

إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر



إبراهيم أحمد

إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إبراهيم أحمد

إشكالية الوجود والتقنية
عند مارتن هيدجر



منشورات الاختلاف

الدار العربية للعلوم - ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة
تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي
والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى
بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر

الطبعة الأولى

1427هـ - 2006م

ردمك 9953-87-022-5

جميع الحقوق محفوظة للناشرين

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر

e-mail: revueikhtilef@hotmail.com



الدار العربية للعلوم - ناشرون ش.م.ل

Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (961-1)

ص.ب: 5574 - 13 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (961-1) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611)
الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت - هاتف 786233 (9611)

المحتويات

المقدمة	11
---------	----

الفصل الأول

ماهية وجينالوجيا المفهوم (الوجود والتقنية)

المبحث الأول: ماهية (الوجود والتقنية)	21
المبحث الثاني: جينالوجيا (الوجود والتقنية)	29

الفصل الثاني

هيدجر بين الفيمينولوجيا وإشكالية الوجود

المبحث الأول: ظواهرية هوسرل وقوتها النظرية على مرجعية (مارتن هيدجر)	49
المبحث الثاني: مفهوم الوجود في فلسفة (مارتن هيدجر)	63

الفصل الثالث

التقنية وعلاقتها بالوجود

المبحث الأول: مفهوم التقنية في خطاب هيدجر الأنطولوجي	93
المبحث الثاني: إزدواجية العلاقة بين ثنائية الوجود والتقنية عند (مارتن هيدجر)	105

الفصل الرابع
التقنية بين القيم الروحية
والإستراتيجيات السياسية

123	المبحث الأول: التقنية وأزمة القيم في القرن العشرين
135	المبحث الثاني: حدود التقنية وأبعادها عند (مارتن هيدجر)....
147	الخاتمة
153	فهرس الفلاسفة والأعلام

تصدير

عندما أصدر هيدغر كتابه العمدة "الكينونة والزمان" في سنة 1927 كان يعلم بأنه يؤسس لأغنى انطولوجيات القرن العشرين وأكثرها ضبابية وحبكاً. أنطولوجيا تفتح على ذاتها بمقدار ما تنغلق على الآخر انطلاقاً من مقولة أولانية تصور الوجود على أنه مكابدة: مكابدة الوجود في العدم ومكابدة العدم في الوجود، لأن العدم هو في النهاية ضرب من ضروب الوجود، تميزاً وشجاعة خاصة تنقلنا بين دفاتره القديمة والجديدة عبر خيوط لغته المنحوتة من صخر صقيل.

هيدغر هو "مجمع" المتناقضات أيضاً، ففيه اجتمعت شعرية هولدرلين، وبلاغة تراكل، ومثالية هيجل، ونقدية كانط، وعدمية نيتشه وأخيراً فينومولوجيا أستاذه هوسرل. لذا فإن قراءة هذا الموروث المعقد، المنحوت داخل اللغة وباللغة ليس أمراً هيناً بالمرّة، وهو ما عبر عنه تلميذه وصديقه وأهم شراحه الفرنسي جان بوفريه Beaufret في أن فلسفة هيدغر الحقيقية هي ما لم يكتبه، أي أنها موجودة فيما يتجاوز المعاني البائنة في نصوصه.

لهذه الأسباب مجتمعه وغيرها أعجبت بمؤلف الباحث إبراهيم أحمد حول هيدغر، وتحديدأ حول إشكالية الوجود والتقنية، إنما ما الذي يدفع بشاب جزائري مثقل بنوستالجيا مقال ينشد الخصوصية والتميز، ويدعو إلى ثقافة برزخية "أسنة ترفض الحراك والاختلاف سوى البحث عن هذا الحراك وهذا الاختلاف بالذات، لأن فلسفة هيدغر كما بين بعض أصولها الباحث في فصول كتابه الأربعة

تأصيل للاختلاف وبحث عن الحقيقة الوجودية للإنسان حيث لا نراها. ثم إن أنطولوجيا هيدغر، وعلى إيغالها في التجريد والنحت اللغوي، فإن مجال انهماهما الأول والأخير يبقى الإنسان: الإنسان المفكر، الإنسان المغترب عن الإنسانية، الإنسان الضائع داخل أنساق التقنية وآلاتها، الإنسان المسكون بهواجس الشعر التي أيقظها هولدرلين في ترانيمه السحرية، الإنسان الذي يعرف حقيقة واحدة - هي أم الحقائق - وهي أنه كائن مائت وأخيراً الإنسان الذي يقدر مكتسبات العلم والتقنية ويرفض طغيانها.

إن بحث الصديق إبراهيم أحمد محاولة جادة لتبسيط ما هو معقد في فلسفة هيدغر دون السقوط في الإسفاف، وتفكيك ما هو مركّب دون الوقوع في التراكمية والإطناب، ذلك أن قراءة هيدغر وفهمه، ثم إعادة إنتاج هذا الذي فهم عملية معقدة للغاية ليس بالنسبة إلينا نحن الجزائريين فقط، بل حتى بالنسبة للغربيين أنفسهم وبخاصة الفرنسيين فقد ظل كتاب "الكينونة والزمان" دون ترجمة فرنسية كاملة حتى سنة 1986 عندما أصدر فرانسوا فيزان Vezin ترجمة كاملة للمؤلف. ثم إن أنطولوجيا هيدغر لا تخاطب إنساناً بعينه ولا شعباً محدداً، وإنما هي جهد فلسفي كينوني حاول جاهداً من خلاله أن يتعامل مع بعض الأسئلة الفلسفية المقلقة التي ما إن تختفي هنا حتى تظهر هناك بشكل مغاير، كالأئلة المتمحورة حول الماهية، الحقيقة، الوجود، العدم، العلم، الإنسان، التاريخ، التقنية وما إلى ذلك، فأسئلة الفلسفة هي كالجراثيم تتوالد باستمرار وتمتلك مناعة داخلية كما يرى جيل دولوز.

قبل أن أنهى هذا التصدير أقول إن كتاب إشكالية الوجود والتقنية للباحث إبراهيم أحمد لبنة إضافية في سبيل تكوين فكر

جزائري مستقبلي منهمم بقضاياهم ومنفتح على الكونية مساهماً حيناً
ومساجلاً أحياناً أخرى، وهذا دونما إحساس بالذنب أو الدونية،
هذا الفكر بدأت بعض معالمه تتضح من خلال كتابات الزواوي
بغورة، بختي بن عودة (رحمه الله) عمر مهيل، محمد شوقي
الزين، أحمد يوسف، بن مزيان بن شرقي وغيرهم. كما لا يفوتني
أن أشكر أصدقائي في رابطة كتاب الاختلاف على هذا الاهتمام
النوعي بأقطاب الفكر العالمي، وعلى تبنيهم روح الاختلاف منهج
عمل.

د. عمر مهيل

الجزائر في 16/08/2003

المقدمة

القرن العشرون هو عصر الاختلاف والإملاء الفكري والمادي، داخل كل بنيات الفكري الغربي، إنه فكر حاول أن يؤسس لكل التناقضات من أجل تحقيق الوحدة. لكن عادة ما كانت عناصر غير متجانسة، هي التي تفكك هذا الإنسجام، وذلك طبعاً مرجعه إلى تلك الممارسات التي طبعت جوهر الفكر الغربي الحديث، والتي كانت رموزه وتجلياته تأخذ طابع تراجيدي مأسوي أكثر مما هو طمأنينة. فمن موت الإنسان، إلى العنصرية، فالإغتراب ثم اللإنسانية، والفردانية... شكل إبيستمي قيم هذا العصر، والذات الإنسانية التي تحياه، والتي تأكدت من خلال مجموعة من الأنسقة الفلسفية، التي حاولت أن تفكر وتعيد النظر في كل مرجعيات وممارسات الفكر الغربي، ورموزه. وفي هذا المجال يأتي حضور "هيدجر" كسلطة فلسفية معرفية، حاولت البحث عن وعي جديد من خلال "الدازاين" وعلاقته بالوجود، دون أن نهمل أو نقصي إختلافية هذا الفكر في أسسه وقواعده (كأطره النظرية والإجرائية).

هذه المرجعية لم تكن واحدة، بل تنوعت بتنوع الإشكاليات، وبالدرجة الأولى بتنوع السؤال الفلسفي. فمن وضعية منطقية مع "برتراند راسل" و"توماس مور" و"رايل" في بريطانيا إلى مدارس لغوية مع "فغنشتاين" في النمسا وكذا "كارناب" و"شليك" و"آير"، إلى فينومينولوجية "إدموند هوسرل"، واتباعه من الوجوديين أمثال: "جون بول سارتر"، "ميرلوبونتي"،

"البركامي"، "سورين كيركيجارد"، "كارل ياسبرز"... دون أن ننسى "مارتن هيدجر". وبنوية مع كل من "ليفى ستراوس"، "جاك دريدا"، "جاك لاكان"، "ميشال فوكو"، "جيل دولاز"، "جان بياجى"، وماركسية مثلها "لوكاتش" و"غرامشى" و"غلفانو"، وحادسية مع "كروتشى"، بالإضافة إلى فلاسفة العلم المعروفين مثل "ريشمباخ" و"هازنبارج" و"كوهن"، "فاير" و"آبلد"، "هارى"، "باسكار" و"أنشتاين" وغيرهم كثيرون...

لدينا إذن صورتان رئيسيتان للفكر الغربى في القرن العشرين: إichاء بالسقوط والظلامية من جهة، وحيوية وتعدد وأصاله متميزة وذات مستويات راقية من جهة أخرى، وهما صورتان متناقضتان مع بعضهما، لكنهما بارزان بجلاء في فكر القرن العشرين.

وعليه فتحليل وتفسير تلازمها أمر ليس بالسهل، بل يتطلب موسوعية كبيرة، ودقة تتطلب الأخذ بعين الإعتبار الصورتين معاً وفي آن واحد، بالإضافة إلى غيرهما من الرموز الأخرى.

أما نحن، فنعتقد بضرورة التركيز على هذين الشكلين المتناقضين في آن واحد، وضرورة تفسير العضوية الفكرية الحديثة، من دون تغليب طرف على آخر، أي بوصفها عضوية متحركة تسجنها التناقضات البنيوية. إذ نرى أن آليات الإنحطاط وآليات التطور تتشابه في فكر القرن العشرين بصورة عضوية تجعل من الصعب الفصل بينهما. فهي تفعل فعلها في المفكر الواحد والنص الواحد.

وينبغي هنا أن نلقى المزيد من الضوء حول مفهوم إنحطاط الفكر. فالفكر يكون صاعداً حين يسعى في آلياته الداخلية إلى تملك الواقع وإمكاناته من أجل تغييره وتطويره وإعادة خلقه على مستويات

أعلى، أي حين يحمل قوى الفعل والنشاط، ويسندها ويرسخ الإيمان فيها وفي مقدمتها العلم. وعليه فإنه يكون صاعداً إذا كان صورة متناهية للعقلانية العلمية، أي إذا كان يهدف إلى تعزيز الأراضية الفلسفية التي يفترضها العلم ويفترضها كونه المعرفة الرئيسية بصدد العالم. فإذا نزع الفكر الفلسفي إلى تحطيم مقومات العقلانية العلمية بالمعنى المطروح، فقد بعده التقدمي ودوره الصاعد واضح متحطماً، بمعنى آخر: إذن إتخذ الفكر الفلسفي السائد موقعاً في مجابهة قوى الحركة أو التقدم، وفي مقدمتها العقلانية العلمية من أجل تقييدها وتحديدها لإعلان نهايتها، أضحي معاديا للإنسان في حريته وتقدمه.

وهذا ماسيتجلى في تنكر الفكر الغربي المعاصر لتراثه الذي إزدهر في القرن الثامن عشر، وبالتدقيق في عصر التنوير على يد مفكرى البرجوازية الأوربية، ووصل قمته في منتصف القرن التاسع عشر عند مفكرى البروليتاريا الأوربية الثورية (ماركس وإنجلز) بالتحديد، وفي هجومه الصارخ على هذا التراث وما يحمله من قيم، وفي محاولته لتصفية هذا التراث، بل وتصفية إرهاباته الأوربية والإغريقية كما حاول أن يفعل "مارتن هيدجر"، والذي هو محور تحليلنا وتفكيرنا في هذه المذكرة. إلا أن مثل هذه المحاولة ستشكل بالطبع خطورة لامثيل لها في تاريخ الفلسفة، والذي سيشكل بهذا الفكر اللاعقلاني كذلك أداة ناجعة في أيدي الدولة المستبدة، ومثقفها لعدم العقل النظري نفسه، أي تصفية ممارسة الفكر الفلسفي والنظري في الوقت نفسه.

وهذا ما جعل فلسفته تستجلب يوماً عن يوم مزيداً من الإهتمام في الغرب، وخاصة بعد مرور الإهتمامات النازية وما

أثارته من زوايا فكرية وما رانت به على نصوص "هيدجر" من حذر أو إهمال.

وتتجلى أهمية هذه الفلسفة أولاً في عمقها وفي جدة تناولها للعديد من القضايا الفلسفية التقليدية، كالحقيقة، والماهية، والتاريخ والإنسان...، بالإضافة إلى كونها محاولة جدية لتشخيص الحاضر أو الحداثة عبر مختلف مكوناته كالعلم والتقنية...، كما أنها تتضمن محاولة لتفسير غائي أو قدرّي لكل التاريخ الغربي تفسيراً يجمع حلقاته المتنوعة ومكوناته المتناثرة في اتجاه تحقيق التقنية وإستكمال السيطرة على الإنسان والطبيعة.

ولهذا السبب المرجعي آيينا إلى أن نبث ونكتشف سر هذه الفلسفة التي يعتبرها الكثير من النقاد بأنها الفلسفة الصماء، لكنها فلسفة تعلمنا فن اللغة أكثر مما أنتجته الفكر الإنساني تقريباً منذ وعيه على التأمل والتفلسف. ولم نرد أن نقرأ مثل هذه الفلسفات قراءة كلاسيكية لا من أجل الثناء أو الإنغلاق وذلك حتى لا يتعدى علينا الأمر أن يكون عملنا هذا مجرد تلخيص وحصر للكيفيات التي نظر بها ذلك المفكر إلى نفسه، وقوفاً عند المنابع التي نهل منها، والأصول التي تفرع منها، بل سنحاول قراءة فلسفة "هيدجر" في طرحه لإشكالية الوجود والتقنية قراءة إبستمية - نقدية - وذلك حتى يرتقي هذا البحث إلى المستوى الفلسفي المطلوب. وحتى تكون قراءتنا هذه واضحة ومفهومة - وخاصة أن فكر "هيدجر" الفلسفي يبدو ولأول وهلة جد معقد - سنحاول تأويل خطابه من مجرد تقرير ووصف إلى مستوى النقد والتمحيص، وسوف نركّز على أن يكون سؤالنا حياً دائماً وفق طرحه الفلسفي.

ولنفكيك بنيات هذه الإشكالية مارسناها نظرياً داخل مجموعة

من الأطر المنهجية التي تأسست على منهج التحليل التاريخي دون إهمال المناهج الأخرى المساعدة والتكميلية كالمنهج الجينيولوجي والمنهج اللغوي. وعلى هذا الأساس فإن مخطط البحث سيكون على النحو التالي:

الفصل الأول: إقتصرنا فيه بالبحث عن ماهية وجينيولوجيا المفهوم (الوجود والتقنية) وينقسم إلى مبحثين:

أدرجنا في المبحث الأول ماهية هذه الثنائية، حيث قمنا بتعريفهما من حيث الأصل والإشتقاق والدلالة اللغوية والإصطلاحية.

أما في المبحث الثاني فتطرقنا إلى التاريخ الفلسفي لكل مفهوم على حدى من الفلسفة اليونانية حتى الفلسفة المعاصرة، مروراً بفلسفة العصر الوسيط والحديث، متطرقين بذلك لأهم تعريفات الفلاسفة.

وفي الفصل الثاني: قمنا بالتنقيب عن فلسفة "هوسرل" وقوتها النظرية على فلسفة "مارتن هيدجر"، بالإضافة إلى محاولة طرح فلسفي لإشكالية الوجود عنده، ولقد ارتأينا إلى أن نقسمه إلى مبحثين:

ففي المبحث الأول تطرقنا إلى فلسفة "إيدموند هوسرل" مركزين بذلك على أساس المنهج الفينومينولوجي الذي سيستعين به "هيدجر" فيما بعد، وكيف أثرت هذه الظواهرية على جل تفكيره وفلسفته ممثلة في اقتباسه - "هيدجر" - للمنهج الفينومينولوجي.

في حين قمنا في المبحث الثاني بعرض مجمل لفلسفة "هيدجر" الأنطولوجية وإن قلنا هكذا فإن السبب في ذلك هو إهتمامه الشغوف والكبير بفلسفة الوجود. إنها محاولة التأسيس في

أنطولوجيا مالا نعرفه، وقد قمنا بعرضها كاملة، وإن قدر وأن
أهمنا جانباً منها فذلك يرجع إلى تشعب الفلسفة الوجودية.

لننتقل بعد ذلك إلى لب الإشكالية وذلك من خلال الفصل
الثالث والذي عالجت فيه علاقة التقنية بالوجود بعدما تطرقنا إلى
مفهوم التقنية، ودورها في تغيير وجه الوجود، وكنا مضطرين إلى
تقسيمه كذلك إلى مبحثين:

ففي المبحث الأول تناولنا مفهوم التقنية في خطاب "هيدجر"
الأنطولوجي والفلسفي، كتحديد ماهيتها، حقيقتها...

وإضطرارياً ناقشنا في المبحث الثاني إزدواجية العلاقة بين
ثنائية الوجود والتقنية عند "مارتن هيدجر" وبيننا من خلاله كيف
يعتقد "مارتن هيدجر" أن التقنية هي إنكشاف للحقيقة وإثارة
للأحجب في هذا الوجود، وهي الوسيلة الأنجع للطريقة المثلى
التي تجعلنا سادة على الطبيعة، وممتلكين لها أي في كيفية إمتلاكنا
للوجود الحقيقي ونسير بدروب الإنسانية إلى الترقى والإزدهار...،
وما هي إلا لحظات معدودة حتى يتراجع في قوله هذا ليصفها فيما
بعد بأنها قناع تستتر من وراءه مخاطر الإنسان الفرد كعدو للإنسانية
جمعاء، وحين يقترب ساعة إضمحلال جميع القيم الإنسانية، لتظهر
حقيقة نتائج التقنية على وجهها الحقيقي لكي تحطم وتقتل،
ولتنصيب بهذا الإنسان الأخطار وتلحق به الآلام، وتجعله يعيش
القلق، ليموت في كل آنية من لحظاته لأنه يحيا الخوف والقلق،
الضجع، الرعب... إنها تحاول دائما إعدام وجود الموجود. إنها
على حد تعبيره قلق الموت، إن لم تكن بداية العدمية.

لننتقل فيما بعد إلى آخر فصل من هذه الرسالة وهو الفصل
الرابع: الذي استعرضنا فيه أهم إشكالية طرحتها التقنية على هذا

الوجود وذلك إستنادا إلى رأي "هيدجر" نفسه أين سنجدّه يصف التقنية كأساس يتوسط القيم الروحية والإستراتيجية السياسية، وإعتامادا على ذلك قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين كذلك شأنه شأن سابقيه وهما كما يلي:

المبحث الأول وأعطيناه عنوان التقنية وأزمة القيم في القرن العشرين، والذي عالجنا فيه القيم الإنسانية المندثرة في عصر "هيدجر"، وكيف إستطاعت التقنية أن تعدم مبدأ الأكسيولوجيا، لأنها أصبحت وسيلة رهيبة في يد الإنسان بدلا من أن تكون وسيلة تحقيق مشروعه كموجود إنساني حر. وألمحنا فيه كذلك إلى كيفية إعدام الدازاين كمشروع يحقق نوعا ما بعدا يشتمل على قيم إنسانية. وأبينّا في المبحث الثاني أن نقف عند الحدود والأبعاد التي تتوقف عندها التقنية أمام هذا الوجود، لنبيّن فيه أن الإنسان هو باب الحداثة ويمتلك هو وحده، ووحدته فقط مفاتيح مدخل ماوراء الحداثة، فلذلك سيعطي "هيدجر" حدودا لهذه التقنية حتى تتلائم مع الوجود.

لنخلص في الأخير إلى خاتمة وجمعنا فيها لب بحثنا هذا مدرجينا فيها أهم النتائج المستخلصة من هذا البحث.

الفصل الأول

ماهية وجينالوجيا المفهوم
(الوجود والتقنية)

المبحث الأول

تحديد شبكة المفاهيم (ماهية الوجود والتقنية)

"لا شيء مما أحاوله كان سيكون ممكناً
لولا إفتتاح المسائل الهيدجرية... وقبل كل شيء
لولا التنبيه إلى ما يسميه "هيدجر" الفارق بين
الوجود والموجود".

"جاك دريدا"

مقتبسة من معجم الفلاسفة. (مناطق، المتكلمون،
اللاهوتيين). جورج طرابشي. دار الطليعة للطباعة
والنشر. بيروت. ص ٦٤٢.

إن الإنسان اليوم بات مقبلاً على إختراق حاجز وعلى إنتقال في كليانه وشموليته لارجعت فيه. فالتناقض الكامن فيه بين محدودية وجوده الفردي ولامحدودية المعرفة التقنية كمعرفة مشتركة جماعية هو محرك الأبحاث التي هدفها إلغاء هذا التناقض. فإن تحقق هذا يوماً سيكون حتماً عندئذ إنعدام الإنسان من حيث هو إنسان. وهذه الإمكانية أصبحت قريبة الاحتمال لما صار لدى الإنسان من معارف تقنية جديدة العهد. بيد أن هذا الإنسان بقدرته على التفكير الذي يجتاز حدود وجوده، يجدر به أن يتساءل على الطريقة التشاوية حين قال: "هل فعلاً لا يمكننا أن نفهم سوى عالماً إصطنعناه نحن بأنفسنا؟"⁽¹⁾

فالتقنية الجارية اليوم في المجتمعات الغربية المتقدمة تفتعل من التبدلات في ظروف حياتها ما يكفي لإنتاج طفرة حقيقية في تطور الفكر العقلي، وإحداث بذلك قطيعة بين الإنسان وماضيه، فالإنسان قادراً من الآن فصاعداً على كل شيء تقريباً ولأن هذا الأخير حيوان عاقل، والتبديل التقني هو العامل الأول في التطور البشري الذي جعل الإنسان ينتقل نقله نوعية من عالم الآلات اليدوية البسيطة - عالم بدائي - إلى عالم القنبلة الذرية، فشبكة الأنترنات ثم الإستنساخ...، إنها نتائج هامة وخطيرة في الوقت نفسه لأنها قلبت رأساً على عقب ما كان يعتقد فيه العلماء والفلاسفة، فأصبحت الآلات والثقافات بالنسبة للإنسان وحده هي العناصر الأساسية لوجوده، ولهذا فالتقنية هي العنصر الرئيسي الذي تحدد

(1) خليل أحمد خليل. مداخل الفلسفة المعاصرة. دار الطليعة للنشر والطباعة. بيروت. ط1. سنة 1988م. ص 190.

وجوده. ولا يجوز القول أنها العنصر المستقل في حضارة البشر، فالتقنية إذن إكتشفها الإنسان وإستعملها من خلال تحديد وجوده، فهي جوهرية تتحدد من ذاته ولذاته إذ جعلت من هذا الموجود الإنساني سيداً على الطبيعة ومالكها بعدما أصبح سيداً على طبيعته الخاصة وحتى على كيانه البيولوجي وحياته النفسية، وهذا انتصار عظيم حققه العقل التقني المعاصر بيد أن هناك تأثير بارز على هذا الوجود الذي إفتعلت فيه التقنية فعلها، وأثرت وتأثرت به، مما أنتج آراءً ومذاهباً تحاول تفسير علاقة الوجود بالتقنية، فمنهم من أيد التقنية، ومنهم من رفضها رفضاً قاطعاً.

وعلى هذا الأساس إرتأينا إلى أن نوضح معالم هذه الإشكالية ونؤسس لدعائها في الفكر الغربي المعاصر أخذين بذلك "مارتن هيدجر" Martin Heidegger كنموذج عن ذلك. وقبل التفكير طبعاً بعمق في جوهر هذه الأسئلة وجب علينا تحديده هذه الإشكالية - الوجود والتقنية - تحديداً ماهوياً ولنتساءل عن ماهية كل منهما؟ وما جوهرهما؟ وكيف فهم "هيدجر" هذه الثنائية ماهوياً؟ ولنبدء أولاً بالوجود لنحدده ماهوياً.

الوجود نسيج من الواقع والإمكان يحاك على نوال الزمان سواء كان وجوداً مطلقاً أو وجوداً معيناً، وبذلك فغاية الموجود هي أن يجد ذاته وسط الوجود، ومن هنا وجب علينا أن نتساءل عن ماهية الوجود وجوهره؟ وما هي الأشياء التي توجد وتنتمي إلى مجال الموجود؟ وما هو وجود الموجود؟ إنها أسئلة طرحها ولا يزال يثيرها الفكر الإنساني عبر العصور، وهذا ما يحاول علم الوجود الإجابة عليه.

حسب التعريف الإيثمولوجي لمفهوم الوجود في المعجم

الفلسفي الغربي نجده - الوجود - مشتق من اللاتينية Esse بمعنى Etre وضدها العدم أو اللاوجود. ولهذا اتفق فلاسفة الغرب على أن Etre/Existence معناها الوجود الموظف⁽²⁾.

أما في المعجم الفلسفي العربي نجد أن الوجود كلمة مشتقة من وجد، يجد، وجوداً بمعنى ظهر للعيان، أي أن هناك مقولة ظواهرية⁽³⁾.

وفي التعريف الإصطلاحي نجد أن الوجود هو ما ينقسم به الشيء إلى فاعل ومنفعل، حادث وقديم، وبه يصح أن يعلم الشيء أو يخبر عنه وهذه كلها تعريفات إصطلاحية لفظية أخفى من الشيء المعرف، ولا معنى لتعريف الشيء بما هو أخفى منه، ولعلنا إذا أردنا توضيح المعنى الإصطلاحي للوجود فإننا سوف نميزه عن غيره بما يلي:

- 1 - إن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في نفسه مع أنه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده بذاته مستقلاً عن كونه معلوماً.
- 2 - إن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في التجربة، إما حصولاً تصورياً فيكون موضوع الاستدلال عقلي، وإما حصولاً فعلياً فيكون موضوع الإدراك حسي أو وجداني.
- 1 - إن الوجود هو الحقيقية الواقعية الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية.

- 2 - وقد يراد بالوجود إصطلاحياً مصدر وجد أو كان (Etre)

Jaqueline Russ - Dictionnaire de philosophie. Les concepts. les (2) philosophes. 1850 citation. P98. Bordas. Paris. 1991.

(3) عبد المنعم الحفني - المعجم الفلسفي. الدار الشرقية - بيروت -. طبعة 1990م. ص 297.

فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أهم من ذلك فيطلق على وجود الشيء في ذاته، أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء، ووجود الشيء للشيء يكون بمعنيين: الأول وجود لغيره، بأن يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول، وغير مستقر بالمفهومية عنه، ويسمى وجوداً رابطياً. أما الثاني فهو وجود الشيء لغيره بأن يكون محمولاً عليه، ومستقلاً بالمفهومية عنه، كوجود الأعراض.

1 - ينقسم الوجود إلى وجود خارجي ووجود ذهني، فالأول عبارة عن كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي، أما الثاني فهو عبارة عن كون الشيء في الأذهان، وهو الوجود العقلي أو المنطقي⁽⁴⁾.

من هذه الخصائص الخمسة يمكن ان نعرّف الوجود بالكون، أو الثبوت، أو الحصول، أو التحقق وحتى الشئية.

ويتصور "مارتن هيدجر" الوجود كما هو في مجموعته وبمعنى آخر أن السؤال الذي يشغله كما سنرى فيما بعد ليس وجود الإنسان فقط بل الوجود كما هو في مجموعته. هذا فيما يخص التعريف الإيثمولوجي والإصطلاحي لمفهوم الوجود.

أما إذا انتقلنا إلى مفهوم التقنية فإننا نجد في المعجم الغربي كلمة مشتقة من Technikos وهي لفظة ذات أصل يوناني معناها الفن والصناعة. و Techné بالمعنى اللفظي تعني عمل يدوي، أو المهارة في صناعة شيء ما⁽⁵⁾.

(4) جميل صليبا - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني جزء II. طبعة 1982. ص 582.

(5) André Lalande. Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. (5) 1962. PUF. Pages 1105. 1106.

وإذا بحثنا عن اللفظة من حيث التعريف أو الجانب الإصطلاحي وجدناها تدل على مجموعة مناهج فن أو صناعة⁽⁶⁾ وكما يعرفها "أندري لالاند" في معجمه التقني والنقدي الفلسفي هي مجموعة من السلوكات (الفنية، العلمية والصناعية). المحددة بالتدقيق المنقولة والسائرة كذلك إلى تقديم العديد من النتائج المضبوطة والمستعملة. إنها البنية التحتية والتي يركز عليها العلم الفزيائي دوماً وعلى مر القرون...، إنها إقامة أطروحات قديمة جداً وهي اليوم صامدة بنفس الخصائص التي كانت تتميز بها في البداية...، إنها تقاليد موروثة من جيل إلى جيل عن طريق التعليم الفردي والتدريب وعن طريق المهارة اليدوية.

التقنية هي إذن قوانين علمية مضبوطة تسمح بالتطور الإنساني، وتكون منظمة إذا كانت هناك إمكانية إنتاج صناعة جيدة من طرف كل واحد في مهنته الخاصة⁽⁷⁾.

"أما ديدي جوليا Didier Julia في معجمها الفلسفي فتعرفها بأنها كل صناعة لأشياء وقد تكون حرفية (صناعة يدوية) أو صناعية (صناعة بآلة أو بعدة آلات)⁽⁸⁾، إنها كذلك جملة من المبادئ أو الوسائل التي تعين على إنجاز شيء أو تحقيق غاية⁽⁹⁾.

وقد يلمح "هيدجر" من خلال كتاب "محاولات ومحاضرات

(6) د. سهيل إدريس. د. جبور عبد النور: المنهل. دار الآداب ودار العلم للملايين. بيروت. 1983. صفحة 1007.

(7) André Lalande. Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. 1962. PUF. Pages 1105. 1106.

(8) Didier Julia. Dictionnaire de la philosophie 1980 - Imprimerie Herissey - France. Page 294.

(9) د. مراد وهبة. المعجم الفلسفي. دار الثقافة الجديدة. الطبعة الثالثة. سنة 1979. ص 125.

"للمؤلف "أندري بريو" André Préau إلى أن التقنية هي طريقة للكشف، أو هي إكتشاف غير محبوب، أو هي الحقيقة في المكان تنشر وجودها بشكل منظم، إنها نهاية لكل ميتافيزيقا. هذه هي أبرز التعاريف الإيثمولوجية والإصطلاحية التي يمكن الإتفاق عليها من خلال تحديد شبكة المفاهيم في هذا المبحث (الوجود والتقنية)، فكيف نظراً للفلسفة لتأريخ هذه الثنائية؟ وهل هي علاقة إتصالية أم إنفصالية؟! إنه إذا البحث عن جينالوجيا المفهوم.



المبحث الثاني

جنيالوجيا المفهوم (الوجود - التقنية)

"كيف نسمي الجيش الألماني من كانط إلى هوسرل إلى فينغشتين إلى نيتشه إلى هيدجر إلى هيجل ووصولاً إلى هوركخيمير وفينك وهبرماس وأدورنو وغادامير ومركيوز وكاسبرز؟! كيف؟ فقط لنقول إن الحداثة هي قبل كل شيء هذا الجيش، هذه المحاور المتحركة من التاريخ إلى العبارة إلى النحو، إلى التواصل... إنها إقامة في أنطولوجيا ما لا نعرفه والإحتكام إلى عصمة تنفرد بجنيئها المستظرف همة التأسيس لاغير".
بختي بن عودة.

جان الحداثة. من مجلة التبيين الصادرة عن جمعية الجاحضية. العدد الخامس. طبعة ٩٢. ص ١٥٧.

لنبدأ أولاً بالوجود ونحاول أن ننحته تاريخياً، ونبحث له عن أسسه النظرية. ونتساءل كيف سيتأسس تاريخياً؟ وما هي رهاناته الكبرى؟

لو بحثنا عن مفهوم الوجود أولاً في الفلسفة اليونانية نجد "بارمنيدس الإيلي" يقرّ أن كل تغير تناقض وأن الوجود هو وحده الحقيقي، وأن الوجود موجود⁽¹⁰⁾ أما "هيراقليطس" فيرى أن الوجود في تغير دائم⁽¹¹⁾ لكن مؤسس المثالية "أفلاطون" يرى بأن الوجود ما هو إلا نتاج فعل الوعي وبذلك فهو يؤلف بين كل من "بارمنيدس" و"هيراقليطس" إذ يؤكد على أن الجزئي هو المتغير، أما الكلّي فهو ثابت وبذلك فالوجود يخضع لمبدأين: مبدأ الهوية ومبدأ التنوع والتغير⁽¹²⁾.

والشيء الذي أقرّ به "أرسطو" حول مفهوم الوجود كان يصب في قالب واحد، ألا وهو "الجوهر La Substance"، أي أن الوجود هو ماهو الشيء، وهذا المفهوم لا يعبر عن شيء آخر سوى الجوهر. إذ يرى أن "الوجود هو بما هو موجود" بمعنى أن الوجود يشتق من الموجود وللوجود حالتين: وجود بالقوة ووجود بالفعل⁽¹³⁾.

ولعل أعظم إسهام قدمه "أفلوطين" في محاولة فهم الوجود

(10) Sous la direction de François Chatelet:
Histoire de la philosophie. Tome I.
De platon au S.Thomas d'aquin. Marabout Université. 1979. P 65.

(11) المرجع رقم (1). ص 110.

(12) المرجع رقم (1). ص 111.

(13) Jaqueline Russ. Dictionnaire de philosophie: les concepts. Les (13)
philosophie. 1850 citation. P 98.

حين أقر أنه "تركيب بين ثنائية المعقول والموجود"، "فالعقل الأعلى يتعلق بوصفه وجوداً أعلى" (14).

وإذا كانت هذه هي النظرة الشاملة والوجيزة لمفهوم الوجود عند فلاسفة اليونان، فكيف تجلّى وتحدد هذا المفهوم في الفكر الفلسفي للعصور الوسطى؟!.

لقد أجمع الفلاسفة المدرسيين على أن الوجود هو مقابل للماهية، لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء والوجود هو التحقق الفعلي له، وكون الشيء حاصل في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة.

فمثلاً يرى القديس "أوغسطين" أن مشكلة الوجود ترتبط كسائر المشكلات عنده بالله، وتدور حول مشيئته في خلق هذا الوجود وكيفية العمل وصلته المستمرة به، وبالتالي لا وجود للوجود بدون الله، إلا أنها ليست منه، وعملية الخلق هي خلق من العدم، وبمجرد الكلام تم ذلك وبفعل حر ومن العدم. والمشيئة الإلهية هي الكفيلة بذلك، وبخلق الوجود والعالم خلق الزمان بفعل أزلي وإرادة أزلية (15).

أما عند القديس "توما الإكويني" فإننا نجد أنه يربط بين الوجود والذات، أي الوجود هو وجود الذات، وله معنيين:

الوجود الذي ينقسم إلى أجناس عشرة ويدل على الماهية، والوجود الذي يعني صدق القضايا. وبالتالي فإن حقيقة الوجود مشتركة بين جميع الكائنات (16).

وفي الفلسفة الإسلامية هناك من الفلاسفة من يعتبر أن وجود

(14) نفس المرجع رقم (1).

(15) د. علي زيعور. أوغسطينوس. دار إقرأ. بيروت. ط أولى. سنة 1983. ص 162.

(16) يوسف كرم. تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. دار العلم. بيروت. سنة 1979. ص 81.

الشيء زائد على ماهيته "كإبن سينا" الذي يرى أن الوجود عرضاً في الأشياء وذرات الماهيات المختلفة محمولاً عليها خارج عن تقويم ماهياتها⁽¹⁷⁾.

ومنهم من يقول أن وجود كل شيء عين ماهيته كوجود الإنسان هو نفسه حيواناً ناطقاً مؤلفاً تأليفاً خاضعاً لغاية معينة.

وقد فطن "إبن رشد" لذلك حين قال إن "إبن سينا" يرى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنا زائداً على ذاته، وذلك أنه لا يرى أن الشيء موجود بذاته بل بصفة زائدة عليه: "والواحد عنده والموجود يدلان على عرض في الشيء". وقال كذلك: "وإنما غلط الرجل في أمران: أحدهما أنه إعتقد أن الواحد الذي هو مبدأ الكمية، هو الواحد المرادف لإسم الوجود، والثاني أنه التبس عليه الموجود الذي يدل على الجنس والذي يدل على الصادق (الذي هو في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن). فإن الذي يدل على الصادق هو عرض والذي يدل على الجنس يدل على كل واحد من المقولات العشر"⁽¹⁸⁾.

ويرى المتصوفة خاصة "ابن عربي" أن المخلوقات التي نطلق عليها إسم العلم الظاهر لها من حيث ثبوتها في العلم الإلهي وجود سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه صوراً وأحوالاً في الذات الإلهية ولهذا يسميها "ابن عربي" أحياناً (ماهيات). وأحياناً أخرى (هويات)⁽¹⁹⁾.

(17) جميل صليبا. المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. الجزء الثاني. ص 55.

(18) نفس المرجع رقم (8). ص 559.

(19) مهدي الحائري اليازدي: هرم الوجود. دراسة تحليلية لمبادئ الوجود المقارن. ترجمة إلى اللغة العربية: محمد المنعم الخاقاني. طبعة أولى. سنة 1990 ص 103.

"الغزالي" يرى بأن الوجود لا يدخل فقط في ماهية الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية⁽²⁰⁾ ولقد تطفن فلاسفة الإسلام إلى ضبط مفهوم الوجود على أساس تفرقتهم لمفهومين قد نقلوهم وترجموهم عن اليونان، وهما معنيان يقتربان في الإصطلاح ويبتعدان في المعنى أو المفهوم، ألا وهما: مفهوم الأيس ومفهوم الكينونة. (وهذا ما سوف نحاول ضبطه في قسم المفاهيم الجانبية وذلك فيما بعد).

وإذا كانت هذه التعريفات هي ما صاغت مفهوم الوجود وما إرتكزت عليه مدارس العصور الوسطى في تحديده، فكيف نظر إليه يا ترى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة؟!.

لقد إتخذ "ديكارت" الوجود كمبدأ أولي له في المعرفة، أي في المعرفة الواضحة والمميزة، المعرفة المباشرة التي تعرف بالوعي، أي وعي الفرد لذاته ووجوده بأنه غير كامل، وهذا لأن الكمال لا يأتي إلا من موجود كامل، ومعرفة مبنية على التريض الفلسفي وذلك على أساس مقولته "أنا أفكر إذن أنا موجود" وبالتالي فالرياضيات عنده تساوي اليقين، والفلسفة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها العلوم الأخرى⁽²¹⁾.

لقد أكدت براهين "ديكارت" حول وجود الله ووجود العالم من خلال شكه الدائم وذلك من أجل الوصول إلى اليقين الحدسي. ولقد أكد بذلك أن الوجود هو وجود غير متماسك وذلك من خلال نظريته التي تقر بأن الخلق المستمر هو الذي يحفظ في كل

(20) المرجع رقم 08. ص 559.

(21) Michel Gourinat. De la philosophie Hachette université. 1982. Tome 1. (21) P 369.

لحظة تماسكه. وبالتالي فهو وجود مجرد إمتداد وحركة وأنه تابع لتصورات فطرية في الفكر⁽²²⁾.

أما "كانط" فيشير في كتابه (نقد العقل الخالص) إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما: الواقع والكيونة، حيث يتعلق الواقع بالحكم بوصفه عملية عقلية وأما الكيونة فإن "إيمانويل" كان يشير إلى أن ظواهر الطبيعة معطاة، وأن الوجود هنا هو وجود ظاهري قابل للمعرفة، ووجود في ذاته (النومين) يتجاوز حدود العقل ويدخل في نظام الإيمان⁽²³⁾ وهو يفرق بين الوجود الذهني والوجود الواقعي⁽²⁴⁾.

وبعد هذا التصور نجد "هيجل" ينتقد "كانط" حيث يقر بأنه لم يدرك جيداً أهمية البرهان الأنطولوجي. ومن المعلوم أن "هيجل" قد أكد بأن الألوهية تتحدى ذاتها لتثبت نفسها، وذلك من خلال مجرى التاريخ ومنه توليد الكامل وإتحاده مع الواقع وذلك في نهاية المجرى التاريخي، وهو يرى بأنه من الأفضل أن لا نقسم أو حتى لا يمكن بتاتا الفصل بين الجواهر والظواهر وبين الله والعالم، وبين العقل والواقع، وبذلك لا يمكن الفصل حتى بين الوجود والفكرة. فالوجود عنده ليس سوى (Being) أو الفكرة (Idéa) وهي منطلق التاريخ إنه تأسيس للكل الهيجلي وبالتالي هناك عودة للعقل أو للكل ولكن هذه المرة سوف يشكل هذا الكل عند "هيجل" كروح أو كفكرة أو ألوهة، وأي شيء آخر لا وجود له إلا بالنسبة إليه⁽²⁵⁾.

(22) د. محمد ثابت القندي. مع الفيلسوف. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. 1980. ص 123.

(23) إيمانويل كانط. نقد العقل الخالص. ت: أحمد الشيباني. دار القطة العربية. بيروت. لبنان. ص 194.

(24) المرجع رقم 13. ص 124.

(25) نفس المرجع السابق. ص 125.

ومن هذه النقطة بالذات تبرز لنا الوجودية كرد فعل ثائر حول مثل هذه الأنساق أو حتى الأفكار المثالية (المحايثة) والتي لا طائل من ورائها سوى العقل⁽²⁶⁾ فكيف سيتصور الفلاسفة المعاصرين عامة والفلاسفة الوجوديين خاصة مفهوم الوجود؟!.

نكرر القول فنؤكد على أننا إذا عرّجنا بهذا المفهوم في الفلسفة المعاصرة فإننا سوف نجد أبرز من يمثل ويتبنى هذا المفهوم هي المدرسة الوجودية ممثلة في مؤسسها الفرنسي "جان بول سارتر"، الذي فهم الوجود على أساس إحالة كل ما هو موجود إلى مجرد إدراك له. إنها محاولة تهديم لكل ما هو مثالي في المعرفة. ولقد حصرت نظريته الواقع في الممكن العقلي وفقط، وبذلك فإن "سارتر" ومن معه من الوجوديين الآخرين كأمثال (جبريال مارسيل، مارتن هيدجر، كارل ياسبرس، وألبير كامو...)، حيث أصبحوا يمثلون ردة فعل قوية ضد التيارات العقلية سواء القديمة منها أو الحديثة، والتي كانت تعبر فقط عن الوجود في إطار الآنية أو الكينونة بالنفس الناطقة العاقلة⁽²⁷⁾ وهذا طبعاً يتناقض كلياً مع الفلسفة الوجودية التي أعطت نظرة جديدة لمفهوم الوجود، هذه النظرة عبارة عن تفرقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة وجعلت من الفلسفة فن لمعرفة النفس عن طريق معايشة الأشياء الخارجية، والأشياء بالنسبة لهم لم تعد موضوعات للمعرفة بل كذلك هي أدواتها⁽²⁸⁾.

ومن خلال كتابه "الوجود والعدم" يرى "سارتر" أن "الوجود

(26) Roland Jaccard.. La tentative Nihiliste. p.u.f. 1989. P 125.

(27) جورج طربيشي. معجم الفلاسفة (المناطق، المتكلمون، الاهوتين). دار الطليعة. بيروت. ص ص 641 - 642.

(28) المرجع رقم (13) ص 125.

سينكشف بطريقة مباشرة بالملل والغثيان..."، ويضيف قائلاً: "إن الواقع الإنساني متألم في وجوده وهو يبرز إلى الوجود مؤرقاً دائماً بكيان الموجود دون إستطاعته أن يكون كذلك لأنه في الحقيقة لا يستطيع أن يصل إلى الوجود في ذاته "Etre En Soi" إلا إذا فقد نفسه كموجود لذاته "Etre pour Soi" وعلى هذا الأساس يمكن فهم الوجود عنده بمعنيين:

وجود حقيقي أو (العالم) هو: "الوجود في ذاته".

وجود لذاته، وهو وجود كوعي أو كشعور أو كوجدان بما يتميز به الإنسان وحده.

ولكي نؤسس لهذا الوجود الأخير وجب علينا أن نفرقه عن الموجود في ذاته (العالم) وإن نمت الإزدواجية بين الموجود لذاته (الوعي = الأنا) والموجود في ذاته (العالم = هو) فإنه سوف يتشكل لنا العدم ومن هنا إبطال للوجود في ذاته وهو الوجود الحقيقي.

إن أي إنسان من حيث هو موجود، إنسان واعي يخطط دائماً لمشروع لكي يوجد على غير ما هو عليه الآن، ويحاول أن يحقق مشروعه في عالم (الموجود في ذاته). ذلك لأن الوعي يرغب أن يصير شيئاً في ذاته رغم بقائه واعياً⁽²⁹⁾.

خلاصة ما قيل أنه مع الفلسفة المعاصرة وبالضبط مع الوجودية سوف نجد مشروعية العودة إلى الإنسان نفسه، وسوف نرى كيف تجسد هذه المدرسة ثنائية الوجود والتقنية حسب زعيمها "هايدجر" وكيف سيربط بينهما؟ وكيف سيحللها؟

لكن قبل هذا وذاك وجب علينا أولاً فهم كيف تصور هايدجر

(29) نفس المرجع السابق. ص 125.

الوجود؟ أو كيف نظر هيدجر للوجود بصفة عامة؟ (وإن كان من الواجب التطرق إليه قبل "سارتر" إلا أننا تعمّدنا ذلك الطرح لأنه كان منهجياً فـ "سارتر" هو الذي إنتقد وبشدة التصور الفلسفي لمفهوم الوجود في الفكر الغربي الحديث، أكثر مما تطرّق إليه "مارتن هيدجر").

إلى جانب "سارتر" مؤسس الوجودية سوف نجد "مارتن هيدجر" الذي تصور الوجود كما هو في مجموعته، وبمعنى آخر إن السؤال الذي يشغله ليس وجود الإنسان بل "الوجود كما هو في مجموعته". لكن السؤال عن الوجود لن يظهر ولن يفهم إن لم يكن هناك تحليل ظاهري "فينومينولوجي" للوجود وهذا ما يبرزه في مؤلفه الشهير "الوجود والزمن" 1927. لذلك يجعل من الجزع العاطفة المفضلة التي تفتح للإنسان مجالات وإمكانات فلسفة للوجود⁽³⁰⁾ وبالتالي فمفهوم الوجود بالنسبة لـ "هيدجر" هو ما هو موجود، فليس الوجود هو الله، ولا أساس العالم، الوجود هو أبعد من كل موجود سواء كان سخرة أم حيواناً أم أثراً فنياً، أم أكثر، وسواء كان ملاكاً...، الوجود هو الأقرب بيد أن هذا القرب يبقى للإنسان هو الأبعد، فالإنسان يمتلك دوماً وبادئ ذي بدء بالموجود وجوده، وأرجح الظن أن الفكر عندما يتمثل موجوداً فإنما يرجع إلى الوجود بما هو كذلك، وليس بحال من الأحوال الوجود كما هو كذلك.

إنها دراسة للوجود ولأول مرة في تاريخ الفكر البشري الفلسفي والعلمي في إطار علاقته بالعلوم الإنسانية والعلمية لا غير،

André Roussel - - Gerard Dourozoi. Dictionnaire de la philosophie. (30) Nathan. 1930. P 327.

وهذا ما دفعنا إلى فحص ودراسة هذا المفهوم دراسة تعميقية عند هذا المفكر، والذي كان كنموذج سوف نقوم بتحليل جل أفكاره، من خلال طرح هذه الإشكالية حول هذا المفهوم من جانب، ومن حيث دراسة تطلعية ونقدية لمفهوم آخر عنده وهو مفهوم "التقنية" والتي تمثل كوسيلة للتواصل في فكر ما بعد الحداثة للإنسان المعاصر، كحاضر يمثل في هذا الوجود الإنساني إستمرار لذاكرة لا أصل لها وكيفية فهم وتصور عام للكون الناجم عن ملاحظة وضعية فينومينولوجية، منذ وعي مفاهيمه الأولى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الدراسات التحليلية لطرح مثل هذه الإشكالية (إشكالية الوجود والتقنية)، إن لم نقل طرح لمجموعة إشكاليات سوف نحاول تبسيطها وتوضيحها من خلال تحليلاتنا اللاحقة في الفصول القادمة.

وبعدما أسسنا لمفهوم الوجود، جينالوجيا (تاريخيا)، وجب علينا أن نتساءل الآن كيف أسس لمفهوم التقنية عبر التاريخ؟ وكيف ناقشها معظم الفلاسفة؟

تعني التقنية بالمفهوم القديم مجموعة من المعطيات التجريبية جمعت وركبت لتحقيق مجموعة من الغايات، فهي في جوهرها تشير إلى مجموعة أساليب لمهنة أو لفن ما، تحولت إلى قوانين مضبوطة ومدونة والتي تسمح لنا بتحصيل نتائج تخمينية نافعة⁽³¹⁾.

وبمعنى آخر هي مجموعة من السلوكات العملية (الأمبيريقية) الموضوعية للعمل وذلك من أجل أن نحقق بعض المتطلبات اليومية⁽³²⁾.

(31) المرجع رقم (4). ص 99.

(32) نفس المرجع السابق. ص 100.

بصفة عامة فالتقنية في نظر (غالين Galien متقدم المذهب الرواقي) وبعض الفلاسفة الآخرين هي نسق مؤلف لإبراز نهاية مجموعة الوسائل أو الأدوات المستعملة في الحياة⁽³³⁾.

أما مفهوم التقنية لدى فلاسفة الإسلام فهي العلم، حيث جعلوا من المنطق والفقه والنحو كل واحد على حدى يمثل صناعة. "فابن سينا" يقول: "العلم الطبيعي صناعة نظرية". أما "التهناوي" فيعرفها على أنها: "الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة مما يتوقف حصولها على المزاولة. وفي عرض الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية الفعل، فيكون المقصود منه العلم، سواء حصل بمزاولة العمل أو لا كعلم الفقه والمنطق والنحو⁽³⁴⁾.

بالمفهوم الحديث، التقنية هي تطبيق معطيات علمية معينة من أجل الوصول إلى نتائج محددة، كما تشير إلى مجموعة من السلوكات العملية التي تستعمل المعارف العلمية لكي تحرر نتائج معينة⁽³⁵⁾. وبالأحرى ففي الفلسفة الحديثة التقنية تستدعي فيما بعد مجموعة من الأساليب لإستنباط المعرفة العلمية والسماح للقيام بالعمليات التطبيقية. "فكانط" مثلاً يربط مفهوم التقنية بمفهوم النظرية، إذ هي التي تحدد وتشرح علاقة السببية، بحيث أنها مجموعة أعمال نظرية ثم تطبيقية يترتب عنها أفعال وأعمال ونتائج لاحقة بها.

(33) مراد وهبة. المعجم الفلسفي. دار الثقافة الجديدة. الطبعة الثالثة 1979. ص 125.

(34) المرجع رقم (4) ص 100.

(35) المرجع رقم (21) ص 327.

أما الأطروحات التي يسمونها الرياضيون تطبيقاً ستصبح على يد "كانط" فيما بعد تسمى تقنيات، ولا تتعلق أخيراً بالعلوم لتعين أية إرادة ما⁽³⁶⁾.

بوجه خاص فالتقنية عند "إسبنس Espinas" هي مناهج مضبوطة ومطبقة على معرفة علمية ملائمة إذ قال: "هناك إنتصار يمكن رسمه حالياً مثل الإغريق كانت جل أفكارهم متدرجة، وتطبيقاتهم الواعية، وتفكيرهم كان له عدة درجات، وهناك تعارض مع التطبيقات البسيطة العادية المتعود عليها والتي أنشأت تلقائياً، داخلياً لكل تحليل"⁽³⁷⁾.

يعرفها مؤرخ الفلسفة (ليفى إميل برييه) في كتابه (الأخلاق وعلم الاجتماع) 1903. "أنا عندما نتحدث عن التقنية معناه أننا نتحدث عن قوانين سير الإنسانية مشيدة على قوانين علمية أخلاقية إجتماعية وحقيقة الفكرة هنا متعلقة بالفن الأخلاقي العقلي"⁽³⁸⁾.

وإذا بحثنا عن مفهومها عند "موس Maus" فالتقنية عنده هي مجموعة من الحركات العملية عامة، وفي أغلب الأحيان تكون يدوية منظمة وموروثة قديمة) ومتلاقية لأخذ هدف معين ومعروف، مثل الفيزياء، أو الكيمياء، أو العضوية باستعمالها للمعرفة العلمية⁽³⁹⁾.

في العصر المعاصر مفهومها يدل على مجموعة التطورات أو السيروورات لبعض الخصائص المكتملة تكنولوجي لإعلام الآلي،

André lalande. Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. (36)
1962. P.u.f. p 1105.

(37) المرجع السابق. ص 1106.

(38) المرجع السابق. ص 1106.

(39) المرجع رقم (4). ص 99.

الشبكة العنكبوتية الإعلامية، والأجهزة الإلكترونية المستعملة سواء في البيولوجيا أو حتى في علم النفس⁽⁴⁰⁾.

فمثلاً "هيدجر" الفيلسوف المعاصر يعرف التقنية على أنها طريقة للكشف، أو هي إكتشاف غير محجوب، أو هي الحقيقة في المكان تنشر وجودها بشكل منظم، وهي بالمعنى الشامل جميع الميادين الكائنة التي تشكل في كل لحظة تجهيزات لكل كائن.

التقنية هي إذن لا تشير إلى إختلافات قطاع الإنتاج وتجهيزات الآلات، بل إننا نلقب التقنية هنا بالمعنى المهم إذا كانت معادلة للميتافيزيقا المنتهية أو التامة. وبشكل آخر التقنية هي نهاية لكل ميتافيزيقا، ونظر مميز عن طريق نسيان الوجود⁽⁴¹⁾.

من خلال ما تقدّم يتجلى لنا أنه هناك ثلاثة مسالك لمفهوم التقنية عبر شتى العصور:

1 - التقنية بحصر المعنى: صناعية.

2 - التقنيات الإنسانية (علم الأخلاق، الاقتصاد، السياسة).

تقنيات الفنون الجميلة والمتعلقة بالأدبيات وطبعاً جميع التقنيات يمكن لها أن تكون جماعية وتدريبية.

لقد أعطى علم الجمال مفهومه حول التقنية حيث نسبها إلى مجموعة من الأساليب الخاصة بشكل ثابت لفن أو لفنان، وبمعنى مغاير لشرعيتها، أن لكل فنان سلوكاته ورسوماته وشعوره وهي حتما تتجسد عن طريق يده وهي بذلك تساعد على حماية التقاليد المهنية⁽⁴²⁾.

(40) المرجع رقم (27). نفس الصفحة.

(41) المرجع رقم (4). ص 100.

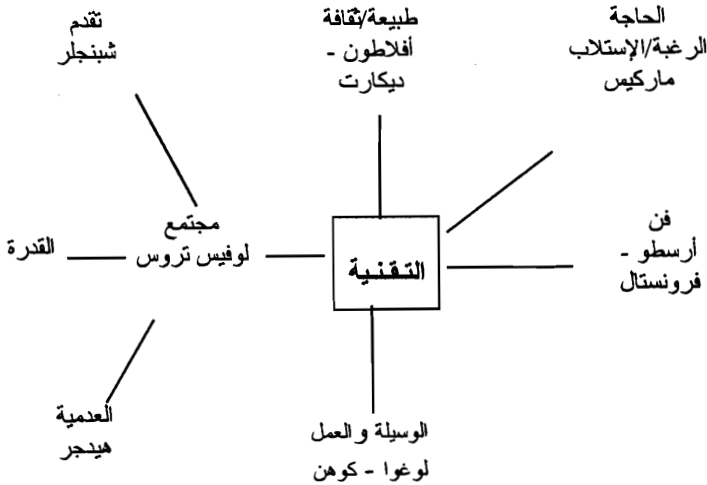
(42) المرجع رقم (21). نفس الصفحة.

وتفهم بالأسلوب الآتي:

مجموعة من السلوكات تطلب عن طريق إستخدام لعدة أدوات أو لعدة مواد، مثلاً: تقنية الكمان أو تقنية التصوير الجداري.

مجموعة من السلوكات الفردية لفنان أو لكاتب، أي في بعض الأحيان، الرسام يخلق بتقنيته حق إبداع عوض أن يكون مسيراً بأفكار أي تقنية أخرى إذن فلمفهوم التقنية حقها في الإبداع الفكري⁽⁴³⁾.

في علم اللغة هي القدرة على صناعة وإنتاج مصطلحات لغوية وتدرج في تركيب الأفكار وعلينا بذلك أن ندرك الفرق في المصطلحات (المفردات اللغوية) المعروفة ونستحضر كذلك هذه الأفكار لندرك الفرق بين هذه الألفاظ المتداولة⁽⁴⁴⁾ وعن طريق هذا المخطط العام يمكننا فهم تطوّر مفهوم التقنية جيداً⁽⁴⁵⁾:



(43) المرجع رقم (27). ص 1106.

(44) المرجع رقم (21). نفس الصفحة.

(45) المرجع رقم (21). نفس الصفحة.

نلاحظ من خلال المخطط أن تحديد مفهوم التقنية كمصطلح فلسفي من جانب ومصطلح علمي من جانب آخر يمكن أن يعتنق بثلاثة علاقات ألا وهي:

(أ) علاقة جوار:

فن، مهنة، مهارة، علوم تطبيقية.

(ب) علاقة إرتباط:

إحتياج، وسيلة، آلة، سلوك، تقدم، علم، عمل، منفعة.

(ج) علاقة تعارض:

الوجود هيدجر).

وقبل الغوص أو التطرق لفلسفة هيدجر إرتأينا أولاً أن نوضح ونعرف بعض المفاهيم الجانبية التي لها علاقة مباشرة بمفهوم الوجود والتقنية من بينها:

علم الوجود الأنطولوجيا) والذي يبحث في أساس الوجود دون الاعتناء بالمؤثرات العرضية الحادثة التي تطرأ عليه وتعتبر فلسفات كل من "سبينوزا" و"هيجل" و"هيدجر" من الفلسفات الأنطولوجية كل منها بحث في قضية الوجود المطلق⁽⁴⁶⁾.

وهناك مفهوم آخر بالإضافة إلى مفهوم علم الوجود وهو مفهوم الأيس المتداول كثيرا في الفلسفات العربية لا سيما عند كل من "الغزالي" و"إبن رشد"... والذين يعرفونه بأنه لفظ عربي مهجور، حيث كان العرب الأوائل يقولون جيء به من أيس وليس، أي من حيث هو وليس هو، وقيل قديماً جيء به من أيس وليس من حيث هو موجود وغير موجود. ومعناها كمعنى حيث هو

(46) يوسف الصديق. معجم المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة. الدار العربية للكتاب ليبيا. تونس. ص 210.

في حال الكينونة، والأيس ضد ليس، أولا أيس وبهذا يكون معنى لا أيس: لا وجود⁽⁴⁷⁾.

الآنية - Synchronie هي صفة الظواهر اللغوية الألسنية حين يقع التثبت منها، ودرسها بعد حصرها في وقت معين دون أخذها في تطوراتها وذلك باعتبار العلاقات، والمجاورة فيها، والفوارق التي ينبنى عليها هيكل الظاهرة المدروسة⁽⁴⁸⁾.

الدازاين: "Da - sein" كلمة ألمانية معناها الوجود الحاضر أو الوجود المقبول للاوجود، وهي عند "هيدجر" تعني كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده، ولما كان العالم في تبدل مستمر كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال. فماهية الإنسان إذن وجوده وحقيقة نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو إذن يحدد ذاته بذاته وينسج جميع إمكاناته بيده ويجاوز بفعله حدود الواقع ويفتح على العالم⁽⁴⁹⁾.

أما المفاهيم المتعلقة بمفهوم التقنية فجمعناها كما يلي:
مفهوم التكنولوجيا: الذي يعني كل دراسة لأساليب تقنية (مواد، مجموعة أدوات... الخ) في علاقتها مع تطور الحضارة، أكثر تدقيقاً هي أقرب نظرية لتقنية خاصة (الفلاحة، الإلكترونيك، إعلام آلي...⁽⁵⁰⁾) فالعلم العصري لا يتطور إلا بواسطة التقدم التقني للآلات والأدوات وفي الحقيقة هناك تداخل بين العلم والتقنية، للذان يؤسسان لمفهوم التكنولوجيا والتي تعني علم الصنائع. وتعرف كذلك بعلم الفنون والوسائل المستخدمة لتوفير

(47) المرجع رقم (8). ص ص 558, 559.

(48) نفس المرجع رقم (37). نفس الصفحة.

(49) المرجع رقم (8) نفس الصفحة.

(50) المرجع رقم (21) نفس الصفحة.

ضروريات معيشة الناس ورفاهيتهم⁽⁵¹⁾.

التكنوقراطي: في أي مجتمع ما قد نجد الإهتمامات الأولية للمردودية التقنية على الإهتمامات الإنسانية وهذا ما يعرف بالمجتمع التكنوقراطي.

ولقد انتشرت بصورة جد سريعة في الولايات المتحدة الأمريكية، كنظرية إجتماعية سياسية، عن طريقها الأشخاص الأكفاء عند أخذ أي قرار متعلق بمجتمع معين من الأجدر أي يكون متخصصين في مختلف أشكال المعرفة العلمية، خاصة الإقتصاديون⁽⁵²⁾.

ويتكون هذا المفهوم من لفظتين: تقني وتعني فن يدوي أو صناعي وقراطي تعني قوة مهيمنة.

إنها السلطة التي لا تهتم إلا بالتقنية والإدارة بدون أي إعتبار للأشخاص⁽⁵³⁾ إنها بمعنى آخر ممارسة سلطة قائمة على دراسات نظرية معمقة بالنشاط الإقتصادي والتكنولوجي من غير أن يولي أي أهمية كافية للعوامل الإنسانية⁽⁵⁴⁾.

من خلال ماتقدم تتضح لنا معالم مفهوم وماهية هذه الثنائية (الوجود والتقنية) لكن بالرغم من ذلك إلا أنه لم تتضح لنا الصورة النهائية المحددة لهذه العلاقة.

وقبل الغوص في البحث عن هذه العلاقة عند "مارتن

Didier Julia. Dictionnaire de la philosophie. Imprimerie Mérisey. (51) France. P 294.

(52) المرجع رقم (27)، ص ص 1105، 1106.

(53) المرجع رقم (4)، ص 99.

(54) د. سهيل إدريس. د. جبور عبد النور: المنهل. دار الآداب ودار العلم للملايين. بيروت. 1983. ص 1007.

هيدجر " وجب علينا أن نعرف الأسس الفلسفية والمرجعية التي أثرت في تفكير هذه الأخير عندما يذهب إلى تأسيس أنطولوجية قائمة على تفسير هذا الوجود وعلاقته بالآخر بصفة عامة. إذن فما هي هذه الأسس الفلسفية والنظرية التي أثرت على المرجعية الهيدجرية وكيف سيأسس لمفهوم الوجود؟

الفصل الثاني

هيدجر بين الفيمينولوجيا
وإشكالية الوجود

المبحث الأول

ظواهرية هو سرل وقوتها النظرية على مرجعية مارتن هيدجر

يقول نيتشه: "ما هو الظاهري عندي من
المؤكد أنه ليس عكس الوجود. فما عسى يمكنني
أن أقول عن الوجود مهما كان اللهم صفات
ظاهرة! إن الظاهر ليس عندي قناعاً لا حياة فيه.
إن الظاهر عندي هو الحياة والفعالية ذاتها. إنها
الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني بأن
لا وجود إلا للمظاهر".

Nietzsche (F). Le crépuscule des idoles.
Gallimard. Paris 1977. P P 43 - 44.

في تاريخ الفلسفة يجب التأكيد على قاعدة ضرورية إلزامية أن الكل في إتصال مع الجزء، فالفلسفة كنظرة شمولية للإنسان والوجود معاً دائماً ملزمة بإستحضار تاريخها لأية رؤية جديدة. من هنا وجب التأكيد على قوة الأسبقية في أي تنظير فلسفي، وهذا ما يتأكد من خلال الأنساق الفلسفية الكبرى. فلا ماركسية بدون هيغيلية، ولا وضعية منطقية بدون معرفة علمية، ولا وجودية بدون فينومينولوجية.

فداخل هذا التشكل المرجعي العام، هناك شرعية حتمية يجب التأكيد على قوتها، وتتجلى في التصور الفينومينولوجي وسلطته النظرية والإجرائية على فلسفة "مارتن هيدجر" في نظريته للوجود. وقبل التأسيس لذلك، من البديهي ان نتجه إلى منطق الماهيات ونسائل:

ما هي الفينومينولوجيا؟ ما هي أسسها؟ وما هي إشكالياتها الجوهرية؟ وكيف فهمت الوجود؟

ما الجديد في أطروحاتها؟ وكيف تجلت سلطتها على الوجودية عامة وعلى مارتن هيدجر بوجه الخصوص؟

للإجابة على هذه الأسئلة وجب علينا أن نبدأ من حيث بدأ الأستاذ "إدموند هوسرل Hurserl"، بداية يجب أن نحدد فيها مفهوم الفينومينولوجيا.

إيثمولوجيا في المعجم الفلسفي الغربي فالظاهرة لفظ مشتق من اللاتينية Phénoménon وذلك في مقابل Nomenon أي الباطن، وهي - الظاهرة - تعني الحوادث الملاحظة بواسطة الحواس والتي تدور حولها المعرفة عامة.

أما في المعجم العربي فهي كلمة مشتقة من ظهر، يظهر، ظهوراً وتعني ما ظهر من الشيء، وأن ظاهر الشيء يقابل باطنه⁽¹⁾.

على العموم فعندما نحاول تحديد كلمة "الظواهرية" نجد صعوبة إذ يجب أولاً إستبعاد التصور "الكانطي" للظواهر التي تعرف وحدها دون الجوهر، أو الشيء في ذاته، فعند "كانط" Kant مفهوم "ظاهرة" يعبر عن جزء من الوجود فقط، إذ الوجود في ذاته لا يعرف وإنما فقط ينبئ عن ذاته ببديل عنه هو الآثار الكيفية التي تطرق على الحواس كمادة، فيركب منها العقل النظري بصورة أو بقوانينه.

وعلى العكس من ذلك يفهم "هوسرل" Huserl من لفظ ظاهرة بأنها ما يظهر بذاته كعنصر أصيل لا يرد إلى غيره، كما أنه لا يحجب وراءه شيئاً غيره كالجوهر⁽²⁾ وبالتالي فالفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي "الرجوع إلى الأشياء نفسها" أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثير بالأحكام السابقة المتعلقة بها⁽³⁾.

لقد كانت الظواهر عند "كانط" Kant "من خلال الأحكام التي تنشئها كموضوعات للمعرفة، كما تعرف عند التجريبيين من خلال مبدإهم الفلسفي القائل بالبحث عن أصل حسي، ولكن عند

(1) سماح رافع محمد. الفينومينولوجيا عند هوسرل. دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر. دار الشؤون للثقافة العامة. وزارة الثقافة والإعلام. بغداد 1991. ص 52.

(2) محمد ثابت القندي. مع الفيلسوف. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. 1980. ص 210.

(3) عبد الرحمن بدوي. الموسوعة الفلسفية. الجزء الثاني. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط أولى. سنة 1984. ص 61.

"هوسرل" يجب أن نعكس إتجاهنا الطبيعي في التفكير، فنعود بإدراجنا إلى ما قبل الأحكام والأفكار وإلى ما قبل المواقف الفلسفية التي تحجب عن الرؤية فنرجع بذلك إلى مجال أسبق منها جميعاً هو "المجرى الحيوي الخالص"⁽⁴⁾، موطن التجربة المعاشة لنرى ما يحتويها ذلك المجال من رؤيته حدسية مباشرة وما يمثل فيه من ماهيات.

وهذا المجال كما يقول "هوسرل" محايد وهو سابق عن الوجدان نفسه الذي هو نوع خاص لذلك المجال. وعلى هذا الأساس يعارض مذهب الظاهريات المذهب التجريبي خصوصاً ذلك القائم على النزعة النفسانية بحجة أن هذا المذهب يخضع الوقائع إلى معقولات فقيرة وغير ملائمة، كما يعارض المذهب اللأعقلي، ويعارض المذاهب المثالية لأنها لا تستند إلى رؤيته للواقع، ويعارض القطيعة ذات الصيغة الأفلاطونية لأنها تجعل من المعاني حقائق خارجة عن ما هو عيني⁽⁵⁾.

إن هذه الفلسفة هي فلسفة "ماهية" لأن ما تبحث عنه في ذلك المجال هو ظهور الماهيات "Essences"⁽⁶⁾ كما تكشف عن ذاتها وترى حدسياً وهنا نلمس بوضوح كيف أن الفلسفة الفينومينولوجية هي في الواقع نظرية في المعرفة، أي في الحقيقة وفي سبيل البحث عن أصل متين للحقيقة أو حتى في سبيل البحث عن الماهية⁽⁷⁾.

وبعد البحث في الماهيات ينتقل "هوسرل" في بحثه

(4) المرجع رقم 02. ص.ص 213 - 214.

(5) المرجع رقم 03. ص 62.

(6) G. Dinier. Le cogito dans la philosophie Huserl. Paris. P 106.

(7) المرجع رقم 06.

الفينومينولوجي عن بنية الشعور، إذ نجده قد ميّز بين الأنا المتعالي أي الموجود في طبيعة العقل وبين الأنا النفسي، وفي سبيل ذلك يستخدم عملية ستلعب دوراً بارزاً في ظاهريات "هوسرل" وهي عملية "الأبوخية"، أي تعليق الحكم حيث يقول "هوسرل" عنها: "بواسطة الأبوخية أرد أناي الإنساني، الطبيعة والحياة النفسية وهما ميدان التجربة النفسانية الباطنية، إلى أناي المتعالي الظاهراتي. والعلم الموضوعي الذي يوجد بالنسبة إليّ والذي وجد أو سيوجد بالنسبة إلى هذا العالم الموضوعي بكل موضوعاته يسقي من ذاتي كل المعنى وكل القيمة الوجودية التي له بالنسبة إليّ. إنه يسقيها من أناي المتعالي الذي تكشف عنه الأبوخية الظاهراتية المتعالية"⁽⁸⁾.

وبعدما أصبح الأنا يعرف بهذا المعنى عند "هوسرل" استخلص التراكيب الأساسية الخاصة بالأنا. وهنا وجد أن التركيب الموحد في الأنا هو الإحالة المتبادلة "Intentionalit"، التي هي وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه. والرّد الظاهراتي هو الشعور الأساسي الذي بواسطته تفتح الذاتية المتعالية ميدان الأصول المطلقة لكل موجود، وتبعاً لذلك تجعل الموقف الظاهراتي ممكناً، والرّد يتجلى أولاً على أنه تعديل جذري فيما يسمى "الموقف الطبيعي"، الموقف العادي اليومي للإنسان تجاه الشمول الوجودي أو شمول العالم كما لا يقصد به حالة مهمة ومعينة وجودياً لوجود الإنسان ولا نظرة في العالم، أو "صورة للعالم" ولا تركيباً ما يسمى باسم التصور الطبيعي للعالم". وإنما المقصود بالموقف الطبيعي الموقف الجوهرية الخاص بطبيعة الإنسان، الموقف المتقدم لوجود الإنسان

(8) مطاع صفدي. الحرية والوجود. "مدخل إلى الفلسفة". منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. طبعة 1961. ص. ص 54 - 55.

نفسه. وجوده الموجود من حيث هو موجود في كل العالم، أو الوجود الطبيعي للإنسان في العالم وفقاً لكل أحوال الإنسان: أولاً إتجاه الأشياء المعينة، ثم اتجاه الأشياء بوجه عام أي اتجاه تركيب أساسي لتجربة الإنسان في العالم، إنها الحياة التجريبية بكل أشكالها.

وبالتالي فإن كل تحليل ظاهراتي يتصف بالصفات التالي:

كل تحليل ظاهراتي هو في جوهره مؤقت.

كل تحليل ظاهراتي هو في جوهره زمني.

كل تحليل ظاهراتي يقتضي جوهرياً دليلاً هادياً.

فإذا قلنا بأن التحليل الظاهراتي مؤقت فهذا يعني أن القبلي الظاهراتي يحال إلى طابعه الخاص. وهو أنه صورة إجمالية على المستوى الإرتدادي الذي توقف عنده، وعندما نقول أنه زمني فهذا معناه أنه كشف عن تاريخ مترسب، وأما عن الصفة الثالثة فتقوم على موقف الرد⁽⁹⁾.

لقد وجه "هوسرل" جهده الفلسفي في مجال الفينومينولوجيا لتحقيق غاية أساسية: "الكشف عن بداية جذرية للفلسفة والتي يمكن بواسطتها أن تقدم الفلسفة نفسها كعلم". وهذه البداية الجذرية من وجهة نظر هوسرل تتمثل في الشعور، لذلك أصبح من ضمن تعريفات الفينومينولوجيا بأنها علم الشعور، وليس المقصود هنا الشعور الحلمى الجزئي المتعين في الإنسان الفرد. وإنما المقصود هو الشعور الخالص في صورته الماهوية المتعالية، التي تظهر بعد عملية الرد الفينومينولوجي، فالشعور الطبيعي متغير من

(9) يحيى هويدي. الفلسفة الحديثة والمعاصرة. دار الاتحاد العربي للطباعة. 1968.

فرد إلى آخر ولا يستند إلى أساس يقيني ثابت، بينما الشعور المتعالي الثاني يتسم بالحيوية المستمرة، ويمثل الخلفية اليقينية لمختلف الحقائق المطلقة التي لا بد أن يرد إليها الشعور الطبيعي ليستمد منها شرعية وجوده اليقيني.

ويرى هوسرل أن القصدية هي الفكرة الأساسية في الظاهريات، حيث يعتبر أن "خاصية كل شعور أن يكون شعوراً بشيء"، وبهذه المثابته يمكن وصفه مباشرة. والشعور بشيء هو التضاييف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود. إن الشعور في طبيعته الأصلية شفاف ودائم الإمتلاء نظراً لتميزه بصفة القصدية المرتبطة بالشفافية، ولهذا فالشعور شيء لا يعني أن نفرغ الشعور من هذا الشيء، بل أن نجعله يتجه إليه، حيث أن كل الظواهر لها تكوينها القصدي الذي يوجه الإدراك نحوها تلقائياً.

وهذا الفعل القصدي المميز للشعور يمكن اكتشافه بالتفكير التأملية حينما ينعكس الفكر على ذاته، ليتأمل أحواله الخاصة بشيء ما اعتماداً على فعل القصدية⁽¹⁰⁾.

إذن فماهية القصد تقوم بأن فيه قصد لموضوع ما دون أن يكون الموضوع أو شيء يناظره قائماً في الشعور نفسه، إذ ما هو موجود في الشعور كتجربة حية هو فقط فعل القصد نفسه.

والقصدية Intentionnalité من المعاني الرئيسية التي عني بها "هوسرل" متأثراً بأستاذه "برنتانو فرانكس". وهي مفهوم يعود إلى فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا، وبالضبط بالإسكلائين، وكانت

(10) إدموند هوسرل. تأملات ديكراتية. المدخل إلى الظاهريات. ترجمة وتقديم. نازلي إسماعيل. دار المعارف. بمصر طبعة 1970. ص 25.

الكلمة Intention تستعمل بمعنيين مختلفين: الأول بمعنى القصد أو المقصود وما ينوي المرء عمله والثاني بمعنى تصور الماهية الذي يعطيه التعريف. ولقد أدرك "هوسرل" اشتراك المعنى بين دلالات الماهية وبالتالي طبق الكلمة - القصدية - على الأفعال المتعددة الدالة على قصد نظري أو عملي حر. وهذا الجانب من فلسفته ما يبرز صلة المعرفة بموضوعاتها وحتى نفهم أكثر هذه النقطة نتذكر قول "باركلي" حين قال بأن الخطأ الأساسي في نظرية المعرفة هو قولها بأن الفكرة في الذهن هي فكرة لشيء ما يقابلها. فمشكلة الحقيقة عنده - "بركلي" - تكمن في هذه الكلمة الصغيرة "ل" (of)، ولقد ارتضى "باركلي" إسقاط هذه الكلمة في نظريته للمعرفة كي لا يقوم عالم مادي، فليس فكرة المادة عنده فكرة "ل... شيء ما". ومن هذا المنطلق وعلى عكس أفكار "باركلي"، فالصفة القصدية للمعرفة والتي تجعل من كل فكرة أو حكم هو شعوراً متجه نحو موضوع خارج عنه وقاصداً إليه، أصبح الوجدان أو الشعور على حد تعبير "هوسرل" شعور بشيء وبذلك فإنه يرفض رفضاً قاطعاً بدهاة قول "ديكارت": "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، لأنه يرفض أن يكون هناك شعور بدون موضوع غيره يقصده الشعور⁽¹¹⁾.

بعد أن تكلمنا عن جوانب مختلفة من نظرية المعرفة عند "هوسرل"، وجب علينا أن لا نغفل عن المنهج الفينومينولوجي كطريقة لتحديد الماهيات. هذه الطريقة لا هي إستنباط ولا هي إستقراء، وإنما هي فقط تريد أن ترينا ما هو معطى في ذلك المجرى الحيوي الذي تبدأ منه الفينومينولوجيا، إنها طريقة شبيهة

(11) المرجع رقم 02. ص.ص 213 - 214.

بالشك الديكارتي الذي يستبعد كل ما هو يقيني ليصل إلى الحقيقة.
إنه يمهد بذلك للحدس الذي يضع بين قوسين العالم الخارجي الممتد في المكان، والمتوالي في الزمان، أي استبعاد الاعتقاد الطبيعي في العالم لتفسير الأشياء، وبذلك كان مذهب الظاهريات منهجاً أكثر منه مذهباً، حيث يقوم هذا المنهج على (رؤية الماهية) في الشعور وفي سبيل ذلك يستقري كل المعاني التي تربط بمفهوم ما، إبتغاء أن يستخلص منها هذه الماهية التي يسعى إلى رؤيتها. إن هذا المنهج يقصد فقط عدم استعمال الإعتقاد الطبيعي في العالم، وهذا معناه أن نطرح جانباً هذا الإعتقاد، أو نصرف النظر عنه أو نجعله يكف عن العمل⁽¹²⁾.

والمنهج الواجب اتباعه يشتمل على خطوتين معياريتين، إحداهما سلبية، والأخرى إيجابية. وتقوم الأولى في التخلص من الأحكام السابقة، وذلك باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية: بين قطعية، وتراكيب فوقانية، ومفاسد لغوية، وفروض وأساليب وعادات علمية أو عملية، من شأنها أن تفسد المعطيات الواقعية.

أما الخطوة الثانية فهي تقوم على أساس الإلتجاء إلى العيان المباشر بوصفه الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراك الواقع في كل صفاته المحضة. وعن هذا الطريق يستطيع الباحث الظاهري أن يواجه المعطيات وأن يتأمل بتميز ووضوح ونزاهة ويتابعها بمرونة، وكذا بتحديد معالم هذا العيان المباشر بمفاصله وأحواله. مع العلم أن هذا المنهج ينطوي على تعليق الحكم أو الوضع بين القوسين لكل حكم سابق، وصادر من أجل تحديد لأي ماهية سواء

(12) د. علي عبد المعطى محمد. تيارات فلسفية معاصرة. دار المعارف الجامعية. الإسكندرية. ط 1984. ص 548.

كانت...، هذا التعليق يكون بالنسبة إلى وجود العالم أو الأشياء، وهو تعليق لا يتناول فقط الوقائع الفيزيائية أو النفسية، بل وأيضاً المقولات والمعاني، والماهيات، والقيم والموضوعات الفردية... الخ⁽¹³⁾.

وينتهي المنهج "الفيينومينولوجي" إلى غاية ميتافيزيقية هي المثالية المتعالية. لكن هذه المثالية المتعالية تتميز بالموضوعية الدقيقة اتجاه المعطيات، وينبغي عليها رد هذه المعطيات إلى النشاط البنائي للشعور.

هذا الوجدان أو الشعور يمكن أن يقصد الموضوع على أنحاء مختلفة، يقصد كموضوع حاضر أو مستقبل، أو واقعي، أو ممكن أو محبوب، أو مخيف... الخ. أعني يقصد دائماً شيئاً خارجاً عنه، وهكذا يبدو الشعور أو الوجدان عند "هوسرل" على عكس ما كان في نظر علم النفس التقليدي، شيئاً لا محتوى له، إذ بنيانه الوحيد هو القصد إلى غيره ولا شيء أكثر، وهذه هي الفكرة التي ستبدأ منها الفلسفة الوجودية عند هيدجر والأثر الذي تركته الفيينومينولوجيا في الوجودية بصفة عامة كفلسفة ستحاول تأسيس نسقها الخاص⁽¹⁴⁾.

لقد كان "هيدجر" واحد من تلامذة "هوسرل" وقد أهدى له كتابه الكبير "الوجود والزمن" "Beig and time"، باعتباره أستاذه القديم. لكن الحقيقة أنه لا "هيدجر" ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فيينومينولوجية "هوسرل" بنفس النحو الذي كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفيينومينولوجيا كي تتلائم مع أغراضهم

(13) المرجع رقم 09. ص 243.

(14) المرجع رقم 01. ص 52.

الخاصة، بل إن "هوسرل" وضع في موضع الإخراج من استخدام "هيدجر" للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره.

ضف إلى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجي يمكن أن نطلق عليه أنه ظاهري (فينومينولوجي)، على الرغم أن "هيدجر" هو نفسه كان يحاول دائماً في كتاباته الابتعاد عن مثل هذا الوصف، لكن هيهات، فلقد عملت الفلسفة الهوسرلية فعلها في ذهنية "هيدجر". ومن هنا يمكن القول (أنه صحيحاً) "هيدجر" في كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجياً. وبالتالي فمنهج "هيدجر" هو منهج الوصف الفينومينولوجي⁽¹⁵⁾.

ومن هنا ماذا سيستمد "هيدجر" من الفلسفة الهوسرلية بما فيها من ظاهريته؟

وإلى أي مدى ستأثر في تحليلاته الأنطولوجية؟ وما الفائدة التي سوف يجنيها من خلال تحليلاته الظاهرية الأنطولوجية لمفهوم الوجود؟!

وكيف سيرتبط هذا الوجود بالواقع من خلال التطورات العلمية وخاصة أن فلسفته على أبواب دراسة الوجود في خضم أنطولوجيا مابعد الحداثة؟

للإجابة على مثل هذه الأسئلة ثمة اختلاف حاد يجب أن نوضحه حتى يتبين لنا جلياً كيف استطاع "هيدجر" أن يوصف أفكار أستاذه في فلسفته، أو حتى العكس كيف أثرت الفينومينولوجية على الوجودية!..

هذا الاختلاف الحاد بين هوسرل وبين هيدجر وباقي الوجوديين يتمثل كون أن الأول - هوسرل - يركز على الماهية

(15) المرجع رقم 12. ص 547.

ويفكر في الفينومينولوجيا كعلم، أما الثاني - هيدجر - فيركّز على الوجود حيث يرى أن الوجود سابق عن الماهية ويعطى أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل الذي كان يرى بضرورة البدء بالبحث في الماهية. ويوافق الوجوديين - هيدجر - مع هوسرل رغم ذلك الاختلاف على أن الفرد لا يستطيع أن يشير إلى "الشيء في ذاته" وراء أي ظاهرة بمعنى أنهما يفرضان سوية الثنائية الكانطية التي تفرض وجود عالم من الحقائق يقف وراء عالم المظاهر الذي لا يكون إلا تدياً له. ونفس الرفض وجه "لهيغل" الذي حاول أن يشير إلى تبدلات جدلية للروح في مراحل ثلاثية متتالية، تصل إلى المطلق في نهاية المطاف.

لقد وافق هيدجر هوسرل بالإكتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح هيدجر عدم رغبته في اتباع إتجاهات مثالية معينة قد تكون نفذت إلى الفينومينولوجية. وكما رأينا في السابق مع هوسرل إصرار على أن الوعي قصدي، بمعنى أنه يوجه إتجاه موضوع وراء ذاته⁽¹⁶⁾.

لقد أصبحت الفينومينولوجيا على يد هيدجر وصفية من حيث المبدأ وهذا لا يعني أنها من النوع الوصفي الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذي يدعونا إلى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التي هي أمام رؤيتنا، وبالتالي فالفينومينولوجيا ما تعنيه عند هوسرل على حسب تحليل هيدجر هي علم الظاهرة أو العلم الذي يدرس ما يبدو من الأشياء. لكن في نظر هيدجر أنه ما يبدو من الأشياء لا يقف ورائها وذلك ما أسماه "كانط" بعلم الحقائق، وأن ليس

(16) المرجع السابق. ص.ص 541 - 542.

ثمة عالَمين: الأول ظاهري، والآخر حقيقي، أو ثمة ثنائية في الأشياء، وهذه الثنائية التي نجد فيها تقابلاً بين "الظاهر" وبين "الشيء في ذاته" هي ما رفضها "هيدجر" في تأسيسه للوجود. إنطلاقاً من هذه التصورات الكبرى "لهوسرل"، كيف سيأسس "هيدجر"، إذن لأنطولوجيا الوجود ومظاهره من خلال ما سيسمى في ما بعد بوعي الذات؟

المبحث الثاني

مفهوم الوجود في فلسفة مارتن هيدجر

"... فإذا كنا نود أن تتضح لنا مسألة الوجود عن طريق تاريخي فينبغي أن يتعش تراث قد تحجر وأن يظهر من الشوائب التي علقت به عندما قطع الزمن. ونحن ننظر إلى هذه المهمة كتقويض للرصيد الذي أبقى عليه التراث وأدخره وإحتفظ به من الأنطولوجيا القديمة".

هيدجر

Heidegger (M). L'Etre et le temps. Trd: De Waelhens.Gallimard. P 39.

تعتبر مسألة الوجود من الموضوعات التقليدية مناقشة في تاريخ الفلسفة والتي لا تزال تعني بالإهتمام والبحث منذ الأزل، وإلى غاية هذا العصر الذي نعيش نحن فيه، فالقرن العشرين ممثلاً بالأفكار والممارسات الفلسفية داخل الإبتسمي الغربي، متنبياً أهم وأبرز المدارس التي حاولت تفسير هذا الوجود، على غرار الاختلافات المتفاوتة الأبعاد والأطروحات مناقشة وتفسيراً... ومن أبرز هذه المدارس الوجودية مثلاً، والتي يقول فيها "بيير دو كاسيه" في كتابه: "تاريخ الفلسفات الكبرى": "إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر والغير المباشر الذي تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هي التيار الماركسي...، الذي يواجه بتيار آخر يمثل في المدرسة أو الفلسفة الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته، والعالم الباطني الخاص بكل واحد منهما هدف مختلف المدارس الوجودية"⁽¹⁷⁾ بهذا يتضح لنا أن الوجودية التي كان هيدجر زعيمها مثلت رد فعل قوي ضد جميع التيارات الفلسفية السابقة.

وإذا تأملنا فلسفة هيدجر جيداً وقارنا صداها بصدى باقي الفلاسفة الوجوديين الآخرين فإنه حتماً سوف ينكشف لنا مدى قوة وغزارة فلسفة هذا الأخير في باقي أوساط الفلاسفة. فهو الذي أقام بنيان الوجودية مذهباً شامخاً يضارع أكبر المذاهب الفلسفية التي عرفت على مدى التاريخ، وهو الذي وضع مذهباً كاملاً في الوجودية بوجه عام. فبحث في موضوع الفلسفة الأولى، ولم يقتصر كـ "كيركيغارد" و"ياسبرس" على تحليل المواقف الوجودية، فهو

(17) بيير دو كاسيه. تاريخ الفلسفة الكبرى. ترجمة جورج يونس بيروت. 1960

من أجل هذا يؤكد على تفرقة ضرورية بينه وبينهما تقوم على التفرقة بين الوجودية والموجودية، فالوجودية تعني عنده بالوجود بوجه عام، أما الموجودية فتتكرر أن تحليل الوجود العيني يمكن أن يؤدي إلى نظرية في الوجود. ومن هنا تقتصر على وصف ظاهرياتي للمواقف الوجودية العينية للإنسان، ولهذا فإن وجودية "هيدجر" لا تعني بالخصوص الموجود المفرد، بل بالموجود عامة منظوراً إليه في كلياً نيته وبوصفه كلاً...

ولكن قبل الغوص في تحديد المفهوم الفلسفي لفكرة الوجود عند هيدجر حبذا لو نأخذ نبذة تاريخية وجيزة عن حياة هذا المفكر الوجودي والذي لا يرضى لنفسه أن ينعت بالوجودي أصلاً فهو يصبر على ذلك.

فمن يكون هذا الفيلسوف؟ وما هي أهم المحطات الرئيسية التي يجب الإشارة إليها في حياته الشخصية يا ترى؟!...

"مارتن هيدجر"، فيلسوف ألماني ولد في 20 سبتمبر سنة 1889، في "مسكرش" "Messkirch" وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن "بألمانيا"، من أسرة عميقة الجذور في هذا الإقليم. تحصّل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية ثم تابع تعليمه اللاهوتي في معهد "فرايبورخ الأسقفى" حتى سنة 1909م. ولقد أهداه الدكتور "كونراد جروبر" وهو رئيس الأساقفة "لفرايبورج" نسخة من رسالة "فرانتس برنتانو"، والتي عنوانها "في المعاني المختلفة للموجود عند أرسطو"، وكان لقراءة "هيدجر" لهذه الرسالة أثر كبير في توجيهه هيدجر للبحث في مشكلة الوجود⁽¹⁸⁾.

(18) جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة (المناطق - المتكلمون - اللاهوتيين). دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت. صفحة 640

ثم قضى عاماً في معهد اليسوعيين، ودخل بعده جامعة "فرايبورج" في "بريساجو" حيث أتم دراسته في اللاهوت والفلسفة، وأخذ يقرأ بنفسه مؤلفات "هوسرل" في الفينومينولوجيا. وفي سنة 1915م ناقش الرسالة التي تقدّم بها للحصول على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة. وعين بعدها مدرساً في الجامعة، ليصبح فيما بعد أستاذاً. وفي سنة 1916 عين "هوسرل" في جامعة "فرايبورج" فلفت انتباهه ذكاء "هيدجر" الفائق، فتمنى أن يعتنق أو يتبنى مذهبه الظاهري⁽¹⁹⁾.

وفي سنة 1923م عين "هيدجر" أستاذاً غير ذي كرسي للفلسفة، وهنا ألف كتابه الرئيسي، " الوجود والزمن"، ثم ألف كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" سنة 1929م. وعين في سنة 1928م أستاذاً ذا كرسي بجامعة فريبورج خلفاً "لهوسرل" وبناءً على توصية منه.

في 22 أبريل 1933م انتخب كمدير للجامعة، وانضم إلى الحزب الوطني الاشتراكي النازي بعد تولي "هتلر" سلطة الحكم في 3 مايو 1933م.

قدم استقالته بعد مضايقات حدثت له وبقي يدرّس كعادته. منع من التدريس في أواخر مايو من سنة 1945 بعدما استعمر الحلفاء ألمانيا.

ثم عاد إلى التدريس سنة 1951م⁽²⁰⁾.

وأمضى بقية حياته في بيته الجبلي في "توتنابرج"، إلى أن

(19) - Encyclopadia Univarsalis - corpus 11. (Jean Beaufret et Claude Roëls). - (19) Guerre et paix - Incendies - Editeur à paris.1990. Page: 259

(20) عبد الرحمان بدوي. الموسوعة الفلسفية. الجزء الثاني. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1984. ط الأولى. ص 597.

توفي في 26 ماي 1976 في مسكريش مسقط رأسه.
ترك رصيذاً معرفياً هائلاً على مستوى إنتاجه لعدة كتب
ومقالات من أبرزها نذكر ما يلي:
" الوجود والزمن ".ألف سنة 1923.
" ما الميتافيزيقا " سنة 1929.
" دروب لا تفضي إلى أي مكان " 1950.
" مدخل إلى الميتافيزيقا " 1953.
" ما المقصود بالتفكير؟ " 1954.
" مقالات ومحاضرات " 1954.
" مبدأ العقل " 1957 ، " المسار نحو الكلام " 1959.
" نشئه " 1961.
وله مقالات ودروس ، ومحاضرات ألقاها حول " ديكارت " ،
" كانط " و " شيلنج " وندوات كتلك التي عقدها عن " هيرا قليطس "
سنة 1970⁽²¹⁾.

ملاحظة منهجية:

من خلال تطرقنا للبحث عن مفهوم الوجود اعتمدنا على
بعض كتبه الأصلية، وتمت الترجمة شخصياً، ككتاب " الوجود
والزمن " المترجم إلى اللغة الفرنسية من طرف مؤسسة " قاليمار "
وكتابه " ما الميتافيزيقا؟ " وباقي بعض الكتب الأخرى. وتمت
الترجمة بالتصرف، بالإضافة إلى بعض المراجع المترجمة.
إن التعقيد والصعوبة والتقنية الخاصة التي تحكم فلسفة هيدجر
تجعل فهمه أمراً غير ميسوراً، خصوصاً للذين هم خارج عن

(21) المرجع رقم (4) صفحة 599.

الألمانية. فهو قد ابتدع لغة ومصطلحات في الفلسفة تخصه هو وحده، حيث يمنح المفاهيم المعروفة مضامين ومعاني جديدة، أو حتى يبدع علاقات وتصورات باللغة التجريد وغير معروفة⁽²²⁾.

وإذا كان "هوسرل" قد تحدث عن الرد الفينومينولوجي، فإن "هيدجر" يتحدث عن عملية هدم (Destruction) للفلسفات السابقة، بل ولكل الأنطولوجيا الغربية، أنطولوجيا الذات والموضوع (وقد استخدم "جاك دريد" هذه الكلمة في أول كتاباته الفلسفية، ولكنه وجد أنها قد تكشف الطبيعة العدمية لمشروعه الفلسفي، ولذا استخدم كلمة (de construction) وهي كلمة ذات وقع أرق وأقل عدمية من سابقتها. ونقطة انطلاق "هيدجر" هي الوجود وليس الفرد⁽²³⁾ ولقد اقتصر جل بحثه حول هذا المفهوم. وهنا نجد "هيدجر" يسائل الماثور الميتافيزيقي، ويعود إلى الفلسفة اليونانية قبل "سقراط"⁽²⁴⁾، ليستخلص حقيقة هذا الوجود، هنا العودة إلى التراث المنسي، حيث اتسمت فلسفته في شموليتها بروح نقدية، وتحت إطار فكري ديني (مسيحي، يهودي)، أين نجد "هيدجر" تحت هذه المرجعية الأساسية يسطر لفكره، ومحاولة قراءة هذه المرجعية قراءة إبستيمية - معرفية - نقدية ستساعدنا على فهم

(22) البروفسور. سي. ي. جود. مدخل إلى الفلسفة المعاصرة. ت: محمد شفيق شيا. ط أولى. 1981 بيروت. ص 140.

(23) د. عبد الوهاب المسيري. هيدجر فيلسوف النازية. مجلة العربي. العدد 444. السنة الثامنة والثلاثون. مطبعة حكومة الكويت. نوفمبر 95. ص ص 34 - 35.

(24) مارتين هيدجر. ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيا؟ هيلدرن وماهية الشعر. ترجمة: فؤاد كامل. محمود رجب. وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها عبد الرحمان بدوي. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة الطبعة الثانية. 1974. ص 08.

أفكاره، وجعلها واضحة كالرجوع مثلاً إلى أشعار "هيلدرن" وهذا ما سوف ييسر لنا مهمة البحث عن ماهية الوجود.

إنها إذن بداية لميتافيزيقيا الإنسان ونهاية للميتافيزيقيا الكلاسيكية، هذه الأخيرة التي كانت تهتم بالوجود (عالم الأشياء) دون الموجود (الإنسان)، وهذا ما يسمى بالبحث عن الوجود من خلال فهمه.

وعلى هذا الأساس كيف نظر هيدجر لمفهوم الوجود؟ وما ماهيته؟ ما جوهره؟ وما تجلياته الكبرى؟

"هيدجر" مفكر الوجود، جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية ولقد وجد ضالته في المنهج العقلي الواقعي الصارم الذي قدمته له هذه الفلسفة، ولذلك كان على "هيدجر" أن يتلمذ مباشرة على يد مؤسسها، أستاذه "إدموند هوسرل" صاحب هذا المنهج [الذي ألمحنا إليه في بداية المبحث الأول من هذا الفصل].

لقد رأينا كيف استطاعت هذه الفلسفة أن توجه تفكير "هيدجر" ومع تبني هذا الأخير للمنهج الظواهري، إلا أن هوسرل أنكر أن تؤدي فلسفته إلى نزعة وجودية، أو وجودية "Existential" على حد تعبير "هيدجر"⁽²⁵⁾. إلا أنه وعلى رغم من ذلك فإن "هيدجر" استطاع أن يثبت قدرة الفينومينولوجيا على أن تكون منهجاً فكرياً يصح تطبيقه في حقل الوجود الإنساني. هذا المنهج الذي كان له الأثر الواضح في تقصي أبعاد الوجود الإنساني وهو في صميم واقعته ومن خلال حياته اليومية فهو الذي أعاد للفلسفة انفتاحها الواسع على حياة الإنسان المتحقق في الواقع الفعلي.

(25) د. يحيى هويدي. الفلسفة الحديثة والمعاصرة. دار الاتحاد العربي للطباعة 1968. صفحة 231.

لقد استخدم "هيدجر" هذا المنهج وطبقه بكل شفافية على هذا الموضوع الأوحد، السؤال: ما الوجود؟ الذي طرحته الفلسفة منذ بدايتها اليونانية، والذي أرجأ الجواب عنه باستمرار على ما يفترض⁽²⁶⁾.

إن مهمة الفيلسوف في نظره - "هيدجر" - هي إيضاح معنى الوجود، حيث يجب على كل إنسان أن يسأله، أو يطرحه على نفسه ليصبح إنساناً، لأن من يبحث في الوجود لا بد أن يتساءل أيضاً: ومن أنا؟ أنا الباحث في الوجود، نعم إنني لست أنا الوجود، إلا أنني مع ذلك موجود وأشارك في الوجود، وعلى صلة به. إذا الوجود ليس موضوعاً مطروحاً أمامي وكأنه شيء غريب عني أو منظر أمامي، أو موضوع أستطيع أن أحلله وأفحصه بين يدي كما يفعل عالم النبات بالشجرة التي يدرسها. وإنما الوجود شيء يحيط بي ويؤلف كياني، فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود، أنا وجود محدد في الزمان والمكان، ومن يبحث في الوجود لا يستطيع أن ينسى أنه هو أيضاً وجود وأنه مندرج في الوجود: "وأي بحث في الوجود يفترض بالضرورة أنه هو نفسه موضوع للبحث"، وذلك أن الوجود إسم مشترك بين كل الأشياء الحية، وهو يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود. ومن المستحيل النظر إليه من الخارج، أو استنباطه من شيء أسبق لأنه لا شيء أسبق عليه. لكن أين تتجلى ظاهرة الوجود من هذا كله؟!

إن الوجود هو وجود الموجودات التي تستمد كلها من وجودها الخاص بها، فعلياً إذن أن نمضي من الموجود إلى الوجود. لكن الوجود نفسه ليس موجوداً من الموجودات، بل هو ما يعطي الوجود

Sylvain Auroux - Yvonne weil. Dictionnaire Des Auteurs et des Thèmes (26) de la philosophie. Hachette éducation 1991. Page 178.

لكل ما هو موجود لا كعلة خارجة بل كمبدأ أساسي قائم في أعماق الموجودات. ولهذا لا نستطيع أن ننته بالقول بأنه الوجود فحسب، ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود وميدان الموجود. أو بين الأنطولوجي " الوجودي " وبين الموجودي، فالأنطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي. أما الموجود فيشمل الموجود كما هو معطى⁽²⁷⁾.

الوجود موجود في كل مكان، لكنه لا يعطي الوجود على نحو واحد، بل هناك أنواع وأحوال عديدة للوجود وأنماط مختلفة للموجودات: وجود الشيء، وجود الأداة ووجود الإنسان... الخ فبأي نمط من الأنماط يبدأ هيدجر بحثه؟!

الجواب عند "هيدجر" واضح حاسم، إنه وجود الإنسان، وجودنا نحن هو الذي ينبغي أن نبدأ به البحث، إذ لا توجد نقطة إرتكاز أخرى أقوم من الإنسان، ولكي نفهم جيداً هذا الوجود وجب علينا أن نسلك تحليل أنطولوجي للوجود الإنساني. ونتساءل: ماذا يعني الإنسان حين يقول "أنا موجود" و"مالفرق بينه وبين أن يكون "الحجر موجوداً" أو "الحيوان موجوداً" أو "النبات موجوداً"؟

الحيوان موجود، وكذلك الحجر والنبات، لكنه وجود ينقصه الوعي، وهي بذلك أقل من وجود، هي كائنات تمتلك الكينونة بالطبع لكنها لا تعي ذلك. وحده الإنسان يعي كينونته وحده يتجاوز كينونته نحو وجوده⁽²⁸⁾.

فנקطة البحث في الوجود يجب إذن أن تبتدئ بتحليل وجود

(27) المرجع رقم (4) ص 600.

(28) Hedegger. Questions Ouverte. (Jacques Dérída. Emmanuel Levinas) (28) Collège international de philosophie - Osiris - Avril. 1988 p. 107.

الإنسان أولاً، وعلى هذا التحليل أن يوضح وجود هذا الموجود - الإنسان - الذي يتسائل عن الوجود.

إن الإنسان بالنسبة إلى تجاربنا هو الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يلقي موجودات أخرى وأن يوجه إليها إنتباهه، وإن يتصل بها، وبالنسبة إلى الإنسان وحده تكون هذه الموجودات موجودة مفتوحة، ومنكشفة، وهو وحده أيضاً الذي يقدر أن يكشف لها⁽²⁹⁾ وهو الموضوع الوحيد الذي فيه يظهر فهم الوجود، وفيه يتوقف عن التكاثر والوجود. ولهذا يقول هيدجر في مؤلفه الشهير: "الوجود والزمن": "إن ماهية الإنسان جوهرية بالنسبة إلى حقيقة الوجود"⁽³⁰⁾.

إن وعي الإنسان بأنه موجود ويمتلك وعياً هو ما يسميه هيدجر في بداية مطافه وخوضه لمسيرته الأنطولوجية بـ "الآنية" Da - sein أو الوجود - هناك⁽³¹⁾، أي الوجود في العالم، وهذه العبارة لا تشتمل فقط على المعنى المكاني، بل وأيضاً على المعنى الأنطولوجي. وسيعطينا هيدجر تعريفاً "للدازاين" بأنه: "هو الوجود كما يتجلى أو سيتجلى". أما "مونييه" فيعرفه بأنه: "جزء من l'aletheia، والجزء الآخر هو الحضور"⁽³²⁾ l'aletheia هنا مقصود بها الحقيقة كما عند الإغريق. فالحقيقة عندهم هي الحقيقة ذاتها، وليس الحقيقة النفعية.

ويتعمق هيدجر كثيراً في الحديث حول مفهوم "الدازاين" ومدى علاقته بوجود الإنسان وبالطريقة التي يمتلك بها وعيه. لكن ما هي أهم التجليات الكبرى لمفهوم "الدازاين" داخل

(29) المرجع رقم (10)، الصفحة رقم 179.

(30) M.Heidegger. L'être et le temps. Ed. gallimard. 1986. p57.

(31) المرجع رقم (3) صفحة رقم 259.

(32) محاضرات الأستاذ سواريت. مقياس الميتافيزيقا. السنة الدراسية 96 - 97.

نظرية الوجود وبنياتها؟ وكيف سيفهم الإنسان وجوده من خلال فهمه لهذا الدازاين؟

هذا ما سوف نحاول التفصيل فيه بالتدقيق من خلال تقديم هذه الحالات التي يمكن ضبط فيها هذا التصور:

الحالة الأولى: "الدازاين" أمام مجموعة من الإمكانيات قد ينجح أو قد يفشل، فإذا نجح يسميه "هيدجر" بحالة التسامي، وهو بذلك حر أي انطلق من ذاته.

وإذا فشل يسمي ذلك باللاتسامي لأن "الدازاين" فرض عليه الإختيار من طرف آخرين ويسمى ذلك باللاحرية.

الحالة الثانية: بعد الإختيار بين الممكنات قد ينجح الدازاين أو قد يفشل، فإنه بذلك - "الدازاين" - يحاول أن يفهم وجوده.

يتضح من خلال الحالتين السابقتين أن الوجود عند "هيدجر" من خلال تحديده لمفهوم الدازاين ليس هو بماهية عامة وليس بمقولة كما هو عند "كانط"، وإنما هو مجموعة من الوجوديات. وهنا نطرح السؤال التالي:

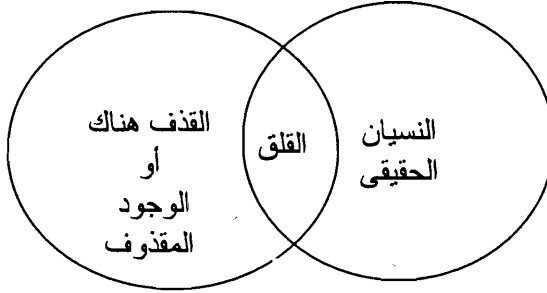
ماهي البنيات الأساسية للدازاين؟

من البنيات الرئيسية للدازاين والتي تعبر عن المركبات الوجودية نجد "Etre Jeté" أي القذف في هذا الوجود، المرادف عند "هيدجر" لمفهوم "La facticité" أي القصدية. وبمعنى شمولي كل قذف في هذا الوجود كان عن قصد. وهذه القصدية تعتبر من المركبات الرئيسية والأساسية كذلك في بنية الوجود، والذي يرتبط عنده بحالة نفسية يعبر عنها هيدجر بـ (Le Sosie) أي القلق.

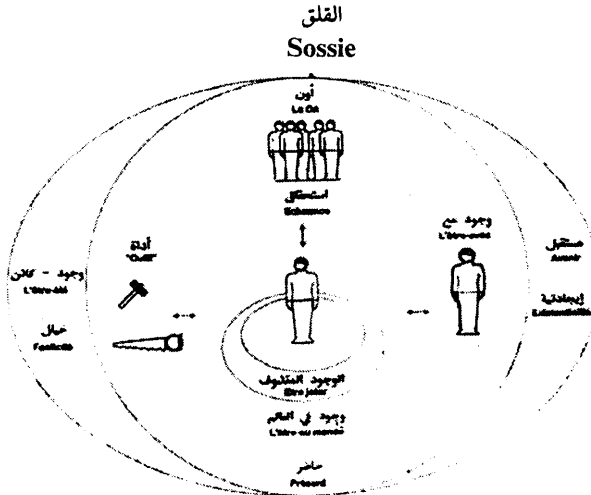
ويمكن جمع ذلك وتفسيره بالمعادلة الأنطولوجية التالية:

Etre jeté (Facticité) + Obli original = Sossie

أي بمعنى: القلق = النسيان الحقيقي + القصدية/القذف
هناك⁽³³⁾ ويمكن التعبير عن ذلك بياناً كما يلي:



وعن طريق هذه الأيقونة يمكن تصور مفهوم الوجود عند
"مارتن هيدجر" بشكل جيد⁽³⁴⁾:



طوبوغرافية الوجود والتقدم
في فلسفة هيدجر Heidegger

(33) نفس المرجع السابق.

(34) أطروحة ماجستير الأستاذ بن عمر سواريت. السنة الجامعية 93 - 94.
إشكالية العدم بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي. ص 102.

وبعد هذا وجب علينا أن نتساءل: ما هي أهم الحالات التي يتواجد عليها الدازاين؟!.

إنه يتركب من مجموعة من الوجوديات التي تختلف من حالة إلى أخرى:

الحالة الوجودية الأولى: وهي مرحلة التآلف، وهي أن أكون رباط عائلي مع الوجود، إذن "الدازاين" سيتآلف ويكون مجموعة من العادات.

الحالة الوجودية الثانية: كيف يتآلف "الدازاين" مع الوجود؟ يتآلف الدازاين مع الوجود عن طريق التجارة التي جوهرها الوسيلة أو الأداة، أي التعامل مع الآخر (être avec)⁽³⁵⁾.

يعبر هيدجر عن وجود الآخرين بوجود الهم بمعنى أن وجودي مرتبط بالآخرين، والآخرين في كثير من الأحيان يقفون حاجزاً أمام تحقيق الممكنات. فيقع "الدازاين" بذلك في (Le on) والذي يعرف على المستوى النحوي بأنه ضمير غير معرف. وهو بذلك يعني عنده "الملل"، "الكآبة" أو "الإبتدال".

Le On → bantité + Dégout⁽³⁶⁾

وهذا العيش في الوجود الهم، لا يتجسد إلا من خلال شكل من أشكال التقنية، وهو مرتبط أساساً بـ "Le renvoi" أي الاستعمال، وانطلاقاً من الاستعمال يتشكل مباشرة مفهوم المنفعة. وهذا يعني أن تعامل "الدازاين" مع الآخر تحكمه منفعة معينة⁽³⁷⁾.

(35) د. عبد السلام بنعبد العالي. هيدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف) دار التنوير. بيروت. طبعة أولى. سنة 1985. صفحة 66.

(36) فرانسواز داستور هيدجر والسؤال عن الزمان. ت. د. سامي أدهم. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط 1. 1993. صفحة 82.

(37) المرجع رقم 20 صفحة 93.

إن هذا "الدازين" حالة يمتلكها عامة الناس، وتبقى عملية البحث النطولوجي هي الكشف عن الوجود الإنساني بعامه، في حين أن هذا الأخير لا يمكن أن يوجد بحالة من الأحوال ككائن تاريخي، إلا لأنه كائن زمني. فليس الوجود البشري زمانياً إلا لأنه يحتل موقعاً في التاريخ⁽³⁸⁾

هذا الكشف إذن سوف يتخذ نقطة بدئه من الإنسان، أو من الوجود البشري، و"هيدجر" لا يقصد بالوجود الإنساني في هذا العالم ذلك الحيوان الناطق كما كان يدعو "أرسطو"، أي أنه لا يقصد به ذلك الإنسان المجرد الذي يمثل "كل البشر ولا أحد منهم" والذي من خلاله يفترض "هيدجر" بأن الوجود هنا ما يقصد به هو ذلك الإنسان الفرد الذي يتفاعل مع الوجود. والحياة من خلال "تجربته الحية" والذي لا يستطيع أحد غيره أن يحل محله في هذه التجربة. وعلى حد تعبير "كير كيجارد": "كلما ازدادت تفكيراً قل وجودي"⁽³⁹⁾، وعليه يمكن تحديد وجودي من خلال مواقف معينة ومحددة.

لقد أصبح الإنسان على يد الفلاسفة الوجوديين، يمثل ذلك الكائن البشري الموجود في العالم، وسط الأشياء. ولم يعد مجرد ذات عارفة، فلا بد أن يترتب على ذلك أن يصبح معاشراً للأشياء وليس عارفاً لها. ولهذا نجد "هيدجر" يقول: "إن الفيلسوف الحق هو الذي يحب معايشة الأشياء ويطيل الإقامة بينها، ووسطها، ويستمتع إلى همسها في تعاطف ودي"⁽⁴⁰⁾ وتغدو مهمة الفلسفة

(38) مارتن هيدجر. مبدأ العلة. ت. د. نظير جاهل. المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر والتوزيع. بيروت. ط ثانية. 1996م. ص. 107.

(39) المرجع رقم (9) صفحة 234.

(40) المرجع رقم 09. صفحة 235.

بذلك فن معرفة النفس عن طريق معايشرة الأشياء الخارجية.

مما تقدم نستخلص أن مفهوم الدازاين يعني كينونة الموجود الإنساني، أو كيفية وجوده على حسب تعريف "هيدجر". ولما كان العالم في تبدل مستمر كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال. وبالتالي سيتولد لنا تلقائياً مشكلاً آخر، ألا وهو خصائص هذا الوجود الإنسان. فما هي خصائصه يا ترى؟

إن وجود الموجود الإنساني، لا يشبه وجود الشيء، فقانونه هو عدم التعين فهو كائن غير ثابت، متغير من فرد لآخر، وللכל الحق في أن يقول "أنا"⁽⁴¹⁾ وهذا الأنا ليس جوهرراً، أي موضوعاً ثابتاً تجري عليه التغيرات، بل هو ينبوع الإمكانيات وإستعداد لتحقيقها⁽⁴²⁾ إنه حقيقة واقعية بين غيرها من الحقائق الواقعية، وهي تمارس إهتماماتها، وأنها جزء من اهتمام زائل منغمس في مواقف مفروضة عليه فرضاً، عليه أن يوجد فيها طالما هو مجرد ونستطيع أن نجد في تحليل هيدجر للواقعية دلالة زمانية من حيث هي المعنى الأنطولوجي للاهتمام. فالواقعية تعبر عن قصيدة الماضي واتجاهيته⁽⁴³⁾.

أما الخاصية الثانية فتتجلى في كون أن وجود الإنسان هو نفسه إمكان وجود، إنه ينبوع للإمكانيات واستعداد لتحقيقها، وهنا يرى هيدجر أنه سيحقق وجوده الماهوي باستمرار، وذلك من خلال ميله الدائم لأن يعطي لنفسه المزيد، إنه إمكان نفسه باستمرار، وبالتالي ينكشف وجود الآنية، حيث يقول هيدجر "الآنية

(41) المرجع رقم 14. صفحة 53.

(42) المرجع رقم 07 صفحة 35.

(43) Heidegger, qu'est ce qu'une chose? Traduit de L'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux. Gallimard. 1992. Page. 29.

ليست هي أصغر جزء من الحاضر، إنها اللحظة وهي تفتح الحاضر أو تصدعه⁽⁴⁴⁾، أي أن هذا الإنسان مشروع ذاته باستمرار⁽⁴⁵⁾ وبما أن جذور الواقعية ضاربة في الماضي فكذلك "الوجود الماهوي" جذوره من الناحية الزمانية كامنة في المستقبل. وهنا نستدل بمقولته الشهيرة: "ماهية الدازاين تكمن في وجوده"⁽⁴⁶⁾، إذ أن الوجود الإنساني هو وجود منفتح على صيرورة دائمة. لذا نجد "هيدجر" من خلال هذا التعريف ينفي عن الوجود إمكانية كل تعريف مجرد، فماهية الدازاين ليست هي إلا في الطريقة التي يوجد من خلالها، وهي طريقة لا يمكن تحديدها بشكل مسبق.

أما الخاصية الثالثة الأساسية لوجود الإنسان هي: الحرية، فالآنية أو اللحظة - "للدازاين" - حرة، وهذه الحرية هي تحديد تقوم به الآنية لتعين ذاتها. فأنا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسني، وذلك باختياري لأحد أوجه الممكنة المتاحة أمامي. وهكذا فأنا أختار نفسي في وجودي. فأنا مسؤول عن ذاتي⁽⁴⁷⁾.

هذه الخاصية الثالثة سوف تعكس فهم الوجود الإنساني من خلال التجربة الفردية أي من خلال البحث عن الحرية. ولما كانت الآنية في سبق على نفسها باستمرار، فإنها دائماً تسبق ذاتها، Sich - Vorweg - Sein، ذلك أن الآنية هي بالضرورة خارج ذاتها، وبالتالي هي العالم إنه البحث عن حرية "الدازاين". وفي هذا

M(Heidegger). Lettre sur L'humanisme trd: Rogar runier. - Aubier. (44) Montaigne. Paris 1983. P21.

(M) Heidegger - Le principe de raison. Trd: Andre preau. Jen Beaufret. (45) Gallimard novembre 1989. P.P 102 - 103.

Martin Heidegger. Essais et conférences. Traduit par André Preau. Et (46) préfacé par: Jean Beaufret. Gallimard. 1995. Page. 75.

(47) المرجع رقم (4). ص 600.

الصدد يقول "هيدجر": "إن ماهية الآنية تقوم في وجودها خارج ذاتها"⁽⁴⁸⁾ والوجود خارج الذات هو الحضور في العالم.

مما تقدم يستوجب علينا القول، لما كان الإنسان هو وحده من بين الموجودات الذي يفهم الوجود، فإنه هو موضوع الاهتمام لعلم الوجود - الأنطولوجيا - ودراسة الإنسان سوف تكشف لنا عن المجال الذي فيه يمكن أن توضع مشكلة الوجود، لأن فهم الوجود يتم في الإنسان وبالإنسان، وليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعال الإنسان يمكن عزله عن سائر أفعاله، بل هذا الفهم هو نوع وجود الإنسان نفسه، إنه يحدد وجود الإنسان لا ماهيته وأحواله. ومعنى هذا بعبارة أوضح أن أفعاله وأحواله هي ضروب وجوده، ولهذا فإن دراستها هي في الوقت ذاته دراسة للوجود الإنساني وللوجود بوجه عام⁽⁴⁹⁾.

وفهم الوجود معناه الإهتمام به، وهذا الاهتمام يدور حول الأسئلة التي وضعها "كيركيغارد": "أين أنا؟ وما معنى الوجود؟ وما معنى هذا العالم؟ ومن الذي لعب علي فوضعي فيه وتركني؟ من أنا؟ وكيف دخلت في هذا العالم؟ ولماذا لم يستشروني حين أدخلوني فيه؟

وهي أسئلة يرى هيدجر أنه لا معنى لها، ما دام الوجود في هذا العالم لم يكن أمراً متوقفاً على إرادتي. لقد رمي بي في هذا العالم فسقطت فيه، وها أنذا فيه محصور في شباكه، فلا أملك إلا التسليم به. وهذا السقوط يدل على ميل الإنسان نحو فقدان ذاته الحقيقية في خضم مشاكله الحالية، وإهتماماته الوقتية، فاصلاً نفسه

(48) المرجع رقم (14). ص 42.

(49) المرجع رقم (28). ص. 106.

عن ماضيه، فالإنسان الساقط هو مجرد حاضر منسحب من ذاته الشرعية الأصلية، التي تشمل ماضيه ومستقبله على السواء. ويتمثل السقوط عند هيدجر فيما ينزلق إليه الإنسان من ثرثرة وحب الإستطلاع، لكن هذا السقوط لا ينطوي على معنى من معاني الذم، بل هو أمر إيجابي، إذ بغيره ما كان يمكن وجودي أن ينكشف لنفسه، ولولها لظل وجودي في إمكانيات للوجود لانهاية لها.

إن سقوطي هذا معناه (خروجي عن ...) وهذا (الخروج عن ...) هو الذي فيه أحقق إمكانيات وجودي⁽⁵⁰⁾ ولهذا فإن للوجود في الآنية هو أيضاً وجود مقدم خارج الآنية بمعنى أنه سبق على نفسه باستمرار، أي في حالة مشروع يتحقق في المستقبل، ولهذا كان المستقبل أهم أنات الزمان عند هيدجر. بعبارة أخرى فإن الإنسان في سبق مستمر، يعيش دائماً في مستقبله، لذلك فوجودي أنا هو ما سيكون عليه وجودي في المستقبل⁽⁵¹⁾.

لكن ما هذا العالم الذي أسقطنا فيه؟!

وما هذا الذي نسميه بالوجود؟ وما الشيء الذي يؤثر فيه؟!

هذه هي الأسئلة التي سوف تكون بمثابة النافذة التي يطل هيدجر منها على الوجود.

هكذا إذن فإن "هيدجر" يهدف إلى إقامة نظرية حول الكينونة - الوجود الشامل - من خلال وصف الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يعي ضرورة السؤال حول معنى وجوده المفرد، ومن ثمة الانتقال في البحث حول معنى هذا الدازاين ووجوده في العالم،

(50) مارتن هيدجر. في الفلسفة والشعر. ترجمة وتقديم: عثمان أمين. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة. سنة 1963. صفحة 67.

(51) المرجع رقم (7). ص 35.

من حيث بنية هذا الأخير - العالم - وهو يريد بذلك أن يتخطى الفلسفات الحديثة التي تناست مشكلة الوجود، ويتخطى كذلك فلسفات القرون الوسطى، التي أساءت كل الإساءة لمعنى الكينونة، عندما قادتها في اتجاهات مغايرة لطبيعتها. وأما أفلاطون وأرسطو، فهمها برأي هيدجر، قد استطاعا أن يواجها هذه المشكلة وأن يقترحا بعض الحلول، إلا أنهما أخلطا بين مفهوم الوجود، وبين معرفتنا عنه، مما تسبب في جعل الوجود يتحول تدريجياً إلى مفهوم عقلي مجرد، وعلى غرار ذلك فإن هيدجر يريد أن يعود بنا إلى فجر الفلسفة اليونانية عندما واجه بعض المفكرين مشكلة الوجود، من حيث هو وجود حقيقي كلي. وهو يؤد أن يتابع تفكيره من هذا الموقف، الذي هو وحده الموقف الصحيح من كل تساؤل حول الوجود في العالم.

عندما نتلفت إلى الوجود الإنساني فإن أول ما ننتبه إليه هو هذا الحضور في العالم أو الوجود في العالم. فالإنسان عندما يولد، إنما يولد في عالم مليء بالإهتمامات العابرة، ويكتشف نفسه في التزامه بالمشروعات العملية والشخصية، وانغماسه فيها.

إن الواقع - العالم - الذي نتفاعل معه يصوغنا بقدر ما نصوغه نحن ونمتلكه بقدر ما يمتلكنا. وعملية الحوار هذه التي تجري دائماً بين الموجود الإنساني والوجود المتمثل في العالم هو الذي يمثل الصيرورة الدائمة، فالواقع الذي نتفاعل معه مركب تماماً، ولا يمكننا إستفاد معناه بتاتاً، ولا يمكن حوصلته أو استعباده في مقولات منطقية مجردة عامة، كما لا يمكن إخضاعه لعملية الرد الفينومينولوجي أو التجريدي الإيديتيكي، التي تعلق الواقع على (الطريقة الهوسرلية)⁽⁵²⁾.

(52) المرجع رقم (7). ص 35.

وينبغي أن لا نخلط مفهوم هيدجر عن العالم - وهو مفهوم وجودي فينومينولوجي - بالمفهوم عن العالم من حيث هو جوهر متصل من النقط المكانية. فقد رأى هيدجر أن مفهوم ديكارت عن العالم باعتباره جوهرًا ممتدًا يتضمن تزييفًا للعالم باعتباره معطى من معطيات الخبرة المباشرة، وإنما العالم هو مجال للاهتمام الإنساني، لا ينفصل عن هذا الاهتمام، فلا عالم بدون إنسان⁽⁵³⁾.

إن ظاهرة العالم يزيّفها فهم العالم، كما لو كان جوهرًا أو كيانًا متموضّعًا، فكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإنساني، إنه يشوّه ويزيف عندما يفسر بوصفه ذات جوهرية. إن الإنسان ليس بالذات الإستمولوجية "العارفة"، المنعزلة، التي تدرك وجودها أولاً، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم، (كما فعل ديكارت)، بل إن الإنسان يدرك العالم إدراكاً أولياً بخبراته واهتماماته المباشرة، فالعالم بهذا المعنى مكون لوجود الإنسان، ونتيجة لذلك قضى هيدجر على ثنائية "الذات والموضوع"⁽⁵⁴⁾ التي سادت - بتأثير من ديكارت - التراث الفلسفي حتى الوقت الحاضر، وحرّر كذلك الذات من عزلتها ووحدايتها في العالم، هذا العقلاني المادي - الإستناري - الذي جعل من الإنسان ذات عارفة منفصلة عن الواقع، وتحول العالم إلى موضوع يعرف ويحوصل.

على الرغم من حديث هيدجر عن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع، فإنه يتحدث في واقع الأمر عن العلاقة العضوية الكمونية حيث تصبح الذات كامنة تماماً في الموضوع. وعلى الرغم من محاولة هيدجر (M. Heiddger) في المحافظة على المسافة بين

(53) نفس المرجع السابق. ص 36.

(54) نفس المرجع السابق. ص 38.

الذات والموضوع، فإننا نجد أنه يذهب في نهاية الأمر إلى الإقرار بأن الذات والوجود هما نفس الشيء⁽⁵⁵⁾.

وعليه يرى هيدجر أن نتساءل عن خصائص هذا السقوط؟

الإنسان بسقوطه في هذا العالم يتميز بملامح رئيسه هي:

الإغراء، الطمأنينة الظاهرية، مغايرة الذات، والموحد.

والإغراء أبرز هذه الملامح، لأن السقوط معناه أن يغري الإنسان بالوجود السهل، وجود الناس، ورفض الذات، والولوع بالثروة، والتطفل، والإشترك المعنوي⁽⁵⁶⁾ ولا يهتم المرء في الثروة بالموضوع الذي يجري الكلام حوله، بل يهتم بما يقوله الآخرين عن هذا الموضوع. والتطفل يرتبط بالكسل، وانعدام الفعل. فحينما يكف المرء عن الفعل يتجلى التأمل ومعه التطفل الذي يؤدي بدوره إلى التلهية وعدم الانتباه، والرغبة في اقتناء أكبر مقدار في المعرفة. أما الاشتراك المعنوي (في المعاني)، فينشأ من كوننا نسعى قبل كل شيء إلى التفاهم مع الآخرين. لقد وضعنا أنفسنا لا تجاه الأشياء بل تجاه بعضنا البعض، هناك لا نستطيع أن نميز ما رؤي على الوجه الصحيح، وما لم ير كذلك⁽⁵⁷⁾.

أما الخاصية الثانية للسقوط - الطمأنينة الظاهرية - فتنشأ من كوننا قد استندنا إلى رأي الآخرين. فأشاع كذلك الطمأنينة في نفوسنا، لكنها طمأنينة ظاهرية فحسب، لا ترضي ولا تقنع.

وفيما يخص الخاصية الثالثة فهي مغايرة الذات الناجمة عن توافقها مع العالم. إن الآنية قد قررت ضد نفسها بتوافقها مع الغير،

(55) نفس المرجع السابق. ص 38.

(56) المرجع رقم (14). ص 58.

(57) المرجع رقم (4) ص 604.

وبذلك فقدت إمكانياتها الصحيحة. لقد تخلّت عن شخصيتها الحقيقية⁽⁵⁸⁾.

أخيراً يبقى لهذا السقوط في هذا العالم ميزة أخرى وهي الموحد، الذي يعني الانغماس في وحل الآخرين⁽⁵⁹⁾.

إن الوجود الإنساني الذي يتدارك أو يتعقل وجوده في العالم يكون مرفوقاً بالوعي. غير أن هذا الوعي لا يحمل الطمأنينة وإنما الخوف والقلق، فالإنسان سقط في عالم لم يختره، هو محاط بأشياء يدخل في سياقها وتحولاتها، وهو محاصر بآخرين، يغدوا منهم وفيهم وبهم، بل يغدوا نسخة لهم، يتمثل فكرهم، ويسلك سلوكهم، ومن خلال الموضوعات التي يجاورها ويرتبط بها فيصبح الإنسان الموجود أكثر اقتراباً من وجوده وأكثر قلقاً⁽⁶⁰⁾.

إن الإنسان بإعتباره موجوداً في العالم، يتخذ من كل شيء فيه أداة له، ويعيش مع الآخرين فيشعر بوطأتهم، فحين يسقط في الوجود الزائف يتوارى القلق، وراء الانشغال بالحياة اليومية ومطالبها المعتادة التافهة. عندئذ يعيش الإنسان كآلة، يفكر ويسلك ويتصرف، لا كالإنسان متميز عن غيره بفرديته الخاصة وإنما كشخص خاضع للشعور العلمي الموضوعي، أو للوعي الاجتماعي، وما يتضمن من التفاهات التي يهتم بها عامة الناس، بحيث يفضي به هذا الانشغال إلى الانغماس في الحياة اليومية وبحوادثها، وفي ثروة الناس عنها، وتنقطع بالتالي كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقي الأصيل وذلك عندما يتعدى الإنسان ذاته،

(58) المرجع رقم (4) ص 604.

(59) المرجع رقم (4) ص 604.

Denis Huisman. Dictionnaire des philosophes. Tome: A - J. presses (60) Universitaires de France (P.U.F) Octobre 1984. Page 1165.

فيعيش حياة مبتذلة مبهمة لا يكاد يميز فيها بين الوجود الأصيل وبين الوجود المبتذل الزائف.

تلك الحياة التي يصفها "هيدجر" بحالة السقوط - Verfallen - ليست هذه الحياة الوحيدة التي يستطيع أن يعيشها الإنسان.

فالإنسان يستطيع الفرار والتحرر من هذه العبودية التي تتمثل في عامية الحياة اليومية وثرثرتها، والتباسها وذلك عن طريق القلق الناشئ عن وجوده في العالم، وعن طريق التفكير والانتظار الدائمين للموت. فالوجود في نظر هيدجر هو مشروع للموت، فهو - الموت - يشكل التهديد الأكثر حضوراً لوجودي، كأنما الناس ولدت كباراً لكي تموت. إنه العدم الذي يسكن الكينونة بشكل مستمر (فبمجرد أن يولد الإنسان يكون ناضجاً للموت) (61).

أما العدم فمن جهة يعتبره هيدجر هو السلب ومن جهة ثانية هو شرط الوجود، وهو عنصر داخلاً أساساً في تركيب الوجود، وليس شيئاً مضافاً، أو مجرد تصور منفي لمعنى الوجود (62).

ليس الموت حادثاً يطرأ على الحي، بل الحي يحمل الموت بين جوانحه، لكن هل الموت هو نهاية للوجود؟ وأي وجود؟

يوهم الناس أنفسهم بالفرار من الموت، وذلك بإحالاته إلى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات، أو برده إلى اليقين بأن كل نفس ضائقة الموت، وكأن الموت يهّم الناس ولا يهّم أحداً بالذات، مع أنه يموت وحده، لا يشاركه في موته أحد، ولا يستطيع أحد أن يحمل عنه عبء موته، فيقوم بالموت بدل منه! والقلق من

(61) عبد الرحمن بدوي. دراسات في الفلسفة الوجودية. "هيدجر زعيم الوجودية". المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1980. ص 93.

(62) المرجع رقم (8). ص 31.

الموت هو ما يشعرني بالفردية إلى الحد الأعلى من الشعور، ومن هنا كان هذا القلق أعلى ما يكشف عن الوجود الذاتي الحق. فبالرغم من أنني أرى الموضوعات بجانب موت أشياء وبشراً، فكلها لا تقدم دليلاً على كيفية موتي أنا. فموتي أنا حقيقة تخصني وحدي، ولأنها كذلك فهي دليل شخصاني أو فرداني التي تمنح وجودي تميزه الشخصي ونصبح بالتالي أقرب إلى الكينونة.

وعن طريق الشعور بالإثم من كونه يحيا حياة يتخللها النقص، يتجسد لنا القلق الذي يكشف لنا عما يجري في العالم من خلق ولا معقولية، ويكشف له عن أنه ملقى في العالم دون عون أو نجدة ليدرك مصيره، ويدرك عبث الأشياء والأفعال جميعاً. ومع هذا فهو مهتم بعمله اليومي، أو بمتابعته وانتمائه لجميع إمكانياته، أي لجميع الاستعدادات ومجالات النشاط الكامنة لديه.

وجب علينا أن نتساءل بعد هذه الدراسة التحليلية كيف يمكن فهم الوجود من خلال تأسيسه للغة؟

لعل اللغة كما يعتبرها هيدجر من أهم العناصر في الوجود الإنساني، فهي أساسية له، بل إنها توجد قبل وجود الفرد الإنساني وهي طريقة إنفصال الإنسان عن الوجود ليشعر الإنسان بالدهشة تجاهه بل ويشعر بوجوده، على عكس الكائنات الأخرى، فالوجود بالنسبة لها كينونة وليس حضوراً، فهي كائنة في الوجود لا تعيشه. ولكن اللغة هي أيضاً أداة اتصالنا مع العالم ومع الآخرين، ولكنها أداة ليست موصلة تماماً عما لا يمكن تسميته، ولذا فإن اللغة لا يمكن أن تمثل الواقع. ولعل هذا هو السبب الذي جعل هيدجر يحاول تطوير مصطلحاته الخاصة به. لقد أنتج بما يسمى "فقه اللغة" لأنه نحت كلمات جديدة ويلجأ للعب على الكلمات حتى

يفصح عن رؤيته الخاصة (كما فعل دريدا متأثراً به). ولقد اعتبر هيدجر أن لغة الشعر هي أكثر اللغات توصيلاً من اللغة العادية المستعملة يومياً⁽⁶³⁾ وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول فإنه يعبر عن عصره تاريخياً وتبعاً لهذا يعبر بطريقة بسيطة، مباشرة، عن روح الشعب بوصفه كلا بسيطاً وشمولاً لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته.

إن الشاعر هو - على نحو ما - لسان حال الشعب، إن لم نقل إنه مرشده. إن في الشعر يتجلى وجود اللغة، واللغة ليست في المقام الأول وسيلة الإتصال، وإنما هي أساساً ما يضمن إمكان الوجود في وسط إنفتاح الموجود⁽⁶⁴⁾ وعليه فإن المعنى هو الذي يؤسس للغة⁽⁶⁵⁾ والقول هو تحديد عيني للكلام، وبه يعبر عادة، وبدون لغة لن تكون الأشياء، وتعطينا القدرة على استدعائها. وبالتالي فاللغة هي التي تفتح لنا العالم لأنها وحدها التي تعطينا إمكان الإقامة بالقرب من موجود منفتح من قبل، وأن نتوجه بالخطاب إلى الموجود بما هو موجود. وكل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلا في (معبد اللغة). وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائماً، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الإنسان موجوداً يعبر عن نفسه. إن اللغة هي بيت الوجود، الذي يسكنه الإنسان، وفيه يتخذ كل شيء مكانه.

الحوار هو الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير، وبالحوار نكون واحدا مترابطين في تركيباتنا الأساسية، أنا ما أقول، ونحن معا ما تعبر عنه كلماتنا.

(63) المرجع رقم (7). ص. 36.

(64) المرجع رقم (4). ص. 605.

(65) المرجع رقم (14). ص. 31.

إن الآنية هي بالضرورة حوار. لأن وجودنا ديكالكتيكي، المتعلق دائماً بالآخرين الذين يكونون معاً عالم الآنية⁽⁶⁶⁾، إن الحوار يريد أن يوحد بيننا في قصد مشترك، دون أن نختلط بعضنا ببعض⁽⁶⁷⁾.

واللغة هي التي تؤسس كل ماهو كائن، من حيث هو كائن. أو هذا على الأقل ما تفعله حين يكون الكلام صحيحاً، يفتحنا على المعقولة الصحيحة. إذن اللغة تقول الوجود، كما أن القاضي يقول القانون. واللغة الصحيحة هي خصوصاً تلك التي ينطق بها الشاعر بكلامه الحافل.

أما الكلام الزائف فهو كلام المحادثات اليومية، إن هذا الكلام سقوط، وإنهيار، بالمعنى الأنطولوجي، لا بالمعنى النفسي لهذا اللفظ. إن الآنية وقد أسلمت إلى العلم، تضعيع في الوجود - مع "Mitsein". ولا يستطيع الإنسان أن يتجنب الإختلاط بالموجودات "Sein - bei". وهذه تجرّ بالضرورة إلى نوع من الاستعباد العملي للكائنات التي نحن في حاجة إليها⁽⁶⁸⁾.

والتفسير الممكن، الذي نسوقه لولع هيدجر هذا باللغة وتحليل ألفاظها أنه - مثله في ذلك مثل المناطقة الوضعيين في الفلسفة، وبيكاسو في الرسم، وجرتروود شتاين في الأدب، وسترافنكي في الموسيقى - متأثراً من حيث لا يدري بالنزعة التكنولوجية التي تسود العصر الحاضر وهي نزعة تغلب الصناعة على الفن، والتعقيد على البساطة والوضوح. وبالطبع، إن القضاء على الصناعة والتكنولوجيا في هذا العصر أمر مستحيل، ولكن الأمر

(66) المرجع رقم (14). ص 36.

(67) المرجع رقم (4). ص 604.

(68) المرجع رقم (4). ص 604.

الممكن والمعقول هو أن لا نتخذ من هذه الأشياء غايات في ذاتها، بل وسائل لتحقيق أهداف إنسانية معينة. فلو كان التحليل اللغوي أو تحليل الألفاظ أمراً فرضته النزعة التكنولوجية في عصرنا الحاضر، فلا بأس منه طالما كان وسيلة للوصول إلى حل، أو طرح مشاكل فلسفية. أما أن يتخذ غاية تلتبس في ذاتها، ولذاتها، وتنحصر فيه مهمة الفلسفة فهذا ما نرفضه⁽⁶⁹⁾.

إن اللغة وسيلة في يد الإنسان، يكتشف بها وجوده، ووجود العالم فهي أداة خلقها خلقاً، فعليه أن يكون سيداً عليها، لا أن يكون عبداً لها.

هيدجر وبعد بحثه عن وجود الموجودات الإنسانية، فوجود العالم، يصل في الأخير للبحث عن ماهية وجود الله أو العلة الأولى للموجودات.

لقد رفض هيدجر المعادلة الميتافيزيقية المتمثلة في: الله يساوي الوجود. هذا الرفض مستمد من تركيب الوجود نفسه، إذ الوجود ليس هو بذات ولا موضوع، ولا شخصاً، ولا شيئاً آخر، بل هو عند هيدجر - الوجود - إنفتاح محض، وعلاقة محضة: فخارج علاقته بالإنسان فهو لا شيء واللغة باعتبارها وسيلة إتصال مع الآخرين ومسكناً لهذا الوجود فإنها لا تستطيع التعبير بطريقة ثبوتية عن وجود الله، أو عن هو الله؟ لكنها مع ذلك تستطيع أن تعبر عن ما ليس هو الله. إن الله ليس هو الوجود الأعلى أو الحلقة الأخيرة في سلسلة الموجودات في نظر هيدجر، لأنه لو كان وجوده وجوداً محايثاً لباقي الموجودات، فإنه سيفقد قيمة ألوهيته، وبالتالي وجوده⁽⁷⁰⁾.

(69) المرجع رقم (8). ص ص 47 - 48.

(70) المرجع رقم (4). ص 609.

وعلى هذا الأساس، فالسؤال الذي يجب طرحه على هيدجر هو ما حقيقة وجود الله؟! وليبقى البحث عن هذا الوجود معلقاً، وهذه سمة من سمات فلسفة هيدجر، فهو الذي عودنا دائماً على طرح السؤال، وليس بالضرورة الإجابة عليه.

من خلال ما تقدم كله يتضح لنا أن هيدجر أرسى معالماً جديدة لرسم وجود إنساني جديد لم يعرف له الفكر الفلسفي مثيلاً. إن الوجود الحقيقي عند "مارتن هيدجر" هو الذي يتجلى من خلال الكشف، معنى ذلك كلما امتلكننا الوجود، أصبحنا أكثر خفة، وهذا يشبه النور الذي من خلاله نكشف ملا يمكن أن يختفي، إنها الحقيقة. هذه الحقيقة هي جوهر الوجود، وهذا الوجود في دلالاته الأنطولوجية الميتافيزيقية، هو ما ستحاول التقنية أن تكشفه وتعريه، وتجعل منه أكثر إثارة.

وعليه وجب التسائل: هل كل تقنية هي كشف ونهاية للوجود، أم استمرار وتواصل له؟!

الفصل الثالث

التقنية وعلاقتها بالوجود

المبحث الأول

مفهوم التقنية في خطاب

مارتن هيدجر الأنطولوجي

"كل حديث عن أسس الفكر المعاصر
لا يمكن أن يستهل في نظرنا إلا بالوقوف عند
أصل التقنية وتحديد ماهيتها".

Heidegger (M). La question de la technique. In
Essais et conférences trad: André Preau et
préfacé par: Jean Beaufret. Gallimard
1995.P 58.

لقد سبق وأن فسر "هيدجر" مفهوم الوجود سواء كان إنسانياً أو غير ذلك من خلال البحث في بناء لنزعة إنسانية، أو حتى من أجل قيام وإحياء مشروعية العودة واستحضار لقيم عصره والتي تبدو وكأنها كانت غائبة وبعيدة كل البعد، وذلك من خلال مجموعة من المفاهيم المستعملة كالقلق، الموت، العدم، الخوف، الهم، والكآبة... وكان "هيدجر" كان يعيش وفق مفهوم الآخر. فالوجود الذي فكر فيه كان يريد أن يتجاوز الفلسفة الميتافيزيقية التي فكر فيها فلاسفة أثينا، وذلك تجاوباً مع الواقع الفكري العلمي والاجتماعي الذي كان يفكر فيه.

بيد أن هذا التأمل أو التفكير كان محاولة لاسترجاع مجموعة من العناصر الغائبة في إطار تقدم ملموس وواقع علمي لا كالذي عهدناه سابقاً، وإنما عالم خرق القاعدة الإنسانية وخرج عن المألوف بفضل التقنية التي أصبحت تسيطر عليه، والتي وجد فيها الإنسان الجديد متعة في التعامل معها، فطبقها لأغراضه الخاصة، مستغلاً إياها سواء للبناء والتشييد، أو للهدم والتخريب.

وقد نجد "مارتن هيدجر" الفيلسوف المعاصر لآخر ما وصلت إليه التقنية من تطورات علمية، يقف موقفاً نقدياً تجاه هذه الاكتشافات والإختراعات معتبراً إياها عائقاً يهدد الوجود الإنساني: أي هذا "الدازاين" في حاضره ومستقبله، وفي الوقت نفسه هي إكتشاف وحافز وإثارة، بإمكانها أن تقدم للبشرية الكثير من الخيرات.

ومن هذا كيف سيعرف "هيدجر" التقنية؟ ما ماهيتها؟ ما جوهرها؟ وما دلالاتها الكبرى؟ ما أفقها وما تجلياتها؟ وبالأحرى

في ماذا تفيد التقنية؟ هل هي واقع محتوم؟ وهل يوجد هناك عالم منظم تقنياً قد ترك مكانة للمبادرة الفردية؟

وبعد هذا كله هل جذور التقنية موجودة فيما نتمناه، أم موجودة فيما نحتاجه؟

تعتبر التقنية جزءاً من عبقرية المجتمع الإنساني، فهي على خلاف الأجهزة والمعدات لا تستورد ولكنها تنشأ وتتطور متأصلة في المجتمع الذي يمدّها بالقوة اللازمة. فالطاقة مثلاً في مختلف أشكالها قابلة للتفاوض والتبادل وصالحة للنقل والتحويل، ولكن ليس الأمر كذلك أبداً فيما يخص التقنية. فالعلم ينتقل ولكن التقنية لا تنقل أبداً من مجتمع إلى مجتمع آخر. إذ أنها تطبيق للمعلومات بفضل عمل متواصل لإنجاز مشاريع معينة: أي هي المهارة. فمنذ العصور الأولى صنع الإنسان القوس والرمح وفي العصر الحديث صنع القنبلة الذرية، وأن الذي اخترع القوس والرمح لا يعلم شيئاً عن الخلايا التي يتركب منها الخشب والجلد، المستعملين في القوس ولا يعلم ما لذي يجعل الخشب مرناً وصلباً، وما الذي جعل الجلد متمعطاً وقوياً.

إن التجربة اليومية الناتجة عن العمل المتواصل هي التي مكنت الإنسان معلومات بدون علم عن هذه الخاصيات، وكذلك لانعلم اليوم سوى الشيء القليل النادر عن المجال النووي والذرة وأصل الطاقة الكامنة فيها، والتي تسمى بالطاقة النووية الذرية ورغماً عن جهلنا هذا فإننا قد اكتسبنا معلومات بفضل علمنا اليومي المتواصل، وأدى بنا هذا إلى صنع أشياء وأدوات تقنية في غاية الانسجام، وهكذا يكون قوام التقنية العمل.

لقد كان العلم دائماً يهدف إلى إعلاء لمنزلة الإنسان وترقية

لنفسه، في حين أن التقنية تختلف عن ذلك تماماً، لأن الإنسان يستطيع أن يوجهها إما إلى الخير، أي لعملية البناء والتشييد، أو إلى الخراب والتدمير الذي هو مبدأ الشر⁽¹⁾ فلقد كان العالم الأوروبي مروراً بالعصر الحديث، إلى غاية مطلع العصر المعاصر يعتمد على علم الميكانيكا، وكان النموذج الآلي من أهم نماذج المعرفة: أي أننا نستطيع فهم الظواهر على أفضل نحو إذا استطعنا أن ننظمها في نسق تكون فيه كل منها مؤدية إلى الأخرى بطريقة آلية خاصة. بل أصبح الكون كله في نظر فلاسفة العصر الحديث والمعاصر تسير في عملها بانتظام الساعة الدقيقة⁽²⁾.

إن كلمة التقنية إنطلاقاً من تطور علم الميكانيكا لم تكن تعني كما يعتقد كثير من الناس مجموعة من التطورات والوسائل العلمية المتقدمة، والتي جعلت جميعهم يظنون أن العالم لم يكتشف التقنية إلا في عصر قريب وأن التقنية هي التي قدمت الآن بما يسمى التكنولوجيا، أي ما احتوت من مخترعات حديثة راقية، والتي غيرت معالم الحياة البشرية في العصر المعاصر، وخاصة في القرن العشرين.

وهذا ما يشير إليه مارتن هيدجر حيث يفضل العودة إلى المفهوم في حد ذاته، أي العودة إلى جوهر التقنية وليس إلى التقنية حيث يقول: "فيما يلي نحن نسأل عن موضوع التقنية والسؤال يعني العمل على طريق معين واتباعه شيء ضروري، ولهذا من المهم أن نفكر أولاً في الطريق ولا نتمسك في الفرضيات

(1) بشير تركي، لله العلم، الطبعة الأولى سنة 1979. بدون دار النشر. ص - ص 21 - 22 - 23.

(2) د. فؤاد زكريا. التفكير العلمي. منشورات ذات السلاسل. الكويت. طبعة 1985. ص 205.

والتسميات الخاصة... التقنية ليست نفس الشيء في حد ذاتها مع جوهر التقنية"⁽³⁾ وهذا معناه أن هيدجر يجسد العودة إلى اللفظ في حد ذاته، أما الظاهرة نفسها فهي قديمة قدم الإنسان.

فمن الخطأ إذن أن نربط بين التقنية وبين المخترعات الحديثة، يضيف "هيدجر" قائلاً لأن هذه المخترعات لا تعدو أن تكون آخر المراحل في تطور طويل بدأ منذ فجر الوعي البشري.

ففي محاولتنا لترسيخ مفهوم واسع كهذا للتقنية، فإننا لا نأمن الوقوع في الخطأ نفسه الذي ارتكبه النقاد حينما اعتبروا التقنية أسلوب أو حتى براءة فنية. وطالما أن كل أمر هو أسلوب، فتكون بالتالي جميع أعمال الإنسان تقنية.

وقد نتجنب صعوبة جمع الكثير من الأوصاف للتقنية، إن نحن اعتبرناها ذات خصائص معينة. فالتقنية وسيلة منظمة، غير عفوية، للتأثر في البيئة المادية والاجتماعية، وهي جديرة على تعريف نفسها بنفسها، والوصول إلى الآخرين⁽⁴⁾ وبالأحرى إن نحن جمعنا بين هذه العناصر كلها يضيف هيدجر قائلاً: نستطيع أن نعرف التقنية "بأنها تلك الإنتاج الفني والعقلي، واليدوي لمجموعة من الوسائل التي تستخدم لأغراض عملية تطبيقية، والتي يستعين بها الإنسان في عمله لإكمال قواه، وقدراته، ومن أجل تلبية تلك الحاجات التي تظهر في إطار ظروفه الاجتماعية، ومرحلته التاريخية الخاصة"⁽⁵⁾.

(3) Martin Heidegger. La question de la technique, essais et Conférence. (3) Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret: Gallimard 1995. P 9.

(4) فكتور فراكس. الإنسان التقني. ت. إميل خليل بيدس. منشورات دار الأفاق الجديدة. بيروت. لبنان. بدون طبعة. ص 23.

(5) المرجع رقم 02. ص 186.

ثمة ملاحظة هامة يجب الإشارة إليها وذلك حتى يتسنى لنا الفهم الجيد لمفهوم التقنية الذي سوف يستعلمه "هيدجر" كدلالة لها معنى فلسفي، وهذه الإشارة في إلزامية التعرف على الفرق الكامن بين مفهوم التقنية كأداة إجرائية، ولفظة التكنولوجيا التي يمكن أن تحدد كانعكاس على التقنيات، فهمت وصف التاريخ والفلسفة لتقنيات التصورات، ولأشكال العمليات التقنية. فالتحويل والإصلاح في التقنية يمكن أن يحدد كأن يكون تطبيقاً يدعم على أنظمة غير منسقة، أكثر التماساً هي تصور مباشر للواقع الذي يتأمل التجربة⁽⁶⁾.

ونظراً إلى التركيب اللفظي الخاص لمفهوم كلمة التكنولوجيا الذي ينتهي نهاية تدل على علم، فإن البعض يفضلون استخدام هذا اللفظ بمعنى علم التطبيقات العملية، أي دراستها دراسة منظمة، بينما التطبيقات نفسها هي التقنية، وهذا الاستخدام مشروع، ولكن الأكثر منه شيوعاً هو استخدام لفظة التكنولوجيا للتعبير عن عملية الإنتاج التقني نفسه، بالإضافة إلى تعبيرها عن العلم الذي يدرس هذه العملية، وهو علم لم يظهر إلا حديثاً⁽⁷⁾.

فمن المعلوم أن الإنسان حيوان تقني، والتبديل التقني هو العامل الأول في التطور البشري. وهذا أسلوب آخر للقول بأن الإنسان حيوان ثقافي للحيوانات الأخرى تقنيات ولها شكل أساسي من أشكال الثقافة، فالطيور تبني أعشاشها، والجردان تعلم صغارها على تجنب السموم الجديدة التي يصنعها الإنسان، ولكن الآلات والثقافات بالنسبة للإنسان وحده، هي العناصر الرئيسية في وجوده.

(6) Jacques Perrin. Les transferts de technologie Editions la découverte. Paris. (6) 1983. P 25.

(7) المرجع رقم 02. ص 186.

فليس غير الإنسان قد تطور ثقافياً إلى الحد الذي يتمكن من تعديل بيئته ونمط حياته البيولوجية والطبيعة باعتباره كائن حي.

وعلى كل إذا قلنا بأن التبدل التقني هو العنصر الرئيسي الذي يحدد وجود الإنسان، فإن "هيدجر" يعترف بأن التقنية ليست هي العنصر المستقل في حضارة البشر، فالتقنية اكتشفها الإنسان، واستعملها حيث يقول في هذا الصدد - "هيدجر" -: "ما هي التقنية الحديثة؟ هي أيضاً كشف عندما نركز جيداً ونأمل بنظرتنا في هذا الإكتشاف الأساسي أو الخط الجديد، يتبين لنا ماهو حديث، مما هو أصيل في هذه التقنية..." (8).

إذن فكل إكتشاف يعد حافزاً والإثارة هي ما يسميها "مارتن" بميلاد التقنية، وكل ما كان الإنسان يستعين به للقيام بأعماله، بالإضافة إلى أعضائه وقواه الجسمية يستحق أن يسمى تقنياً أو بمحفزات القدرات التكنولوجية. ولكن من علاقة هذه الوسائل التي يضيفها الإنسان إلى جسمه لكي تساعده على إنجاز أعماله بالجسم البشري ذاته؟ إنها قطعاً إمتداداً له، ولكن بأي معنى تعد إمتداد له؟ هل هي مناظرة لهذا الجسم، أم هي مكملة له؟

لا جدال في أن الوسائل التي يستعين بها الإنسان في أداء عمله تكمل ما لديه من قدرات. فالفأس لا تماثل اليد أو الذراع البشرية، ولكنها تكملها، وتساعدها على أداء عملها بمزيد من الكفاءة. والعجلة بعيدة كل البعد في شكلها وطابعها العام عن أرجل الإنسان، ولكنها تحل محل هذه الأرجل في الانتقال من مكان إلى آخر، وتحقق هذا الهدف بمزيد من الفعالية. والنار لا نظير لها عند الإنسان أصلاً، ولكنها بدورها تعين على أداء أعمال يعجز عن

(8) المرجع رقم 03. ص 20.

آدائها بقواه الجسمية وحدها. وهكذا تصل إلى عصر آخر في معنى التقنية، إنها الوسائل التي يستعين بها الإنسان لتكملة ماينقصه من القوى والقدرات، أي لتحقيق أي مشروع كان.

وما دمنّا قد تحدثنا عن تكملة النقص في قدرات الإنسان الذي يهدد الموت وجوده من لحظة إلى أخرى، فمن الواجب أن ننبه أن هذا النقص يتغير في طبيعته، ومداه تبعاً لظروف كل عصر، ومعنى ذلك أن العامل الاجتماعي له دور في تحديد مستوى كل تقنية مطلوبة⁽⁹⁾ وأوضح دليل على ذلك هو أنه في العصور التي لم تكن فيها الآلات الميكانيكية ضرورية، نظراً إلى وجود قوة عمل العبيد أو الأرقاء الذين كانوا يقومون بدور "الآلات البشرية" فلم تظهر بذلك تقنية لما يعرف اليوم بتكنولوجيا الآلات. مع أن المعرفة العلمية في ذلك العصر كانت موجودة، أو أقل ما يمكن أن يقال فيها أنها كانت قادرة على توصيل الإنسان إلى صنع بعض أنواع الآلات على الأقل "فأرخميدس" العالم اليوناني المشهور، قد صنع بعض أنواع الآلات التي تسير بطريقة أوتوماتيكية، ولكنه كان يعاملها على أساس أنها ألعاب يلهو بها الإنسان فقط، بل كان يخجل من الإشارة إليها في أبحاثه لأن ظروف المجتمع في العصر الذي كان يعيش فيه لم تكن تتطلب وجود الآلات.

لقد أكد "هيدجر" أنه في العصر الذي احتاج فيه الإنسان إلى آلة في ميدان العمل، ظهرت الآلة بالفعل. ورب قائل حين قال: "بأن الحاجة أم الاختراع" وهذا يدل أن هناك فعلاً إرتباطاً وثيقاً بين مستوى التقنية في أي عصر، وبين حاجات المجتمع. وهذا الاكتشاف لا يظهر إلا إذا كانت الظروف الاجتماعية، الفكرية،

(9) المرجع رقم 02. ص 185.

العلمية، والاقتصادية... متوفرة، ومهيئة لاكتشافه، لظهوره، وحتى لاختراعه.

إن هذا الكشف أو الاكتشاف على حد تعبيره، ظهر ليسد نقصاً كان يشعر به المجتمع في مرحلة معينة من مراحل تطوره⁽¹⁰⁾ وهكذا برزت التقنية كحضارة جديدة، وظهر بذلك النوع الجديد من الإنسان، والإنسان التقني من المجتمع الصناعي⁽¹¹⁾.

هي إذن قصة الإنسان العصري كما غدا اليوم، وكما هو الآن، ويتساءل "هيدجر" في الكثير من المرات، عن العلاقة التي تكمن بين التقنية والعلم في تطورها مع حضارة الشعوب، فهل يعد العلم واحداً من العوامل التي تحدد حاجات المجتمع؟

إن المجتمع كان في حاجة إلى تقنية معينة لكي يحل بها مشكلة سواء تعلقت بالزراعة، أو بحرفة يدوية، أو بصناعة ما...، ولكن "هيدجر" لا يتوقف عند هذا الحد، بل يضيف متسائلاً: هل يدخل العلم دائماً ضمن العناصر التي تتحكم في تحديد هذه المشكلة وفي توجيه التقنية إلى حلها؟ وبعبارة أوضح: هل كان العلم مرتبطاً بالتقنية في جميع عصورها؟

يؤكد "هيدجر" على أن أبسط نظرة يلقيها المرء على التطور التقني للإنسان عبر العصور المختلفة تقنعه بأن الإتصال الوثيق بين العلم والتقنية ظاهرة حديثة العهد، وإذا كنا قد ذكرنا من قبل أن التقنية ظاهرة موهلة في القدم، وأنها تمتد بقدر ما يمتد تاريخ الإنسان، فينبغي أن ندرك أنها كانت طوال الجزء الأكبر من هذا التاريخ تسير على نحو مستقل عن العلم، وتتطور دون أن تكون

(10) المرجع رقم 02. ص 186.

(11) المرجع رقم 04. ص 39.

معتمدة على العلم، - وهي دُجَر يتبنى هذا الموقف بصريح العبارة⁽¹²⁾ - فمثلاً كل ما توصل إليه الإنسان من إكتشافات وإختراعات تقنية قد تحققت بمعزل عن العلم، أي لم تكن تدين للعلم بشيء، فالذين قاموا بها لم يكونوا علماء، ولم يكونوا قد درسوا نظريات علمية معينة، ثم طبقوها فأتاح لهم تطبيقها التوصل إلى اختراع جديد بل كانوا كل هؤلاء صناع مهرة، توارثوا خبراتهم جيلاً بعد جيل وأضافوا لها من تجاربهم الخاصة فتطورت صناعتهم ببطئ شديد، مما جعل الانتقال من عصر إلى عصر يستغرق آلاف السنين.

وينطبق الحديث هنا عن العصر اليوناني القديم الذي طورت فيه التقنية في بعض الميادين، ولكنها ظلت منفصلة عن العلم، بل أن هذا الانفصال قد ازداد حدة نظراً إلى ذلك الفهم الخاص للعلم، الذي كان اليونانيون يتمسكون به، وهو أن العلم جهد نظري يستهدف إرضاء حب الإستطلاع لدى العقل الإنساني، ولا يتجه إلى تحقيق أية أغراض عملية.

لقد أكد "هيدجر" أنه حتى في العصور الوسطى والحديثة، قد شاهدت كشوفات تقنية هامة لم تكن مبنية على أساس علمي كاختراع البارود الذي كان له دور حاسم في الحروب، والطباعة التي غيرت مجرى التاريخ العلمي والثقافي⁽¹³⁾.

أما في هذا العصر فإن الحضارة عندما تطلبت ظهور إنسان تقني صناعي، علمي مفكر، ومطبق عملي... ظهر هذا الإنسان

(12) المرجع رقم 02. ص 187.

(13) José Médina et Claude Morali et André Senik, la philosophie comme débat entre les textes, Magmard. Janvier 1986. P 289.

فعلاً، بمجموعة من الأفكار التي قد لا تتطابق مع الواقع نسبة إلى الأحداث التي كان يعيشها، لكن استطاع فعلاً أن يتجاوزها، وفرض ما كان يدور في مخيلته، وسحق جزئياً الأفكار البالية التي كانت سابقة لوجوده، فهو إذن غير جزءاً من كليانيته، إن لم نقل كلاً من وجوده وبالتالي فقد أثرت فعلاً هذه التقنية في هذا الوجود.

وعليه ما العلاقة التي حكمت وسوف تحكم هذا الوجود بتلك التقنية؟ وهل فعلاً الوجود هو الذي أنتج التقنية؟! أم التقنية هي التي أثرت في هذا الوجود؟..

كل هذا سوف نتطرق إليه في مبحث علاقة الوجود بالتقنية، فما هي هذه الأسس التي تحكم هذه الثنائية عند هيدجر؟! وإلى أي رأي سوف ينتمي؟ إلى النزعة المناهضة والمعادية للتقنية؟ أم إلى أصحاب النظرية التفاؤلية، والتي تشجع التقنية في كل حين؟!...

المبحث الثاني

علاقة الوجود بالتقنية

"التقنية تريد أن تجعل الوجود في انتظام، هذا في حيث أن هذه الكيفية في التنظيم هي التي تسوي في انسجام الانتاج ووحدته بين كل المستويات، أي بين كل المراتب".

Heidegger (M). Chemins qui ne mènent nulle part. Trd: Brakmeir. Gallimard. 1992. P 354.

الإنسان في رأي الوجوديين يقف على مدخل عصر جديد فالإنسان كما قالوا يمسك أو يوشك أن يحكم بزمام قوة جديدة يسيطر بها على نفسه، وعلى بيئته، تلك القوة التي لن تلبث أن تحول شكل الوجود الإنساني بجميع معانيه تحويلاً جذرياً وشاملاً، على أننا قبل الجزم بتقبل حقيقة فكر هذه الثورة الوجودية، أو حتى قبل نفيها، ينبغي علينا أن نكون أكثر تحديداً في بحث التغيرات التي تجعل التقنية منها أمراً ممكناً، وهي تغيرات تهدد بزوال الحضارة الكلاسيكية القديمة، المألوفة العهد، والإعلان عن بداية ظهور لحضارة جديدة لا كما عهدناها سابقاً. إنه بكل بساطة الإعلان عن حلول إنسان جديد.

فترى من يكون هذا الإنسان الجديد؟ وما هي الحضارة التقنية التي سعى إلى تشييدها؟ وما أهم التغيرات الملزمة بعلاقة هذا الكائن البشري ببيئته التي لن تلبث أن تعدل في أوضاعه وتسلك مسلكاً جديداً للتطور الإنساني؟ وما هي التغيرات الواقعة في المجتمع التي تنبئ بنهاية الحضارة الصناعية وبداية حضارة الإتصال والإعلام الآلي...؟؟؟!

وبعد هذا وذاك، كيف سيقوم "هيدجر" هذه التقنية في علاقتها بالوجود ولما يقر بأنها انكشاف لصبر أغوار الوجود أحياناً وهي سبب لتطور الفرد، وإزدهار الإنسانية... وفي الوقت نفسه يعيد الكرة، فيقول: هي قناع تحد من حرية الإنسان، وهي كذلك سبب من بين مجموعة الأسباب التي تعدم الدازاين؟!

فيما نحاول الرد على هذه الأسئلة، لنجرب أولاً استطلاع رأي أولئك المتقدمين على فلسفة "هيدجر".

لقد أعلن " أفلاطون " في غابر العصور أن التقنية، أو المهارة العملية، فن إلهي وطبيعي معاً⁽¹⁴⁾ لكن هذه النظرة سرعان ما تغيرت بتغير المعطيات الجديدة، فمثلاً في العصر الأوروبي الوسيط أعتبر أن مصدر التقنية هو العمل، الذي ما زال معناه لحد الساعة، يضرب رنيناً مفاده أنه دائماً يبقى مصحوباً بفكرة العذاب والألام، وكذا الإنخلاع... إلى العصر الحديث الذي استلزم أن يكون فيه الإنسان صناعياً، ميكانيكياً أكثر مما كان عليه من قبل، وحلواً بالفكر المعاصر أين سوف تقتنر التقنية الجديدة بطرح لعدة إشكاليات فلسفية لم يعهدها من قبل، وإن كانت تختلف في طرحها عن ما ألفناه سابقاً، أين ستظهر وبشكل مكثف عدة اتجاهات ومذاهب فلسفية ستحاول أن تطرح على الإنسان التقني الجديد إذ ما كانت تقنيته تفيد مشروعه كإنسان أم لا؟

لكن لماذا بهذه الصورة، وبهذا الإلحاح؟ بكل بساطة يجب المتنبثون الوجوديون أن الإنسان أصبح اليوم يدنو نحو حضارة الأنترنت والإعلام الآلي... وفي الوقت نفسه نحو حضارة التدمير بصناعته للقبلة الذرية والعمل نحو التسليح أكثر... وهنا ستتغير حياته وتفاصيله اليومية كما هي إجتماعية وذلك كما كانت عليه، والعمل من أجل توقع تبدلات جوهرية في علاقة الإنسان بكيانه، ووجوده وعلاقته بالكون⁽¹⁵⁾.

إن للعالمية تاريخاً، وإن الفكر أصبح ولأول مرة بفضل سيادة التقنية فكراً كونياً Planétaire، وهذا لا لإفراض كونية ميتافيزيقية

(14) جان ماري أوزيلاس: الفلسفة والتقنيات. ترجمة. د. عادل العوا. منشورات عويدات. بيروت. باريس. الطبعة الثانية. 1983م. ص 195.

(15) فكتور فركس. الإنسان التقني. ترجمة إميل خليل بيدس. منشورات دار الأفاق الجديدة. بيروت بدون طبعة. ص 50.

وفكر شمولي، وإنما للتغيير الذي لحق مفهوم الوجود ذاته بفضله إكتساح التقنية، أصبح تبعاً لذلك مفهوم العالم بل ومفهوم الفكر.

سيغدو الفكر الكوني هنا العالم وقد سادته التقنية، شريطة أن نأخذ التقنية في معناها القوي من حيث إنها إكمال للميتافيزيقا كما بين "هيدجر" في مسألة التقنية. والظاهر أن علينا أن نتوقف منذ الآن عند هذه النقطة بشيء من التطويل، لا لتعزيز رأينا فحسب، وإنما تمهيداً لبحثنا الذي يتوخى بالضبط الوقوف عند أصول ذلك الفكر وتحديد ماهية التقنية ومجازة الميتافيزيقا.

فما الذي يميز الفكر الكوني؟ ما الذي يميز الوجود وقد اكتسحته التقنية؟ هل اكتساح التقنية هو مجرد تطور لعلاقة الإنسان بالطبيعة تولد عن تراكمات تاريخية، لم تحدث أية قطيعة على ما سبقها، أم أنه إنقلاب أنطولوجي، لحق الوجود ذاته وعينه كإرادة القوة، فبدا مفهوم الحقيقة، وغير علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة هذا بالوجود؟

الظاهر أن نقف مضطرين عند الأسس والرجوع إلى أصول الفكر الغربي، فالنقطة الأساسية في التيخني لم تكن لتكمن نهائياً في الفعل والاستعمال، ولا في استخدام الأدوات، وإنما في الإنكشاف. التيخني جزءاً من البوييسيس. إنها إنتاج، لكنها ليست كذلك بمعنى الصنع، وإنما بمعنى الإنكشاف⁽¹⁶⁾ وإذا كانت التقنية الحديثة هي كذلك انكشاف إلا أن الإنكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة تحريض عن طريقه تضل الطبيعة على استعداد لأن تسلم طاقة يمكن أن تستخرج وتتراكم⁽¹⁷⁾.

Heidegger. "La question de la technique". In Essai et conférences. (16) Gallimard. P 58.

Heidegger. OP. cité. P 18.

(17)

الإنكشاف يتعلق هنا بالطبيعة، ولكن لا بالطبيعة بمعناه الأصلي أي كإنفتاح وفيزيس، وإنما بالطبيعة كأهم مستوى للطاقة. وإنسان عصر التقنية مدعوا إلى هذا الكشف. وسلوكه هذا يمثل أولاً في ظهور العلم الحديث، العلم المضبوط للطبيعة. إن شكل التمثل الخاص بهذا العالم يطارد الطبيعة وينظر إليها على أنها مركب من القوى قابل للحساب الرياضي. ليست الفيزياء الحديثة، التي هي علم تلك الطبيعة، فيزياء تجريبية لأنها "تطبق" على الطبيعة آلات من أجل فحصها وتمحيصها. ربما كان عكس ذلك هو الصحيح. فلأن الفيزياء، مسبقاً وكنظرية خاصة، تجبر الطبيعة كي تظهر مركباً من القوى قابلة للحساب الرياضي أم كان للتجريب أن يمحسها. ذلك أن الآلية بمعناها الحديث، ليست مجرد تطبيق لعلوم الطبيعة، إنما لا نفهمها كذلك إلا في إطار رؤية ميتافيزيقية تفصل النظر عن العمل، والمعرفة عن التطبيق. إن الآلية الحديثة شكل من أشكال الممارسة، وهي حلول لممارسة جديدة. فليس ماهية الآلية تحويلاً للأداة إلى آلة بقدر ما هي قائمة في طبيعة الآلة ذاتها، تلك الآلة التي ليست كذلك إلا بمقدار ما فيها من رياضيات. الآلة آلة باطنياً، وإنطلاقاً من الجودة النوعية للمعرفة المستخدمة لا خارجياً وكتطبيق للمعرفة بصفة عامة⁽¹⁸⁾ المعرفة التي بفضلها إتخذت الممارسة شكلاً آلياً هي الرياضيات. إنها المعرفة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية، وأصبحت الطبيعة تتكلم مثلثات ومربعات كما يقول "غاليليو".

يتعلق الأمر بمعرفة "تجعلنا سادة على الطبيعة وممتلكين لها".
إرادة المعرفة هنا إرادة القوة وتمكن. والمعرفة العلمية ذاتها لم

تصح رياضية إلا بالارتباط مع هذا الصراع وبغية السيطرة. بهذا سيتغير مفهوم الإنكشاف، ويصبح "مجرد فعالية وتأثير"⁽¹⁹⁾، ويغدو البوييسيس صناعة وإنتاجاً صناعياً.

وبما أن الواقع الفعلي يمثل هنا في وحدة الحسابات التي تنقلها التصاميم فإن الإنسان ذاته يعشر في هذه الوحدة والإنسجام "ويمتد الموجود في غياب الاختلاف، ذلك الغياب الذي لا يضمن ويضبط إلا عن طريق الفعالية والتنظيم الذي يستجيب لمبدأ الإنتاجية، ورغم أن هذا المبدأ يظهر أنه يؤدي في نظام تراتبي، إلا أنه يقوم أساساً على غياب كل تراتب، حيث إن مرمى الإنتاج ليس إلا الفراغ الموحد"⁽²⁰⁾.

يتجلى مما سبق أن ما يتمخض عن مبدأ الإنتاجية هو غياب الاختلاف. وإن التقنية تسعى نحو التطابق والإنسجام وتهاب التنوع والاختلاف. التقنية شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من كفاءات الوجود. وما إنتشار الآلات ونماذج التنمية والتصاميم والمخططات، وتطور أدوات التواصل، واكتساح الإعلاميات لكل الحقول إلا شكل من أشكال الحقيقة وكيفية من الكفاءات التي يختفي فيها الوجود اليوم ليظهر كمستودع. إنها الصورة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية. هو إذن إنقلاب أنطولوجي جعل الفكر الكوني معادلاً لعالم التقنية.⁽²¹⁾

لقد غيرت التقنية إذن من وجه الوجود، وجوهر التغيرات هو أن وسائل الاتصال، بالمعنى الأعم للإصطلاح، تحتل مكان العمل

Ibid. P 20.

(19)

Cf. Beaufret (V). "Le dialogue avec le marxisme et la question de la technique". in dialogue avec Heidegger. T. II. Editions de Minuit. 1973. P P 151 - 152.

Heidegger. Essais, op. cité. P 45.

(21)

بصفتها القاعدة للنظام التقني. فالطاقة ما زالت تستثمر ولكنها بصورة متزايدة تستعمل لإيجاد حالات شعورية، ليس لتحريك أشياء مادية. وبالرغم من عدم وضوح الأمر لمن سبق فلسفة هيدجر، إلا أن من المؤكد أن عصر الميكانيكا قد تراجع إلى الوراء بصفة جد مذهلة ليحل مكانه الدماغ الإلكتروني (الكومبيوتر) وشعاع الليزر (أو الشعاع المكثف)، وهذا ليس مجرد تبدل في الشكل التقني أو مظاهره الطارئة، إنه أمر أساسي⁽²²⁾ أي بمعنى بقيت التقنية واحدة وإختلفت التسمية في حد ذاتها فقط.

إن هذه التغيرات السطحية في التقنية لها تأثير في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وكذا الثقافية من الحضارة، وهذه التغيرات تبدو جلية في جميع هذه النواحي، فالمجتمع في حاجة إلى تقنية لتسيير أمور الأسرة، والسياسي بحاجة إليها كذلك لتسيير شؤون الدولة... والحاجة إلى التقنية تعني في الوقت ذاته وجود تغيرات سريعة وجوهرية في علاقة الإنسان بطبيعته وبيئته: خطوات في اتجاهه لغزو الكون، والتحكم بعملياته البيولوجية والذهنية، وترابطه العلمي الوثيق مع الآلة، إنها المحاولة المتكررة لمحاولة محاكات للطبيعة محاولاً في ذلك تقليدها، فمثلاً لولا ملاحظته لخيوط العنكبوت المتشابكة لما استطاع اكتشاف ما يعرف اليوم بشبكة الأنترنت⁽²³⁾.

بالرغم مما وصل إليه الإنسان المعاصر، إلا أن بعض المحللين اعتبروا أن مثل هذه الأمور تبقى مجرد إمكانيات منعزلة

Heidegger. "Le dépassement de la Métaphysique". In Essais, op. cité. PP. (22) 112 - 113.

(23) أسس الفكر الفلسفي المعاصر. عبد السلام بنعبد العالي. دار توبقال للنشر. المغرب. ط1. 1991. ص 02.

وعرضية، إنهم يتبينون أهميتها وجدتها فيما بينهم، وبين أنفسهم، وهذا ما تبناه "هيدجر" لاحقاً حين أثار في محاضراته المتعلقة "بمسألة التقنية" معتبراً هذه الأخيرة إنكشاف له علاقة وطيدة بالجودة، وبدازاين الإنسان.

- إذن فما هي هذه العلاقة وما هي نوعيتها؟!

لقد سبق الذكر حين قلنا أن في هذا الوجود يتعامل الإنسان من خلال البيئة أو الطبيعة التي يحيا فيها مع مجموعة من الأشياء. فهي حافز من أجل الاحجب أو الإنكشاف.

"إن الإنكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة يتخذ سمة منادات، أي استفزاز وتحريض. لقد حدثت هذه المنادات عندما تحررت الطاقة المختفية في الطبيعة وما تم الحصول عليه بهذا الشكل ثم تحويله، وما تم تحويله تمت مراكمته وإخترانه، وما تمت مراكمته تم توزيعه، وما تم توزيعه تم حفظه وإستهلاكه من جديد. إن الأفعال: حصل، حوّل، راكم ووزع، وخفض هي أنماط للإنكشاف، لكن هذا الإنكشاف لا يحدث بسهولة ولا يضيع في اللامحدود، بل إنه يكشف لذاته طرقه الخاصة، الملتوية لكيفيات متعددة، وهو يكشفها من حيث أنه يوجهها ويتحكم فيها. وهذا التوجه ذاته مضمون (ومؤمن ومؤكد) فالتوجه والصفات (للتوجه) هي السمات الرئيسية للإنكشاف، الذي يقوم بالتحريض"⁽²⁴⁾.

إذن اعتبر "هيدجر" هذا الانكشاف هو أساس الرابطة أو العلاقة التي تحكم بين الوجود والتقنية، فأين وكيف حدث الإنكشاف؟! هل هو من صنع أو فعل الإنسان الذي يمثل هذا

M. Heidegger. Qu'est - ce qu'une chose? Traduit de l'allemand par Jean (24) Roboul et Jacques Tamimiaux. Gallimard. 1992. P 21.

الوجود أم أن التقنية هي التي صنعتها؟!...

يقول هيدجر: "علينا أن نبحث عن الجواب بعيداً فمن الضروري فقط أن نلتقي وبدون سابق إعلام ذلك الذي طالب الإنسان دوماً في كلمة موجهة إليه، وبكيفية مؤكدة، بأنه لا يستطيع أن يكون إنساناً إن لم يكن هو الكائن الذي يوجه إليه مثل هذا الكلام...، فهكذا أينما فتح الإنسان عينه وأذنه وأينما تعاطى الفكر وأرتبط بغاية، أينما شكل وألف...، فإنه يجد نفسه منسقاً قبلياً داخل اللامحجوب..."⁽²⁵⁾.

وإذا حاولنا نحن قراءة هذا النص قراءة إبستمية لمثل هذه الحجج والبراهين المستنبطة يتضح لنا ان الإكتشاف يحدث عن طريق الإنسان الذي يعتبر كعامل للبحث عنه وذلك في إطار الحقيقة، وذلك كما يقول هو نفسه: "حين يكشف الإنسان داخل الحقيقة، وبطريقته الخاصة ما هو حاضر، فإنه لا يقوم سوى بالإستجابة لنداء الحقيقة، حتى ولو تناقض مع هذا النداء. هكذا عندما يقتفي الإنسان الباحث أثر الطبيعة ويعتبرها كمجال لتمثلاته فإنه يكون حينئذ مطالباً مسبقاً من طرف نمط من الإنكشاف، والذي يبحث الإنسان على التعامل مع الوجود وأي وجود؟ إنه دازاين الوجود الإنساني"⁽²⁶⁾ وبمعنى آخر إن هذا الإنسان الذي يحمل الإنكشاف لمجموعة من الحقائق - كالتقنية - هو في صدد البحث عن حقيقة غائبة في الدازاين نفسه: إنها الحقيقة البشرية الواعية، أي أن الإنسان حينما يقصد شيئاً معيناً يجب أن يمتلك وعياً

(25) المرجع رقم 02. ص 53.

(26) مارتن هيدجر. التقنية. الحقيقة. الوجود. ترجمة. محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح. المركز الثقافي العربي. المغرب. الطبعة الأولى 1995م. ص 58.

قصدياً، واضعاً بذلك كل الأحكام المسبقة بين قوسين، على الطريقة الأبوخية. وهو بذلك يعمل على تأسيس لوعي مفاهيمي جديد، إنه البحث المستمر عن حقيقة الوجود.

حتى لا تختلط علينا الأمور، وتتعدد أكثر سوف نضطر إلى تبسيط أفكار "هيدجر" الفلسفية، والتي تبدو وكأنها بدأت تتعدد وتغمض نوعاً ما...

لقد أدرك "هيدجر" فيلسوف ألمانيا النازية - كما يحلوا للبعض تسميته - أن التقنية الحديثة هي أيضاً وسيلة من أجل تحقيق غايات لهذا يرى أن التصور الأداتي للتقنية يوجه كل الجهد ليضع الإنسان في علاقة صائبة مع التقنية، فالإستعمال الجيد لهذه التقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة.

ولهذا نحن دائماً نبحث لكي نتحكم في التقنية أكثر فأكثر، ونوجهها لصالح غايات (روحية) بمعنى أننا نريد أن نصبح سادة عليها⁽²⁷⁾.

هذه التقنية لو استطاع الإنسان التحكم فيها كما يلزم لأصبح كل فرد منا داع متحمس للثقافة المعاصرة، أين ستنمو أفكاره في بيئة إلكترونية ويجهز بأنها الحقيقة اللازمة للحياة الحديثة التي ستقرر سائر الحقائق⁽²⁸⁾، إنها كذلك حياة أخرى عكس الحياة التي عاشها الإنسان في وجوده من قبل إنها تقنية ستغير من مجرى وجوده وبشروط متفق عليها، فلا هو يتعدها حتى يفقدها ولا هي تفلت من يديه حتى تثور عليه.

إنه أسلوب آخر للقول بأنها ستحول وجود الإنسان إلى حياة

(27) المرجع رقم 05. ص 61.

(28) المرجع رقم 05. ص 62.

جديدة، أرقى، وأفضل...

لكن ما الوجود الذي يقصده هيدجر؟ هل هو الوجود الداخلي أم الخارجي؟

من المتفق عليه أن في مثل هذه الفلسفات أو الخطابات الفكرية الفيلسوف الحقيقي، هو وحده الذي يستطيع أن يحدد من خلال ما وراء سطره الإجابة على مثل هذه الأسئلة ولمحاولة التحديد أو التدقيق أكثر سنركز على تفكيك بنية هذا الخطاب من المعقد إلى البسيط.

إن الوجود الذي ستغيره التقنية هو حتماً الوجود الخارجي لأنه هو العامل البسيط الذي تتعامل معه منذ الأزل، وطبعاً هذا الوجود لا يخدم هذا الإنسان إلا بشيء زهيد.

لكن هل هذا ما كان هيدجر يقصده عندما طرح في مسألة التقنية المشكلة المتعلقة بالوجود؟

لقد أكد مجموعة من النقاد الذين تعرضوا لكتابات "هيدجر" أن أسلوبه يغلب عليه طابع التحذير أكثر مما كان عليه ترحيباً، ففي موقفه إتجاهها - التقنية - كان هيدجر مقتنع بوجود الأخطار المترتبة بالإنسان في حقبة يصبح فيها كل شيء تقنياً وتصبح التقنية قوة مستقلة تمام الاستقلال، ويصبح هو أداة في يد عدوته هذه. وبتضخيمه للوضع يخلق شعوراً باليأس عميقاً لا تجدي معه أي مقاومة.

وإن حدث وأن استقلت التقنية، وأصبحت قوة كامنة في ذاتها، فإن حتماً هذا الإنسان لا ينتظر سوى النهاية، وهو الشيء الوحيد المتبقي له.

إذن، ومن هذا المنطلق بالذات سيبدأ هيدجر حديثه عن ماهية

هذه التقنية ومدى خطورتها على الوجود، كيف تعدمه؟ وكيف تجعله يعيش القلق؟ يرى هيدجر "أن ماهية التقنية تكمن، في الإستفسار الذي تشكل قوته جزءاً من المصير، يضع هذا الإستفسار الإنسان في كل مرة على طريق الإنكشاف، وبما أنه وضع على هذا الطريق فالإنسان يتقدم باستمرار نحو هذه الإمكانية"⁽²⁹⁾.

يلمح إذن - "هيدجر" - لمفهومه لمبادئ التقنية إلى التقدم، وبما أن الحياة هي تقدم في أشكالها، فإن هذا الفرد تنتظر التقنية منه التضحية بفردانيته، وهذا التقدم هو الذي ينبت بالخطر، وإذا نحن تأملنا بعض هذه الملاحظات التي تشكل في أساسها تقدماً هداماً، فلا يستبعد أن نصرف النظر عنها، كما يصرفه الكثيرون عن أنباء تتعلق بأخطار الحرب الذرية، ولكن قدرة الحوادث المألوفة على استراخ اهتمامنا عظيمة للغاية، ونحن نوجه اهتمامنا إليها معرضين عن الاحتمالات النادرة الوقوع، وهذا يمكن أن يمثل تسليماً بالقضاء والقدر.

إذن الأخطار التي ستعلق مصير الإنسان كثيرة لا عد لها ولا حصر، يمكن التنبؤ لها وبالرغم من ذلك فإن بعضها بدى وشيك الظهور، إن لم نقل أصبح مكرساً اليوم فعلاً. وهو ما يساند موقف هيدجر إتجاه التقنية وعلاقتها بالوجود، فتأويله بالأمس القريب أصبح اليوم أمام أعيننا أمر لا محالة منه سواء بهذا المعنى أو بذلك، أبيتاً أو كنا مكرهين في تقبل ذلك.

لقد استقلت التقنية فعلاً من يد الإنسان وأصبحت قوة كامنة في ذاتها فماذا هناك؟ وما الشيء الذي حصل؟!.

إن ترصد مثل هذه الإشكالية من أجل تحليلها لا يتطلب

(29) المرجع رقم 05. ص 45.

مبحث أو مبحثين، وإنما يجب الوقوف عندها لأكثر من مرة، بل يستوقفنا الحديث فيها لكتابة أكثر من كذا فصل لماذا؟! لأن هنا يكمن سر الإشكالية، هي قصة الإنسان الذي فقد إنسانيته، وبكل بساطه فقد وجوده.

وحتى نختصر الحديث أكثر سنقتصر فقط بالإشارة إلى بعض الأخطار التي تهدد وجود الإنسان كمشروع من حين إلى آخر، فإذا كانت هذه التقنية بظهورها هي الجامعة الحديثة واللوجستيك، والكمبيوتر، وشبكة الإنترنت وغيرها كثير من الوسائل المتعاصرة فهي كذلك القنبلة الذرية التي تهدد وجود الإنسان الحديث⁽³⁰⁾ ولأن العالم بأسره يهدد أفرادهم بعض، إنها حكاية مصير هذا الإنسان والمال الأخير، وهذا دافع بسيط لأن يتسلح الجميع، وطبعاً مفهوم التسلح اليوم لم يقتصر فقط على الأسلحة البسيطة وإنما منذ وعي "نيوتن" بمدى أهمية الفيزياء التطبيقية، وصولاً إلى "ألبر أنشتاين" ونظريته في "النسبية" بدأ الإهتمام وبشكل مذهل بتقنية الموت السريع، أو كما يسمى بتقنية الفيزياء الذرية.

ومما لا شك فيه إن أخطر المشكلات التي نجمت من جرّاء التقنية هي في حقيقة الأمر مآسي ومعانات تشكوا ويلاتها هذه الإنسانية والتي هي في صدد مواجهتها مواجهة أزلية. إنها إذن مسألة "مصيرية" بكل ماتحمله هذه الكلمة من معنى لأن من طبيعة الأسلحة الفتاكة ومن ميزاتها كذلك أنها قادرة على إفناء العالم كله وتدميره إن لم أقل مسحه من على وجه هذه البسيطة - حقيقة لا مجازاً - في بضع لحظات⁽³¹⁾ وبمعنى آخر: الإنسان الأخير أو

(30) المرجع رقم 02. ص 56.

(31) المرجع رقم 05. ص 72.

الحديث أكدت عبقريته التقنية البشرية في المجال العسكري أكثر مما أنتج في المجال المدني السلمي، إنه كما يؤكد "هيدجر" بناء لمشروعية الموت من خلال قوله "خلقنا أو وجدنا ناضجين من أجل الموت". إنه بلغة التقنية: الخطر الداهم وليد الاختراع القاتل أو المعدم.

إذن التقنية بعدما كانت وسيلة للتطور والإزدهار وأداة في يد العقل، لإعلاء الحياة...، أصبحت فجأة أداة تعمل من أجل الموت والخراب، وهو الاحتمال الذي تحقق بالفعل طول الجزء الأكبر من تاريخ البشرية...، لقد إنتهى عصر الإنسان المجتمع أو الجماعة حل محله الإنسان الوحيد أو الفرد، وذلك لأن كل واحد أصبح يقلق، يخاف، ويعدم لوحده، حتى الموت إذا كانت في بعض الأحيان جماعية فهي تقتصر على الفرد فقط.

ولكن الحديث هناك لا ينتهي عند نقطة التسليح وما آلت إليه البشرية من تحولات على مستوى الحياة ولكنه يتعدى الحوار ذلك كله، لأن التقنية لم تؤثر فقط على الوجود بتحديد لها لكنينة هذا الإنسان بل وصلت إلى ذروة أين أصبح النقاش فيها يمس حتى الجانب البيولوجي ومشكلة الوراثة والتحكم في صفات الإنسان، ومشكلة الموارد الطبيعية ومحاولة السيطرة والإستيلاب أو ظهور بما يسمى الإستعمار المستفيد...، مما أسفر عن تغيير جوهرى وجذري في بيئة الإنسان وتحد جديد للتقنية التي تحكمه.

ومن هذا الإطار بالذات سنحاول كشف الحقيقة التي حاول "هيدجر"⁽³²⁾ مراراً إخفائها، لأنه وكل من عاش تلك الحقبة أرادوا

(32) مارتين هيدجر. مبدأ العلة. ت/د نظير جاهل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ط الثانية. سنة 1996م. ص 28.

أن يطلعونا عليها ولكنهم صمتوا مرغمين عنهم، ولكن صمتهم هذا يبدو وكأنه كان يريد أن يتكلم أحياناً فمن خلال قرائتنا النقدية للمفاهيم الهيدجرية يتبين لنا وبصورة غير واضحة جداً أن هذا الفيلسوف عاش حقبة غاب فيها جوهر الحياة ألا وهي الحرية.

والمتفق عليه كذلك أن كل الدراسات الوجودية كرسّت نفسها من أجل المطالبة لهذا الحق المنهوب ولم تقتصر فقط في أنحاء معينة من أوروبا، بل إمتدت إلى غاية آسيا وإفريقيا، وحتى إلى القارة الأمريكية، إنه إذن البحث عن الجوهرية الحياتية المفقودة، أو حتى هي محاولة الكشف عن سر الحياة. لكن لماذا ظهور مثل هذه الأنساق الفلسفية الشامخة؟ وما تفسير ذلك؟

الشيء المراد به من كل هذا ان عصر هيدجر والذي نمت أفكاره فيه غابت فيه كل قيم العصر وسلب منه لغز الحياة، والسبب في ذلك يرجع إلى التقنية في حد ذاتها، لأنها هي التي أمدت للإنسان كل القوة من أجل أن يتحكم في جميع البشر، وله الملك في أن يحد من حريتهم لأنهم سيعيشون في القلق، في الخوف، وفي الهلع والإضطراب، وكذا في العدم... أي أنهم يحيون حياة الموت.

ولكن لحد الساعة لا تزال الأمور غامضة نوعاً ما، فماذا عن أزمة القيم التي يتحدث عنها "هيدجر" كثيراً؟⁽³³⁾ وما العلاقة التي تربط التقنية بالإنسان؟ وما هي الحدود التي تنتهي عندها التقنية؟ وما سر العلاقة التي تحكم التقنية بالإنسانية في فلسفة "مارتن هيدجر"؟!...

(33) د. فؤاد زكريا. التفكير العلمي. منشورات ذات السلاسل. الكويت. طبعة 1985. ص 272.

الفصل الرابع

التقنية بين القيم الروحية
والإستراتيجيات السياسية

المبحث الأول

التقنية وأزمة القيم في القرن العشرين

"لدى هيدجر نلقي التعبير أكثر حدة عن بلبلية العالم في فترة ما بين الحربين، فبين سماء خاوية وأرض تضرب فيها الفوضى أطناها، تبتدي حياة الإنسان بلا منظور، بلا مخرج. وما كان موقفا بأمة معينة ولطبقة معينة من هذه الأمة في لحظة معينة من الأزمة، يجعل منه هيدجر هو الشرط الإنساني والعلامة الفارقة المأسوية لكل وجود".

روحيه غارودي

مقتبسة من معجم الفلاسفة. (المناطق، المتكلمون، اللاهتيون). جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. ص ٦٤٢.

الحديث عن الخوف والقلق وأشياء كالعدم... ليست وليدة العبت كما أشار إلى ذلك "الباركامي" ولكنه من صنع إزدواجية القلق النفسي من جهة والإجتماعي من وجهة نظر أخرى، فالإشارة هنا لا تقتصر على النظرة إلى الماضي من أجل التمجيد والتشخيص، وإنما إبتغاء التأمل والنقد، وكلما كانت النظرة إلى الماضي أكثر شمولاً كان فهم الماضي، أشد عمقاً على حد تعبير "كارل ياسبرز". فالإنسان كفرد هو في أشد الحاجة الآن لكي ينظر إلى مرآة الزمان إبان عصور القلق والأزمات، ذلك لأن لغز الحاضر لا يحل إلا بوعي تاريخي للماضي. ولقد لخص "توينبي" أعراض الفكر الغربي - سواء كان أروبي أو أميركي - المعاصر بعاملين أساسيين: الأول حربان عالميتان في غضون جيل واحد، وسلام قائم على توازن الرعب النووي، هذا من الناحية الإجتماعية وكذا السياسية، أما العامل الثاني فهو تدهور الحالة النفسية والتي كان مرجعها القلق إلى خواء الروح بعد أن أفرغ الغربي قلبه مما كان يتقوت به من زاد روحي متمثل في عقيدته الدينية ليستبدل بها أيديولوجيات لم تغني عنه شيئاً، ومن ثمة تحققت فيه نبوءة "نيتشه" حين قال سترفع العدمية رأسها⁽¹⁾ بمعنى آخر إنها أزمة القيم.

إذن ومن هذا المنطلق بالذات كيف سيتعامل "هيدجر" مع هذه الأوضاع الإجتماعية والمعطيات الفكرية؟! وهل الأرضية مهينة فعلاً لبروز أول إرهابات فلسفية هيدجرية معادية؟!!

(1) د. أحمد محمود صبحي. في فلسفة التاريخ. دار النهضة العربية. بيروت. ط 1994. ص 300.

لكن قبل الحديث عن ذلك كله، كيف ستعامل التقنية والتي أصبحت محور حديث الساعة مع هذه الأزمة؟! وما علاقتها بالإنسانية؟! وهل سترفع من معنويات الفكر الفردي أم ستعمل على تحطيمه يا ترى؟!!

حتى لا يحدث لنا أي إنقطاع بين فصل وآخر سنحاول ربط هذه الإشكاليات بين جميع فصول هذه المذكرة في هذا المبحث بالذات؟ لأنه الوحيد الذي سيتكفل بإعطاء المعالم الكبرى لهذه الفلسفة، ولأن الفيلسوف هو دائماً وليد بيئته فإن الأوضاع التي كانت مهينة آنذاك هي في الحقيقة أوضاع يرثي لها.

الثورة الوجودية كما مثلها "هيدجر" زعيم هذه المدرسة، وغيره كثيرون، هي في الواقع تهدد بتدمير الحضارة كما عرفناها نحن، بتغيير طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون تغييراً أساسياً. ومع ذلك فالأنظمة الاقتصادية التي أوجدها الإنسان البرجوازي تبقى بلا تغيير كما كانت. ونفس الشيء بالنسبة للتنظيمات السياسية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يواجه التحديات الناجمة سواء عن هذه التقنية أو عن التبدلات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى.

وإذا كان مجيء هذا الإنسان التقني أمراً مفروغ منه، فهل أثبت هذا الإنسان وجوده بعد في الأنظمة السياسية؟!⁽²⁾.

إن الحروب والأزمات التي إقترنت في بداية النصف الأول من ميلاد القرن العشرين، لم يعرف لها التاريخ مثيلاً من قبل، إنه التصارع بين تحالفين، وإن لم يظهر ذلك جلياً في أول وهلة من بداية هذا الصراع. فالأول تمثل في ألمانيا وإيطاليا واليابان وغيرها

(2) فكتور فركس. الإنسان التقني. ترجمة إميل خليل بيدس منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. لبنان. بدون طبعة. ص 117.

من الدول الأخرى، والتي كانت تمثل دول المحور، أما التكتل الثاني فهي دول الحلفاء وهم أميركا، فرنسا، وإنكلترا وحتى الإتحاد السوفياتي...، إذن إنه العيش وفق القلق على مصير كل حضارة على حدى.

وعندما أشرنا في مقدمة هذا البحث بين حريين عالميتين، فليس معنى ذلك أنهما حريين كباقي الحروب الأخرى وفقط، وإنما هذه المرة كانت الحرب بشكل مغاير لا كما ألفنا قراءتها في كتب التاريخ، وإنما المرجعية الحربية هنا ستعتمد على وسائل وعتاد حربية جد متطورة ومتقنة، إنها معجزة العصر، الإنسان أتقن مهارته العقلية بصنعه لأدوات الموت.

لقد جندت جميع البلدان العظمى كلما في وسعها من تقنية حديثة، من أجل إجراءات تأمينية لعملية الموت السريع، إنها كذلك فقط تصفية للحسابات، وحب للتملك والاستعمار والهيمنة ليس إلا...إلا

المهم أن التقنية سلبت من الإنسان إنسانيته، وتركت أغلبية الحكم لقانون الغاب، لأنها هيأت له جميع الميادين وجعلته يهيمن على من يريد، ومتى يحب هو ذلك.

لكن أين تتجلى من كل ذلك، الحديث عن رهانات المجتمع المعاصر الذي تبلور فيه فكر "مرتن هيدجر"؟

يرجع بنا الحديث هنا إلى فكرة المجتمع المدني الألماني، وما هي الأسس الاجتماعية، والإقتصادية، ناهيك عن السياسية وحتى الثقافية، الدينية التي كان يعيشها هو نفسه، ويتأقلم وفق المعطيات المتوفرة فيها آنذاك؟!

لقد سبق الذكر وأن أشرنا عن حياة "هيدجر" من خلال

تقديم تعريف بسيط عن حياته كأى إنسان مغاير، لكن هنا يجب أن نسلط الضوء على الحربان العالميتان والتي عاشهما هيدجر وإلى الأوضاع السياسية المتأزمة وكذا الصناعية وطبعاً بدون إهمال توضيح العلاقة بينهم من حين لآخر.

لقد تميزت التقنية في تلك الحقبة بتناسقها كلية مع العلم فشكّلوا خطاباً ذو خصائص وصفات معينة. فألمانيا والولايات المتحدة كانتا الدولتين اللتين بسطتا سيطرتهم الصناعية في مستهل القرن العشرين وإستحالة الدولة الألمانية الصغيرة في "بروسيا" إلى قوة أوروبية عظمى، وذلك بالتنظيم الدقيق لمواردها، وكذا الإستثمار الواعي لهذه الموارد. وخلال بسطها لسيطرتها على الولايات الألمانية الأخرى، كان التنظيم التقني، بما فيه تنظيم المعرفة، الأساس الذي إنطلق منه المجهود الوطني الألماني.

وقد آزرت الدولة كذلك مناهج الصناعة، وأضفت عليها الحماية الكاملة. وعينت التقنية الألمانية بالبحث المنظم وعلى الأخص في حقول الكيمياء، خلافاً للبلاد الأخرى التي كانت الإختراعات منها تتحقق بلا سابق تدبير، ومن دون تفكير بالتطبيق التجاري. ومع مرور الوقت مكّنت الإحترافية التقنيين والإداريين الألمانين من إحراز ركب السبق على بريطانيا وفرنسا في هذا الميدان⁽³⁾.

وبادرت الولايات المتحدة الأميركية إلى إعداد نفسها ببطء للتفوق التقني، ومن هذه النقطة بالذات سيبدأ الصراع لأجل من يحكم النظام الجديد، وحدثت بذلك الكارثة: إنها الحرب النووية - الذرية - وأبرز ممثل لذلك كانت أميركا أين أفرزت القنبلتين

(3) المرجع رقم (2) ص 30.

الذريتين على كل من "نكازاكي" وكذا "هيروشيما" سنة 1945. إنها إذا بداية في الحقيقة، وليست نهاية تطوير أسلحة الدمار الشامل في ظل نظام المنافسة والعداوة.

وتكثيف اميركا لجهودها التقنية جعلها تحرز المكانة التي هي عليها اليوم، فمثلاً شبكة الأنترنت (Internet) والتي أصبحت متداولة بشكل واضح في أواخر الستينات، والتي أطلقت من قبل وزارة الدفاع الأميركية، ولم تكن إلا تكملة لفكرة كيفية ربط مراكز الأبحاث الكبيرة والكمبيوترات المتواجدة فيها ببعضها البعض، على أن يكون الربط قادراً على المقاومة حتى في حالة الحرب النووية.

وبما أن الفكرة كانت تركز على مبدأ تبادل المعطيات، فإن الاتجاه كان منذ البداية نحو اعتماد التكنولوجيا الرقمية، التي كانت في مراحلها الأولى، وللتقليل من إمكانيات إنقطاع الإتصال، إعتمد مصممون فكرة بناء الشبكة على طريقة خيوط العنكبوت، بحيث تعتمد خطوطاً متعددة للربط⁽⁴⁾.

وساعد على تطوير هذه التقنيات قبل إندلاع الحربين العالميتين المفكرين الذين هاجروا من ألمانيا إلى أميركا وذلك بسبب الاضطهاد والعنصرية التي كانوا يعيشونها.

ولعل مجال الدراسة هنا يكون تاريخي علمي أكثر منه فلسفي محض، ولكن كان ذلك بالرغم منا، فإستحضار القيم يلزم علينا حتماً استذكار فلسفة التاريخ، وإن كان في حقيقة الأمر ما يهمنا من هذا كله هو غياب المعيار الأخلاقي أو بما يسمى إنذار القيم

(4) مجلة إقتصاديات الإمارات. العدد الثامن والتاسع. السنة الثانية. أبريل 1996. ص 57.

الإنسانية.

لقد اهتمت التقنية في مجملها بالعلوم الطبيعية الفيزيائية مع الإفتقار إلى التوازن بينهما وبين الإهتمام بالعلوم الإنسانية، وهناك مشاكل معينة قد خلقتها هذه التقنية، إذ لم نقل مجموعة عديدة من المشاكل... فمن مشكلة البيئة والثلوث إلى مشكلة الغذاء وأزمة السكان التي لم يوفر لها الإطار اللازم حتى الآن...، مروراً بمشكلة الموارد الطبيعية التي يطلب حلها نوعاً من التفكير في الحضار والمستقبل، ومحاولة الخروج من قوقعة الأنانية و"المصلحة" و"حب الاستهلاك" التي تسود المجتمعات البشرية الحالية.

وناهيك هم مشكلة الوراثة والتحكم في جينات الإنسان لأنها تبدو في نظرنا شيئاً مخيفاً إذا تصورناها في إطار النظم السائدة اليوم في العالم، وأساليب التفكير التي تحكمهم خلال علاقات فئات المجتمع ضمن إطار الدولة. وأخيراً فإن مشكلة التسليح، وهي أخطر المشاكل جميعاً، تضع أمامنا الخيار واضحاً: فلما أن نختار العيش في تطوير هذه الأسلحة المدمرة الشاملة في ظل المنافسة والعدواة، فننقذ جميعاً في الهاوية، وإما أن نعيد الكرة وننظر في أهدافنا ونستغل قدراتنا العلمية المتزايدة من أجل تحقيق رخاء لم تحلم به البشرية في أي عصر من عصورها. وهذا يقتضي تغيير أساسي في طبيعة النظم التي تسود المجتمع الإنساني⁽⁵⁾.

وبطبيعة الحال، فإن جميع هذه المشاكل قد لا تتعلق فقط بتغيير هذا الوجود برمته كأنطولوجيا في كليانيتها، وإنما قد تتعلق

(5) د. فؤاد زكريا. التفكير العلمي. منشورات ذات السلاسل. الكويت. ط 1985. ص 281.

كذلك بعدة مخلوقات أخرى تحيا وفق هذا الوجود، وبالدرجة الأولى، إن أول من يتضرر أو يستفيد من هذه التقنية هو ذلك الإنسان الذي يسعى دائماً إلى أن يخطو خطوة إلى الأمام حتى ولو كان ذلك على حساب من يحيي معهم، وإن تطلب الأمر فإنه لن ينجو هو بنفسه من ذلك كله، أي حتى ولو كان ذلك على حسابه. إذن هيدجر على صواب، حين أشار أن التقنية هي سلاح ذوحدين، فإذا قدمت للإنسان الرفاهية والإزدهار، فإنه يسعى جاهداً لتطويرها...، ومتى سلبت منه ولو قيمة إنسانية واحدة من قيمه، فهي تعد قناع، لأنها ستحد من مشروعيته كوجود حر.

والقناع الذي يرتديه الإنسان الذي يتحكم بالتقنية في تسيير هذا الوجود من أجل مصالح مجتمعه وأهدافه حتماً، سيقع بالروح الإنسانية المتأثرة فريسة للإنهيار النفسي أو للنزاع الاجتماعي وهو ما حدث فعلاً في أعقاب بداية الحربين التي عاشها "هيدجر".

لقد لبس الإنسان قناع التقنية حتى يستر نفسه عن الحقيقة، وعندما يتأرجح النزاع تحل الذاتية الفردية الزائفة مكان الذاتية الحقيقية. ويحل القناع محل الوجه. ولذلك أصبح الإنسان يعيش الحياة الفردانية المستقلة عن كل تعامل خارجي...، وهذا ما عبر عنه "مارتن هيدجر" من خلال "رسالة في النزعة الإنسانية"⁽⁶⁾.

وبهذه الرسالة ومباحوته، أمكنه الإثبات أن تفكير الإنسان في أهدافه العامة وفي طريقة تنظيم مجتمعه ما زال يمر بمرحلة "قبل العلمية"، ولو بلغ تحكمه في تنظيم المجتمع، هذا المجال

(6) مارتن هيدجر. ما الفلسفة؟ الميتافيزيقا؟ هيلدريث وماهية الشعر.

ت: فؤاد كامل. محمود رجب. وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. ط2. سنة 1974. ص

الواسع، كمستوى تحكمه في الظواهر الطبيعية، لاختفى القدر الأكبر من المصاعب التي يعاني منها عالم اليوم. إنه شرح لفلسفته في مبادئ الوجود، وعلاقته بالآخر.

يعطي "هيدجر" حلاً لهذا الإنسان حتى يتمكن من أن يتماشى وطبيعة التقنية، إذ أنها تهدد كيانه في جميع لحظات الآنية، وذلك متى استطاعت أن تفلت من بين أنامل رؤاه، حيث يتمنى أن تبقى دائماً كشفاً، أو إنكشاف لهذا الوجود على حد تعبيره. وأن لا تتجاوز حدودها حتى لا تضحي قناع أو سلاح ذو حدين. ورأيه واضح في إرساء المعالم الكبرى والقواعد الأساسية حتى لا تعمل هذه التقنية في تهديم أو إندثار القيم الإنسانية. بمعنى آخر حتى تبقى التقنية أخلاقية أكثر. إذن يقترح أن المحافظة على القيم الإنسانية لا تقتصر على العلماء وحدهم، فنحن حينما نتحدث عن طريقة توجيه حياة الإنسان وتنظيم مجتمعه، نخوض مجالات القيم والغايات الإنسانية، وهو مجال يهم البشر جميعاً، يهمني أنا وأنت وكل واحد يحيا معنا، والعالم الذي يصنع هذه التقنية يكون من الصعب أن يقدم إلينا توجيهاً كاملاً، لأن تكوينه يحول بينه وبين التعمق في أمور معنوية شديدة العمومية كتحديد الأهداف التي ينبغي أن يستغل العلم من أجلها⁽⁷⁾.

العالم في عصر التخصص لا يستطيع أن يوظف جهده العقلي للتفكير في الأوضاع الإنسانية والقيم الأخلاقية ككل، بل ستغلب عليه النظرة المباشرة والضيقة، وطبعاً هذا أمر طبيعي فيهم، يقتضيه عملهم كعلماء ينتجون تقنيات علمية جديدة. لكن نسائل الآن: من

Martin Heidegger. Lettre sur l'humanisme. trd: Roger Runier. Aubier. (7) Montaigne. Paris. 1938. page 128.

المكلف بالحفاظ على القيم حتى لا تندثر؟ ومن يرسى الأهداف التي يجب أن تخدمها التقنية كعلم مستقل بذاته؟

في غابر الأيام كنا نقرأ لأفلاطون أن من الوظائف السامية التي تخول للفيلسوف هي السيادة أو السلطة التي كان يعبر عنها بالحكم المطلق، أي منصب الرئاسة. لكن ما وظيفة الفيلسوف في نظر "هيدجر"؟

إنه دراسة الوجود من حيث مصير الإنسان الذي يتجلى فيه بشكل أو بآخر. الوجود الإنساني من حيث تمثله للإطار الأكسيولوجي الإيتيكي (القيمي، الأخلاقي) وأسمى درجاته هي إبتغاء الحرية.

إذن كل فيلسوف مهمته هي الحفاظ على مصير الإنسانية والتفكير في هذا المصير بنزاهة وتجرد، معنى ذلك كله أن التقنية صنعت في خضم أجواء هيدجر الفكرية أزمة للقيم في القرن العشرين، وهذا ما عرفته للأسف ألمانيا والتي كانت أبرز عامل مثيلة للكوارث الجسام المتأتية من المزج بين تقنية الثورة الصناعية الإتصالية، وثقافة غير ملائمة قدمته سنة 1900، مروراً بمرحلة الحربين العالميتين، حيث ظهرت ألمانيا كقوة صناعية كبرى في العالم تعتمد على مناهج تقنية حديثة، وكانت علومها وثقافتها كما رأينا سابقاً مثلاً يحتذى به. إلا أن نظام التسلط فيها والرومنطقية (وهي حركة تقدم العاطفة والخيال على الفكر) والعرقية، كانت العناصر التي تأسست عليها ثقافة ألمانيا السياسية..⁽⁸⁾

وأثناء الضائقة الإقتصادية الخانقة في الثلاثينات، إنتقلت السلطة السياسية في ألمانيا إلى رجال مجدوا الدم بدل العقل،

(8) المرجع رقم (2) ص 45.

ودعوا إلى العودة للمقاييس والمناهج البدائية. ومع أن المذاهب والمعتقدات سببت هبوطاً في الكفاءة التقنية، إلا أن التقنية الألمانية كانت قد بلغت يوم ذاك قمة التقدم، وأضحت سلاحاً رهيباً استعمله "هتلر" وأتباع النازية، تؤديهم أمة إحتضنت التصنيع ونتائجه، دون أي تعديل في وجهة نظرها الأساسية في الحياة. وقد أفرغوا الدنيا وكادوا أن يخضعونها لولا قليل⁽⁹⁾.

إن التجربة الألمانية كانت على درجة عظيمة من الأهمية، ليس لما رافقتها من أحداث سياسة وعسكرية فحسب، بل كانت لها نتائج فكرية فلولاها لما كنا قد عرفنا فلسفة هيدجر. وعليه كيف يجوز لألمانيا رائدة العلم والصناعة أن تنقلب إلى كابوس عسكري يهدد العالم؟

هذا السؤال لفت إنتباه أكبر المفكرين والفلاسفة المعاصرين منذ عام 1930، لأن الإشكالية مهمة وجد خطيرة.

حيث استنتج عدد من الفلاسفة، ومن بينهم هيدجر أن التقنية كانت العامل الأكبر في تقويض الديمقراطية والقيم الإنسانية في ألمانيا. فبعدها رأينا علاقة التقنية بالقيم الإنسانية، وجب علينا الآن البحث عن الإجابة للشطر الأول من هذا الإستنتاج وإن كان هذا خارج عن نطاقنا، لأن فكر هيدجر كان مرتباً على حسب هذا الاستنتاج.

فكيف تقوض التقنية الديمقراطية؟ وهل المقصود بها هنا البحث عن الحرية المفقودة أم ماذا؟ إنه سؤال حول ماهية حدود التقنية في رؤى ومعالم فلسفة مارتن هيدجر؟

(9) نفس المرجع السابق.

المبحث الثاني

حدود التقنية وأبعادها

عند مارتن هايدجر

"الميتافيزيقا تظل أول مادة للفلسفة بيد أنها لا تبلغ قط أن تكون المادة الأولى للفكر، ذلك لأن الفكر الذي يفكر في حقيقة الوجود مرغم على أن يتجاوز الميتافيزيقا".

هايدجر

Heidegger: Le retour au fondement de la métaphysique:

In Question I. Gallimard. 1968. P.26.

أمر غريب أن يصادف تطور التقنية بوصولها إلى أوج التقدم الحضاري الذي عرفته الدول المتقدمة في العشرية الأخيرة، وسيطرتها، مع كل سماتها وخصائصها وتفرعاتها، باقترانها مع أزمة للقيم لم يشهد لها التاريخ من قبل في ظروف أصبحت فيها تطور التقنية يجري بضرورة حتمية على حساب الإنسان، الذي انتزعت منه حريته، والتي قضت كذلك شيئاً فشيئاً على الصفات الطبيعية الملازمة لتكوينه الإنساني. بل وعملت أيضاً على تحويله إلى مجرد ذرة إجتماعية منعزلة، إلى فرد (man) أو شخص موجود في المجتمع، مثل كل الكائنات الأخرى المتواجدة والبسيطة وخلافاً لهذا الوجود غير الإنساني وغير الصحيح، وفي نطاق الإغتراب العام يضطر الإنسان لأن يكافح من أجل توكيد وجوده الفعلي (الحقيقي)⁽¹⁰⁾.

إنه البحث عن الحرية المفقودة، فالإنسان الذي لا يزال يعيش القلق بالنسبة للآخر داخل الإطار المعرفي عند "هيدجر" هو إنسان مسلوب الحرية.

فكيف سينظر هذا الفيلسوف الوجودي لبناء نسق فلسفي يؤكد حقيقة الحرية الفردية؟! ومتى تستطيع الذات تحقيق وجودها كمشروع حر؟! وهل بإمكانها تجاوز كل الإكراهات الخارجية والداخلية التي تحول دون ذلك كالتقنية والقلق على سبيل المثال؟! وهل التقنية هي العامل الخارجي الوحيد التي تحد من حريته أم

(10) يوري كوزلوفسكي. الفلسفة اليابانية المعاصرة. ت: خلف محمد الجراد. المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ط الأولى. سنة 1995. ص ص 90 - 91.

هناك أسباب ودوافع أخرى؟!

في نظر "هيدجر"، هل الحرية اختياراً بسيطاً بين عدة
ممكنات أم ماذا؟! ومتى كانت التقنية كانكشاف وحقيقة، هل
نستطيع أن نحقق للفرد إمكانية العيش الطبيعي دون أن تمس بشيء
من حريته؟ وبعد هذا كله، كيف تتمظهر الحرية كظاهرة تتعلق
أساساً بالفرد، كموجود ضمن إطار الأنطولوجيا أو من خلال
إدراجه في العالم؟!..

ريثما نحاول الإجابة عن جميع هذه الأسئلة تلفت انتباهنا تلك
الإشكاليات، المسائل والأطروحات التي نواجهها - تلقائياً - من
جاء ماخلفته التقنية من وراءها كانكشاف وتعبيراً عن الحقيقة وأية
حقيقة؟ إنها الحقيقة البشرية الواعية كـ (Da - sein/Existence) أي
كوجود أو دازاين، حيث سلطت مثل هذه المسائل أو الأسئلة
الفلسفية الضوء على إشكاليات ذات خطورة كمشكلة الحرية،
ومشكلة الشخصية، ومست حتى قضية التراث كهوية أيضاً، وكثيراً
من الأطروحات الأنطوميتافيزيقية الأخرى، في حين تبقى مشكلة
الحرية بما تحمله من أبعاد هي أكثر القضايا التي تلفت الإنتباه،
وكمسألة تمثل جانباً حساساً وأساسياً لكل مجتمع يبرز في
المستقبل، بغض النظر عما يكون عليه الفرق في النهاية بين الإنسان
التقني والإنسان العلمي. فلنحاول إذن أولاً إستحضار تعريف "
هيدجر" لمفهوم الحرية فلسفياً!

الإنسان في تعامله مع أي إنسان آخر من الواجب عليه أن
يفارق ذاته ويتجاوزها متجهاً نحو العالم ونحو الآخرين، ونحو
المستقبل ونحو العدم، أي نحو إتصاله بهم. إنه تجاوز الذات نفسها
لتقع في العدم. وهذا الأخير ينكشف في فلسفة هيدجر عن طريق

القلق. إننا نشعر بالقلق كما هو الحال بالنسبة إلى الشعور بالخوف. وهذا العدم هو الذي يتيح لعملية النفي أو السلب المنطقية لأن تكون صحيحة⁽¹¹⁾ وكذا لتجاوز مظهر آخر في فلسفة هيدجر إنها الحرية الإنسانية.

إننا في هذا التجاوز نتجه نحو العالم ونرتبط به. وهيدجر بذلك يعرف الحرية بأنها: "قدرة الإنسان على أن يؤسس ذاته من حيث هي متميزة عن غيرها"⁽¹²⁾ فالإنسان في الوهلة الأولى حر لأنه قادر على أن يؤسس ذاته عن طريق التجاوز.

غير أن أهم ما ينبغي ملاحظته في مضمون مفهوم الحرية عند "هيدجر" هو أنها تتضمن معنى وضع الإنسان للعالم وبما أن العالم من شأنه أن يفسر الإنسان ويحد من حريته. فالحرية تعني وضع ما يحد من مجالها، إنها تسمح بأن تصبح مجبرين، وبأن يفرض علينا ما يقصرنا ويحد من حريتنا. فالحرية عند "هيدجر" إذن تتضمن "شيئاً من الضرورة"⁽¹³⁾.

ومن المتفق عليه أكاديمياً، أن فلاسفة الوجودية، سواء كانوا ملحددين (هيدجر، ساتر...)، أو مسيحيين مؤمنين (ياسبرز، مارسيل...)، جاءت مؤلفاتهم كلها مشبعة بروح التشاؤم، فمن الاعمى إلى القلق، إلى العدم... الخ. فمثلاً "كير كيجارد" كان يرى أن الذعر هو الذي يكشف عن محدودية الوجود البشري، يضع الإنسان أمام ضرورة اختيار موقف بالنسبة للموت، بالنسبة للعدم. في إمكانية مثل هذا الاختيار تكمن في رأيه، حرية الفرد.

(11) Stein (Max). Martin Heidegger. Champs Flammarion. 1981. P 65.

(12) Simon Goyard Fable, Philosophie politique. xve - xxe Siecle. puf. 1987. (12) p 444.

(13) المرجع السابق. نفس الصفحة.

هذه النظرة المغلوطة التي ترى في الذعر، لا في نشاط الناس الخلاق لتحويل العالم المحيط، دليلاً على حرية الناس، أسرت عقول الوجوديين وأعجبوا بها أيما إعجاب وعلى رأسهم "هيدجر" طبعاً⁽¹⁴⁾.

إن فلاسفة الوجودية يستخدمون في أغراضهم الخاصة حقيقة، أثبتتها الماركسية وفسرتها منذ زمن بعيد لتلخص في أن جوهر الإنسان نتاج للحياة الاجتماعية، ومجمل العلاقات الاجتماعية. لكن الوجوديين يسبغون على هذه الحقيقة طابعاً ذاتياً، وإرادياً محضاً فالإنسان عندهم يختار ماهية الأشياء كما يشاء، يصنع ذاته بذاته، إنه ماهية لا تكتمل، إمكانية إحتياطية (وجود بالقوة)، كفكرة، أو مشروع إنه ينزع دوماً إلى المستقبل، وفيه يخطط نفسه، متجاوزاً بذلك حدود ذاته. إن الإنسان يختار نفسه بملء الحرية، ويتحمل كامل المسؤولية عن اختياره هذا⁽¹⁵⁾.

وبهذا حضيت مشكلة الحرية باهتمام كل مفكري الوجودية، فالحرية في نظرهم ليست ماهية ملازمة للإنسان فحسب، بل هي جوهر وجوده أيضاً، الإنسان هو حريته. ومن هنا ينطلق "هيدجر" ومن نحى نحوه ليعلنوا على أرائهم عن هذه الحركة تشكل دليلاً على الطابع الإنساني لفلسفتهم التي هي إرتقاء بالإنسان الأعلى. كما أن أفكار الحرية، والإختيار الحر، والمسؤولية كانت قد لاقت صدى واسعاً في فرنسا، ولا سيما إبان الإحتلال النازي وبعده. بمعنى أنه مثلما تحدث "هيدجر" عن مشكلة الحرية كمسألة

(14) موجز تاريخ الفلسفة (موسوعة). تأليف جماعة من الأساتذة السوفيات.

تعريب: توفيق إبراهيم سلوم. مراجعة. د. خضر زكريا. إصدار دار الفكر.

ط3. سنة 79. ص ص 970 - 971.

(15) نفس المرجع رقم (2). ص 971.

ميتافيزيقية في المانيا ذاتها، كذلك ينطبق الأمر على الفلاسفة الفرنسيين.

لكن الحقيقة تقال: "هيدجر" في طرحه لهذه المشكلة، لم يساعد الإنسان على إيجاد حل صحيح لها، بقدر ما زادته إرتباكاً وتخبطاً. وهذا رأي قطعي صائب لا رجعة فيه.

في غالب الأحيان نجد تفسير "هيدجر" لمفهوم الحرية أمر متعذر لا يستطيع أن يعبر عنهما بمفاهيم ملموسة، أي كان فهمه لاعقلاني لها - الحرية - إذ يعارض الضرورة بالحرية، وينفي مشروطية الاختيار. فالحرية عنده، حرية خارج المجتمع، حرية الفرد المنطوي على ذاته، المنعزل عن الآخرين. إنها حالة باطنية، ومزاج نفسي، ومعانات ذاتية. لكن حرية تعارض الضرورة. حرية معزولة عن المجتمع، هي حرية بلا قيمة ومبدأ شكلي فارغ، ونداء عقيم، لا جدوى منه. إن "هيدجر" لا يستطيع حتى محاولة الكشف عن حقيقة واضحة لها، أو إرساء لمعالمها الكبرى من حيث الطرح الفلسفي لمضمونها الحقيقي. إنه فقط يؤكد على أن الإنسان يجب أن يختار مستقبله بحرية، لكنه لا يشير إلى أية ركيزة، يعتمد عليها في هذا الاختيار. وهنا يكمن سر اللغز⁽¹⁶⁾.

وبذلك يبقى الإنسان بدون أن يجد شيئاً يختاره، فما يمكن أن يختاره، ليس أفضل ولا أسوأ من غيره، ويبقى في نهاية المطاف إختيار بلا مغزى.

ويتجلى الطابع الرجعي لهذا الفهم اللاعقلاني عند "هيدجر" طبعا نسبة للأوضاع الاجتماعية، السياسية والفكرية والتي كانت تطبع تلك المرحلة، فالخوف من الإضطهاد والتعذيب كفيل بتحمل

(16) نفس المرجع السابق. نفس الصفحة.

تفسير ذلك.

إن الإنسان الحر في نظر "هيدجر" هو ذلك الفرد، الذي تنصب ذاته في مواجهة المجتمع. كما أن الوجودية الهيدجرية تطرح جانباً المضمون الحقيقي التاريخي للحرية. ذلك لأن مسألة الحرية عنده ليست مسألة تحرير البشر من قسوة الطبيعية، وظلم الطبقات الحاكمة، بل هي نصائح وإرشادات تهيئ للفرد لأن يبحث عن حريته في أعماق "وجوده" الذاتي وفقط⁽¹⁷⁾.

إنها ببساطة التعبير الفلسفي العودة إلى مفهوم (الالتزام)، حيث يرى "هيدجر" أن الحرية المطلقة لا تتجسد كحرية إلا وهو ملتزم في العالم. لقد ألحف "هيدجر" مطولاً على هذه النقطة. إذ يرى أن الإنسان ليس (سداً) فوهة يمكن إنفتاحها من وقت إلى آخر لتتلقى محتوى صادراً عن العالم. إنه وجود في العالم متموقع دائماً، ومحال عليه أن ينظر إلى العالم نظرة أخرى مغايرة لما ينتجه موقعه. فإذا أردت رفض وجهة النظر هذه، تجنبت هذا الموقف، فليس بإمكانني الإرتفاع فوق نفسي، وإنما يمكنني إضاعة حياتي في هذيان غامضة، وعليه ليس الإلتزام مجرد إستخلاص للواقع، بل هو قاعدة حياة صحيحة. إننا نتنقل من السجل الوصفي إلى السجل العرفي أو أننا بالأحرى لا نميز بين السجلين⁽¹⁸⁾.

لكن ما الدافع لمثل هذه الحقائق كلها؟ وما العوائق التي تحول دون تحقيق الحرية؟!

من المتفق عليه أن الإنسان أصبح جزءاً من الآلة، أو منتج

(17) المرجع السابق. نفس الصفحة.

(18) خليل أحمد خليل. مداخل الفلسفة المعاصرة. دار الطليعة للطباعة والنشر.

بيروت. ط1. سنة 1988. ص 112.

إنتاجها، أو الشيطان معا. إنه خاضع لقوى تفوق طاقته، ورفاقه هم أيضاً مثله...، غاضت الحرية، وغاضت الهوية.. والإنسان أضحي مجرد آلة في بيئة الآلات⁽¹⁹⁾.

كما أن إدانة المجتمع الصناعي قضية عريضة يفترض فيها أن يؤلف فقدان الحرية وفقدان الذاتية خطين متوازيين، وبالتالي يؤلفان ظاهرة واحدة. الإنسان ليس فقط عبداً لعمل ما، أو لمنتجاته. الإنسان لم يفقد جميع إمكانيات الحرية والذاتية كعامل أو مستهلك وحسب، بل إن ثقافته كافة دمرت لأن تذوب في ثقافة جماعية لا تفاضل فيها أو تميز. ومثلها مثل الخسائر الأخرى، فإن تداعي الثقافة كان نتيجة عوامل تقنية. ولقد أصاب العالم الأميركي "برنارد روزنبرغ" حين قال: "التقنية الحديثة هي الظرف الضروري الكافي للثقافة الجماعية"⁽²⁰⁾.

من البديهي كذلك أن الحضارة القادرة على إعالة أعداد غفيرة متزايدة بواسطة التقدم التقني يجب أن تكون حضارة جديدة. حضارة مؤسسة على أمور محسوبة وتنظيم إجتماعي دقيق، وتكرار إستعمال الموارد. وقد تكون مؤسساتها وثقافتها معارضة للحوافز التناسلية التي سببت أزمة إنطواء الفرد على حب الذات. وأوضحت هناك قوة واحدة تسيطر على الإنسان والطبيعة، القوة التي تحد من حرية الإنسان وتغيرها معنى جديداً، التعايش بتفاعل وتساند، بينما الحد من الحرية يقدم أيضاً معنى آخر⁽²¹⁾.

إذن مما تقدم يستطيع أي فرد منا أن يستنتج أن الإجابة عن

(19) فكتور فركس. الإنسان التقني. تعريب: إميل خليل بيدس. منشورات دار الأفاق الجديدة. بيروت. ص 49.

(20) المرجع رقم (10). نفس الصفحة.

(21) المرجع السابق. نفس الصفحة.

السؤال: كيف يجب أن يعيش الإنسان وما هي أبعاد هذه التقنية؟! لن يكون بصيغة واحدة صحيحة، واحدة فقط. بل يمكن اكتشاف هذا الجواب بواسطة العقل أو الحدس، أو الكشف المباشر. أو بشكل من أشكال الحياة أو حتى من "حدة النظرية والتطبيق" ويمكن تحديد هوية سلطانه بإحدى هذه المنافذ نحو معرفة نهائية⁽²²⁾.

إن محاولة تفكيك خطابات "هيدجر" الفلسفية، من أجل فهمها أو تجسيدها هو ضرب من ضروب الخيال المستحيلة، ولكن بالرغم من ذلك سنركز فقط على الأبعاد أو الحدود التي يجب أن نتوقف عندها التقنية.

ومن الملاحظ جلياً أن النتائج الناجمة عن التقدم التقني هي مناقضة للحرية الإنسانية، فهي تشكل أخطاراً جسيمة على مستقبل البشرية. وإذا تمسكنا بخلاصة كهذه يجب إغفال أعظم نتائج التقدم التقني أهمية في الحياة الاجتماعية. وإذا كان الواجب يقضي أن نحكم على الحرية أولاً بالنسبة إلى النخبة من الأفكار الفردية - لأن هذه النخبة حسب "هيدجر" هي التي تحدث التجديد والانكشاف وبالتالي التقدم - وينبغي عدا ذلك النظر في نتائج التقدم التقني حتى وإن كان ذلك على حساب ترقى هذه النخبة.

أما في الحياة الخاصة فإن إتساع التقدم التقني لدراسة الإنسان وحاجاته يؤدي إلى مواجهة مجتمع يختلف كثيراً عن مجتمعنا⁽²³⁾ بالرغم من ذلك إلا أن سيئات التقدم التقني من زاوية حرية الفرد

(22) إشعيا برلين. أربع مقالات في الحرية. ت: عبد الكريم محفوض. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. 1980. ص 375.

(23) جان فوراستيه - كلود فيمون. تاريخ الغد. ت: جورج كوسي. منشورات عويدات. بيروت. لبنان. طبعة 1970. ص 107.

تبدو الآن - وسوف تثبت بالتأكيد في المستقبل - أنها أكثر من حسانتها لأننا لا نؤمن في الحقيقة بإنكشاف التقنية وإنما هي حقيقة الخطر.

ومع كل هذا يجب أن لا نفقد الأمل في الحياة، وأن نعمل أكثر حتى نؤكد وجودنا ونحقق مشروع حريتنا لا كإلزام فقط لكون أننا أحرار وإنما باعتبار الحرية كقطرة فينا إكتسبناها منذ ولادتنا وترعرت معنا إلى آخر يوم من حياتنا. وإذا كان ينبغي علينا أن نثق بالإنسانية، فمعناها أننا مرغمين دائماً كل يوم على تعلم إستخدام - ويزدياد - الوسائل التقنية لسد حاجياتنا. وإذا كان هناك من حاجة تزداد في شعب بمقدار ما يرفع مستوى معيشته فهي الحاجة إلى الحرية⁽²⁴⁾.

لكن أين يستطيع من كل هذا أن يكشف الإنسان حريته؟! يقول "هيدجر": "إذا حددنا النزعة الإنسانية بأنها تلك المحاولة التي تمكن الإنسان من أن يكشف في الحرية إنسانيته أو كرامته الإنسانية، فعندئذ هناك ضروب من النزعات الإنسانية المختلفة على قدر ما هنالك من مفاهيم للحرية مختلفة. وكل نزعة إنسانية من هذا القبيل نلمس أساسها في الميتافيزيقا"⁽²⁵⁾.

إذن ومن هذا كله، يرى "هيدجر" أن بالرغم من كون الإنسان حر، فإن حريته تتحدد بأطر حالة معينة، يختار فيها موقفه هذا أو ذاك. وكما سبق وأن فسرنا الوجود الإنساني البشري بأنه وجود بين الناس الآخرين، "وجود - في العالم" L'être - qui au

(24) المرجع السابق. ص 108.

(25) مارتن هيدجر. مالفلسفة؟ مالميتافيزيقا؟ هيدرلن وماهية الشعر.

ت: فؤاد كامل. محمود رجب. وراجعها على الأصل الألماني وقدم لها: عبد الرحمن بدوي. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. ط2. ص 37.

monde. وبذلك فهو يعتبر أن الإنسان مقيد وفق الآخر، بمعنى أنه لا يختار بنفسه ظروفه المعاشية لأنه "أقتيد إلى هذا العالم" رغماً عنه، وسيبقى تحت رحمة القدر، إن قدر الإنسان يتحدد، عند الوجوديين، بإنتمائه إلى زمن أو شعب معين، بطبعه هذا أو ذاك، بثقافته وقدراته العقلية، وغيرها. وهذه جميعاً يجدها الإنسان قائمة، لا حول له فيها ولا قوة. وحتى بداية الوجود الإنساني عند "هيدجر" ونهايته مستقلاً عن إرادة الإنسان. هذا كله يدفع بهيدجر كذلك إلى التسليم بوجود ماهية غيبية أخرى، بالإضافة إلى الوجود البشري. إن وجودي - في - العالم أنا كإنسان وفرد ليس إلا أحد أشكال الوجود، هو قلق الإنسان، وشعوره بالخطر⁽²⁶⁾.

إنها إذن فلسفة "هيدجر" في الحرية، التي يتخبط الإنسان دائماً في وجوده هذا من أجل إصابة هدف معين... هو تحقيقها، إلا أن بالرغم من ذلك فإن الآخر سواء كان إله، أو إنسان، حيواناً، حجراً، أو شيئاً ما يعيق هذا الهدف... وحتى التقنية فهي في نظره تشكل الآخر ضمن إطار فلسفي غامض.

إذن هذا الآخر يحد وبشكل معين من وجوده، وطبعاً الحدود التي رسمها "هيدجر" والتي يتوقف عندها الآخر لا تزال لحد الآن أو حتى اللحظة على حد تعبيره مجهولة، بحكم محاولة النقد وجل المفكرين الذي تعرضوا لفك رموز فلسفته، وحلها من الأعقد إلى الأبسط، وإن كان ذلك نوع من أنواع المجازفة في عالم الخيال.

إنها إشكالية التوفيق أو الربط بين المسألة الميتافيزيقية بنقيضتها الوضعية - وحتى الإقرار بأن هذه الأطر أو الحدود حالة معينة وواقعة عابرة، متغيرة عرضية - فإن الفيلسوف الفرنسي "سارتر"

(26) المرجع رقم (2). ص 972.

يقدم نقده لهيدجر إذ يعتبر أن الفرد بكل مايشكل من معانيه كآخر يمثل عائقاً في الحد من حريتنا فعلاً، ولكن نحن لا نكون الغير وإنما نلتقي به : On rencontre autrui, on ne le constitue pas. فإذا كان لا بد من ضرورة وجود الغير - كالتقنية مثلاً للتطور أي كأمر محتوم - فلتكن ضرورة عرضية عابرة nécessité contingente كالضرورة التي نلمسها في الكوجيتوا⁽²⁷⁾.

في تاريخ الفكر، وفي تاريخ الفعل سيواصل الإنسان المعاصر نظام نجاحه وإخفاقه في صيرورة غير متوازية، وغير متواكبة فاتحاً الأفاق لواقعة المادي كموضوع للوجود ولإلتزامه في المجتمع والتاريخ كزاوية للوعي، وتجديده للوصول إلى الماهية حتى يتحقق وجوده المشروع. ويختار معنى إمبريقي، وميتافيزيقي أصيل للبقاء، ويقصي هكذا القلق، الموت، الجزع، الإلحاد، الإنسانية... الخ كرموز للعدمية.

وتأتي بذلك الأزمنة المعاصرة، مع الفلسفة الوجودية لتركيب طوبوغرافية جديدة للوجود تتأكد من خلالها فلسفة الإختلاف، فلسفة الآخر، فلسفة الجحيم، فلسفة العدم... لتقول أن هذه هي الجواهر الحققة لفعل الوجود، وحرية الفرد.

لنقول أن ثمة استنتاج غامض وأخير، هو في حقيقة أمره يتضمن سؤال كذلك هو أبدي... أي عالم لأي إنسان؟! إنها قصة الصراع الدائم في البحث عن مدى صدق هذا التصور القائم ليس إلا... .

(27) فؤاد كامل. الغير في فلسفة سارتر. دار المعارف بمصر. مكتبة الدراسات الفلسفية بدون طبعة. ص 32.

خاتمة

ماهي النتائج التي يمكن استخلاصها من خلال هذا البحث؟
لقد استطاع "هيدجر" بفلسفته هذه ان يؤسس لأنطولوجيا جديدة، فهو الذي تفلسف من أجل تهديم ميتافيزيقا المدينة الآثينية "الإغريقية" والتي اهتمت بالوجود دون أي اعتبار للإنسان كموجود. وبهذا تعتبر فلسفته - "هيدجر" - حجر الزاوية في تأسيس وعي مفاهيمي جديد.

إنها فلسفة تجسد تمجيد الإنسان وتعمل على وضعه كفرد أعلى، وهو الوحيد الأجدر بالدراسة لا غير.

الإنسان في نظر "مارتن هيدجر" هو باب الحداثة "La modernité"، والوحيد الذي بمقدوره صناعة ما بعد الحداثة "La post modernité"، يسعى في بحثه دائماً إلى كشف الحقيقة الإنسانية وصبر أغوارها من خلال علاقتها مع العالم الجديد، أي الوجود بما هو موجود.

هذه الحداثة هي كذلك التقنية والتي تحمل سطحياً وفقط مفهوم الكشف كبحت عن الحقيقة "L'altheia"، وهذه التقنية هي غير كفيلة بحل مشكلة الميتافيزيقا الكلاسيكية، والتي استحالت حلها إنطلاقاً من جوهرها ليعطي بذلك إطار خاص لحل مثل هذه المسائل: إنها العودة بالسؤال حول الميتافيزيقا نفسها. إنها تقويض الزوج الميتافيزيقي (نظرية/ تقنية) فهو لم ير في التقنية إلا ذلك البعد الميتافيزيقي للعالم المعاصر، وأن التمييز بين النظر والعمل، وبين

المعرفة والتطبيق، العلم والتقنية، ما هو إلا حالة أو جوهر غير عادي كرسنه الميتافيزيقا. وعلى غرار "هيدجر" سيعمل "ميشال فوكو" على إحياء وجهة نظر تحاول أن تقوض الفصل الذي أقامته هاته التقنية بين ما هو نظري وما هو عملي.

إنها إذن نهاية السؤال الميتافيزيقي وبداية السؤال حول المتافيزيقا نفسها. لكن بأي طريقة وبأي منهج؟!

لقد استدل "هيدجر" بمنهج "هوسرل" الفينومينولوجي، ليعتمد عليه كإمكانية، ليتألف بذلك مع تحليله الوجودي. ولو كان النعت صحيحاً والتصور منطقياً، لسميناه المنهج الفينومينولوجي. فالمسألة هنا هي مسألة قصدية.

لقد اكتسب "هيدجر" إذن منهجاً عقلياً واقعياً قدمته له الفينومينولوجيا والتي كانت تسعى إلى إحداث ثورة مضادة في الوعي لابتكارها لهذا المنهج. إنها محاولة نقل الوعي من الموقف الطبيعي إلى الموقف الظاهري. وإن كانت ستفشل هذه المحاولة فيما بعد وتنتهي بنقد شديد موجهها سواء لـ "هوسرل" نفسه أو لـ "هيدجر" وذلك بالتحديد على يد "شيلر" ليؤكد هذا الجوهر اللاعقلاني للظواهرية لأنها ستصبح فيما بعد موقف مثالي لاعقلاني يعتمد الحدس المباشر للتمثيلات أساساً له. وعليه سيصبح الهدف الحقيقي لعملية النقل هذه هو إحداث ثورة مضادة في الوعي، تطهره مما يعلق فيه من مادية ناتجة عن العلوم الطبيعية والخبرة اليومية ونحن نعتبر هذا النقد في مكانه والموجه للمنهج الفينومينولوجي الذي وصل أوجهه في فلسفة "هيدجر" وإن كان فيما بعد سيتهم من طرف مجموعة من النقاد أنه وصل بهذا المنهج إلى محاولة نفي الواقع المادي والعلم، عندما جعل من مقولة العدم

المقولة الأنطولوجية الأساسية. فالعدم - كما يشير الناقد العربي "جلال صادق العظم" في كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ" - سيصبح سابقاً عن الوجود. إنه محور الأنطولوجيا الهيدجرية، وهذا ما أكد عليه كذلك "لوكاتش" في نقده لهيدجر ولقد فتحت هذه الفلسفة أفاقاً للفلسفة الوجودية الفرنسية مع "جان بول سارتر" وغيره.

في فلسفة "مارتن هيدجر" وعي الذات لا يستيقظ إلا في اللحظة والآنية، ليعترف بها فقط. وهكذا ينفي التاريخ بقوانينه التي ستؤدي بالطبقة البورجوازية إلى نهاية محتومة، لأنها طبقة تهتم بالإنسان التقني - التكنوقراطي - أكثر مما تهتم بالإنسان كإنسان.

لقد سبق وأن تراجع هذا الأخير في تمجيده لماهية التقنية كانكشاف لحقيقة، لأنه سيعتبرها فيما بعد قناعاً تستتر من ورائه لأجل محاولة جعله يعيش القلق ليؤول مصيره إلى العدم. وبالرغم من أنها بحث عن الحقيقة إلا أنها إنفتاح بدون حدود...، إنها الإثارة.

كما استنتجنا كذلك ان الفرد المقذوف به في هذا الوجود (Etre jeté) على حد تعبير "مارتن" عن طريق السقوط هو الآن وفي اللحظة هذه بالذات ملزم بأن يثبت مشروعه الوجودي ككائن يحيى وفق كينونته، وكينونة الآخر التي تمثل عائقاً بالنسبة إليه، ولهذا الإلزام هدف واحد، وواحد فقط هو بلوغ أوج هدف هذا المخلوق البشري، إنها "الحرية"...، ذلك البعد الماوراء الطبيعي الغائب.

وإن عمل الإنسان كفرد على أن يعيش حريته بلا حدود، فإن العوائق كثيرة أمامه تحول دون ذلك، أي في تكريس هذا البعد،

ومن بين هذه العوائق التقنية مثلاً فهي دائماً تعمل على التعارض مع هذا الوجود بما فيه من موجود كموضوع للمعرفة وكذات عارفة.

مع "هيدجر" تعلمنا كيف نكشف ونستفيد من خلال مشروعنا هذا وذلك من خلال قراءتنا له قراءة إيستمية - نقدية - لكتابة تأملية عميقة وغامضة لا من حيث الشكل وإنما من حيث المضمون...، إنه ومع "هيدجر" بالذات التنقيب عن حفریات وماهيات السؤال للجواب على طريقة "ميشال فوكو". إنها كذلك تحديات الحضارة الغربية بخیالها العملاق اللانهائي المختلف بمنوال "جاك دريدا"، وبالعالمها المتحكم بسلطة الذات "Le sujet" والموضوع "L'objet" معاً، باستراتيجية عملية إجرائية كاملة بهندساتها الفكرية كما ذلك في تصور كل "يورخن هابرماس" و"جیل دولوز" وكذا لفیس تراوس"...، وغيرهم كثیرون.

إنه بكل بساطة المؤثر الفلسفي، والحافز المرجعي لعمالقة الفكر الغربي إنه المرجعية اللانهائية باختلاف المذاهب وتعتقد الاتجاهات.

نواصل القول لنؤكد ومع هذه الإشكالية الفلسفية وما مائلها سواء عند "هيدجر" أو غيره، هي فقط محاولة التأكيد على إعطاء صورة الوجود الأبدية وتحتل التناظر وفي فوضى النسقية ودهاليز النظام L'ordre. إذن تأتي معالم الفلسفة الهيدجرية زعيمة المدرسة الوجودية لتؤسس السؤال وتحطم التفكير المغلق (La pensée clause)، وتدور على حالة الظاهرة الغربية في عمقها، وفي حاضرها اليومي، الإنساني الحضاري والثقافي.

إذن، فالإهتمام بروح السؤال لاعملية الجواب حتما ستؤدي بالفرد إلى التفكير بفلسفة الرفض أو بفلسفة اللا (La philosophie)

(du non) على كل الأجوبة وتبدأ من ذلك حياته الفردية في عالم جديد شعاره السؤال، فالسؤال، ثم السؤال... أي: من أين أتى؟ كيف تكون؟ كيف وظف؟ إلى أين يتجه؟ وما جوهره؟ وما معناه؟ وهكذا نتعلم كيف نبحت عن سؤالنا الخاص من حيث سلم الأعلى والأسفل لا من حيث الزمان حتى لا نسكن قوالب وأجوبة جاهزة ومغلوبة (Stéréotypique).

لنصل في الأخير إلى نتيجة لا تبدو مهمة لأول وهلة، لكن هي في الحقيقة تحمل بعداً خطيراً وجد هام، إنه إهتمامه الكبير باللغة والتي تمثل الحقيقة... مسكن الوجود، الوعي المفاهيمي...، إنها روح الحقيقة الغائبة المندثرة. والسبب في هذا الإهتمام أمر فرضته الضرورة التقنية - التكنولوجيا - أي منذ بداية القرن التاسع عشر كميلاد للثورة الصناعية، أين امتزجت التقنية بالعلم، وأصبحت تشكل أو تعبر عن مجموعة من التطبيقات العلمية المنظرة والتي رفعت شعار الالبساطة، اللابوضوح، اللاطبيعة...، وحتى لا تعدم اللغة وجب أن تكون فعل خلق ووعي، وتغيير ومجازة في جدلية الوجود الإنساني، لا دُمى تحركها الأصابع ثم تمل من حركتها المتجانسة (Homogène) فترميها.

إنها برمتها فلسفة تصلح للفرد أينما كان ومتى كان...، لكن إلى أي مدى يصح هذا الكلام الذي ينتمي إلى نظرية السقوط من خلال التناقضات الذاتية؟ إلى أي مدى يمكننا تملك الرهان على تدمير ذاتي للحضارة الغربية وذلك فقط من وجهة نظر هذه الفلسفة الهيدجرية كخطاب؟

وإلى أي مدى نحن الذين نتأملها، نقدها، ونتفحصها ونعيش على ضفافها لن يصيبنا؟! وإلى أي مدى غير مطالبون بالمساهمة في

العالمية والكونية وغير مدعوون على غرار ما ساهم به الفكر العربي في بناء الفكر العالمي؟ هل السبيل في ذلك هو التأثير والتأثر؟ ودفع المثقف العربي إلى اقتحام أبواب الفكر المعاصر؟ أم أننا مطالبون بالبحث عن منهج معين؟ أم ماذا...
إنها إذن قصة الصراع الدائم بين حرية الفكر وثبات الرأي ليس إلا... فإلى متى يتم إنعدام ذلك أنطولوجياً ومعرفياً؟

فهرس
الفلاسفة والاعلام

الإسم واللقب باللغة العربية	تاريخ الميلاد والوفاة	الإسم واللقب باللغة الفرنسية
إبن رشد	1197 - 1126	IBN ROSCHD (AVERROES)
إبن عربي	1240 - 1165	IBN ARABI
أرسطو	(384 - 322) ق.م	ARISTO
إبن سينا	1037 - 980	IBN SINA (AVICENNE)
أفلاطون	(427 - 347)	PLATON
أفلوطين	269 - 203	PLOTIN
ألتوسير لوي	/ - 1921	ALTHUSSER LOUIS
أوغسطين سانت	430 - 354	AUGUSTIN SINT
أينشتاين ألبرت	1955 - 1859	EINSTEIN ALBERET
بارمنيدس	(ق6 - ق5) ق.م	PARMENIDES
باشلار غاستون	1941 - 1884	BECHELARD GASTON
برغسون هنري لويس	1941 - 1859	BERGSON HENRI LOUIS
بريهيه إميل	1953 - 1876	BREHIER EMILE
برنارد كلود	1953 - 1876	BERNARD CLAUDE
بلانشيه روبر	1975 - 1898	BLANCHE ROBERT
بلوخ إرنست	1977 - 1885	BLOCH ERNEST
بيكون روجر	1294 - 1214	BACON ROGER
بيكون فرنسيس	1626 - 1521	BACON FRANCIS
بيكون مارتين	1965 - 1878	BACON MARTIN
بوبر كارل ريموند	/ - 1902	PUPPER KARL RIMEND

الإسم واللقب باللغة العربية	تاريخ الميلاد والوفاة	الإسم واللقب باللغة الفرنسية
بوفريه جون	1907 - /	BEAUFRET JEAN
توما الإكويني	1274 - 1224	THOMAS D'AQUIN
جان بول سارتر	1905 - 1980	JEAN PAUL SARTRE
جاكوبي فريديريش	1819 - 1743	JACOBI FRIEDRICH
جيل دولوز	1925 - /	GILLES DELEUZE
جورج سانتايارنا	1952 - 1863	GERORGE SANTAYAN
ديكارت رونه	1650 - 1597	DESCARTE RENE
ديوي جون	1952 - 1859	DEWEY JOHN
راسل براتراند	1970 - 1872	RUSSEL BERTRAND
رايسشباخ هانز	1953 - 1891	REICHENBACH HANS
روسو جان جاك	1878 - 1712	ROUSSEAU JEAN JACQUES
ريكور بول	1913 - /	RICOEUR PAUL
رينان جوزيف أرنست	1892 - 1823	RENAN JOSEPH ERNEST
زينون الإيلي	485 - 490 ق.م	ZENON D'ELEE
سبينوزا باروخ	1677 - 1632	SPINOZA BARUCH
سقراط	399 - 470 ق.م	SOCRATE
سكوتس إريجينيا يوحنا	878 - 810 م	SCOT ERIGEN JEAN
شاتليه فرانسوا	1925 - /	CHATELET FRANCOIS
شينغلر أوسفالد	1936 - 1880	SPENGLES OSWALD
شلنج فريدرش	1854 - 1775	SHELLING FRIEDRICH
شوبنهاور آرثر	1860 - 1788	SCHOPENHAUER ARTHUR
شيفالييه جاك	1962 - 1882	CHEVALIER JACQUES

الإسم واللقب باللغة العربية	تاريخ الميلاد والوفاة	الإسم واللقب باللغة الفرنسية
غارودي روجيه	1913 - /	GARAUDY ROGER
غرامشي أنطونيو	1861 - 1937	GRAMSCHI ANTONIO
الغزالي أبو حامد محمد	1059 - 1111	GHAGALI ABU HAMID M
غاليليو غاليلي	1564 - 1642	GALILEE GALILEI
الفارابي	(870 - 950)م	AL - FARABI
فتغشتاين لودفيغ	1889 - 1951	WEITGENSTEN LUDVIG
فوكو ميشال	1926 - /	FAUCAULT MICHEL
فولتير	1694 - 1778	VOLTAIRE
فيثاغورس	(570 - 560)ق.م	FYTHARORE
فيخته يوهان غوتليب	1762 - 1814	FICHTE JOHANN GOTTLIEB
فيورباخ لودفيغ	1804 - 1872	FEUERBACH CARNAP
كارناب رودولف	1891 - 1970	CARNAP ROUDOLF
كانط إيمانويل	1724 - 1804	KANT EMMANUEL
كامي ألبرت	1724 - 1804	KAMUS ALBERT
كونت أوغست	1789 - 1857	CONTE AUYUSTE
كوندياك إتيان	1715 - 1780	CONDILLAC ETIENNEE
كوهن هرمان	1841 - 1918	CAHEN HERMANN
كيركيكارد سورين	1813 - 1855	KIER KEGAARD SOREN
لايبنتز غوتفريد	1644 - 1716	LEBNIZ GOTTFRIED
لفيناس عمانويل	1905 - /	LEVINAS EMMANUEL
لوثر مارتن	1438 - 1483	LUTHER MARTIN
لوك جون	1632 - 1704	LOCKE JOHN

الإسم واللقب باللغة العربية	تاريخ الميلاد والوفاة	الإسم واللقب باللغة الفرنسية
لوكاش جورج	1880 - 1971	LUKACS GOERGES
ماخ أرنست	1838 - 1916	MACH ERNST
ماركس كارل	1717 - 1883	MARX KARL
ماركوز هاربرت	1898 - 1979	MARCUSE HERBERT
مارسيل غابريال	1891 - 1973	MARCEL GARBRIEL
مل جون ستوارت	1806 - 1873	MILL JOHN STUART
مل جيمس	1773 - 1836	MILL JAMES
مونتاني ميشال	1533 - 1592	MONTAIGNE MICHEL
مونتسكيو	1689 - 1755	MONTESQUIEU
مونييه عمانوئيل	1905 - 1950	MOUNIER EMMANUEL
ميرلو بونتي موريس	1908 - 1971	MERLEAU PONTY MAURICE
مين دي بيران	1766 - 1824	MAINE DE BIRAN
نيتشه فريديريش	1844 - 1900	NIETCHE FRIEDRICH
هابرماس يورغن	1929 - /	HABERMAS JURGEN
هيدجر مارتن	1889 - 1976	HEIDEGGER MARTIN
هيراقلطس الأفسى	(ق 5 - ق 4) ق.م	HERACLITE D'EPHESE
هوبس توماس	1588 - 1679	HOBBS THOMAS
هوسرل إدموند	1859 - 1938	HUSSERL ED MUND
هيجل جورج فلهم	1770 - 1831	HEGEL GEORG WILHEM
هيوم دافيد	1711 - 1776	HUME DAVID
ياسبرز كارل	1883 - 1969	JASPERS KARL

إشكالية
الوجود والتقنية
عند

مارتن هيدجر

إبراهيم أحمد

• كاتب من الجزائر

«هيدجر هو «مجمع» المتناقضات أيضًا، ففيه اجتمعت شعرية هولدرلين، وبلاغة تراكل، ومثالية هيجل، ونقدية كانط، وعمدية نيتشه وأخيرًا فينومولوجيا أستاذة هوسرل. لذا فإن قراءة هذا الموروث المعقد، المنحوت داخل اللغة وباللغة ليس أمرا هينا بالمرة، وهو ما عبر عنه تلميذه وصديقه وأهم شراحه الفرنسي جان بوفريه Beaufret في أن فلسفة هيدجر الحقيقية هي ما لم يكتبه، أي أنها موجودة فيما يتجاوز المعاني البائنة في نصوصه. لهذه الأسباب مجتمعه وغيرها أعجبت بمؤلف الباحث إبراهيم أحمد حول هيدجر، وتحديداً حول إشكالية الوجود والتقنية، إنما ما الذي يدفع بشباب جزائري مثقل بنوستالجيا مقال ينشد الخصوصية والتميز، ويدعو إلى ثقافة برزخية آسنة ترفض الحراك والاختلاف سوى البحث عن هذا الحراك وهذا الاختلاف بالذات، لأن فلسفة هيدجر كما بين بعض أصولها الباحث في فصول كتابه الأربعة تأصيل للاختلاف وبحث عن الحقيقة الوجودية للإنسان حيث لا نراها. ثم إن أنطولوجيا هيدجر، وعلى إيغالها في التجريد والنحت اللغوي، فإن مجال انهماهما الأول والأخير يبقى الإنسان: الإنسان المفكر، الإنسان المغترب عن الإنسانية، الإنسان الضائع داخل أنساق التقنية وآلاتها، الإنسان المسكون بهواجس الشعر التي أيقظها هولدرلين في ترانيمه السحرية، الإنسان الذي يعرف حقيقة واحدة - هي أم الحقائق - وهي أنه كائن ماثت، وأخيراً الإنسان الذي يقدر مكتسبات العلم والتقنية ويرفض طغيانها».

د. عمر مهيبيل

ISBN 9953-87-022-5



9 789953 870229

منشورات الاختلاف

14 شارع جلل مشدل

الجزائر العاصمة

البريد الإلكتروني:

revueikhtilef@hotmail.com

الدار العربية للعلوم - ناشرون

Arab Scier
www.asp.com



TIBAMA



نهامة

ESKHLIT AL



30405792

SR-16.00

www.neelwafurat.com

لوفرات.كوم