^(٢) إلا إذا استطاع — من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة — أن يضم كذلك التفكير فى اللاحقية إلى أفق تكشف الماهية^(٣) . إن البحث فى لاهية الحقيقة ليس مجرد ملء ثغرة ثانوية^(٤) ، بل هو الخطوة الحاسمة نحو وضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضعا مناسبيا . ولكن كيف يمكننا أن ندرك اللاماهية فى (صميم) ماهية الحقيقة ؟ إذا كانت ماهية الحقيقة لا تستنفد فى توافق العبارة (أو صحتها وصوابها) ، فلا يمكن بالمثل أن تسوى اللاحقية بعدم توافق (أو عدم صحة) الحكم .

-
- (١) حرفيا : وكون الحقيقة واللاحقية غير متساويين (أولا يقفان من بعضهما موقفا اللامبالاة وعدم الاكتراث) بل ينتميان من جهة الماهية لبعضهما البعض ، هو وحده الذى يمكن للقضية . الخ وقد لزم التصرف .
- (٢) أو المجال الأصيل للمسئول عنه وهو ماهية الحقيقة . (٣) أى بعبارة أبسط إن البحث عن ماهية الحقيقة لا يستغنى عن البحث عن اللاحقية . والسؤال عن ماهية الأولى يستلزم فى نفس الوقت أن نسأل عن ماهية الثانية .
- (٤) حرفيا : ليس مجرد ملء ثانوى (أولا حق) لثغرة ، وقد تصرف فيها تصرف (ف) .

ماهية الحقيقة

تبين لنا أن ماهية الحقيقة هي الحرية . هذه الحرية هي الترك المتخارج الكاشف للموجود . وكل مسلك منفتح يتحرك^(١) في (مجال) ترك - الموجود - يوجد ، ويقف موقفاً (معيناً) من هذا الموجود أو ذلك . والحرية ، من حيث هي انصراف^(٢) إلى انكشاف الموجود في مجموعته وبما هو موجود ، قد أثرت عن كل سلوك بحيث يتوافق مع الموجود في مجموعته^(٣) وبكليته . غير أن هذا ، التأثير^(٤) لا يفهم أبداً على أنه « تجربة » أو « حالة شعورية »^(٥) ، لأن هذا معناه أن يفقد ماهيته ويفسر بشيء .

(١) الفعل الاصلى schwingt بمعنى يرتز أو يرف أو يتارجح ، وقد ترجمته (ف) بالانبساط أو التفتح . (٢) الانصراف هنا له نفس المعنى الذي سبق ذكره من هبة النفس لانكشاف الموجود . (٣) أو حققت ملاءمة السارك للموجود في مجموعته وبكليته . (٤) يلاحظ ان المؤلف يتلاعب هنا بكلمات يصعب ترجمتها ، وكلها تأتي من الفعل abstimmen-stimmen ومعناها يوفق أو يلائم أو يطبع ، ومنها يشتق الاسم Stimmung, gestimmtheit وهما من أصعب الكلمات ذات التراث الادبي والعاظمى في لغتها ، ويمكن التعبير عنها بالتأثر (الانطباع أو التماطف) والاحساس أو المراج والاستعداد النفسى . والصعوبة هنا تأتي من استخدام هيدجر لكلمات ذات شحنة عاطفية وشعورية في مجال ميتافيزيقى خالص (راجع المقدمة ١) ، إن كان لها ما يبررها في فلسفته . (٥) أو عاطفة وحالة نفسية .

(« كالحياة » أو « النفس ») لا يمكنه أن يزعم لنفسه شرف الماهية إلا في الظاهر ، ولا يتسنى له (أن يمضى في هذا الزعم) إلا إذا ظل منطويا على تزييف لهذا التأثير واساءة فهمه . إن التأثير ، أى التعرض المتخارج للموجود في مجموعه ، لا « يجرب » ولا يشعر به إلا لأن « الانسان المجرب^(١) » قد (وهب نفسه) أو انصرف إلى حالة تأثر كاشفة عن الموجود بكلية ، دون أن يكون لديه احساس سابق بماهية هذا التأثير . إن كل مسلك (يقوم به) الانسان التاريخى - سواء شعر بذلك صراحة أو لم يشعر به ، وسواء فهمه أو لم يفهمه - إنما هو مسلك متأثر^(٢) كما هو مستقر^(٣) ، عن طريق هذا التأثير ، في الموجود الكلى في مجموعه . إن : تكشف الوجود بكلية وفي مجموعه ليس مطابقا^(٤) لمجموع الموجودات المعرفية في الواقع . إنما الأمر على عكس ذلك فحيثما قلت معرفة الانسان بالموجود ولم يعرفه عن طريق العلم إلا معرفة تقريبية وأولية^(٥) ، أمكن لتكشف الموجود بكلية أن يتأكد بصورة أكثر ماهوية^(٦) مما لو أصبح المعروف وما يسهل معرفته في كل وقت من الضخامة والاتساع بحيث لا يحيط به النظر ولا يقوى على مقاومة جهود المعرفة ومحاولاتها الدائمة عند ماتتجاوز القدرة التقنية^(٧) على السيطرة الأشياء كل حد ممكن . - بلى إن الهذر والمذر الذى

(١) أى القادر على التجربة الحية . (٢) التأثير هنا كما سبق ينطوى على معنى التلازم أو التوافق مع . . (٣) الفعل الاصلى يفيد أنه مؤمن أو مدخر أو مصان داخل الموجود بكلية . (٤) أى لا يساوى معه . (٥) حرفيا : معرفة غايطة (بعالمه وهو خام) (٦) أى بصورتها أساسية وأكثر جوهرية . (٧) أو التكنية .

تقلو به معرفة تدعى الإلمام بكل شيء — ولم تعد إلا معرفة وحسب —
يصيب تكشف الوجود بالتسطح ويهوى به في ظلام العدم الظاهر لكل
مالم يمد يصل حتى إلى درجة الشيء الذي لا يستحق الاكثرات ، ولم يبق
له من وجود إلا كمثل ما يبقى لشيء منسى^(١) .

إن ترك الوجود — يوجد وهو الأصل في التوافق^(٢) مع الوجود
بكلية — ينفذ في كل مسلك منفتح يتحرك في مجاله كما يسبقه أيضا ومسلك
الانسان يتغلغل فيه تكشف الوجود بكلية وفي مجموعه . ولكن هذه
« الكلية أو المجموع » تبدو في نظر التقدير^(٣) والانفعال اليومي كأنها
أمر يتعذر التنبؤ به وإدراكه^(٤) . ومن الاستحيل إدراكها عن طريق
الموجود الذي يكشف عن نفسه ، سواء أ كان هذا الموجود ينتمي للطبيعة
أو التاريخ . ومع أنها تتغلغل باستمرار في كل شيء وتطعمه على التوافق^(٥) ،
فإنها تظل على الرغم من ذلك هي اللامحدد والذي لا يقبل التحديد ، كما
كما تختلط لهذا السبب في أغلب الأحيان بأكثر الأمور شيوعا وأقلها نفقا

-
- (١) اضطررت لتصرف في هذه العبارة المروحة بأسماء الفاعل والمفعول
حتى طال أكثر مما ينبغي ! (٢) أو الأصل في تأثر الآنية به .
(٣) حرفيا : الحساب . (٤) الإدراك هنا بمعنى بلوغ الشيء .
(٥) الكلمة الأصلية stimmend تفيد إحداث التوافق أو التأثير ، ومنها
يستخرج المؤلف الكلمتين التاليتين اللتين تفيدان التحديد أو عدمه
Das unbestimmte, das unbestimmbare وهذه صعوبة أخرى تواجه من
يريد نقل هـدجر إلى لغة أخرى غير لغته !

للاقتباه . ولكن هذا الذى يتغلغل فى كل شىء ويطبعه على التأثر أو التوافق^(١) ايس عندما ، وإنما هو حجب (إخفاء) الموجود بكليته . فبتدر ما يسمح ترك - الوجود فى كل مسلك على حدة بأن يوجد الموجود الذى يتعلق به ، وبذلك يكشف عنه ، فإنه يحجب الموجود بكليته . ولهذا فإن ترك - الوجود (يوجد) هو فى نفس الوقت حجب وإخفاء . فى الحرية المتخارجة للآنية (الموجود - هناك) يتم حجب (إخفاء) الوجود بكليته ، ويكون الاحتجاب أو الاختفاء .

اللاحقة من حيث هى حجب (أو إخفاء)

إن التحجب (الاختفاء) يمنع « الأليثيا^(٢) » من التكشف (أو اللاتحجب) ، بل لا يسمح لها بأن تكون ستيريزس^(٣) (سلبا) ، وإنما يحفظ لها (أى للأليثيا) أخص ما يخصها (لى يكون) ملسكا لها وإذا فاتحجب (الاختفاء) ، إذا فكرنا فيه من جهة الحقيقة بوصفها لا تحجبا (أو تكشفنا) ، هو عدم - التكشف ، وهو يعد بهذه المناوبة اللا - حقيقة

(١) الجزء الاول من الجملة تعبر عنه فى الاصل كلمة واحدة هى اسم الفاعل Das Stimmende أى ما يحدث التوافق أو التأثر ! وقد اضطررت لهذا

المط اضطرارا . (٢) فى الاصل باليونانية

(٣) فى الاصل باليونانية

الأصلية التي تنمى لها هي الحقيقة أثناء أصيلا^(١) . وتحجب الموجودة بكليته لا يتم أبدا كما لو كان نتيجة لاحقة ومرتبطة على المعرفة الجزئية دائما بالموجود . إن تحجب الموجود بكليته ، (أى) اللاحقة الأصلية ، أقدم من كل انكشاف لهذا الموجود أو ذاك . وهو كذلك أقدم من ترك - الموجود نفسه الذي يجب أثناء الكشف^(٢) ويتخذ موقفا من الحجب^(٣) . ما الذى يحافظ عليه ترك - الموجود في علاقته هذه بالحجب ؟ إنه (شئ) لا يقل عن حجب الموجود بما هو موجود وبكليته ، أى السر . ولا يتعلق الأمر بسر مفرد^(٤) خاص بهذا الشئ - أو ذاك ، وإنما يتعلق بأمر واحد ، وهو أن السر (حجب المحتجب) بما هو سر يتغلغل في آنية الانسان^(٥) ويتحكم فيه .

وهكذا يحدث في أثناء ترك - الموجود ، الذى يكشف عن الموجود بكليته ويحجبه في نفس الوقت ، أن يظهر الحجب (الاخفاء) بمظهر المحتجب في المقام الأول^(٦) . والآنية ، بقدر ما تمخارج ، تتمهد^(٧) أول وأوسع

(١) أو ترتبط بما عبقها وتعلق بها على نحو أصيل

- (٢) أى أن ترك - الموجود يوجد - وهو ما وصفناه بالحرية - يقوم بحجب الموجود أثناء كشفه للموجود ، كما يدخل دائما في علاقة مع عملية الحجب .
- (٣) هكذا في (ف) ، وفي الأصل يدخل في علاقة مع الحجب أو يتعلق به .
- (٤) أو جزئى . (٥) أو الدازاين ، ، الموجود - هناك أو الآنية التي سبق الكلام عنها ، ولست أرى ما يمنع من الإبقاء على الكلمة الأصلية مادامت كل اللغات تحافظ عليها . (٦) أى أن الحجب نفسه يبدو أول ما يحتجب .
- (٧) هكذا في الأصل (نرى ، تحافظ - أو تبقى على) ونهملها (ف) نزل أو تسبب .

عدم - تكشف - أى اللاحقة الأصلية . إن اللاماهية^(١) الأصلية للحقيقة
هى السر . وكلمة اللاماهية لاتتضمن هنا معنى التدهور فى الماهية الذى ننسبه
لها عندما تقسم فتصبح مرادفة للكلى العام (كوينون ، جينوس^(٢))
ولامكانه^(٣) وأساسه . إن اللاماهية تدل هما على الماهية السابقة فى
الوجود^(٤) . ولكن اللاماهية تدل عادة على تشوه تلك الماهية التى سقطت
وتدهورت بالفعل . ومع هذا فإن اللاماهية - على طريقتهما وفق الحالة
المطابقة - تبنى فى جميع هذه الدلالات وانعانى مرتبطة بالماهية ارتباطا
أساسيا ولاتصبح أبداً غير أساسية بمعنى أن تتحول إلى شىء لا يستحق
الاهتمام .

ولكن الكلام هذه الصورة عن اللاماهية يؤذى رأى الشائع
حتى الآن أذى شديداً ويبدو فى مظهره أشبه ما يكون بتكديس مجموعة
من « المفارقات » المغتصبة المصطنعة ولا كان من الصعب تلافى هذا
المظهر فإننا نؤثر التخلي عن هذه اللغة التى تبدو فى نظر الظن الشائع

(١) يحاول هيدجر هنا - كما قدمنا فى هامش سابق - أن يثبت للاماهية
معنى أصليا جديداً يختلف عما تدل عليه الكلمة من الافتقار للماهية الأساسية أو

انحلال الماهية وتدهورها (٢) فى الاصل باليونانية

عام - مشترك (جنس) • (٣) فى الاصل باللاتينية
possibilitas (٤) أو الحضور •

(الدوكسا)^(١) وحده لغة مليئة بالمفارقات . أما الذى يعلم (الأمور على حقيقةهما) فإن « اللا » ، فى اللاماهية الأصلية للحقيقة بوصفها لاحقيقة ، تشير عنده إلى مجال حقيقة الوجود الذى لم يعرف بعد (لاجمال الموجود وحده) .

إن الحرية ، بوصفها ترك - الوجود يوجد ، هى فى ذاتها علاقة منفتحة ، أى علاقة غير منغلقة على نفسها . فى هذه العلاقة يتأسس كل مسلك ويتلقى منها التوجه للموجود وتكشفه^(٢) . بيد أن هذه العلاقة بالحجب (أو الاخفاء) تحجب نفسها باعطائها الصدارة انسيان السر^(٣) وتخفى فى هذا النسيان . ومع أن الانسان يدخل دائما - عن طريق مسلكه - فى علاقة بالموجود ، إلا أنه يقف عادة عند هذا الموجود أو ذاك وما يتكشف منه^(٤) . وهو كذلك يظل على تمسكه بالواقم المعتاد والواقع الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة^(٥) . وعندما يشرع فى التوسع

(١) يونانية الاصل وردت فى الاصل بالحروف اللاتينية Doxa وهى عند أفلاطون وسط وبين العلم والجهل ، ويفرق بينها وبين المعرفة والرؤية أو البصيرة . (٢) أى يتلقى منها الابعاز والهدى الذى يجعله يتجه للموجود . (٣) أى بتقديمها له أو اعطائه الأولوية . (٤) أى يقنع به ويقنع به . (٥) هكذا فى الاصل ، وفى (ف) المسائل الأساسية .

في تكشف الموجود^(١) وتمديله وإعادة تحصيله^(٢) وتأمينه في مختلف مجالات عمله ونشاطه ، فإنه في هذه الحالة أيضا يستمد التعاليم التي توجهه إلى هذه الغاية من دائرة أهدافه المعتادة وحاجاته المألوفة .

ولكن الاستقرار في (إطار) الحياة المعتادة يساوى في ذاته رفض الاعتراف بتهجيب التهجب . صحيح أن الحياة المعتادة نفسها لا تخلو من الألغاز، والفوامض ، والقضايا التي لم تحسم ، والمسائل التي تحتل الشك. غير أن جميع هذه المشا كل الوثيقة بنفسها^(٣) ليست إلا معابر ووسائط لمركة الحياة العادية على طريقها المعتاد ، ولهذا فواست بالمشا كل الجوهرية . وحيثما تم التجاوز^(٤) عن تهجيب الموجود بكليته واعتبر مجرد حد يعلن عن نفسه -يانا بصورة عرضية ، فإن التهجب (أو الاخفاء) بوصفه حدثا أساسيا ، يكون في هذه الحالة قد هوى في (قاع) النسيان .

بيد أن السر المنسى للآنية لا يستبعده النسيان ، وإنما يضمن هذا النسيان حضورا خاصا على الاختفاء الظاهر للمنسى . وبينما ينتفي^(٥) السر في النسيان ومن أجل النسيان ، فإنه يفرض على الانسان التاريخي الاستقرار في حياته في حياته العادية والركون إلى أمجاده الزائفة^(٦) . وهكذا تعمد البشرية^(٧)

(١) ف : توسيع خاصية تكشف الموجود . (٢) أو تملكه من جديد .

(٣) أو التي لا تصدر عن قلق واهتمام حقيقة بين (ف) .

(٤) أي التسامح منه والتساهل فيه (٥) الكلمة الأصلية تفيد معاني التعثر

والاخفاق . (٦) في (ف) : رسا طاء الزائفة . والكلمة الأصلية تفيد كل

زائف يصنعه الانسان ويستريح إليه . (٧) أي البشرية في فترة تاريخية

معينة .

التي خلى بينها وبين هذه الحياة إلى استكمال « عالمها » بما يستجد لها من حاجات وأهداف ، وتملأه بخططها ومشاريعها . عندئذ يستمد الانسان ، الذى نسي الموحود بكليته ، مقاييسه من هذه الخطط والمشروعات . ثم يثبت على هذه المقاييس ويظل يتزود بمقاييس جديدة ، دون أن يفكر بعد ذلك فى الأساس الذى يقوم عليه اتخاذ المقاييس ولا فى ماهية ذلك الذى يقدمها ويعطيها . وعلى الرغم من التقدم المتصل نحو مقاييس جديدة وأهداف وغايات جديدة ، فإن الانسان يخطىء فى تقدير الماهية الأصيلة للمقاييس التى يعخذها ، إنه بزل فى القياس ، ويستفعل الزلل كلما تصور أنه وحده - بوصفه ذاتا - هو مقياس كل موجود . وتصر البشرية - فى غمرة هذا النسيان الذى قدم المقياس - على تأكيد ذاتها بفضل ما تيسر لها من أسباب الحياة المعقاة . ويجد هذا الاصرار سنده الذى يعتمد عليه - ولا سبيل له إلى معرفته - فى العلاقة التى لا تسمح له فحسب بأن يتخارج ، بل تسمح له فى نفس الوقت أيضا بأن يتداخل ، أى بأن يتشدد فى تمسكه بما يقدمه له له الموجود الذى يبدو أنه يظهر من نفسه وفى نفسه .

إن « الآنية » المتخارجة متداخلة^(١) . وحتى الوجود المتداخل بسوده السر^(٢) ، ولكنه يكون عندئذ هو ماهية الحقيقة التى نسيت وصارت غير أساسية^(٣) .

(١) أى أن من طبع الآنية المتخارجة EK-sistent أن تكون كذلك متداخلة Insistent أو بالأحرى أنها متداخلة بسبب كونها متخارجة
(٢) أو يحكمه ويغلب عليه . (٣) أو غير ماهوية ، وإن كان التعبير المذكور أبسط ، أدل .

اللاحقيقة من حيث هي ضلال

إن الانسان ، بطبيعته المتداخلة^(١) ، متجه نحو (الجانب) الشائم المعتاد من الوجود . غير أنه لا « يتداخل » إلا إذا كان قبل ذلك قد « نتخرج » ، أى إلا إذا أخذ الوجود فى نفس الوقت مأخذ المقياس الموجه له . ولكن البشرية ، من خلال اتخاذ المقياس الخاص بها ، تصرف عن السر . هذا التوجه المتداخل نحو الشائع المعتاد . وهذا الانصراف المتخارج عن السر ، مرتبطان برباط وثيق . إلهما شيء واحد ونفس الشيء . وذلك الاتجاه وهذا الانصراف يأتیان فى واقع الأمر من الخيرة أو البلبلة التى تتميز بها الانية^(٢) . فلمفة^(٣) الانسان بين الهرب من السر واللجوء إلى (الواقع) المعتاد، واندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو الضلال^(٤) (أو الزيغ والخطأ) .

(١) من حيث أنه كائن متداخل ، بالمعنى الذى سبق ذكره من أنه متداخل من جهة تمسكه بالجانب الشائع الذى يظهر له من الوجود ، فيفسيه حقيقة الوجود ، وهو فى نفس الوقت متخارج أو متواجد من جهة انفتاح بسلكه على الوجود وحقيقته .

(٢) أو الانسان بوصفه الكائن الوحيد المهم والمهموم بالسؤال عن حقيقة الوجود .

(٣) أو حيرته المتلقة ولطائه وتذبذبه وبلبلته . (٤) الكلمة الاصلية تعنى الخطأ Das Irren وتترجم بمعنى الضلال Die Irre الذى يشتقة هيدجر منها . ويلاحظ أنه يستخدم كلمتين أخريين من نفس الفعل هما Der Irrtum أى الخطأ أو الغلط

الانسان يضل . إنه لا يتبع في الضلال في لحظة معينة . وإنما يبضى فيه دائما لأنه (بطبيعته) يتداخل من حيث يتخارج ، ومن ثم فهو موجود بالفعل (أو بصورة مسبقة) في الضلال . والضلال الذى يمضى فيه الانسان ليس شيئا يسعى بجانبه ويحاذى طريقه وكأنه حفرة يسقط فيها أحيانا، وإنما الضلال جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان التاريخى وبينها^(١) . والضلال هو مجال تلك البلبلة^(٢) التى يتم فيها دائما - ببراءة ومرونة - نسيان التخارج المتداخل نفسه وغفلته عن نفسه^(٣) . ويتأكد حجب الموجود بكليته - الذى يكون هو نفسه محتجبا - وفى إنكشاف الموجود المعين ، وهذا الانكشاف - بوصفه نسيان الحجب - هو الذى يكون الضلال . إن الضلال ، بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسى^(٤) الضلال يفتح انفتاحا لكل ما يناوئ الحقيقة الماهوية (أو

Beirung الغواية أو الحث على الضلال - وقد فضلت كلمة الضلال ، أقربها من معنى الخطأ (بالمعنى الذى يقصده هيدجر من أن الانسان يخطئ بالسر ، مع الاحتفاظ بكلمة الخطأ) أى الغلط المرفى والمنطقى) لكلمة Irrtum .

(١) هكذا حرفيا وفى (ف) ، والمعنى أن الضلال كائن فى طبيعة تكوين الآنية (أو الدارين) التى يحيا فيها الانسان التاريخى أو ينغمس فيها .

(٢) أو اللفظة التى تجعل الانسان - كما سبق القول - يتأرجح بين السر وبين الواقع المعتاد .

(٣) هكذا فى (ف) وفى الأصل : انحرافه عن مقياسه .

(٤) أى إذا كان الضلال جزءا لا يتجزأ من ماهية الحقيقة ، فإن ماهيته هى الماهية الضد لها . ومعنى هذا أن الضلال أصل ، وإن يكن الأصل الضد .

الأساسية)^(١) ، الضلال هو مسرح الخطأ وسببه^(٢) . وليس الخطأ غلطة فردية أو عرضية ، إنما هو مملكة (سيادة أو حكم) ذلك التاريخ الذى تختلط فيه كل أسباب الضلال المتشابكة .

إن لكل مسلك أسلوبه فى الخطأ ، وذلك طبقاً لانفتاحه وعلاقته بالوجود بكليته . ويمتد الخطأ من الفاظ والسهو وسوء التقدير إلى القشر والشطط فى الموقف والقرارات الأساسية الحاسمة^(٣) . والواقع أن مانسميه فى العادة بل ومما تدعوه المذاهب الفلسفية أيضاً باسم الخطأ ، أى عدم تطابق الحكم وكذب المعرفة ، ليس فى حقيقة الأمر سوى أسلوب واحد من أساليب الخطأ ، بل هو أكثر هذه الأساليب سطحية . إن الضلال ، الذى يتعمق على البشرية التاريخية أن تمضى فيه لى يكون سعيها ضالاً ، هو مكون أساسى من مكونات انفتاح الآنية . إن الضلال يفلب على الانسان ويسيطر عليه من حيث يسوقه أو يدفعه إلى الضلال . ولكن الضلال - باعتباره دفعا على الضلال - يسهم فى نفس الوقت فى إيجاد تلك الامكانية التى يستطيع الانسان أن ينتزعها من التخارج ، وهى إمكانية ألا يقع فى الضلال . وأن يتجنب إغفال سر الآنية (الدازاين) .

ولما كان التخارج المتداخل الانسان يتحرك فى الضلال ، وكان

(١) حرفياً : يتفتح بوصفه المنفتح لكل ضد معاكس للحقيقة الماهوية أو الأساسية .

(٢) هكذا فى (ف) وحرفياً : هو المكان المفتوح للخطأ أو الفاظ .

(٣) فى (ف) : فى مواقفنا وقراراتنا الحاسمة .

الضلال - من حيث أنه يوقع في الخطأ - يهدد الانسان دائما على نحو من الانحاء ويجعله بسبب هذا التهديد مثقلا بالسرو وإن يكن هو السر المنسى - فإن الانسان يكون في تنخرج آنيته خاضعا في وقت واحد لقلبته السرعالية وتهديد الضلال له . إن كليهما^(١) يجعله على الحياة في محنة القهر^(٢) . والماهية الكاملة للحقيقة ، والتي تنطوي على ضد ماهيتها^(٣) ، تبقى الآنية في المحنة بواسطة هذا التارجح الدائم (بين السر وبين تهديد الضلال^(٤)) . إن الآنية (خاضعة) للمحنة^(٥) . ومن آنية الانسان ومنها وحدها ينبثق انكشاف الضرورة^(٦) . وعن طريق هذا الانكشاف يستطيع الوجود الانساني أن يضع نفسه في المحتوم^(٧) .

(١) أى السر والضلال اللذان يستطر أحدهما عليه ويهدده الآخر .
(٢) يلاحظ أن هيدجر يعزى هنا ألحانا مختلفة على وتر واحد هو المحنة Die Not فهو يشتق منها كلمة القهر Notigung ، ثم يعود بكلمه أخرى وهى الضرورة Notwendigkeit — على الرغم من أنف اللغة نفسها ! — إلى أصلها الاشتقاقي بصيغ يفهم منها الاتجاه إلى المحنة أو بالأحرى التخبط فيها . ولعل هذا أن يعطيك فكرة أخرى عن صعوبة ترجمته إلى أية لغة أخرى غير لغته .

(٣) وهو ما يعبر عنه بالـ *unwesen*

(٤) ما بين قوسين زيادة منا لتوضيح النص .

(٥) هكذا في (ف) ، أما في الأصل فتقول العبارة : إن الآنية هى

التخبط في المحنة .

(٦) الضرورة هنا بمعنى التخبط في المحنة ، راجع الهامش رقم (٦) .

(٧) هكذا ترجمتها (ف) والكلمة الاصاية *Das unzwungliche* تفيد

الضرورى المحتوم كما تفيد معنى الفريد غير المعتاد .

إن تكشف (لتحجب) الموجود بما هو موجود هو في ذاته وفي نفس الوقت تحجب الموجود بكليته . وفي هذه المعية^(١) التي تجمع بين الكشف والتحجب يثبت الضلال بيقيناً كد . إن حجب المتحجب والضلال ينتمان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وليست الحرية - مفهومة من خلال التخارج المتداخل للآنية - هي ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر في (غمرة) الضلال . إن « ترك - الموجود يوجد » يتحقق في (مجال) المسلك المنفتح . ومع ذلك فإن ترك - الموجود يوجد بما هو موجود وبكليته (أمر) لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ في الاعتبار^(٢) من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح^(٣) على السر في التحقق في (إطار) الضلال من حيث هو ضلال . عندئذ يوضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذي يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

إن النظر إلى السر انطلاقاً من الضلال (هو الذي) يضع مشكلة السؤال الأوحده : - ما هو الموجود بما هو موجود وفي كليته ؟ مثل هذا

(١) أو التزام والترافق .

(٢) أو اضطلع بمشربته .

(٣) المصطلح الأصلي Entschlossenheit من مصطلحات هيدجر الموصلة الواردة في كتابه الأساس الوجود والزمان ، وهو يدل من الناحية اللغوية على التصميم ، أما عند هيدجر فيجمع بين معنى التصميم والانفتاح . وقد عبرت =

التساؤل يتفكر في المشكلة الأساسية المميزة التي لم يتم التوصل بعد إلى إزالة القياسها ، ألا وهي مشكلة وجود الوجود . إن التفكير في الوجود الذي ينشأ عنه هذا التساؤل أصلا ، هو الذي عرف منذ عهد أفلاطون « بالفلسفة »^(١) ثم أطلق عليه بعد ذلك اسم « الميتافيزيقا » .

السؤال عن الحقيقة والفلسفة

في فكر الوجود يتاح لتحرر الانسان من أجل التخارج^(٢) ، وهو التحرر الذي يؤسس التاريخ ، أن ينطق (عن نفسه) بالكلمة^(٣) والكلمة ليست في المقام الأول « تعبيراً » عن رأى ، وإنما هي النسق المصون^(٤) لحقيقة الوجود بكلية . ولا يهم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة . فنوعية أولئك الذين يمكنهم الاضفاء إليها هي التي تقرر وضع الانسان في التاريخ^(٥) . ولكن في نفس تلك اللحظة من تاريخ العالم التي

== عنه (ف) بالتقبل المنفتح على السر .

(١) حرفياً : هو الذي فهم نفسه أو تصور نفسه على أنه فلسفة .
(٢) يلاحظ . أن التخارج هنا (أى التواجد أو الانفتاح على سر الوجود) هو كما أسلفنا ترجمة كلمة EK— bistance ، وهي كما ترى تعبر عن فهم هيدجر وتفسيره لهذه الكلمة المعروفة .

(٣) أى أنه لا يثيب نفسه في اللغة إلا عن طريق التفكير في الوجود .
(٤) أو البنية المفصلة التي تم الحفاظ عليها .
(٥) أى أن عدد الذين يمكنهم الاستماع إلى هذه الكلمة ليس بالامر المهم . إنما الأهم من ذلك هو « من هم » .

تتحقق فيها بداية الفلسفة، تبدأ كذلك السيطرة الصريحة للفهم العام^(١) (أو السفسطائية) .

إن هذا الفهم العام يهيب ببداية^(٢) الوجود المنكشف ويفسر كل تساؤل فكري (أو فلسفي) بأنه تهجم الفهم السليم^(٣) واعتماداً على حساسيته المريية^(٤) .

بيد أن رأى^(٥) الفهم السليم - المبرر تبريراً تاماً في مجاله الخاص لا يصدق على ماهية الفلسفة التي لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال علاقتها بالحقائق الأصلية للموجود بما هو كذلك وبكليته . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن^(٦) اللاحقيقة وتتأكد^(٧) قبل كل شيء على صورة الحجب (أو الاخفاء) فإن الفلسفة ، بوصفها التساؤل عن هذه الحقيقة ، (لا بد أن

-
- (١) أى الحس السليم أو الحس المشترك أو سلطان العقل السليم ، الذى يعد السفسطائيون ملوكه الأول بغير نزاع !
 - (٢) حرفياً : بعدم قابليته للتساؤل أو يمدده عن كل إشكال .
 - (٣) أى هل الفهم العام نفسه (أو الحس المشترك والعقل السليم) .
 - (٤) أى هل حساسيته المرضية التي يستفزها كل تساؤل فلسفي ويشهد شكوكها ! .

(٥) أو تقدير الفهم السليم لفلسفة وتقييمه لها .

(٦) أو تنطوي عليها .

(٧) الفعل الاصلى Walton من الافعال التي يسهل الاحساس بها وتصعب ترجمتها فهو يعنى أن ماهية الحقيقة تتبوأ مكانها أو تفرض غلبتها وسيطرتها أو تدبر أمرها أو تؤكد ذاتها على صورة حجب (لحقيقة الوجود) أو إخفاءها .

تكون) منقسمة على ذاتها . إن فكرها هو الاتزان اللين (المرن) الذى لا يمتنع على تجنب الوجود بكليته . وفكرها كذلك هو التشنج المفتوح^(١) الذى لا يدمر التعجب وإنما ينقله - مع الحفاظ على طبيعته - إلى وضوح البطل وبهذا يلزمه (بأن يتجلى) فى حقيقة الخاصة به .

والفلسفة فى هذا الاتزان المرن وهذه المرونة المتزنة اللذين يتيحان للموجود أن يوجد بما هو كذلك وبكليته - تنمو وتتحوّل إلى تساؤل (من طبيعته) أنه إذا لم يستطع أن يقصر (كل) علاقته على الموجود وحده ، فإنه لا يحتمل أدنى تسلط عليه من الخارج . وقد شعر كانت بهذه المحنة الباطنية (العميقة) للفكر ، إذ يقول عن الفلسفة : الواقع أننا نجد الفلسفة هنا فى موقف عصيب ، ولقد كان ينبى لهذا الموقف أن يكون ثابتاً ، ولو أنه لا يجد فى الأرض ولا فى السماء ما يتعلق به أو يستند إليه . إن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائنها بأن تجعل من نفسها حارسة على قوانينها (أو مدبرة لها) ، بدلا من أن تكون الرسول المبشر بقوانين يوصى بها

(١) يلجأ هيدجر هنا إلى الكلمات الغمرية التى تحمل قدرا كبيرا من العاطفة ، فى مجال قد لا يصلح لهذا الأسلوب من التعبير . وقد تصرف فى التعبيرين كما تصرف (ف) - والأصل فيهما هو اتزان الرقة أو اعتدال الوداعة والحنان ، وتفتح (بالمعنى المشار إليه فى هامش سابق من التصميم المقترن بالانفتاح Re - solution - / Entschlossenheit) الحدة أو الأحكام .

حس فطري أو مالا أدريه من طبيعة وصية عليها^(١) .

إن كانت ، الذي تمهد أعماله للمرحلة الأخيرة من مراحل الميتافيزيقا الغربية ، إنما يتطلع إلى مجال لم يستطع أن يفهمه تبعاً لموقفه الميتافيزيقي الأساسي القائم على الذاتية - إلا من خلال هذه الذاتية وحدها . ولهذا كان حتماً عليه أن يفسر الفلسفة بأنها هي الحارسة المدبرة لقوانينها الخاصة . وهذه النظرة الجوهرية^(٢) إلى مصير الفلسفة تباغ مع ذلك من الاتساع قدراً يجعلها تستنكر كل استعباد للفكر^(٣) . وإن أشد صور هذا الاستعباد عجزاً هي تلك التي تتذرع بالقول بأن الفلسفة « تعبير » عن الحضارة (كما فعل اشبنجلر) أو بأنها ترف (أو زخرف تزهو به) انسانية منكبة على العمل والانتاج .

ولكن سواء حققت الفلسفة ماهيتها التي تقررت لها في الأصل بوصفها « مدبرة » قوانينها الخاصة ، أو لم تتأيد لها صفة تبرير قوانينها ولم تحدد من خلال حقيقة ذلك الذي يجعل قوانينها قوانين^(٤) - فإن الذي يحسم

(١) كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، في : أعمال كانت ، طبعة الاكاديمية البروسية ٤ ، ٤٢٥ - وانظر كذلك الترجمة العربية كاتب السطور ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٦٨ (ظهر في مجموعة المكتبة العربية) .

(٢) أو الماهوية والاساسية . (٣) أى للفكر الفلسفي نفسه .

(٤) المراد هو حقيقة الوجود نفسه التي تعضى صفة « الشرعية » على قوانين الفلسفة .

الأمر في الحالين هو الاصاله^(١) التي تجعل الماهية الأولوية^(٢) للحقيقة أساسية بالنسبة للتساؤل الفلسفي^(٣) .

إن المحاولة التي تقدمها هنا تتجاوز بالسؤال عن ماهية الحقيقة الحدود التقليدية للتصور الشائع عن مفهوم الماهية وتساعد على التأمل في هذه القضية : ألا ينبغي أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية ؟ ولكن الفلسفة تفكر في الوجود (عندما تفكر) في مفهوم الماهية^(٤) .

ولعل رد الامكانية الباطنة لتوافق (أو تطابق) العبارة إلى الحرية المتخارجة ترك - الوجود يوجد على اعتبار أنها هي « الأساس » الذي يقوم عليه ، ووضع مبدأ ماهية هذا الأساس في المتعجب والضلال - لعلما أن بيننا (شمول ، عمومية) « مجردة » ، وإلما هي على العكس ذلك التريد^(٥) المتعجب لتاريخ فريد يكشف عن « معنى » مانسمية بالوجود وما اعتدنا منذ زمن طويل على التفكير فيه على أنه الوجود بكنايته .

(١) أو الأولوية (٢) أو الاصلية . (٣) حرفيا : التساؤل التفكري .

(٤) في (ف) : ولكن تحت مفهوم الماهية تفكر الفلاسفة في الوجود .

(٥) أو الاوحد . L'unique - Das Einzige

ملحوظة

إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية . وذلك السؤال يفهم الماهية بمعناها القريب وهو «المائية»^(١) أو الشيئية^(٢)، وأما الحقيقة فيفهمها باعتبارها خاصية تميز المعرفة. والسؤال عن حقيقة الماهية يفهم الماهية من جهة الفعل ويفكر من خلال هذه الكلمة - مع بقائه في إطار التصور الميتافيزيقي - في الوجود^(٣) بوصفه الفارق السكائن بين الوجود والوجود. إن الحقيقة تعنى الحجب المضيء بوصفه خاصية أساسية للوجود .

والسؤال عن ماهية الحقيقة يجد الجواب عنه في هذه : « القضية ماهية الحقيقة هي حقيقة الماهية » . ويتبين من الشرح السابق أن القضية ليست مجرد قلب لتكوين الألفاظ ، وأنها لا تهدف إلى الظهور بمظهر المفارقة . إن « الموضوع »^(٤) في هذه القضية - إن جاز استخدام هذه المقولة النحوية المشتملة على الاطلاق - هو حقيقة الماهية . إن الحجب المضيء يكون ، أي

(١) في الأصل باللاتينية *Quidditas* والمائية هي المصدر المأخوذ من د ما ، انظر التعريفات للجرجاني ، ص ١٠٤ ، باب الميم - الدار التونسية للنشر . (٢) في الأصل اللاتينية *realitas* وهي تأتي من شيء *res* أو موضوع واقعي . (٣) يكتب ميدجر الكلمة برسمها القديم *Seyn* لا برسمها الخائض اليوم *sein* . (٤) أو الفاعل في الجملة *Subjekt*

يترك التوافق (العطابق) بين المعرفة والموجود بتحقيق^(١) . إن القضية جلية . ليست على الاطلاق من النوع الذى يفهم من « العبارة » . إن الجواب عن السؤال عن ماهية الحقيقة هو سيرة^(٢) تحول تم في تاريخ الوجود . ولما كان العجب المضى من مكونات الوجود ، فإنه^(٣) يظهر فى مبدأ أمره فى ضوء الاخفاء المانع . والاسم الذى يطلق على هذه الاضاعة هو الأليثيا^(٤) .

كان فى النية تكملة هذه المحاضرة عن « ماهية الحقيقة » بمحاضرة أخرى عن « حقيقة الماهية » - غير أن هذا المشروع لم يتحقق للأسباب التى أشرت إليها فى رسالتى عن « النزعة الانسانية » .

وقد أقيمت « ماهية الحقيقة فى شكل محاضرة عامة فى خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ فى برين وماربوج وفرايبورج (بالبريسجاو) ، كما أقيمت فى صيف سنة ١٩٣٢ بمدينة درسدن^(٥) .

(١) أو يتركه يعان من ماهيته ويكشف عنها .

(٢) الكلمة الأصلية تفيد معنى السيرة الشفاهية المأثورة عن شعب أو قبيلة أو بطل أو ولي أو قديس . . الخ يقوم بالحوار والغرائب والمعائب ، وهى قصة أو ملحمة تهدف إلى الافناع والامتناع ولا تعتمد على الحقيقة التاريخية ، وقد وجدت فى كل العصور وعند كل الشعوب .

(٣) أى الوجود (مكتوبة فى الأصل برسمها القديم ا)

(٤) فى الأصل باليونانية . رمناها الحرفى كما سبق القول فى مكان آخر

(راجع المقدمة) هو اللا - تحجب أو الانكشاف من خلال الاخفاء . هذا والفقرة السابقة بأكلها ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

(٥) هذه العبارة ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

إن السؤال الأساسي (الوجود والزمان ، ١٩١٧) من « معنى » الوجود ، أى عن أهمية المشروع (الوجود والزمان ، ص ١٥١) ، أى عن الانفتاح ، أى عن حقيقة الوجود لا عن حقيقة الوجود وحسب قد أغفل عمداً فى هذه المحاضرة . إن الفكر فيها يلتزم فى ظاهره بالطريق الذى سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق فى خطواته الحاسمة - التى تنتقل من الحقيقة بوصفها توافقا أو تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة باعتبارها حجبا وضلالا - يحقق تحولا فى التساؤل يودى إلى تجاوز الميتافيزيقا .

إن الفكر الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية . إن القرب من حقيقة الوجود لا يتبها للإنسان التاريخى إلا انطلاقا من الآنية التى يمكن أن يرتبط بها الإنسان^(١) . ولم تتخل المحاضرة فعسب عن كل نوع من الأثرولوجيا وكل تصور للإنسان باعتباره ذاتية ، وهو نفس ما حدث فى كتاب الوجود والزمان ، ولم يقتصر الأمر أيضا على تقصى حقيقة الوجود باعتبار أنها الأساس الذى يشهد عليه موقف تاريخى جديد ، بل إن مسار العرض فى المحاضرة يبذل ما فى وسعه للتفكير انطلاقا من هذا الأساس الجديد (وهو الآنية) . وإن تسلسل السؤال فى مراحل المتلاحقة لقمه عن الطريق الذى يقابله فكر لا يريد أن يقدم تمثلات (تصورات) ومفاهيم ، وإنما يؤثر أن يجرب نفسه ويمتحنها باعتبارها تحولا فى العلاقة بالوجود .

(١) أو يدخل فيها ويلتزم بها .

٢ - نظرية أفلاطون عن الحقيقة

يعبر عادة عن المعارف التي تصل إليها العلوم في قضايا ، وتقدم للانسان في صورة نتائج صالحة للتطبيق . و « نظرية » أحد المفكرين هي ذلك الذي لم يقله في ثنايا قوله ، وهي ذلك الذي يتعرض له الانسان أبعيث يهب له نفسه في سناء .

ومن أجل أن نجرب ذلك الذي لم يقله أحد المفكرين - أيا كان نوعه - ونتمكن من معرفته والاحاطة به في المستقبل ، فلا بد لنا أن نتفكر فيما يقوله . والوفاء بهذا المطلب يقتضى منا أن نتناول (بالدرس والتعليل) جميع « محاورات » أفلاطون في صورة متمسقة ولما كان هذا أمرا مستحيلا ، فإن علينا أن نسلك طريقا آخر يؤدي بنا إلى ذلك (الجانب) الذي لم يقله أفلاطون ولم يفصح عنه فكره .

هذا الجانب الذي ظل (مطويا) فلم يقله أفلاطون يعبر عن تحول في تحديد ماهية الحقيقة . وتحقق هذا التحول في ماهية الحقيقة ، ومضمونه ، وماتأسس عليه ، هو ما سوف نحاول توضيحه على ضوء التفسير الذي سنقدمه « لرمز للكهف^(١) » .

يبدأ الكتاب السابع من « محاورات » أفلاطون عن ماهية

(١) هذا هو الوصف الشائع له ، وقد يوصف أيضا بأسطورة الكهف . ولعل الأصح أن يقال « أمثلة الكهف » .

« البوليس »^(١) بتقديم صورة عن « رمز السكف » (الجمهورية ، ٥١٤ ، ٧ ، ٢ ، ٢ إلى ٥١٧ أ ، ٧^(٢)) . والرمز يروي حكاية . والحكاية تنمو وتتطور في حوار سقراط مع جلوكون . الأول يصورها . والثاني يعبر عن الدهشة التي تستيقظ في نفسه . والترجمة التالية^(٣) توضح النص الأصلي وتشرحه ببعض الإضافات الموضوعية بين قوسين .

سقراط : والآن ، قارن طبيعتنا من وجهة التريبة^(٤) بمثل هذه التجربة . تأمل هذا ؟ أناس يقيمون تحت الأرض في مسكن أشبه بالسكف . مدخله الممتد إلى أعلى يواجه ضوء النهار . في هذا المسكن يقيمون منذ الطفولة مقيدين بالسلاسل من سيقانهم ورقابهم . بحيث يبقون في نفس الموضع ،

(١) في الاصل باليونانية $\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ (المدينة) .

(٢) راجع الترجمة العربية لادكتور فؤاد زكريا ، من صفحة ٢٤٦ إلى صفحة ٢٤٩ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧ — وراجع إن شئت أيضا مقال كاتب السطور عن كهف أفلاطون (وتجد به نفس الحوار التالي من الباب السابع للجمهورية) وقد نشر المقال في مجلة « المجلة » عدد أكتوبر ١٩٦٦ ، ثم أعيد نشره في كتاب « مدرسة الحكمة » ص ٣١ — ٤٥ ، القاهرة ، دار الكتاب العربي للطباعة ، ١٩٦٧ .

(٣) يلاحظ أن هيدجر نشر النص اليوناني مع الترجمة الألمانية . وقد اعتمدت في مقال السابق الذكر على النص الأصلي والترجمة المقابلة له ، وذلك قبل أن يعيب الزمن والنسيان بمعلوماتي القليلة عن اللغة اليونانية !

(٤) أو الاستنارة وعدم الاستنارة .

فلا يملكون إلا النظر إلى الأمام ليروا ما يواجههم . إنهم ، بسبب هذه القيود والسلاسل، عاجزون عن الالتفات حولهم برؤسهم . في إسكانهم مع ذلك أن يبصروا نورا يأتي من أعلى ومن بعيد ، وإن كان ينبعث من نار اللمع خلفهم . بين النار وبين المقيد بالسلاسل (أى في ظهورهم) يمتد في الجهة العلوية طريق بني على طوله - تصور هذا - جدار منخفض شبيه بالحواجز التي يقيمها المهرجون (أصحاب الألعاب البهلوانية والعرائس المتحركة) أمام الناس لكي يعرضوا عليهم ألعابهم .
- قال ، هذا ما أراه .

- تأمل كذلك كيف يعبر الناس على طول هذا الجدار الصغير حاملين مختلف الأشياء ، من تماثيل وصور من الحجر والخشب وغير ذلك مما يصنع البشر ، فيتحدث بعضهم مع بعض كما هو منتظر ، ويمر البعض الآخر صامتين .

- صورة غريبة هذه التي تتكلم عنها ، هكذا قال ، ومساجين من نوع غريب .

- قلت ، إنهم يشبهوننا نحن البشر شبيها تاما . مثل هؤلاء الناس لم تقع أعينهم منذ البداية ، سواء أ كان ذلك من أنفسهم أو من غيرهم ، إلا على الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف المواجه لهم .

- قال ، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ماداموا قد أُجبروا على عدم تحريك رؤسهم طوال حياتهم .

- ولكن ماذا عساهم يرون من هذه الأشياء التي يحملها الناس (خلف ظهورهم) ، ألا يرون هذه (الظلال) نفسها ؟ .

- الأمر كذلك في الواقع .
- لو كان في وسعهم أن يتحدثوا مع بعضهم البعض عما يرون ، ألا تعتقد أنهم كانوا سيحسبون أن ما يرونه هو الوجود ؟ .
- بالضرورة .
- ماذا يكون الأمر إذن لو أن هذا السجن تردد فيه صدى من الجدار المواجه لهم ؟ ألا تظن أنهم كلما صدر صوت عن واحد من الذين يمرون خلف المسجونين اعتقدوا أن الحديث إنما يصدر عن الظلال التي تمر أمامهم ؟
- لاشيء ، غير ذلك ، بحق زيوس ؛
- قلت ، إن أمثال هؤلاء المساجين لن يعتقدوا في واقع الأمر أن هناك شيئاً حقيقياً سوى ظلال الأدوات (التي يحملها العابرون) .
- قال : بالطبع هذا أمر ضروري .
- قلت ، تتبع إذن بنظرتك كيف يفك هؤلاء المسجونون من قيودهم ويشقون في نفس الوقت من فقدان البصيرة ، وتفكر عندئذ كيف تكون طبيعة فقدان البصيرة هذه إذا حدث لهم ما يلي . كلما فككت السلاسل عن أحدهم وأجبر على الوقوف على قدميه فجأة والاتفات برقبته والسير قدما والتطلع إلى النور ، فلن يقوى على ذلك إلا إذا عانى ألماً (شداً يبدأ) ، وإن يستطعم من خلال الوحج أن ينظر إلى تلك الأشياء التي رأى ظلالها من قبل . (لو أن ذلك كله حدث له) فإذا تحسبه يقول لو أن أحداً أخبره بأن ما رآه من قبل لم يكن إلا عدما ، وأنه الآن أقرب إلى الوجود وأن نظره أكثر صواباً لأنه يلتفت إلى ما هو أكثر وجوداً ؟

ولو أن أحدا عرض عليه الأشياء التي مرت عليه واحدا بعد الآخر واضطره أن يجيب عن سؤاله عما هو هذا الشيء ، ألا تعتقد أنه سيعار كيف يرد عليه وأنه سيعمد مارآه بعينيه من قبل أكثر حقيقة مما يعرض عليه الآن ؟ .

- بالطبع .

- وإذا أجبر أحد على النظر إلى النور (المنبعث من النار) ، ألن تؤلم عيناه ويتمنى أن يحولهما عنه ويقر إلى ما يقوى على النظر إليه —
ويعتقد أن مازآه أوضح في الواقع بكثير مما يعرض الآن عليه ؟
- الأمر كذلك .

- قلت : وإذا حدث أن أحدا جذبته بالقوة من هناك وشده على الطريق الوعر (إلى خارج الكهف) ولم يتركه قبل أن يعرضه لضوء الشمس ، ألن يشعر عندئذ بالألم والسخط ؟ ألن يحس ، وقد وقف في نور الشمس ، بأن عينيه قد بهرهما الضوء الساطع ، وأنه لن يكون في وسعه أن يرى شيئا مما يقال له الآن إنه حق ؟

- لن يقوى أبدا على ذلك ، أو لن يقوى عليه فجأة على الأقل .

- أعتقد أن الأمر يحتاج إلى التعود إذا كان عليه أن يرى ما هناك (أى خارج الكهف في ضوء الشمس) . إنه سيتمكن في أول الأمر (نتيجة لهذا التعود) من النظر في يسر شديد إلى الظلال ، وسيكون في وسعه بعد ذلك أن يرى صور الناس وبقية الأشياء متمسكة على صفحة الماء ، إلى أن يتمكن أخيرا من رؤية هذه الأشياء نفسها أي الموجودات

الحقيقة بدلا من انعكاساتها) . ألا يكون في وسعه أن يرى من بين هذه الأشياء ما (يتجلى) منها في قبة السماء ، كما يرى السماء نفسها ، وأن تكون رؤيته لها بالليل حين يتطلع ببصره إلى ضوء النجوم والقمر أيسر من رؤيته للشمس وضوئها بالنهار ؟ .

- لاشك في ذلك .

- أعتقد أنه سيتمكن في آخر الأمر من النظر إلى الشمس نفسها ، لا إلى صورتها المنعكسة في الماء أو حيثما ظهرت فحسب (وسيتمكن من النظر) إلى الشمس نفسها كما هي عليه في ذاتها وفي الوضع المحدد لها ، لكي يتأملها ويتعرف طبيعتها .

- من الضروري أن يصل به الأمر إلى ذلك :

- وبعد أن يبلغ ذلك سيكون في مقدوره أن يجمل القول عنها (أي عن الشمس) فيعرف أنها هي التي تضمن (تماقب) فصل السنة كما تضمن (مر) السنين وتتحكم في كل ما هو موجود الآن في محيط الرؤية، بل إنها (أي الشمس) علة كل ما يجده أولئك (التقيمون في الكهف) على نحو من الأنحاء حاضرا أمامهم .

- واضح أنه سيصل إلى هذا (أي إلى الشمس وما يستضيء بنورها) بعد أن يتجاوز ذلك (أي ما كان ظلا وإنعكاسا فحسب) .

- ماذا يحدث إذن لو أنه تذكر سكنه الأول وتذكر المعرفة التي كانت

سائدة فيه والمساجين الذين كانوا معه؟ ألا تعتقد أنه سيسعد بهذا التغيير
الذي حدث له بينما يأسف لأولئك ؟

.. أسفا شديدا !

.. فاذا حدثت في المكان القديم (بين من كانوا يقيمون في الكهف)
جوائز وأوان معينة من التكريم لكل من يرى الأشياء العابرة رؤية
حادة ، ويتذكر ما يمر منها في المقدمة ثم ما يتبعها أو يتفق مروره
معها في وقت واحد ويكون أندرهم على القنبؤ بما سيأتي منها في المستقبل
قبل غيره ، أعتقد أنه (أى ذلك الذى غادر الكهف ورأى نور
الشمس والحقيقة) سيحس بالشوق إليهم (أى إلى الذين لا يزالون في
الكهف) لكى يتنافس مع الذين يضعونهم موضع التكريم والقوة ،
أم لا تعتقد معى أنه سيأخذ نفسه بما يقول عنه هو «ميروس» من خدمة رجل
غريب فقير^(١) « » وسيحتمل كل ما يمكن احتماله ويؤثر على اعتناق
الآراء (التى يؤمنون بها فى الكهف) والحياة كما يحيون ؟ .

.. أعتقد أنه سيفضل أن يحتمل كل شيء على أن يحيا تلك الحياة (التى
يحيونها فى الكهف) .

.. قلت : والآن تفكر فى هذا ، لو حدث لذلك الذى خرج على هذا النحو
من الكهف أن يبط إليه مرة أخرى وجلس فى نفس المكان (الذى

(١) أى أنه سيفضل ، مثل أخيل ، أن يعمل كاجير فقير فى عالم العقل
الملونى على أن يكون ملكا متوجا فى عالم الأشباح

كان يجلس فيه) ، ألن تمتلئ عيناها بالظلمات بعد رجوعه فجأة من رؤية الشمس ؟ .

— قال : طبيعى جدا أن يحدث له ذلك .

— فاذا عاد إلى الجدل مع المقيدين الدائمين هناك حول الآراء المختلفة عن الظلال ، فى الوقت الذى لاتزال فيه عيناها تمشيان (من الضوء) قبل أن تعودا سيرتهما الأولى — الأمر الذى سيستغرق منه زمنا غير قليل حتى يعود عليه — ألا تعتقد أنه سيمرض نفسه هناك للسخرية ، وأنهم سيحاولون إقناعه بأنه لم يقادر الكهف إلا ليعود إليه بعينين عربضتين ، وأن الأمر لا يستحق أبدا أن يشق الانسان على نفسه بالصعود إلى هناك؟ وإذا حاول أحد أن يمد يديه ليفك عنهم قيودهم ويصمد بهم إلى أعلى ، (ألا تعتقد) أنهم لو استطاعوا أن يمسكوا به ويقتلوه فسوف يقتلونه حقا ؟ .

— قال : يقينا سيفعلون ذلك (١) .

ما معنى هذه الحكاية ؟ — إن أفلاطون يتولى الجواب بنفسه ، فهو يقوم بتفسيرها بعد الانتهاء من روايتها مباشرة (٥١٧ أ ، ٨ إلى ٥١٧ د ، ٧) .

(:) الجمهورية ، ٧ ، ١٤ ، ١٤ ، ٥١٤ ، ٢ ، ١ إلى ٥١٧ ، أ ، ٧) .

المسكن الشبيه بالكهف هو « صورة » .. « المقر الذي يتبدى للنظر (كل يوم) »^(١) . والنار المتوهجة في الكهف ، فوق رؤس سكانه ، هي « صورة » الشمس . وقبة الكهف تمثل قبة السماء . تحت هذه القبة يعيش البشر ، مرتبطين بالأرض ومتقدين بها . وكل ما يحيط بهم ويشغلهم هو بالنسبة إليهم « الواقع » ، أي الوجود . في هذا المسكن الشبيه بالكهف يحسون أنهم « في العالم » وأنهم « في بيتهم » ويجدون كل ما يتقنون فيه ويعتمدون عليه .

أما الأشياء التي بسميها « الرمز » وتمسكن رؤيتها خارج الكهف فهي صورة ذلك الذي تتقوم به الوجودية التي تختص بها الوجود . وهذا في رأي أفلاطون هو ما به يتجلى الوجود في « مظهره » . هذا المظهر لا يمدد أفلاطون مجرد « وجه » من وجوهه^(٢) . إن « المظهر » في رأيه ينطوي على نوع من « البروز » أو « البروزغ » الذي يجعل كل شيء « يحضر » أو يمثل أو يقدم نفسه . إن الوجود يتبدى أو يتجلى في « مظهره » .

(١) العبارة في الاصل باليونانية

ἡ δὲ ... τὴν ...

... دي أو بسموس فايرومينين هديران

(٢) أو جانب أو مرأى منه Aspect ويلاحظ أن « المظهر » الذي نتحدث عنه العبارة ليس هو المقابل للحقيقة ، دائما هو « المنظر » الذي يظهر به الوجود نفسه ويتجلى للنظر .

والمظهر في اللغة اليونانية هو « الايدوس » أو « الايديا^(١) » . والأشياء التي يغمرها ضوء النهار خارج الكهف « حيث يمتد مجال الرؤية الحرة إلى كل شيء ، تصور « المثل » في « الرمز » في صورة عيانية . ولو لم تكن هذه المثل — أي هذا المظهر المتنوع الذي تتعبدى به الأشياء والكائنات الحية والبشر والأهداد والآلهة — تصب عيني الانسان ، لما أمكنه في رأى أفلاطون أن يدرك هذا أو ذاك ويعرف أنه بيت أو شجرة أو إله . إن الانسان يتصور عادة أنه يرى أمامه هذا البيت وتلك الشجرة وسائر الموجودات . غير أنه في معظم الأحوال لا يشعر أدنى شعور بأنه لا يرى كل ما يأنفه ويعتقد أنه « الواقع » إلا على ضوء « المثل » . ولكن كل ما يتصور الانسان أنه وحده هو الواقع ، كل ما يمكن أن يرى مباشرة ويسمع ويلس ويتقدر حسابه ، يظل في نظر أفلاطون مجرد انعكاس باهت للمثل ، أي مجرد ظل . هذا الشيء القريب من الإنسان أشد القريب ، هذا الذي يبتلى ظلًا على الرغم من كل شيء ، هو الذي يأسر الانسان ويقيده في حياته اليومية . إنه يحيا في سجن ويترك جميع « المثل » وراء ظهره . ولأنه لا يعلم أن هذا السجن سجن ، تجده يتصور أن هذا المجال الذي تدور فيه

(١) في الأصل باليونانية (εἶδος) — εἶδος (لاحظ)
أن هيدجر — كما سيوضح هذا فيما بعد — يرمى إلى أن كلمة المثل أو الفكرة
« ايديا » تأتي من المظهر أو المنظر الذي يظهر به الموجود ، وهي بذلك التي
تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التي يبدو فيها .

حياته اليومية تحت قبة السماء هو مجال التجربة والحكم اللذين يحددان مقياس جميع الأشياء والملاقات ، وبضمان القاعدة التي يقوم عليها كيانها ونظامها .

لوفكرنا بلغة « الرمز^(١) » وتخيّلنا الانسان وقد التفت فجأة إلى النار المشتعلة خلف ظهره في داخل الكهف — هذه النار التي يعكس لها ظلال الاشياء التي تمر هنا وهناك — لوجدنا أنه سيحس على الفور بأن هذا التحول غير المعتاد في الرؤية والنظر إنما هو ازعاج للسلوك المألوف والظن الشائع . بل إن مجرد التفكير في مثل الموقف الغريب الذي ينتظر من الإنسان أن يتخذه في داخل الكهف سيرفض رفضا باتا ، لأنه هناك في الكهف (يعتقد أنه) يمتلك الواقع امتلاكا كاملا واضحا لا لبس فيه . هذا الانسان الذي يحيا في الكهف متشبثا « برأيه » لن يكون في وسعه أن يحس أدنى احساس بأن واقعه قد لا يكون إلا ظلا . وكيف يقضى له أن يعرف شيئا عن الظلال إذا كان لا يريد أن يعرف أى شىء عن النار المشتعلة في الكهف ولا عن الضوء المنبعث منها ، مع أن هذه النار لاتخرج عن كونها نارا صناعية ، ومن المفروض فيها أن تكون مألوفة لديه . وعلى العكس من ذلك نور الشمس الساطع خارج الكهف ، فهو نور لم « يصنعه^(٢) » الانسان . إن الكائنات النامية والاشياء الماثلة^(٣) تتجلى في

(١) أى رمز الكهف الذى تقناوله الدراسة .

(٢) هلامتا انتصهص من عندى ولم تردا فى النص الاصل .

(٣) أو الموجودة الحاضرة .

نوره الساطع تجليا مباشرا دون حاجة إلى تصورهما عن طريق الظلال التي
نعكسها . والأشياء التي تتجلى بنفسها تعتبر في الرمز صورة « للمثل » .
ولكن الشمس في « الرمز » تمثل « صورة » ذلك الذي يجعل جميع المثل
مرئية . إنها صورة مثال المثل . هذا المثال يسميه أفلاطون (هي توأجاثو)
ويترجم عادة ترجمة حرفية لاتنخلو من سوء فهم « بمثال الخير^(١) » .

هذه الأنواع المختلفة من التطابق التي حصرناها الآن بين الظلال
والواقع الذي يجربه الانسان كل يوم، بين انعكاس ضوء النار في الكهف
والنور الساطع الذي يغمر الواقع القريب المؤلف ، بين الأشياء الموجود
خارج الكهف والمثل ، بين الشمس وأعلى المثل ، (هذه الأنواع المختلفة
من التطابق) لاتستنفد مضمون « الرمز » . أجل ! إننا لم نتوصل بعد
إلى أخص ما يخص هذا الرمز . ذلك لأنه يروى لنا أحداثا ولا يقتصر على
بيان الأماكن التي يقيم فيها الانسان والمواقع التي يشغلها داخل الكهف
وخارجه . ولكن الاحداث التي يعرضها علينا هي في الواقع مراحل
انتقال من الكهف إلى ضوء النهار يعقبها الرجوع من ضوء النهار إلى
الكهف .

ماذا تحدث في مراحل الانتقال هذه ؟ ما الذي يجعلها ممكنة ؟ مم
تستمد ضرورتها ؟ ما هي أهميتها ؟

(١) في الاصل باليونانية : $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\sigma\mu\alpha\tau\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\sigma\mu\alpha\tau\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$

إن الانتقال من الكهف إلى ضوء النهار والعودة من هناك مرة أخرى يتطلب من الأعين أن تغير ما اعتادت عليه فتتحول من الظلام إلى النور ثم من النور إلى الظلام . ستعاني الأعين في كل مرة من الخيرة والارتباك وستكون معاناتها لسببين مختلفين كل الاختلاف : « ستحس الأعين بنوعين من الخيرة والارتباك ، وذلك لسببين مختلفين (١) » .

معنى هذا أن الانسان يمكن أن ينتقل من جهل لا يكاد ينتبه له ، إلى حيث يتجلى له الوجود في صورة أكثر ماهوية (٢) . وإن لم ينضج بعد ولم يتهيأ لمثل هذا الوجود ، وقد يمكنه من ناحية أخرى أن ينتزع من موقف المعرفة الماهوية (الأساسية) الذي وصل إليه فيلحق به في مجال يتحكم فيه الواقع الشائع المعتاد ، دون أن يكون على استعداد للاعتراف بأن ما يألفه ويباشره في هذا المجال هو الواقع .

وكما يتعمم على العين الجسدية أن تتأثر على تغيير عاداتها في بطن

(١) يذكر المؤلف هذا النص باليونانية في ترجمته الألمانية ويحدد موضعه من الجمهورية (١٥١٨ ، ٢٥٠) .

δουτταί καὶ ἀπὸ δουττων γιγνοῦνται
ἐπιταρᾶξις ὁμοίαι

• ديناي كاي أبو ديتوي ججنوتاي ايتار اكسايس أو مازين •

(٢) أي أكثر حفظاً من الماهية وأقرب إلى الجوهر والاصل والاساس .

ودأب، سواء أرادت أن تعود على النور الساطع او على الظلام الدامس، كذلك يتحتم على النفس أيضا أن تأخذ نفسها بالصبر والتأني حتى تعود على مجال الوجود الذي تواجهه وتعرض له . غير أن مثل هذا التعود يتطلب أولا من النفس أن تتحول بكليتها نحو الاتجاه الأساسى الذى تنزع إليه، شأنها فى هذا شأن العين التى لا يمكنها أن ترى الرؤية الصحيحة الشاملة إلا إذا سبق للجسم كله اتخاذ الوضع الملائم لذلك .

لكن لم يتطلب التعود على هذا المجال أو ذاك كل هذا الدأب والصبر والأناة؟ لأن التحول (فى الاتجاه) يمس وجود الانسان، ولهذا يتم فى صميم كيانه (ماهيته^(١)) . معنى هذا أن الموقف الأساسى^(٢) الذى ينبغى أن ينشأ عن تحول فى الاتجاه، لا بد أن ينبثق من علاقة تعمل السكائن الانسانية^(٣) بالفعل وتتطور إلى مسلك ثابت . هذا التحول والتغير الذى يودى إلى تعود السكائن الانسانية على المجال الذى يوجه إليه هو الذى يؤلف ماهية ذلك الذى يطلق عليه أفلاطون اسم

(١) الكلمة الأصلية Wesen من الكلمات التى لا يمل هيدجر تكرارها بعمان وأشكال لا حصر لها . والمعنى الاصلى لها هو السكيان والكيثونة والماهية، وقد تعنى كذلك الجوهر والاساس والقوام ولهذا نجدنى أتقل عليك بذكر المعنى المحتمل بين قوسين !

(٢) أى الموقف الذى يعول عليه ويمكن أن يتخذ مقياسا ومعيارا .

(٣) أى تقوم عليها ماهية الإنسان

« البايديا^(١) » ، وليس من سبيل إلى ترجمة هذه الكلمة . « فالبايديا » — بحسب تحديد أفلاطون لماهيتها هي « التمهيد لتحول اتجاه الانسان بكليته وفي ماهيته^(٢) » . ولهذا فإن « البايديا » في ماهيتها انتقال، وهذا الانتقال يتم من « الأبايدوزيا^(٣) » إلى « البايديا » . وتبقى «البايديا» — تبعاً لطابع الانتقال هذا — على علاقة مستمرة « بالابايدوزيا » . ولعل أنسب كلمة المانية يمكن أن تقابل الاسم اليوناني « بايديا » . وهي كلمة « التكوين^(٤) » وإن كانت في الواقع لا تقي به وقاه تماما . ويجب علينا

- (١) تترجم عادة بالتربية أو الاستنارة ، وإن كان هيدجر يترجمها بالتكوين أو التهيئة والتشكيل .
(٢) في الاصل باليونانية

περιεχόμενης ὅλης τῆς ψυχῆς

(يرى أيجو جي هوليس تيس بسينغيس) أي تحول النفس بكليتها . ويلاحظ أن ترجمة هيدجر لهذا التعريف الرائع ترجمة تفسيرية لاحرفية .

(٣) في الاصل باليونانية ἀπαίδευσις ومعناها الحرف ضد التربية أو عدم الاستنارة . ولكنها في مفهوم هيدجر عدم التكوين والتشكل ، أي هي في النهاية عدم الانجاء إلى حقيقة الوجود كما تتجلى وتحتجب في آن واحد كلما ظهر الوجود .

(٤) الكلمة الألمانية التي يذكرها هيدجر هي Bildung وهي في اللغة العادية تعنى التربية والثقافة والتدريب ، كما تعنى التكوين والتشكيل والانشاء .

بطبيعة الحال أن نرد للكلمة الأخيرة طاقتها التعبيرية الأصلية وأن ننسى ما لحق بها في أواخر القرن التاسع عشر من سوء التأويل . إن « التكوين » يدل على معنيين : فهو من ناحية تكوين بمعنى الصياغة أو التشكيل (الذي يصوغ مادة الشيء ويظهره^(١)) . ولكن هذا « التكوين » . . « يكون » (أو يشكل ويصوغ) في نفس الوقت تيمنا لمطابقة مسبقة مع صورة أولية معقمة عليها ، تسمى لهذا السبب نموذجاً^(٢) . — إن « التكوين » تشكيل وصياغة ، وهو بالإضافة إلى هذا مدخل إلى صورة معينة . والماهية المضادة « للبايديا » هي « الأبايدوزيا » أي الافتقار إلى التكوين (التشكيل والصياغة) أو نقصه وعدمه . وهذا النقص في التكوين لا يفتح فيه الموقف الأساسي ، ولا يوضع فيه النموذج الذي يمكن الاعتماد عليه .

إن مكن القوة في دلالة « رمز الكهف » هو أنه يحاول عن طريق الصورة القصصية الحية أن يجعل ماهية « البايديا » (شيئاً) تمكن رؤيته ومعرفته . وفي الوقت نفسه نجد أن فلاطون يحاول أن يمصم ماهية « البايديا » من أن تتحول إلى مجرد معلومات تفرغ في النفس التي لم تنهياً لما كما لو كانت وعاء فارغاً ينظر من يملؤه . فالواقم إن « التكوين » الأصيل يستولي على النفس ذاتها ويحاولها بكليتها ، وذلك حين يمهّد لهذا بوضع

(١) ما بين قوسين زيادة منى لتوضيح مضمون العبارة .

(٢) يلاحظ أن هيدجر يتلاعب هنا بالفعل bilden (يكون أو يصوغ)

والاسم Vor—bild (نموذج أو صورة أولية) ولهذا لزم التصرف .

الانسان في مكانه الماهوي (الاساسي) ويعود² عليه . والعبارة التي يفتح
بها أفلاطون حكاية الكهف في بداية الباب السابع من الجمهورية تبين
بوضوح كاف أن الهدف من « الرمز » هو تصوير ماهية « البايديا » :
« عليك بمد هذا أن تكون لنفسك من التجربة (التي صيغتها فيما بعد)
نظرة في (ماهية) « التكوين » و « عدم التكوين » ، إذ أنهما أمران
(مرتبطان) متصلان بصميم وجودنا الانساني^(١) .

إن « رمز الكهف » — كما تقول عبارة أفلاطون بوضوح —
يصور ماهية « التكوين » . ولكن هذا التفسير الذي نحاول تقديمه للرمز
يهدف على العكس من ذلك إلى بيان « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة .
ألا نحمل « الرمز » عن طريق هذه المحاولة بشيء غريب عليه ؟ إن التفسير
(في هذه الحالة) مهدد بالانحراف إلى نوع من التأويل المنتصب . ربما
يبدو هذا في الظاهر ، إلى أن يثبت الرأي القائل بأن تفكير أفلاطون
يخضع لتحول (تم في مفهوم) ماهية الحقيقة ، بحيث أصبح هذا التحول
هو القانون الخفي الذي يعتمد عليه ما يقوله (هذا) الفكر . هذا التفسير

(١) العبارة في الاصل باليونانية

Μετὰ τὰτα ὄν, εἰς τοῦ, ἀπεικαεον

τοιοῦτω παρσι τὴν ἡμετέραν φύσιν

Παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευτικῆς

« ميتا تاو تادي ، أيبون ، أيبكازون تو شوتو بائاي تين هميتيران فيرين بايدياس
في بيرى كاي آبايدويريزياس » .

الذي فرضته محنة متأخرة يذهب إلى أن « الرمز » لا يقتصر على تصوير ماهية « التكوين » في صورة (حية مأموسة) ، بل يضيف إلى ذلك أنه في نفس الوقت يوسم أفق البصر لكي ينفتح على التحول الذي تم في ماهية الحقيقة . وإذا كان الرمز قادرا على توضيح هذين الأمرين ، ألا يستلزم هذا أن تكون هناك علاقة ماهوية (أساسية) تجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » . الواقع أن هذه العلاقة قائمة . وهي تسكن في أن ماهية الحقيقة وأسلوب التحول (في مفهومها) هما اللذان يجعلان « التكوين » من ناحية بنيته الأساسية أمرا ممكنا .

ولكن ما الذي يجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » في وحدة ماهوية (أساسية) أصيلة ؟ .

إن « البابدايا » تدل على تحول الانسان بكليته ، بمعنى أن يخرج من دائرة الأشياء المألوفة التي يواجهها في حياته ويعتود على وضعه الجديد في دائرة أو مجال آخر يظهر فيه الوجود نفسه . ولا يصبح هذا الوضع ممكنا حتى يتغير كل ما كان واضحا أو متكشفا بالنسبة للانسان ويتغير كذلك أسلوب وضوحه وتكشفه . لا بد أن يتحول هذا الذي يعتبر في نظر الانسان لامتحجبا كما يتحول أسلوب لانحجبه^(١) . وبالتالي تتحجب يسمى في اليونانية

(١) أو تكشفه من الحفاء . وقد فضلت الإبقاء على مصطلح هيدجر على الرغم من صعوبته (راجع محاضراته عن ماهية الحقيقة ضمن هذا الكتاب) .

« أليثيا^(١) »، وهي كلمة تترجم عادة « بالحقيقة ». وقد ظل معنى « الحقيقة » في نظر الفكر الغربي منذ عهد قديم هو تطابق^(٢) التصور الفكري مع الموضوع : تطابق العقل مع الشيء^(٣).

لوحالنا مع ذلك أن نتغلى عن ترجمة كلمتي « بايدايا » و« أليثيا » ترجمة حرفية ، وحاولنا بدلا من ذلك أن نفكر في الماهية الموضوعية التي تنطوي عليها الكلمتان اللتان نجتهد في ترجمتهما من خلال المعرفة اليونانية^(٤)، لوجدنا على الفور أن « التكوين » « والحقيقة » « يلتقيان في وحدة ماهوية واحدة . ولأخذنا ماهية ذلك الذي تسميه كلمة « أليثيا » مأخذ الجدل لوجدنا هذا السؤال يطرح نفسه : من أين يستمد أفلاطون تحديده لماهية اللاتحجب ؟ إن كل محاولة للإجابة على هذا السؤال نفسها مضطرة للرجوع إلى المضمون الحقيقي « لرمز الكهف » . وسوف تبين أن « الرمز » يتناول ماهية الحقيقة كما تبين طريقة تناوله له .

إننا بالكلام عن المتحجب وتحجبه إنما نصف ذلك الموجود الحاضر^(٥)

(١) في الأصل باليونانية : $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$

(٢) أو توافق (تكافؤ ولازم) .

(٣) في الأصل باللاتينية : *Adaequatio itnelloctus et rei*

(٤) هكذا حرفيا ، والمراد هو ترجمة الكلمتين المذكورتين انطلاقا من

التصور اليوناني لهما .

(٥) حرفيا الموجودة الحاضر - ضرورا مفتوحا أو ظاهرا .

في كل مجال من المجالات التي يقيم فيها الانسان . ولكن « الرمز » يحكي قصة الانتقال من مكان اقامة إلى آخر . ومن هنا تنقسم هذه الحكاية إلى مجموعة من الأماكن المختلفة (التي يقيم فيها السجناء) وتتسلسل صعودا وهبوطا على نحو عجيب . وتقوم الفروق المختلفة بين أماكن الإقامة كما تقوم مستويات الانتقال (من مرحلة إلى أخرى) على الاختلاف في معنى الأليثيس^(١) المأخوذ به كقياس مازم ، وعلى نوع الحقيقة السائد في كل مرحلة . لهذا ينبغي أن نفكر في مفهوم « الأليثيس » ، أو اللاتجيب ، ونحدد أوصافه عند كل مستوى .

في المستوى الأول يعيا البشر في الكهف مقيدين بالسلاسل والأغلال ، أسارى ما يلتقون به لقاء مباشرا . ويختم أفلاطون وصفه لهذا المكان الذي يقيم فيه البشر بهذه العبارة الجازمة : إن السجناء المغلولين على هذه الصورة لن يعتقدوا على الاطلاق أن ثمة ما هو غير محجب سوى ظلال الأدوات^(٢) . (٥١٥ ج ، ١ - ٢) .

(١) في الاصل باليونانية ἀλυσία أي اللاتجيب .

(٢) في الاصل باليونانية :

πανταχῶς δὴ... οὗ τοιοῦτος οὐκ ἔστιν ἄλλο
τε νεκρῶν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν
ἐκείων (515c - i - 2)

« بانتاباري دي . . . هو تويثودي أوك أن القوتى نوميروثين تو اليثيس

أي تاس تون سكويستون سكياس . »

« الرمز » والصعود من دائرة النار الصناعية إلى اشراق الشمس الساطعة ، ثم الهبوط مرة أخرى من منبع النور كله إلى ظلام الكهف . ولاتأني قوة التعبير والتصوير في « رمز الكهف » ، من صورة الانغلاق التي يوحي بها القبو السفلى والبقاء في أسر الانغلاق ، ولا من رؤية (الأفق) المفتوح خارج الكهف . فالواقع أن مكن القوة في تفسير افلاطون وتصويره « للرمز » يتركز في الدور الذي تقوم به النار ، والضوء المنعكس منها ، والظلال ، ونور النهار الساطع ، وضوء الشمس والشمس . إن كل شيء فيه يعتمد على ظهور الظاهر والتمكين من رؤيته^(١) . حقا إن اللاتحجب يرد ذكره (أثناء الكلام عن) المستويات المختلفة ، ولكن التفكير فيه ينصب طريقتيه في تيسير تجلي الظاهر في منظره (أيدوس^(٢)) والتمكين لهذا الظاهر المتجلي بنفسه (الايدايا^(٣)) من أن يصبح قابلا للرؤية . بل إن التأمل الحقيقي ينصب على ظهور المنظر الذي يكفله الضوء الساطع . هذا المنظر هو الذي يسمح بالتطلع إلى كينونة كل موجود^(٤) . فالتأمل الحقيقي إذن ينصب على « الايدايا » . وهذا

(١) أى جعل رؤيته أمرا ممكنا أو جعله قابلا للرؤية .

(٢) في الاصل باليونانية : $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$.

(٣) في الاصل باليونانية : $\alpha\iota\delta\alpha\iota\alpha$.

(٤) أو الماهية التي يكون عليها ويحضر بها .

(أى الابدايا أو المثال) هو المنظر الذى يتيح التطلع إلى الموجود(الكائن الحاضر). « الابدايا ، هو الظهور الخالص بالمعنى الذى تقصده عندما نقول « ان الشمس تظهر ، . ان « المثال (١) ، لا يسمح « يظهر ، شىء آخر (وراءه) ، إنه هو ذاته الظاهر الذى لا يعنيه إلا أظهار نفسه . « الابدايا» هو الظاهر (المتبدى) وماهية المثال تسكن فى قابليته لأن يظهر ويرى . هذه (القابلية للظهور والرؤية) هى التى تحقق الحضور (الكينونة) أى حضور ما يكون عليه الموجود . فى « ما — ثية (٢) » الموجود يحضر (٣) هذا فى كل حالة معينة . ولهذا فإن الماهية الحقيقية للوجود تسكن فى نظر أفلاطون فى « ما — ثية » . وحتى التسمية المتأخرة تشى بأن « النا — ثية » (فى اللغة اللاتينية (٤)) هى الكينونة (٥) الحقة ، أى هى الماهية (٦) وليست هى الموجود (٧) . وما يقدمه المثال (بهذه الطريقة) للرؤية ويجعله متاحاً لها هو

(١) يكتب هيدجر للكلمة هنا وفى السطور التالية فى ترجمتها الحديثة (idea — Ideo أى الفكرة أو المثال) ولا يوردها بالرسم اليونانى إلا فى حالات نادرة . (٢) هى — كما تقدم المصدر المأخوذ من « ما » (was — sein) (٣) يحضر أو يكون أو يوجد ، ومنها يأتى الحضور أو الكينونة أو الوجود — وكلاهما كما ترى محاورات قاصرة لتجريد عن الفعل الصير (an — wesen) الذى يسرف هيدجر فى إستخدامه مع الاسم المشتق منه (Anwesen) (٤) Quidditas (٥) esse (٦) essentia (٧) Existentia وهذه نقطة هامة تجمد هيدجر عن التصور الشائع عن الوجودية ، (الساترية ١) التى لم تسأم القول بأن الوجود يسبق الماهية

كان يراه واضحا لا اختلاط فيه . من أجل هذا نجد كلمة « أليثيس ^(١) » تتكرر في نهاية العرض الذي يقدمه رمز « الكهف » من المستوى الثاني، وإن كانت تأتي في صيغة التفضيل « أليثسترا » (الأكثر لاتجيبا) . إن « الحقيقة على الأصالة تكمن (في نظر هذا السجين المتحرر) في الظلال . فهو على الرغم من تخلصه من الأغلال لا يزال يسئ تقدير مفهوم « الحق » ووضعه ، ، لأنه لا يزال يفتقر إلى الأساس الذي يبنى عليه « التقدير » ، إلا وهو الحرية . صحيح أن الخلاص من الأغلال يحرره بعض المتحرر . ولكن هذا الخلاص لم يصل به بعد إلى الحرية الحقيقية .

ويصل السجين المتحرر من الأغلال إلى هذه الحرية الحقيقية عندما يبلغ المستوى الثالث . فهنا يكون هذا السجين الذي تحرر من أغلاله قد انطلق إلى خارج الكهف حيث « الحرية الرحبية » . هناك يتضح كل شيء ويتفتح في ضوء النهار . إن منظر الأشياء على ما هي عليه لا يظهر له الآن كما كان الحال من قبل في داخل الكهف عندما كانت مجرد انعكاس لضوء التار الصناعية التي سببت له الخلل والاضطراب . إن الأشياء نفسها تظهر له الآن بكل ما يكثف منظرها الخاص من الزام والزام . والحرية التي أصبح المتحرر يجد نفسه فيها ليست مجرد قضاء رجب لاتعده الحدود، وإنما هي الإلزام الذي يفرضه نور ساطع يشع من الشمس التي يراها في

(١) في الأصل باليونانية وقد تقدمت ، ومعناها الحرفي هو الحق ولكنها في تفسير هيدجر كما سبق القول المتكفف واللامتجيب .

نفس الوقت . والمناظر التي تبدى الأشياء على ما هي عليه ، أى الايدية^(١) (أو المثل) ، هي التي تكون الماهية التي يتجلى هذا الوجود المفرد أو ألك على ضوئها ، وفي هذا التجلي يمكن أن يتكشف^(٢) هذا الذي يظهر كما يمكن أن يصبح ميسرا (للنظر) .

ويتحدد هذا المستوى (الذي يقيم فيه السجين المتحرر) مرة أخرى على أساس اللامحتجب الذي تكون له هنا صفة المقياس الحقيقي الملزم . ولهذا يسارع أفلاطون في بداية عرضه للمستوى الثالث بالكلام عن ذلك « الذي يقال عنه الآن إنه لامحتجب^(٣) » (الجمهورية ، ٥١٦ ، أ ، ٣) هذا اللامحتجب (يصفه أفلاطون) بأنه « أليثيسترون » أى الأكثر لامحتجبا (بتكشيفا) من الأشياء التي كانت تظهر على الضوء الصناعي في داخل

(١) في الاصل باليونانية $\epsilon\iota\delta\epsilon\alpha$ (، هي صيغة الجمع من

$\epsilon\iota\delta\epsilon\alpha$ أى المنظر أو المظهر) وهي في تفسير هيدجر المثل أو الافكار ideas التي تسمح للموجدات بأن تظهر وتتجلى على ما هي عليه .
(٢) حرفيا : أن لا — يتجيب (وهي أن يعترف القارىء في هذا التصرف) .

(٣) في الاصل باليونانية :

$\tau\omega\upsilon\upsilon\ \nu\epsilon\iota\upsilon\ \lambda\epsilon\gamma\omicron\sigma\iota\epsilon\iota\upsilon\omega\upsilon\upsilon\ \alpha\lambda\eta\theta\omega\upsilon\upsilon$ (516a,3)

(نون نون ليجو مينوس أليثون) .

الكهف كما كانت مختلفة عن الظلال. إن اللامعتجب الذي بلغه (السجين المتحرر) في هذه المرحلة هو « الأشد لاتبجبا » (تا أليستاتا^(١)) . صحيح أن أفلاطون لا يستخدم الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع من حديثه، ولكنه يذكر « الأشد لاتبجبا » (تو أليستاتون^(٢)) في سياق الشرح الهام المائل في بداية الباب السادس من الجمهورية . فنحن نراه في هذا الموضوع الأخير (٤٧٤ ج ، ٥ وما بعدها) يذكر أولئك « الذين يتعلمون إلى الأشد لاتبجبا^(٣) » (أو أعظم الأشياء تكشفا) . وهكذا الأشد لاتبجبا يتجلى أو يظهر فيما يكون عليه الموجود . وبغير هذا التجلى أو الظهور للمائة^(٤) (المثل) لأمكن أن يبقى هذا (الموجود) وذلك وكل شيء على الإطلاق متعجبا معنيا . ويوصف « الأشد لاتبجبا » بهذا

(١) في الاصل باليونانية τὰ ἀληθέστατα

(٢) في الاصل باليونانية : τὸ ἀληθέστατον .

(٣) في الاصل باليونانية :

οἱ εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες

(٤) المصدر المتأخوذ من دما ، أى لما تكون عليه المثل من حيث ما هيها وكينوتها .

الوصف لأنه يظهر بصورة مسبقة في كل ما هو ظاهر ، كما يبسر هذا الظاهر
(أو يجعله في متناول النظر) .

ولكن إذا كان تحول البصر — في داخل الكف نفسه — من
الظلال إلى النار والأشياء التي تظهر على ضوءها أمرا عسيرا بل محكما
عابيه بالاخفاق ، فلا بد أن يتطلب التحرر في (المكان) الحر الرحيب
خارج الكهف غاية الصبر والجهد . إن التحرر لا يأتي نتيجة التخلص من
الأغلال ولا هو مجرد انفلات من القيود ، وإنما يبدأ بالتمود المتصل على
تثبيت النظر على المعالم المحددة^(١) للأشياء ذات النظر المحدد الثابت .
التحرر الحقيقي هو مداومة التحول نحو ما يظهر في منظره ويكون لدى ظهوره هو
الأشد لا تعجبا (تكشفا) . ولا وجود للحرية إلا في مثل هذا التحول .
ولكن هذا التحول لن تحمته إلا ماهية « البايديا » من حيث هي تحول .
ومن ثم فإن اكتمال ماهية « التكوين » لا يمكن إن يتم إلا في مجال
« الأكثر لا تعجبا » وعلى أساسه ، أي في مجال « الأليثيستاتون » ،
أي الأكثر حقيقة ، أي الحقيقة الخالصة . إن ماهية « التكوين » تقوم
على أساس ماهية « الحقيقة » . ولما كانت ماهية « البايديا » تكمن في
« التمهيد لتحويل اتجاه الانسان بكليته وفي ماهيته^(٢) » ، فإنها تظل بهذا

(١) حرفيا : الحدود الثابتة . وقد لجأت لتصرف معنا لتكرار .
(٢) هذه هي ترجمة هيدجر للنص اليوناني الذي سبق ذكره . أما ترجمته
الحرفية فهي « تحول النفس بكليتها » .

الاعتبار^(١) تجاوزا مستمرا للأبايدوزيا^(٢) . إن البايدايا تحمل في ذاتها العلاقة الأساسية التي ترجع بها^(٣) إلى نقص التكوين . وإذا كان على « رمز الكهف » ، كما يفسره أفلاطون نفسه ، أن يصور ماهية البايدايا ، (في صورة حية ملموسة) فلا بد أن يتجه هذا التصوير أيضا إلى توضيح هذه النقطة الجوهرية وهي التجاوز المستمر لنقص التكوين . ولهذا تنتهي القصة التي يحكيها الرمز ، بالنهاية التي يحلو للبعض أن يتخيّلوها ، أي بوصف أعلى مستوى يصل إليه السجين المتحرر وهو الخروج من الكهف . إن العكس من هذا هو الصحيح . فهبوط السجين المتحرر إلى الكهف ورجوعه إلى زملائه الذين لا تزالون مقيدين بالأغلال جزء مهم للحكاية التي يرويها « الرمز » . إن السجين المتحرر يرى الآن من واجبه أيضا أن يحول (عيون) هؤلاء عما يبدو لهم لا متحجبا لكي يرتفع بهم إلى الأكثر لا متحجبا . غير أن السجين المتحرر لا يستقيم له الأمر في داخل الكهف . إنه يتعرض لخطر الوقوع تحت سيطرة الحقيقة السائدة هناك ، أي لخطر الوقوع في قبضة « الواقع » ، الشائع المألوف الذي يعد (في نظرهم) الواقع الوحيد . بل إن السجين لو شعر بأنه مهدد باحتمال قتله ، وهو احتمال تحول إلى واقع ، كما نعرف من قدر سقراط الذي « معلم » أفلاطون .

إن الهبوط إلى الكهف والصراع الذي يدور في داخله بين المحرر

(١) أي باعتبار أنها تحول .

(٢) أي نقص التكوين كما سبق القول .

(٣) أو التي تعود فترابطها بنقص التكوين .

وبين للسجناء الذين يقادمون كل تحرر يكونان المستوى الرابع الذى يكتمل به « الرمز » . صحيح أن كلمة أليثيس لا ترد في هذا الجزء من الحكاية. ولكنها ان تستغنى في هذا المستوى (الأخير) عن التعرض للاحتجاب الذى يحدد مجال الكهف الذى يعود السجناء للتحرير الزيارته . ولكن ألم تسبق تسمية « اللامتعجب » الذى كان يسود الكهف^(١) في المستوى الأول؟ ألم يكن اسمه عندئذ هو « الظلال »؟ لا شك في هذا . غير أن دور اللامتعجب لا يقتصر على جعل الظاهر بأى شكل من الأشكال ميسرا^(٢) ومنفوحا في ظهوره، وإنما يقوم اللامتعجب دائما يتجاوز تحجب المتعجب إن من الضروري أن ينتزع اللامتعجب (من ثنايا) التعجب، أن يلب بمعنى من المعاني من هذا التعجب .

ولما كان الأصل في اللاتعجب عند اليونان أنه يتفانل^(٣) في ماهية الوجود وبذلك يحدد الوجود من جهة حضوره^(٤) وتبصره^(٥) (حقيقته)، فإن الكلمة التى يستخدمها اليونان للدلالة على ما كان الرومان يسمونه « الصدق^(٦) » ونسبته نحن « الحقيقة » تتميز بأنها تبدأ بالحرف (α) الذى يدل على السلب (أليثيا^(٧)) . إن الأصل في الحقيقة أنها تدل على ما ينتزع

(١) أى كان هو المقياس السائد للرم . (٢) أى جعل ما يظهر في متناول البصر . (٣) الكلمة الأصلية تدل على التخلخل والتحكم فيه ... (٤) أو وجوده ومثواه . (٥) أى جملة ميسرا للنظر . (٦) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٧) فى الأصل باليونانية $\alpha - \lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ وبلا حظ أن =

من التعجب والخفاء . والحقيقة من حيث هي هذا الانزاع تكون في كل مرة على هيئة كشف أو انكشاف^(١) . وقد يكون التعجب على أنحاء مختلفة : فهو غلق ، أو حفظ ، أوستر ، أو تغطية ، أو تقنع ، أو تنكر . ولما كان من الحتم ، في «رمز» أفلاطون ، أن ينزع أعلى أنواع اللاتعجب انزاعاً من (ثنايا) حجب (أو اخفاء) دنىء وعنيد ، فمن الطبيعي أيضاً أن يكون تخليص (السجين) من الكهف ووضعها في (مجال) الحرية التي يغمرها ضوء النهار صراع حياة أو موت . والمستوى الرابع من مستويات الرمز ، يشير إشارة للاحقة إلى أن « السلب » ، أو الكفاح في سبيل انزاع اللامتعجب ، مرتبط بماهية الحقيقة . ولهذا نجد أن هذا المستوى يتناول كذلك (مسألة) . . « الأليثيا » ، شأنه في هذا شأن المستويات الثلاثة المقدمة عليه .

مهما يكن الأمر فإن هذا « الرمز » لم يكن ليقيم على صورة الكهف إلا لأن التجربة الأساسية التي كانت بديهية عند اليونان ، ألا وهي تجربة « الأليثيا » أولاً تعجب الموجود قد عملت من قبل على تحديد طبيعته .

== هيدجر ينطلق في كل ما يقوله ويكتبه عن الحقيقة من هذا التحليل اللغوي للكلمة . فإذا كان الحرف (ه) الذي تبدأ به الكلمة هو حرف النفي ، فإن بقية الكلمة تأتي من الفعل الذي يفيد معنى التعجب والتعقّب (لا اثنان) وبهذا يكون نفيه هو اللاتعجب .

(١) راجع دراسة هيدجر عن ماهية الحقيقة لتجد تفصيلاً أوفياً .

إذ ما عسى أن يكون الكهف العميق في باطن الأرض إن لم يكن شيئاً مفتوحاً وتعوطه الجدران من كل جانب فتعزله عن الأرض على الرغم من فتحة المدخل الذى يؤدي إليه ؟ إن انفلاق^(١) الكهف - المفتوح في ذاته - وما يتسبب في تغيير وضعه ومن ثم في حجبته ، إنما تشير كلها في نفس الوقت إلى ما يقع خارجه ، أى اللامعجب الذى يتفسح في ضوء النهار . إن ماهية الحقيقة التى فكر فيها اليونان في الأصل بمعنى « الأيثيا » ، أى اللاتعجب المرتبط بالمتعجب (المنكر والمقنع) ، (هذه الحقيقة) وحدها ترتبط ارتباطاً أساسياً بصورة الكهف القائم تحت الأرض بعيداً عن ضوء النهار . ولو كان للحقيقة ماهية أخرى غير اللاتعجب أو لو تحددت على أقل تقدير بشيء آخر غيره لما كان « لرمز الكهف » أية قيمة تصويرية أو تعبيرية .

ومع أن « الأيثيا » قد تكون موضوع تجربة أصيلة في « رمز الكهف » ، وقد تذكر وتؤكد في مواضع بارزة (من النص) ، فإن ثمة ماهية أخرى للحقيقة تحتل مكان الصدارة بدلاً من اللاتعجب . وهذا في الواقع إنما يدل ضمناً على أن اللاتعجب أيضاً لا يزال يحتفظ بسكانه .

إن تصوير الرمز والتفسير الخاص الذى يقدمه أفلاطون له يكادان يسلطان بأن الكهف السفلى وما يقع خارجه هما المجال الذى تتم الأحداث المروية في إطاره . ولعل أهم هذه الأحداث هي مراحل الانتقال التى يحكيها

(٩) أو طية وسنره وإحاطته من كل جانب .

وفي المسنوي الثاني يحدثنا «الرمز» عن الخلاص من القيود والاعلال. لقد توصل السجناء إلى شيء من الحرية ، ولكنهم مازالوا محبوسين داخل الكهف . إنهم يستطيعون الآن أن يتلفهوا برؤسهم ويحركوا أجسامهم في كل إتجاه . أصبح في إمكانهم أن يروا بأنفسهم الأشياء التي كانت تمر خلف ظهورهم ويعملها العابرون في أيديهم . وصار أولئك الذين لم يكونوا يبصرون إلا الضلال والاشباح « أكثر اقترابا من الوجود »^(١) (٥١٥ د ، ٢) . أخذت الأشياء نفسها تعرض منظرها بشكل من الأشكال ، أي على ضوء النار الصناعية المشتعلة داخل الكهف ، ولم تعد الظلال تخفيها كما كانت تفعل من قبل . فإذا اتفق للأعين أن تنم على الظلال ، غشيت هذه الظلال على البصر وحجبت عنه رؤية الأشياء نفسها . ولكن ما أن يتخلص البصر من أسر الظلال حتى يتمكن الإنسان الذي تحرر هذا التحرر من الوصول إلى دائرة ذلك الذي يصفه «الرمز» بأنه (أليسترا)^(٢) (٥١٥ د ، ٦) أي أكثر تكشفا أو لاتحجبا ، ومع ذلك فلا بد من أن يقال عن تحرر على هذه الصورة أنه « سيعتبر أن مارآه من قبل (أي

(١) في الاصل باليونانية

Μαλλόν τι ἔσχητ' ἐβω τοῦ ὄντος

(مالون تي انجتهرو او اونتوس) .

ἀληθέστερα (٢) في الاصل باليونانية

الظلال) أكثر تكشفا (أولا تحجبا) مما يظهر له الآن^(١) « (نفس
الموضع من الجمهورية).

ما السبب في هذا ؟

إن الضوء الذي تعكسه النار بعشى عيني السجين المتحرر الذي لم
يتمود عليه . هذا العشى يحول بينه وبين رؤية النار نفسها كما يمنعه من
أن يدرك كيف ينعكس نورها على الأشياء فيتيح لهذه الأشياء أن تظهر .
ولهذا لا يستطيع هذا الذي عشى الضوء بصره أن يفتن إلى أن ما كان
يراه من قبل لم يكن سوى ظلال الأشياء التي انعكست على ضوء هذه
النار ذاتها . صحيح أن السجين الذي تحرر سيرى أشياء أخرى غير الظلال ،
ولكن كل ما يراه سيختلط عليه اختلاطا شديدا . وإذا قارن بين هذا
الخلط المضطرب وبين ما كان يراه من ظلال منعكسة على ضوء النار التي
لم يكن يعرفها أو يبصرها ، تبين له أن هذه الظلال كانت ذات معالم
ثابتة محددة . ولهذا فلا غرابة في أن يبدو هذا الجانب الظاهر الثابت من
الظلال في نظر السجين المتحرر « أكثر لاتحجبا أو تكشفا » ، لأنه

(١) ἡ ἀλλοτρίωσις τὰ τότε ὄρωμενα ἢ ἀληθέστερα (١)
ἢ τὰ νῦν δεκκρῦμενα

هجايشاي تا توتى هرومينا اليشيترا اى تافون دا يكنو مينا .

بالنسبة للنظر المتجه إليه لا تحجب (تكشف) الكينونة (أو المادية) التي يظهر بها . بهذا يفهم اللامتعجب فهما أوليا مسبقا ووحيداً باعتبار ذلك المدرك أثناء إدراك « الايدايا^(١) » ، والمعروف^(٢) من خلال المعرفة^(٣) .
والمقل (نو آين^(٤)) والمقل (نوس^(٥)) أو (الإدراك) يكتسبان في هذه الصياغة الأفلاطونية علاقتهم الأساسية « بالمثل » . والتمهؤ لهذا التوجه إلى المثل هو الذي يحدد ماهية الإدراك وبالتالي ماهية « العقل » .

إن « اللاتعجب » يقصد به (ذلك) اللامتعجب الذي يسر باستمرار عن طريق ظهور المثل . ولما كان هذا التفسير يتحقق بالضرورة من خلال رؤية « أو » نظر ، ، فلا بد أن يدخل اللاتعجب في « علاقة » مع الرؤية ، وأن يكون « متضابقا » معها . ولهذا نجد أفلاطون يطرح هذا السؤال في ختام الباب السادس من الجمهورية : ما الذي يجمع بين المرئي والرؤية في

ἐκείνῳ

(١) في الاصل باليونانية :

ἰδέω ἢ ὁρᾶω

(٢) في الاصل باليونانية

ἰδέω ἢ ὁρᾶω

(٣) في الاصل باليونانية

νοῦς

(٤) في الاصل باليونانية

νοῦς

(٥) في الاصل باليونانية

علاقتهما ببعضهما البعض ؟ ما طبيعة العلاقة المتشابكة بينهما ؟ أى نير^(١)
(زيجون ، الجمهورية ٥٠٨ ، أ ، ١) يريظهما ؟ .

إن الاجابة التى بوضوحها ورمز الكهف ، تم على هذه الصورة : إن
الشمس ، وهى منبع النور ، تجعل المرئى قابلا للرؤية . ولكن البصر لا يرى
المرئى إلا بقدر ما تكون العين مشمسة (هليو أيديس^(٢)) ، أى بقدر
ما تكون لديها القدرة على الانتماء لماهية الشمس ، أى لظهورها . والعين
ذاتها تستنير ، وتهب نفسها لظهور (الشمس) وبهذا يمكنها أن تستقبل
ما يظهر وأن تدركه . هذه الصورة تدل من الناحية الموضوعية على فكرة
متسقة يعبر عنها أفلاطون على هذا النحو : « وإذن فهذا الذى يتيح للمعروف
أن يتكشف (لا يقجب) ، كما يهب العازف القدرة (على المعرفة) ،
هو ما يمكنك أن تقول عنه إنه مثال الخير^(٣) ، (الجمهورية ، الباب السادس ،
٥٠٨ ، ١ ، و وما بعدها) .

ζῆλον

(١) فى الاصل اليونانية

ἡ λίσσις

(٢) فى الاصل باليونانية

(٣) فى الاصل باليونانية

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν
παρέχον τὰς διανοητικότητας καὶ τῶν
διδασκῶν καὶ τῶν δυνάμει ἀποδιδόν
τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φασι εἶναι .

يصف « الرمز » الشمس بأنها صورة لمثال الخير . ماهى ماهية هذا المثال ؟ باعتبار الخير مثلا (ابدأيا^(١)) فهو الظاهر ، وهو — بهذا الاعتبار أيضا — واهب الرؤية وهو المرئى ومن ثم القابل للمعرفة : « إن مثال الخير ، فى مجال المعرفة ، هو الذى يحقق كل ظهور ، ولهذا أيضا فهو فى نهاية الأمر الرؤية المرئية ، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلا بالجهود الجهد) . الجمهورية ، ٥١٧ ب ، ٧) .

وترجم كلمة « تو أجاثون^(٢) » ، بتعبير يبدو مفهوما فى ظاهره وهو « الخير » . وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى « الخير الأخلاقى » ، الذى يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقى . ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليونانى ، وإن كان تفسير أفلاطون نفسه « للأجاثون^(٣) » ، بأنه مثال هو الذى أوحى بالتفكير فى « الخير » تفكيراً أخلاقياً كما جعل المتأخرين يسمون تقديره فيجماونه « قيمة » . إن فكرة القيمة التى نشأت فى القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم

ἰδέα :

(١) فى الاصل باليونانية

τοῦ ἀγαθοῦ :

(٢) فى الاصل باليونانية

ἀγαθόν :

(٣) فى الاصل باليونانية

الحديث و للحقيقة ، هي آخر خلف « للأجاثون » ، وأضعفه . وبقدر ما تتغلغل « القيمة » والتفسير من خلال « القيم » في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بمبارته المعروفة « قلب جميع القيم » ، بقدر ما يمكننا أن نعد نيتشه نفسه — الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي « للقيمة » — أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية . والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته « الحياة نفسها » لإمكان « الحياة » ، وبهذا فهم ماهية « الأجاثون » فهما بعيدا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه « القيم الصادقة في ذاتها » .

ولو شئنا ان نفكر في ماهية « المثال » من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه « إدراكا^(١) » ، (أي تصورا ذاتيا) لوجدنا في « مثال الخير أو فكرته » .. « قيمة » معينة في ذاتها ، لها بالاضافة إلى ذلك « فكرة » أو « مثال » . وهذا المثال يستازم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المثال ، لأن كل شيء (في الحياة) يتوقف على اتباع الخير (للصالح للامام أو لتوطيد دعائم نظام) . وطبيعي أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية « لمثال الخير^(٢) » الأفلاطوني في إطار هذا التفكير الحديث .

(١) في الاصل باللاتينية : Perceptio

(٢) في الاصل باليونانية ἰδέσθαι τὸν ἀγαθόν

يدل « التو أجاثون^(١) » (الخير) في المفهوم اليوناني على ما يصلح
لشيء أو يمنح غيره الصلاحية . وكل « ايدايا^(٢) » (مثال) ، أو منظر
شيء ما ، هو الذي يسمح برؤية ما يكون عليه (أو كينوته) موجود ما .
وعلى هذا فإن « المثل » هي التي تجعل الشيء صالحا لأن يظهر على ما هو
عليه^(٣) وبهذا يمكن أن يكون له كيان^(٤) . إن المثل هي موجودة كل
موجود . ومن ثم فإن ذلك الذي يجعل كل مثال صالحا لأن يكون مثال
المثل على حد تمبير أفلاطون ، هو الذي يمكن لظهور كل ما هو كائن في
كل ما يتبدى منه للنظر . فماهية المثال تكمن في أنه هو علة إمكان الظهور
والصلاحية له ، وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية (الموجود) في منظره
(الذي يبدو عليه) ، ومن أجل هذا كان مثال المثل هو واهب الصلاحية
على الاطلاق ، أي التو أجاثون . وهذا الأخير هو الذي يتيح الظهور
لكل ما يظهر ، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق ، أي أشد (الموجودات)
ظهورا . ولهذا أيضا فإن أفلاطون يسمي « الأجاثون » : أشد الموجودات

τὸ ἀγαθόν (١) في الاصل باليونانية

ἰδέα (٢) في الاصل باليونانية

(٣) أو فيما يكون عليه (في كينوته) :

(٤) أو ان يحضر (يكون) في كيانه .

ظهوراً^(١) ، (الجمهورية ، ٥١٨ ج ٩) .

إن تعبيره مثال الخير ، الذى يمد تعبيراً مضللاً للرأى الحديث^(٢) ، أشد التضائل ، هو الاسم الذى يطلقه أفلاطون على ذلك المثال المتميز ، الذى يظل — باعتباره مثال المثل — هو واهب الصلاحية لكل شيء . هذا المثال ، الذى يمكنه وحده أن يسمى « الخير » يبقى « المثال الكامل أو الأعلى » (ايدايا تيلاويتايا^(٣)) لأن ماهية المثال تتحقق فيه ، أى تبدأ كينوتتها ، بحيث يصدر عنه إمكان جميع المثل الاخرى . ويجوز أن يوصف الخير بأنه « أعلى المثل » من جهتين : فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته فى التمكن^(٤) ، كما أن التطلع إليه يمد من جهة أخرى (أشد أنواع التطلع) وعورة ومن ثم أحوجها للجهد والعناء وعل الرغم من عناء الادراك^(٥) الحقيقى ومشقته ، فإن المثال — الذى يتحتم بحسب ماهية المثال

(١) فى الاصل باليونانية :

τὸν ὄντως τὸ φανότατον (اظهر الموجود) (تو

أو ترس تو فانوتاتون) . (٢) هكذا حرفياً ، والمقصود — كما سبق القول — أن الفلاسفة الحديثة قد انحرفت ، بالخير ، بالمعنى الأفلاطونى الاصيل الذى بينه هيدجر ، إلى معانى أخلاقية بعيدة عنه .

(٣) أى المثال الاسمى أو المثال الكامل التام الذى يمكنه أيضاً أن يصفى

الكامل على غيره .

(٤) أى جعل الموجودات صالحة للوجود وإتاحة الفرصة لها للظهور .

(٥) أى إدراك المثال .

ووفق المفهوم اليونانى له أن يسمى « الخبير » — يظل بمعنى من المعانى وبصورة دائمة فى مرمى النظر ، وذلك حيثما تجلى أى موجود على الاطلاق أو ظهر . وحتى عندما ترى الظلال التى لاتزال ماهيتها خافية محجوبة^(١) ، فلا بد أن تسكون هناك ثمة نار يشتعل ضوءها ، ولو لم يدرك هذا الضوء الادراك الحق ولم يعرف أنه منحة من النار ولا عرف أيضا أن هذه النار لاتخرج عن كونها وليدة (انكونون^(٢)) الشمس . (الجمهورية ، الباب السادس ، ٥٠٧ أ ، ٣) إن الشمس تظل غير مرئية فى داخل الكهف ومع ذلك فان الظلال نفسها تعيش على ضوءها . أما النار المشتعلة فى داخل الكهف ، التى تمكن من إدراك الظلال إدراكا لا يعنى ماهيته الذاتية ، فهى صورة تعبر عن الاساس المجهول لتجربة الوجود التى تعنى الوجود حقا وإن كانت لاتعرفه من حيث هو كذلك . ولكن الشمس بما ترسله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل (الموجودات) الظاهرة من ظهور (للنظر) و « لاتعجب » أو تكشف . إن ظهورها^(٣) يشم الدف فى نفس الوقت ويساعد ، عن طريق توهجها ، كل « ما ينشأ ويكون » على أن يبلغ كيانه المرئى . (الجمهورية ، ٥٠٩ ب) .

فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية^(٤) - ونقول هذا ونعنيته

(١) أى عن المسجين المتحرر على المستوى الثانى .

Κ ٤٥٧٥٧

(٢) فى الاصل باليونانية .

(٣) المراد ضوءها الظاهر .

(٤) فى الاصل باليونانية (ὁφθαλμοειδής) أو وثيذا دى .

حرفيا دون حاجة إلى صورة أو مجاز - وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى ، عندئذ يمكن « أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه بالنسبة للناس جميعا هو علة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علة كل جمال » ، أى أنه هو علة ما يتبدى للسلوك على نحو يمكنه ^(١) من أظهر منظره . إن المثال الأعلى هو مصدر كل « الموضوعات » ومصدر موضوعيتها ، أى هو علتها . و « الخبير » هو الذى يضمن ظهور المنظر ، والذى يجعل للكائن (الحاضر) كيانه الذى هو عليه ^(٢) . وعن طريق هذا الضمان يتم حفظ الوجود فى الوجود و « انقاده » .

ومن ماهية المثال الأعلى ينتج - فيما يتصل بكل نظر ينطوى على الحرص على الذات - « إن الذى يعنى بأن يكون مسلكه عن حرص وبصيرة سواء أكان ذلك فى أموره الخاصة أو فى الأمور العامة ، لا بد أن يكون هذا المثال (أى المثال الذى يسمى بالخبير لأنه يجعل ماهية المثال

(١) أى للسلوك (٢) فى الاصل باليونانية

ἐν λλοδοστία εἶναι ὡς ἄρα πάντι
πάντων ἀντή ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία

(سيلوجستيا ايناى هوس آرا بازى باتتون او مى اورثون مى كاي كالون
ايتيا) .

ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره^(١) . (الجمهورية ، ٥١٧ ج ، ٣ / ٤)
من شاء أن يعمل أو يريد في عالم بعده « المثال » فلا غنى له قبل كل
شيء عن النظر إلى المثال . وفي هذا تكمن أيضا ماهية « البايديا » التي
تقوم على تحرير الانسان وشد أزره لكي يكون قادرا على النظر الواضح
الثابت إلى الماهية . ولما كان الهدف من « رمز الكهف » حسب تفسير
أفلاطون له هو تصوير ماهية « البايديا » في صورة حية ، فلا بد أيضا أن
يحكى (لنا) عن الصمود والارتقاء للنظر إلى المثال الأعلى .

هل معنى هذا أن « رمز الكهف » لايهتم أساساً « بالأليثيا » ؟
بالطبع لا . ومع ذلك فمن الثابت أن هذا « الرمز » يتطوى على « نظرية »
أفلاطون عن الحقيقة . ذلك انه يقوم على الحدث الضمني الذي يبين سيطرة
« البايديا » على « الأليثيا »^(٢) ، إن الرمز يقدم لنا صورة عما يقوله أفلاطون
عن « مثال الخيل » : « إنه هو نفسه سيد »^(٣) . لأنه يضمن اللاتعجب (لما
يظهر نفسه (كما يضمن ادراك (المتعجب) .. (الجمهورية ٥١٧ ج ، ٤) .

(١) في الاصل باليونانية :

ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέγιστον
ἐν φρόνῳ πράξειν ἢ ἴδῃα ἢ δημόσια (517c-4/5)

« هو تى دىء تاوتين ايدايين تون ميلوتتا امفرونوس براكساين اى ايديا اى
ديموزيا . . (٢) فى الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكرهما . (اى سيطرة
المثال على مفهوم الحقيقة بوصفها لاتعجبا . (٣) فى الاصل باليونانية : =

إن « الأليشيا » تقع في نير « الايدايا » . إن أفلاطون عندما يقول عن « الايدايا » أنه هو السيد الذي يسمح باللاتحجب ، فانما يشير بذلك إلى شيء لم يقله ، وهو أن ماهية الحقيقة لم تمتد تنفتح (أو تتجلى) كماهية للاتحجب عن فيض ماهيتها، بل تزحزحت (عن مكانها الاصلى) إلى ماهية « الايدايا » . إن ماهية الحقيقة قد تخلت عن خاصية اللاتحجب الأساسية .

إذا كان المهم في كل مسلك (متعلق) بالموجود هو النظر^(١) إلى « المنظر^(٢) » ، فلا بد أن يتركز كل جهد على التمكين من مثل هذا النظر . وهذا يستلزم النظر الصحيح^(٣) . وعندما ينصرف المتحرر - الذي لا يزال داخل الكهف - عن الظلال ليرتجبه إلى الأشياء ، فاننا نجدده يلتفت ببصره إلى ماهو « أكثر وجودا » من الضلال : « فان اتجه إلى ماهو أكثر وجودا ، أتيج له أن ينظر نظرة أسلم^(٤) » (٥١٥ د ، ٣ / ٤) ، ان الانتقال

αὐτὴ κενεῖα ἀληθεύσαν καὶ κοινὴν θεωροῦσθαι ἐνὶ
« أوتى كوربا اليثايان كاي نون بارا سخوميى » .

- (١) فى الاصل باليونانية ἰδέσθαι (ايدايى) أى الرؤية أو البصر والنظر . (٢) فى الاصل باليونانية : ἰδέα (ايدايا) المثال .
(٣) أو النظرة السليمة التى يعرف كيف تدرك الماهية .
(٤) فى الاصل باليونانية =

πρὸς μάλλον ὄντα τετραμμενορ ὀρθότερον βλέπας

=

من وضع إلى آخر يقوم على النظر نظرة أسلم . كل شيء يتوقف على سلامة النظرة (أو صوابها وصحتها) . ويفضل هذه النظرة الصحيحة تصح الرؤية والمعرفة ، بحيث يعجزان مباشرة إلى المثال الأعلى ، ويشبتان على هذا الاتجاه . يتوافق الإدراك مع ما يتعين رؤيته . وهذا هو « منظر » الموجود . وينشأ عن هذا التوافق بين الإدراك - بوصفه نظراً^(١) - والمثال تطابق^(٢) بين المعرفة والموضوع وهكذا ينشأ عن تقدم « المثال^(٣) » و « النظر^(٤) » في الرتبة على « الالينايا » تحول في ماهية الحقيقة . وتصبح الحقيقة هي صواب (أورثوتيس^(٥)) الإدراك والتعبير .

في هذا التحول الذي يطرأ على ماهية الحقيقة يتم في نفس الوقت تحول في مكان الحقيقة . صحيح أنها باعتبارها لاتحجباً ، لاتزال تمثل

= (بروس مالون أونثا ترا مينوس أورثوتيون بليوي) .
(١) في الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكرهما .

(٢) في الاصل باليونانية $\sigma\mu\lambda\lambda\omega\sigma\iota\sigma$ (هوموبونيس)

(٣) في الاصل باليونانية $\epsilon\delta\epsilon\alpha$ (ايدايما) .

(٤) في الاصل باليونانية : $\epsilon\delta\epsilon\alpha$ (ايدايين) .

(٥) في الاصل باليونانية : $\delta\epsilon\theta\sigma\tau\eta\sigma$ (اورثوتيس)

خاصية أساسية من خصائص الوجود نفسه . ولكنها - باعتبارها صواب
النظرة - ستصبح ميزة يختص بها المسلك الانساني من الوجود .

بيد أن أفلاطون مضطر على نحو من الأنحاء إلى إثبات الحقيقة
باعتبارها خاصية (من خصائص) الوجود ، لأن الوجود من جهة وجوده
(أو حضوره و كينونته) يكون له وجود في أثناء ظهوره ، وهذا الوجود
يأتي معه باللاتحجب . ولكن السؤال عن المتحجب ينتقل في نفس الوقت
إلى سؤال عن ظهور المنظر وبالتالي إلى النظر (أو الرؤية) المتصلة بهذا
المنظر وصحة هذه الرؤية وصوابها . ومن أجل هذا نجد في نظرية أفلاطون
ازدواجية ضرورية . وهذه الازدواجية نفسها هي التي تؤيد ما لم نقله من
قبل وما ينبغي أن نقوله الآن عن التحول في ماهية الحقيقة . وتوضح الازدواجية
بكل حدتها إذا عرفنا أن أفلاطون يتناول « الأليثيا » ويتحدث عنها في
الوقت الذي يقصد فيه الأورثوتيس (الصحة أو الصواب) ويضعها موضع
المقياس الملزم ، وكل هذا يتم في نفس السياق الفكري .

ويمكن أن نستخلص هذه الازدواجية في تحديد أفلاطون لماهية
الحقيقة من عبارة واحدة ترد في الفقرة التي تتضمن تفسيره الخاص لرمز الكهف
(٥١٧ ب ، ٧ إلى ج ، ٥) . والفكرة الأساسية في هذه العبارة هي أن
المثال الأعلى هو الذي يحكم النير الذي يشد المعرفة إلى الموضوع الذي
تعرفه . ولكن هذه العلاقة (بين المعرفة والمعروف) تفهم من جهتين •
ففي البداية يقول أفلاطون هذه العبارة الهامة : « إن مثال الخير هو علة

كل صحيح وكل جميل^(١) ، (أى علة إمكان الماهية) . ثم يقول بمد ذلك إن مثال الخير هو « السيد الذى يكفل (تحقيق) اللاتحجب كما يكفل الادراك^(٢) . وهاتان المبارتان لاتسيران فى خطين متوازيين ، بحيث تطابق « الأليثيا » (اللاتحجب) « الأورثا » (الصحيح والصائب) ويطابق النفس (العقل أو الفهم) « السكاللا^(٣) » (الجليل) . وإنما يتم هذا التطابق بطريقة التقاطع . فالصحيح أو الصائب (أورثا) وصحته أو صوابه يطابقه الادراك الصحيح ، والجميل يطابقه اللامحتجب ، ذلك أن ماهية الجليل تكن فى أنه هو الظاهر أو المتجلى بذاته ومن ذاته أشد ظهور وأنقاه^(٤) ، وأنه هو الذى يظهر المنظر وبذلك يكون لامتنعجا . وكلا المبارتين تتحدثان عن صدارة مثال الخير أو تقدمه فى الرتبة باعتبار أنه هو الذى يجعل صحة المعرفة ولاتحجب المعروف أمرا ممكنا . فالحقيقة هنا لاتحجب وصحة (أو صواب) فى آن واحد ، وإن كان هذا (لايمنع) أن اللاتحجب لا يزال خاضعا لخير « الايدايا » (المثال) .

(١ ، ٢) فى الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكر النص اليونانى .

(٣) فى الاصل باليونانية : καλλία

(٤) يذكر هيدجر الكلمة اليونانية التى تفيد هذا الظهور والجلال وهى

(ا ك ف ا ن س تون)
ἐκφανεύετατον

ونفس هذه الازدواجية في تحديد ماهية الحقيقة نجدها سائدة عند أرسطو . ففي الفصل العاشر من الكتاب السابع من الميتافيزيقا ، كتاب الثيما ، ١٠ ، ١٠٥١ ، أ ، ٣٤ وما بعدها) الذي يصل فيه تفكير أرسطو عن وجود الموجود إلى ذروته ، نجد أن اللاتحجب هو الطابع الاساسى الغالب على الموجود . ومع ذلك فإن أرسطو يقول : « ليس الكذب (الباطل) وصدق (الحق) في الأشياء (الموضوعات) نفسها . . . وإنما هو في الفهم^(١) » . (الميتافيزيقا ، باب الايقا ، ١٠٢٧ ب ، ٢٥ ، وما بعدها) .

إن حكم الفهم هو موطن الحقيقة والبطلان^(٢) والفارق بينهما . وتكون العبارة حقيقية (صادقة) بقدر ما تتطابق مع الموضوع ، أى بقدر ما تكون تطابقا (هومويوزيس^(٣)) . هذا التحديد لماهية الحقيقة لم يعد يتضمن أية إهابة « بالأيثيا » مفهومة بمعنى اللاتحجب ، وإنما أصبحت « الأيثيا » - بوصفها الضد المقابل « للبسويدوس » - أى للكذب أو

(١) فى الاصل فى باليونانية .

ὄν δ'αὖ ἐστὶν τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν
τοῖς πράγμασιν ἀληθὲς διανοίας (Met. E, 4, 1027^b, 25^{ab})
(٢) أو الصدق والكذب .

ὁμοίωσις : (٣) فى الاصل باليونانية :

عدم الصحة - عدم العكس من ذلك تفهم بمعنى الصحة أو الصواب. ومنذ ذلك
الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هي
الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله. ويكفي أن نستشهد على هذا بالقضايا
الأساسية التي تمثل الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة في التصور الرئيسية
التي تماقت على الميتافيزيقا .

ففي العصر المدرسي الوسيط نجد عبارة توماس الأكويني : «توجد
الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل (الفهم) البشري أو العقلي الألهي^(١) ،
(مسائل الحقيقة ، السؤال الأول ، المادة الرابعة ، الاجابة) . إن مكانها
الاساسي في العقل . ولم تعد الحقيقة هنا هي « الأليثيا ، (اللاتجيب)
وإنما أصبحت هي « الهوموبوزيس ، (التطابق أو التوافق^(٢)) .

وفي بداية العصر الحديث نجد ديكارت يقول في عبارة تفوق العبارة
السابقة حدة : « إن الحقيقة (الصدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها
الصحيح لا يمكن أن يوجد إلا في العقل (الفهم) وحده^(٣) ، (قواعد
لهداية الذهن ، القاعدة الثامنة ، الاعتراض العاشر ، ٣٩٦) .

(١) في الاصل باللاتينية :

Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino

(٢) في الاصل باللاتينية : Aequatio (توافق ، تطابق ، تعادل ،

تكافؤ) . (٣) في الاصل باللاتينية : Veritatem proprie vel falsitatem

non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem
iugenii, Reg. VIII, opp. X, 396) .

ومع بداية اكتمال العصر الحديث نجد نيتشه يقول في عبارة تفوق العبارة الأخيرة أيضا في حديثها : « إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه » . إن قيمة الحياة هي الشيء الحاسم في نهاية الأمر » . (من خاطرة دونها نيتشه في سنة ١٨٨٥ ، إرادة القوة ، الحكمة ٤٩٣) .

إذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه نوعا من الخطأ ، فإن ماهيتها تكن في طريقة التفكير التي قضى عليها بأن تزيف الواقع كلما اتجه التصور (العقلي) إلى تثبيت « الصيرورة » الدائمة^(١) ، وبذلك تدعى أن هذا الذي تثبته هو الواقع ، مع أنه لا يتطابق مع الصيرورة السيالة (المتدفقة) ، أي أنه بالنسبة إليها مخالف للصواب بل خطأ بين .

وتحديد نيتشه للحقيقة بأنها عدم صواب الفكر يفتوى على الرضا بالتحديد التقليدي لماهية الحقيقة بأنها صواب (صحة) القول (لوجوس^(٢)) . ومفهوم نيتشه عن الحقيقة يعكس النتيجة النهائية التي تمنح عنها ذلك التحول الذي تم في ماهية الحقيقة فجعلها تنتقل من لا تحجب الموجود إلى صواب النظر . وقد تحقق التحول نفسه في تحديد الموجود (أي كينونة الكائن

(١) أي أن كل تصور عقلي لابد أن يريف الواقع لأنه يضطر إلى تثبيته ، في حين أنه في صيرورة متصلة .

(٢) العبارة في الاصل باليونانية : λόγος

أو حضور الحاضر كما يفهمه الفكر اليوناني^(١) بأنه ايدايا (مثال) .
والنتيجة التي نستخلصها من هذا التفسير للموجود هي أن الكينونة
(الحضور) لم تعد — كما كانت في بداية الفكر الغربي — هي استشراف^(٢)
المتحجب للآتيجب ، مع العلم بأن هذا الآتيجب نفسه — باعتباره تكشفا
أو انكشافا — يبر عن الخاصية الأساسية للكينونة . إن أفلاطون يفهم
الكينونة (حضور الماهية أو الأوزيا^(٣)) بوصفها مثالا (ايدايا) . ولكن
هذه المثال لا يخضع للآتيجب ولا يمكن أن نقول عنه إنه يظهر للآتيجب
أداء لخدمة له^(٤) . وإنما الأولى أن يقال إنه يحدد الظهور (التجلي)
الذي قد يجوز — في إطار ماهيته نفسها وبالرجوع إلى ذاته وحدها —
أن يسمى لآتيجبا . إن « ايدايا » (المثال) لم تعد هي المجال^(٥) الذي

(١) هذه محاولة الاقتراب من المعنى الاصل الذي يقصده هيدجر من
كلمة Au — wasung التي أشرت في هامش سابق إلى صعوبة ترجمتها .
والكينونة والحضور قريبان من المعنى الاصل ، بشرط ألا تنسى أن الكائن
أو الموجود يكون ويحضر في ماهيته ، أو بملئها ويفصح عنها ويظهر .
(٢) أو تطلعه إليه وطلووعه في نوره . (٣) الكلمة الاصلية هي

$\sigma\upsilon\beta\epsilon\lambda\lambda\alpha$ وتعرف عادة بالجوهر أو الماهية . (٤) أو اءتالا لامره
والمعنى كما سبق أن المثال (المنظر أو المظهر) لم يعد يخضع للحقيقة بوصفها
لآتيجبا ولم يعد يقف منها موقف الطاعة ، وإنما أصبح يخضع للحقيقة أو
الآتيجب الاصل لنفسه ، أي للظهور والتجلي ومن ثم يخضع لحكم النظر
وصحته وصوابه . (٥) الكلمة الاصلية معناها المقدمة أو مقدمة المسرح
الذي يصور الحقيقة ، وهي العكس من الخفية .

تعبر فيه « الأليثيا » عن نفسها ، وإنما أصبح الأساس الذى يجعلها ممكنة .
ولكن حتى (هذا التفسير) يجعل « ايدايا » تنصر على شيء من الماهية
الأصلية — التى لاتزال غير معرفة - « للأليثيا » .

لم تعد الحقيقة إذن - بوصفها لاتحجبا - هى الطابع الأساسى للوجود ،
وإنما أصبحت - نتيجة لخضوعها لذير المثال - صفة أو صوابا ، كأصبحت
بمد ذلك خاصية ماهرة (لطريقة) معرفة الموجود .

ومنذ ذلك الحين بدأ النزوع إلى « الحقيقة » بمعنى صحة النظر
وصواب (حكمه) ، منذ ذلك الحين أصبح اكتساب النظرة الصائبة إلى
المثل هو الأمر الحسم فى كل المواقف الأساسية من الموجود . ومن أجل
هذا ارتبط التفكير فى « البايديا » بالتصوّل الذى تم فى ماهية « الأليثيا »
كما ارتبطا بنفس الحكاية التى يصورها رمز الكهف عن الانتقال من مستوى
(للإقامة) إلى مستوى آخر .

والفارق بين مستويى الإقامة^(١) فى داخل الكهف وخارجه هو (فى
الواقع) فارق فى « الصوفيا »^(٢) . وتدل هذه الكلمة بوجه عام على الاحاطة

(١) أو بين المقامين (مكانى الإقامة) .

(٢) فى الأصل باليونانية $\Sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ (محبة الحكمة والشوق

إلى معرفة الصوفون أو الواحد والمعنى والسكر) وإن كان هيدجر يفسرها
بمعنى آخر هو حكمة الحب ويرجع بها إلى أصلها الاشتقاقى .

بشيء ومعرفة وتفهيمه. ولكن معناها الأصيل هو الاحاطة بما (يكون) ،
(في حالة) اللاتعجب . وبهذه السكينونة يتم له كيان ثابت . وهذه
الاحاطة أو المعرفة تختلف عن مجرد تحصيل المعارف والعلومات . لأنها تدل
على الاستقرار في مقام^(١) يستند باديء ذي بدء إلى كيان ثابت .

إن المعرفة أو الاحاطة التي يمتد^(٢) بها هفاك في الكهف السفلى (أو
الايكاي صوفيا ، الجمهورية ، ٥١٦ ج ، ٥٣٥) تتفوق عليها « صوفيا » أو
معرفة أخرى . وهذه « الصوفيا » أو المعرفة الأخيرة تتجه قبل كل شيء
إلى رؤية وجود الوجود في « المثل » . وهي إلى جانب هذا تميز —
بالقياس إلى تلك « الصوفيا » المأخوذة بها في داخل الكهف — بذلك
الغزوع الذي يدفعها لتجاوز الكائن (الحاضر) القريب والتماس الثام في
الكيان الثابت الذي يظهر نفسه بنفسه . إن هذه « الصوفيا » في ذاتها
محبة وصدقة (فيليا^(٣)) « للمثل » التي تتضمن اللاتعجب . هذه الصوفيا
(التي يؤخذ بها) خارج الكهف هي الفلسفة^(٤) . والفلسفة كلمة عرفتها

(١) أي الاستحواذ على مكان للاقامة .

(٢) أي تكون بمثابة المقياس الملزم .

(٣) في الاصل باليونانية .
ἡ ἐκεῖ σοφία

(٤) في الاصل باليونانية
φιλία

(٥) في الاصل باليونانية :
φιλοσοφία

لغة اليونان قبل عهد أفلاطون واستخدمها بوجه عام للدلالة على المحبة (أو الميل) لمعرفة صحيحة. وقد كان أفلاطون هو أول من أطلق الكلمة على معرفة معينة بالموجود تحدد^(١) في نفس الوقت وجود الموجود بأنه مثال. ومنذ أفلاطون أصبح التفكير في وجود « فلسفة »، لأنه تطلع إلى « المثل » (أو نظر يحاول استشرفها). واسكن « الفلسفة » التي بدأت مع أفلاطون قد احتفظت من بعده بطابع ذلك الذي سمي في وقت متأخر « الميتافيزيقا ». وأفلاطون نفسه يقدم لنا الصورة الأساسية للميتافيزيقا في الحكاية التي يحكيها رمز الكهف. بل كلمة « الميتافيزيقا » نفسها قد سبق أفلاطون إلى صياغتها صياغة أولية في رمز الكهف. فعندما يصور لنا (الجمهورية، ٥١٦) تعود النظر على المثل نجده يقول (٥١٦ ج، ٣) : « إن الفكر يتجاوز^(٢) ذلك الذي لا يعرف إلا معرفة الظل والانعكاس (ويعلو فوقه) » إلى^(٣) « هذه »، أي إلى « المثل ». إنها^(٤) هي فوق المحسوس الذي يرى من خلال الرؤية غير الحسية، وهي وجود الموجود الذي لا يمكن أن يفهم بأدوات الجسد. واسمى ما في مجال « فوق المحسوس » هو ذلك « المثل » الذي يوصف بأنه « مثال المثل » ويظل لهذا السبب هو علة ظهور كل

(١) أي للمعرفة . (٢) الكلمتان الاصليتان هما $\epsilon\epsilon\sigma\tau\alpha$ و $\tau\alpha\tilde{\nu}\tau\alpha$.

(٣) فوق أو وراء ذلك) ميبس اكينا . (٤) الكلمتان الاصليتان هما :

$\epsilon\epsilon\sigma\tau\alpha$ ، $\tau\alpha\tilde{\nu}\tau\alpha$ (أي إلى هذه . . .) أيس تاو تا . (٤) أي المثل .

موجود وثبات كيانه . ولما كان هذا « المثال » هو علة كل (شئ) فإنه لهذا السبب هو « المثال » الذي يسمى « بالخير » . هذه العلة التي تعتبر أسمى العلة وأولها يسميها أفلاطون كما يسميها أرسطو « الالهية » . . (توثيون^(١)) ومنذ أن فسر الوجود بأنه « ايدايا » (مثال) أصبح التفكير في وجود الوجود تفكيراً ميتافيزيقياً ، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية^(٢) . واللاهوت معناه هنا تفسير « علة » الموجود بأنه هو « الإله » ونقل الوجود إلى هذه العلة التي تحوى في ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها ، لأنها هي أعلى الموجودات رتبة في الوجود .

ونفس هذا التفسير للوجود بأنه (ايدايا) — وهو تفسير يرجع الفضل في أهميته وصدارته إلى التحول الذي تم في ماهية « الأليثيا » — يستلزم نظرة متميزة^(٣) إلى المثل . وهذا التمييز يقناظر مع الدور الذي تقوم به « البايديا » أو « صياغة » الإنسان . ومن ثم غلب على الميتافيزيقا الاهتمام بوجود الانسان ووضعه بين الموجودات .

وبداية الميتافيزيقا في تفكير أفلاطون تمثل في الوقت نفسه بداية

(١) τὸ θεῖον . (الالهى) .

(٢) حرفياً : ثيولوجية او الهية (لاحظ أنها تأتي من الكلمة السابقة

« ثيون ») . (٣) حرفياً : يستلزم تمييز النظر إلى المثل .

« النزعة الانسانية » ونحن نستخدم الكلمة الأخيرة في هذا السياق بمعناها الجوهري ، أى بأوسع معانيها . وتدل « النزعة الانسانية » بهذا المعنى على ذلك الحدث الذى ارتبط ببداية الميتافيزيقا وتطورها^(١) ونهايتها ، وهو حلول الانسان — من وجهات نظر متفاوتة ولكن عن علم وقصد — فى وسط الموجودات (ومركزها) ، دون أن يستلزم هذا بالضرورة أن يكون هو أعلى الموجودات . نقول « الانسان » وقد نقصديه زمرة بشرية معينة أو البشرية كلها ، فردا أو جماعة ، شعبا أو مجموعة من الشعوب . وللقصود فى كل الأحوال — وفى إطار سياق ميتافيزيقى أساسى يضم الموجودات — هو الأخذ بيد الانسان الذى تحدت (ماهيته) بهذه الطريقة — أى الحيوان الناطق^(٢) — ومساعدته على تحرير إمكاناته وبلوغ اليقين عن مصيره والأمان فى « حياته » . ويتم هذا على هيئة صياغة للسلوك « الأخلاقى » ، وخلص للنفس الخالدة ، وتفتح للطاقات للبدعة ، وتهذيب العقل ، ورعاية للشخصية ، وإيقاظ الاحساس بالقضايا العامة ، وصقل للجسد ، وقد يتم أيضا على صورة تشابك بين بعض هذه « النزعات الانسانية » أو بينها جميعا . وفى كل حالة يتحقق نوع من الدوران الميتافيزيقى المحدد حول الإنسان فى فلك ضيق أو واسع . ومع اكتمال الميتافيزيقا تلج « النزعة الميتافيزيقية » أيضا (أو الاثروبولوجيا بالفهوم اليونانى) على أشد « الاوضاع » تطرقا وأكثرها فى نفس الوقت إطلاقا .

(١) حرفيا : تفتحها .

(٢) فى الاصل باللاتينية : animal rationale

أن تفكير أفلاطون يخضع للتحويل الذي تم في ماهية الحقيقة ، هذا التحويل الذي أصبح فيما بعد تاريخ الميتافيزيقا التي بدأت تحقق اكتاها المطلق في تفكير نيتشه . ولهذا فلا يمكن أن تكون « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة قطعة من الماضي . إنها « حاضر » تاريخي . ونحن لا نقصد هذا فحسب بمعنى التأثير التاريخي اللاحق « لنظرية » من النظريات .. ولا نقصد هذا أيضا بمعنى بمت الروح القديمة أو محاسنها ، ولا مجرد الحفاظ على التراث المأثور . (إن الأمر لأكبر من هذا بكثير .) فذلك التحويل في ماهية الحقيقة (قطعة من) الحاضر لأنه هو الواقع الاساسي الراسخ منذ أقدم الأزمنة ، الواقع الذي يتغلغل في كل شيء ، ويطلب على كل شيء ، واقع تاريخ الكرة الأرضية الذي لا تزال عجلته دائرة حتى الزمن المعاصر .

كل ما يمرض للإنسان التاريخي من أحداث فانتما هو نتيجة مترتبة على قرار حاسم عن ماهية الحقيقة ، وهو قرار اتخذ من قبل ولم يتوقف أبدا على (إرادة) الانسان نفسه . هذا القرار الفاصل هو الذي كان يبين في كل مرة نوع الحقيقة التي (ينبغي) البحث عنها وإثباتها ، أو نبذها واسقاطها ، وذلك على ضوء الماهية التي تم تعديدها للحقيقة .

والحكاية التي يرويها رمز الكهف تعطينا صورة دقيقة عما يحدث الآن أو سوف يحدث في تاريخ البشرية المطبوعة بالطابع القربي : إن الانسان يفكر في كل ما هو موجود وفي ذهنه أن ماهية الحقيقة هي صواب التصور (العقلي) أو صحته ، ولهذا نجده يفكر في كل موجود على أساس

« المثل » كما يقدر كل واقع على أساس « التقييم » . وليس المهم في هذا هو نوع المثل والتقييم التي يضعها (نصب عينيه) ، وإنما المعيار الوحيد الفاصل في هذا هو أن الواقع قد أصبح يفسر على أساس « المثل » وأن العالم يوزن بميزان « التقييم » .

ذكرنا القارىء فيما سبق بالماهية الأصلية للحقيقة . وقد تبين أن اللاتحجب هو الخاصية الأساسية للموجود . والتذكير بالماهية الأصلية للحقيقة يقتضى بالضرورة أن نفكر في هذه الماهية تفكيراً أكثر اصالة . ولهذا فلا يمكن أبداً أن نقف (في فهمنا) للاتحجب عند المعنى الذي فهمه أفلاطون منه عندما أخضعه « للايدايا » (المثال) . والسبب في هذا أن اللاتحجب كما يفهمه أفلاطون يظل متعلقاً بالنظر ، والادراك ، والفكر ، والقول والتفكير بهذه العلاقة معناه التخلي عن ماهية اللاتحجب .

وكل محاولة لوضع ماهية اللاتحجب في « العقل » أو « الروح » أو « الفكر » أو « اللوجوس » أو تأسيسها على أى نوع آخر من أنواع « الذاتية » لن تفلح في انقاذ ماهية اللاتحجب . ذلك أن هذا الذى يحتاج إلى تأسيس ، وهو ماهية اللاتحجب نفسه ، لم يتم السؤال عنه هنا سؤالاً كافياً . إن ما سنفعله في كل الأحوال لن يخرج عن « تفسير » تلميحاً مترتبة على ماهية اللاتحجب التي لم تفهم على الوجه الصحيح .

لاغنى لنا قبل هذا عن تقدير (الجانب) « الايجابي » الكامن في الماهية « السلبية » « للايثيا » (أو اللاتحجب) . ولاغنى لنا

عن الاحساس بأن هذا « الجازب الايجابي » هو الخاصية الاساسية للوجود نفسه . ولا بد أن تأتي المحنة أولا ، هذه المحنة التي لا يكتفى فيها بالسؤال عن الوجود وحده ، وإنما يصبح الوجود لأول مرة موضع السؤال . ولما كانت هذه المحنة وشبكة الوقوع ، فإن الماهية الأصلية للحقيقة لا تزال راقدة في أصلها^(١) المحتجب الخفى .

(١) أو مستقرة وكامنة في مبدأها المحجوب .

٣ - أئنا

(هراقطس - الئرة الساءة عئرة)

أطلق عليه لقب الفيلسوف المظلم^(١)، واشتهر هيراقليطس بهذا اللقب منذ أن كانت مؤلفاته لاتزال كاملة. أما الآن فنحن لانعرف منها الاشذرات ناقصة : والمفكرون المتأخرون — مثل أفلاطون وأرسطو — ، والكتاب وعلماء الفلسفة اللاحقون — مثل ثيوفراسطوس وسكستوس امبيروقوس وديوجينيس اللائرتي وبلوتارك — بل كذلك آباء الكنيسة المسيحيون — مثل هيپوليتوس وكليمنس السكندري وأوريجينس — يقتبسون بعض نصوص هيراقليطس التي نجدها في ثنايا أعمالهم . ولقد جمعت هذه النصوص والشذرات ، وكان لعلماء قه اللغة (اليونانية) والباحثين في تاريخ الفلسفة أكبر الفضل في جمعها . وتآلف هذه الشذرات في بعض الأحيان من عدة جمل ، وفي بعضها الآخر من جملة واحدة ، وقد لاتزيد في أحيان كثيرة عن مزق من عبارات مبهورة أو بضعة كلمات متفرقة .

إن سياق التفكير عند الفكرين والكتاب المتأخرين هو الذي يحدد اختيارهم لكلمات هيراقليطس وطريقتهم في اقتباسها . وهو الذي يحدد كذلك مجال تفسيرهم لها . ولو تأملنا مواضع هذه الكلمات من كتابات المؤلفين المتأخرين لما وجدنا لهذا السبب إلا السياق الذي ضمنوه النص المقتبس ، لا السياق الأصلي الذي استخرجوها منه . ومن ثم فإن النصوص المقتبسة والمواضع التي وردت فيها لن تقدم لنا الجانب الاساسي من تفكير

(١) في الاصل باليونانية (Κρυπτός) ٥٤٤

هيراقليطس، أى الوحدة العضوية التى تعتمد عليها البنية الداخلية لمؤلفاته .
والنظرة المتأنيبة فى هذه البنية هى الكفيلة بالكشف عن المصدر الذى انبثق
منه حديث الشذرات المتفرقة ، وهى الكفيلة أيضا بأن تدلنا على المعنى الذى
نقهم به صوت كل شذرة منها على حدة . ولما كان من المسير علينا أن
نعدس بذلك المركز الذى نبعث منه كتابات هيراقليطس واستمدت
وحدتها ، وكانت صعوبة التفكير فى هذا المركز تزداد يوما بعد يوم ،
فدعنا أولى باطلاق لقب « المظلم » على هذا المفكر وأحقرهم بأن يبدو فى
أعينهم مظلمًا . بل إن المعنى الحقيقى الذى ينطوى عليه هذا اللقب يظل هو
نفسه على غموضه وظلامه بالنسبة إلينا .

يوصف هيراقليس « بالمظلم »^(١) . غير أنه هو المنير . ذلك أنه
ينطق عن المنير عندما يحاول الاهاية بظهوره (وتجليه) فى لغة الفكر .
إن المنير ليقضى ، بقدر ما يثير ونحن نسمى نوره الانارة . وعلينا أن نتفكر
فيما يتصل بها وينتمى إليها ، كما نتفكر فى طريقة حدوثها والمكان
الذى تتم فيه . إن كلمة « المنير » تدل على ما يضيء ويشع ويسطم .
والانارة هى التى تسكفل الظهور ، وهى التى تمنع الظاهر حرية الظهور .

(١) كما يوصف أيضا فى الكتابات الرومانية المتأخرة بالقيسوق الباكى .
ولعل هذا أن جهامة وجدته وحسه التراجيدى العميق . وامله أيضا أن يكون
السرف لإعجاب ينتعه به وحبه له ، حتى أنه لم يجد فى الفكر اليونانى كله قرينًا له .

والحرية^(١) هي مجال اللاتعجب (أو التكشف). والكشف (أو اللاحجب) هو الذي يدبر أمره. وعلينا بعد أن نسأل عما ينتمى بالضرورة لهذا الكشف، ونرى إن كان التكشف (اللاتعجب) والانارة هما نفس الشيء.

لن يغنيننا الرجوع إلى معنى كلمة «الشيئيات»^(٢) شيئا ولن نجنى منه ثمرة، ولا بد أيضا من التريث قبل أن نقرر إن كان ما نفهمه عادة من «الحقيقة» و«اليقين» و«الموضوعية» و«الواقع» يرتبط أدنى ارتباط بما يشير إليه تكشف (لاتعجب) الفكر وإنارته. لعل الفكر الذي يتبع مثل هذه الإشارة أن يستشكل عليه أمر أجل وأسمى من تأكيد الحقيقة الموضوعية كما تؤخذ على معنى العبارات (أو القضايا) الصادقة. ما السر في ذلك التسرع الذي يدفع البعض دائما إلى نسيان الذاتية التي ترتبط بكل موضوعية؟ وما الذي يجعلهم، كلما لاحظوا هذا الارتباط بينهما، يحاولون تفسيره بالاعتماد على أحد طرفيه أو بإضافة طرف ثالث يمكنه الجمع بين الموضوع والذات؟ ولماذا يأبون في عناد أن يتصوروا مرة واحدة إمكان أن يعلن الارتباط بين الذات والموضوع عن ماهيته في ذلك الذي يضمن ماهية

(١) حرفيا: الحر

(٢) في الاصل باليونانية $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$ — ولم اشأ ترجمتها باللاتعجب (التكشف من طوايا الخفاء والاحجب) ولا «بالحقيقة» حتى لا تمجل تفسير المؤلف لها.

الموضوع وموضوعيته ، وماهية الذات وذاتيتها ، أى يضمن قبل ذلك المجال الذى تتحقق فيه علاقتهما المتبادلة ؟ إن المشقة التى نكابدها من التفكير فى هذا « الصامن » قبل أن تيسر لنا القدرة على التطلم إليه لا ترجع إلى قصور الفهم السائد ، ولا إلى الضيق بالنظرة الرحبة التى تفلق المؤلف وتزعج المعتقد الذى درجنا عليه . فالأولى من هذا أن نرجح سببا آخر . فنجح نعرف أكثر مما نطبق ، ونسرع فى الاعتقاد تسرعا لا يقيح لنا أن نجرب السؤال، ونسكن إليه . ذلك أن هذه التجربة وهذا السكن فى أشد الحاجة إلى القدرة على الاندهاش من البسيط والاطمئنان إلى هذا الاندهاش كما يطمئن المرء إلى وطنه وبيته .

وطبىعى أن هذا البسيط لن يقدم لنا بمجرد ترجمة كلمة « اليشيزيا » ترجمة ساذجة تعبر عن معناها الحرفى أو تردد أن هذا المعنى هو « اللاتحجب » . إن اللاتحجب هو الطابع الاسامى الذى يميز ذلك الذى تمكن من الظهور بالفعل وترك التحجب أو الخفاء وراءه . وهذا هو معنى الحرف (a) الذى تبدأ به الكلمة ، وهو الحرف الذى وصفه عام النحو والقواعد فى مرحلة متأخرة من مراحل الفكر اليونانى بأنه الألف (a) السالبة أو النافية . إن العلاقة « باليشيه^(١) » أو التحجب وبهذا التحجب نفسه لن

(٢) فى الاصل باليونانية *ἀποκάλυψις* (الخفاء أو التحجب)

تفقد وزنها إن نحن اقتصرنا على تجربة اللامتوجب تجر به مباشرة وفهمناه
بمعنى الظاهر أو الحاضر والكائن.

إن الاندهاش لا يبدأ الا بالسؤال عن معنى هذا كله والطريقة التي
تم بها ، ولكن كيف يمكننا الوصول إليه ؟ أيكون ذلك بالإقبال على نوع
من الاندهاش الذي يتطلع إلى مانصفه بالانارة والكشف (١) ؟ .

إن اندهاش الفكر يعبر عن نفسه بالسؤال . يقول هيراقليطس :
« كيف يعني لامرىء أن يحجب نفسه عما لا يفيب أبدا (٢) ؟ .

وعبارة هيراقليطس السابقة تمد الشذرة السادسة عشرة من شذواته
الباقية . ولعلها تستحق أن تكون الشذرة الأولى ، نظراً لمنزلتها من
الشذرات الأخرى وقدرتها الفائقة على الاشارة والايحاء .

وقد ذكر كليمنس السكندري (من حوالى سنة ١٥٠ إلى سنة ٢١٥

(١) حرفياً : الاحجب .

(٢) في الاصل باليونانية :

τὸ μὴ δύνανται ποτὲ πῶς εἶναι τὰς ἀβύσσους

(تسمى دينون بوى بوس أن نيس لانوى ؟) أى كيف لانسان أن ينخفى أو
يحتمى من ذلك الذى لا يفيب أو لا يهور أبدا ؟ . والترجمة التي يأخذ
بها هيندر هي ترجمة العالمين « ديلزوكرانس » اللذين كان لهما فضل تحقيق
نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط في طبعتها المهوررة .

بعد الميلاد) هذه العبارة في كتابه «المرثي»^(١) لتأييد إحدى أفكاره اللاهوتية والتربوية ، فهو يستشهد بشذرة هيراقليطس ويقدم لها قائلاً :
« ربما استطاع انسان أن يتخفى بعيداً عن النور المدرك المحسوس ، ولكن من المستحيل عليه أن يفعل ذلك مع النور الروحي ، أو كما يقول هيراقليطس...»^(٢) (المرثي ، الكتاب الثالث ، الفصل العاشر) .

وكليمنس السكندري يقصد بهذه العبارة أن الله محيط بكل شيء ، مطاع على كل ما يفعله الانسان ، لا تخفى عليه خطيئة ارتكبتها في الظلام . لهذا نجده يقول أيضا في موضع آخر من كتابه السالف الذكر : « ولهذا لن يسقط انسان ، حرص على أن يرضى الله ، في كل فعائه»^(٣) . (الكتاب الثالث ، الفصل الخامس) من ذا الذي يمكنه أن يمنع كليمنس السكندري من وضع عبارة هيراقليطس في سياق التصور المسيحي وقتا

(١) وهو الكتاب المعروف باسم بايداغوجوس (Paidagogos) .

(٢) ذكر المؤلف هذه العبارة في الاصل باليونانية :

ἄλλοτε (!) μὲν δὲ εἰς τὸ αἰσθητὸν φῶς τις τοῦ
δὲ νοητοῦ ἀδύνατον ἔστιν ἢ ὡς φησὶν Ἡράκλειτος ...

(٣) في الاصل باليونانية :

αὐτὸς δὲ μόνος ἀπὸ τῶν διαμένοντων πάντοτε
συνπαρεῖναι νομίζω τὸν θεόν

لأهدافه اللاهوتية والتربوية وبعد انقضاء سبعة قرون عليها ؟ ومن ذا الذى يمكنه أن يحول بينه وبين تفسيرها على طريقته ؟ . إن هذا الرجل - الذى يعد من آباء الكنيسة الأول - يذكر العبارة وفى ذهنه ذلك المذنب الذى يحاول أن يتخفى بعيداً عن النور (الإلهى) . أما هيراقليطس فيتحدث عن البقاء فى حالة الاحتجاب . وكليمنس يقصد النور المتعالى على عالم الحس أى اله العتيقة المسيحية^(١) . أما هيراقليطس فلا يذكر إلا ذلك الذى « لا يغيب أبداً » . ولو سألتنا : هل تعنى « لا » التى نؤكددها فى هذه العبارة نوعاً من القصر والتحديد لبقى السؤال فى هذا الموضوع والمواضع التالية مفتوحاً .

ماذا عسى أن نستفيد من رفض التفسير اللاهوتى لهذه الشذرة بحجة أنه تفسير خاطئ ؟ ربما تصور البعض أننا نريد من وراء الملاحظات التالية أن نزهو بتقديم تفسير صحيح مطلق لنظرية هيراقليطس ، ولكننا فى الواقع سنقتصر كل جهودنا على البقاء بالقرب من كلمة هيراقليطس التى تنطق بها عبارته السابقة ، فلعل هذا أن يسهم فى هداية فكر يأتى فى المستقبل إلى أفق نداء لم يسمع صوته بعد .

(٥) حرفياً : (ولهذا السبب وحده إذن لا يسقط أحد أبداً إن هو استمسك بأن يكون الله بالنسبة إليه حاضراً فى كل مكان) .

(٥) يكمل هيدجر العبارة بالكلمة اليونانية $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ (أى الاله) .

ولما كان هذا النداء يصدر عن الوعد الذي يخضع له الفكر ويلتزم به ، فليس المهم هنا أن تقيم وتوازن لعرف من هم المفكرون الذين اقتربوا من هذا النداء ولا مدى اقترابهم منه . بل الأولى من ذلك أن نوجه كل جهودنا إلى محاولة الاقتراب من مجال ذلك الذي يستحق منا عناء التفكير فيه ، من خلال الحوار الذي نقيمه مع مفكر قديم .

إن أصحاب النظر والبصيرة يملون أن هيراقليطس يتحدث إلى أفلاطون على نحو يختلف عن حديثه إلى أرسطو أو أحد آباء الكنيسة أو هيجل أو نيتشه . ومن تمسك بهذه للتفسيرات التاريخية المتنوعة ، فسيجد نفسه مضطرا إلى اعتبارها تفسيرات تتفاوت صحتها على قدر علاقتها بهذا المفكر أو ذلك ، وسيجد أن هذا التنوع في التفسير سيهدده بمواجهة شبح النسبية المفرغ . ما السبب في هذا ؟ لأن الخطأ التاريخي الذي تنطوي عليه هذه التفسيرات يكون في هذه الحالة قد تخلى عن الحوار المتسائل مع المفكر ، بل لعله ألا يكون قد دخل بالمرّة في مثل هذا الحوار .

إن الوجه الآخر لكل تفسير يقدم لتفكير المفكر عن طريق الحوار معه إنما هو علامة خصوبة لم تقل أو لم يعبر عنها ، مطوية في ذلك الذي لم يستطع هيراقليطس نفسه أن يقوله (أو يعبر عنه) إلا عن طريق النظرات التي قبضت له وحده . وكل محاولة لتمتدب نظرية هيراقليس الموضوعية الصحيحة لن تخرج عن كونها محاولة تبتعد بنفسها عن ذلك الخطر المبارك الذي يصيب الانسان حين تصيبه حقيقة فكر ما .

والملاحظات التالية لا تؤدي إلى أية نتيجة ، إنها تكفى بالإشارة إلى الحدث .

صيفت عبارة هيراقليطس على شكل سؤال . والكلمة التي ينتهى بها هذا السؤال انتهاوة إلى غايته (التيلوس ^(١)) تسمى ذلك يبدأ منه السؤال نفسه . إنه المجال الذى يتحرك فيه الفكر . والكلمة التي يرتفع نحوها السؤال هي « لاثوى ^(٢) » هل هناك أيسر من القول بأن

(١) وهو الهدف أو الغرض أو الغاية أو الكمال المنتهق ، ومنها تانى الغائية (التيلولوجيا) — وقد دخلت الكلمة فى اللغة الألمانية على يد فيلسوف عصر التنوير المعروف كرسيتيان فونف (الفلاسفة العقلية ، ١٨٢٨ ، الجزء الثالث ، ٨٥) ولكن الغاية والغائية ترتبطان أصلا بنظرية أرسطو عن العلة الغائية (تيلوس) تميزا لها عن العلة الفاعلية (ايتيا) . ظهر أن التفسير الغائى للطبيعة والكون والكائنات العضوية بوجه خاص يمتد عبر تراث طويل يمسك انا كما جوراس بطرفه الاول (فكرته عن النوس أو العقل الكونى) ويتصل مع أرسطو وآباء الكنيسة المسيحية والفلاسفة المدرسين فى العصر الوسيط وليبنتز الذى حاول التوفيق بين التفسيرين الآلى والغائى بعد أن استبعد ديكرت هذا التفسير الاخير من العلم ، وكانت الذى أثيرت الغائية الذاتية ولم يسمح بالغائية الموضوعية فى الطبيعة إلا على سبيل التمثيل ، لانتالنى تستطيع البرهنة عليها أو تفسيرها فى الظواهر الطبيعية والعضوية ، واستمر الاشكال الذى طرحه كانت طوال القرن التاسع عشر دون تغيير يذكر ، حتى جاءت البحوث الطبيعية وقيولوجية الحديثة (بلانك ودريش وأوكسكيل) فأثبتت وجود الغائية فى الطبيعة والحياة العضوية .

(١) فى الاصل باليونانية *τέλος*

د لاثانوس^(١) ، (اخفنى وتحجب) والماضى الناقص منها (الاثون) تعنى
أننى أظل مخفياً أو محتجباً ؟ ومع هذا كله فنحن لازلنا عاجزين عن الوصول
إلى المعنى المباشر الذى نطقت به هذه الكلمة .

يروى لنا هوميروس (الالياذة ، النشيد الثامن ، البيت ٨٣ وما بعده)
كيف كان أوديسبوس يستمع إلى المعنى ديهودكوس وهو يقرم بأغنياته
الحزينة وأغنياته المرححة فى بلاط ملك « الفاقين » ، وكيف كان يخفى
رأسه فى كل مرة ويبكى دون أن يلحظه الحاضرون . يقول البيت الثالث
والتسعون من هذا النشيد ما ترجمته : « عندئذ ذرف الدموع ، دون أن
يلحظه الآخرون جميعاً^(٢) . غير أن ترجمة « فوس^(٣) » أكثر اقتراباً من

(١) فى الاصل باليونانية

ἐλαθον λανθάνω والماضى الناقص منها ἐλαθον

(٢) البيت الاصلى :

ἐνθ' ἄλλοις μὲν πάντοσ' ἐλάνθανε δάκρυα λείβων

(٣) هو يوحنا هيزيش فوس (١٧٥١ — ١٨٢٦) من أشهر الشعراء
والمترجمين فى القرن الثامن عشر ، وأشدهم حماساً فى نوعه الكلاسيكية . تأثر
بهيردر وكلوبشتوك ، واتصل بهجواته الذى قدر ترجماته وأشاد بحرصه على الأوربان
والبحور الاصلية ووفائه للمعنى والحرف . كتب عدداً كبيراً من القصائد والملاحم
الشعرية التى تتم بوصف الحياة الريفية ولا تغلو من الجلود والعقلانية . ولا يكاد
الناس يذكرون له اليوم إلا ترجماته الامة الفخمة للمحتمى هوميروس الخالداتين ،

القول اليوناني ، لأنها تنقل الفعل الهام « أخفى » (اللاتاني^(١)) إلى اللغة الألمانية : « أخفى الدموع المتساقطة عن بقية الضيوف . ولكن «اللاتاني» ليست فعلا متعديا وإنما تعنى « ظل مخفيا أو محتجبا » أى من حيث هو إنسان يذرف الدموع . والبقاء مخفيا أو محتجبا هو الكلمة الأساسية فى اللغة اليونانية ، أما اللغة الألمانية فتقول : « بكى دون أن يلحظه الآخرون . وبهذا المعنى أيضا تترجم عبارة أبيقور المروفة لاثنى بيوزاس^(٢) ، (عش فى الخفاء) . أما معناها الأصلى كما فكر فيه اليونان فهو : « ابق — بوصفك ذلك الذى يحيا حياته مخفيا أو محتجبا ، . والخفاء أو التعتب هو الذى يحدد هنا أسلوب كينونة الانسان — (أو حضوره) — بين الناس . واللغة اليونانية تكشف بطريقة قولها عن أن التعتب (التخفى) ، أى البقاء فى التعتب والخفاء ، أسلوب فى الكينونة (أو الحضور) يفوق جميع الأساليب الأخرى . والخاصية الأساسية للكينونة نفسها تتحدد من عن طريق البقاء فى (حالة) الخفاء (التعتب) أو حالة اللاتعتب .

== وذلك على الرغم من ترجمته الأخرى عن الأدب الرومانى (فرجيل وهوراس وأوفيد وبروبرتيوس) .

(١) فى الأصل باليونانية $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\nu$

(٢) فى الأصل باليونانية $\eta\acute{\alpha}\nu\tau\ \beta\acute{\iota}\omega\sigma\alpha\iota$ أى عش منظوما متوحدا بعيدا عن إزهاج الناس .

ولسنا بحاجة للرجوع إلى اشتقاق كلمة « الپهيزيا » - وهو اشتقاق قد يبدو ظاهر المرونة - لكي نعرف أن كينونة الكائن (أو حضور الحاضر) لاتعبر عن نفسها في اللغة إلا من خلال الظهور ، والتبدى ، والافصاح عن النفس ، والحضور، والوجود ، والانبثاق ، والمظهر . وما كان لهذا كله أن يتسق ويتناغم في ثنايا الوجود اليونانى واللغة اليونانية لو لم يكن البقاء في التعجب أو اللاتعجب هو الخاصية السائدة التى لاتحتاج إلى التعبير عن نفسها في اللغة ، لأن هذه اللغة نفسها تصدر عنها .

والتجربة اليونانية تنظر إلى أوديسيوس بما يتفق مع وجهة النظر هذه . فهى لاتعد الضيوف الحاضرين بمثابة ذوات تتصور أوديسيوس الباكي من خلال مسلكها الذاتى وكأنه موضوع لاتدركه ، بل الأولى من ذلك أن تقول إن التجربة اليونانية تتصور أوديسيوس الباكي وقد أحاط به التعجب (الخفاء) فتعذر على الحاضرين أن يروه . إن هوميروس لايقول إن أوديسيوس حجب دموعه . والشاعر القديم لايقول كذلك إن اوديسيوس الباكي قد حجب نفسه وإنما يقول إن أوديسيوس بتى محجوباً . ولابد لنا من معاودة التأمل في هذه الواقعة ، مهما تعرضنا لخطر الوقوع في التزويد والفضول . فبغير التبصر المتأنى بهذه الواقعة يظل في نظرنا تفسير أفلاطون للكنيونة (الوجود أو الحضور) بأنها مثال(ايدايا) نوعاً من التمسف أو الصدفة .

بيد أن هوميروس يقول في بيت متقدم على الأبيات التى اقتبسها

في السياق السابق (وهو البيت السادس والثمانون) ما ترجمته (على لسان « فوس » ووفقا لأسلوب اللغة الألمانية في التعبير) : —

(أخفى أوديسيوس رأسه) « حتى لا يلح الفاقيون الجفون الدامعة ^(١) » .
ولكن فوس لا يترجم الكلمة الأساسية « أيديتو ^(٢) » . فأوديسيوس قد خجل وغلب عليه الحياء . من أن يبدو با كيا يذرف الدموع أمام الفاقين .
أليس من الواضح أن هذا يساوي القول بأنه أخفى (حجب) نفسه خجلا أو حياء من الفاقين ؟ أم أن علينا أن نفكر أيضا في الخجل (أيدوس ^(٣)) من ناحية البقاء في التحجب ، إذا حاولنا أن نقرب من ماهيته التي جربها اليونان ؟ لوضح هذا لكان معنى « الشمور بالخجل » هو شعور المرء بالأمان والبقاء متخفيا (أو محتجبا) في ظل الرجاء والتماسك .

من هذا المشهد الذي صور فيه الشاعر اليوناني أوديسيوس وهو يبكي في الخفاء يتبين لنا كيف جرب الشاعر كينونة الكائن ، وهي معنى

(١) ورد البيت في الاصل باليونانية :

αἰδέτο δαὲ φαίηκας ὑπὸ φρέσσι δάκρυα λείβων

(٢) αἰδέτο (أى خجل أو غلب عليه الحياء)

(٣) φάος : فى الاصل باليونانية :

الوجود الذى أصبح قدرا قبل أن يتاح التفكير فيه . إن الكنيونة (أو الحضور) هى التمجيب الذى يعمره النور : هذا التمجيب يناسبه الخجل . والخجل هو التخفى المثهب أمام اقتراب الكائن (ساعة كينونته) . وهو طى هذا الكائن فى القرب المصون^(١) لذلك الذى لا ينفك فى (حالة) حضور ، هذا الحضور الذى يظل (بدرره) تحجبا متزايدا . وهكذا ينبغى علينا أن نفكر فى الخجل وكل ما هو قريب منه رفيع الشأن على ضوء البقاء فى التمجيب .

وهكذا ينبغى علينا أيضا أن نهمىء أنفسنا لاستعمال كلمة يونانية أخرى - تنقبى للجذر « لاث » - بطريقة تنم عن قدر أكبر من التأمل وإيمان الفسكز . والكلمة هى « ابيلاثانستاي »^(٢) . ونحن نترجمها فى المادة ترجمة صحيحة « بالنسيان » . وتصور لنا هذه الدقة المعجمية أن كل شىء على ما يرام . بل إننا لنفعل هذا وكأن النسيان واضح وضوح الشمس . وقد لا يخلو الأمر من ملاحظة عابرة يعلق بها البعض على هذه الكلمة اليونانية فيقول لنا إنها تتضمن معنى البقاء فى التمجيب والخفاء .

لكن ما معنى « النسيان » ؟ .

(١) أو ضم هذا الكائن فى القرب الذى لا يمس (أو الجوار المصون) لذلك الذى لا ينفك فى حالة حضور .

(٢) ἄβυσσος (أبيسى)

إن التوقع من الانسان الحديث - الذى يسعى جهده لى. ينسى بأقصى سرعة ممكنة - أن يعرف ماهو النسيان . ولكنه لا يعرف عنه شيئا . لقد نسى ماهية النسيان ، هذا إن كان قد تسنى له أن يفكر فيه . تفكيرا كافيا ، أى يتطلع بفكره إلى المجال الذى تتحقق فيه ماهية النسيان . والشعور القائم باللامبالاة وعدم الاكتراث بماهية النسيان لا يرجع بحال من الاحوال إلى أسلوب الحياة المتعجاة المابرة التى نحيهاها اليوم . فكل ما يحدث من جراء هذه اللامبالاة إنما يلزم عن ماهية النسيان . ذلك أن من طبيعة هذا النسيان أن يتعمد عن نفسه أو يفلت منها لى بغوص فى قرارة تحجبه وتخفيه . ولقد جرب اليونان «اللىثى»^(١) أو النسيان وعرفوا أنه هو قدر الحجب والاختفاء .

يقول الفعل اليونانى (لاتانوماى)^(٢) مامناه : إننى ابقى بالنسبة انفسى محجوبا - وذلك بالقياس إلى علاقة اللاحتجب بى . بهذا يكون اللاحتجب من ناحيته محتجبا ، كما أكون أنا أيضا محتجبا من ناحية علاقتى به . وهكذا يهوى الكائن (الحاضر) فى التجب بحيث أبقى فى أثناء هذا الحجب محتجبا بالنسبة إلى نفسى ، باعتبار أنى ذلك الذى يفلت منه الكائن . وفى نفس الوقت محتجب هذا الحجب من ناحيته . ومثل هذا يحدث فيما نقصده عادة بقولنا : لقد نسيت (شيئا ما) . غير أن هذا الشيء ليس

(١) فى الأصل باليونانية

λήθη

(٢) فى الأصل باليونانية

λανθάνωμαι

هو وحده الذى يغيب هنا عند النسيان : فالنسيان ذاته يهوى في حجب (اخفاء) من ذلك النوع الذى يوقمنا نحن أنفسنا مع علاقتنا بالنفس في التحجب ، ولهذا السبب يؤكد اليونان الفعل « أنا ابقى منسيا بالنسبة لنفسى » (ايبلاثنانوماى^(١)) في صيغة المجهول التى تفيد المعلوم فيزيدونه حدة . ولهذا أيضا لاتطابق صفة التحجب الذى يقع فيه الانسان في نفس الوقت على علاقته بذلك الذى يفلت من الانسان عن طريقه (أى عن طريق التحجب) .

هكذا يتبين من أسلوب اللغة اليونانية في إستخدام فعل لاثانانين^(٢) « الاحتماب أو البقاء في حالة التحجب) استخداما يبرز أهميته وصدارته ، كما يتبين من تجربة النسيان من خلال البقاء في حالة التحجب ، أن « لاثانان^(٣) » (أى ابقى متحجبا) لاتدل على أسلوب من اساليب سلوك الانسان الأخرى للمتعددة ، وإنما تدل على الخاصية الأساسية التى يتسم بها مسلكه . كله مما هو كائن (حاضر) أو غائب^(٤) ، وهذا إذا لم تكن هى الخاصية الأساسية لاكينونة والغياب نفسها .

ἔπιλαθάνομαι
λανθάνειν
λανθάνω

(١) في الاصل باليونانية

(٢) في الاصل باليونانية

(٣) في الاصل باليونانية

(٦) أو مفتقد الكينونة — راجع الهامش السابق عن كلمة

وإذا كلمة « ليثو^(١) » (ابقى محتجبا) تكلمت إلينا في عبارة أحد
المفكرين ، وإذا هي^(٢) جاءت بالاضافة إلى هذا في ختام سؤال فكبرى،
فمن الواجب علينا أن نتمعن في هذه الكلمة ونعمل فيها الفكر بقدر ما يسعنا
اليوم من صبر وتعمق وأناة .

إن كل احتجاب (أو بقاء في حالة التجب) ينطوي في ذاته على
علاقة بذلك الذى أفلت منه المحتجب (أو انتزع بعيداً عنه) ، ولكنه ظل
في بعض الحالات وعن طريق ذلك الحجب ميالا إليه . واللغة اليونانية
تضع ذلك الذى يظل المفلت أو المنتزع من خلال الحجب ميالا إليه - في
حالة المفعول فتقول : « حجب (الدموع المتساقطة) عن الآخرين
جميعاً^(٣) .. » .

يسأل هيراقليس فيقول : « كيف يتسنى لأحد أن يبقى محتجبا^(٤) ؟
ولكن عن ماذا ؟ عن ذلك الذى تذكره الكلمات التى تسبق هذا السؤال
وتبدأ بها عبارة هيراقليطس : الذى لا يغيب أبدا^(٥) : و « الأحد ، الذى

(١) فى الاصل باليونانية λήθω

(٢) أى الكلمة المذكورة .

(٣) وهى العبارة التى سبق ذكرها عن أوديسيوس .

(٤) فى الاصل باليونانية : πῶς ἄν τις λάθῃ

(٥) فى الاصل باليونانية : ἄπο μῆδ' ἄνδρ' ἅπαντων ποτε

تذكره العبارة ليس هو الفاعل الذي يعود عليه بقاء شيء ما في حالة
توجب ، وإنما « الاحد » المذكور يوضع هو نفسه — بالقياس إلى إمكان
بقائه محتجبا -- في موضع السؤال أو الإشكال . إن السؤال الذي يطرحه
هيراقليطس لا يبدأ بانفكير في التوجب واللاتوجب في علاقتهما بذلك
الانسان الذي قد نميل - بحسب التصور الذي درجنا عليه في العصر الحديث -
إلى وصفه بأنه حامل اللاتوجب إن لم يكن هو صانعه . فالواقع أن سؤال
هيراقليطس يفكر - إن جاز هذا التفسير الحديث - بطريقة عكسية . إنه
يفكر في علاقة الانسان « بما لا يغيب أبدا » كما يفكر في الانسان من
خلال هذه العلاقة .

إننا نترجم البنية اللغوية اليونانية « تومي دينون بوتى^(١) » بهذه
الكلمات : « ما لا يغيب أبدا » ، وكان هذا أمر بديهي واضح بذاته .
ما معنى هذه الكلمات ؟ ومن أين لنا أن نعرف معناها ؟ ربما تبادر إلى
الأذهان أن هذا هو أول ما ينبغي علينا أن نبدأ بالبحث عنه ، ولو أدى بنا
هذا البحث إلى البعد عن عبارة هيراقليطس . بيد أننا سنعرض أنفسنا في
هذه الحالة وفي سائر الحالات المشابهة إلى خطر الاسراف والشطط في البحث .

(ويلاحظ أن الفعل $\alpha\lambda\alpha\iota\sigma\tau\alpha\iota$ قد يكون معينا غيب أو أهوى أو
أو أغوص أو أتبدد أو انحدر (كما تنحدر الشمس للغيب) .
(١) في الأصل باليونانية ، وقد ورد ذكرها في الهامش السابق مباشرة .

ذلك أننا سنتصور منذ البداية أن البنية اللغوية المذكورة قد بلغت من
الوضوح حداً يكفى لعفونا على التوفر بكل ما في وسعنا على النظر إلى ذلك
الذي يصفه تفكير هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبداً » . ولكننا لن نبعد
في السؤال إلى هذا الحد . كما أننا لن نفضل فيما إذا كان من الممكن
طرح السؤال المذكور بهذه الطريقة أو غيرها : لأن محاولة الفصل في هذه
القضية ستسقط من تلقاء نفسها إذ اتضح أن السؤال عن ذلك الذي يدعوه
هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبداً » هو في الحقيقة سؤال لا داعي له . كيف
يتضح هذا ؟ وكيف يمكننا أن نتجنب خطر الشطط في السؤال ؟ .

ليس من سبيل إلى هذا إلا إذا جربنا بأنفسنا أن البنية اللغوية السابقة
« تومي - دينون - بوتى » تطرح أمام الفكر قدراً كافياً من القضايا التي
تستحق الوقوف عندها ، وذلك بمجرد أن نتناول ما نقوله هذه البنية
بالشرح والتفسير .

إن الكلمة الأساسية فيها هي « تودينون ^(١) » . وهي مرتبطة بالفعل
« ديثو ^(٢) » ، الذي يعنى التوتر ^(٣) والفوص . أما المصدر « دوآين ^(٤) » ، فيعنى
الدخول في شيء بحيث يغيب ويفوص فيه ، كأن نقول مثلاً إن الشمس

τὸ δ' ἄνω (١)

δ' ἄνω (٢)

(٣) أى التدمير بالغطاء أو الثياب .

تغييب في البحر أو تفوص فيه ، أو تقول أيضا : في مغييب الشمس^(١) ،
أى قرب حائل المساء ، أو الغياب في السحب^(٢) ، أى التلاشى وراءها .
إن الغياب بالمفهوم اليونانى يتم في صورة التحجب أو الاحتجاب .

يتضح لنا الآن - وإن يكن هذا على نحو تقريبي - أن الكلمتين
الأساسيتين ، الفئيتين بالمضمون ، اللتين تبدأ بهما عبارة هيراقليطس وتنتهى
- وهما « تودينون » (الغائب) و « لاثوى »^(٣) « (البقاء في حالة التحجب)
- تتحدثان عن شيء واحد . ومع هذا يبقى السؤال عن مغزى هذا الحديث
ومدى صحته قائما . مهما يكن من شيء فإننا نكسب شيئا غير قليل إذا
عرفنا أن العبارة تتحرك في مجال الحجب حركة متسائلة . أم ترانا نقع
فريسة وهم شديد بمجرد التفكير في هذا ؟ يبدو الأمر كذلك فى الواقع ،
لأن العبارة تذكر ذلك « الذى لا يغييب أبدا »^(٤) ومن الواضح أنه ذلك
الذى لا يحتجب أبدا ولا يجوز عليه الاحتجاب . إن هذا الاحتجاب مستبعد .
صحيح أن العبارة تتساءل عن البقاء فى (طوايا) الاحتجاب . ولكنها
تضع إمكان الاحتجاب بصورة حاسمة موضع السؤال^(٥) ، بحيث يشبه هذا

δύελεν
πρὸς δέντρον ἡλίου (١)
(٢)
νέφεα σύνε

(٣) تقدم ذكر هاتين الكلمتين فى صيغتهما الاصلية .

(٤) تقدم ذكر هذا النص فى هامش سابق .

(٥) أى موضع التساؤل والعكس .

السؤال في نهاية الأمر أن يكون جوابا . وهذا الجواب يستبعد إمكان حالة البقاء في الاحتجاب . والعبارة المؤكدة لاتتحدث إلا في الصيغة الخطابية للسؤال : ليس في وسع أحد أن يبقى محتجبا أمام مالا يغيب أبدا . وهي عبارة تكاد توحى لمن يسمعا بأنها أشبه ماتكون بالمبدأ أو القاعدة .

ونحن لاتكاد نعدل عن انتزاع الكلمتين الاساسيتين «تودينوى»^(١) (الغائب) و «لاثوى»^(٢) « (يبقى محتجبا) بمفردهما ولاتكاد تستمع إليهما في السياق المتكامل للعبارة حتى يتضح لنا أن العبارة لاتتحرك على الاطلاق في مجال التعجب بل في المجال المكسب تماما . ولو أننا غيرنا بنية الكلمات وجعلناها على هذه الصورة «تومى بوى دينون» (الذى لا يغيب أبدا)^(٣) لاتضح لنا على الفور أن العبارة تتحدث عن ذلك الذى لا يغيب أبدا . ولو عمدنا بعد ذلك إلى تحويل أسلوب الكلام من صيغة النفى إلى صيغة الاثبات لاستمعنا إلى ما تصفه العبارة بأنه «لا يغيب أبدا»، إلا وهو ذلك الذى يفتتح (أو يطلع وينمو) باستمرار . ولقد كان من الضروري أن تكون الكلمات اليونانية العبرة عن هذا الوصف هي «توأثى فيثون»^(٤) (الذى يفتتح على الدوام) . ونحن لانجد هذا التعبير

Τὸ δῆνον	(١) فى الاصل باليونانية
λάθος	(٢) فى الاصل باليونانية
Τὸ Μῆ ποτε δῆνον	(٣) فى الاصل باليونانية
Τὸ ἀεὶ φέρον	(٤) فى الاصل باليونانية

عند هيراقليطس . غير أن المفكر يتحدث عن الفيزيس^(١) « وهي إحدى الكلمات الأساسية التي يقوم عليها الفكر اليوناني . وهكذا نكون قد وقمنا على جواب السؤال عن ذلك الذي ينفي هيراقليطس عنه الغياب .

ولكن هل تصلح الإشارة إلى « الفيزيس » (الانفتاح) أن تكون جواباً ، طالما بقي المعنى الذي تفهم به « الفيزيس » غامضاً ؟ وماذا تفيدنا العناوين الرنانة من نوع « الكلمة الأساسية » ، إذا كانت أصول الفكر اليوناني . وأعماقه لا تسكاد تعيناً إلا قليلاً ، حتى انلجأ إلى تغطيتها بأسماء دفعتنا الغفلة إلى استمارتها من مجالات التصور الشائغ ؟ إذا كانت « تو- مي - بوتى - دينون^(٢) » - (الذي لا يغيب أبداً) تعنى « الفيزيس » ، فإن الاحالة إلى « الفيزيس » ، لا تبين لنا ما هو ذلك ، الذي لا يغيب أبداً ، بل إن العكس هو الصحيح : « فالذي لا يغيب أبداً^(٣) » ، ينبهنا إلى التأمل في مدى إمكان تجربة « الفيزيس » ، بوصفه الانفتاح الدائم ، كما ينبهنا إلى كيفية هذه التجربة . ولكن ما هو هذا الانفتاح إن لم يكن هو ذلك الذي يكشف عنه (أو يتكشف) على الدوام ؟ بهذا المفهوم تتحرك مقالة العبارة في مجال الكشف لافي مجال الحجب .

(١) والكلمة تترجم عادة بالطبيعة . ولكن المواقف يفضل — في هذه الدراسة وغيرها — أن يفهم هذه الكلمة من جهة الفعل الذي جاءت منه ، وهو يدل على النمو ، والطلوع ، والانبثاق ، والتفتح ، والانفتاح ..

(٢) في الأصل باليونانية ، وقد تقدم للنص عليها أكثر من مرة .

(٣) أو حقيقة مقررة .

ولكن كيف يتعين علينا أن نفكر في مجال الكشف وفي هذا الكشف نفسه ، ومن زاوية أية واقعة ينبغي علينا أن نقوم بهذا التفكير بحيث لا نتعرض لخطر الجري وراء الكلمات وتصيدها؟ إننا كلما أصررنا على تجنب النظر إلى المنفتح دائما ، أى الذى لا يغب أبدا ، أو تصويره في صورة شيء كائن (أو ظاهر حاضر) ازدادت ضرورة التعرف على ماهية هذا الذى تطلق عليه صفة عدم الغياب أبدا .

إن الرغبة في المعرفة تستحق الثناء في أغلب الأحوال ، اللهم إلا إذا انسأقت وراء المجلة والتمرع . ومع ذلك فقد لا نجد طريقة نسير عليها أكثر حذرا ، هذا إن لم نقل أشد إملالا وضجرا ، من طريقة الالتزام بكلمات العبارة (التى قالها هيراقليطس) . ولكن هل العزمنا بها حقا ؟ أم أن التغيير غير الملحوظ في سياق الكلمات وترتيبها قد انحرف بنا إلى التسجل وأضاع علينا فرصة الانتباه إلى ماهو أهم ؟ الأمر كذلك في الواقع . لقد غيرنا من ترتيب هذه الكلمات « تو - مى - دينون - بوتى » وجعلناها على هذه الصورة « تو - مى - بوتى - دينون^(١) » وترجمنا « مى - بوتى » ترجمة صحيحة بـ « أبدا » كما ترجمنا « تو - دينون » ترجمة صحيحة « بالغياب » أو « بما يغيب » . ونحن فعلنا ذلك لم ننف عند « مى^(٢) » التى وضعت مستقلة بذاتها قبل « دينون » : (الغائب أو

(١) مقدمة النص هنا هذه الكلمات اليونانية الاصل .

(٢) مى حرف النفى في اليونانية .

ما يعيب) ، ولا أطلنا التفكير في « بوتي » (أبدأ) التي أخرت بعدها ،
ولهذا لم ننتجبه إلى الإشارة التي لمح بها حرف النفي « مى » والظرف « بوتي »
(أبدأ) ، الأمر الذي كان يمكن أن يحفزنا على المزيد من التأملي في تفسير
كلمة « دينون » .

إن « مى » حرف نفي وهي مثل الحرف « أوك »^(١) ، تعني « لا » ،
ولكن بمعنى آخر مختلف ؛ فالحرف « أوك » ينكر على المتصود بالنفي
شيئا ما إنكارا صريحا . أما حرف « مى » فيضيف إلى ما يدخل في مجال
نفيه شيئا ما : منعا ، أو أبعادا ، أو وقاية .

إن « مى » . . . « بوتي » تقول : « إنه لا . . . أبدا . . . » ، فماذا إذا ؟
الآ يكون^(٢) شيء إلا على ما هو عليه .

إن « مى » (لا) و « بوتي » (أبدأ) في عبارة هيراقليطس يحيطان
بالـ « دينون » (الغائب) . والكلمة الأخيرة تمتد من الوجهة النحوية اسما
للفاعل . وقد ترجمناها حتى الآن بالمعنى الاسمي الذي يبدو أقرب المعاني
إليها وقوبنا بذلك الظن القريب أيضا بأن هيراقليطس يتحدث عن شيء

(١) أوك : $\alpha\omega\kappa$: (لا)

(٢) الكينونة هنا تنطوي على معنى الحضور والظهور والانفصاح عن
الماهية ، وهي — كما سبق — تأتي من الفعل (Wesen) الذي اصطنعه هيدجر
على رغم أنف لفته .

لا يجوز عليه الغياب ، ولكن الحرف والظرف النافيين « مى » و « بوتى »
يتعلقان بالدوام (البقاء) والكيثونة (الحضور) على هذا النحو أو ذلك.
بهذا يكون النفي متعلقا بالمعنى الفعلى لاسم الفاعل « دينون » . ويصدق
نفس الشيء على « مى » فى كلمة « ايثون^(١) » (الوجود الثابت الباقي)
فى قصيدة بار ميندز التعليمية . والبنية اللغوية التى تتألف من الكلمات
« تو - مى - دينون - بوتى » تقول : الذى لا يجوز عليه الغياب أبدا .

ولو تجرأنا مرة أخرى - ولو للحظة واحدة - على تغيير صيغة البنية
الساقية من النفي إلى الاثبات لتبين لنا أن هيراقليطس يفكر فى الانفتاح
الدائم ، وأنه لا يقصد به أى شىء يمكن أن يوصف بالانفتاح ، ولا يريد به
كذلك دكل ، الذى يتأثر بانفتاح ، وإنما يفكر فى الانفتاح ويقصر
تفكيره عليه وحده . والانفتاح الدائم منذ الازل وإلى الأبد يوصف فى

(١) ἄϊον . اشارة من المؤلف إلى غفوة بار ميندز الثامنة من بقايا
قصيدته المشهورة ، وقد وردت الكلمة فى البيت السابع والثلاثين من هذه
الغفوة (طبعة ديلزوكرايس) وتقول ترجمة هذه الآيات : « الفكر وفكرة أن
الكيثونة كائنة (الوجود موجود) هما نفس الشيء ، فبغير الوجود ، الذى
يكون فيه (أى الفكر) معبرا عنه (صراحة) لا يمكنك أن تجد الفكر . وليس
ثمة شىء خارج الوجود ، إذ أن المويرا (آلهة القدر) قد حكمت عليه بأن يكون
كلا وغير متحرك . لهذا سيكون كل ماقرره القانون . اقتناعا منهم بأنه حق ،
مجرد أسماء : كالنصوة (الصهورة) والفساد (الفناء) والوجود واللاوجود ،
وتغيير المكان وتبدل اللون الساطع . » أنظر كتاب هيدجر ، محاضرات
ومقالات ، ص ٢٣١ وما بعدها .

كلمته التي قيلت بمد تفكر في معناها - باسم « الفيزيس » وقد نجد
أنفسنا مضطرين إلى ترجيحها « بالفتوح » وهي ترجمة غير مألوفة وإن تكن
وافية بالقصد ، مثلها في هذا مثل كلمة « نشوء ^(١) » الشائعة .

وإن هيراقليطس يفكر في استحالة الغياب ^(٢) . وإذا أخذنا هذا
بالمفهوم اليوناني كان معناه استحالة الدخول في الاحتجاب . في أي مجال
إذن يقترح القول الذي تفتق به العبارة ؟ إنه - حسب المعنى الذي يدل
عليه - يذكر الاحتجاب ، أي استحالة الدخول فيه والعبارة تدل في
الوقت نفسه على الانفتاح الدائم ، والتكشف المتصل من الأزل إلى الأبد .
والبنية اللغوية المركبة من هذه الكلمات : « تو - مي - دينون - بوني » -
أي عدم الغياب أبدا - تعني الأمرين معا : الكشف والحجب ، لا بوصفهما
حدثين مختلفين ملصقين ببعضهما البعض ^(٣) ، بل بوصفهما شيئا واحدا
بمعينه ولو انتبهنا إلى هذا لحيل بيننا وبين وضع « تين فيزين ^(٤) » (الانفتاح)

(١) حاولت بهذين الكلمتين أن اقترب من تصرف هيدجر في الكلمة
الأصلية التي استخدمها حتى الآن للدلالة على الانفتاح وهي *Aufgehen* بعد
أن - ولما إن *Aufhebung* فعل « الفتوح » ، أيضا أن يكون غير بعيد عن
« الانفتاح » ،

(٢) عدم الغياب أو الغياب الذي لا يتم أبدا .

(٣) أو حدثين متبذين تم التقریب بينهما .

(٤) في الأصل باليونانية (في حالة المفعول) *φύσις* *τῆς*

بلا تدبر في موضوع « تو - مئ - دينون - بوتى » . أم أن هذا (التصرف) لا يزال ممكنا ، هذا إن لم يكن ضروريا لاغنى عنه ؟ إن صحت الحالة الأخيرة فلن يجوز لنا أن نقصر تفكيرنا في الـ « فيزيس » على معنى الانفتاح وحده . فهي في الحقيقة ليست كذلك أبدا . ان هيراقليطس نفسه يعبر عن هذا تعبيراً واضحاً لا يخلو مع ذلك من السر والغوض حين يقول في الشذرة (١٢٣) من شذراته الباقية :- « فيزيس كريبستاي فيلاى ^(١) » (إن الفييزيس تحب التخفى) . ولن نهت هنا إن كانت الترجمة المعروفة « ماهية الأشياء تميل إلى التخفى » متصل ولو من بعيد بمجال تفكير هيراقليطس . فقد لا يليق بنا أن ننسب مثل هذا المعنى الشائع لهيراقليطس ، هذا بصرف النظر عن أن التفكير في « ماهية الأشياء » لم يبدأ إلا على يد أفلاطون ^(٢) ولا بد لنا من الانتباه إلى شيء آخر . فالنص يذكر فيزيس ، أو الانفتاح (التكشف) و « كريبستاي » ^(٣) أو المحجب متجاورتين أشد التجاور . وقد يبدو هذا لوهلة الأولى أمراً مستغرباً . فإذا كانت الفييزيس - بوصفها انفتاحاً - تتجنب شيئاً أو بالأحرى تزور عن شيء فهي تتجنب المحجب (كريبستاي) وتزور عنه . غير أن هيراقليطس يفكر

(١) في الاصل باليونانية $\phi\acute{\iota}\nu\sigma\iota\varsigma$ $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\phi\iota\lambda\epsilon\tau\tau\epsilon\sigma$

- (٢) حرفياً : لم يبدأ إلا منذ (عهد) أفلاطون . والتصرف يستند إلى دراسة هيندجز التي نجدها في هذا الكتاب عن نظرية أفلاطون عن الحقيقة .
- (٣) الكلمتان في الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرهما .

فيهما^(١) من جهة قربهما الشديد من بعضهما البعض . بل إنه يؤكّد هذا القرب ، حين يحدده من خلال الفيزيس . إن العكس يجب التعجب . ما معنى هذا ؟ هل يسمى الافتتاح إلى الاحتجاب ؟ أين يمكن أن يوجد هذا الاحتجاب وبأى معنى من معاني «الوجود» ؟ أم هل تحس «الفيزيس» في بعض الأحيان ، وعلى سبيل التغيير ، يميل يدفعها إلى التعجب بدلا من الافتتاح ؟ هل تقول العبارة إن الافتتاح يتحول أحيانا إلى تعجب ، بحيث يقلب أحدهما مرة والآخر مرة ثانية ؟ لاشيء من ذلك ألبتة . فهذا التفسير يخطئ . معنى الحب « فيلاي^(٢) » الذي يجمع بين « الفيزيس » و « الكريستاي » ويؤكد العلاقة بينهما وهو قبل كل شيء . بنسى أم ما في العبارة وأولاه بالتفكير ، ونعني به الطريقة التي يكون بها الافتتاح على صورة الاحتجاب . وإذا جاز لنا في سياق هذا الكلام عن «الفيزيس» أن نتحدث عن « كينونة الماهية^(٣) » ، فإن الفيزيس في هذه الحالة لاتعني

(١) أي في الفيزيس (الافتتاح) والتعجب (كريستاي)

(٢) $\phi\lambda\epsilon\iota$ أي يحب أو يميل إلى شيء .

(٣) هنا يستخدم هيدجر كلمة الماهية *Wesen* كفعل لا اسم ، أي ما يمكن التمييز منه بالأفصاح عن الماهية أو عملية حضورها و كينونتها . وهذا التأكيد لجانب « الفعل » أو الصهورة لاغنى عنه حتى يكون هناك مجال للكلام عن التكشف أو التعجب بوصفهما حدثين لا حالتين مستقرتين .

« الماهية » أى « ما^(١) » تكون عليه الأشياء . وهيراقليطس لا يذكر هذا المعنى هنا ولا فى شذرتيه (١ ، ١١٢) اللتين يستخدم فيهما هذه الصيغة « كاتا — فيزين^(٢) » (حسب الفيزيس) . فعبارة لا تفكر فى « الفيزيس » من حيث هى ماهية ، الأشياء ، وإنما تفكر فى ماهية (مفهومة كفعل) الفيزيس .

إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائما إلى الانغلاق . وفى هذا الانغلاق يبقى ذاك الانفتاح مطويا . وليس الكريتستاي ، بوصفه تعجبا ، مجرد انغلاق ، وإنما هو طى تبقى فيه إمكانية (تحقق) ماهية الانفتاح مصنونة ، كما ينقى إليه الانفتاح بما هو كذلك ويتعلق به . إن التعجب

(١) أى ، الماذا ، أو (الموتى $\delta \tau \epsilon$) أى ، مائة ، الأشياء .

(٢) فى الاصل باليونانية $\kappa \alpha \tau \alpha \ \phi \acute{\upsilon} \nu \epsilon \iota \nu$ وقد وردت هذه

الصيغة فى السطر السادس من الشذرة الاولى التى تبدأ بالمبارات الآتية : « إن هيراقليطس ، ابن بلورون ، من إفيسوس ، يعلم ما يأتى : إن يدرك الناس أبدا معنى القول (المذهب) المقدم هنا ، لا قبل أن يسمعه ولا على أثر سماعهم له . فمع أن كل شىء يتم وفقا لهذا المعنى ، فإنهم يشبهون غير الجربين ، ربما جربوا أنفسهم مع أمثال الكلمات والأعمال التى أشرحها ، بتقسيم كل منها وتفسيره حسب طبيعته وعلى النحو الذى ينبغى له . » — أما الشذرة (١١٢) التى يشير إليها هيدجر فىمى التى تقول : « التفكير السليم هو الكمال الأهم ، والحكمة تكمن فى قول الحقيقة والعمل وفقا للطبيعة بالانصات إليها . »

بكفل للتكشف ماهيته . وفي التعجب بسود على عكس من ذلك مسلك الميل إلى التكشف . وماذا عسى أن يكون التعجب إن لم يتمك باتجاهه نحو الانفتاح ؟ .

وهكذا لاتفصل « الفيزيس » عن « الكربتستاي » ، وإنما يميل أحدهما لصاحبه . إنهما نفس الشيء ، ومثل هذا الميل يمكن أحدهما من الانعام على الآخر بماهيته الخاصة به . هذا الفضل المتبادل هو ماهية الحب (فيلاين) والمحبة (فيليا) . وفي هذا الميل الذي يؤلف بين الانفتاح والاحتجاب تكن ماهية « الفيزيس » بكل امتلائها وخصوبتها .

لهذا يمكن أن تترجم الشذرة (١٢٣) التي تقول « إن الفيزيس تعجب التعجب^(١) على هذا النحو : « إن الانفتاح (من خلال التعجب) ينعم بالفضل على التعجب » .

ولكننا سننظر تفكراً في « الفيزيس » تفكيراً عابراً غير متعمق إذا تصورنا أنها لاتخرج عن الانفتاح أو اتاحة الانفتاح ونسبنا إليها بعد ذلك خصائص من نوع ما ، وأغفلنا خلال ذلك الأمر الحاسم ، ألا وهو أن التكشف لن يستبعد التعجب فحسب ، بل إنه يحتاج إليه لكي يمكنه أن يفصح عن ماهيته بوصفه تكشفاً . إذا فهمنا « الفيزيس » بهذا المعنى جاز لنا عندئذ أن نقول « تين فيزين » (حسب الفيزيس) بدلا من « تو - مي - دينون - بوتي » (الذي لايفيب أبدا) .

(١) في الأصل باليونانية ، وقد تقدم النص عليها في هامش سابق .

هاتان التسميتان تصفان المجال الذي تسوده العلاقة الغامضة بين الكشف والحجب . هذه العلاقة تنطوي على الوحدة التي تميز الواحد « المين^(١) » الذي يرجح أن يكون المنكرون الأولون قد عاينوه في ثرائه وبساطته ، ثم بقي بعد ذلك مستقلنا على المفكرين الذين جاءوا بعدهم . إن « عدم الدخول في الاحتجاب » (تو - مي - دينوس - بوتى) لا يقع أبدا في قبضة الاحتجاب ولا يتلاشى فيه ، ولكنه يظل ميالا إلى التجحّب ، لأنه على الدوام انبثاق من الحجب ، وذلك بحكم كونه عدم الدخول في .. إن الفكر اليونانى حين يعبر عن « ذلك الذى لا يفيب أبدا » (تو - مي - دينون - بوتى -) إنما يعبر كذلك بصورة ضمنية عن التخطى أو التجحّب (كريتستاي) وبهذا يذكر ماهية « الفيزيس » الكاملة التي تغلب عليها المحبة (فيليا^(٢)) وتضمها بين الكشف والحجب .

ربما كانت المحبة (فيليا) التي تشير إليها الشذرة (١٢٣) ، والتجانس الخفى أو الانسجام غير المنظور (هارمونيا أفانيس) الذى تذكره الشذرة (٥٤) تعبيراً عن نفس الشيء^(٣) ، هذا بشرط أن تظل البنية -

(١) فى الأصل باليونانية $\epsilon\upsilon\gamma\eta$.

(٢) فى الأصل باليونانية $\phi\iota\lambda\iota\alpha$.

(٣) تشير هذه العبارة إلى الشذرة (١٢٣) التي سبق ذكرها أكثر من =

التي يعلاحم بفضلها الكشف والحجب - هي أخفى الخفايا ، لأنها هي التي
تتيح الظهور لكل ما يظهر وتنعم به عليه .

والإشارة إلى « الفيزيس » و « الفيليا » (الحبة) و « المارمونا »
(الانسجام) قد خفت من طابع عدم التحديد الذي جعلنا ندرك « ذلك
الذي لا يفيب أبدا » (تو - مي - دينون - بوتى) وأتاح لنا الاستماع إلى
صوته . ومع هذا فنحن نحس الآن برغبة ملحة - قد يتعذر علينا التحكم
فيها - في التعبير الحى الملموس عن المقصود بالكشف والحجب ، وذلك
بدلا من التفسير المجرد من الصور العينية والمكانية . ولكننا سنتبين أننا
نطرح هذه المسألة بمد فوات الأوان . لماذا ؟ لأن ذلك « الذي لا يفيب أبدا »^(١)
صفة يطلقها الفكر (اليونانى) المبكر على مجال المجالات جميعا ، وإن
كان من الضرورى أن نؤكد أنه ليس جنس الأجناس الذى تتدرج تحته
أنواع مختلفة من المجالات . إنه ذلك الذى يمكن التعبير عنه بأنه أشبه
بالمكان الذى يضم كل ما يمكن أن ينتمى إليه . بهذا المعنى يكون مجال
« ما لا يفيب أبدا » مجالا فريدا استمد تفرده هذا من رحابته الشاملة
الجامعة . فكل ما يتصل بحدث الكشف - إذا جرب على وجهه

مرة وهي التي تقول « الفيزيس تحب التحجب » (أو تميل للتخفى) ، كما تشير
إلى الهدرة (٥٤) التي تقول : « الانسجام غير المنظور أقوى من الانسجام
المنظور » .

(١) العبارة في الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها مرارا .

الصحيح — ينمو فيه نموا شاملا جامعا^(١). إنه هو « العيني الملموس » على الاصالة . ولكن كيف يمكن أن تصور هذا المجال من خلال الشروح السابقة التي تقسم بالتجريد — في صورة عينية ملموسة ؟ لن يكون لهذا السؤال ما يبرره إلا إذا غفلنا عن حقيقة هامة ، وهي أنه لا يجوز لنا أن نهجم على تفكير هيراقليطس بأوصاف من نوع « العيني » و « المجرد » ، « والحسي » و « غير الحسي » و « العياني » و « غير العياني » . فعمودنا على مثل هذه الأوصاف التي ألفناها منذ زمن طويل لا يضمن لها الأهمية البالغة التي ننسبها إليها . فقد يتفق لهيراقليطس أن يقول كلمة تدل على شيء عياني بينما يريد في الواقع أن يفكر في شيء غير عياني بالمرّة . ولعل هذا أن يوضح لنا أن مثل هذه الأوصاف والتعديبات لا تسفنا فيما نحن بصدده .

يمكننا على ضوء الشرح السابق أن نضع « الذي ينمو على الدوام »^(٢) في موضع « الذي لا ينمو أبدا » وذلك إذا راعينا شرطين ، أولهما أن نفكر في « التيزيس » من ناحية التعجب ، وثانيهما أن نفهم « فيثون »^(٣) فهنا لفعل (النمو) . ولو حاولنا أن نتمر على كلمة « أئي — فيثون »^(٤) ، (النمو الدائم) لضاعت محاولتنا سدى ، ولوجدنا بدلا منها

(١) يوضح المؤلف هذا المعنى بذكر الفعل اللاتيني (*concrescit*) الذي يفيد نمو الأشياء مجتمعة .

(٢) في الاصل باليونانية *τὸ ἀει φθόν* (الناس أبدا أو النمو الدائم)

(٣) في الاصل باليونانية *φθόν*

(٤) في الاصل باليونانية *ἀει φθόν* (النمو الدائم)

كلمة «أنى - زوثون» (الحي أبدأ أو الحياة الدائمة) في الشذرة (٣٠) (١) ،
وفعل «الحياة» ، يعبر عن معنى يمتد إلى أفق راسب ، ويمتد قصى ، وعمق
حميم ، وهو نفس المعنى الذى كان يقصده نيتشه في العبارة التى أدونها بين
سنتي ١٨٨٥ ، ١٨٨٦ عندما قال : « الوجود — ليس لدينا من تصور
عنه سوى تصور « الحياة » - وكيف يقضى اميت أن « يوجد (٢) ؟ » .

كيف يطمئن علينا أن نفهم كلمة « الحياة » ، إذا اعتبرناها ترجمة
أمنية للكلمة اليونانية « زين (٣) » ؟ إن المصدر والفعل في حالة ضمير
المتكلم يتضمنان الجذر « زا » . وطبيعى أننا لن نستطيع التوصل إلى
المفهوم اليونانى عن الحياة مهنا بذلنا من جهد لاستخراج معناها من
هذه البنية الصوتية (زا) .

ولكننا نود أن ننبه إلى أن اللغة اليونانية — وبخاصة على لسان
شاهرينا هيرميروس وبندار — تستخدم كلمات تبدأ بالسابقة « زا » مثل

(١) يشير المواقف إلى العذرة (٣) التى تقول : هذا النظام الكونى ،
وهو (نظام) واحد بالنسبة لكل انسان (ولكل شىء) ، لم يوجد أحد من
الآلهة ولا من البشر ، بل كان دائما ويكون وسوف يكون نارا حية دائمة ،
توهج بمقدار وتخبو بمقدار ، — أما الكلمة التى تدل على الحياة الابدية
الدائمة فهى (*deltoov*) .

(٢) عن إرادة القوة ، العبارة رقم ٥٨٢ .

(٣) هى الحياة باليونانية *zēn* ومنها يأتى الفعل *zēo* (أحيا) وإليهما

تغير العبارة التالية ، وكلاهما يقوم على الجذر « زا » — *zē*

« زائيثوس » (الهى جدا أو مقدس جدا ، زامينيس ،) شديد أو عنيف جدا) ، « زايبروس »^(١) (نارى جدا) . ويفيدنا علم اللغة أن السابقة « زا » تدل على التأكيد أو التشديد . ولكن هذا « التشديد » لا يقصد به الزيادة الميكانيكية ولا الديناميكية . فالشاعر بندار يصف بقاعاً وجبالاً ، ومروجاً وشطآنناً بأنها « زائيثوس - الهية جدا » ، وهو يلجأ إلى هذا الوصف عندما يريد أن يقول إن الآلهة طالما تجلت لها وأطقت عليها (من علياتها) وعبرت من حقيقتها ووجودها من خلال هذا التجلي والظهور . فالبقاع لها قداسة خاصة لأنها تنبتق أو تنفتح انفتاحاً خالصاً حين تنفتح للظاهر أن يظهر . وكذلك تعنى « زامينيس » (شديد جدا) ذلك الذى يتيح للمعاصفة بكل شدتها وعنفوانها أن تنفتح وتنبثق في تمام ماهيتها .

... إن السابقة « زا » تعنى إتاحة الانبثاق والانفتاح لتخالص من خلال الألوان المختلفة للظهور والأطلال والنفاذ والحضور ومن أجلها جميعاً ، والفعل « زين » (الحياة) يصف الانفتاح فى العود بقول « هوميروس » : « الحياة » ، أى رؤية نور الشمس^(٢) ، والكلمات اليونانية التى تعنى « الحياة » ، والعمر ، والسكانن الحى^(٣) كلمات لا يجوز لنا أن نفهمها من الناحية الزيولوجية (الحيوانية) ولأننا نحن الناحية البيولوجية (الحيوية)

(١) الكلمات فى الأصل باليونانية ، وهى على الترتيب

Ζάβρος — Ζαίβρος — Ζάβρος

(٢) فى الأصل باليونانية : Ζην και ζειν φάος ζειναιό

(٣) فى الأصل باليونانية وهى على الترتيب : Ζων — ζων — ζων

بمعناها الواسع. والمعنى الذى تقصده اللغة اليونانية بالسكائن الحي بعيد كل البعد عن المعنى البيولوجى للحيوان، حتى لقد استطاع اليونان أن يصنوا آلهتهم بأنها « كائنات حية »^(١)، ما السبب فى هذا؟ إن (وصفهم للآلهة) بالمطلقين يعنى أنها تفتيح أو تنشق بحيث تمكن رؤيتها، وأنهم ينظرون للآلهة نظرة مختلفة عن نظرتهم للحيوانات، ويجربونها كذلك تجربة مختلفة. ولكن الحيوان يندمى للحياة (زين) اتناء من نوع خاص. وانفتاح الحيوان على ما هو حر يظل على نحو مثير للفرابة ومعقد معا — أمرا مقيدا مغلقا على ذاته. والتكشيف والتعجب كلاهما متعقد فى الحيوان على نحو يجعل من المتعذر على تفسيرنا البشرى أن يجد له طريقا (ينفذ منه إلهه)، وبذلك بمجرد أن يصير على تعجب التفسير الميكانيكى للحيوان — وهو تفسير ممكن دائما —، إصراره على تعجب كل تفسير يحمل طابع النزعة التشبيهية بالإنسان. ولما كان الحيوان لا يتكلم، فإن للتكشيف والتعجب بالإضافة إلى اتجادهما فى (طبيعة) الحيوانات، حياة من نوع مختلف تام الاختلاف^(٢).

(١) فى الأصل باليونانية ζῷα

(٢) يذكر هيدجر كلمة السكائن الحى فى هذا السياق مفرقة على هذه الصورة Lebe — wesen وذلك على طريقته فى استخراج المعنى من الاشتقاق اللفظى. وقد يمكن أن نفهم من الجملة السابقة أن الحيوان عاجز عن التعبير العزى عن تجربته بالوجود، ولهذا فإن عمليتى التكشيف والتعجب لديه يتعاينان مستقلتان عليه وعلينا، ولهذا أيضا فإن ماهية الحياة بالنسبة إليه تختلف كل الاختلاف عنها بالنسبة إلينا.

وضع هذا كله فإن زوئي (الحياة) وفيزيس تدلان على شيء واحد
بمعناه : فكلمة « آثى زوثون » (الدائم الحياة) تفيد « آثى — فيثون ،
(الدائم النمو) كما تفيد « تو — مى — دينون — بوتى »^(١) ، (الذى
لا يغيث أبدا) .

إن كلمة « آثى — زوثون » (الدائم الحياة) فى الشذرة (٣٠) السالفة
الذكر تأتى بعد كلمة « نير » (النار) ، وهى لا ترد فيها باعتبارها كلمة
تدل على صفة ، بل باعتبارها إسماً يهدد للتعبير عن الطريقة التى ينبغى أن
تفهم بها النار ، أى من حيث هى انبثاق أو انفتاح دائم .

إن هيراقليطس يستخدم كلمة « النار » للدلالة على ذلك ، الذى لم
يوجد له أحد من الآلهة ولا من البشر ، ، أى ذلك الذى كان دائما قبل
الآلهة والبشر ولم يزل يقوم فى ذاته وبالنسبة لهم ، كفيزيس ، ، وبهذا
يؤمن كل حضور ويصونه ، ولكن المقصود بهذا الحضور هو الكوزموس^(٢) ،
ونحن فى العادة نترجم الكلمة الأخيرة « بالعالم » ، ونظال نفكر فيها تبعا
لذلك تفكيرنا بعيدا عن الصواب كلما قصرنا تصورنا للعالم على التصور
الكوزمولوجى (الكونى) أو قصرناه فى المقام الأول على مفهوم الفلسفة
الطبيعية منه .

(١) الكلمات فى الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها فى هوامش

سابقة .

(٢) فى الاصل باليونانية *κόσμος* وهى تدل على النظام كما تدل على الزينة
والزخرف . ولعل العين اليونانية أن تكون قد أخذت بروحة الكون وتحول
التعبير المجازى إلى حقيقة .

العالم ناري دائمة ، وانفتاح وانبثاق دائم يكمل ما للكلمة « الفيزيس » من معنى . وإذا كنا نتحدث هنا عن حريق أيدي بلتهم العالم ، فلا يجوز لنا أن نذهب إلى تصور عالم قائم بذاته ، ثم نتصور أن هناك حريقا يشب فيه وأتى عليه . فالواقع أن العالم ، و « النار » و « الدائم الحياة » ، والذي لا يقرب أبدا (١) ، تعبر جميعها عن نفس الشيء . ولهذا فإن ماهية النار التي يفكر فيها هيراقليس ليست بالوضوح المباشر الذي توجه لنا به رؤية اللمب المستعير . ويكفي أن ننتبه إلى المعاني المختلفة التي تستخدم بها كلمة « بير » (النار) مما يمكنها من الإشارة إلى الماهية الكاملة لذلك الذي تلمح به هذه الكلمة على لسان المفكر الذي نطلق بها .

إن كلمة « بير » (النار) صفة تطلق على نار الأضحية ، ونار الموقد ، ونار الحراسة ، كما تطلق أيضا على ضوء المشاعل ، وبريق الكواكب والنجوم . في النار تكمن الأناقة ، والاشتغال ، والتوهج ، والنور المادي الذي ينشر أشعته الساطعة على الفضاء الوحيد . في « النار » يكمن كذلك الدمار ، والاضطراب ، والإعاقة ، والانطفاء . وهو راقليطس حين يقف عن النار يفكر قبل كل شيء في الإضاءة (٢) ، كما يفكر في الإشارة الهادية (٣) التي تقدم المقياس وتسترده . وقد اكتشف كارل رينهارت (٤)

-
- (١) الكلمات في الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها .
 - (٢) حرفيا : التسيّد المضيء ، أو الإضاءة الغالبة المسيطرة .
 - (٣) الكلمة الأصلية *hell. weisen* تدل على الهدى والارتقاء وتقديم

النصح

- (٤) عالم ألماني معاصر تخصص في الدراسات الكلاسيكية والإنسانية

إحدى شذرات هيراقليطس في كتابات هيبوليتوس^(١) ، وأثبت صحة نسبتها إليه وبين أن النار (تو - بير) عنده تدل في نفس الوقت على معنى المتفكر^(٢) (تو - فرونيمون) الذي يهدى كل انسان إلى الطريق ويدل كل شيء على مكانه . هذه النار المتفكرة المادية تجمع كل شيء وتؤمن ماهيته وتحفظها عليه . وهذه النار المتفكرة هي التجميع الذي يهتئ تحتق الماهية ويقدمه . إن النار (بير) هي التجميع (اللوجوس^(٣)) وتفكيكها هو القلب ، أى هو رحابة العالم التى (تنشر) الضوء والأمن . وهكذا نجد هيراقليطس يستخدم أسماء متنوعة للدلالة على الماهية الكاملة لشيء واحد بعينه . وهذه الأسماء هي فيزيس (الانبثاق أو الانفتاح) ، بير (النار) ،

مقدودة نشر البحث المهار إليه في مجلة هيرميس ، المجلد (٧٧) ، سنة (١٩٤٢)
صفحة (١) وما بعدها .

(١) أحد الكتاب المسيحيين الأول . ولد حوالى سنة ١٧٠ ميلادية
بالاسكندرية (أو فى آسيا الصغرى) ومات منفيا فى جزيرة ساردينيا سنة ٢٥٣
أثناء حملة اضطهاد المسيحيين فى عهد القيصر ماكسيميرس الثراقى . كتب
مؤلفاته فى العقائد المسيحية وشرح الكتاب المقدس والرد على الزندقة باللغة
اليونانية ، كما كتب تاريخا للعالم وتاريخا للنظام الكنسى يرجع إليه حتى اليوم ،
على الرغم من أنه لم يبق منه سوى شذرات متفرقة .

(٢) فى الاصل باليونانية τὸ φρόνισμα

(٣) هذا هو تفسير هيدجر للوجوس λόγος (الكلمة - المعنى -
الكل - الواحد - القاتون) وقد شرحه بالتفصيل فى دراسات أخرى وبين
أنه ذلك يجمع الموجودات فى الوجود .

لوجوس (التجميع) ، هارمونيا (التجانس والانسجام) ، بوليونس (الحرب والشقاق) ، أريس (النزاع) فيليا (المحبة) ، هين (الواحد^(١)) .

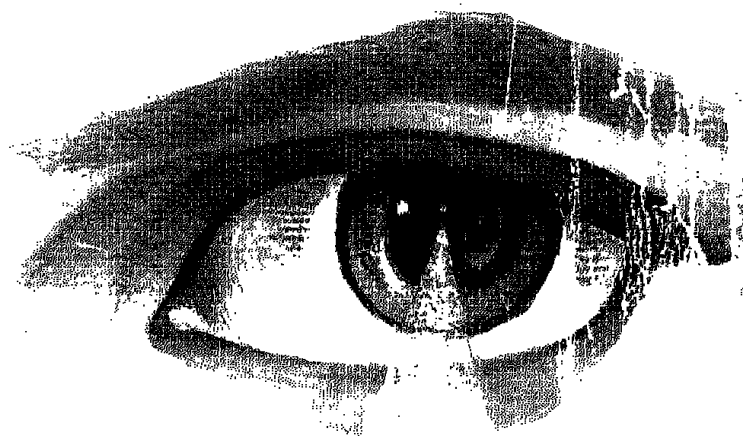
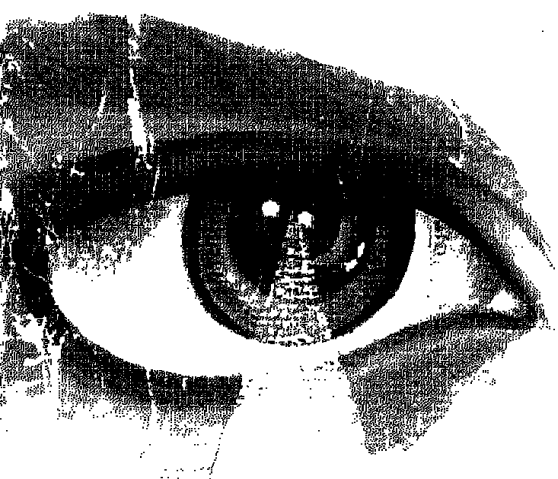
من هنا تأتي البنية اللغوية التي تبدأ بها الشذرة (١٦) وتعود إليها ، ألا وهي « تو - مى - دينون - بوتى » أى ذلك الذى لا يغيب ولا يهوى أبداً ، ينبغى علينا أن نستشف المعنى الذى تصفه هذه البنية اللغوية وأن نسمع صوته عن طريق الانصات إلى الكلمات الأساسية السابقة المعبرة عن تفكير هيراقليطس :

هكذا تبين لنا أن عدم الدخول أبداً في الاحتجاب^(٢) هو الانفتاح أو الانبثاق الدائم من (طيات) التحجب . على هذه الصورة تتوهج نار العالم^(٣) وتظهر وتفكر . ولو فكرنا فيها باعتبارها الانارة الخالصة ، لوجدنا أن هذه الانارة لا تأتي معها بالضوء الساطع فحسب ، وإنما تؤدي كذلك إلى الانفتاح الحر الذى يظهر كل شيء بما فى ذلك ضده . بهذا تزيد الانارة عن مجرد القاء الضوء الساطع ، كما تزيد أيضاً عن اتاحة الحرية . إن الانارة هي (القوة) المتفكرة المجهزة التي تهيئ للانفتاح الحر ، هي ضمان الحضور (أو كينونة الكائن وجوده وتحقق ماهيته .) .

-
- (١) يذكر المؤلف هذه الأسماء باليونانية ، وقد تقدم النص عليها فى هرامش سابقة ، فيما عدا كلمة (εως - النواع) .
(٢) أو استحالة التلاشى والغياب فيه .
(٣) حرفياً : النار العالمية .

كولنج و بليسون

الإنسان و قواه الخفية



Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com