بنية الهيرمينوطيقا الهيدغرية: الأصول والأبعاد

اسماعيل معنانة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر

ملخص

لقد أخذت الانطولوجيا الهيدغرية بعد كتاب "الوجود والزمان" لسنة 1927، تطورات وتشعّبات معقدة، كان أقلها ما يعرف بالمنعرج (Kehre) الهيرمينوطيقي، حتى أنه يصعب حصر اتجاه فكره في منحى واحد، وبلغة هيدغر فإن الفكر الأصيل لا يمكن تخريجه في أطروحات،بل عليه أن يأخذ دروب متعددة ومتشعبة ، ولكن المتفق عليه أن التأويل (الهيرمينوطيقا) هي المنهج الثاوي في كل كتاباته، وعليه فإن تتبع هذه الهيرمينوطيقا عبر مجموعة من البنى بوسعه الكشف عن السمات الأساسية لهذا الفكر، ونشير بالبنية إلى مفهوم عام، فقد تتمثل هذه البنية في بعد انطولوجي يؤسس الهيرمينوطيقا من داخل البنية اللغوية، وقد تكون البنية تاريخية في شكل نزوع يشد هذا الفكر نحو أصله، مثل العودة إلى الفكر اليوناني الذي يمثل سمة واضحة في فلسفة هيدغر، وقد تكون البنية دينية ثاوية عبر النصوص الهيدغرية ولكن بشكل مستتر ومتواتر، وهنا على البحث أن يتتبع النصوص تحقيقا وتأويلا حتى يختبر حقيقة هذه البنية، وقد تكون لا شعورية ولا مفكر فيها داخل خطاب الهيدغرية أو مسكوت عنها، مثل البعد الإتيقي Ethique، وهنا يجب على البحث أن يمارس جهدا إضافيا في التحقيق و تأويل بعض النصوص، وإذا ما اكتشف البحث أنه يمكن لهذه الانطولوجيا أن تنفتح على آفاق رحبة من التأملات الأخلاقية، فعلى الفكر هنا أن يذهب بعيدا في التأويل والتقويل أحيانا، وأن يتحرر من سلطة النص ويفتح لنفسه دروبا خاصة، وقد تكون ثمة أبعادا وبنى لا يتسع المقام هنا للكشف عنها جميعا، لكننا نشير هنا أننا لم نتطرق إلى البعد الجمالي في الهيرمينوطيقا الهيدغرية رغم أهميته الحاسمة وكذلك البعد السياسي... وذلك نظرا لضيق المقام.

Résumé

Cet article essaye d'identifier les dimensions qui déterminent la structure de l'interprétation dans la philosophie de Martin Heidegger: c'est ce qu'on a appelé « la structure de l'herméneutique heideggérienne », on a attribué a cette structure quatre dimensions : la dimension linguistique ou il s'agit du concept du tournant herméneutique dans la philosophie de Heidegger, c'est-à-dire le langage comme structure ontologique de l'être; la dimension historique, notamment, son retour vers les germes grecs de l'histoire et la modernité occidentales; la dimension éthique, ou l'on se demande s'il y a une morale possible dans l'ontologie heideggérienne si on peut casser le silence éthique de la philosophie de Heidegger; et finalement la dimension religieuse, qui consiste l'approche heideggérienne du divin et du Sacré et, donc quelle influence peut la religion exercer sur la pensée ultérieure de l'Etre? Aussi, quelle est la relation historique et philosophique entre la métaphysique occidentale et la tradition Judéo-chrétienne? Ce que Heidegger appelle la structure onto-théologique de la métaphysique.

❖❖❖

1: البنية اللغوية: المنعرج اللغوي. الهيرمينوطيقي[1]

ثمة واقعة خطابية أساسية في تاريخ النصوص الهيدغرية تسمي "انحباس قول الوجود والزمان" واكتشاف هيدغر أن لغته لا تزال مغرقة في التصورات الميتافيزيقية، وقد كان لهذه الواقعة تأثيرها في انزياح الانطولوجيا إلى هيرمينوطيقا، يبدو أن انحباس قول Versagt "الوجود والزمان" في

حمل حقيقة الوجود إلى اللغة، قاد هيدغر إلى قلب ماهية الفكر نفسه، وباتت ثمة ضرورة الاستعداد لاحتمال "منعرجا هيرمينوطيقا" في التفكير، يسم العصر بأسره، إن ما كان فشلا شخصيا أضحى انتصارا للفكر على عجزه الخاص، لقد غيّر هيدغر برنامجه أكثر من مرّة، فمن تأسيس الانطولوجيا الأساسية إلى هيرمينوطيقا الدازاين« Dasein »[2] إلى حقيقة الوجود .. الخ، والهاجس الأصيل وراء كل هذا هو "تجاوز" Überwindung[3] لغة الميتافيزيقيا في قول الوجود، "إن الوجود يسكن اللغة كما يسكن السحاب السماء" ولكن أية لغة هذه يمكنها قول الوجود دون استعارات الضوء والصوت والشكل.. من الأرض؟.

يبدو أن لغة "الوجود والزمان" مغرقة في التصورات الفينومينولوجية والميتافيزيقية، وهي تجربة فريدة من نوعها في صراع الفكر مع ذاته من أجل الاهتداء إلى هذه "اللغة الأخرى"، فانحبس القول وهو لم يشارف نصف سعيه: "ههنا انعرج الكل على نفسه، إن القسم المشكّل قد تحفّظنا عليه؛ لأن الفكر قد انحبس عن القول الكافي لهذا المنعرج ولم يدرك ضالته بمساعدة الميتافيزيقا."[4] كما اعترف هيدغر.

ليست المشكلة منهجية إذن، بل أن المنعرج يطال أساسا بنية الوجود نفسه من حيث علاقته باللغة، فأن "ينعرج الكل على نفسه" داخل مدونة 1927 معناه، التحول من حمل الوجود إلى اللغة بوصفه تزمّنا، إلى حمل الزمان إلى اللغة بوصفه وجودا، أي التساؤل حول معنى وجود الزمان. ناهيك عمّا يثيره هذا الدور من التباسات وارتدادات بنيوية جمة: فالزمان هو الآخر ذو بنية لغوية تتخارج في كلام الدازاين، كما أن اللغة لا تدخل حيز نسقها إلا وفق "معقولية زمانية"، أو ما سمي آنئذ "زمانية الخطاب"(الفقرة 68 —د)، إن اللغة التي عليها توضيح حقيقة الوجود، في حاجة إلى توضيح وجودها، وهو ما عبّر عنه هيدغر في رسالة 1946 بأثر رجعي في قوله: "أن اللغة في الآن نفسه، كاشف وحاجب الوجود نفسه،"[5] إنها لا تكشف إلا عن بنيتها كلما أرادت الكشف عن الوجود، وهو معنى القول أن "اللغة مأوى الوجود"، أي أن الوجود ينتشر في ثنايا اللغة، والإنسان لا يمكنه ربط علاقة مباشرة مع الوجود نفسه ولكن *بوساطة* اللغة: "في اللغة قبل كل شيء تنتشر تلك الألفة الأصلية في العلاقة بالعالم التي تشكل شرط إمكان التجربة، لا التجربة المتعالية بل التجربة المتناهية تاريخيا على الدوام، والموجودة في موقع."[6]

إن اللغة هي الوسط حيث إقامة الدازاين ممكنة، وهي "المكان" حيث يتجمع الفكر، وليس للإقامة هنا أية دلالة مكانية، بل تعني الإقامة Ehtos، أن ينشر الدازاين ماهيته، أي الفكر والوجدان والكلام، فالإنسان لا يفكّر إلا من خلال اللغة، ولا يتكلم إلا بالإنصات إلى اللغة، وحتى حياته الوجدانية تتشكل مفاهيم وجدانية: "إن المفهومية الوجدانية التي من شأن الوجود في العالم، إنما تعبر عن نفسها بوصفها كلاما، وتأتي جملة الدلالة التي من شأن المفهومية إلى حيز الألفاظ ... إن الكلام هو التفصيل الدال الخاص بمفهومية الوجود في العالم"،[7] إنه المزاج القلق، في الواقع، وعبر القوة الكاشفة والثابتة لهذا الاستعداد الوجداني، عادة ما يتكلم الوجود-الصائر-للموت مستدعيا الدازاين المأسور من طرف تنويع الالتباس ومواجها للعدم الذي يؤسس قدرته-على-الوجود الأصيل وحضوره المعولم للموجودات.

إن ما حدث داخل مدونة 1927 هو اكتشاف هيدغر أن الأشياء كلها تتفلت من بين يديه نحو اللغة: فمنذ الفقرة 3 يقيم فارقا انطولوجيا بين الفلسفة وبقية العلوم، فكل العلوم لديها موجودات محددة تشتغل عليها: المادة تدرسها الفيزياء، والكائن الحي تدرسه البيولوجيا، والتاريخ يدرسه علم التاريخ، ولكن هذه العلوم لا تطال "الموجود نفسه." بل تكمم العلاقات الثابتة التي تحكمه، إن الفيزياء لا تقول لنا ما هي "المادة" والبيولوجيا لا تقول ما هو "الكائن الحي" وعلم التاريخ لا يخبرنا ما هو "التاريخ"، إن المادة والكائن الحي والتاريخ والنفس ...الخ هي مفاهيم أساسية تؤسس العلوم، ولا يمكن لهذه العلوم مساءلة أسسها الميتافيزيقية.[8]

تبدو هذه المفاهيم كائنات لغوية تقع في دائرة التفكير الفلسفي، وحينما يقول هيدغر فيما بعد (1953) قولته الشهيرة "أن العلم لا يفكر"،[9] فمعناه كذلك أن لغته عاجزة عن تأويل مفاهيمه الخاصة، إن لغة العلم تختلف جذريا عن لغة الفكر، فالفيزياء تتكلّم لغة فيزيائية بحتة وكذلك الرياضيات والبيولوجيا. وحتى الفيلولوجيا التي هي فقه اللغة: "لا يمكنها أن تكون موضوع اعتبارات فيلولوجية."[10] ومعنى هذا أن تحليل اللغة العلمية واختبارها هو من اختصاص الفلسفة، وهي النتيجة نفسهما التي انطلق منها لودفيغ فيتغنشتاين L. Wittgenstein، والفلسفة التحليلية عامة، لقد عرف فكر فيتغنشتاين هو الآخر تحولا حاسما قاده إلى احتمال المنعرج اللغوي وفي نفس الفترة التي كان فيها فكر هيدغر يتهيأ لاحتمال المنعرج، أي بين سنة 1921 (الرسالة المنطقية الفلسفية) وسنة 1947 (النحو الفلسفي)، كما يمكن قراءة كتاب هوسرل الضخم "أزمة العلوم الأوروبية" 1936 بوصفه تشخيصا مفصلا لهذا المنعرج اللغوي، وربما ليس صدفة "أن معظم شراح هيدغر الثاني يتفقون أن سنة 1936 هي اللحظة الحقيقية لما سمّي المنعرج Die Kehre الذي قاده من طريق "الانطولوجيا الأساسية" إلى طريق "تاريخ الوجود""[11].

ثمة تضخم لغوي يطال الفلسفة القارية بأسرها وينزاح بها من "براديغم الوعي" le paradigme de la conscience[12] الذي أسس الحداثة الديكارتية إلى "براديغم اللغة" le paradigme du langage الذي يهيئ الفكر إلى حداثة ما بعد ديكارتية، أو ما بعد الحداثة، فليس صدفة أن نجد كل الفلسفات بعد هيدغر فلسفات لغوية، الهيرمينوطيقا، التفكيكية، البنيوية...، يقول دريدا: "إن نص هيدغر هو نص بالغ الأهمية في نظري، إنه يشكل خطوة إلى الأمام لم يسبق لها مثيل، خطوة لا يمكن أن ترتد إلى الوراء، مازلنا حتى الآن أبعد ما نكون عن الاستفادة من ثراءها النقدي."[13]

إن ما حدث بعد هيدغر من هوس لغوي obsession langagière أصاب الفكر القارّي بأسره، يعود إلى تلك الواقعة الخطابية التي سماها جلبار أوطوا، في كتابه" تضخم اللغة في الفلسفة المعاصرة" ب" الثانوية" la secondarité،[14] ثانوية الفلسفة إزاء بقية العلوم، فالعلم استولى على كل مجالات الموجود، ولم يبقى للفلسفة إلا خطابات هامشية حول لغة العلم، أو لغة الوجود، وصارت لا تستحق لقب" فلسفة أولى" بل "فلسفة ثانوية".

2. البعد اليوناني: العودة إلى البدء الأول

ثمة مهمة أخرى ينيطها هيدغر بالهيرمينوطيقا وهي الكشف عن تلك "الوحدة التاريخية" التي تسمى "الغرب" من اليونان إلى العصور الحديثة عبر إعادة تأويل كل النصوص المؤسسة لهذا الغرب.

تنحو بنا تأملات هيدغر الأخيرة في نحو من التصور "لتاريخ العالم" بوصفه يصب في مصب تلك الملحمة العظيمة التي تسمى ب"الغرب"، وهي سردية كبرى خط سطورها الأولى هيراقليطس وغيره من المفكرين اليونان الأوائل، حينما فصلوا اللوغوس عن الميثوس، وقاموا بنقل خطاب الوجود من لغة الأسطورة، إلى لغة العقل، أي من المحلية إلى العالمية، وقد كان لوساطة الشعر في ذلك دورا أساسيا، غير أن هيدغر لا يقصد ب"الغرب" مجالا جغرافيا بعينه، أو مجموعة إثنية أو لغوية، بل مجموع الشعوب التي ساهمت في إذكاء النقاش والحوار حول "معنى الوجود"، منذ أن أخرجه هيراقليطس من ليل الأسطورة إلى ضوء اللوغوس، أي ضوء المعقولية.

إن خطاب المعقولية هذا، هو الخطاب الوحيد الذي انتهى بالغرب الحديث إلى التقنية الكوكبية التي تقودها السيبرنيطيقا[15]: من اللوغوس إلى السيبرنيطيقا، هي فعلا قصيدة عجيبة، يقرّ هيدغر: "أن الألفين وخمسمائة سنة التي تفصلنا عن هيراقليطس شيئا خطيرا جدا."[16]

ربما خطورة هذه المرحلة لا تكمن فقط في كونها "مرحلة اللوغوس المنقلب قشتالا[17] Gestell"، بل أيضا كونها من وجهة نظر تاريخ الوجود مرحلة واحدة، مطلقة الفرادة والندرة، إنها براديغم اللوغوس/القشتال، وهو براديغم له زمنه الخاص، ولا تسري فيه المسافات الزمنية المعهودة، إنه براديغم التنويع التاريخي لنفس اللحظة، ونفس الدازاين الذي هو نحن، يقول هيدغر: "إن المسافات الزمنية، وتسلسل العلل يمت إلى التاريخ لا إلى الوجود التاريخي الأصيل، فحينما نوجد تاريخيا، لا نكون على مسافة بعيدة أو قريبة من الإغريق، إننا نكون بالنسبة إليهم في التيه والضلال"،[18] حيث أن التيه Errance هنا هو عنصر اللا-حقيقة الذي هو من صلب ماهية الحقيقة، إن كل تخريج لحقيقة الوجود هو تيه عن البدء الأصلي، ولكنه ينتمي إلى ماهية البدء، ويبقى يستمد منه أصلانيته، هكذا كان التيه الأول للبدء اليوناني هو براديغم اللوغوس/القشتال الذي يسمى تاريخ الميتافيزيقا: ".. إن الميتافيزيقا من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود قد قامت انطلاقا من قدر الوجود ذاته، الميتافيزيقا في ماهيتها هي سر الوجود، ولكنه سر لم يفكر فيه لأنه ظل سرا مبهما."[19]

تكمن لغزية الميتافيزيقا في كونها البدء Anfgang الذي لم ينتهي بعد، إنها البدء المانح الذي لا يزال ينشر ماهيته عبر التقنية، ولهذا فإن نهاية البدء وانكشاف سر الميتافيزيقا يكمن في التحقق التام لإمكانات التقنية، وقد يأخذ ذلك وقتا أطول مما قطعته الميتافيزيقا لحد الآن، إن البدء لا ينتمي إلى الماضي بقدر ما ينتمي إلى المستقبل: ".. قد يكون البدء هذا الذي هو متصور سلفا في المستقبل على نحو غير مبسوط في عظمته الخاصة،إنما العودة إلى البدء يمكن أن تكون طبقا لذلك قفزا، بل القفز الأصيل في المستقبل بلا ريب، فقط تحت شرط واحد هو أن نبدأ فعلا

بالبدء."[20] إن "البدء الآخر" الذي يصبو فكر هيدغر إلى تدشينه، ليس تجاوزا للبدء الأول بل يتمفصل عنه تمفصلا تأويليا.

يبدو أن عودة هيدغر إلى مساءلة هذا البدء، ليست البتة عودة تأريخية، ولا هي تجاوز الفكر لنفسه كما هو الحال مع عودة هيجل، بل هي تأويلية، تعيد فتح الدروب التي أغلقها التيه التاريخي للبدء الأول، وتكسر أحادية الرؤية الميتافيزيقية التي هيمنت على تاريخ الوجود منذ هيراقليطس، إنها إذن عودة من أجل الاختلاف Différence والذي هو من صلب حقيقة الوجود: ".. لا يتحدد حوارنا مع تاريخ الفكر، بالتجاوز وإنما بالرجوع إلى الوراء ... هذا الرجوع يقودنا إلى ميدان أهمل حتى الآن، وهو أول ميدان يستحق أن يذهب فيه التفكير إلى الحقيقة في وجودها."[21] تتقوم عودة هيدغر بهاجس مفاده: لماذا هيمن اللوغوس الهيراقليطي على التخريجات الأساسية لتاريخ الوجود طوال هذه المرحلة؟، وإذا كانت السيبرنطيقا هي التتويج الأخير لمجمل هذه التخريجات، ماذا بعد السيبرنطيقا؟. ثم ماذا لو هيمن تأويل آخر للوجود غير "القرار الأساسي" الذي أرساه هيراقليطس؟ ماذا لو أن تأويل بارمنيدس للوجود باعتباره هوية مطلقة الوحدة، قد هيمن على التخريجات اللاحقة؟، يجب إذن العودة إلى بارمنيدس لفهم هذا البدء، بل أن مثل هذه العودة وحدها تمكننا من البدء في البدء الآخر، هذا ما لم يصرح به هيدغر، ولكن ورثة فكره الأكثر قربا أمثال غادامير H.G. Gadamer يستطيعون فهمه، حيث يقول: "وأنا استطيع أن أتفهم جيدا لماذا أراد هيدغر أن يستمر في تبنّي الفكرة القائلة أن الهوية كانت أطروحة بارمنيدس الرئيسية، ويرى هيدغر أن هذا كان يعني أن بارمنيدس نفسه كان سيتخطى كل طريقة ميتافيزيقية في الرؤية."[22] تفتح عودة هيدغر إلى البدء الأول دروب الفكر الأخرى والتي ألغاها التيه الأساسي الذي هو من شأن كل بدء، إنها عودة تتوجه بالبحث وجهة اللامفكّر l'impensé في الفكر اليوناني، إن ما يصمت عنه الفكر ينتمي في الحقيقة إلى ماهيته الأصلية، وهكذا فإن ما يصمت عنه فكر بارمنيدس وهيراقليطس يمكن إعادة تقويله/تأويله، ليس فحسب من أجل فهم مرحلتنا الراهنة، ولكن من أجل جعله أفقا آخر للفكر المستقبلي: "كلما كان الفكر أصليا كان لامفكّره ثريا، إن اللامفكّر هو الهبة الأسمى التي يمكن أن يهبها الفكر."[23]

ليس هناك إذن غائية télos تحكم التاريخ، كما تزعم كل فلسفات التاريخ المتفائلة، كما لا توجد قوانين آلية جبرية تحرك دفة التاريخ، كما تدّعي فلسفات التاريخ المتشائمة، ينتمي التفاؤل والتشاؤم إلى النزعة الإنسانية المنحدرة من ميتافيزيقا العصور الحديثة، ولهذا فإن هيدغر يفكر التاريخ خلف كل تفاؤل وتشاؤم، إن التاريخ هو تاريخ حقيقة الوجود، ولهذا فإن تحولاته الأساسية تصدر مباشرة عن تحولات الحقيقة: ".. تتولد القرارات الأساسية للتاريخ حسب الكيفية التي تحضر بها الماهية الأصلية للحقيقة"[24] وقد أخذ تاريخ الميتافيزيقا تحولاته الأساسية من فكر هيراقليطس وأفلاطون وأوغسطين، ثم ديكارت وهيجل ونيتشه في العصور الحديثة. الحقيقة هي الانفجار الأنطوقي ontique للوجود، إن هذه التعبيرات المتعددة للحقيقي le vrai تتمرجع كلها إلى مصدر واحد للمعنى، وعلى الهيرمينوطيقا أن تكشف عن هذا الأصل الثاوي في كل بنيتها.

يرى هيدغر أن التقدم في الزمن لا يصاحبه أي تقدم في الفكر، إنه دائما نفس البدء، فهو نسيان متعدد لبدء واحد، ينتمي النسيان إلى ماهية الميتافيزيقا، إن ما نسميه تحولا في ماهية

الحقيقة، أو تخريجا جديدا لحقيقة الوجود، هو في جوهره "نسيان آخر للبدء الأول" أي تأويل: "..فتاريخ الوجود، الذي يعرف تاريخيا بالميتافيزيقا يتمثل في هذا التقدم الذي تفلت من يديه لحظة البداية."[25] إن النسيان الثاوي في وجود الدازاين نفسه، يشكل إمكانيته الأساسية في ربط علاقته بالموجود، فالدازاين المنقذف دوما نحو الموجود، لا يفهم الموجود إلا في نسيان وجوده الخاص أي أنه يفهم هذا الموجود بوصفه سلبا لماهيته، فليس نظرنا هو من يقيس الشيء ولكن أفق الشيء هو الذي يقيس نظرنا، إن السلب الهيغلي نفسه ليس ممكنا إلا انطلاقا من النسيان، إن النسيان هو حجب للوجود في ظهور الموجود، فهو إذن شرط كل تيه يصدر عن البدء: فـ".. نسيان الوجود هو جزء من ماهية الوجود، وهو الجزء الذي يحجب الوجود عن طريقه، إن النسيان من صميم الوجود إلى حد أن فجر الوجود يبدأ كانكشاف للحاضر في حضوره، وهذا يعني أن تاريخ الوجود يبدأ بالنسيان."[26] إن الفلسفة الغربية تشهد في عمقها على نسيانها لحضور الوجود، يمكن القول كذلك بأن الميتافيزيقا دشنت أسلوبا أصيلا لتناول الوجود متصورة إياه كنسيان.

يشقّ تاريخ الوجود دربه إذن كخروج عن الأصل ونسيان للبدء، خروج من الماهية البسيطة والمحضة للوجود نحو التحقق التاريخي لماهية الحقيقة التي تخص الوجود، وهذا التحقق أو التيه، هو ما يسميه هيدغر كذلك الاستتار أو الانحجاب، وهو ينتمي إلى انكشاف الحقيقة وليس سلبا لها، إنه ضرب مخصوص من العلاقات مع الموجود(الطبيعة، التاريخ، الإنسان..): ".. ليس "الانحجاب" إبهاما، بل أن الوجود حين يحجب ماهيته يظهر شيئا آخر، إنه يظهر العلة أو الأصل Grund في الأسباب والمبادئ والأصول العقلانية."[27] وبهذا، فإن العلم والتقنية والحديثة بوصفها تحققا لهذه المبادئ والأصول، هي الوجه الحديث لهذا النسيان المضاعف: نسيان للبدء واستتار لحقيقة الوجود، وبهذا تكون الحداثة كذلك من نفس القدر أي النسيان والتيه الذي من شأن البدء الأول، إن ما نسميه تاريخا لن يكون إلا وجه من أوجه التيه: ".لو لا التيه لما كان هناك تاريخ."[28] يقول لنا هيدغر: ".يتحدد جوهر التاريخ انطلاقا من الوجود بوصفه إشراقا وظهورا وانتشارا، انطلاقا مما يظهر أمامنا ويختفي في الوقت نفسه، الظهور والانحجاب هما فعل واحد وليسا فعلين متمايزين."[29]

يتوجب إذن، على فكر المنعرج الهيرمينوطيقي، إعادة تأصيل النهاية الظافرة للميتافيزيقا الغربية في البدء الأول، إن فهم ما يقع في حداثة الغرب من أحداث هائلة، مرتبط حسب هيدغر، بالحدث الأساسي للبدء: "إن الاثنين: التمعّن في البدء الأول وتأسيس النهاية التي له، والتي هي من جنس عظمته، إنما ينتميان معا إلى المنعرج."[30] تعد إعادة تأويل البدء مهمة مستعجلة للفكر، ليس لإحيائه كما فكّرت النهضة ذلك ولكن لكشف الخيوط الخفية التي لا تزال تربط الحداثة الأوروبية بهذه البداية.

يرافع هيدغر ضدّ طريقة الفكر الحديث في *تمثّل* البدء، والتي هي من مخلفات عصر النهضة والذاتية المتعالية، فهي طريقة عادة ما تكون محكومة بمتطلبات الراهن، ومقتضى السجال الفكري، إن زوال الظرف العام للحداثة يقتضي من الفكر الآن، والهيرمينوطيقا على وجه الخصوص، إعادة تسآل البدء بفكر من جنس عظمته: "إن السعي في مجال التفكير لإمعان النظر،

بكيفية أكثر بدئية في ما تم تفكيره بدئيا ليس هو الإرادة العديمة المعنى لإحياء ما مضى، بل الاستعلاء اليقظ للدهشة إزاء ما يقبل علينا انطلاقا من الفجر المبكر."[31]

يبدو أن ما تمّ تفكيره في هذا الفجر المبكر ،هو الوجود في بعض تأويلاته وأبعاده وامتداداته، وما بقي يسطع في عصرنا هو بعض هذه التأويلات التي انفصلت عن الوجود، كاللوغوس والصورة والفاعلية ... ولهذا بقيت الحداثة الغربية تستمد قوتها من هذا الشعاع: "يبدو الوجود بحاجة لانعكاس الشعاع المنبثق من ماهيته في حقيقتها، هذه الحقيقة لا تعرف قلق النقص، إنها الراحة في حضرة الثراء البسيط حيث يتضمن البدء قرار الانفصال،"[32] إن تاريخ الغرب هو ما يحكيه الوجود، منذ انفصاله عن البدء الأول.

يُفهم الوجود من وجهتي نظر مختلفتين ولكنهما متكاملتان؛ ولا تفهم الواحدة دون الأخرى: من وجهة نظر هيرمينوطيقية، ومن منظور تاريخ الوجود ، فالوجود هيرمينوطيقيا هو انتشار، وحضور، انسحاب وحكي، وهو عهد Ereignis[33]، ومنعرج، ونداء كذلك، أما من منظور تاريخ الوجود، فهو حسب ما تم إحصائه من طرف هيدغر لوغوس و إيدوس (فكرة) وفاعلية وكوجيتو وموقف وروح مطلق وإرادة قوة ....، وكلا المنظورين يشترط الآخر، فالتأويل يجب أن يتوجه بالبحث في كلا المبحثين: الهيرمينوطيقا وتاريخ الوجود: "عندما يقدم أفلاطون الوجود باعتباره فكرة (إيدوس)، وأرسطو باعتباره إنيرخيا (فاعلية) أو كانط باعتباره موقف، أو هيغل كمفهوم مطلق، ونيتشه باعتباره إرادة قوة، فإن هذه ليست مذاهب أملتها الصدفة، ولكنها كلمات الوجود التي تجيب عن نداء مستقر في قلب القدر."[34]

إن ما يقصده هيدغر ب"القدر" لا يمت بصلة إلى مفهوم العناية أو اللطف المسيحي، ولا إلى المسار الجبري للروح المطلق الهيغلي، يقصد بالقدر الكيفية التي يفكر بها شعب ما وجوده-في-العالم بحيث تبقى تلك الكيفية تمنح الأساسي للفكر، لما يلها من الأجيال، أو أن تلك الأجيال تبقى تكرر تجربة البدء الأول لأن الأساسي في تلك التجربة لم يستنفد، ولهذا يحذر هيدغر من مغبة فهم القدر فهما غائيا: "يجب ألا نتخيل أن اليونان أقاموا حضارة من أجل الألفيات المقبلة للغرب،"[35] ومع ذلك يبقى دائما سؤالنا الهيغلي الأساسي يفرض نفسه: لماذا قاد فكر اليونان وحده إلى درب الحداثة؟، بل لماذا فكّر اليونان وجودهم-في-العالم بتلك الكيفية؟

يعزو هيغل مثلا ظهور "المعجزة اليونانية" إلى شروط جغرافية وانتولوجية بحتة ، كما أن نيتشه يعزو "ميلاد الفلسفة إلى روح المأساة" كما يعزو "ميلاد المأساة إلى روح الموسيقى"، ويمكن القول أن تفكير البدء لدى نيتشه تحكمه شروط فيلولوجية بحتة، أي تتعلق بالطبيعة الخصوصية للغة اليونانية، والسر المحيّر للغة، فاللغة بتعبير نيتشه لا شك أنها من ابتداع الله، أما بخصوص خصوصية اللغة اليونانية فيحصرها غادامير في سمتين أساسيتين تمنح إمكانات تأملية وفلسفية: أولا " استعمال المحايد neutre الذي يتيح لها تقديم الموضوع القصدي للفكر بوصفه ذاتا ... كما يدل المحايد في الشعر اليوناني، كما في الشعر الألماني على شيء كلّي الوجود، على حضور شمولي، فهو لا يؤثّر في كيفية وجود ما، وإنما في كيفية الفضاء الكلي للدازاين،"[36] أما السمة الثانية فهي وجود الفعل الرابط copula أي استعمال فعل الكينونة Ist لربط المسند بالمسند

إليه عبر كل الجملة، والحق بالإضافة إلى سرّ اللغة الإغريقية هناك بدائل ثلاثة أخرى تحكم تفكير البدء وهي طاليس والأدب الملحمي وظهور الكتابة الأبجدية مع اليونان، إذ بالمقارنة مع الكتابة التصورية والمقطعية التي كانت سائدة تعد الأبجدية عملا تجريديا مذهلا، ولا يمكن مثلا تصور هوميروس دون مقدمة عن الأبجدية.

ينتمي تفكير البدء هو الآخر إلى المنعرج اللغوي، فاللغة هي الفضاء الذي تنبجس عنه الإضاءة[37] Lichtung ، حيث يتم ترتيب لعبة الضوء والظل التي تشكّل العالم، لقد تشكّل عالم اليونان في الضوء الباهر الذي تلقيه شمس الصباح على معابد الأوليمب، وشمس المساء على أفق البحر اللا متناهي والذي يلف جزر اليونان بزرقته من كل جهة ، فهو يعزلها للذوبان في هوية لغوية واحدة، ويفتحها على المطلق المجهول خلف الأفق، يقول جيرار غرانيل Gérard Granel: "إن صباح الفكر هو فكر الصباح الأول، تلك اللحظة من العالم التي كان العالم فيها يسبح في النور،"[38] إن كل كلمات الوجود الأساسية الأولى تحيل إلى هذا النور: الظهور، اللوغوس، الأوسيا، الفيزيس ... وليس الفكر اليوناني فقط هو الذي تشكّل، من عنصر النور، بل اللغة اليونانية نفسها تنهل كل معانيها وتحيلها إلى عنصر النور، يخبرنا المسكيني: "أن هيدغر يتساءل عما إذا لم تكن اللغة الغربية عامة، ولغة الإغريق خاصة، قد تشكلت في أصلها بوصفها لغة النهار، أي لغة تشتق من مجاز النور قوامها."[39]

3. البعد الإتيقي: الهيرمونيطيقا وإعادة تعريف الإنسان

تصب الأسئلة الهيدغرية في إعادة تثوير الفكر الفلسفي بشكل جذري، إن سؤال هيدغر يطال نفسه بدءا، كما تعلن ذلك مقدمة "الوجود والزمان": "على السؤال أن يسأل أولا عن وجود الكائن الذي يسأل،"[40] من هو الإنسان؟ رب تثوير للسؤال الكانطي الشهير، يعمقه هيدغر بسؤاله الأساسي: من هو الزمان؟، بدل ما هو الإنسان؟ أو ما هو الزمان؟، السؤال عن " المنّية" بدل "المائية"، فالمائية تفترض مسبقا وجود تعريف للإنسان بينما سؤال ال"من؟" هو أساسا انبناء للمجهول، إن كل تعريف للإنسان يأسر الفكر في أطر أكسيوماتية، ويحدد كل بناه اللاحقة ، وهو ما حدث للفكر الغربي مباشرة بعد التعريف الأرسطي الشهير: "حيوان عاقل... في هذا التعريف للإنسان يظهر اللوغوس، ولكن تحت شكل أسيء معرفته، وفي محيط فضولي وجد متسرّع... إنه لفي إطار هذا التعريف تمّ بناء التصور الغربي للإنسان، كل ما نسميه علم نفس، أخلاق ، نظرية المعرفة والأنثروبوجيا وقع تحت خلط وغلط بسبب هذا التصور،"[41] إن تعريف "حيوان عاقل" هو تركيب اعتباطي بين مفهومي" الحياة" و"العقل" الأكثر إشكالا ، (ما معنى العقل؟ وما معنى الحياة؟ وما هي العلاقة التي تربطهما؟) ورغم أن مدونة "الوجود والزمان" في محاولتها تفسير سؤال الإنسان في علاقته بالزمان (تزمّن الدازاين) تكون قد افترضت مسبقا وجود هذه العلاقة، أي أن الطرح محكوم مسبقا بأكسيوماتيك أو مجموعة مسلمات، لكن هيدغر سرعان ما استدرك الموقف بقوله "لا يمكن القول أن الزمان موجود"،[42] وإنما نقول "هناك زمان" Es gibt Zeit، أي أنه ليس للزمان

تعريف نهائي: فهو الإنسان منقذف ومنفلت في اختلاف ومراق دائم، ولهذا يخبرنا هيدغر سنة 1935: "أن تحديد ماهية الإنسان ليست البتة إجابة ولكنه جوهريا سؤالا."[43]

لقد أثارت "انطولوجيا المجهول" هذه زوبعة عالية من الجدل وسط فكر "إنساني، مفرط في إنسانيته" - حسب تعبير نيتشه الرشيق- فكر مستهلك في نزعته الإنسانية، لم يألف البتة التفكير خارج الأطر والمسلمات والتعريفات، إن الفكر الحديث حسب هيدغر لا يستطيع التفكير دون الانزلاق بسهولة بالغة في التقييم: "إن كل تقييم حتى وإن كان إيجابيا، هو تذويت Subjectivation"،[44] أي اعتبار الإنسان ذاتا، أي كائنا ذا قيمة أخلاقية وجمالية.

يعتبر هيدغر كل تحديد أخلاقي- جمالي للإنسان نزوع انثروبولوجي للفكر يحول دون كل تسآل جذري أوأشكلة أصلية لماهية الإنسان، إن سؤال الإنسان لا يطرح إلا في أفق سؤال الوجود، ولهذا يبدو هيدغر متجاهلا لسؤال الإنسان، وهو "التجاهل" الذي أثار استغراب معاصريه، وخاصة الفرنسيين، ففي رسالة شهيرة إلى جان فال Jean Wahl سنة 1937، وهي السنة التي كان يجالد فيها دلالة المنعرج، يقول هيدغر: "ليست المسألة التي تشغلني هي وجود الإنسان، بل بالأحرى مسألة الوجود ذاته، وهي وحدها المعروضة في الوجود والزمان."[45]

لقد رد سارتر ضمنا على هذا التجاهل بقوله "أننا في مستوى حيث لا يوجد إلا الإنسان،"[46] وأجابه هيدغر في رسالة 1946 إلى بوفريه: "أننا في مستوى حيث لا يوجد إلا الوجود"، ونحن هنا في مستوى حيث السؤال الكبير الذي يفرض نفسه هو ألا تفترض كل انطولوجيا أخلاقا تترتب عليها؟ أليست الانطولوجيا هي خطاب حول الوجود ولكن من أجل الوصول إلى معيار للفعل الإنساني؟ هل هناك فعلا انطولوجيا من أجل الوجود فقط ؟ أم أن ربط "الوجود" ب"الفعل" والقيمة هو مجرد عادة سيئة ورثها الفكر عن التقليد الأفلاطوني؟ الحق أن هيدغر ينفي العدمية عن فكره رغم أنه يعارض كل ترتيب "للقيم" على "معنى الوجود": "إن الفكر الذي يعارض "القيم" لا يزعم أن كل ما نعلنه "قيم" — الثقافة، الفن، العلم، الكرامة الإنسانية، العالم والله، هي بلا قيمة"،[47] وهو ما يعني أن "القيمة" لا تنتمي إلى دائرة الانطولوجيا، إنما إلى عالم الثقافة المفصول بموجب الاختلاف الانطولوجي عن الوجود الأصيل والمنتمي إلى عالم "الناس" الزائف، ولا يأخذ الزيف هنا أية دلالية أخلاقية، في مقابل أصالة متعالية، بل يقاس الزائف والأصيل بمدى انتماءه إلى أصلانية الوجود، وهو الانتماء الذي يحفظه العزم الذي من شأن الدازاين.

إن الأصلي والأساسي صفتان لمعنى الوجود، بينما الأصيل صفة للدازاين، يعيش الإنسان باستمرار في مفترق الطرق بين الأصالة والزيف، ولذلك فطرافة العزم هو أنه ينقل الدازاين إلى مقام يصبح معه ممكنا ووجيها الربط بين الأصيل والأصلي، وهيدغر مسكون بسؤال الأصل حتى قال ميشونيك، أحد شرّاحه الكبار: "أن البحث عن الأصل هو الوازع الإتيقي الوحيد لهيدغر"،[48] أليس البحث عن الأصل يعني رد الأشياء كلها إلى محك أولى وقيمة عليا، ألا يقوم الأصل دائما مرجعا لأفعالنا وسلوكنا، إننا نفكر ونتصرف في ضوء إيتيقا الأصل هذه، إن هيدغر يضع الأصل دوما قبل كل إمكانية للفكر نفسه، يقول فوكو في معرض نقده لهيدغر: "إن الأصل يوضع دوما قبل السقطة وقبل التجسد، قبل العالم وقبل الزمن"،[49] وقبل ذلك كله ألا يخشى

هيدغر في عودته العنيدة إلى الأصول من السقوط بفكره مرة أخرى في ميتافيزيقا الأصل والتذكر، وبالتالي السقوط في مركزية الأصل والبربرية التي ترافق عادة مثل هذه النوستالجيا؟، لقد قال نيتشه يوما: "أن الطريق الذي يرجع إلى الأصول يؤدي في كل مكان إلى البربرية."[50]

فإلى أي مدى يكون سؤال الأصل سؤالا إتيقيا؟ يخبرنا هيدغر أن الإثيقا (الأخلاق) في أصلها اليوناني Ethos تعني الإقامة، وهي في استعمال هيراقليطس تعني الإقامة بالقرب من الإله أو فتح المجال القداسي لحضور الإله: "إن اكتشاف المقدس يدشّن فعل الأخلاق، فإقامة الإنسان هي المجال القداسي المفتوح لحضور الإله".[51] وهكذا فإننا حين نقول مع هيدغر أن " الكائن يبني ويسكن ويفكّر" وأن "اللغة مأوى الوجود" دون توضيح معنى الإقامة فإننا لا نبارح الدائرة الانطولوجية للإيثوس، وحينما يكتفي هيدغر بالقول أن "الإنسان يقع بالقرب من تخارج الوجود .. وأنه راع الوجود".[52] أو حينما يصرح: "أن ماهية وكيفية الوجود الإنساني لا يمكنها أن تتحدد إلا انطلاقا من انتشار الكينونة".[53] أي أن ماهية الإنسان تكمن في احتمال هذا الانتشار وتلقّي هبته، ألا تتضمن معاني "الإقامة" و"القرب" و"الرعاية" والانتشار" و"التلقي" و"الهبة" مفاهيم أساسية لأخلاق ممكنة؟ وإلا ما جدوى الإقامة، التلقي والرعاية؟

لنعيد بناء صورة موضعية Topologique لهذا الإيثوس: لا شك أن حقيقة الوجود في النهاية يجب أن تقول "شيء ما" عن الإنسان لأن الوجود يجب أن يقول حقيقته عن طريق الإنسان، والطريق هنا يجب أخذه بالمعنى الموضعي كذلك وليس الاستعاري: الطريق يعني انفتاحة إضاءة الدازاين؛ وهيدغر نفسه يشجع هذا المنحى: "إن انتشار الوجود كحديث ودعوة هو الكلام الذي يحكي حيث يتأصل كلام الإنسان"،[54] إن تاريخ الوجود ينتشر في شكل سردية كبرى لا تتكرر أحداثها وعلى الإنسان أن يرصد موقعه التاريخي من هذه السردية حتى يعرف ما عليه فعله في كل لحظة من لحظات السردية، وعنصر السرد ينتمي إلى حقيقة الوجود انتماءا أصليا كما بين ذلك ريكور في مؤلفه الضخم "الزمان والسرد": إن الوجود يقول حقيقته زمانية والإنسان يتلقاها إصغاء و تزمنا، يعني وجود الدازاين متزمنا؛ وجوده كلاما منصتا، أي متلقيا لحكاية الوجود التي تحدث سردا، وفي هذا التلقي لهبة السرد تستقر كل إيتيقا هيدغرية ممكنة، إن كل إيتيقا ستكون تعميقا لانطولوجيا التخارج وليس ترتيب قواعد أخلاقية عليها: ".. إن ما هو أكثر أهمية من سن قواعد (أخلاقية) يقوم بالأساس، في أن يبحث الإنسان عن منفذ يفضي به إلى حقيقة الوجود ليستقر فيها، ووحده ذلك الاستقرار يمنح الشعور بالارتكاز على دعامة متينة، إن حقيقة الوجود هي التي تعطي لكل سلوك عماده وسنده"،[55] إن حقيقة الوجود تحدث تاريخيا في دهرية Temporalität الوجود وتزمن الدازاين اليومي، إنها تسكن هذا الحدث الأساسي الذي يعهد Ereignet دهرية الوجود لتزمن الدازاين، تقيم حقيقة الوجود في العهد، ومن هذا العهد الذي هو حلف الدازاين مع الوجود، أو حلف التزمن مع الدهرية، يستمد الإنسان عماد سلوكه، ومعيار فعله، ولا توجد في العهد أية قواعد ثابتة؛ لأن العهد هو أساسا حدث، ولهذا على الإنسان أن يتهيأ دوما للإقامة في هذا الحدث، أن يتهيأ لليقظة، والسكينة، التي تحفظ العهد من السقوط تحت ديكتاتورية القيم الجاهزة والفكر المعلّب، الذي تسوقه مختلف السلط، " السكينة Gelassenheit: إننا

نتكلم عن الروح المعادلة للأشياء...، وحدها مساواة الروح أمام الأشياء والفكر، يفتحنا على السر الذي يمكننا ألا نسقط أبدا من السماء."[56]

تقوم مثل هذه الإتيقا المضادة على أساس أن كل أخلقة للأنطولوجيا سرعان ما تنزلق تحت سطوة الإيديولوجيا، وتخضع للوجود المرَضي لإرادة القوة الذي احتمل هيدغر معاناته طوال تأويله لنيتشه، إن موت الإله بالنسبة لهيدغر هو موت كل إمكانية لقيام إتيقا جديدة، وإذا كان نيتشه يرى أن الوجود نفسه قيمة، فإن الانطولوجيا الهيدغرية تحاول التفكير ضد القيمة حتى تنفي التهمة النيتشوية عن الوجود، يعني البحث عن حقيقة الوجود "الإيمان" بقيمة "الحق" كمقياس أسمى للفكر، وهي في رأي نيتشه قيمة أخلاقية ومعرفية في آن واحد، لأن من يريد الحقيقة يريد الفعل والحركة والقوة، وهو الإحراج الذي جعل هيدغر يسعى إلى تخريج مسألة الحقيقة على جهة تاريخ الوجود، أي أن الحقيقة تنتمي إلى تاريخ الوجود أكثر مما تنتمي إلى فكر الوجود كما تدبّره هيدغر، تطرح كل إتيقا نفسها فلسفة عملية في نسق نظري معين، بينما يرى هيدغر أن تقسيم الفلسفة إلى عملية ونظرية لم يظهر إلا عند تحول الفكر إلى ميتافيزيقا مع أفلاطون، وهو التقسيم الذي عضدته القرون اللاحقة وعززه المحدثون، في حين يعد فكر الوجود كما تدبّره هيدغر محاولة لاستعادة الفكر لوحدته التي كان يحظى بها في صباح الفكر اليوناني: "ليس هذا الفكر فكرا نظريا ولا هو عملي، إنه يتموضع قبل هذه التفرقة"[57]، فإذا ما كانت هناك من إتيقا ممكنة فلا يجب أن تنفصل عن فكر الوجود نفسه، يجب أن تكون الإتيقا تعميقا لتحليلية الدازاين وليس استنباطا منها، أي أن القيمة يجب أن تكون بعدا هيرمينوطيقا وليس بنية انطولوجيا: "...إن الكيفية التي يكون الإنسان تبعا لها حاضرا في ماهيته الخاصة، بالنسبة للوجود، هي الإقامة اللدنية في حقيقة الوجود."[58]

4. البعد الديني: في انتظار الإله

يجدر بالفكر المتبصر أن يتجنب كل نزعة تصنيفية تحاكم المفكرين، كتلك التي تضع نيتشه وهيدغر في خانة الإلحاد السافر والعدمية، أو تجعل هيدغر فيلسوفا وجوديا وفكره، كما سنكتشف، لا يمت بصلة إلى الوجودية التي هي فلسفة سارتر وألبير كامي A. Camus، إن مثل هذه التصنيفات المتسرعة لا تتمّ إلا عن جهل مطبق، وهي تصنيفات صحفية تجاوزتها الآن كل الأدبيات الهيدغرية، يبدو موقف هيدغر من المقدس والإله ومسألة الإيمان مرتبطة أشد الارتباط بفكره حول الوجود وتاريخه، لقد كان المقدس مصدر قوة وإلهام للإنسان القديم، أما نحن معشر المحدثين فليس بإمكاننا فهم ماهية المقدس بعد اختزاله في الشعائر والطقوس التي هي ذكرى المقدس؛ وتعبر عن انسحاب الآلهة من العالم، وليس عن حضورها: "لقد وصلنا متأخرين كثيرا عن الآلهة ومبكرا عن الوجود، إن الإنسان قصيدة بدأها الوجود."[59]

صحيح أن هيدغر يسعى إلى تجاوز تفكير الألوهية كما فكّرتها الميتافيزيقا الغربية لحد الآن، لكنه لا ينكر بتاتا الألوهية باعتبارها أفقا لخلاص الإنسان، إن ما ينكره على الإله الأفلاطوني-المسيحي هو كونه إلها أخلاقيا، أي أنه وجد لغاية عملية هي التشريع للقيم الإنسانية وبالتالي يبقى

وجوده مشروطا، وهذا حط من ماهية الإله: "إن إعلان الإله" بوصفه القيمة الأكثر سموا "هو حطّ من ماهية الإله"،[60] لقد كان هدف هيدغر دوما هو فتح دروب الوجود الأخرى التي ألغيت لحساب التأويل الأفلاطوني الأحادي لحقيقة الوجود، يعني نسيان الوجود كذلك نسيان الاختلاف الانطولوجي، فالمقدس سواء ما تمّ تفكيره داخل براديغم الميتافيزيقا أو ما لم يفكّر بعد، ينتمي إلى حقيقة الوجود، لنتأمل ما لم يفكّر بعد في الرسالة إلى بوفريه: "..وليس إلا بناءا على حقيقة الوجود يمكن تفكير ماهية المقدس، وليس إلا بناء، على ماهية المقدس يمكن أن نفكر ماهية الألوهية وليس إلا في ضوء ماهية الألوهية يمكن ربما تفكير وقول ما يجب أن تعنيه كلمة إله"،[61] والحق أن البحث عن الإله قد ظلّ شوقا خفيا يحرّك فكر هيدغر ولم يبرحه عبر كل مراحله، فقد بقي التكوين اللاهوتي المبكر في جامعة فرايبورغ يمارس عليه تأثيرا حاسما، وباتفاق كل شرّاحه فإن مفهومه "للتزمّن الأصيل" تشكّل في ضوء التجربة المسيحية البدائية للزمن، وأغلب الظن أن هيدغر قد كابد أزمة روحية مريعة تجلت هالتها العليا في" الوجود والزمان": ليس الدازاين إلا هذا التدفق الزماني الممتد بين الولادة والموت، ولهذا فهو دائما في عجلة من أمره، مستبقا موته الخاص، ومستسلما إلى الثرثرة والفضول التي تحوله إلى موت عام يعني الجميع ولا يعني أحد بعينه، وحدها المسيحية البدائية فهمت تناهي الدازاين في هذا الدفق المريع، وهي جاءت بالضبط كأمل ورجاء(خلاص) في وقف هذا الدفق عن طريق الالتزام الأخلاقي، والإيمان الإسكاتولوجي (الآخرة).

في سنة 1918 بدأ هيدغر متابعة دروس كارل ياسبرز في تأويل المسيحية تأويلا أنطولوجيا، وقدم قراءته حول دروس ياسبرز، ففي رسالة كتبها ياسبرز إلى هيدغر بتاريخ 1 أوت 1921 يقول له: ".. لا أحد من الفلاسفة الشباب يهمّني رأيه مثلما يهمني رأيكم سيدي"،[62] لقد انطلق هيدغر من تجربة الإيمان المسيحي، كما كابدها وكما تأولها ياسبرز، لتنمية كل مفاهيمه الانطولوجية الأساسية، ويخبرنا غادامير أنه: "في سنة 1920 انقضّ هيدغر على مفهوم ياسبرز عن الطاقة الشريرة وجعله أكثر جذرية في الوقت ذاته"،[63] فقد قادته تعليقاته حول كتاب ياسبرز" سيكولوجيا رؤية العالم" إلى تبلور أطروحة "العالم" بوصفه معطى نسبي يتشكل داخل تجربة المعيش كما طرحته فينومينولوجيا هوسرل، ويمكن القول أن مسيحية هيدغر تقوم خلفية لا شعورية وراء عناصر تكوينية كثيرة: "كانت هناك عناصر تكوينية ذات أثر فاعل، فكان ثمة التأثير الذي استمده من كتابات مارتن لوثر في شبابه، وكانت هناك محاكاته المأخوذة بفكر أوغسطين، لاسيما استغراقه في الإيمان الأخروي الأساسي لدى القديس بولس، فقاده هذا كله إلى أن يرى الميتافيزيقا نوعا من سوء الفهم للزمانية والتاريخية الأصليتين اللتين يجربهما الإيمان المسيحي."[64]

ثمة إذن في هذه المرحلة من تكوينه، أي بداية العشرينيات، حضورا متساوقا لرافدين كبيرين: الفينومينولوجيا الهوسرلية، والتجربة المسيحية، لقد قدم محاضراته حول أرسطو سنة 1921 تحت تأثير الفينومينولوجيا، كما قادته المسيحية إلى محاضراته حول اعترافات أوغسطين سنة 1922، وفي إثر محاولته إعادة بناء العلاقة التاريخية بين اليونان والمسيحية، تعمق إيمانه بالفكرة التي تقول أن المسيحية هي الحقيقة المكتملة للفلسفة اليونانية، وأن براديغم المسيحية كان

استكمالا لما عجزت الفلسفة اليونانية عن تفكيره مع أفلاطون وأرسطو، وقد كانت هذه الإشكالية هي الحافز لمحاضرة "فينومينولوجيا الدين" سنة، 1923 وقد لاحظ فتحي المسكيني بحق: "أن هيدغر لم يسعى ضمن درس فينومينولوجيا الدين لاستكشاف "البراد يغم التاريخي للمسيحية" إلا من أجل أن يحرر الفينومينولوجيا نفسها منه."[65]

المعلوم أن أوغسطين هو أول من كشف عن البنية الزمانية للنفس عبر مفهومه ل"تمدد النفس"، فالنفس تتمدد نحو المستقبل تخيلا، ونسمي ذلك إرادة أو رغبة، وتتمدد نحو الماضي بالتذكّر، ونحو الحاضر بالانتباه ونسمي ذلك إدراكا، إن مثل هذا التمدد وحده من شأنه أن يحفظ النفس من الفناء الذي يجرّه عليها دفق الزمانية الأصلية الذي ينساب في غير رجعة، ورغم ما يعزى إلى الذاكرة عند أفلاطون من حفظ للحقيقة من النسيان، فإن مثل هذا الكشف لم يكن في حيازة الفلسفة اليونانية، ذلك أن التجربة الدينية لليونان لم تكن يوما محل تفكير فلسفي، بل أن هيدغر يجرؤ على القول أنه: "ليس لآلهة الإغريق أية علاقة بالدين"،[66] لقد كانت آلهة اليونان كائنات أسطورية وفلسفية، لا تلزم الإنسان أي إلزام، ولهذا لم يفكّر المقدس تفكيرا فلسفيا، وهو ما فكره أوغسطين ولكن في حدوده التاريخية، فقد بقي فكره محكوما بخلفية لاهوتية تمنعه من الذهاب إلى استجلاء كل أبعاد اللوغوس الهيراقليطي في النفس: "إن هذا اللوغوس المطلق كان في اللاهوت القروسطي ذاتية خلاقة غير متناهية: يظل الوجه المعقول للعلامة مدارا ناحية الكلمة والوجه الإلهيين."[67]

• ليست حدود أوغسطين إذن، ناجمة فقط عن اتخاذ النفس بنية للزمان، وإنما عن كونه لا يملك استبصارا أصليا لطبيعة وجود النفس ذاتها، وذلك أمر لن يصبح في الإمكان إبصاره إلا في أفق الانطولوجيا الحديثة، ورغم ما تزعمه هذه الانطولوجيا من تجاوز للأحكام الدينية، فإن البنية التيولوجية لا تزال تخترق نسق الفلسفة الحديثة قاطبة، ورغم ما يقره هيدغر أنه: "قد حلّ سلطان الوعي والعقل محل سلطة الإله البائدة و محل نفوذ التعليم الكنسي."[68] إلا أنه يعود إلى القول أن المسيحية كانت دوما مشكلة الفكر الحديث: "إن الفكر الحديث يبدو من حيث خصائصه الأساسية أشدّ إبهاما وصعوبة بالنسبة لنا، ذلك أن مؤلفات وأعمال المفكرين الحديثين لا تخلو من تعقيد وتقاليد، وهي تغوص دائما في جدل يتعلق بالمسيحية."[69]

لقد بقيت التجربة المسيحية تلقي بأطيافها على فكر هيدغر، فمدونة 1927، مليئة بمفاهيم الزمانية الأصلية، العناية، العالم، والوجدان..الخ.. إن"الوجود والزمان" هو ثمرة هذا الحوار بين المنظور الأنطولوجي المنحدر من الميتافيزيقا الغربية والمنظور الوجودي، المهمل في غالب الأحيان من طرف اللاهوت المذهبي، ولكن داخل تجربة الإيمان المعاشة"،[70] حتى أن موضوعة العدم في محاضرة "ما هي الميتافيزيقا؟" يعتبرها الكثير من الشرّاح نوعا من الإزاحة الانطولوجية لموضوعة الصحراء الإنجيلية، و حتى فيما بعد، بقي يحدوه في ذلك إيمانه الراسخ أن المسيحية جاءت لتكشف عن ماهية الفلسفة اليونانية، وتحقق إمكانياتها القصوى، فمنذ درس 1930/ 1931 حول فينومينولوجيا الروح لهيجل، وقف هيدغر على الأصل الأنطو-ثيولوجي للميتافيزيقا الغربية، على نحو مكنه من إعادة تخريج طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا اليونانية

واللاهوت المسيحي على نحو أكثر طرافة: فالأمر لا يتعلق بمجرد تأثير لاهوتي مسيحي في بنية الانطولوجيا اليونانية، بل إن الأنطولوجيا اليونانية نفسها تنطوي على ماهية انطو-ثيولوجية منذ أول أمرها، وأن ذلك هو الذي جعل ظهور اللاهوت المسيحي ممكنا؛ أي أن السمة اللاهوتية للأنطولوجيا لم تتأت من كون الميتافيزيقا اليونانية قد تم تمثلها فيما بعد، من طرف الكنيسة المسيحية، وتحويلها من طرفها، لقد أتت قبل ذلك من الكيفية التي تم بها تصور وجود الموجود.

وقد واصل تنمية فرضيته هذه عبر كل كتابات الثلاثينيات، وخاصة كتاب "نيتشه" (1930-40) وقد توج هذا الشوق الخفي ب" مذهب أفلاطون حول الحقيقة" 1940، الذي لم يحاول فيه قول شيء حاسم بقدر ما دشّن فيه القول الفلسفي، وفتح الخطوط العامة لإعادة تفكير أفلاطون في ضوء الحقيقة المسيحية التي ينطوي عليها فكره، وربما نجد عند غادامير الذي أمضى بداية حياته الفلسفية في التمرس على تأويلية أفلاطون، شيئا من خيوط هذا البحث عن الإله المفقود عند هيدغر، يخبرنا غادامير أن: "العالم لدى أفلاطون (تيماوس)، يصممه إله فنان مهيمن، ومع ذلك، يتحقق هذا العالم من حيث تفصيلاته من طرف آلهة ثانوية تكون مسئولة عمّا هو غير منتظم وعرضي في حياتنا الأرضية، إن السماء وحدها هي الكاملة، وأرسطو يحول هذه الأسطورة الأفلاطونية إلى مفاهيم تشكّل ماهية الطبيعة: هذه المفاهيم هي، المادة وأصل الحركة، والشكل والغاية والزمان والمكان"،[71] إن الإله المسيحي قد تشكل في أفق الفكر الأفلاطوني وتمتد جذوره إلى عمق الميتافيزيقا اليونانية، وقد انكشفت مجمل أبعاده في ميتافيزيقا أرسطو، لقد ظلت أهمية أرسطو في فهم اللاهوت المسيحي تفوق أهمية أوغسطين، ففي موضع آخر يستأنف غادامير القول في المسألة: "ما من شك في أن اهتمام هيدغر القديم، الموثق جيدا، بالرسالة المسيحية الأصيلة كان الحافز على محاولاته مع أرسطو"،[72] إن أهمية أرسطو ليست فحسب كونه يلقي بسطوته على ليل القرون الوسطى الطويلة، ويحدد نسق الميتافيزيقا الحديثة، بل كذلك كونه النافذة الكبيرة التي تطل على القرون اليونانية السابقة عليه واللاحقة له، وحلقة الوصل بين اليونان والمسيحية.

إن أولى محاضرات هيدغر حول أرسطو سنة 1922، يمكن فهمها بشكل أفضل في ضوء آخر محاضراته سنة 1966 بعنوان "فيزياء أرسطو"، حيث يعيد تخريج مفهوم الطبيعة باعتباره مفهوما ميتافيزيقيا، كان اليونان الأوائل يعزون إليه نفس الخصائص والقدرات التي سيعزوها اللاهوت المسيحي إلى الإله: الفيزوس Phisus هو ما ينمو وينتشر بذاته، إنه مصدر كل هذه الحركة التي تطبع كل الموجودات، إن الطبيعة علة الحركة في الزمان والمكان لأن الحركة تفهم هنا كنمو أي تتجه نحو غاية قصوى هي الكمال أو الصورة التي هي غير مفارقة للمادة، وإذا كان الكمال أو الصورة هو العلة الغائية التي تتحرك نحوها بقية العلل (العلة المادية، الصورية، الفاعلة) على سبيل الشوق أو الإنيرخيا، فإن ما أوصل مذهب العلل الأرسطي إلى الدور والانسداد، ومعه الفكر اليوناني قاطبة، هو أن كمال الصورة الذي هو علة العلل يشترط مسبقا علة تتصور هذا الكمال وتدبر على أساس هذا التصور، إن هذه العلة التي لا يسري عليها مبدأ العلة هي التي جعلت فيزياء أرسطو تحتاج إلى عنصر ما بعد-فيزيائي، وتفتح الفكر على الميتافيزيقا واللاهوت، يقول هيدغر:

" .معلوم أن العلة الأولى هي الله، أي أن مبدأ العلة لا يقوم إلا بوجود الله، والله لا يوجد إلا بقدر ما يصدق مبدأ العلة عليه وهاهو فكرنا يدور."[73]

رب دور أراد الفكر اللاحق لأرسطو كسره بالتعالي، وخاصة الأفلاطونية المحدثة، فالمسيحية لم تتمثل الفلسفة اليونانية إلا في ضوء الأفلاطونية المحدثة، بل القرون الوسطى بأسرها لم تفهم أفلاطون وأرسطو إلا كما تأولتهما الأفلاطونية المحدثة، وهو ما جعل أفلاطون مفكرا متعاليا، وبالنسبة لهيدغر فإن الفلسفة الحديثة لم تنج البتة من هذا الإرث الثقيل، وليس الذاتية المتعالية إلا استجابة لهذا الإرث يقول لنا غادامير: "أن الأفلاطونية المحدثة، كما نسمي هذا الموروث اليوم، هي أول من جعل أفلاطون مفكرا متعاليا، وكان هذا المفكر أيضا هو أفلاطون القرن التاسع عشر."[74]، وعلى هذا فعلى كل هيرمينوطيقا مقبلة أن تعيد تشكيل تصور جديد لتاريخ الفلسفة الغربية وخاصة في علاقتها المعقدة مع المسيحية والأفلاطونية المحدثة.

خاتمة

يأتي هذا العرض للبنى الأساسية للهيرمينوطيقا الهيدغرية، محاولة منا لاختبار مدى قدرة انطولوجيا هيدغر على الانفتاح على الأبعاد التي يجدر بكل فلسفة معاصرة أن تستوعبها، أي بعد اللغة، والتراث، والأخلاق والدين، وحدها الهيرمينوطيقا تستطيع فتح الفكر على ثراء الحياة الإنسانية أيا كانت طبيعة هذا الفكر كما يقول بول ريكور، و ذلك رغم ما تدّعيه الانطولوجيا الهيدغرية من صمت إنسانوي humaniste، أي انغلاقها في وجه التجربة الإنسانية، وتقوقعها حول سؤال الوجود، بل ثمة من يدينها لهذا السبب، أمثال سارتر وهابرماس وأوتو آبل.. مثلما أن هناك من يشيد فيها هذه السمة، مثل فوكز. جياني فاتيمو وريتشارد رورتي، ووسط هؤلاء وهؤلاء، حاولنا هنا رسم الاتجاهات الأولية للدفع بهذه الانطولوجيا نحو استنفاد كل إمكاناتها، أي نحو نهايتها القصوى، وقد كان للهيرمينوطيقا المنحدرة من هيدغر الفضل في تدشين هذا الاتجاه في كسر الصمت الإتيقي للهيدغرية، ونقصد بهذا طبعا هيرمينوطيقا كلا من غادامير وريكور وربما تدخل قراءة كلا من دريدا ودولوز لهيدغر في هذا الاتجاه رغم ما تثيره هاتين القراءتين من إشكالات بسبب مغالاتها في تأويل وتقويل الانطولوجيا الهيدغرية وفتحها على نصوص أخرى أشد غرابة، ومن هنا كذلك نرى بوضوح أن هذه الانطولوجيا أثارت ولا تزال تثير الكثير السجالات والنقاشات الفلسفية، وذلك في كل مرة يصدر جزء جديد من مشروع نشر الأعمال الكاملة Gesamtausgabe لهيدغر، والتي تقدر بأكثر من مائة وعشرين مجلد،(مائة ألف صفحة)، صدر منها تسعون لحد الآن، والحق أن كل جزء جديد يخرج إلى الضوء يمكن أن يلقي أضواء جديدة على بقية الكتابات.

المصادر والمراجع والهوامش

[1] يشتهر المسار الفلسفي لهيدغر بالمنعرج التأويلي، ومؤداه أن هيدغر اكتشف في غمرة البحث عن تجاوز الميتافيزيقا أنه عليه أن يجري قلبا محوريا على ماهية الفكر نفسه من خلال تجريب لغة جديدة بعيدة عن التصورات الميتافيزيقية.

[2] Dasein كلمة ألمانية تعنى الوجود-هنا وهو وجود الإنسان في فكر هيدغر أي الكائن المتسائل، لأن "إنسان" مفهوم ميتافيزيقي يتوجب مراجعته بعيدا عن كل اعتبارات أخلاقية أو دينية.

[3] – تشير كلمة Überwindung إلى التجاوز والتخطي، كما تفيد كذلك الشفاء والإبلال، أي تخطي المرض.

[4] – Martin Heidegger,Lettre sur l'humanisme, (tr. Jean Beaufret) Aubier, Paris 1964, p 69

[5] – Ibid, p 65

[6] – جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، (تر: فاطمة الجيوشي) منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998،ص76

[7] – Martin Heidegger, Etre et Temps,(tr. François Vizin) Paris, Gallimard, 1986, p 161

[8] – Ibid , pp 34- 35

[9] – Heidegger,Sciences et Méditations; In Essais et Conférences (tr. André Préau) Gallimard, 1958, p 72

[10] - Ibid, p 73

[11] - Otto Poggler, La Pensée de Martin Heidegger, p 263

[12] نستعير هنا مفهوم توماس كون للبراديغم للتعبير عن نظام معرفي نموذجي لكنه يخص تاريخ الفلسفة وليس العلوم

J. Derrida, positions, Minuit, 1972; p 73-5

[14]– G. Hottois, L'inflation du Langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites; Bruxelles; Editions de l'université de Bruxelles, 1979, pp 28-29

[15] Cybernétique وهي علم الأنظمة المعلوماتية الخاصة بالدماغ والجهاز العصبي، أسسه العالم نوربرت واينر سنة 1948، والمشهور عن هيدغر قوله أن "الفلسفة ستغدو سيبرنيطيقا" ومن ثمة يكون انحلالها الظافر كاكتمال لتاريخ الميتافيزيقا.

[16] - Heidegger et E. Finck, Héraclite, (tr, Jean Launay et Patrick Lévy) Gallimard, 1973 p 54

[17]لا يوجد مقابل عربي دقيق لكلمة Gestell وتعنى المصادرة والتجميع التي هي ماهية التقنية الحديثة، أي مصادرة العقل، ولهذا نفضل تعريبها مباشرة بالقشتال حتى يسهل الاشتقاق منها.

[18]– Heidegger,Chemins qui ne mènent nulle part, (tr, Wolfgang Brokmier,) Gallimard, 1962 , p 275

[19]– Ibid, p 217

[20] – هيدغر، إسهامات في الفلسفة، ص 133 ، نقلا عن : فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، ص 395

[21]– Heidegger, Identité et Différence, In Questions I, Gallimard, 1971 , pp 283-4

[22] – ج. هانز غادامير، بداية الفلسفة(تر: علي حاكم صالح و حسن ناظم) الكتاب الجديد، بيروت 2002 ، ص 168

[23]– Heidegger, Qu'appel-t-on penser?(Gérard Granel) P.U.F1954, p118

[24] – Heidegger, De l Essence de la Vérité, in Questions I, Op. Cit. p 179

[25]– Heidegger, Nietzsche II, (tr. Pierre Klossowiski) Gallimard, 1976;p 395

[26] – Heidegger,Chemins qui ne mènent nulle part, Op. Cit, p297

[27] هيدغر ، مبدأ العلة ،(تر : نظير جاهل) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1995، ص 121

[28] – Heidegger, La Parole d'Anaximandre In Chemins...,p275

[29] – هيدغر، مبدأ العلة (تر : نظير جاهل) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1995، ص 69

30 – هيدغر، إسهامات في الفلسفة، نقلا عن المسكيني، نقد العقل التأويلي،مركز الإنماء القومي، بيروت ، 2005 ص 403

31 – Heidegger,La Question de la Technique,In Essais et Conférence, Gallimard, 1958, p 18

32 – Heidegger, Nietzsche II, Gallimard, 1971, p 393

33 يمثل العهد Ereignis ،والذي تصعب ترجمته بدقة كذلك، المفهوم الأكثر جذرية وثورة في فكر هيدغر ويعنى أن العلاقة بين الإنسان والوجود هي علاقة فريدة من نوعها لم يتم تفكيرها لحد الآن، وتقوم على العهد.

34– Heidegger, Temps et Etre, in Questions IV, Gallimard, 1968, p 204

35 - Heidegger, Introduction à la métaphysique, (tr. Gilbert Kahn) Gallimard, 1967, p170

36 – غادامير، بداية الفلسفة (تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس،2002 ص 13

37 لا يقصد بالإضاءة الضوء الفزيائي، بل هي الفسحة التي تنفتح لوجود الموجود، وتزمّن الدازاين هو ما يفتح ثغرة الوجود هذه.

38 – Heidegger, Qu' appelle-t-on penser, (Gérard Granel) P.U.F1954, l'introduction

39 –فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي،،مركز الإنماء القومي، بيروت ، 2005 ص 75

40 – Heidegger, Etre et Temps, Op. Cit. p31

41 – Heidegger, Introduction à la métaphysique, Op. Cit. p 149

42 – Etre et Temps, Op. Cit. p36

43 – Introduction à la métaphysique, Op. Cit. p 147

44 – Heidegger, Lettre sur l' humanisme,Op. Cit. p 131

45 – Lettre de Martin Heidegger à Jean Wahl , bulletin de la société française de philosophie , N 37, 1937, p 193

46 – J.P. Sartre, l'Existentialisme est humaniste Paris, Nagel, 1992, p35,

47 – Lettre sur l' Humanisme,Op. Cit. p 129

48 Méschonnic, le langage de Heidegger, P.U.F; 1990, p287

49 – M: Foucault, Nietzsche, la généalogie et l' histoire, in, Hommage a Hyppolite, P.U.F, 1971, p 184

50 – نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، (تر: سهيل القش) بيروت، مجد، 2005 ، ص 41

51 – Lettre sur l'humanisme, Op. Cit. p 14

52 Ibid, p

53 – Heidegger, Introduction à la métaphysique, Op. Cit. p 147

54 – هيدغر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 103

55 – Lettre sur l'humanisme, Paris , Aubier, 1964, p 163

56 Sérénité, In Questions IV, Op. Cit. p p 143-147

57 – Lettre sur l'humanisme; p 155

58 – رسالة في النزعة الإنسانية (تر: عبد الفتاح عبد الهادي) مجلة فكر ونقد، عدد 14، الدار البيضاء، 2001، ص 127

59 – Heidegger, l'Expérience de la Pensée, in Questions III, Gallimard, 1968, p21

60 – , 129Lettre sur l' humanisme, p

61.Lettre sur l humanisme; Tr, Jean Beaufret, Aubier , p 135:" ce n'est qu'a partir de la Vérité de l'Etre que se laisse Penser l'Essence du Sacré, ce n'est qu'a partir de l'Essence du Sacré que se laisse Penser l'Essence de la Divinité .ce n'est que dans la Lumière de l'Essence de la

Divinité que peut être Penser et dire ce que doit nommer le mot Dieu". من (التسويد
عندنا)وهي عدد المقدسات التي لا يزال هيدغر يحصيها

62 – Martin Heidegger, Correspondances avec Karl Jaspers, Tr. C-N Grimbert, Gallimard, 1996, p 19

63 – غادامير، طرق هيدغر،(تر: حسن ناظم ، علي حاكم صالح) دار الكتاب الجديد المتحدة . طرابلس، 2007 ص 48

64 – غادامير، طرق هيدغر، ص223

65 – نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص 106

66 – Heidegger et E. Finke, Héraclite, p22

67 – دريدا ، الكتابة والاختلاف، ص 113

68 – Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Op. Cit. p 264

69 – هيدغر، مبدأ العلة، مصدر سابق، ص 88

70 – J.P. Raswenberg , Op. cit. p 38

71 – ج. هانز غادامير، بداية الفلسفة، (تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس،2002 ،ص 108

72 – غادامير، طرق هيدغر، ص 354

73 – هيدغر ، مبدأ العلة ، ص 34

74 – غادامير، بداية الفلسفة، ص ص 76-77