

سلسلة المصطلح الفلسفي

٩

مارتن هيدجر

نبأ الحقيقة

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبدالغفار مكاوي

كلية الآداب — جامعة القاهرة

١٩٧٧

دار الثقافة
للطباعة والنشر
بالقاهرة



12325

سلسلة المصطلح الفلسفية



٩

مارتن هيدجر

بداء الحقيقة

١٢٦
١٥
٥

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبدالغفار مكاوي

كلية الآداب - جامعة القاهرة

المركز القومي للدراسات والبحوث
رقم المجلد: ١٢١
هي. ن.
رقم التسجيل: ١٦٥٢

١٩٧٧

الحقيقة (فلسفة)

دار الثقافة للنشر
بالقاهرة

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

(ماهية الحقيقة — نظرية أفلاطون عن الحقيقة — ألبيا :

هيراقليطس ، الشذرة السادسة عشرة)

إهداء

إلى

فؤاد زكريا . .

الصديق الكبير ، والفيلسوف الحق

تمهيد

ما الحقيقة ؟

أين نجدها وكيف نعرفها ؟

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

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

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

أسئلة لا آخر لها . صحبت الإنسان منذ أن بدأ يعي ويعبر باللغة ،
وستبقى ما بقي العالم والإنسان . وضعت عنها مئات الكتب والبحوث ،

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

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

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

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

الوجود بأسرها وفهمها كأنه تفسيراً لا يرضى الكثيرين ..

مهما يكن من شيء، فليس من الإنصاف أن نجعل من فكر هيدجر بناءً تلفيقياً نرد كل حجر فيه إلى أصحابه، ففيه إلى جانب التأثير الحتمي بالتراث مركب جديد وأصيل، وخاتمه الخاص يلون كل أجزائه بل كل عبارة فيه. ولا يزال هذا الفكر أشبه بجبل شامخ لم تطرق كل شعابه ومسالكه، أو كنز غني لم تقض كل ثرواته. وفيه نقط انطلاق للبحث لم تمس خيوطها بعد، ومشكلات لم تجد الحل الأخير. ولعل السنين المقبلة أن تقدم النظرة الموضوعية الصالحة للحكم عليه، بمد أن يتغير الزمان والجو الذي نميش فيه، ولا يعود هيدجر مجرد فيلسوف «أزمة» يتحدث للإنسان في «محنة وجوده» - عندئذ يمكن أن تجبو هالة السحر التي تشع من جبينه، كما تحفت أصوات السخط التي تتعالى حوله، عندئذ بوضع في ميزان العقل الضحيح!

٣ - لا شك أن قارئ هيدجر يشعر بجوقاتم منجع، ترفرف عليه أجنحة الموت والمأساة. ولكننا نحطى، لو أسأنا فهمه وتصورناه داعية اليأس والتشاؤم والعدمية واللامعقولية كما نعتهم الكثيرون. فتفكيره في محنة العصر لا يجعله نذير خراب، وحسه الجاد العميق لا يسبغه بسواد التشاؤم. صحيح أن فكرة الملو - أو الترانسندنس - تقوم عنده بدور هام. ولكنه علو مرتبط بطابع الإمكان الذي يمر عن صميم ماهية الإنسان. فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً بل يحيا دائماً حياة كائن «لم يكن بعد» لأنه يسعى إلى تحقيق إمكاناته، ولا بد أن يعلو فوق وضعه الحاضر باستمرار. هذا الملقانون أساسى من قوانين وجوده المرتبط بالمستقبل على نحو ما سنرى

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) الزمان الوجودي ، ص ١٣٦ .

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

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

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

في الوقت الذي كان من الممكن أن ينحت لها كلمة جديدة... الخ^(١).
ولو نظرنا من الناحية التاريخية رأينا أن وجود الإنسان الذي يقصده هيدجر
بمعنى عن تصور فلسفة الحياة له أو تصور الشخصية (عند شيلر مثلا) أو
المثالية الممجدية. فليس هذا الوجود منبعا خلافا للحياة والارواحا مطلفا ولا حياة
شاملة أو عقلا كونيا يمكن أن يحتضن الانسان ويطويه ويؤمنه من الخطر.
ذلك لأن الوجود الذي يقصده هيدجر هو من ناحية «امكان» على
الإنسان أن يحققه بالتصميم والتجمع أو بخطئه بالتراخي والندمان والضياع
وسط الناس وهو من ناحية أخرى شيء بسيط، غير محدد فارغ من كل
مضمون - وعلى الانسان دائما أن يقفز القفزة التي تنقله من الوجود غير
الأصيل - الذي يحيا فيه منظم حياته من مولده إلى مماته - إلى الوجود
الأصيل. والشئ الذي يحتاجه للقيام بهذه القفزة لا يقصل بالقيم السلوكية ولا
بتصعيد القوة الحيوية - كما عند نيتشه - إذ هو في صميمه تحول كامل
يؤدي بالذات إلى انتشار ونسها من السقوط في إبتذال الحياة اليومية والضياع
بين الناس.

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

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

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

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

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

ما يريدُه وهو لا يضم موجوداً أسْمى مكان آخر . وإنما يريد أن يحدث تحولا في التفكير . وهذا التحول عسير لأن من الصعب التعبير عنه بلغة الميتافيزيقا . ولهذا نجده يضع مشروعا لم يختره اتفاقا ، وإنما وجدته في بداية الفكر الغربي قبل نشأة الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو . من هنا كانت عنايته بالمفكرين قبل سقراط ، هؤلاء الذين علمونا كيف ننصت

لصوت الوجود وننتبه إلى ندائه . وحببه لهيراقليطس - كما نعبّر عنه إحدى الدراسات المنشورة مع النصوص - شاهد على هذا . أهى عودة إلى القديم وإنكار للتطور الذى تم في تاريخ الفلسفة ؟ هذه هى التهمة التى لا يفتأ نقاده يوجهونها اليه . ولكنها فى الواقع أبعد ما تكون عن باله . فهو لا يرجع للقديم لقدمه ولا يحاول بعث نصوصه وإحياء دراسته . وإنما يريد الوقوف على التجربة التى حركت هؤلاء المفكرين الأوائل ، والعودة إلى منبع الاندهاش الذى جعلهم يسألون لأول مرة ، كما جعل سؤالهم يشع بريق أطفاه التفكير المنطقي اللاحق . صحيح أن بريق هذا السؤال قد خبا مع الزمن ، والمدّش ما عاد يثير فينا الدهشة . ولكن هذا حدث تاريخي أو قدرى كامن في تاريخ الميتافيزيقا نفسها أى في تاريخ الفكر الغربي . وعلينا ألا نقبله أو نسلم به ، بل أن نحاول بعث التساؤل الأصلي عن معنى الوجود الذى يقيض نوره على الموجودات ، ولولاه ما أمكن أن تظهر نفسها ولا أن تراها عيوننا . ولا يخطرن ببالنا أن نخلى هيدجر عن الإطار التقليدى للميتافيزيقا يعنى أنه يستخف بها أو بلغها وينسكرها - وكيف له أن يفعل هذا وهى قدره وقدر الإنسان الغربى والإنسان الشرقى والغربى الذى شارك

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

فلسفة تشيد بالتاريخية؟

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

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

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

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

عديدة كالأنتولوجيا والترانسندنس (العلو) والحقيقة... الخ. وكيف لم يتوقف - منذ صدور كتابه الاساسى الوجود والزمان سنة ١٩٢٧ - عن البحث والسعى «على الطريق» سعيا لا يهدأ ولا تخبونا ربه. ومثل هذا البحث والسعى المتصل لا بد أن يضايق الشارح الذى يريد أن يثبته على رأى أو موقف يريجه ا .

٩ - وربما زال جانب كبير من صعوبة هذا الفيلسوف لو حاولنا أن نفهم تفكيره « من الداخل » ولم نحاول أن نثبته على مسامير الشعارات الجاهزة والقضايا المحددة المريحة التى تملأ كتب تاريخ الفلسفة والأدب (حتى لتبدو لى فى بعض الأحيان أشبه بمحلات العاديات والتحف التى تثبت رؤوس الحيوانات وجلودها على الحائط) ا عندئذ يمكن أن نجد فى قراءته متعة لا تقل عن المتعة التى نحسها فى صحبة كبار الفلاسفة ، ولعل لى لأبالغ إذا قلت إنها تفوقها فى كثير من الأحيان . وما أسهل النقد - أو النقض ! - على من ينظر إلى مثل هذا المفكر من الخارج أو يحاول الاقتراب من عالنه بفاهيم ثابتة تمود عليها . فلنجرّب هذا التعاطف واللقاء مع هيدجر أو غيره من المفكرين والأدباء . ثم ننتقده بعد ذلك كما نشاء على أساس صحيح . وليس معنى التعاطف واللقاء أن نسبح فى بحرهِ ونرتدى زيه ونتخذ موقفه وننظر بيمينيه ، فهذا تكرار شاحب لا يليق الا بالبيغاوات . بل معناه أن نتابعه على الطريق الشاق ، ونحقق حركته الفكرية فى تطورها وصيرورتها قبل إصدار الحكم عليها . هذا هو موقفى الذى لا أحمده . أما المتعجلون والعزيمون فهم وما يشاؤون ا

ولاشك أننا أحرار بعد ذلك في الحكم عليه كما نشاء . وشتان ما بين بعد وقبل ! فهنا يمكن أن نكون منصفين ، أو نتكلم عن علم ووعى لاعن شهوة إلى الكلام ، أو ندخل طرفا في الحوار بعد أن هيأنا أنفسنا له . ولهذا فإن هذا الكتاب لا يطمع إلا أن يكون تمهيدا متواضعا لتفكير هيدجر ، مجرد محاولة أرجو أن تفريك بقراءته « وتجرجرك » إلى بحار نصوصه !

١٠ - وأخيرا فإن هذا « التمهيد » يتمنى أن يضيف لبنة واحدة إلى البناء الفلسفي الذي يرتفع بالجهد والاخلاص في بلادنا العربية . وهو لهذا يجب أن يسجل دينه و عرفانه للجهود الطيبة التي سبقتة وعبدت له الطريق ، ويود أن يشيد بالدراسات القيمة التي ظهرت عن هيدجر ، وفي مقدمتها دراسات أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي (الزمان الوجودي ، والانسانية الوجودية في الفكر العربي ، ودراسات وجودية) ، وأستاذنا الدكتور عثمان أمين في كتابه (في الفلسفة والشعر) والاساتذة الكاترة : زكريا ابراهيم (الفلسفة الوجودية ، ودراسات في الفلسفة المعاصرة ، فلسفة الفن في الفكر المعاصر) ويحيى هويدي (دراسات الفلسفة في الحديثة والمعاصرة) ، ومحمود رجب (في رسالته التي لم تظهر بعد عن المنهج الظاهرياتي عند هسرل ، وترجمته لمحاضرة هيدجر « ما الفلسفة » ؟ وفؤاد كامل (في ترجمته لمحاضراته الميتافيزيقا وهدرلين وماهية الشعر وترجمته القيمة لكتاب ريجيس جوليتيه عن المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر) .

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

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

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

عبد الفقار مكاوي

القاهرة في سبتمبر ١٩٧٥

١ - طريق الفكر

« ولد أرسطو ، تعب ، ومات » ...

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

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

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

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

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

(١) ونحن ندين لهذه الفترة المخصصة من حياة هيدجر بأهم أعماله وهو الوجود والزمان ، الى جانب كانه ومشكلة اليتافيزيكا ، وما اليتافيزيكا ، وماهية السبب .

كثيراً من تأملاته وخواطره .

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

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

وسواء تقبلنا هذه الشبوط التي هي في الحقيقة كالتالي كقول الأكيبر
(الوجود والزمان) الذي يمد من آسلافنا إلى الغلظية التي ظهرت في هذا
العصر فبدأت عصرنا جديداً، أو بلنا آخر كتاب صدر له فيها نسلم عن
(موضوع الفكر ١٩٦٩) (١) لو قلنا هذا الوحدنا أنفسنا في هذا النهر الذي لم تبدأ
حركته ولا انقطع تدفقه ولا مال عن وجهته، ولشعرنا بالاشكال الوحيد
الذي العزم وسار به بأقصى طاقته وجهده «على الطريق» إليه دون أن
يمبأ بالصعاب التي كانت بالنتائج فسكل همه أن يبتني على الطريق، ويصمد
للسؤال وبشر كنا فيه - وهل نحن في النهاية إلا السائل والمسئول؟

لنكن الصفحات التالية تمهيداً لهذا الفكر؛ مصباحاً صغيراً يهدهى إلى هذا
الطريق. أما السير على الطريق نفسه فهو مسئولية يتحملها القارئ وحده،
ولا بد أن يتركه أمر الحوار مع كل عمل من أعمال هذا المفكر على حدة.

* * *

خير ما نفعه إذن هو أن نتابع هيدجر على طريقته لكي نقدر بعد ذلك مدى
أصالة فكره وتأثيره على الحياة الفلسفية والعلمية المعاصرة. ومن حسن الحظ
أن الفيلسوف نفسه سيموفر علينا مشقة هذه الرحلة فقد نشر في سنة ١٩٦٣
مقالاً عنوانه «طريقي إلى الظاهريات» (الفينومينولوجيا) ضمنه بعد ذلك
كتابه «حول موضوع الفكر».

بدأت دراسته الجامعية في الفصل الدراسي الشتوي بين سنتي ١٩٠٩

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) وقد ظهر أثر هذا الفهم الحسى الذى يبعث فكر الفيلسوف القديم ويجعله حاضراً أيضاً فى محاضرات هيدجر التى ألقاها بين سنتى ١٩٢٤ و ١٩٢٥ فى ماربورج عن محاولة السفسطائى لأفلاماون والكتاب السادس من الأخلاق لى نيقوماخوس لأرسطو ويقوم التفسير فيها على «الأليئين» أو «التكشيف واللا تحجب» كما سيأتى بعد .

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

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

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

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

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

• • •

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

السؤال عن الوجود

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

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

والفعل هو فعل التعجب وبهذا يكون الحق مفهوم اليونان هو $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\sigma\mu$

اللاتحجب أو التكشف.

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

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

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

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

١ - السؤال عن الوجود في أفق الزمان :

من الصعب أن تتناول كتاب هيدجر المعروف « الوجود والزمان » (١٩٢٧) من كل جوانبه أو نحمل موضوعه وأقسامه بالتفصيل . فهذا الكتاب الذي بدأ عصرًا جديدًا في التفلسف وكان له أكبر الأثر على معظم التيارات الفلسفية في هذا القرن يحتاج بمنزلة شك إلى دراسة منفردة . ولهذا فسوف نكتفي بمقدمة قصيرة عنه ، نقتطع منها للحديث عن الآنية (وهي المصطلح المربى المستخدم للتمييز عن كلمة هيدجر « العازين »^(١) أو الوجود الإنساني الذي يسكون دائماً على علاقة بالوجود العام ويتميز دون سائر المخلوقات بفهم هذا الوجود والسؤال عنه) باعتبارها وجوداً في العالم ثم نتناول الموجودات^(٢) (أو القومات الأساسية للآنية) بالزمانية ،

(١) Dasein مصطلحاً للمعنى هو الوجود أو الوجود . هناك .

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

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

(١) وهيدجر نفسه يعترف بهذا التعقيد وينسبه إلى صعوبة ادراك معنى الوجود أو التعبير عنه ، لا لنقص الكلمات فحسب بل لنقص النحو نفسه، ولهذا فلا يصح أن نتوقع منه أفايص تروى عن الوجود ، ولهذا أيضاً ينصح القارى بمقارنة قسم من أقسام معاصرة بارمينيدس لأفلاطون أو من الفصل الرابع من الكتاب السابع من ميتافيزيقا أرسطو بفصل من فصول المؤرخ توكيد يديس ليرى كم احتمل الأغربق من فلاسفتهم ا

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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



يبدأ هيدجر أول صفحات كتابه بالسؤال عن معنى الوجود. وكان
حما أن يكون هذا السؤال مثار الدهشة : فقيم السؤال اليوم عن الوجود
والفلاسفة منذ القدم لا يسألون إلا عنه. إلا غناه ١٩٠٠ وعلام قامت الانطولوجيا إلا
على أساس فكرة الوجود، وعم بحث الميتافيزيقا في تاريخها الطويل إلا عن
معنى الوجود؟

ان السؤال ليس جديداً بالطبع. وهيدجر نفسه يعترف بهذا ويقدم
لكتابه بعض من أفلاطون من محاوره السفسطائي. ولا بد أن نقرأ معا
هذا النص ونقف عند تعليقه عليه ، لأنه سيكون نورا يكشف لنا ظلمات
الكتاب ويهدينا في متاهاته : « لأن من الواضح أنكم تعرفون منذ عهد
طويل المعنى الذي تصدونه عندما تستخدمون تعبير « الموجود » أما نحن
فقد اعتنقنا حقا في معنى أننا نفهمه، ولكننا الآن حائرون في شأنه » (٢) .

ويؤيد هيدجر هذا النص أن يذكرنا بأن السؤال قديم قدم الميتافيزيقا
نفسها . وهو لا يعني منه أن يصلنا بالتراث بل يريد أن يجعلنا هذا التراث
ويحملنا على التفكير فيه . أو بالأحرى على « تحطيمه » وخلقته وتصفيته مما تراكم
عليه من رواسب موهنت مقصده الأصلي أو حججه أو ألقت به في زوايا
النسيان . وهو يعلق على النص فيسأل : أعتدنا اليوم جواب على السؤال عما

(١) ترجمها الاستاذة فؤاد كامل وظهرت في طبعة حديثة عن دار الثقافة للطباعة والنشر ،
القاهرة ، ١٩٧٤ .
(٢) أفلاطون ، السفسطائي ، ١٢٤٤ .

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٧ .

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

(١) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

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

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

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

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

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

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

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

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

الخاص .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٠٠ .

(٢) لحن الموجهات التى أيسر هـ ، كاستيق القول .

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

التحطيم (أو التفسير) للتراث الأنطولوجي لا يعني أن ننفي الماضي أو نقف منه موقفا سلبيا ، وإنما الهدف منه هو اكتشاف إمكانياته الإيجابية ، وإزالة الرواسب التي تراكت عليه ببقية الوصول إلى التجارب الأساسية التي حددت مناهيمه الأولية ، ومعرفة إن كان هذا التراث قد نظر حقا إلى مسألة الوجود من أفق الزمان^(٢) .

(١) ويرى هيدجز على ضرورة تحطيم التراث بأن السؤال عن الوجود لم يسأله وضعه فحسب، وإنما غاب في ظلام النسيان، على الرغم من كل اهتمام الميتافيزيقا . وتاريخ الأنطولوجيا عند الإغريق هو أوضح دليل على هذا فقد عمدت عبر تاريخها الطويل في صورها وأشكالها المختلفة التي امتدت حتى العصر الحديث إلى فهم الوجود الإنساني والوجود بوجه عام من جهة « العالم »، وسقطت تحت رحمة التراث الذي أحالته إلى مسلمات لا موضع للجدال فيها أو إلى مجرد مادة يماد تنظيمها (كما حدث على يد هيغل) وأصبحت هذه الأنطولوجيا المحتثة من جذورها مناهج تعليمية ثابتة في العصر الوسيط، واستحالت نسقا مؤثما من قطع متوارثة . وسارت هذه الأنطولوجيا اليونانية في ثوبها المترمت في العصر الوسيط من « الحجج ادلات الميتافيزيقية » (لسواريز) حتى وصلت إلى الميتافيزيقا والفلسفة الكاثية الترانسندنتالية في العصر الحديث لكي تحدد الأسس التي قام عليها منطق هيغل . ومهما تكن الأشكال المحتثة التي تحولت إليها المفاهيم الأنطولوجية الأساسية على أيدي المحدثين (ابتداء من الأنا أفكر لديكارت إلى الذات والأنا المطلنة والعقل والروح والشخص) فإن هذه المفاهيم التي تعبر عن مناطق متميزة من الوجود قد اغلقت السؤال عن الوجود ووقعت بذلك في نفس الخطأ الذي وقع فيه تاريخ الأنطولوجيا بسقوطه تحت رحمة التراث والاستسلام له .

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

(١) أى Phenomenon و Logos بفرونها اليونانى ، فالأولى تدل على ما يظهر نفسه
بنفسه ، والثانية تدل على ما يسمع بالرؤية ، أى ما يعل المحجب من خلال القول — أى
ان الظاهريات ستصبح طريقنا يهاد للبحث في وجود الوجود .

إلى السياق التاريخي ، بل إنه ليجعل منها أنطولوجيا^(١) تتجه في صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها — أي إلى حقيقة الوجود ولهذا فإن مفهوم الظاهريات على حد قوله لن ينصب على « مائية » (أو موضوعية) موضوعات البحث الفلسفي بل على كيفيةها . وبهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا^(٢) . أما من ناحية (الآنية) فستصبح الظاهريات تفسيراً^(٣) يبين خصائصها وبنيتها : « إن الفلسفة هي أنطولوجيا ظاهريانية كلية تبدأ نقطة انطلاقها من تفسير الآنية الذي ثبتت — بوصفه تحليلاً لهذه الآنية — نهاية مسار كل سؤال فلسفي عند الأصل الذي صدر عنه وسوف يرتد إليه . »^(٥)

* * *

-
- (١) وهذا هو التفسير الذي أخذ به الدكتور محمود رجب في رسالته القيمة عن المنهج الظاهرياتي عند هسرل (لم تشر بعد) .
(٢) من « ما » .
(٣) الوجود والزمان ، ص ٢٧ و ٣٥ .
(٤) اوهرمينوتيك Hermeneutik .
(٥) الوجود والزمان ، ص ٣٨ .

٢ - الآنية وجود - في - العالم

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

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

(م ٤ - هيدجر)

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

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

ولتذرع بالصبر أمام تكرار كلمتي الوجود والوجود!

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

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

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

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٢ .

(٢) فى الأصل Jemeinigkeit .

(٣) أى الآنية .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢ .

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

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

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

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

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

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

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

• Das Vorhandensein (٣)

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

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

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

. Das Zuhandensein (١)

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

(١) الوجود والزمان ، ٢٠٩ - ٢١٠ ويشير هيدجر بوجه خاص إلى معاصرة شيلر عن « أشكال المعرفة والتربية » (١٩٢٥) والى بحثه عن المعرفة والعمل المنشور ضمن مجموعة دراساته « أشكال المعرفة والمجتمع » (٢٠٢٦)

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

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

(١) كما فعل لينتزمنا فى نظريته عن المونادات أو الذرات الروحية الوحيدة التى لا توافد
لها . . .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٢ .

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

* * *

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

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

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

ماذا نفعل إذا ؟

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٦٣ .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٤ .

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

(٤) الوجود والزمان ، ص ٦٦ .

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

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

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

للحمل أو غير مناسبة. إما أدرك هذا من خلال التعامل معها واستخدامها. فكل أداة تصلح لشيء ما. وفي كل تعامل مع الأداة يخضع المرء لنوع هذه الصلاحية. ولهذا نرى هيدجر يصف الأسلوب النوعي الذي يميز وجود الأداة بأنه « الوجود في متناول اليد » - وإن راعك هذا التعبير أو فاجأك بفراجه فذكر أن الفيلسوف لا يزيد عن استخدام لفظ عويص للتعبير عن خبرة نحياها كل يوم!

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

لنقترب خطوة أخرى من الأداة. قلنا إنها دائما أداة تستخدم من أجل شيء أو غرض ما. والعمل الذي تستخدم له أداة كالمطرقة أو الفارة أو الإبرة أو الخذاع يحمل من ناحيته أيضا نوع وجود الأداة. فالخذاء الذي يتم إعداده يستخدم أداة للنسج، والساعة التي يتم صنعها تصلح لمعرفة الوقت: « والعمل الذي نلتقي به خصوصا في غضون التعامل المشغل أو المهتم - أي ذلك الذي

• Die Umsicht (١)

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

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٠ .

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٥ .

(٢) Das Zeichen

(٣) Der Zeugzusammenhang

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

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

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

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٦ .

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

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

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

(١) Die Gegend

(٢) الوجود والزمان، ص ١٠٣.

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

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

* * *

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

• Ent — fernung (١)

بثبت أن الآنية مستفرقة دائما في عالمها . ولكنه لم يكن ليتموقف عند هذا الحد كان عليه أن يلقى نظرة أشمل على مختلف الأبتية التي تتركب منها الآنية ، ليبين لنا ما يصفه بالآنية^(١) . والوجود المشترك^(٢) ، وكلاهما في أضالة الوجود - ق - العالم الذي تحدتنا عنه من قبل . وإذا كنا قد خرجنا من التحليل السابق بأننا لم نمط « أنا » مجردة يكون علينا بعد ذلك أن نوجد لها عالمها كما يكون عليها أن « تلو » إلى هذا العالم ، فإننا سنرى الآن أنه ليست هناك أنا متعزلة بتحتيم علينا بعد ذلك أن نمطم أسوار عزالتها ونمبرها إلى الآخرين . لقد كان « الآخر » متضمنا في التحليل الذي قدمناه من « العالم المحيط » و « كلية الأداة » . فالشيء الذي يتم إنتاجه إنما ينتج للآخرين . (الحذاء لمن يلبسه ، والثوب لمن يرتديه ، والمطرقة لمن يستخدمها ، والكتاب لمن يقرأه ، والحقل لمن يحرقه ويزرعه .. الخ) .

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

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

• Selbstsein (1)

• Mitdasein (2)

فليس معناها أن هناك من الناحية الفعلية والواقعية أناسا آخرين يمكنني أن أبرهن على وجودهم في البيئة المحيطة بي ، بل معناه أتق على الدوام منتفح على الآخرين ، وأتق بصورة مسبقة مع الآخرين . وحتى لو عزت نفسي عنهم واعتصت بوحدي ، فلن يسنى أن أفعل هذا إلا لأن وجودي بطبيعته وجود مشترك أو وجود - مع . والإنسان الذي يتجنب الاختلاط بغيره من الناس إنما يثبت بهذا الفعل نفسه أن الغير حاضر بوصفه ذلك الذي يتجنبه !

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

(١) اهتمام Besorgen :

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

بالزعاية هو الاعتبار والتسامح ..

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

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

. L'on — Das Man (1)

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢٧ .

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

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

ويمضى هيدجر في تحليله للوجود - فى - العالم فيوضح مفهوم « الوجود - فى » الذى يقص به أوثق اتصال ، ويحدد العناصر التى يتركب منها وجود الآنية المتميز بالافتتاح فى أمور ثلاثة : التأثير الوجدانى (الوجدانية) ،

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

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

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

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٣٥ .

(٣) الوجود والزمان ص ١٣٧ .



أضف إلى هذا أن التأثير يؤدي وظيفته أخرى ، إذ يمكن الآنفة من
الشعور بأنها مرمية ، مقذوف بها ، ملقاة هناك وموكولة إلى نفسها .
ويحدد هيدجر هذا اللفظ حين يقول : « إن تأثير الوجدانية هو الذي يؤلف
من العاحية الوجودية انفتاح الانية على العالم »^(١) . لنضرب مثلاً بوضوح
هذا ، فأنا لا أشعر بالخطر الذي يهددني في العالم الذي أحيا فيه إلا لأن
لدي القدرة على الإحساس بالخطوف . فليس التأثير إذن بالظاهرة المقصورة
على الذات وأحاسيسها ، وإنما هو أسلوب انفتاح يقربني من العالم ويقرب
العالم مني بشتى الصور والأشكال : فهو حيناً عالم يهددني بالخطر ، أذ
يستثير مشاعري أو يملأني بالفبطة والبهجة أو الحزن والاكتئاب ... إلخ .
إن الحال الوجدانية - أو إن شئت حالة التوجد - هي التي تمكنني دائماً من
اكتناه حقيقة ذاتي ، ولقد أثرت تحليلات هيدجر للوجدانية أو التوجد
على علم النفس المرضى ، وأفاد منها العالم المشهور لودفيج بنسفاجر في دراسة
ألوان العصاب والذهان التي تصيب الموجود البشري أو « الانية » . ولم
يكن هيدجر أول من انقبه إلى هذه الظاهرة ، وإن كان أول من قام
بتحليلها تحليلًا أنطولوجيًا أو وجوديًا أصيلاً بعيداً عن القيم النفسية
والأخلاقية والدينية وهو نفسه يتتبع تاريخها الطويل منذ أن تناول أرسطو
ظاهرة الانفعال (في الكتاب الثاني من الخطابة) والقديس أوغسطين في
كلامه عن الخطوف والخطيئة والاثم والندم (في اعترافاته ورسائله وكتابات
عن التائب) ولوثر فيما كتبه عن السخط والندم (في تعليقه على سفر

(١) الوجود والزمان، نفس الصفحة .

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

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

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

من حيث انها إمكان وجود أو قدرة على الوجود^(١) .
كيف يرتبط الفهم بالإمكان أو القدرة ؟ ان الفهم - وهو في ضميمه
انفتاح - يتعلق دائما بتكوين الوجود - في - العالم في مجموعه . وهذا
الوجود - في - العالم يكون على الدوام إمكان وجود - في - العالم . والعالم
هنا ليس هو مجموع الكائنات الموجودة في داخله ، فقد نفينا هذا مرارا .
ونستطيع الآن أن نضيف اليه أن الوجود - في - العالم - باعتباره إمكان
وجود أو استطاعة وجود - هو الذي يحرر كائنات العالم حين يحرر
إمكاناتها . عندئذ يكتشف الوجود - في متناول اليد من جهة استخدامه
واستعماله أو من ناحية ضرره وأذاه . وعندئذ نفهم ما قلناه من قبل عن
حال الوجود في متناول اليد وما جعل له ، وما قلناه عن وحدة النسق
الارتباطي للأداة وعلاقتها بالمكان والعالم المحيط والنطاق... إلخ . وأخيرا
يمكن أن تكتشف الطبيعة - أو وحدة الموجودات الحاضرة المتنوعة - على
على أساس انفتاح إمكانيتها .

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

(١) الوجود والزمان ، ص ١٤٣

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٤٤ وما بعدها .

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

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

Rücksicht (٢)
Durchsichtigkeit (٤)

Umsicht (١)
Sicht (٣)

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

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

ويستطرد هيدجر في تحليلاته المفصلة عن الفهم بوصفه تبييناً (٤) (أوعرضاً

(١) الوجود والزمان ، ص ١٤٢ .

(٢) Gewartheit وهي الفكرة التي ورثتها فلسفة الوجود عن شفرة بلسكال الشهيرة (الشئرة ١٦٦ من ترقيم برونشفيج) - وتأمل معنى هذا البيت لأبي العلاء : ولو كنت ملقى بظن الطريق لم يلقط مثل الـ لاقط ا

Faktizität (٣)

. Auslegung (٤)

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

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

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

(١) Assago .

(٢) الوجود والزمان، ص ١٠١ .

أو بأنها خالية من كل معنى^(١) .

* * *

وختاماً نصل إلى العنصر الثالث الذى يدخل فى تركيب وجود الآنية، وهو الكلام. ماذا يقصد هيدجر بالكلام؟ ما هوذا يجمع بينه وبين العنصرين السابقين مؤكداً أنه يقوم على انفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعاً :

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

(١) الوجود الزمان ، نفس الصفحة .

(٢) الوجود الزمان ، ص ١٦١ .

أن نخلق هذه المشاركة عن طريق الكلام فقد يتمشى في طريقنا إلى الأفهام والتعبير - أو النطق - الذي يتم بالكلام لا يعنى أننا نبرز ما في الباطن في صورة منطوقة ، لأن الآنية كما نعلم موجودة دائما بالخارج ، ولا يخرج كلامها عن أن يكون انصاحا عن تجاربها فيه . بهذا نصل إلى هذه العبارة المرحمة التي أتمنى - بعد الشرح السابق - ألا تستعصى عليك : « الكلام هو الإفصاح المنظم الدال عن التفهم المتوجد (- الوجداني -) للوجود - في - العالم »^(١) . لكن ماذا يحدث للكلام حين ينشر الزيف وعدم الأصالة ، حين يسيطر رأى « الناس » فيطغى على الوجود الحقيقي ويحجبه ويصور له أن أسلوبه في الحياة هو الأسلوب الأصيل ؟ (وهذا هو أعم الأحوال كما رأينا من قبل) . عندئذ يعبر الفهم عن نفسه باللغو والفضول والالتباس . فحين تجسد الناس يثرثرون فيما لا يعرفون ويتكلمون عن كل شيء ولا شيء (وهو الحال السائد في بلادنا) فلعلم أنهم قد فقدوا العلاقة الحقيقية بالموضوع الذي ينصب عليه الكلام ، واندفعوا في دوامة من التيهل والقال و « الحكى » والتكرار بغير قرار . عندئذ ينقلب الانفتاح الأصلى إلى انفلاق عنيد ويعتذر على أى إنسان أن يتعمق أى شيء ، ويوصد باب المعرفة الحقيقية والسلول الحقيقي ، ويختم هذا الفهم الفاسد بخاتم اللهاث وراء كل مثير ، والتلهف على كل جديد ، أى بالفضول الذى يسعى إلى كل مكان دون أن يستقر فى أى مكان ! ولا عجب بعد هذا أن يتفشى الالتباس (أو الازدواج) ، فتصدنا

(١) الوجود والزمان ، ص ١٦٢ .

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

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

* * *

٣ - الآنية والزمانية

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

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

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

وقدرأينا أن هذه الخصائص الثلاث تتجمع في « المم ». ولا تحسب أن المم الذى نتكلم عنه هو الحزن والنكد والغم ! فالتحليل الذى قدمناه يبين أنه ينطوى على ثلاثة عناصر : الاستباق (التواجد) ، والوجود الفعلى - (الإلقاء) والوجود بالقرب من (المتوسط) . لسكن كيف تتحدد هذه العناصر الثلاثة ؟ هذا هو ما يجيب عليه هيدجر فى القسم الثانى من كتابه تحت عنوان « الآنية والزمانية » . ولعل هذه الإجابة أن تكون سبيلنا إلى الأصالة والوحدة السكلية اللتين نسعى اليهما : « وإذا كان لتفسير وجود الآنية - باعتباره أساس تناول السؤال الأنطولوجى الرئيسى عن معنى الوجود - أن يصبح تفسيراً أصيلاً ، فلا بد له قبل ذلك أن يلتقى الضوء على وجود الآنية فى خصوصيتها الممكنة (أى صميم وجودها وطابعه الحميم) وفى كليتها وشمولها » (١) .

وعلينا إذا أن نفهم « إمكان الوجود » فى كليته ووحدته الشاملة . ولن نفعل هذا حتى ندخل نهاية الآنية فى تحليلاتنا . والنهية هى الموت . والتجربة الوجودية بالموت هى « الوجود للموت » ، أو من أجله ، وهى التى يتناولها القسم الثانى من الكتاب ، لكى يصل منها إلى المشكلة التى تكشف عن صميم الوجود وطابعه الحميم وهى مشكلة الضمير التى تشغل الفصل الثانى من هذا القسم وتبلغ ذروتها فى تحديد وجود الآنية بأنه صميم . ثم نتطرق فى الفصل الثالث إلى إمكان الوجود السكلى للآنية على ضوء الزمانية بوصفها المعنى الأنطولوجى لهم . أما الفصول التى تتناولها الزمانية والحياة اليومية .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٣ .

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

(١) الوجود للموت :

تفصل بالموت ثلاثة أمور يمكن إجمالها على النحو التالي :

- ١ — هناك « ليس — بعد » ستكونه الآنية ويرتبط بها ما بقيت حية — وهو نوع من الافتقار الدائم الذي يجعلها تندفع نحو تحقيق إمكاناتها .
- ٢ — ان بلوغ الوجود الذي لم ينته بعد إلى نهايته يحمل طابع عدم الوجود أو استحالته .

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٤٠ .

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

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

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

بقدر ما تكون الآنية - ما بقيت كائنة - هي ما ليس بعد ، بقدر ما تكون دائما هي نهايتها . والانهاء الذي نصفه بالموت لا يعنى بلوغ النهاية، بل يعنى الوجود من أجل الانتهاء . الموت أسلوب وجود أو كينونة

(١) نفس المرجع والصفحة .

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

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

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

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

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

الحياة العامة التي نحيهاها مع الآخرين تعرف الموت بوصفة حادثاً يقع كل يوم ، حالة وفاة تتكرر كل ساعة ولا يصح أن تفاجئنا أو تشد انبهاهنا أو تشغلنا أكثر مما ينبغي لها ، ولا يصح أن توقف عجلة أعمالنا أو تعطل دولاب سيرتنا وسمينا . والناس يهونون من شأن الموت ، ويؤمنون أنفسهم منه ، ويقذفون به في حلق المستقبل البعيد قائلين : أجل ! كلنا لها .. كل إنسان صائر للموت ، ولكنه لا يعنيننا الآن ولم يصيبنا في هذه المرة على الأقل كل إنسان يموت ، أى لأحد يموت بحق . هذا هو الاتباس الذي يقع فيه الناس حين بلغون عن الموت . انه في نظرهم شيء غير محدد ، لا بد أن يأتي من مكان مجهول ، في وقت غير معلوم ، ولكن لا خطر منه الآن ! هو مجهول يصيب مجهولين : مجرد حادث يصيب كل إنسان ولا يصيب إنساناً بالذات . هو حالة المألوفة ، واقع متكرر ، ولهذا يهربون منه ، يحجبون طابع الإمكان الذي ينطوى عليه وما يتصل به من توحده رهيب ينبع من انعدام كل علاقة واستحالة النجاة منه أو تخطيه . بهذا يحرمون الآنية من أخص إمكانيات وجودها ، ويزينون لها أن تضيع في الناس ومسكياتهم المألوفة عن الموت ، ويثثرون فيها شجاعة القلق الذي تواجهه به .

هكذا تسقط الآنية في هذا الفهم اليومي الذي يصبح هروباً مستمراً منه . وإن دل هذا على شيء فهو يدل على أن الآنية في حياتها اليومية توجد أيضاً

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

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

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

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

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٢ .

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

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

* * *

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

(١) نفس المرجع ، ص ٢٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٦٥ .

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

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

(١) نفس المرجع ص ٢٤١ .

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٣١٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣١٧ .

الذى تقوم عليه أنطولوجيا « الآنية » . ومهما يكن من أمر الإسم الذى الذى نختاره لها ، فقد عرفنا من تحليلاتنا للوجود اليومي أنه فى الأتلب الأعم ليس هو ذاته وإنما هو ضائع مضيع فى ذات « الناس » أو إنيتهم . والواقع أن هذه الذات الأخيرة الضائعة ليست إلا صورة معدلة أو مشوهة من الذات الأصيلة صحيح ان الناس تردد فى كل مناسبة وبغير مناسبة : « أنا .. أنا .. أنا » غير أنهم أبعد ما يكونون عن الأنا الأصيلة ، هذه الأنا - فى - العالم التى كشف تحليلنا اللهم عن وجودها . ان الأنا التى لا يكف الناس عن ترديدها والكلام باسمها هى الأنا المشغولة بالموجودات الخارجية ، المثيرة من وجودها الأصيل الذى يلتقى بنفسه على إمكانياته ويحمل هم وجوده - للموت ... هذه الأنا - أو الآنية أو الذاتية - الحقة لا تتمثل فى شيء كما تتمثل فى التصميم (بما يتضمنه من توحيد وتكتم وقلقى ، ومن شروع على الإمكانيات وفهم وانفتاح) ولا يضيعها شيء كما يضيعها عدم التصميم . ولو فهمنا بناء الهم فيها كاملا لتوصلنا إلى الذاتية أو الهوية أو الآنية أو ما شئت من أسماء تدبر عن حقيقة الوجود المصمم الأصيل . .

* * *

(ب) نداء الضمير :

الوجود الأصيل إذن ولا شيء سواه !

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

عن طريق التحليل الفينومينولوجي (الظواهرى) الخالص ، لأن طبيعة الأشياء لم تسمح لها بذلك. ولا بد لها الآن أن تبحث عن أرض «ظواهرية» تثبت عليها ، وأن تنقش في جذور الآنية نفسها وفي أعماق تربتها عن ظاهرة واقعية أو شاهد حتى على قدرتها على اختيار إمكانية وجودها الأصيل . أين تجده هذه الظاهرة ؟ كيف تعثر على هذا الشاهد الحى ؟

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٧٣ .

نسيان الذات الذي نفرق عادة فيه . فدعوة النداء دعوة لا يمكن الوجود الحق .
والقلق الذي يجعل هذا النداء ممكنا . لأننا في القلق نجرب توحدنا المرتبط
بتلك الإمكانية .

ونداء الضمير يكشف عن وجود الآنية في الذنب . ولا يفهم هيدجر
الذنب بمعنى الخطأ الفعلي أو التاريخي ولا بمعناه الأخلاقي أو الديني . وإنما
هو في رأيه تعبير عن « قرار العدمية الأساسية »^(١) للآنية التي تقوم قبل
كل شيء على نقيضة الوجود الإنساني أو طابع التناقض الذي يميزه ، إذ
أن عليه من ناحية أن يضع بنفسه أساس وجوده ويقرر بنفسه نوع هذا
الوجود ، كما يجد نفسه من ناحية أخرى موضوعا بالفعل في واقعة وجوده
التي لا بد له في وضعها ، ولم يبق فيها بمشيئته — ولهذا فهو لا يستطيع أبداً
أن يتمكن من نفسه كل التمكن . ولا تفتح الآنية على وجودها المذنب كل
الانفتاح إلا إذا أدركت أنها مذنبه حتى النهاية . وهذا بدوره لا يتأتى لها
حتى تستبق نفسها إلى النهاية — أي إلى الموت . بهذا تلامس فكرة
الاستباق (أي الوجود الأصيل الذي يستبق ذاته إلى الموت) مع ظاهرة
الضمير .

ويصف هيدجر موقف القوتر الذي ينبجم عن الانصات الحقيقي لنداء
الضمير وتقرر فيه الآنية اختصاراً إمكانية وجودها الحق بأنه هو التصميم
الذي يتحدد به وجود الآنية . فالانفتاح على نداء الضمير — أو إرادة أن

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

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

* * *

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

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

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

* * *

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

ما هو معنى الذنب وكيف نكون مذنبين ؟

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

(١) الوجود والزمان، ص ٢٨٠

في رأيهم مساوياً للاضرار بهما وبالصالح العام وتقاليدهم وقوانينه .
من أين نستمد إذا معيار المعنى الوجودي عن الذنب والمذنب ؟ من كون
صفة «لأننا أكون» . هل يكون الذنب في أسلوب وجود الآنية بما هي
كذلك ، بحيث تكون مذنبية بقدر ما تكون موجودة بالفعل ؟ ألا يستلزم
هذا أن نرتفع بفكرة الذنب عن مستوى الوجود المشترك المنصرف إلى
الشئون العملية الحاضرة ، كما نرتفع به فوق مستوى ما ينبغي وما يحق
للآخر ، وما يفرضه العرف أو الخلق أو القانون ؟

ان فكرة الذنب تحمل طابع «اللا» . وإذا كان الذنب سيحدد الوجود
الإنساني ، فلا بد من تحديد الطابع الوجودي لهذه «اللا» . ويمكننا أن
نصف الذنب وصفاً شكائياً خالصاً بأنه «السبب» في وجود محدد «باللا» ،
أي سبب السلب والعدمية . وإذا استبعدنا عن «اللا» كل سلب لمطلب
كان ينبغي الوفاء به أو لشيء مفتقد ، كما استبعدنا عن الآنية كل تصور لها
كوجود حاضر ، أمكن القول إن وجود الذنب لا يترتب على أي إحساس
بالذنب (ولا بالدين ، فالسكامةتان مرتبطتان في الأصل) (١) وإنما العكس
الصحيح : أي أن الإحساس بالذنب لا يكون إلا بسبب ذنب أصلي . كيف
نوضح هذا من طبيعة وجود الآنية نفسها ؟

ان وجودها هو الهم . والهم ينطوي على الوجود الفعلي هناك (الإلقاء)
والتواجد (المشروع) والسقوط والآنية ملقى بها بلا إرادة منها في «الهناك» .
ولقد عرفنا وجودها بأنه إمكانية وجود متعلقة بها ومع ذلك لا تملك تحققها .

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

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

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

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

(١) الوجود الزمان، ص ٢٨٧.

إلى الشعور الواعي بذنبيها لا يعنى بالضرورة أن ترتكب ذنبا من الذنوب
التي ينكرها الناس وتحرمها القواعد والقوانين) ! انه على العكس من ذلك
نداء منبعث من أعماق الآنية نفسها ، يحثها على تحقيق إمكانية وجودها .
ولو أحسنت الإحصاءات اليه لتهمت أخص إمكانياتها ، وتجررت للاستجابة
لها ، واختارت نفسها بنفسها ! عندئذ يصبح معنى النهم لنداء الضمير هو أن :
أريد أن يكون عندي ضمير ! وعندئذ يصير الضمير شهادة حية مجسدة
— كامنة في أعماق الآنية — على وجودها الممكن ، أى على ذنبيها الأصلي ،
ونداء يستحثها على أن تكون هي نفسها تحقق وجودها وتتحمل مسؤوليته
وتصمم على اختياره ...

* * *

ما علاقة هذا التصميم بالحقيقة ؟

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

ونستطيع — بعد هذه الرحلة الضمنية ١ — أن نقول إن التصميم نفسه هو حقيقة الآنية ولبأصالتها . ولا نريد أن نكرر ما ذكرناه عن الانفتاح على العالم بما فيه من موجودات وأشياء حاضرة أمامنا أو في متناول أيدينا . فأهم من ذلك أن نقول إن النداء الذي يحثنا على الخلاص من التشتت والضياع وسط « الناس » يمكن أن يفهم الآن على أنه تصميم هذا التصميم أو هذا الوجود الذاتي الأصيل للآنية لا ينتزعها من عالمها ولا يحيلها إلى أنا منعزلة «خالصة» لا وجود لها في الواقع، وإنما يحررها لعالمها ولا مكان وجودها ووجود الآخرين المشتركين معها وجوداً حقيقياً .

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

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

نعود فنسأل : ما الذى تصمم عليه الآنية ؟

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٨ .

إلا القرار ، ولا يتحدد طابعه الوجودى إلا من خلاله

فما الهدف إذا من التصميم ؟

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

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

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

ولكن إلى أى مدى يرتبط هذا الوجود الكلي بالزمان ؟ وفي أى بعد من أبعاده أو أية « انبثاق » من انبثاقاته يتحقق ؟

هذا ما سنحاول الآن أن نراه ...

* * *

انبثاقات الزمان :

لم تكن هذه الشروح المنفصلة عن الوجود للموت والضمير والذنب والتصميم إلا جسراً للعبور إلى السؤال عن معنى الهم ، أو بالأحرى إلى الأساس الذي يقوم عليه وهو الزمانية . ويسأل هيدجر : « ما الذى يجعل كلية البناء الشامل المفصل للهم في الوحدة التي تضم تفاصيله أمراً ممكنًا^(٢) ؟
بعبارة أبسط : ما الذى يضيف الوحدة على العناصر المكونة للهم ؟

ان الآنية حين تستيق نفسها إلى أقصى إمكانياتها (أى حين توجد للموت) ترتد في نفس الوقت إلى زمنها الذى كان ، أى زمنها المنقضى^(٣) .
وهي تحتفظ بهذا الزمن المنقضى ، بل هي زمنها الذى انقضى وكان . ولا

(٢) الوجود والزمان ، ص ٢٠١ .

(١) نفس المرجع ص ٢٢٤ .

(٣) الزمان المنقضى (أو الاقتضاء) محاولة مني للتعبير عن الكلمة الأصلية Das Gewesen

(ما قد كان) التي يفرق هيدجر بينها وبين الماضى Sein — Das Vergangene كما سيأتى بعد .



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

وعن طريق الاستباق إلى الموت أو النهاية (أي عن طريق التصميم المستبق) تجرد الآنية نفسها في موقف - فتتعامل مع الوجود تماماً مع شيء تشغل به، وتتيح له أن يلتقي بها وجها لوجه.. هذا الالتقاء بالوجود القائم في «العالم المحيط» والتعامل معه لا يتيسر إلا بإحضاره (أي جعله

(١) أي تحيا في المستقبل أو ذات مستقبل.

(٢) Die Gewesenheit (أو كينونة ما قد كان)

(٣) الوجود والزمان، ص ٣٢٦.

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

ويفرق هيدجر بين الانقضاء (ما قد كان) والماضى . فالماضى تعبير

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) Das gegenwärtigen .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢٨ .

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

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

Faktizität — Facticité. (١)

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

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

لنبدأ بالفهم . كيف يتجلى طابعه الزماني ؟

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

(١) الوجود الزمان ، ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢٦ .

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

هذا عن الآنية الأصيلة . فإذا عن الآنية غير الأصيلة ؟

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

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

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

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٣٦ .

Das gewärtigen (٢)

Das Sich — Vorweg (٣)

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

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

بقيت الانبثاق الثابتة للزمن. وقد تبين مما قلناه عن الفهم الأصيل أن الآنية تحتفظ بما كانته أو انقضت منها أثناء الاستباق.

هنا يلمس هيدجر مسألة الهوية (أى هوية الذات مع ذاتها) التي يكثر حولها الجدل في الفكر المعاصر. فالآنية تسترد نفسها في أثناء هذا الاستباق وتعود من جديد إلى الإمكانية الحقة لوجودها. ولهذا يصف الانقضاء الأصيل بأنه تكرار (وهو مصطلح نعرفه من كيركجارد الذي أنشأ حوله

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

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

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

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

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٤٠ .

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

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

ولو شئنا أن نجعل ما قلناه عن التزمّن الأصيل والتزمّن غير الأصيل لأمكننا أن نضع هذا الجدول^(٢) الذي قد يعيننا على رؤية الهيكل الحاشد بالتفاصيل ، إدراك الغابة قبل أن تتوه في زحام الأشجار :

الانبثاقات الزمنية	التزمّن الأصيل	التزمّن غير الأصيل
المستقبل	الاستيقاق	التوقع (التهيؤ)
الحاضر	اللحظة	الاحضار
الانقضاء	التكرار	النسيان

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

(١) نفس المرجع ، ص ٤ ، ٣ وما بعدها .

(٢) تجد هذا الجدول في كتاب فالترينجل عن هيدجر ، هامبورج ، مجموعة كتب روفوات ،

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

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

(١) مثل أوتو بوجلر في كتابه طريق هيدجر الفكرى ، بيلانجن ، ١٩٦٢ ، الفصل الثانى الميتافيزيقا والتاريخ ، ص ٢٧ . وقد ذكره فالتريميل في كتابه السابق الذكر ص ٦١ .
(٢) ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ .

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

* * *

٤ - السؤال عن الحقيقة

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

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

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

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

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

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

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

(١) انظر لأرسطو، العبارة . De Interpret ١٦، ١٦، ١٦

عن ابن سينا الذي يقال إنه أخذه بدوره عن كتاب التعريفات لإسحق
الإسراييلي من القرن العاشر^(١). مهما يكن من أمر هذا التعريف
المشهور فإن هيدجر يسأل: ما هو المعنى المقصود بالتطابق (التكافؤ أو
التوافق)^(٢)؟ إنه يعبر من الناحية الشكلية البحتة عن علاقة شيء بشيء .
ولا يمكن إذا كان التطابق علاقة ، فليست كل علاقة بتطابق . لا بد إذن من
توضيح معنى هذه العلاقة وتحديدتها . كيف يمكن أن يتطابق العقل
والموضوع (الشيء) ومن أي جهة ؟ يلزم أن يتطابق الحكم مع مضمونه ،
فمن أين يأتي هذا التطابق ؟ أتقول إنهما متساويان أو متشابهان ؟ ولكنني
إن حكمت بأن القرش مستدير ، فلا يعقل أن أتصور أي نوع من التشابه
بين الحكم والاستدارة ، بين العبارة التي أحكم بها (وهي لغوية) والقرش
الذي أحكم بأنه متطابق معها (وهو معدني) ! يلزم إذن أن يدرك العقل
الموضوع (أو الشيء) على ما هو عليه . فكيف يتم هذا ، إذا كان هذا العقل
لن يتحول إلى موضوع !

نحن جميعاً نتميز في الحكم بين « فعل الحكم » وبين موضوعه . وفعل
الحكم حدث نفسي واقعي ، وموضوعه مضمون مثالي . والأمر كله يتوقف
على هذا المضمون المثالي . فلسنا بحاجة إلى معرفة شيء عن طبيعة الأحداث
النفسية التي في الوعي عند القيام بعملية الحكم . ولكن المسألة ليست بهذه
البساطة . فلدينا فعل الحكم الواقعي من ناحية ، ولدينا من ناحية أخرى
المضمون المثالي الذي نفكر فيه أثناء تحقيق هذا الفعل ، ولا بد أن يتعلق

(١) الوجود والزمان، ص ٢٧٣ .

(٢) Correspondence — Aadaequatio

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١٨ .

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

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

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

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

هي علمية ، غير أنهم لا يفهمونه ونداءه ، فيستقط في التعجب ويهوى إلى الخفاء .

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٩ .

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

وتعبير هيدجر المشهور « ان الآنية تكون في الحقيقة »^(٢) لا يعنى بطبيعة
الحال أنها تملك الحقيقة كل الحقيقة - فذلك شيء لا يقبله عقل ولا يسفه
ذوق - وإنما يعنى أنها قادرة على الكشف ، على انتزاع الحقيقة وإظهارها
من شأيا التحجب والحناء عن طريق التصميم . ولا تنأى لها هذه القدرة على
الكشف عن الوجود وتقريبه وتبيينه وتشكيله وتناوله بالبحث... إلى آخر
ذلك إلا لأنها قادرة على اتخاذ مسلك من نفسها ، أى على الانفتاح .

ربما اعترض معترض بأن الأمر لا يخرج عن وضع كلة الآنية في مكان

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٢٠ .

(٢) نفس الرجم ، ص ٢٢١ .

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

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

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

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

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

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

نخلص من كل ما تقدم إلى نتيجتين : أولاهما أن الحقيقة الأصلية هي انفتاح الآنية ، وهي لا تقوم على تفتح الآنية على ذاتها فحسب ، بل تقوم على كشف الوجود في عالمها . وثانيتهما ان الآنية توجد أصلاً في الحقيقة واللاحتمية على السواء .

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

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

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

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

* * *

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

(١) 'الوجود والزمان'، ص ٣٠٥

(٢) نفس المرجع والصفحة .

المفكرين اليونان المبكرين (أنسكسمندر وهيراقليطس وبارمنيديز) إلى جانب تأويلاته لبعض نصوص أفلاطون وأرسطاطليس ، فلم يكن هذا مسألة عرضية ، ولم يكن لونا من ألوان التأريخ الفلسفي ، ولا ضرباً من ضروب الحذقة اللغوية . لقد كان من الطبيعي أن يدخل في حوار مع أولئك الذين أسسوا الميتافيزيقا وأرسوا مناهج التفلسف وصاغوا مشكلاته التي لم تنزل ملزمة للأجيال . وكان من الطبيعي أن يجد لديهم الأفكار التي كانت بمثابة العلامات على الطريق ، ولا يملك أحد أن يفتأها أو يقتصل من واجب التفكير فيها .

وأخيراً فقد كان البحث في وجود الإنسان — أو الآنية — في « الوجود والزمان » مجرد تمهيد للسؤال الأساسي الذي لم يكف هيدجر عن إلقائه والتنبيه إليه ، وهو السؤال عن معنى الوجود . ولهذا كان من الطبيعي أن يتناول مشكلة الحقيقة في نفس الكتاب بصورة مؤقتة ، وأن يرجع إلى هذا الشطر الثاني من نواة تفكيره في بحوثه التالية . ولقد فعل هذا بوجه خاص في رسالته عن « ماهية الحقيقة » التي يتعمق علينا الآن أن ننظر فيها لئرى ما أضافه فيها من جديد ...

أهمية الحقيقة

(م - ٩ ميدجر)



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

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

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

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

الحقيقة ، وهو الذي يذهب إلى أن مكان الحقيقة هو الحكم ، وأن ماهيتها هي التوافق بين هذا الحكم والشيء . ولكنه أكد - كما رأينا - أن هاتين القضيتين لا تتلان الوضع اليتافيزيقي النهائي للمشكلة على نحو ما عرضها كبار الفلاسفة الكلاسيكيين، صراحة أو ضمنا في أسلمهم . كما أخذ يلح منذ ذلك الحين على أن المشكلة لا تزال في حاجة إلى المزيد من الشرح والتوضيح ، وهي ميومة أخذ بها نفسه في الرسالة التي تجدها الآن بين يديك .

كان « الوجود والزمان » قد مهد الطريق وبين مسأله . ولكنه وقف عند مرحلة معينة حددتها خطة الكتاب وبينته ، ووصل إلى نتائج تعد من منظور هذه الرسالة نتائج مرحلية ، حتى ليكن القول إن الفيلسوف نفسه قد تجاوزها ورداً بعضها أو تراجع عنه .

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

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

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

(١) الكلمة التى يستخدمها هيدجر هى كلمة Vorstellung المتأدة ، ومعناها الحرفى هو وضع الشيء أمام العارف واستحضاره .

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

(١) ص ٢٤٩ إلى ص ٢٦٨ .

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

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

(١) وهي كلمة existence المروفة التي يحب هيدجر دائماً - كما قلنا فى هواسى
سابقة - ان يضمها على هذه الصورة التي تفيد الوجود - فى - الخارج EK-sistence .
(٢) انظر مقامة الترجمة الفرنسية ، س ١٢ .

العالم لا يعنى أنه موجود كسائر الموجودات كأن يوجد مثلاً « بجانب » البيوت والأشجار والبحر — بل الأخرى أن يقال إنه « يحتوى » هذه الموجودات أو يضمها فى بناء له طابع الإحالة ، لأنه يكون دائماً خارج نفسه وبالقرب منها ، ولأنه بطبيعته « متخارج » أو « متواجد » . ولكن المهم بعد كل شيء أن « ماهية الحقيقة » قد جاءت لتؤكد أن الوجود — فى — العالم أو التخارج هو العامل الأسمى المكون للحقيقة . ولهذا التأكيد معنى مختلف عن معناه فى « الوجود والزمان » . فهو يدل على أن الإنسان من الناحية الشسكية هو مصدر الحقيقة ، لأن بلوغ الحق يتطلب موجوداً قادراً على الكشف ، أى موجوداً منفتحاً غير منطوق على نفسه أو منغلق بين جدران ذاته ، يملك القدرة على أن يكون ذاته وأن يكون فى الوقت نفسه خارج ذاته وبالقرب من سائر الموجودات . هذا الطابع الأنطولوجى المزدوج للحقيقة يقتضى موجوداً متخارجاً . ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن الإنسان هو الذى « يخلق الحقيقة » أو « يصنع مضمون الأحكام الحقة التى بصورها » . بهذا نصل إلى ملحق جديد يدل على تطور مفهوم الحقيقة فى العامين الفيلسوفيين اللذين نشير إليهما . فقد ألح « الوجود والزمان » على أن خلق الحقيقة هو بمثابة إيجاد معنى لمشروعات « الآنية » . هذه المشروعات التى تستبق بها الآنية نفسها هى التى تتيح لها انشغال الموجود من المدم والعماء الأسمى . ولكن « ماهية الحقيقة » لا تبلغ هذا الحد من الغلوه فى نظرنا إلى الموجود فى ذاته وتترف بدلالته فى ذاته . وفكرة الوجود (أو لنقل فكرة التخارج والتواجد) التى كانت تدل على الخاصية التى تجعل الآنية تستبق

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

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٠ .

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

كان نيقشه يعنى أن يحقق الحلم القديم الذي تعبر عنه هذه الكلمة القديمة: « كن أنت نفسك »^(١) — وها هو ذا هيدجر يواصل السعى إلى تحقيق الذات الأصيلة بنية تحقيق الوجود الأصيل. وليست القدرة على إقامة الحقيقة — أى على الوجود خارج الذات وبالقرب من الوجود على ما هو وفي كليته — سوى تأكيد للحقيقة وجودنا الخاص الذي حدده من قبل تحديداً دقيقاً ووصفه بأنه تواجد أو تخارج. هكذا استطاع الفيلسوف أن يقرر — دون لبس أو غموض — ان الحقيقة موجودة لأننى أوجد الوجود الحق أو لأننى أكون أنا نفسى.

* * *

(١) وقد عبر عنه الشاعر جوته في قصيدة من أعذب قصائده في الديوان الشرقى وم « حين مبارك » في هذين البيتين المعروفين:
ان لم تحقق هذا، أن تموت لكى تكون أنت نفسك، فسوف تبقى ضيقاً متعباً، يهيم على الأرض المظلمة ...

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

Das Sei schlechthin .

(١)

(٢) وردت هذه العبارة في مخطوطة محاضرات هيدجر التي ألقاها سنة ١٩٤٤ عن المنطق . وهي محاضرات لم يبلغ الى علمي انها نشرت في كتاب . وقد أوردتها المترجمان الفرنسيان للاهية الحقيقة ، ص ١٩ - ٢٠ .

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

* * *

واعلم من المفيد أيضاً قبل الدخول فى « متاهة » الرسالة نفسها أن نلتى

بعض الضوء — والضوء أو النور أو الإضاءة هي كلمة هيدير الأخريرة فيما ييدر! — على كلمات تتكرر كثيرا على صفحاتها وتكاد توحى بقرب هيدير من « ملكوت » التصوف والإشراق والروحانية ، وإن كان هو نفسه بصير على رفض هذا الظن كل الإصرار... فهل يسمح تكرار كلمات الكشف والتكشف والانكشاف في هذه الرسالة أن نلجا إلى الاستعارة الديرية القديمة عن «النور الفطري» التي وردت لأول مرة عند شيشرون كناية عن العقل البشري، ثم أضاف إليها أوغسطين وبونا فنقورا وأصحاب الإشراق في القرنين السابع عشر والثامن عشر النور العلوي أيكون شرطا للمعرفة الحقة؟ وربما جاز لنا القول بأن « الآنية » قد أصبحت عند هيدير نوعا من النور الفطري أو الطبيعي. وليس معنى هذا أن الإنسان هو الذي يخلق المعنى ويوجد الحقيقة ، بل معناه أنه يقوم بدور الكشف (بالمعنى الذي يفهمه أصحاب الكيمياء من هذه الكلمة) لأنه هو الكائن الوحيد الذي يملك القدرة على التواجد ، وبهذا يضيف على نفسه المعنى الكامن في كل الموجودات .

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

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

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

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

اتسع نطاق الاشكال الذي يؤرقه منذ ذلك الحين واشتدت محنته وبعثت
أعاقه ...

• • •

يعرف قارى هيدجر أن كتاباته ورسائله ومحاضراته تتميز بالبناء
الشكلي المحكم . كما يعرف أيضا أن الإلمام بهذا البناء أمر لا غنى عنه لفهم
مضمون النص والنفاذ إلى أغوارهم ، وتلمس الطريق الذي يهديه في متاهاته
ويصل به إلى لحنه الأساسي الذي تشبه جميع الأنغام أن تكون تنويعات
عليه .. وهنا تطل علينا مشكلة الدور المشهور الذي يأخذه عليه الشارحون
أضف إلى هذا أنه كثيراً ما يلجأ إلى ما يسميه المناطق بالمصادرة على
المطلوب ، إذ يفترض صحة النتيجة في بداية البحث ثم يحاول ما وسعه الجهد
إثباتها والبرهنة عليها ! ولهذا نجد من يسارع باتهامه بالمغالطة أو التعاليل
على الكلمات أو التفسير في الاشتقاقات أو لوى أعناق النصوص أو النصوص
والإرباك المتعمد .. ولعل خير السبل لإنصاف الرجل والبعث عن مزائق
الاتهام هو محاولة فهمه « من الداخل » . وعذره ضرورة يفرضها أسلوبه في
الكتابة والتفكير واستخدام المصطلحات . فكلمات كالحرية أو الوجود
أو الحقيقة تكسب على يديه ثوبا مختلفا عن ثوبها الذي تعودنا عليه أو
تعلمناه من التراث . ولو أصررنا على قراءتها بمنظار مماניהا التقليدية
لكانت النتيجة الوحيدة هي الوقوف على باب وقفة الشحاذا أمام قصر الأمير
أو الريفي في محطة المدينة أو الكافر على باب الجنة ! ولا بد لنا للنجاة من
هذا المصير خطوة خطوة في داخل المتاهة ، وتلمس الخيط الهادي الذي أنقذ

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

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

يدور التمهيد الذى وضعه هيدجر لهذه الرسالة حول الإعداد لهذه الوثبة . فهو يؤكد منذ البداية أن السؤال ينصب على ماهية الحقيقة لاعلى «الحقائق» المألوفة ، عملية كانت أو اقتصادية أو سياسية أو علمية أو دينية أو فنية . وهو يدعونا للخروج من دائرة التفكير اليومى الساذج ، والنظر إلى مشكلة الحقيقة نظرة جديدة مختلفة كل الاختلاف عما تعودت عليه عيون «الحس السليم» (الفهم العام أو الذوق النظرى) . هذه مسألة أساسية لا يفتأ ينبهنا إليها منذ البداية ، بل اننا لا نكاد ننتهى من قراءة هذا التمهيد حتى نشعر أن هذا الحس السليم أو ماشئت له من أسماء هو أعدى أعداء الروح الفلسفى (م ١٠ - هيدجر)

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

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

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

ولكن هل نحن أبرياء من هذا الوزر الذي يتحملة الحس السليم ؟ ألسنا نحن أيضاً على مستواه ؟ ان النيلسوف يتجه اليينا بأسؤال حتى نصبح نحن السائل والمستول . ولن يتسنى لنا أن ننصت لصوته أو نتنبه لتحذيره حتى

ننتقل أنفسنا من برائن الجس السليم ، وندير ظهورنا لجنته الزائفة . ولن نبلغ هذا حتى نشعر بالحنة : حتى نعرف أننا نحن الممتحنون .

* * *

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

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

ففسى أصله اللاهوتى فى تفكير العصر الوسيط ، وقد نئسى كذلك عبارة القديس توماس الأكوينى التى ختمت على هذا الفهم بختمها المعروف : « الحقيقة هى تطابق الشئ مع العقل » . وقد يرجع البعض بهذا الفهم اللاهوتى لمعنى الحقيقة إلى أرسطو ، فيجعل من الحكم مكان الحقيقة ، ويتصور هذه بمعنى تطابق الحكم مع الشئ الذى نحكم عليه . ولكن هل نعلم أرسطو ونسب إليه شيئاً لم يقله ، أم نأخذ منه رأياً دون رأى ؟ لقد أشار هيدجر نفسه إلى هذا فى « الوجود والزمان »^(١) . حين قال : « ليس الحكم هو الوضع » (أو المكان) الأصلى للحقيقة ، وإنما الحكم — بوصفه أسلوب امتلاك لما يكتشف ونحوها من أنحاء الوجود فى العالم — هو الذى يقوم على فعل الكشف ، أى على الانفتاح السكاشف للآنية . وهيدجر يعزز هذا المعنى فيشير إلى أهمية كتاب الثيتا (الكتاب العاشر)^(٢) من الميتافيزيقا لأرسطو ، وهو الذى يقدم فيه الملم الأول تصورين مختلفين عن الحقيقة : الحقيقة بوصفها كشفاً^(٣) ، وبوصفها تطابقاً^(٤) . والمهم ألا يغيب عن بالنا أن كلا هيدجر فى هذا الفصل بضمير المتكلم الجمع لا يعبر عن رأيه الشخصى ، وإنما يؤكد تأثير هذا التصور العام الذى ينبغى تجاوزه .

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

(٣) باليونانية ἀληθεία (اليثون) أو الكشف واللاجب .

(٤) باليونانية ὁμοιωσις (هومويوسيس) أو التوافق والتطابق .

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

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

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

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

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

* * *

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

* * *

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

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

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

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

ألا ندس هنا نوعاً من الدور المنطقي؟

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

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

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

شيء ، فإنما يفعل ذلك لكي يمهّد « لتجربة » الحقيقة وبعدها « لرؤيتها » .
ما هي إذن الماهية « الأصلية » للحقيقة التي نصفها عادة بالثبات والبقاء
ونقول ان حقيقة الحكم تقوم عليها؟ لا بد من إلقاء الضوء على هذه الحقيقة
لكي يتسنى لنا بعد ذلك أن نفهم معنى الحرية .
ليست الحقيقة في صورتها الأصلية من صنع العقل . إنما هي ذلك الذي
قصده اليونان في فجر الفكر الغربي عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تكشف
الموجود أو لا تحجبه (التيثيا) ^(١) . على ضوء هذا المعنى الأصلي للحقيقة يمكن
أن تفسر الحرية بأنها هي « ترك الموجود — يوجد » ^(٢) ، و « هبة النفس
للموجود » ، بنفس المعنى الذي تقصده حين نقول عن إنسان أنه يهب نفسه
للخير . الحرية إذا هي التي تجعل الإنسان « يهب نفسه للمنفتح — وانفتاحه » .
وهو لا يحقق معنى الحرية — أي لا يترك الموجود يوجد — إلا إذا
« تعرض » للموجود ، على نحو ما يتعرض لدف الشمس أو تقلبات الطقس .
والتعرض هنا يساوي القول بالوجود على نحو يكون فيه الإنسان خارج
نفسه بالقرب من .. أي هو التخارج أو التواجد . فإذا نظرنا إلى ماهية
الحرية على ضوء ماهية الحقيقة كانت هي التعرض للموجود من حيث أنه
بطبيعته يكشف عن نفسه أو « ينكشف » . ولهذا فإن الإنسان الذي

(١) باليونانية ἀληθία

(٢) وترك الموجود هنا لا يفيد النخلي عنه ولا عدم الاكترات به ، بل يفيد التوجه إليه
والانفتاح عليه . وليس الترك فعلاً يقوم به الانسان على هواه ، بل هو الذي يجعله « آنية »
بحق ، أي يجعله كائناً معدداً بعلاقته بالمتروح وانفتاحه الذي يفر كل الموجودات ، أي « بالحق » .
كما فهمه اليونان بمعنى المنكشف اللامتحجب ..

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

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

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ١٣٣ .

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

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

* * *

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

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

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

(١) يلاحظ بهذه المناسبة أن كلمة التأثر Stimmung وفعل التحديد bestimmen
ينحدران من جذر واحد . .

الاحتجاب . وكلما قويت علاقتنا بهذا الوجود الخاص ، وازداد اهتمامنا به وانصرفنا إليه ، تمجج الوجود السكلى واستحكم خفاؤه .

وليت الأمر يقف عند هذا . فنحن نميل مع الزمن إلى أن ننحى عن أنفسنا هذا العجب نفسه . وتلك هى محنة الانسان فى هذا العصر الذى اتسع فيه علمه بالوجود الجزئى الخاص وأصبح - أو كاد - يعيش فى حالة نسيان للوجود فى كليته ، بل فى حالة نسيان للنسيان !

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

* * *

ويأتى الفصل السادس فيتناول تمجج الوجود السكلى وخفائه . إن القضية الآن هى قضية اللاحقية الأصلية التى لا تنفصم عن الحقيقة . وقد نهينا هودجر فى نهاية الفصل الرابع إلى هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة واللاحقية ، وبين لنا أن من المستحيل السؤال عن إحداهما دون السؤال عن الأخرى .

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

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

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

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

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

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

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

لاشك أن القارىء سيدرك بنفسه أن هذه « اللا » تختلف عن « لا » السلب المادية فهى تميلنا إلى مجال أصلى (يفترضه أسلوب التفكير المادى وأن كان لا يلتفت إليه ولا يكثر به ا) هو مجال التَحجِب ، وهو مجال أسبق في الوجود من كل ظهور أو تكشف للوجود . في ظهور نطاق هذا المجال — الذى يتصل به الانسان دائما على نحو أو آخر ونقف منه موقفا لا يبلغ أبدا مستوى الوعى — تكون « حقيقة الوجود » ، ومن خلاله يمكن أن نتقرب قليلا أو كثيرا من الوجود .

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

آن واحد ؟ !

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

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

« إن التحجب يمنع « الأليثيا » من التكشف ، بل لايسمح لها بأن تكون « سبيريئزس » (سلبياً) ، وإنما يحفظ لها (أى للاليثيا) أخص ما يخصها ، « أو هذه العبارات التى يستطرد فيها الفيلسوف : « إنه (أى التحجب) أقدم من ترك الموجود نفسه ، الذى يحجب أثناء قيامه بالتكشف ، كما يتخذ موقفاً من التحجب » .

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

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

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

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

(١) هل الوجود بكليته مرادف للوجود ؟ لقد كرر هيدجر في بعض كتبه (ما الميتافيزيقا ونظرية أفلاطون عن الحقيقة) أن الوجود بكليته هو موضوع الميتافيزيقا . فإذا صح أن الكشف عن الوجود يعمل على حجب لوجود بكليته ، فهل يصدق هذا على الميتافيزيقا ؟ وهل يمكن بعد ذلك أن نقول إن الميتافيزيقا تسأل عن الوجود بكليته ! إن طرح الميتافيزيقا لهذا السؤال لا يعنى =

القال. وكلما زاد نجاحه في هذا « الكشف » الوهوم زاد الاحتجاب وأمن السر في الخفاء .

* * *

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

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

لا مفر من فهم كلمة « الظهور » شأنها في ذلك شأن بعض الكلمات التي يستخدمها هيدجر كالحرية والحقيقة واللاحقيقة . بمعنى مختلف عن معناها المؤلف في التراث أو لدى الحس المشترك والفهم العام . فظهور المحتجب يدل

بالضرورة إنها تحمله وإنما تقدمه الحل الوحيد الصائب . وإذا كانت الميتافيزيقا على مدى تاريخها الطويل قد نظرت إلى ماهية الموجود بكليته على أنه هو (الفيزس) أو الواقع المادي أو المثال أو الذات أو الروح الخ فهل يعنى هذا أنها ماهيته ؟ الواقع أن هيدجر - في بحوثه المختلفة - يرى أن هذه الصفات والأسماء المختلفة دليل على أن الميتافيزيقا قد أخطأت مامية الموجود بكليته (او ماهية الوجود) أساءت فهما كما أساءت في نفس الوقت فهم . السر ولهذا يذهب إلى أن الميتافيزيقا أسيرة هذا « السر » الذي عجزت حتى عن صياغته صياغة واضحة . (إذ لا يكفي - كما توضح فلسفة هيدجر كلها - أن نكثر من الكلام عن شيء لكي تصور أننا فهمناه) . والمهم في هذا السياق أن احتجاب الوجود او الموجود بكليته لا يضمن أن نضمه . وضع السؤال . وطبعى أيضا أن قهر الميتافيزيقا - وهو شغل هيدجر الشاغل - لا يحول دون طرح هذا السؤال ، بل لعله يدعو إليه .

هنا على أنه يتم بصورة تحجبها « الآنية »، لا بمعنى أن هذا الظهور يمكن أن يؤدي إلى ماهيته . ولا شك أن في إمكاننا أن نجرب ظاهرة ونحس بها وتبقى مسع ذلك محوطة بالسر . فظهور التحجب لا يعني اختفاء هذا التحجب وزواله .

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

* * *

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

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

الترك^(١) أن يفقد علاقته الأساسية بالسر أو ينساها . صحيح أن هذا النسيان لا يفسد علاقتنا بالوجود الجزئى . ولكنه بوجه هذه الملاقة فى اتجاه خاص ، ويصرفها إلى الخصائص التى تحدد الوجود وتعيّنه . والنقيجة أن يتمسك الانسان بالواقع المعتاد الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة . أى أن نسيان السر يؤدى إلى إضعاف معنى وجود الوجود ، بحيث يعجز الانسان عن رؤية الوجود نفسه فى الوجود ، فيبعمده موجوداً حاضراً أمامه وحسب ، ويشغل بعد خصائصه وتحديداته بغية التحكم فيه والسيطرة عليه . بهذا ينسى الانسان المشكلات الحقيقية وتغيب عنه المسائل الأولى والأخيرة ، يفرق فى الحاضر المباشر ، يبذل كل ما فى وسعه لمد سلطاته على العالم وتنصيب نفسه امبراطوراً على عرشه ، ويبتعد عن السر الذى يربطه بالوجود بكليته ، وتصبح ذاته المحور الذى يدور حوله كل شىء ، ويتخذ من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذى يقيس به كل شىء . وإذا كانت كلمة الذات والذاتية قد ترددت فى السطور السابقة ، فلا ينبغى - كما تقدم - أن يغيب عن بالنا أن هيدجر أبعد ما يكون عن المفاهيم « الانثروبولوجية » المعتادة عن الذاتية بعده عن كل تصور تقليد للنزعة الانسانية . فحين يتخذ الانسان من ذاته مقياساً لجميع الكائنات ، لا بد أن يخطئ فى القياس ويختل فى يده الميزان .

لاشك أن محاولة الانسان تأكيد ذاته تأكيداً مطلقاً هى النزعة الغالية

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

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

وتحن نشهد اليوم كيف تحول هذا الانتصار - الذي يعبر عن نسيان
للعلاقة الأصيلة التي تجمعها بالسر - إلى ألوان من الحيرة والمعجز واليأس
والإغتراب في مواجهة أخطار التقنية . ونشهد أيضا كيف انقلب هذا الوليد
المعجز (القيمت بذرته الحية يوم ألقى أول أغريقى مفلسف سؤاله القدرى
ما الموجود ؟) إلى طاغية ينشر ظلام المحنة على العصر الذي نعيش فيه .
الانسان يحاول أن يستند إلى الموجود ، أن يجد الراحة فيه ، أن يختصه

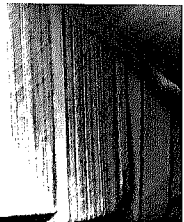
(١) قول «العلمانية» وتريد بها الفهم السطحي السىء لروح العلم ومنهجه ، تمييزا عن
الروح العلمية الحقة التي لا تنكر السر والمجهول ، ولا تنصب على أرض الواقع المحرب ، ولا تنادى
الروح الميتافيزيقية والدينية ، ولا تنصب في مستنقع الفرور والتزمت .

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

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

* * *

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



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

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

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

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

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

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

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

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

القهر ٥ . فهل تحكم الحقيقة على الانسان (أو الآنية) بالحنة والقهر ؟ .

إن وجود الانسان في غمرة الضلال يتضح من اضطرابه ولطفته وهائه من موجود بعينه إلى موجود آخر ، دون أن يجد راحة القلب واطمئنان الضمير ولهذا يتميز الإنسان أو تميز الآنية باضطرابها وتارجحها واندفاعها إلى الحنة ، وخضوعها للقهر والضرورة (لاحظ بهذه المناسبة أن كلمات الحنة والقهر والضرورة مشتقة في لغتها الأصلية من جذر واحد) - ولا يجب أن تصور الضرورة أو القهر على معنى القدر المحتوم ، ولا أن تأخذ الحنة على معنى يوحى باليأس والحزن .

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

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

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

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

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

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

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

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

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



تعددت ماهية الحقيقة . وبقي أن نحدد ماهية الفلسفة التي تسأل عن هذه الحقيقة . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن اللاحقيقة ، فلا بد أن تكون الفلسفة بدورها منتسمة على ذاتها ، وأن تكون - على حد تعبير هيدجر - متزنة وليينة ، متشددة ومتفتحة ، ممتدلة ووديدة . وربما أنكرنا هذه الكلمات الشاعرة في مجال قد لا يسمح بها ، وقد نحار في العثور على مقابل للكاستين الأسيئتين اللتين تفيدان بحروفهما « اتزان الرقة » . ولكن

سواء أثرنا الرقة أو المرونة أو الوداعة ، فالمعنى المقصود هو التسدر على الاتجاه نحو الموجود وتركه يوجد وينكشف ، مع الحفاظ في نفس الوقت على التحجب الأصلي وصونه ونقله إلى وضوح العقل ، دون أن يقترن هذا بأى قنوط من جانب الانسان أو تخل عن ماهيته الحقّة التي تقوم على الافتتاح للموجود . فالاعتدال أو المرونة والوداعة التي نتحدث عنها تدبج للفلسفة أو بالأحرى للمفلسف أن يبقى هو نفسه ، أن يظل قريبا من الموجودات الأخرى بغير أن يحاول تغييرها أو تشويهها أو اقتحامها بالتعسف والقوة والاختصاب . ولا شك أن كلمات كالرقة أو الوداعة أو اللين ترتش عليها ظلال الرحمة والكرم والحنان والإحساس التي تميز موقف المفلسف من الموجود بكليته . ولعل هذا أن يذكرنا بعبارة هيدجر المشهورة يرددها في كثير من كتاباته : « الإنسان هو راعي الوجود وحامى بيته » . .

* * *

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

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

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

وجوده الأصيل من بحار الزيف التي تفرقه صبايح مساء ١٩

هكذا يختم هيدجر رسالته ختاماً لا يخلو من القواضع الكريمة حين يؤكد أنها « تساعد على التأمل » في قضية الحقيقة . وحسبه أنه يعتمد بنفسه عن الإجابات السهلة التي يتلفها عابثها أصحاب الحس السليم ، وأنه لم يعر من على شيء حرصه على إثارة السؤال ..

* * *

حقيقة الفن

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

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

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

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

١ - ان حقيقة الوجود « تحدث » في العمل الفني .

٢ - ان « وضع » العالم و « إنتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفني الذي يتم فيه « النزاع » بين الأرض والعالم .

٣ - ماهية الحقيقة تكمن في هذا النزاع الأصلي الذي يدور حول « الوسط المنفتح » الذي فيه يكون الوجود ويعود إلى نفسه .

٤ - ان ما يظهره العمل الفني هو الجهل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها .

٥ - الحفاظ على العمل الفني من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التي تحدث فيه .

٦ - الفن كله - بوصفه « أحداث » حقيقة الوجود بما هو موجود والكشف عنها وتجليتها هو في ماهيته شعر (بمعناه الواسع من الإبداع والإنشاء) .

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

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

وأول طريق نسلكه إلى العمل الفنى هو النظر إليه من جهة «شئيته» .
فإنه هو الشئ^(١) .

لوحلنا تحديدات الشئ المعروفة لوجدناها تنحصر فى الشئ بوصفه
جوهرراً أو موضوعاً حاملاً للصفات والحمولات ، أو بوصفه وحدة تؤلف
بين المعطيات الحسية المتنوعة ، أو مادة تشكلت من خلال الصورة .

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) الاصل في العمل الفني ، ص ٢٥

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

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

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

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

(١) نفس المرجع ، ص ٣١ .

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

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

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

(١) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٢٣ .

(٢) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٤ .

من مادة معينة تختفي حتما لكي تظهر الوظيفة التي صنعت من أجلها هذه الأدوات المخصصة للاستعمال . وإنما المقصود به هو « إظهار » المادة التي صنع منها العمل الفني ولا يمكن أن يقوم بدونها (فالتمثال من حجر ، والصورة من أصباغ وألوان ، واللحن الموسيقى من ذبذبات صوتية .. الخ) ولو عدنا بالذاكرة إلى المعبد الإغريقي لوجدناه لا يكتفي بإظهار الأحجار التي شيد بها ، بل يظهر كذلك الأرض (الفيزيس) التي جاءت منها هذه الأحجار . وهو يظهر الأرض ، بمعناها الواسع ، أي البحر ، والصخر ، والسماء ، وأشجار الزيتون وكل ما يمكن أن يقصل بها . هذا « الإظهار » الذي يحققه العمل الفني لا يمكن التمسك فيه إلا من ناحية الإنتاج الذي تحدثنا عنه . وهو ليس بإنتاج شيء جديد أو شيء مثير غير عادي أو إنجاز فني ، وإنما هو الإنتاج الذي يحررنا لكي نفتح على هذه الأرض التي نعيش عليها ونتحرك فوق أديمها ونسكنها ، الأرض التي يظهرها هذا المعبد ويحافظ عليها ويخرجها من حال الانطواء والانفلاق . انه ينطوي في الأرض ويخرجها في نفس الوقت من الانطواء . وبهذا نصل إلى هذا المبدأ : « ان وضع العالم وإنتاج الأرض ملحقان أساسيان من ملامح العمل الفني »^(١) وبهذا يستقر العمل الفني في ذاته ، ويكتفي بذاته ، ويتميز عن الشيء والأداة جميعا . غير أن استقراره ليس سكونا ميتا ، وإنما هو الهدوء الذي ينطوي على الحركة ، وشهادة على ذلك التوتر الحى الذي

(١) الاصل في العمل الفني ص ٣١ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

منها تفسير اللغة والفكر والإنسان . . الخ على نحو ما فسر الفن؟ أيسكون
بهذا قد غير طريقه الأمل الذي جعله يبحث في وجود الإنسان تمهيداً للبحث
عن معنى الوجود بوجه عام؟
ماذا هو الذي حدث بالفعل .

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

* * *

حقيقة الإنسان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

من المعروف أنه لم يكف طوال حياته عن « تمحدي » تاريخ الميتافيزيقا

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

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

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

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

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

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

ولكن ما علاقة هذا كله بإنسانية الإنسان ورسالة النزعة الإنسانية ؟
لقد عرفنا أن الانارة مرتبطة بالانفتاح أو الانفتاح ، وهذا الانفتاح
لا يمكن تصوره بغير الإنسان (أو الآنية) التي هي في صميمها « تواجد »
أو « تخارج » أو « تعرض » لنور الوجود . هذا هو ما أكدته « ماهية
الحقيقة » ، وأوضحته الدراسة السابقة عن الأصل في العمل الفني عندما
اعتبرته « الوسيط المنير » الذي يدور فيه النزاع من أجل الحقيقة . وهذا

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

(١) أو E - sistence - راجع ما سبق قوله عن هذا المصطلح فى الفصل الخامس بماهية الحقيقة وفى نس المحاضرة نفسها .

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

ما هي العلاقة بين الإنارة والوجود ؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

حقيقة اللغة

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

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

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

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

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

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

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

(١) هي اللغة التي تنصب على دراسة لغة أخرى (طبيعية كانت أو فنية مصطنعة كاللغات المنطقية أو نظرية علمية عديدة) بحيث تكون اللغة الأخيرة متميزة عن اللغة التي هي موضوع دراستنا وهذه اللغة البعدية تضر نظريات بعمدية عن الخصائص البنائية والدلالية والصوربة للغة التي تدرسها ولهذه النظريات أهمية كبرى في تطور السردية طبقا والمقول الحاسية .

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

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

ممجزة من بعيد أو حلما

جلبته إلى طرف بلادى

وانتظرت حتى تجد ربة القدر (٢) المظلمة

(١) ارجع لمن شئت الى الجزء الثانى من كتابى عن ثورة الشعر الحديث لتجد فيه بعض قصائد هذا الشاعر ونبذة عن حياته وأعماله . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،

١٩٧٤ ص ٢٤٣ - ٢٤٧ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ .

(٢) أو ربة القدر الجرمانية نورته .

في نبيها اسماً تضيفه عليه -
عندئذ أمكنني أن أقبض عليها بقوة
وهي الآن تزدهر وتسطع نافذة في عظامي ...
وقديما حركني الشوق الى رحلة طهوية
ومعى جوهرة ثرية ورقية
فقتت (١) طويلاً ثم جئتني بالخبر :
« لا شيء هنا يرقد في الأعماق »
هنالك أفلقت من بين يدي
وما كسبت بلدى السكّنز أبدا ...
فقتلت وقلبي محزون هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

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

(١) أى ربة القدر .

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

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

تنتهي القصيدة بهذين البيتين :

فتعلمت وقلبي محزون هذا الزهد :

إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

فكيف نفهم هذه النهاية ؟ ما الذي يزهد فيه الشاعر أو يصد عنه ؟
وما الذي تعلمه هنا من جديد ؟ انه شيء يتعلق بالرأى الذي كان يؤمن به

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

ما علاقة هذا بحديث هيدجر عن اللغة ؟

ما شأنه بما يقوله عن قدرة الكلمة ؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لا شك أن المتفرج الذكى قد تذكر الشاهر هلمرلين عند سماع كلمات
الأرض والسماو والقانين والسماويين . وربما تذكر قصيدته الكبرى

(١) راجع لكاتب السطور مقالا بعنوان : ما هو الشىء ؟ فى « كتاب مدرسة الحكمة ،
القاهرة ، دار الكتاب العربى لطباعة والنشر ، ص ٢٨١ — ٢٦٣ .

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

وقد ملح هيدجر « الكلمة » - زهرة الفم كما يسميها هلدلين ! -
أو الكلمات كما جاءت في هذه القصيدة ففهم أنها هي « الجهة » التي تسمح
للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعلى بأن تقابل وتتفاعل . وفي
هذا التفاعل كما قلنا يتم القرب والاظهار والاحضار ، أي يكون الوجود ،
فليست اللفة شيئا تربطنا به علاقة فحسب ، بل هي - إن صح التعبير -
سيدة الملاقات . . هي محركة العالم وكاشفة الوجود . وهي التي تمطي
وتمنح ، وتحفظ وتمحي . وعلى الانسان أن يسكن في بيتها ، ويجرسه
ويرعاه . . .

ونخطيء لو تصورنا أن النطق في اللفة نتيجة عملية فزيولوجية وفزيائية

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

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

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

كل جهات الوجود ، فتظهر الموجودات أو تخفيها ، تغيرها أو تسدل عليها الحجاب . والاظهار « حدث » ، لن يدركه الانسان حتى يستمع الى اللغة ويطيعها ، لأنها لن يسمح له بأن يعبر بها حتى يقف منها موقف الطاعة ، نفس الموقف الذي يقفه من نور الوجود . ان الانسان محتاج إلى اللغة ، واللغة بحاجة الى الانسان ، وان لم تسكن صميمته أو خاضعة لارادته ونشاطه اللغوي . والحديث الذي تحدثه اللغة بيد كل اليمد عن تسلسل الأسباب والنتائج . انه الحدث الذي يمنح الانارة والانفجاس ، فيظهر الوجود ويتجلى ، أو يفيب ويحجب .

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

هل عرفتم دين الانسان نحو اللغة ؟ أدريتم كيف تتيح له ان يعبر بها ، حين تتيح له « النور » الذي يظهر كل موجود ؟ أرأيتم أن « النطق » في حقيقته « تطابق » مع قول اللغة وحدثها ؟ وأن « اللغة تستخدم الانسان لكي ينطق بما تقوله اللغة الساكنة ؟ » (ص ٢٦٠) .

هل أصبحتم مستعدين لمواجهة « الحدث » الذي يظهر ويحجب ، ويتحول ويحولكم معه ؟ وهل تملكون القدرة على القرب من هذا الحدث لكي تكون لكم لغة أصيلة ؟ وهل يحسن شعراؤكم ومفكروكم الاستماع الى نداءها لكي يصبح الشعر فكرا والفكر شعرا ؟ أم تراكم مصرين على تحويل اللغة الى أداة تستهلك معكم كالثوب البالي ؟

حقيقة الفكر

هل انتهت الفلسفة وبدأ الفكر؟

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

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

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

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

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

نجد عند نقشه الذي يرى هيدجر أنه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت في طريق « الذاتية » إلى آخر مداها .

وإذا فالخاصية التي تميز التمييز الميتافيزيقي الذي يبحث عن سبب الوجود هي أنه يبدأ من هذا الوجود (أو الكائن) فيصوره من جهة وجوده (أو كينونته) ويعبر عنه تعبيره عن شيء ما قد عرف أساسه بالفعل .

ولسكن هذا التصور الميتافيزيقي قد بلغ نهايته . فما هو المعنى المقصود من نهاية الميتافيزيقا أو الفلسفة ؟ ليس معناه بالطبع أنها توقفت أو انطقت ، ولا يمكن أن نفهم منه أننا نلغيها ببساطة أو نستخف بشأنها . فالمقصود بنهاية الفلسفة أنها وصلت إلى الموضع الذي فيه يتجمع تاريخها كله في أقصى إمكاناته . بهذا تكون قد تمت . والتمام غير الكمال أو الاكتمال . لأن المراد به أنها بلغت النهاية ، سواء عند نقشه أو عند هيدجر نفسه . والواقع أنه ليست هناك فلسفة أكمل من غيرها . فليست فلسفة كانط بأكمل من فلسفة أفلاطون ، ولا هذه أكمل من فلسفة بارمنيدز . والأولى من هذا أن نقول إن كل فلسفة - مثلها في هذا مثل كل أدب أو فن عظيم - تعبر عن شيء يحمل ضرورته في ذاته . ونحن نقع في خطأ المفاضلة بين الفلسفات لو نظرنا إليها بمنظار العلم الوضعي المتطور . عندئذ يمكن أن نتصور أن المتأخر أكمل من المتقدم ، أو أن الحاضر يلغى الماضي . وهذه النظرة « العملية » لا يمكن بحال من الأحوال أن تطبق على تاريخ الميتافيزيقا . فالفلسفات التي جاءت بعد أفلاطون لم تسقط فلسفته ولم تعزلها

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

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

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

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

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

(١) أو الكبيريطيقية (من كوبريقيس أي الملاح في اللغة اليونانية وقد استعملها أفلاطون في محاوراته وأمير سنة ١٨٣٤ في تصنيفه للعلوم) ولكنها اشتهرت في السنوات الأخيرة وارتبطت ببعوث التحكم الذاتي في الآلات والاجهزة الزودة بما يشبه العقول التي تضبط حركتها كالحاسب الالكتروني واجهزة اطلاق الصواريخ ومركبات الفضاء واجهزة التفتيش والكشف .

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

ما هى قضية هذا الفكر ، وما هو موضوعه ؟

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

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

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

(١) الكلمتان على الترتيب : Clairière - Lichtung

(٢) موضوع الفكر ، ص ٧٢ .

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

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

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

ما السبب في هذا؟ أهو أمر متصود؟ أنكون غفلة من جانب البشر
أم قدراً تاريخياً يتحكم فيهم؟ أيكون التعجب جزءاً لا ينفصل عن
اللاتعجب، بحيث تنتمي الليثيه (النسيان) .. « للأليثيا »؟ أيكون هذا
في صميم ماهية الانارة نفسها التي تكشف عن الوجود وتعجبه وتصونه
وتحرره في آن واحد؟ أنحن قادرين على الاجابة على هذه الأسئلة أم
يقصر جهدنا على البقاء في السؤال والاصرار على متابعة طريقه ومماناة
تجربته؟ هل أصبحنا على اسعداد لتحمل مشقة السؤال أم لازالت أنوار
المدنية التقنية تغلب أبصارنا؟ هل نشعر أننا السائل والمسئول أم ننفذ
أيدينا من المسألة كلها زاعمين انها محض خيال وتلاعب بالألفاظ؟

ربما كان تفكير هيدجر كله مجرد دعوة وتوجيه الى السؤال . وربما
كان هذا الكتاب كله مجرد اعداد له .. ولهذا سيظل مجرد تمهيد ومحاولة،
حسبها أن تثير فكرك وتقدمك بالألا تشبث بصخرة المؤلف وأن تلتقي بنفسك
في تهار الدهشة .. فان نجحت في تحقيق هذه الغاية ، كان هذا خير جزاء
يقدمه القارئ للكاتب فيميزه عن تعبه ويفخر له قصوره أو تقصيره .

عبد الغفار مكاوي

لرحلة بحياة هيدجر وأعماله

١٨٨٩ مولد هيدجر في ٢٦ سبتمبر لأبويه فريدريش - صانع
البراميل ببلدة مسكيرش - ويوهانا .

١٩٠٣ - ١٩٠٩ المدرسة الثانوية في مدينتي كونستانس وفرايبورج
بالبريسجاو (عاصمة الغابة السوداء) .

١٩٠٩ - ١٩١١ دراسة اللاهوت بجامعة فرايبورج .

١٩١١ - ١٩١٣ دراسة الفلسفة والعلوم الانسانية والطبيعية بجامعة
فرايبورج .

١٩١٣ الحصول على الدكتوراه برسالة أعدها تحت اشراف
الأستاذين شنيدر وريكرت بمفوان : « نظرية الحكم
في النزعة النفسية (في المنطق) .

١٩١٦ الحصول على الدكتوراه المؤهلة للتدريس بالجامعة برسالة
عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس (وقد
نشرت الرسائل مع بحث عن مفهوم الزمن في علم
التاريخ سنة ١٩٧٢ بمدينة فرانكفورت - على الماين
تحت عنوان . « الأعمال المبكرة » .

١٩١٧ زواجه من الفريده بيتري .

١٩١٩ - ١٩٢٠ مولد ابنيه يورج وهرمان .

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

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

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

- مشكلة الفلسفة اليوم ، محاضرة في مدينة كارلزروه .
- ماهية السبب . بحث أسهم به في الكتاب التذكري
الذي صدر تكريما لهسرل بمناسبة بلوغه السبعين من
عمره (وقد ظهر لاحقاً بحولية هسرل السابقة) .
مشكلة الفلسفة اليوم وهيكل ومشكلة الميتافيزيقا .
محاضرتان ألقاها في الاتحاد العالمي بمدينة أمستردام في
٢١ و ٢٢ مارس .

١٩٣٠

ماهية الحقيقة . محاضراته الشهيرة التي نجدها بين نصوص
هذا الكتاب - وقد ألقاها بمدينة برلين في شهر أكتوبر ،
ثم في ماربورج وفرايبورج ودرسدن .

انتخابه مديراً للجامعة فرايبورج (في ظل النازي) .
يلقى محاضرة عن « تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها » عند
تسلم منصبه في السابع والعشرين من مايو .

١٩٣٣

- ١٩٣٤ استقالته من هذا المنصب .
- ١٩٣٥ الأصل في العمل الفني ، محاضرة ألقاها في ١٣ نوفمبر في جمعية الفنون بمدينة فرايبورج وأعاد القاءها سنة ١٩٣٦ بمدينة زيوريخ . (وقد نشرت بعد ذلك في كتاب المتاهات - أو الطرق المداودة - سنة ١٩٥٠ بمدينة فرانكفورت) .
- ١٩٣٦ هلدلين وماهية الشعر - محاضرة ألقاها في روما في الثاني من ابريل . وأعيد نشرها سنة ١٩٤٤ مع دراستين يشرح فيهما قصيدتي هلدلين « العودة » و « إلى الأقارب » ضمن كتابه « شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٣٨ تأسيس الصورة الكونية الحديثة عن طريق الميتافيزيقا، محاضرة ألقاها أمام جمعية البحوث الفنية والطبيعية والطبية بفرايبورج في التاسع من يونيو . (وقد أعيد نشرها بكتاب المتاهات تحت عنوان عصر الصورة الكونية - أو الأبدلوحية) .
- ١٩٣٩ أنشودة هلدلين : « كما في يوم عيد » . محاضرة ألقاها عدة مرات ونشرت في كتابه السابق الذكر « شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٤٠ نظرية أفلاطون عن الحقيقة . محاضرة نشرت بعد ذلك

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

١٩٤٣ — دراسة عن قصيدة هيلدراين « ذكرى » نشرت في
الكتاب التذكاري الذي صدر بمدينة توبنجن بمناسبة
مرور مائة سنة على وفاة هيلدراين .

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

١٩٤٤ جند في فرق « الماصفة الشمسية » التي كونها هتلر في
أواخر الحرب العالمية الثانية .

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

١٩٤٦ لم الشعراء ؟ محاضرة - مأخوذة من أحد أبيات هيلدراين
المشهورة : لم الشعراء في الزمن الضنين؟ - ألقاها في دائرة
محدودة من التلاميذ والأصدقاء بمناسبة مرور عشرين
سنة على وفاة الشاعر رلكه (وقد نشرت في المقاهات) .

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

١٩٤٩ — نداء الحقل - خواطر شاعرية نشرت لأول مرة في
صحيفة الأحد التي تصدر بمدينة هامبورج (بالعدد ٤٣
في ٢٣ أكتوبر .

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

١٩٥٠ — محاضرتان عن الشيء (تنقيح للمحاضرة السابقة)
في الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة ، وعن اللغة في
بولز هييه ، وقد ألقاها في الاحتفال بذكرى الناقد الأدبي
ماكس كومريل ونشرت بعد ذلك في كتابه على
الطريق إلى اللغة ، ١٩٥٩ .

— ظهور كتابه المتأهات بمدينة فرانكفورت ويضم
الدراسات الآتية :

- الأصل في العمل الفني
- عصر الصورة السكولونية .
- مفهوم هيغل عن التجربة .
- كلمة نينشه : « الله مات » .
- لم الشعراء ؟
- عبارة انكسمندر .

- ١٩٥١ البناء - السكن - الفكر - محاضرة ألقاها في إطار الندوة السنوية التي تعقد بمدينة دار مشقات تحت عنوان « حديث دار مشقات » عن الانسان والمكان .
- ١٩٥٢ - محاضرة بعنوان « سكن الانسان شاعري .. » ألقاها في بولدهيه ، والعنوان مأخوذ عن أحد أبيات هلدلين . ما الفكر ؟ - بحث نشر بمجلة « مركير » ، العدد السادس ص ٦٠١ - ٦١١ ، ١٩٥٢ .
- ١٩٥٣ - مدخل الى الميتافيزيقا - توبنجن ، ص ١٥٦ . - جورج تراكل - شرح على قصيدته - بحث نشر بمجلة مركير ، العدد السابع ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢٦ - ٢٥٨ . - من هو زرادشت نيتشه ؟ - محاضرة ألقاها في بولدهيه في الثامن من اكتوبر .
- ١٩٥٤ - العلم والتفكير . محاضرة ألقاها في ١٥ مايو أمام أكاديمية الفنون الجميلة في بافاريا كما ألقاها بمدينة فرايبورج في ١٢ فبراير بمناسبة مرور ١٥٠ سنة على وفاة كانط .
- ١٩٥٤ تفكير . محاضرة ألقاها في زيورينج وكونسانس وفرايبورج .
- من تجربة الفكر - صدر في بفولنجن ، ٢٧ ص .

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

- السؤال عن التقنية .
- العلم والتفكير .
- قهر المبتاعين بقا .
- من هوزرادشت نبتشه؟
- ما هو الفكر ؟
- البناء السكنى الفكر .
- الشىء .
- رسالة إلى طالب شاب
- سكن الانسان شاعرى .
- لوجوس (هيراقليطس ، الشذرة ٥٠) .
- موربا (بارمنيذز ، الشذرة ٨ و الأبيات ٣٤ -
من قصيدته) .
- أيلنيا (هيراقليطس ، الشذرة ١٦) . وهى النص
الذى تجده فى هذا الكتاب .
- ما الفكر - صدر فى توبنجن ، ١٧٤ ص .
- طمانينة . خطبة بمناسبة الاحتفال بمرور ١٧٥ سنة
على ميلاد المؤلف الموسيقى كوزادين كرويتسر ، ألقاها
فى ٣٠ أكتوبر ببلدة مسكيرش .

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

— عن الخط . دراسة نشرت في كتاب تذكاري بعنوان
« لقاءات ودية » صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد
السعين للكاتب المشهور ارنت يونجر وقد ظهرت في
السنة التالية بمدينة فرانكفورت في كتاب بعنوان
« السؤال عن الوجود » .

— مبدأ السبب - محاضرة في ٢٥ مايو بنادي برين
ثم أعيدت في جامعة فيينا .

١٩٥٦

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

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

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

١٩٥٧

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

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

— اللفة .

— اللفة في التصيدة . شرح لتصيدة جورج تراكل .

— من حديث عن اللفة ، بين أستاذ باباني وطراح

للسؤال .

— ماهية اللفة .

— الكلمة (شرح تصيدة ستيفان جتورجه التي

تجدها في هذا الكتاب) .

— الطريق الى اللفة .

— معاضرة عن « أرض هلدراين وسمانه » ألقاها في

السادس من يونيو بمسرح كوفييه بمدينة ميونيخ في المؤتمر

الذي عقدته جمعية هلدراين .

— شكر لوطنى مسكيرش ، معاضرة بمناسبة اختياره

مواطن شرف لبلدة مسكيرش مسقط رأسه في ٢٧ سبتمبر

— مصير الفنون في العصر الحاضر - معاضرة أقيمت

في مدينة باخن - بادن .

— اللفة والوطن - معاضرة ألقاها في فيسلبورن في

١٩٦٠

الثاني من يونيو ونشرت في حولية هيبل .

— نيتشه - في جزئين ، بنولنجن ، ١٩٦١ . ويضم

١٩٦١

الجزء الأول الدراسات الآتية :

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

ويحتوى الجزء الثانى على الدراسات الآتية :

- عودة الشبيه الأبدية و ارادة القوة .
- العدمة الأوروية .
- ميتافيزيقا نيتشه .
- المصير التاريخى الوجودى للعدمية .
- الميتافيزيقا بوصفها تاريخا للوجود .
- تخطيطات لتاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا .
- تذكر الميتافيزيقا .

— قيامه بأول رحلة له الى بلاد اليونان .

١٩٦٢

— السؤال عن الشيء - حول نظرية كانط عن 'المبادئ'

الترنسدنتالية - توبنجن ، ١٩٦٢ ، ١٨٩ ص .

— مقولة كانط عن الشيء . نشرت فى الكتاب التذكارى

« الوجود والنظام » الذى صدر احتفالا بعيد الميلاد

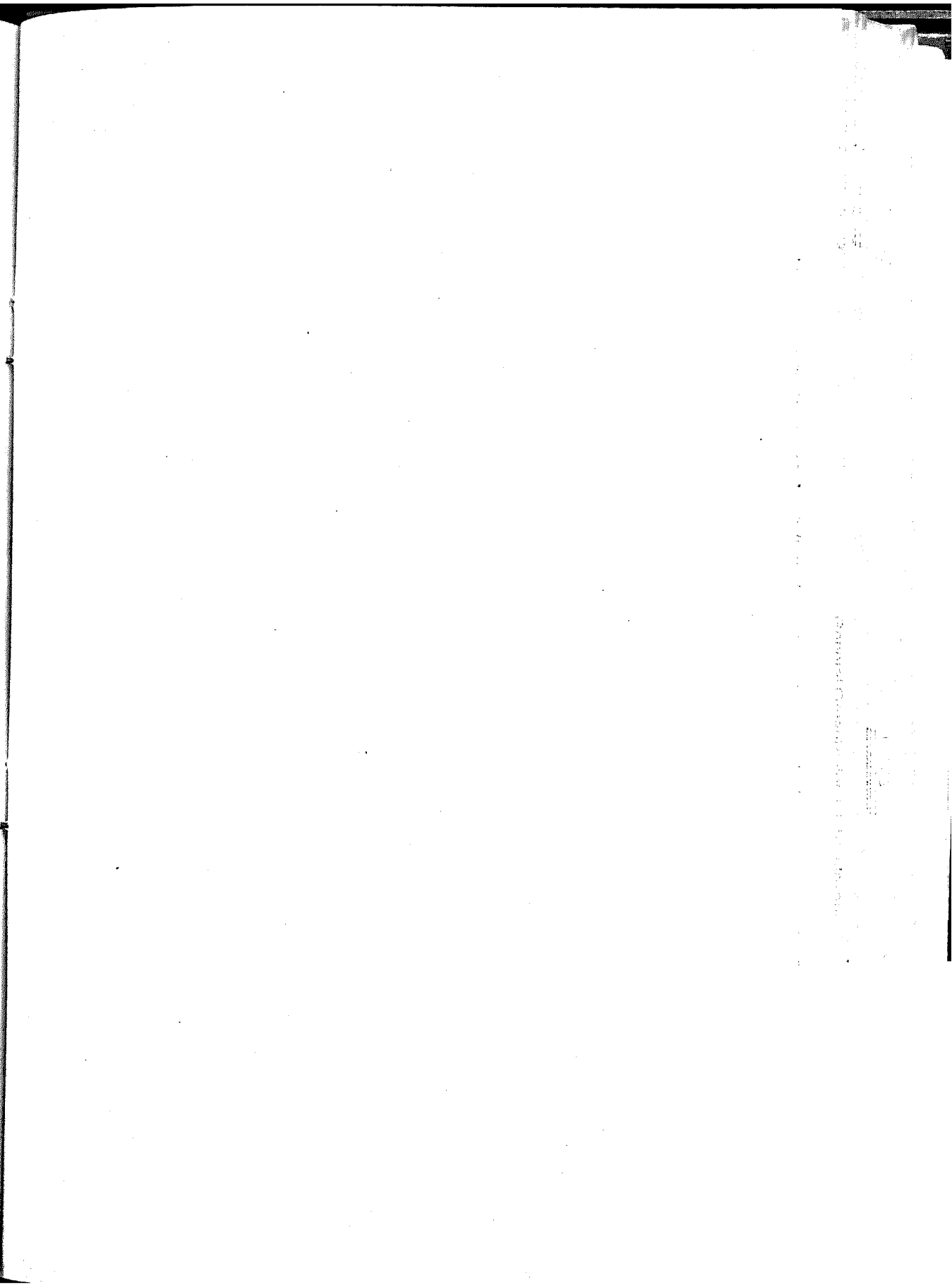
الستين لفيلاسوف القانون اريك فولف، ص ٢١٧ - ٢٤٥ ،

كما نشرت مستقلة سنة ١٩٦٣ فى فرانكفورت لدى

الناشر كلوسترمان . (م ١٦ مبدجر)

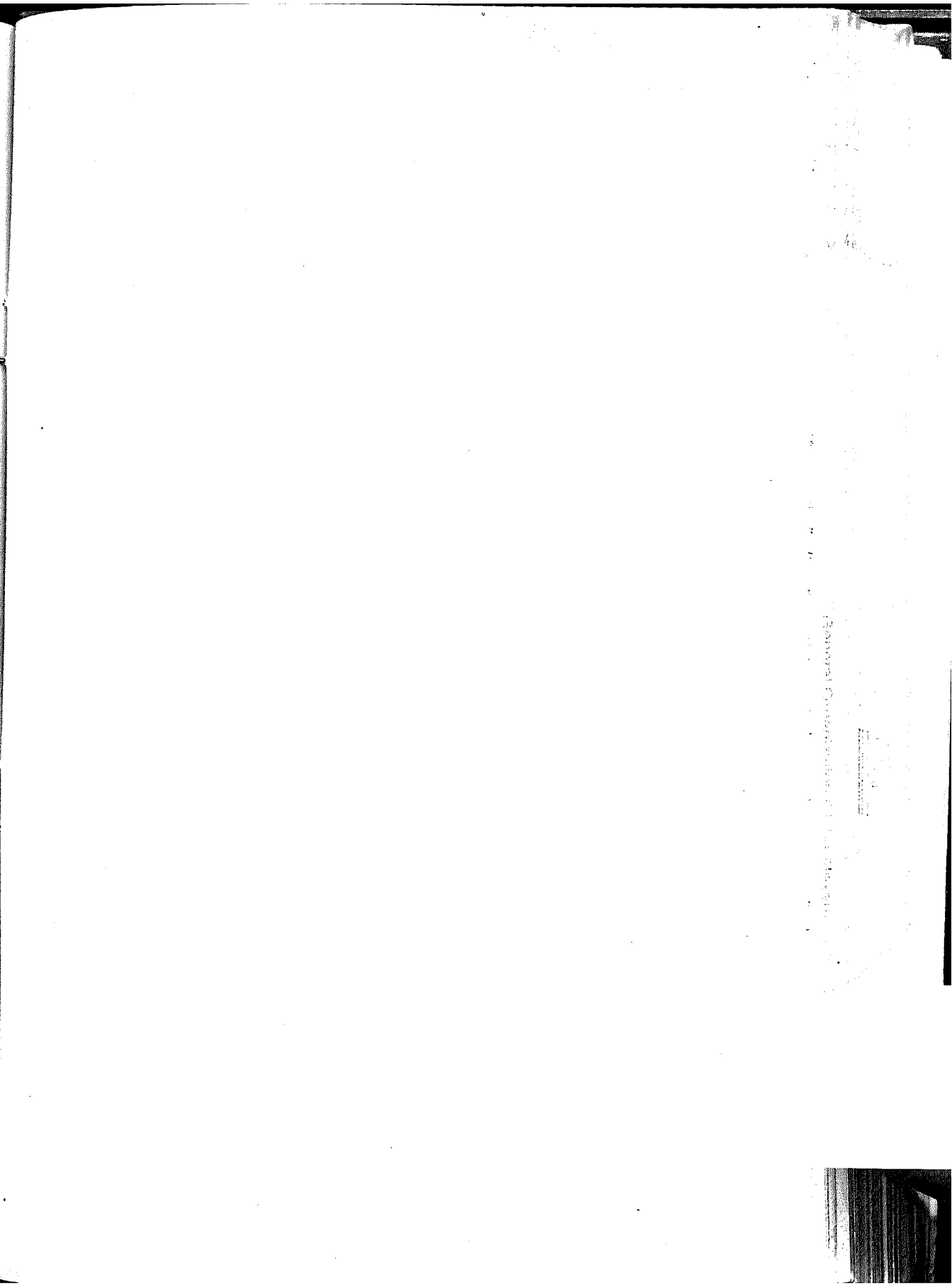
- ١٩٦٤ نشر جزء من محاضرات الأخريرة في جامعة ماربورج
عن امينتز ونشر في الكتاب التذكاري « الزمن والتاريخ »
الذي صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد الثمانين للفيلسوف
اللاهوتي رودان بولتمان .
- ١٩٦٧ علامات على الطريق، فرانكهورت، ١٩٦٧، ٣٩٨ ص
(ويضم الكتاب اثنتي عشر دراسة ومحاضرة نشرت
وأقيمت بين سنتي ١٩٢٩ و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

- كانت عن الدليل الوحيد الممكن على وجود الله ،
واستمرت الحلقة من الثانى الى الحادى عشر من سبتمبر .
- ١٩٧٠ حلقة دراسية عن هيراقليطس عقدت فى الفصل الشتوى
١٩٦٦/١٩٦٧ بالاشتراك مع الفيلسوف «أويجن فينك»
ونشرت فى كتاب صدر بمدينة فرانكفورت على نهر
المين ، ٣٦١ ص .
- ١٩٧١ رسالة شيلنج عن ماهية الحرية الانسانية (١٨٠٩) -
وقد نشرتها هيلدجارد فايك وصدرت فى توبنجن ،
١٩٧١ ، ٢٣٧ ص .
- ١٩٧٢ الكتابات المبكرة ، فرانكفورت ، ٣٨٦ ص (ويضم
رسالته فى الدكتوراه الى جانب بحثه عن مفهوم الزمن
فى علم التاريخ) .
- هذا وقد سجلت اسطوانتان طويلتان (٣٣ لفة) بصوته
تضمنان محاضراته عن المسكان والفن وعن مبدأ الهوية .
كما صدرت أخيرا ببيوجرافيا تحوى قائمة الدراسات
التي كتبت عنه وتضم ٢٢٠١ عنوانا وقد قام باعدادها
الأستاذ ه.م. ساس. وصدرت فى ميونخ سنة ١٩٦٨ ..
وطبيعى أن هذا الكتاب الذى بين يديك ليس فيها) .



النصوص

١ - ماهية الحقيقة



ماهية الحقيقة

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

1941
1942
1943
1944
1945
1946
1947
1948
1949
1950
1951
1952
1953
1954
1955
1956
1957
1958
1959
1960
1961
1962
1963
1964
1965
1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973
1974
1975
1976
1977
1978
1979
1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
1995
1996
1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025

General Organization of the Museum

Department

Section

Sub-section

Room

1941
1942
1943
1944
1945
1946
1947
1948
1949
1950
1951
1952
1953
1954
1955
1956
1957
1958
1959
1960
1961
1962
1963
1964
1965
1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973
1974
1975
1976
1977
1978
1979
1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
1995
1996
1997
1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
2008
2009
2010
2011
2012
2013
2014
2015
2016
2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025

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

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

(١) في الترجمة الفرنسية (التي سنرمز لها فيما بعد بالحرف ف : ف) تأمل فلسفي .

(٢) ف : حقيقة ايمان ديني .

(٣) ف : فراغ السكلي المجرد .

(٤) ف : لا استند الى أساس من الواقع .

أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام (١) ؟

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

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

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

(٢) أي يناوشها ويمادبها ويماندعها .

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

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

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

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

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

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

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

(٢) هكذا في الأصل . ويتصرف فيها (ف) فيجعلها الحس المشترك . والمعنى واحد ، لأن الحس المشترك لا يشعر بالاسئلة والمشكلات ، وكل شيء في نظره واضح وبديهي .

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

التصور الشائع عن الحقيقة

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

(١) ف : بصورة مختاطة أو مضطربة .
(٢) ف : النحاس الأصفر المطلى بالذهب .

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

(١) الكلمة الأصلية Stimmt كما لاحظنا المترجمان الفرنسيان يصعب ترجمتها والدالك تصرف فيها كما تصرفا .

(٢) الكلمات التي تحتها خط مفرقة الحروف في الاصل علامة التأكيد . ويلاحظ اننا تصرفنا في العبارة الاخيرة بحسب المعنى ، أما الاصل فلا يريد عن قوله : الشيء صحيح .

(٣) أو بالصدق أو الكذب .

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

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

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

(١) يستخدم هيدجر في الحالتين السابقتين كلمة العبارة Aussage و تلمح القضية Satz على الترتيب ، ويمكن ترجمة الكلمة الأخيرة أيضاً بالعبارة لا بالحكم كما فعلت (ف) .

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

(٣) الكلمة الأصلية تعنى التماثل أو التكافؤ Angleichung .

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

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

ومع ذلك فإن أحد هذين التصورين ليس مجرد صورة معكوسة من
الآخر . وإنما يفهم العقل والشيء^(٣) في كلا الحالين فهما مختلفان . ولكي
نعرف هذا يقتضئ علينا أن نرد الصيغة الشائعة عن التصور المعتمد للحقيقة
إلى أصلها المباشر (الوسيط)^(٤) .

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

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

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

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

(٤) أي الذي يرجع إلى العصر الوسيط .

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

(٦) أو ثقة - على قس المعرفة بما يعبر استاذنا الدكتور عثمان أمين والتعبير
الأصلي يفيد ان الأشياء تنوجه حسب ما تقتضى به معرفتنا ، أي ان المعرفة
البشرية بما لديها من شروط ومبادئ أولانية ، هي التي تجعل الأشياء موضوعات
للتجربة .

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

(١) في الاصل باللاتينية *Ens Creatum*

(٢) باللاتينية *intellectus divinus*

(٣) باللاتينية في الاصل *intellectus humanus*

(٤) باللاتينية *ens creatum*

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

(٦) أو قضايا ، وأحكامه .

(٧) أو تطابق وتماثل .

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

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

(١) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٢) باللاتينية adaequatis rei (creandae) ad intellectum

(٣) باللاتينية ad rem (divinum) adaequatis intellectus (humani)

(٤) باللاتينية Convenientia (٥) باللاتينية Ein Stimmen

أو harmonie توافق ، تجانس ، تلاؤم (٦) أى يرهم أن خطواته العملية

أو مناهجه وطرائقه معقولة .

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

(١) في الأصل تحديد Bestimmung ولكن الترجمة الفرنسية تصرف
تصرفاً أقرب للمعنى وتجعلها Conception
(٢) في الأصل باللاتينية
. intellectus

(٣) في الأصل باللاتينية ، وقد تقدم ذكرها . (٤) راجع ماقلناه في هامش سابق عن البداهة . (٥) يلاحظ أن هيدجر يميز قارئه — ومترجمه ! — بالاعب على كلمات متقاربة ذات ظلال مختلفة وكان في به هازف ياعب على وتر واحد ليستخرج منه عدة الحان تحتاج إلى عدة أوتار ! ترى هل يدل هذا على الفقر المدقع في الموهبة اللغوية أم على الغنى الفاحش ؟ يبدو أن العلم هنا في بطن الفيلسوف ! والمهم أن الكلمات التي يلعب ها بها لحنه هي = Nicht. übereinstimmen

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

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

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

(١) فى الاصل باليونانية :

π. ἐὰ ἕνα - λόγος - ὁμοίωσες

الامكانية الباطنة للتطابق

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

(١) الكلمة الأصلية *Angleichung* يمكن أيضا أن تترجم بالتماثل والتطابق والتوافق ، ولكنها فضلت عليها التماثل أو التماثل *Adequation* لكي احتفظ بكلمة التطابق للكلمة الأخرى التي يكررها هيدجر وهي : *ubereinstimmen*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٣) أو ما هو حاضر Das Anwesende أى الموجود الذي يعلن عن وجوده أو حضوره أو ماهيته (لاحظ أن الكلمة الاصلية - في تفسير هيدجر على الأقل ١ - تحتوى في مقطعها الثاني على الكلمة الدالة على الماهية . Wesen

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

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

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

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

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

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

أساس امكانية التوافق^(١)

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

(١) أو للصحة والصواب Richtigkeit وإن كان من الأفضل ترجمتها بالتوافق على نحو ما فعلت (ف) - Conformité - ويلاحظ. أننا قصرنا التطابق والتكافؤ على الكلمتين الأصليتين Angleichung ، - übereinstimmung (٢) الفرض أو الدليل أو التعليم (جمعها تعليمات) أو الایماز بشيء ما Weisung (٣) تصرف في العبارة الأخيرة تصرفا بسيطا تابع فيه (ف) .

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

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

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

(١) أو التمسف والاختيار الهوى والنزوات البشرية .

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

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

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

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

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

- (١) الكلمة الاصلية unwesen قد تعنى ما هو غير أساسى ولا جوهرى ، أو ما لا يستحق النظر بالقياس إلى الماهية . (٢) أى ضعفه وقابليته للانكسار . (٣) أو الاحكام المفرضة المتحيزة .

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

ماهية الحرية

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

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

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

(٤) أو بصورة أولية مسبقة .

(٥) أو تعلن عن ماهيتها . والكلمة الاصلية فعل اشتقه هيدجر من الماهية Wesen

(وذلك على رغم أنف اللغة الألمانية !) ولهذا لزم التنويه .

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

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

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

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

(٣) أو تهرر كما سبق ، وإن كان الاصل يورد الكلمة المثبتة .

(٤) أو لأجل ما يظهر وينكشف من خلال مجال مفتوح . وقد حافظت على الاصل على الرغم من تعقيد . (٥) أى ما يظهر نفسه ويكشف عن نفسه . (٦) القول أو الحكم (ف) . (٧) هكذا حرفيا . وفي (ف) . هو الوجود من جهة تنكشفه أو ظهوره لأجل مسلك مفتوح وبواسطته .

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

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

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

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

(٣) في الأصل باليونانية τα ἀλειθία ويلاحظ القارىء
كما ذكرنا في التقديم — أننى اتحاشى ذكر الكلمات الأجنبية على اختلافها في سياق النص .

(أيشيا)^(١) باللاتمجب بدلا من ترجمتها « بالاحتقية » فإن هذه الترجمة لن تكون فحسب أكثر أمانة من الناحية « الحرفية » ، بل إنها ستوجهنا إلى تغيير تفكيرنا في التصور الشائع للتحقية بمعنى توافق العبارة وستجعلنا نرجع إلى المعنى الأصلي — الذي لم يفهم بمدى حق الفهم — وهو انكشاف الوجود أو تكشفه^(٢) . ان هبة النفس^(٣) لتكشف الوجود (لاتعنى) أن تنضج فيها ، بل أن تنهيا^(٤) لنوع من التراجم أمام الوجود حتى يتجلى

(١) ἀποκάλυψις أو اللاتمجب أو عدم — التخفى

والاخفاء .

(٢) يلاحظ أن المؤلف يستخدم جذرا واحدا أصياغة كلمات عديدة تفيد التكشف أو الظهور والتجلى بعد الطي والتمجب والخفاء ، وهي جميعا تأتي من الفعل Bergen (يطوى ، يؤمن ، يهون) فاللاتمجب unverborgenheit واللامتمجب هو Das unverborgene ، وفعل التكشف أو الانكشاف Entbergung ، وحالة التكشف هي Entborgenheit وسنرى بعد ذلك كلمتين أخريين هما الحجب أو الاخفاء Verbergung ، وحالة الاحتجاب أو التجب Verborgenheit ومن الطبيعي أن تجد مشقة كبيرة في العثور على الكلمات العربية التي تمكس هذه الفروق والظلال الدقيقة ، لاستحالة إيجاد أصل واحد مشترك بينها .

(٣) أى انصراف الانسان (أو الآنية) بكايته التي تكشف الوجود من الخفاء وتركه يوجد على ما هو . وفي هذا الموقف من « حقيقة » الوجود المنكشفة تكن « حريته » .

(٤) حرفيا : بل أن يندسط أو ينتشر لنوع من التراجم . وقد تصرف فيها منها للالتباس .

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

(١) تخارج EK-sistenz والكلمة بمعناها الشائع هي الوجود (لاحظ
أن هيدجر استبدل حرف X الذى تكتب الكلمة به عادة بحرف K لكون
السابقة اليرنانية ek التي تعنى بعيدا عن خروجا من . . أى أن الوجود عنده
تخارج نحو الوجود وفي اتجاهه . ولعل من الخير أن نوجهها كذلك بالتواجد
(من الوجود والوجد معا) .

(٢) الهناك أو الهذا Das Da لاحظ. أن هذا التحويل كله يقصد به الوصول
إلى كلمة Da-seim المشهورة التي تعنى كإسبق الآنية أو الكائن الوحيد =

في الهناك (الآنية أو الحضور) يسان للانسان (ذلك) الأساس الماهوي الذي طال العهد على عدم تأسيسه ، والذي يتيح له أن يتخارج^(١) . والوجود هنا لا يقصد به وجود للوجود بمعنى وروده أو حضوره أمامنا . ولا ينبغي كذلك أن يفهم بالمعنى « الوجودي » أي بمعنى الجهد الأخلاقي الذي نقصده من اهتمام الإنسان بنفسه اعتماداً قائماً على تكوينه الجسدي والنفسي . إن الوجود (التخارج) الذي يمد جذوره في الحقيقة بوصفها حرية ، هو التعرض لتكشيف الوجود بما هو موجود . ويبدأ وجود الانسان التاريخي أو يبدأ تخارجه — وهو بعد لا يزال غير مفهوم وغير محتاج إلى تأسيس ماهيته — في تلك اللحظة التي يتجه فيها المفكر الأول إلى لا تخجب الوجود لكي يسأل ماهو الوجود^(٢) . في هذا السؤال يجرب اللاتخجب لأول مرة . ويتجلى الوجود في مجموعة بوصفه « فيزيس^(٣) » ،

= المهموم بالسؤال عن الوجود ، وهو الإنسان ، وذلك لبيان أنه يكون كذلك بسبب تخارجه في اتجاه الوجود ، أو انفتاحه على حقيقته التي تتكشف له ، ويلاحظ أن كلمة الحضور التي وضعتها بين قوسين من تصرف (ف) .

(١) أي « يوجد » بالمعنى السابق الذي يقصده هيدجر من الانصراف إلى حقيقة الوجود التي تتكشف من خلال انفتاحه على حقيقة الوجود . ويلاحظ أنه في السطر التالي يهير إلى كلمة Existence ليفرق بينها وبين كلمة الوجود Existentia في التراث الفلسفي بمعنى الموجودات أو الأشياء التي تتكون أمام الانسان وفي متناول يده . (٢) ف : في تلك اللحظة التي يتأثر فيها المفكر الأول بتكشيف الوجود فيسأل نفسه عن ماهيته . (٣) في الاصل باليونانية

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

(١) تصرفت قليلا فى هذا الجزء الأخير من العبارة الذى يقول حرفيا : وهذا

الزمن الذى لا يقاس هو الذى يفتتح المفتوح (المنفتح) لكل مقياس .

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

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

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

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

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

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

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

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

ولكن لما كانت الحقيقة في صميم ماهيتها حرة ، فقد يتفق للانسان
التاريخي ، وهو بصدد ترك الموجود يوجد ، ألا يتركه يوجد فيما هو عليه
وكا هو عليه . عندئذ ينكر الموجود ويجور^(٥) . وعندئذ يؤكد المظهر
سلطانه وقوته . وفي هذه القوة تنبدي^(٦) لاما هية الحقيقة . ولكن لما لم تكن
الحرية المتخارجة — بوصفها ماهية الحقيقة — خاصة من خصائص الانسان ،
بل يتخارج الانسان ويصبح بذلك قادرا على التاريخ لأن الحرية هي التي
تملكه ، فإن لاما هية الحقيقة لا يمكن أيضا أن تنجم عن مجرد عجز
الإنسان وإهماله^(٧) . إن اللاحقبة — على العكس مما سبق — لا بد أن

(١) حرفيا : يكافئ أو يوافق ، ولم أر بأسا من التعبير عنه بالمطابقة .

(٢) أو الامكانيات الماهوية . (٣) أي محفوظا ، ومصان .

(٤) أي من كيفية حضور الماهية أو افصاحها عن نفسها

(٥) أي لا ينكشف على طبيعته الاصيله فيريف ويشوه . (٦) أي تظهر

وتتجلى للعيان . (٧) أي لا يمكن أن تكون لاما هية الحقيقة أمرا هرضيا

لاحقا ينشأ عن عجز الانسان وإهماله ، لأنها كانه كوننا أصليا في الحقيقة ذاتها

مرتبطة بها .

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

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

ماهية الحقيقة

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

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

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

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

تفوق به معرفة تدعى الإلمام بكل شيء — ولم تعد إلا معرفة وحسب —
يصب تبكشف الوجود بالتسطح ويهوى به فى ظلام العدم الظاهر لكل
مالم يعد يصل حتى إلى درجة الشيء الذى لا يستحق الا كثرات ، ولم يبق
له من وجود إلا كمثل ما يبقى لشيء منسى^(١) .

إن ترك الوجود — يوجد وهو الأصل فى التوافق^(٢) مع الوجود
بكلية — ينفذ فى كل مسلك منفتح يتحرك فى مجاله كما بسبقه أيضا . ومسلك
الانسان يتماثل فيه تبكشف الوجود بكلية وفى مجموعته . ولكن هذه
« الكلية أو المجموع » تبدو فى نظر التقدير^(٣) والانفعال اليومى كأنها
أمر يتعذر التنبؤ به وإدراكه^(٤) . ومن المستحيل إدراكها عن طريق
الوجود الذى يكشف عن نفسه ، سواء أ كان هذا الوجود ينتمى للطبيعة
أو التاريخ . ومع أنها تتماثل باستمرار فى كل شيء وتطبعه على التوافق^(٥) ،
فإنها تظل على الرغم من ذلك هى اللامحدد والذى لا يقبل التحديد ، كما
كما تتخاطب لهذا السبب فى أغلب الأحيان بأكثر الأمور شيوعا وأقلها لفتا

-
- (١) اضطررت للتصرف فى هذه العبارة المروحة بأسماء الفاعل والمفعول
حتى طالبت أكثر مما ينبغى ! (٢) أو الأصل فى تأثر الآنية به .
(٣) حرفيا : الحساب . (٤) الإدراك هنا بمعنى بلوغ الشيء .
(٥) الكلمة الأصلية stimmend تفيد إحداث التوافق أو التناثر ، ومنها
يستخرج المؤلف السكمتين التاليتين اللتين تفيدان التحديد أو عدمه
Das unbestimmte, das unbestimmbare وهذه صعوبة أخرى تراجعه من
يريد نقل هيدجر إلى لغة أخرى غير لغته !

للاعتباه . ولكن هذا الذى يتغلغل فى كل شىء ويطبعمه على التأثير أو التوافق^(١) ليس عدما ، وإنما هو حجب (إخفاء) الموجود بكليته . فبتقدير ما يسمح ترك - الوجود فى كل مسلك على حدة بأن يوجد الموجود الذى يتعلق به ، وبذلك يكشف عنه ، فإنه يحجب الموجود بكليته . ولهذا فإن ترك - الوجود (يوجد) هو فى نفس الوقت حجب وإخفاء . فى الحرية المتخارجة الآنية (الموجود - هناك) يتم حجب (إخفاء) الوجود بكليته ، ويكون الاحتجاب أو الاختفاء .

اللاحقة من حيث هى حجب (أو إخفاء)

إن التحجب (الاختفاء) يمنع « الأليثيا^(٢) » من التـكشـف (أو اللاتحجب) ، بل لا يسمح لها بأن تكون ستيريزس^(٣) (سلما) ، وإنما يحفظ لها (أى للأليثيا) أخص ما يخصها (لى يكون) ملكا لها . وإذا فالتحجب (الاختفاء) ، إذا فكرنا فيه من جهة الحقيقة بوصفها لاتحجبا (أو تكشفا) ، هو عدم - التـكشـف ، وهو يعد بهذه المنابة اللا - حقيقة

(١) الجزء الأول من الجملة تعبر عنه فى الأصل كلمة واحدة هى اسم الفاعل Das Stimmando أى ما يحدث التوافق أو التأثير ! وقد اضطرت لهذا

المط اضطارا . (٢) فى الأصل باليونانية $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$

(٣) فى الأصل باليونانية $\sigma\tau\epsilon\rho\iota\varsigma$

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

وهكذا يحدث فى أثناء ترك - الموجود ، الذى يكشف عن الموجود بكليته ويحجبه فى نفس الوقت ، أن يظهر الحجب (الاخفاء) بمظاهر المحتجب فى المقام الأول^(٦) . والآنية ، بقدر ماتتخارج ، تنمهد^(٧) أول وأوسع

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

- (٢) أى أن ترك - الموجود يرجد - وهو ما وصفناه بالحريه - يقوم بحجب الوجود أثناء كشفه للموجود ، كما يدخل دائما فى علاقة مع عملية الحجب .
- (٣) هكذا فى (ف) ، وفى الأصل يدخل فى علاقة مع الحجب أو يتعلق به .
- (٤) أو جزئى . (هـ) أو الدازاين ، الوجود - هناك أو الآنية التى سبق الكلام عنها ، ولست أرى ما يمنع من الإبقاء على الكلمة الأصلية مادامت كل اللغات تحافظ عليها . (٦) أى أن الحجب نفسه يبدو أول ما يحجب .
- (٧) هكذا فى الأصل (نزعى ، تحافظه أو تبقى على) ونهماها (ف) تزلد أو تسبب .

عدم - تكشف - أي اللاحقة الأصلية . إن اللاماهية^(١) الأصلية للحقيقة
هي السر . وكلمة اللاماهية لاتتضمن هنا معنى التدهور في الماهية الذي ينسبه
لها عندما تقسم فتصبح مرادفة للسكلى العام (كوينون ، جينوس^(٢))
ولا مكانه^(٣) وأساسه . إن اللاماهية تدل هنا على الماهية السابقة في
الوجود^(٤) . ولكن اللاماهية تدل عادة على تشوه تلك الماهية التي سقطت
وتدهورت بالفعل . ومع هذا فإن اللاماهية - على طريقتها وفق الحالة
المطابقة - تبقى في جميع هذه الدلالات والمعاني مرتبطة بالماهية ارتباطا
أساسيا ولا تصبح أبداً غير أساسية بمعنى أن تتحول إلى شيء لا يستحق
الاهتمام .

ولكن الكلام بهذه الصورة عن اللاماهية يؤذى الرأي الشائع
حتى الآن أذى شديداً ويبدو في مظهره أشبه ما يكون بتسكديس مجموعة
من « المفارقات » المغتصبة المصطنعة ولما كان من الصعب تلافى هذا
المظهر فإننا نؤثر التخلى عن هذه اللغة التي تبدو في نظر الظن الشائع

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

انحلال الماهية وتدهورها (٢) في الأصل باليونانية $\kappa\alpha\lambda\upsilon\sigma\eta$

عام - مشترك ($\chi\acute{\epsilon}\nu\sigma\iota\varsigma$ جنس) . (٣) في الأصل باللاتينية
possibilitas (٤) أو الحضور .

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

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

-
- (١) يونانية الاصل وردت فى الاصل بالحروف اللاتينية Doxa وهى عند أفلاطون وسط وبين العلم والجهل ، ويفرق بينها وبين المعرفة والرؤية أو البصيرة . (٢) أى يتلقى منها الايماء والهدى الذى يجعله يتجه للوجود . (٣) أى يتقدمها له أو اعطائه الأولوية . (٤) أى يقنع به ويقنع به عليه دون أن يتجاوزة إلى الافق الاعم الذى يتكشف فيه ، وهو أفق موجوده . (٥) هكذا فى الاصل ، وفى (ف) المسائل الأساسية .

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

ولكن الاستمرار في (إطار) الحياة المعتادة يساوي في ذاته رفض الاعتراف بتعجب المتعجب . صحيح أن الحياة المعتادة نفسها لا تخلو من الألغاز ، والغوامض ، والقضايا التي لم تحسم ، والمسائل التي تحتل الشك . غير أن جميع هذه المشا كل الواثقة بنفسها^(٣) ليست إلا معابر ووسائط لحرارة الحياة العادية على طريقها المعتاد ، ولهذا فلوست بالمشا كل الجوهرية . وحيثما تم التجاوز^(٤) عن تعجب الموجود بكلية واعتراف مجرد حد يعلن عن نفسه أحيانا بصورة عرضية ، فإن التعجب (أو الاختفاء) بوصفه حدثا أساسيا ، يكون في هذه الحالة قد هوى في (قاع) النسيان .

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

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

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

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

والاختفاق . (٦) في (ف) : وسلطانه الزائفة . والكلمة الأصلية تفيد كل

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

معينة .

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

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

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

اللاحقيقة من حيث هي ضلال

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

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

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

(٣) أو حيرته المثقلة ولذاته ونذبه وبالبلته . (٤) الكلمة الاصلية تعنى الخطأ

Das Irren وتقرّب من معنى الضلال Die Irre الذى يشتق منه هيرمنها . ويلاحظ أنه يستخدم كلمتين أخريين من نفس الفعل هما Der Irrtum أى الخطأ أو الغلط

الانسان يضل . إنه لا يتبع في الضلال في لحظة معينة . وإنما يمضي فيه دائماً لأنه (بطبعه) يتداخل من حيث يتخارج ، ومن ثم فهو موجود بالفعل (أو بصورة مسبقة) في الضلال . والضلال الذي يمضي فيه الانسان ليس شيئاً يسعى بجانبه ويجاذى طريقته وكأنه حفرة يسقط فيها أحياناً، وإنما الضلال جزء من تكوين الآنية التي خلى بين الانسان التاريخي وبينها^(١) . والضلال هو مجال تلك البلبلة^(٢) التي يتم فيها دائماً - براءة ومرونة - نسيان التخارج المتداخل نفسه وغفلته عن نفسه^(٣) . ويتأكد حجب الموجود بكليته - الذي يكون هو نفسه محتجباً - وفي إنكشاف الموجود المدين ، وهذا الانكشاف - بوصفه نسيان الحجب - هو الذي يكون الضلال . إن الضلال ، بالقياس إلى الماهية الأصلية للتحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسية^(٤) الضلال يفتح انفتاحاً لكل ما يناوئ الحقيقة الماهوية (أو

Beirung القوابة أو الخث هل الضلال - وقد فضات كمة و الضلال ، اقربها من معنى الخطأ (بالمعنى الذي يقصده هيدجر من أن الانسان يخطئ السر ، مع الاحتفاظ بكلمة الخطأ) أى الغلط المرفى والمنطقى) لكلمة Irrtum .

(١) هكذا حرفياً وفي (ف) ، والمعنى أن الضلال كأن في طبيعة تكوين الآنية (أو الدارين) التي يحيا فيها الانسان التاريخي أو ينغمس فيها .

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

(٣) هكذا في (ف) وفي الاصل : اعرفه عن مقياسه .

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

الأساسية) (١)، الضلال هو مسرح الخطأ وسببه (٢). وليس الخطأ غلطة فردية أو عرضية، إنما هو مملكة (سيادة أو حكم) ذلك التاريخ الذي تختلط فيه كل أسباب الضلال المتشابكة.

إن لكل مسلك أسلوبه في الخطأ، وذلك طبقاً لانفتاحه وعلاقته بالموجود بكميته. ويمتد الخطأ من الغلط والسهو وسوء التقدير إلى التفتت والشطط في الموقف والقرارات الأساسية الحاسمة (٣). والواقع أن مانسيه في العادة بل ومما تدعوه المذاهب الفلسفية أيضاً باسم الخطأ، أي عدم تطابق الحكم وكذب المعرفة، ليس في حقيقة الأمر سوى أسلوب واحد من أساليب الخطأ، بل هو أكثر هذه الأساليب سطحية. إن الضلال، الذي يتحتم على البشرية التاريخية أن تمضي فيه لكي يكون سعيها ضالاً، هو مكون أساسي من مكونات انفجاس الآنية. إن الضلال يفلب على الانسان ويسيطر عليه من حيث يسوقه أو يدفعه إلى الضلال. ولكن الضلال - باعتباره دفعا على الضلال - يسهم في نفس الوقت في إيجاد تلك الامكانية التي يستطيع الانسان أن ينزعها من التخارج، وهي إمكانية ألا يقع في الضلال. وأن يتجذب لإغفال سر الآنية (الدازين).

ولما كان التخارج المتداخل الانسان يتحرك في الضلال، وكان

(١) حرفياً: يتفتح بوصفه المنفتح لكل ضد معاكس للحقيقة الماهوية أو الأساسية.

(٢) هكذا في (ف) وحرفياً: هو المكان المفتوح للخطأ أو الغلط.

(٣) في (ف): في مواقفنا وقراراتنا الحاسمة.

الضلال - من حيث أنه يوقع في الخطأ - يهدد الانسان دائما على نحو من الانحاء ويجعله بسبب هذا التهديد منتقلا بالسرواين يكن هو السر المنسى - فإن الانسان يكون في تنخرج آنيته خاضعاً في وقت واحد لقلبة السر عليه وتهديد الضلال له . إن كليهما^(١) يحمله على الحياة في محنة القهر^(٢) . والماهية الكاملة للحقيقة ، والتي تنطوي على ضد ماهيتها^(٣) ، تبقى الآنية في المحنة بواسطة هذا التارجح الدائم (بين السر وبين تهديد الضلال^(٤)) . إن الآنية (خاضعة) للمحنة^(٥) . ومن آنية الانسان ومنها وحدها ينبثق انكشاف الضرورة^(٦) . وعن طريق هذا الانكشاف يستطيع الوجود الانساني أن يضع نفسه في المحتوم^(٧) .

(١) أى السر والضلال اللذان يستنظر أحدهما عليه ويهدده الآخر .

(٢) يلاحظ أن هيدجر يمزق هنا ألساناً مختلفة على وتر واحد هو المحنة Die Not فهو يشتق منها كلمة القهر Notigung ، ثم يعود بكلمة أخرى وهي الضرورة Notwendigkeit — على الرغم من أنف اللغة نفسها ! — إلى أصلها الاشتقاقي بحيف يفهم منها الاتجاه إلى المحنة أو بالأحرى التخط فيها . ولعل هذا أن يعطيك فكرة أخرى من صعوبة ترجمته إلى أية لغة أخرى غير لغته !

(٣) وهو ما يعبر عنه بالـ *anwesen*

(٤) ما بين قوسين زيادة منا لتوضيح النص .

(٥) هكذا في (ف) ، أما في الأصل فنقول العبارة : إن الآنية هي

التخط في المحنة .

(٦) الضرورة هنا بمعنى التخط في المحنة ، راجع الهامش رقم (٣) .

(٧) هكذا ترجمتها (ف) والكلمة الأصلية *Das unzwangliche* تفيد

الضروري المحتوم كما تفيد معنى الفريد غير المعتاد .

إن تكشف (لتحجب) الموجود بما هو موجود هو في ذاته وفي نفس الوقت تحجب الموجود بكليته. وفي هذه المعية^(١) التي تجتمع بين الكشف والتحجب يثبت الضلال ويقا كد . إن حجب المتحجب والضلال ينتمان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وليست الحرية - مفهومة من خلال التخارج المتداخل للآنية - هي ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر في (غمرة) الضلال . إن «ترك - الموجود يوجد» يتحقق في (مجال) المسلك المنفتح . ومع ذلك فإن ترك - الموجود يوجد بما هو موجود وبكليته (أمر) لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ في الاعتبار^(٢) من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح^(٣) على السر في التحقق في (إطار) الضلال من حيث هو ضلال . عندئذ يوضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذي يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

إن النظر إلى السر انطلاقاً من الضلال (هو الذي) يضع مشكلة السؤال الأوحد : - ما هو الموجود بما هو موجود وفي كليته ؟ مثل هذا

(١) أو التزام والترافق .

(٢) أو اضطلع بمسئلته .

(٣) المصطلح الأصلي Entschlossenheit من مصطلحات هيدجر العويصة الواردة في كتابه الأساسي الوجود والزمان ، وهو يدل من الناحية اللغوية على التصميم ، أما عند هيدجر فيجمع بين معنى التصميم والانفتاح . وقد عبرت =

التساؤل يتفكر في المشكلة الأساسية المميزة التي لم يتم التوصل بعد إلى إزالة التباسها ، ألا وهي مشكلة وجود الموجود . إن التفكير في الموجود الذي ينشأ عنه هذا التساؤل أصلا ، هو الذي عرف منذ عهد أفلاطون « بالفلسفة »^(١) ثم أطلق عليه بعد ذلك اسم « الميتافيزيقا » .

السؤال عن الحقيقة والفلسفة

في فكر الوجود يتاح لتحرر الانسان من أجل التخارج^(٢) ، وهو التحرر الذي يؤسس التاريخ ، أن ينطق (عن نفسه) بالكلمة^(٣) . والكلمة ليست في المقام الأول « تعبيراً » عن رأى ، وإنما هي النسق المصون^(٤) لحقيقة الوجود بكلية . ولا يهم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة . فنوعية أولئك الذين يمكنهم الاصغاء إليها هي التي تقرر وضع الانسان في التاريخ^(٥) . ولكن في نفس تلك اللحظة من تاريخ العالم التي

== عنه (ف) بالتقبل المنفتح على السر .

(١) حرفياً : هو الذي فهم نفسه أو تصور نفسه على أنه فلسفة .

(٢) يلاحظ أن التخارج هنا (أى التواجد أو الانفتاح على سر الوجود)

هو كما أسلفنا ترجمة كلمة EK - sistance ، وهي كما نرى تعبر عن فهم هيدجر وتفسيره لهذه الكلمة المعروفة .

(٣) أى أنه لا يثيب نفسه في اللغة إلا عن طريق التفكير في الوجود .

(٤) أو البنية المفصلة التي تم الحفاظ عليها .

(٥) أى أن عدد الذين يمكنهم الاستماع إلى هذه الكلمة ليس بالامر

المهم . إنما الأهم من ذلك هو « من هم » .

تتحقق فيها بداية الفاسفة، تبدأ كذلك السيطرة الصريحة للفهم العام^(١) (أو السفسطائية) .

إن هذا الفهم العام يهيب ببداية^(٢) الوجود المنكشف ويفسر كل تساؤل فكري (أو فلسفي) بأنه تهجم الفهم السليم^(٣) واعتداء على حساسيته المرعبة^(٤) .

بيد أن رأى^(٥) الفهم السليم - المبرر تبريراً تاماً في مجاله الخاص لا يصدق على ماهية الفلسفة التي لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال علاقتها بالحقائق الأصلية للموجود بما هو كذلك وبكليته . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن^(٦) اللاحقيقة وتتأكد^(٧) قبل كل شيء على صورة الحجب (أو الاخفاء) فإن الفلسفة ، بوصفها التساؤل عن هذه الحقيقة ، (لا بد أن

-
- (١) أى إحس السليم أو الحس المشترك أو سلطان العقل السليم ، الذى يمد السفسطائيون ملوكه الأول بغير نزاع !
 - (٢) حرفياً : بعدم قابليته للتساؤل أو يمدده عن كل إشكال .
 - (٣) أى هل الفهم العام نفسه (أو الحس المشترك والعقل السليم) .
 - (٤) أى هل حساسيته المرضية التى يستفزها كل تساؤل فلسفي ويشهد شكوكها !
 - (٥) أو تقدير الفهم السليم للفلسفة وتقييمه لها .
 - (٦) أو تنطوى عليها .

(٧) الفعل الاصلى Walton من الأفعال التى يسهل الاحساس بها وتصعب ترجمتها فهو يعنى أن ماهية الحقيقة تتبوأ مكانها أو تفرض غابيتها وسيطرتها أو تدبر أمرها أو تؤكد ذاتها على صورة حجب (لحقيقة الوجود) أو إخفاءها .

تكون (منقسمة على ذاتها . إن فكرها هو الاتزان اللين (المرن) الذي لا يتمنع على تحجب الوجود بكليته . وفكرها كذلك هو التشدد المتفتح^(١) الذي لا يدمر التحجب وإنما ينقله - مع الحفاظ على طبيعته - إلى وضوح الشئ وبهذا يلزمه (بأن يتجلى) في حقيقة الخاصة به .

والفلسفة في هذا الاتزان المرن وهذه المرونة المتزنة الذين يقيحان للموجود أن يوجد بما هو كذلك وبكليته - تنمو وتتحول إلى تساؤل (من طبيعته) أنه إذا لم يستطع أن يقصر (كل) علاقته على الوجود وحده ، فإنه لا يحتمل أدنى تسلط عليه من الخارج . وقد شعر كانت بهذه الحنة الباطنية (العميقة) للفكر ، إذ يقول عن الفلسفة : الواقع أننا نجد الفلسفة هنا في موقف عصيب ، ولقد كان ينبغي لهذا الموقف أن يكون ثابتاً ، ولو أنه لا يجد في الأرض ولا في السماء ما يتعلق به أو يستند إليه . إن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائنها بأن تجعل من نفسها حارسة على قوانينها (أو مدبرة لها) ، بدلا من أن تكون الرسول المبشر بقوانين يوصى بها

(١) يلجأ هيدجر هنا إلى الكلمات الشعرية التي تحمل قدرا كبيرا من العاطفة ، في مجال قد لا يصلح لهذا الأسلوب من التعبير . وقد تصرف في التعبير كما تصرف (ف) - والأصل فيهما هو اتزان الرقة أو اعتدال الوداعة والحنان ، وتفتح (بالمعنى المشار إليه في هامش سابق من التصميم المقترن بالانفتاح Re - solution - / Entschlossenheit) الشدة أو الأحكام .

حس فطري أو مالا أدريه من طبيعة وصية عليها^(١).

إن كانت ، الذي تمهد أعماله للمرحلة الأخيرة من مراحل الميتافيزيقا الغربية ، إنما يتطلع إلى مجال لم يستطع أن يفهمه تبعاً لموقفه الميتافيزيقي الأساسي القائم على الذاتية - إلا من خلال هذه الذاتية وحدها . ولهذا كان حتماً عليه أن يفسر الفلسفة بأنها هي الحارسة المدبرة لقوانينها الخاصة . وهذه النظرة الجوهرية^(٢) إلى مصير الفلسفة تباغ مع ذلك من الاتساع قدراً يجعلها تستنكر كل استعباد للفكر^(٣) . وإن أشد صور هذا الاستعباد عجزاً هي تلك التي تتذرع بالقول بأن الفلسفة « تعبير » عن الحضارة (كما فعل اشبنجلر) أو بأنها ترف (أو زخرف تزهو به) انسانية منسكبة على العمل والانتاج .

ولكن سواء حققت الفلسفة ماهيتها التي تقررت لها في الأصل بوصفها « مدبرة » قوانينها الخاصة ، أو لم تتأيد لها صفة تبرير قوانينها ولم تحدد من خلال حقيقة ذلك الذي يجعل قوانينها قوانين^(٤) - فإن الذي يحسم

(١) كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، في : أعمال كانت ، طبعة الاكاديمية البروسية ٤ ، ٤٢٥ - وانظر كذلك الترجمة العربية كاتب السطور ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٦٨ (ظهر في مجموعة المكتبة العربية) .

(٢) أو الماهوية والاساسية . (٣) أي للفكر الفلسفي نفسه .
(٤) المراد هو حقيقة الوجود نفسه التي تعضى صفة الشرعية ، على قوانين الفلسفة .

الأمر في الحالين هو الاصاله^(١) التي تجمل الماهية الأولوية^(٢) للحقيقة أساسية بالنسبة للتساؤل الفلسفي^(٣).

إن المحاولة التي تقدمها هنا تتجاوز بالسؤال عن ماهية الحقيقة الحدود التقليدية للتصور الشائم عن مفهوم الماهية وتساعد على التأمل في هذه القضية: ألا ينبغي أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية؟ ولكن الفلسفة تفكر في الوجود (عندما تفكر) في مفهوم الماهية^(٤).

ولعل رد الامكانية الباطنة لتوافق (أو تطابق) العبارة إلى الحرية المتخارجه لترك - الوجود يوجد على اعتبار أنها هي «الأساس» الذي يقوم عليه، ووضع مبدأ ماهية هذا الأساس في التعجب والضلال - لعلهما أن بيننا (شمول، عمومية) «مجردة»، وإتمامها على العكس ذلك التريد^(٥) المتعجب لتارينخ فريد يكشف عن «معنى» مانسمية بالوجود وما اعتقدنا منذ زمن طويل على التفكير فيه على أنه الوجود بكتايته.

(١) أو الأروية (٢) أو الاصلية . (٣) حرفيا : التساؤل الفكري .

(٤) في (ف) : ولكن تحت مفهوم الماهية تفكر الفلاسفة في الوجود .

(٥) أو الأوحده . L'unique - Das Einzige

ملاحظة

إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية .
وذلك السؤال يفهم الماهية بمعناها القريب وهو « الماهية^(١) » أو الشيئية^(٢) ،
وأما الحقيقة فيفهمها باعتبارها خاصية تميز المعرفة. والسؤال عن حقيقة الماهية
يفهم الماهية من جهة الفعل وينسك من خلال هذه الكلمة - مع بقائه في إطار
التصور الميتافيزيقي - في الوجود^(٣) بوصفه الفارق السكائني بين الوجود
والموجود. إن الحقيقة تمنى الحجب المضى - بوصفه خاصية أساسية للوجود .

والسؤال عن ماهية الحقيقة يجد الجواب عنه في هذه : « القضية ماهية
الحقيقة هي حقيقة الماهية » . ويتمين من الشرح السابق أن القضية ليست
مجرد قلب لتركيب الألفاظ ، وأنها لا تهدف إلى الظهور بمظهر المفارقة .
إن « الموضوع^(٤) » في هذه القضية - إن جاز استخدام هذه المقولة النحوية
المشثونة على الإطلاق - هو حقيقة الماهية . إن الحجب المضى بكون ، أي

(١) في الأصل باللاتينية *Quidditas* والماهية هي المصدر الأخوذ من
وما ، انظر التعريفات للجرجاني ، ص ١٠٤ ، باب الميم - الدار التونسية
للنشر . (٢) في الأصل اللاتينية *realitas* وهي تأتي من شيء *res* أو موضوع
واقعي . (٣) يكتب ميدجر الكلمة برسمها القديم *Seyn* لا برسمها الشائع
اليوم *sein* . (٤) أو الفاعل في الجملة *Subjekti*

يترك التوافق (التطابق) بين المعرفة والوجود يتحقق^(١) . إن القضية جلية. ليست على الاطلاق من النوع الذى يفهم من « العبارة » . إن الجواب عن السؤال عن ماهية الحقيقة هو سيرة^(٢) تحول تم فى تاريخ الوجود. ولما كان العجب المضى من مكونات الوجود ، فإنه^(٣) يظهر فى مبدأ أمره فى ضوء الاخفاء المانع . والاسم الذى يطلق على هذه الاضاعة هو الأليثيا^(٤) .

كان فى النية تكملة هذه المحاضرة عن « ماهية الحقيقة » بمحاضرة أخرى عن « حقيقة الماهية » - غير أن هذا المشروع لم يتحقق للأسباب التى أشرت إليها فى رسالتى عن « النزعة الانسانية » .

وقد أقيمت « ماهية الحقيقة فى شكل محاضرة عامة فى خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ فى برلين وماربوج وفرايبورج (بالبريسجاو) ، كما أقيمت فى صيف سنة ١٩٣٢ بمدينة درسدن^(٥) .

(١) أو يتركه يعان من ماهيته ويكشف عنها .

(٢) الكلمة الأصلية تفيد معنى السيرة الشفاهية الماثورة عن شعب أو قبيلة أو بطل أو رولى أو قديس . . الخ يقوم بالحوار والفتاوى والمعجائب ، وهى قصة أو ملحمة تهدف إلى الاقناع والامتناع ولا تعتمد على الحقيقة التاريخية ، وقد وجدت فى كل العصور وعند كل الشعوب .

(٣) أى الوجود (مكتوبة فى الاصل برسمها القديم)

(٤) فى الاصل باليونانية . رمزها الحرفى كما سبق القول فى مكان آخر (راجع المقدمة) هو اللا - تحجب أو الانكشاف من خلال الاخفاء . هذا والفقرة السابقة بأكلها ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

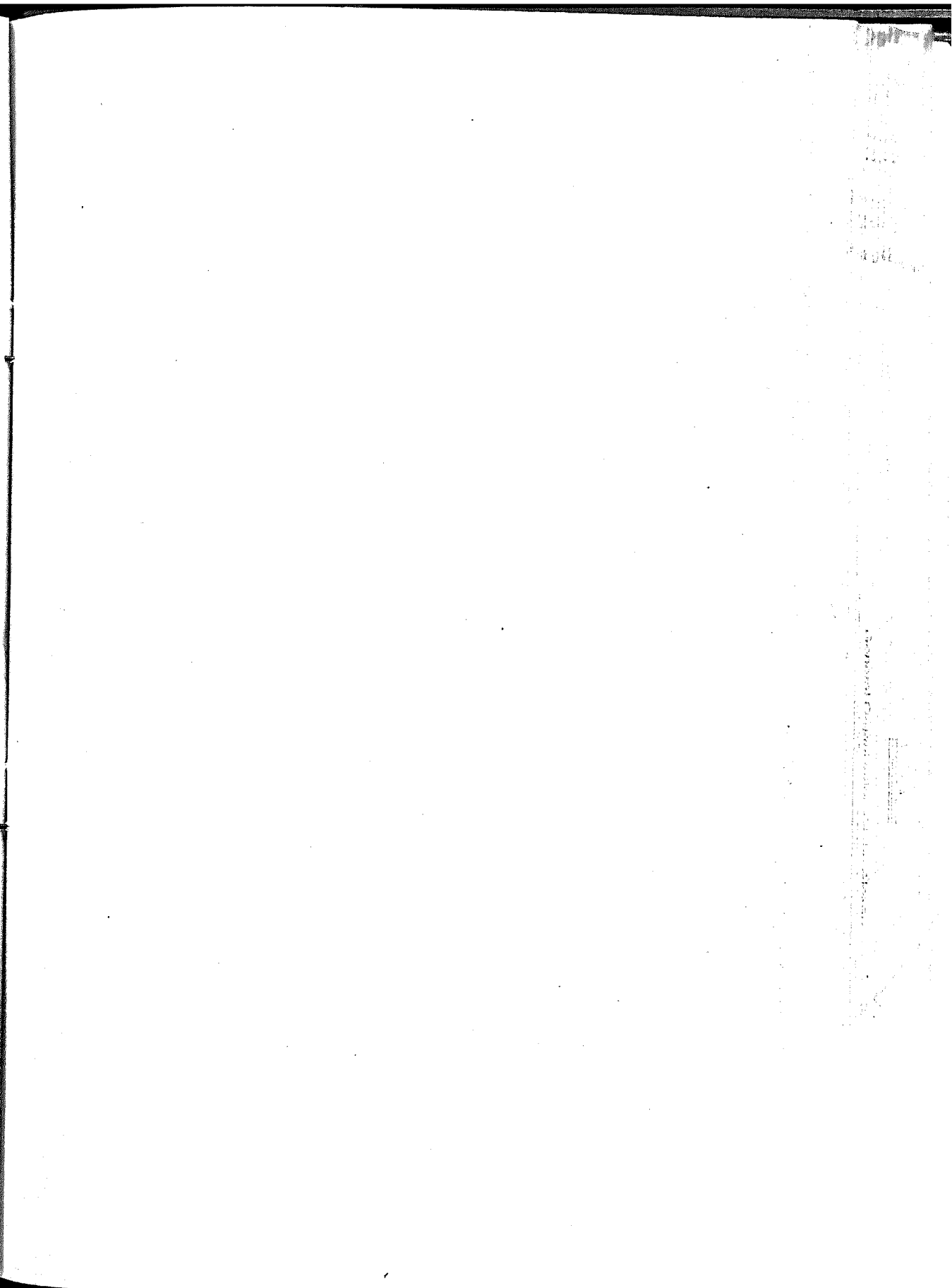
(٥) هذه العبارة ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

إن السؤال الأساسي (الوجود والزمان ، ١٩١٧) عن « معنى » الوجود ، أى عن أهمية الم شروع (الوجود والزمان ، ص ١٥١) ، أى عن الانفتاح ، أى عن حقيقة الوجود لآ عن حقيقة الوجود وحسب قد أغفل عمداً فى هذه المحاضرة . إن الفكر فيها يلتزم فى ظاهره بالطريق الذى سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق فى خطواته الحاسمة - التى تنتقل من الحقيقة بوصفها توافقا أو تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة باعتبارها حجبا وضلالا - يحقق تحولا فى التساؤل يودى إلى تجاوز الميتافيزيقا .

إن الفكر الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية . إن القرب من حقيقة الوجود لا يتهيا للإنسان التاريخى إلا انطلاقا من الآنية التى يمكن أن يرتبط بها الإنسان^(١) . ولم تغفل المحاضرة فحسب عن كل نوع من الأثرولوجيا وكل تصور الإنسان باعتباره ذاتية ، وهو نفس ما حدث فى كتاب الوجود والزمان ، ولم يقتصر الأمر أيضا على تقصى حقيقة الوجود باعتبار أنها الأساس الذى يشهد عليه موقف تاريخى جديد ، بل إن مسار العرض فى المحاضرة يبذل ما فى وسعه للتمسك ب انطلاقا من هذا الأساس الجديد (وهو الآنية) . وإن تسلسل السؤال فى مراحل المتلاحقة اتعمد عن الطريق الذى يقابله فكر لا يريد أن يقدم تمثلات (تصورات) ومفاهيم ، وإنما يؤثر أن يجرب نفسه ويمتحنها باعتبارها تحولا فى العلاقة بالوجود .

(١) أو يدخل فيها ويلتزم بها .

٢ - نظرية أفلاطون عن الحقيقة



يمبر عادة عن المعارف التي تصل إليها المعلوم في قضايا ، وتقدم للانسان في صورة نتائج صالحة للتطبيق . و « نظرية » أحد المفكرين هي ذلك الذي لم يقله في ثنايا قوله ، وهي ذلك الذي يتعرض له الانسان أبعث يهب له نفسه في سناء .

ومن أجل أن نجرب ذلك الذي لم يقله أحد المفكرين - أيا كان نوعه - ونتمكن من معرفته والاحاطة به في المستقبل ، فلا بد لنا أن نتفكر فيما يقوله . والوفاء بهذا المطلب يقتضى منا أن نتناول (بالدرس والتحليل) جميع « محاورات » أفلاطون في صورة متسقة ولما كان هذا أمرا مستحيلا ، فإن علينا أن نسلط طريقا آخر يؤدي بنا إلى ذلك (الجانب) الذي لم يقله أفلاطون ولم يفصح عنه فكره .

هذا الجانب الذي ظل (مطويا) فلم يقله أفلاطون يعبر عن تحول في تحديد ماهية الحقيقة . وتحقق هذا التحول في ماهية الحقيقة ، ومضمونه ، وماتأسس عليه ، هو ما سوف نحاول توضيحه على ضوء التفسير الذي سنقدمه « لرمز للكيف⁽¹⁾ » .

يبدأ الكتاب السابع من « محاورات » أفلاطون عن ماهية

(١) هذا هو الوصف الشائع له ، وقد يوصف أيضا بأسطورة الكهف .
ولعل الأصح أن يقال « أمثلة الكهف » .

« البوليس »^(١) بتقديم صورة عن « رمز السكف » (الجمهورية ، ٥١٤،٧ ، أ ، ٢ ، إلى ٥١٧ أ ، ٧^(٢)) . والرمز يروي حكاية . والحكاية تنمو وتتطور في حوار سقراط مع جلوكون . الأول بصورها . والثاني يعبر عن الدهشة التي تستيقظ في نفسه . والترجمة التالية^(٣) توضح النص الأصلي وتشرحه ببعض الإضافات الموضوعية بين قوسين .

سقراط : والآن ، قارن طبيعتنا من وجهة التربيمة^(٤) بمثل هذه التجربة . تأمل هذا ؟ أناس يقيمون تحت الأرض في مسكن أشبه بالسكف . مدخله الممتد إلى أعلى يواجه ضوء النهار . في هذا المسكن يقيمون منذ الطفولة ، مقيدبن بالسلاسل من سيقانهم ورقابهم . بحيث يبتقون في نفس الموضع ،

(١) في الأصل باليونانية $\tau\omicron\lambda\iota\varsigma$ (المدينة) .

(٢) راجع الترجمة العربية لادكتور فؤاد زكريا ، من صفحة ٢٤٦ إلى صفحة ٢٤٩ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار السكاتب العربي ، ١٩٦٧ — وراجع إن شئت أيضا مقال كاتب السطور عن كهف أفلاطون (وتجد به نفس الحوار التالي من الباب السابع للجمهورية) وقد نشر المقال في مجلة « المجلة » عدد أكتوبر ١٩٦٦ ، ثم أعيد نشره في كتاب « مدرسة الحكمة » ص ٣١ — ٤٥ ، القاهرة ، دار السكاتب العربي للطباعة ، ١٩٦٧ .

(٣) يلاحظ أن هيدجر نشر النص اليوناني مع الترجمة الألمانية . وقد اعتمدت في مقال السابق الذكر على النص الأصلي والترجمة المقابلة له ، وذلك قبل أن يعيث الزمن والنسيان بمعلوماتي القليلة عن اللغة اليونانية !

(٤) أو الاستنارة وعدم الاستنارة .

فلا يملكون إلا النظر إلى الأمام ليروا ما يواجههم . إنهم ، بسبب هذه القيود والسلاسل ، عاجزون عن الالتفات حولهم برؤسهم . في إسكانهم مع ذلك أن يبصروا نوراً يأتي من أعلى ومن بعيد ، وإن كان ينبعث من نار تلمع خلفهم . بين النار وبين المقيدين بالسلاسل (أى في ظهورهم) يمتد في الجهة الملووية طريق بني على طولها - تصور هذا - جدار منخفض شبيه بالحواجز التي يقيمها المهرجون (أصحاب الألباب البيهلوانية والعرائس المتحركة) أمام الناس لكي يعرضوا عليهم ألعابهم .
- قال ، هذا ما أراه .

- تأمل كذلك كيف يعبر الناس على طول هذا الجدار الصغير حاملين مختلف الأشياء ، من تماثيل وصور من الحجر والخشب وغير ذلك مما يصنع البشر ، فيتحدث بعضهم مع بعض كما هو معتاد ، ويمر البعض الآخر صامتين .

- صورة غريبة هذه التي تتكلم عنها ، هكذا قال ، ومساجين من نوع غريب .

- قلت ، إنهم يشبهوننا نحن البشر شبيهاً تاماً . مثل هؤلاء الناس لم تقع أعينهم منذ البداية ، سواء أكان ذلك من أنفسهم أو من غيرهم ، إلا على الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف المواجه لهم .
- قال ، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ماداموا قد أُجبروا على عدم تحريك رؤسهم طوال حياتهم .

- ولكن ماذا عساهم يرون من هذه الأشياء التي يحملها الناس (خاف ظهورهم) ، ألا يرون هذه (الظلال) نفسها ؟

- الأمر كذلك في الواقع .

- لو كان في وسعهم أن يتحدثوا مع بعضهم البعض عما يرون ، ألا تعتقد أنهم كانوا سيحسبون أن ما يرونه هو الوجود ؟
- بالضرورة .

- ماذا يكون الأمر إذن لو أن هذا السجن تردد فيه صدى من الجدار المواجه لهم ؟ ألا تظن أنهم كلما صدر صوت عن واحد من الذين يمرون خلف المسجونين اعتقدوا أن الحديث إنما يصدر عن الظلال التي تمر أمامهم ؟
- لا شيء ، غير ذلك ، بحق زيوس ؛

- قلت ، إن أمثال هؤلاء المساجين لن يعتقدوا في واقع الأمر أن هناك شيئاً حقيقياً سوى ظلال الأدوات (التي يحملها المبرون) .
- قال : بالطبع هذا أمر ضروري .

- قلت ، تتبع إذن بنظرتك كيف يفك هؤلاء المسجونون من قيودهم ويشقون في نفس الوقت من فقدان البصيرة ، وتفكر عندئذ كيف تكون طبيعة فقدان البصيرة هذه إذا حدث لهم ما يلي . كلما فسكت السلاسل عن أحدهم وأجبر على الوقوف على قدميه فجأة والاتفات برقبته والسير قدماً والتطلع إلى النور ، فلن يقوى على ذلك إلا إذا عانى أولاً (شداً بداً) ، وإن يستطيع من خلال الوهج أن ينظر إلى تلك الأشياء التي رأى ظلالها من قبل . (لو أن ذلك كله حدث له) فإذا تحسبه يقول لو أن أحداً أخبره بأن مارآه من قبل لم يكن إلا عدماً ، وأنه الآن أقرب إلى الوجود وأن نظره أكثر صواباً لأنه يلتفت إلى ما هو أكثر وجوداً ؟

ولو أن أحدا عرض عليه الأشياء التي مرت عليه واحدا بعد الآخر واضطره أن يجيب عن سؤاله عما هو هذا الشيء ، ألا تعتقد أنه سيعجز كيف يرد عليه وأنه سيمد مارآه بعينيه من قبل أكثر حقيقة مما يعرض عليه الآن ؟ .

- بالطبع .

- وإذا أجبر أحد على النظر إلى النور (المنبعث من النار) ، أن تولد عيناه ويتمنى أن يحولها عنه ويفر إلى ما يتوى على النظر إليه — ويعتقد أن مارآه أوضح في الواقع بكثير مما يعرض الآن عليه ؟
- الأمر كذلك .

- قلت : وإذا حدث أن أحدا جذبته بالقوة من هناك وشده على الطريق الوعر (إلى خارج الكهف) ولم يتركه قبل أن يعرضه لضوء الشمس ، أن يشعر عندئذ بالألم والسخط ؟ أن يحس ، وقد وقف في نور الشمس ، بأن عينيه قد بهرهما الضوء الساطع ، وأنه لن يكون في وسعه أن يرى شيئا مما يقال له الآن إنه حق ؟

- لن يتوى أبدا على ذلك ، أو لن يتوى عليه فجأة على الأقل .

- أعتقد أن الأمر يحتاج إلى التعود إذا كان عليه أن يرى ما هناك (أى خارج الكهف في ضوء الشمس) . إنه سيتمكن في أول الأمر (نتيجة لهذا التعود) من النظر في يسر شديد إلى الظلال ، وسيكون في وسعه بعد ذلك أن يرى صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء ، إلى أن يتمكن أخيرا من رؤية هذه الأشياء نفسها أي الموجودات

الحقيقة بدلا من انعكاساتها) . ألا يكون في وسعه أن يرى من بين هذه الأشياء ما (يتجلى) منها في قبة السماء ، كما يرى السماء نفسها ، وأن تكون رؤيته لها بالليل حين يتطلع ببصره إلى ضوء النجوم والقمر أيسر من رؤيته للشمس وضوئها بالنهار ؟ .

- لاشك في ذلك .

- أعتقد أنه سيتمكن في آخر الأمر من النظر إلى الشمس نفسها ، لا إلى صورتها المنعكسة في الماء أو حيثما ظهرت فحسب (وسيتمكن من النظر) إلى الشمس نفسها كما هي عليه في ذاتها وفي الوضع المحدد لها ، لكي يتأملها ويعترف بطبيعتها .

- من الضروري أن يصل به الأمر إلى ذلك .

- وبعد أن يبلغ ذلك سيكون في مقدوره أن يحمل القول عنها (أي عن الشمس) فيعرف أنها هي التي تضمن (تماقب) فصول السنة كما تضمن (مر) السنين وتتحكم في كل ما هو موجود الآن في محيط الرؤية ، بل إنها (أي الشمس) علة كل ما بعده أولئك (اللقيمون في الكهف) على نحو من الأنحاء حاضرا أمامهم .

- واضح أنه سيصل إلى هذا (أي إلى الشمس وما يستضيء بنورها) بعد أن تجاوز ذلك (أي ما كان ظلا وانعكاسا فحسب) .

- ماذا يحدث إذن لو أنه تذكر سكنه الأول وتذكر المعرفة التي كانت

سائدة فيه والمساجين الذين كانوا معه؟ ألا تعتقد أنه سيسعد بهذا التغيير
الذي حدث له بينما يأسف لأولئك؟

- أسفا شديدا !

- فاذا حدثت في المكان القديم (بين من كانوا يقيمون في الكهف)
جوائز وألوان معينة من التكريم لكل من يرى الأشياء العابرة رؤية
حادة ، ويتذكر ما يمر منها في المقدمة ثم ما يتبعها أو يتفق مروره
معها في وقت واحد ويكون أندرهم على التنبؤ بما سيأتي منها في المستقبل
قبل غيره ، أعتقد أنه (أى ذلك الذى غادر الكهف ورأى نور
الشمس والحقيقة) سيحس بالشوق إليهم (أى إلى الذين لا يزالون في
الكهف) لكي يتنافس مع الذين يضعونهم موضع التكريم والقوة ،
أم لا تعتقد معى أنه سيأخذ نفسه بما يقول عنه هو ميروس « من خدمة رجل
غريب فقير^(١) » « وسيحتمل كل ما يمكن احتماله ويؤثر على اعتناق
الآراء (التى يؤمنون بها في الكهف) والحياة كذا يقيمون ؟ .

- أعتقد أنه سيفضل أن يحتمل كل شيء على أن يحيا تلك الحياة (التى
يقيمونها في الكهف) .

- قلت : والآن تفكر في هذا ، لو حدث لذلك الذى خرج على هذا النحو
من الكهف أن يبط إليه مرة أخرى وجلس في نفس المكان (الذى

(١) أى أنه سيغضل ، مثل الخيل ، أن يعمل كما جبر حقير في عالم العقل
العلوى على أن يكون ما كما مترجما في عالم الأشياء

المسكن الشبيه بالكهف هو « صورة » .. « المقر الذي يتبدى للنظر
(كل يوم) »^(١) . والفار المتوهجة في الكهف ، فوق رؤس سكانه ، هي
« صورة » الشمس . وقبة الكهف تحمل قبة السماء . تحت هذه القبة يعيش
البشر ، مرتبطين بالأرض ومتقيدين بها . وكل ما يحيط بهم ويشغلهم هو
بالنسبة إليهم « الواقع » ، أي الوجود . في هذا المسكن الشبيه بالكهف
يحسون أنهم « في العالم » وأنهم « في بيتهم » ويجدون كل ما يتقون فيه
ويعتمدون عليه .

أما الأشياء التي يسميها « الرمز » وتمكن رؤيتها خارج الكهف
فهي صورة ذلك الذي تقوم به الوجودية التي تختص بها الوجود . وهذا
في رأي أفلاطون هو ما به يتجلى الوجود في « مظهره » . هذا المظهر لا يبعده
أفلاطون مجرد « وجه » من وجوهه^(٢) . إن « المظهر » في رأيه ينطوي
على نوع من « البروز » أو « البروغ » الذي يجعل كل شيء « يحضر »
أو يمثل أو يقدم نفسه . إن الوجود يتبدى أو يتجلى في « مظهره » .

(١) العبارة في الاصل باليونانية

Τὸν... δὲ ὡς εἶναι ἐν τῷ... ὅτι

دين ... دي أو بسترس فايثومينين هدران
(٢) أو جانب أو مرأى منه Aspekt ويلاحظ أن « المظهر » الذي نتحدث
عنه العبارة ليس هو المقابل للحقيقة ، دائما هو « المنظر » الذي يظهر به الوجود
نفسه ويتجلى للنظر .

والمظهر في اللغة اليونانية هو « الايدوس » أو « الايديا »^(١) . والأشياء التي يغمرها ضوء النهار خارج الكهف « حيث يمتد مجال الرؤية الحرة إلى كل شيء » ، تصور « المثل » في « الرمز » في صورة عيانية . ولو لم تكن هذه المثل — أي هذا المظهر المتنوع الذي تتبدى به الأشياء والكائنات الحية والبشر والأهداد والآلهة — نصيب عيني الانسان ، لما أمكنه في رأي أفلاطون أن يدرك هذا أو ذلك ويعرف أنه بيت أو شجرة أو إله . إن الانسان يتصور عادة أنه يرى أمامه هذا البيت وتلك الشجرة وسائر الموجودات . غير أنه في معظم الأحوال لا يشعر أدنى شعور بأنه لا يرى كل ما يأنفه ويمتد أنه « الواقع » إلا على ضوء « المثل » . ولكن كل ما يتصور الانسان أنه وحده هو الواقع ، كل ما يمكن أن يرى مباشرة ويسمع ولمس ويتمدر حسابه ، يظل في نظر أفلاطون مجرد انعكاس باهت للمثل ، أي مجرد ظل . هذا الشيء القريب من الإنسان أشد القريب ، هذا الذي يبتلى ظلًا على الرغم من كل شيء ، هو الذي يأسر الانسان ويقيده في حياته اليومية . إنه يحيا في سجن ويترك جميع « المثل » وراء ظهره . ولأنه لا يعلم أن هذا السجن سجن ، تجده يتصور أن هذا المجال الذي تدور فيه

(١) في الأصل باليونانية *εἶδος* — *εἶδος* (لاحظ أن هيدجر — كما سيوضح هذا فيما بعد — يرمى إلى أن كلمة المثال أو الفكرة « إيديا » تأتي من المظهر أو المنظر الذي يظهر به الموجود ، وهي بذلك التي تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التي يبدو بها) .

حياته اليومية تحت قبة السماء هو مجال التجربة والحكم اللذين يحددان مقياس جميع الأشياء والملاقات ، وبضعان القاعدة التي يقوم عليها كيانها ونظامها .

لوفكرنا بلفظة « الرمز^(١) » وتخيّلنا الانسان وقد التفت فجأة إلى النار المشتعلة خلف ظهره في داخل الكهف — هذه النار التي يعكس لها ظلال الاشياء التي تمر هنا وهناك — لوجدنا أنه سيحس على الفور بأن هذا التحول غير المعتاد في الرؤية والنظر إنما هو ازعاج للسلوك المألوف والظن الشائع . بل إن مجرد التفكير في مثل الموقف الغريب الذي ينتظر من الإنسان أن يتخذه في داخل الكهف سيرفض رفضا باتا ، لأنه هناك في الكهف (يعتقد أنه) يمتلك الواقع امتلاكا كاملا واضحا لا لبس فيه . هذا الانسان الذي يحيا في الكهف متشبها « برأيه » لن يكون في وسعه أن يحس أدنى احساس بأن واقعه قد لا يكون إلا ظلا . وكيف يقضى له أن يعرف شيئا عن الظلال إذا كان لا يريد أن يعرف أى شئ عن النار المشتعلة في الكهف ولا عن الضوء المنبعث منها ، مع أن هذه النار لا تخرج عن كونها نارا صناعية ، ومن المفروض فيها أن تكون مألوفة لديه . وعلى العكس من ذلك نور الشمس الساطع خارج الكهف ، فهو نور لم « يصنعه^(٢) » الانسان . إن الكائنات النامية والاشياء الماثلة^(٣) تتجلى في

(١) أى رمز الكهف الذى تقناوله الدراسة .

(٢) علامتا التصميم من عندى ولم تردا في النص الاصل .

(٣) أو الموجودة الحاضرة .

نوره الساطع تجليا مباشرا دون حاجة إلى تصورهما عن طريق الظلال التي
تعكسها . والأشياء التي تتجلى بنفسها تعقب في الرمز صورة « للمثل » .
ولكن الشمس في « الرمز » تمثل « صورة » ذلك الذي يجعل جميع المثل
مرئية . إنها صورة مثال المثل . هذا المثال يسميه أفلاطون (هي توأجاو)
ويترجم عادة ترجمة حرفية لا تخلو من سوء فهم « بمثال الخير^(١) » .

هذه الأنواع المختلفة من التطابق التي حصرناها الآن بين الظلال
والواقع الذي يجربه الانسان كل يوم ، بين انعكاس ضوء النار في الكهف
والنور الساطع الذي يغمر الواقع القريب المؤلف ، بين الأشياء الموجودة
خارج الكهف والمثل ، بين الشمس وأعلى المثل ، (هذه الأنواع المختلفة
من التطابق) لاستنفد مضمون « الرمز » . أجل ! إننا لم نتوصل بعد
إلى أخص ما يخص هذا الرمز . ذلك لأنه يروى لنا أحداثا ولا يقتصر على
بيان الأماكن التي يقيم فيها الانسان والواقع التي يشغلها داخل الكهف
وخارجه . ولكن الأحداث التي يعرضها علينا هي في الواقع مراحل
انتقال من الكهف إلى ضوء النهار يعقبها الرجوع من ضوء النهار إلى
الكهف .

ماذا تحدث في مراحل الانتقال هذه ؟ ما الذي يحملها ممكنة ؟ مم
تستمد ضرورتها ؟ ما هي أهميتها ؟

(١) في الأصل باليونانية : *τὸ καλὸν ἢ τὸ καλὸν*

إن الانتقال من الكهف إلى ضوء النهار والعودة من هناك مرة أخرى يتطلب من الأعين أن تغير ما اعتادت عليه فتتحول من الظلام إلى النور ثم من النور إلى الظلام . ستعاني الأعين في كل مرة من الحيرة والارتباك وستكون مماناتها لسببين مختلفين كل الاختلاف : « ستحس الأعين بنوعين من الحيرة والارتباك ، وذلك لسببين مختلفين (١) » .

معنى هذا أن الانسان يمكن أن ينتقل من جهل لا يكاد ينتبه له ، إلى حيث يتجلى له الوجود في صورة أكثر ماهوية (٢) . وإن لم ينضج بعد ولم يتهيأ لمثل هذا الوجود ، وقد يمكنه من ناحية أخرى أن ينتزع من موقف المعرفة الماهوية (الأساسية) الذي وصل إليه فيلتمى به في مجال يتحكم فيه الواقع الشائع المعتاد ، دون أن يكون على استعداد للاعتراف بأن ما يأنفه ويباشره في هذا المجال هو الواقع .

وكما يتحتم على العين الجسدية أن تتأثر على تغيير عاداتها في بطن

(١) يذكر المؤلف هذا النص باليونانية في ترجمته الألمانية ويحدده موضعه من الجمهورية (٢٥٠١٥١٨) .

δύτται καὶ ἀπὸ δύττων γίγνονται
ἐπιταράξεις ὁμασιν

• ديناى كاي أبو ديتوى ججفونتاى ايتار اكسايس او مازين ، .
(٢) أى أكثر حفظاً من الماهية وأقرب إلى الجوهر والاصل والاساس .

ودأب، سواء أرادت أن تعود على النور الساطع او على الظلام الدامس، كذلك يتحتم على النفس أيضا أن تأخذ نفسها بالصبر والتأني حتى تعود على مجال الوجود الذي تواجهه وتعرض له. غير أن مثل هذا التعود يتطلب أولا من النفس أن تتحول بكليتها نحو الاتجاه الأساسي الذي تتزعم إليه، شأنها في هذا شأن العين التي لا يمكنها أن ترى الرؤية الصحيحة الشاملة إلا إذا سبق للجسم كله اتخاذ الوضع الملائم لذلك.

لكن لم يتطلب التعود على هذا المجال أو ذلك كل هذا الدأب والصبر والأناة؟ لأن التحول (في الاتجاه) يمس وجود الانسان، ولهذا يتم في صميم كيانه (ماهيته^(١)). معنى هذا أن الموقف الاساسي^(٢) الذي ينبغي أن ينشأ عن تحول في الاتجاه، لا يد أن ينبثق من علاقة تجعل السكان الانساني^(٣) بالفعل وتتطور إلى مسلك ثابت. هذا التحول والتغير الذي يؤدي إلى تعود السكان الانساني على المجال الذي يوجه إليه هو الذي يؤلف ماهية ذلك الذي يطلق عليه أفلاطون اسم

(١) الكلمة الاصلية Wesen من الكلمات التي لا يمل هيدير تكرارها بمعاني وأشكال لاحصر لها. والمعنى الاصل لها هو السكيان والكيثونة والماهية، وقد نعتى كذلك الجوهر والاساس والقوام. ولهذا نجدني أثقل عليك بذكر المعنى المحتمل بين قوسين!

(٢) أي الموقف الذي يعول عليه ويمكن أن يتخذ مقياسا وميارا.

(٣) أي تقوم عليها ماهية الإنسان

« البايديا^(١) » ، وليس من سبيل إلى ترجمة هذه الكلمة . « فالبايديا » — بحسب تحديد أفلاطون لماهيتها هي « التمهيد لتحول اتجاه الانسان بكليته وفي ماهيته^(٢) » . ولهذا فإن « البايديا » في ماهيتها انتقال، وهذا الانتقال يتم من « الأبايدوزيا^(٣) » إلى « البايديا » . وتبقى « البايديا » — تيمناً لطابع الانتقال هذا — على علاقة مستمرة « بالابايدوزيا » . ولعل أنسب كلمة المانية يمكن أن تقابل الاسم اليوناني « بايديا » . وهي كلمة « التكوين^(٤) » وإن كانت في الواقع لا تفي به وفاء تاما . ويجب علينا

- (١) أترجم عادة بالتربية أو الاستنارة ، وإن كان هيدجر يترجمها بالتكوين أو التهيئة والتشكيل .
(٢) في الأصل باليونانية

περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς

(بيرى أهورجي هوليس نيس بسينفيس) أي تحول النفس بكليتها . ويلاحظ أن ترجمة هيدجر لهذا التعريف الرائع ترجمة تفسيرية لاحرفية .

(٣) في الأصل بالميوينية ἀπαίδευσις ومعناها الحرفي ضد

التربية أو عدم الاستنارة . ولكنها في مفهوم هيدجر عدم التكوين والتشكل ، أي هي في النهاية عدم الاتجاه إلى حقيقة الوجود كما تتجلى وتحتجب في آن واحد كلما ظهر الموجود .

(٤) الكلمة الألمانية التي يذكرها هيدجر هي Bildung وهي في اللغة العادية تعني التربية والثقافة والتدريب ، كما تعني التكوين والتشكيل والانشاء .

بطبيعة الحال أن نرد للكلمة الأخيرة طاقتها التعبيرية الأصلية وأن ننسى ما لحق بها في أواخر القرن التاسع عشر من سوء التأويل . إن « التكوين » يدل عل معنيين : فهو من ناحية تكوين بمعنى الصياغة أو التشكيل (الذي يصوغ مادة الشيء ويظهره^(١)) . ولكن هذا « التكوين » . . « يكون » (أو يشكل ويصوغ) في نفس الوقت تبعاً لمطابقة مسبقة مع صورة أولية معيّن عليها ، تسمى لهذا السبب نموذجاً^(٢) . — إن « التكوين » تشكيل وصياغة ، وهو بالإضافة إلى هذا مدخل إلى صورة معينة . والماهية المضادة « للبايديا » هي « الأبايدوزيا » أي الافتقار إلى التكوين (التشكيل والصياغة) أو نقصه وعدمه . وهذا النقص في التكوين لا يفتح فيه الموقف الاساسي ، ولا يوضع فيه النموذج الذي يمكن الاعتماد عليه .

إن يمكن القوة في دلالة « رمز الكهف » هو أنه يحاول عن طريق الصورة التخصّصية الحية أن يجعل ماهية « البايديا » (شيئاً) تمكن رؤيته ومعرفته . وفي الوقت نفسه نجد أفلاطون يحاول أن يمصم ماهية « البايديا » من أن تتحول إلى مجرد معلومات تفرغ في النفس التي لم تنهياً لما كانت لو كانت وعاء فارغاً ينظر من يملؤه . فالواقع إن « التكوين » الأصليل يستولي على النفس ذاتها ويحاولها بكلّيتها ، وذلك حين يهد لهذا بوضع

(١) ما بين قوسين زيادة مني لتوضيح مضمون العبارة .

(٢) يلاحظ أن هيدجر يتلاعب هنا بالفعل bilden (يكون أو يصوغ)

والاسم Vor-bild (نموذج أو صورة أولية) ولهذا لزم التصرف .

الانسان في مكانه الماهوي (الاساسي) وبعوذه عليه . والمبارة التي يفتح
بها أفلاطون حكاية الكهف في بداية الباب السابع من الجمهورية تبين
بوضوح كاف أن الهدف من « الرمز » هو تصوير ماهية « البايديا » :
« عليك بمد هذا أن تكون لنفسك من التجربة (التي سيقدمها فيما بعد)
نظرة في (ماهية) « التكوين » و « عدم التكوين » ، إذ أنهما أمران
(مرتبطان) متصلان بصميم وجودنا الانساني (١) » .

إن « رمز الكهف » - كما تقول عبارة أفلاطون بوضوح -
يصور ماهية « التكوين » . ولكن هذا التفسير الذي نحاول تقديمه للرمز
يهدف على العكس من ذلك إلى بيان « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة .
ألا نحمل « الرمز » عن طريق هذه المحاولة بشيء غريب عليه ؟ إن التفسير
(في هذه الحالة) مهدد بالانحراف إلى نوع من التأويل المقتضب . ربما
يبدو هذا في الظاهر ، إلى أن يثبت الرأي القائل بأن تفكير أفلاطون
يخضع لتحول (تم في مفهوم) ماهية الحقيقة ، بحيث أصبح هذا التحول
هو القانون الخفي الذي يعتمد عليه ما يقوله (هذا) المفكر . هذا التفسير

(١) المباراة في الاصل باليونانية

Μετὰ τὰτα θή, εἰς τοῦ, ἄπεικαεον

τοιοῦτω πᾶσι τὴν ἡμετέραν φῶσιν

Παιδείας τε πέρε καὶ ἄπαιδευκῶς

« ميتا تاو تادي ، أييون ، أيبكازون تو يثورتو باثاي تين هميتيران فيزين بايديا ياس
في يهي كاي آبايدوين ياس » .

الذي فرضته محنة متأخرة يذهب إلى أن « الرمز » لا يقتصر على تصوير ماهية « التكوين » في صورة (حية ملموسة) ، بل يهتف إلى ذلك أنه في نفس الوقت يوسم أفق البصر لكي ينفق على التحول الذي تم في ماهية الحقيقة . وإذا كان الرمز قادرا على توضيح هذين الأمرين ، ألا يستلزم هذا أن تكون هناك علاقة ماهوية (أساسية) تجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » . الواقع أن هذه العلاقة قائمة . وهي تمكن في أن ماهية الحقيقة وأسلوب التحول (في مفهومها) هما اللذان يجملان « التكوين » من ناحية بنيته الأساسية أمرا ممكنا .

ولكن ما الذي يجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » في وحدة ماهوية (أساسية) أصيلة ؟ .

إن « البايديا » تدل على تحول الانسان بكله ، بمعنى أن يخرج من دائرة الأشياء المألوفة التي يواجهها في حياته ويتعود على وضعه الجديد في دائرة أو مجال آخر يظهر فيه الوجود نفسه . ولا يصبح هذا الوضع ممكنا حتى يتغير كل ما كان واضحا أو متكشفا بالنسبة للانسان ويتغير كذلك أسلوب وضوحه وتكشفه . لا بد أن يتحول هذا الذي يعتبر في نظر الانسان لامتحجبا كما يتحول أسلوب لانحجبه^(١) . واللاتحجب يسمى في اليونانية

(١) أو تكشفه من الحفاء . وقد فضلت الإبقاء على مصطلح هيدجر على الرغم من صعوبته (راجع محاضراته عن ماهية الحقيقة ضمن هذا الكتاب) .

« أليشيا »^(١) ، وهي كلمة تترجم عادة « بالحقينة » . وقد ظل معنى « الحقينة » في نظر الفكر الغربي منذ عهد قديم هو تطابق^(٢) التصور الفكري مع الموضوع ، تطابق العقل مع الشيء^(٣) .

لوحالنا مع ذلك أن نتخلى عن ترجمة كلمتي « بايدايا » و« أليشيا » ترجمة حرفية ، وحاولنا بدلا من ذلك أن نفكر في الماهية الموضوعية التي تنطوي عليها الكلمتان اللتان نجتهد في ترجمتهما من خلال المعرفة اليونانية^(٤) ، لوجدنا على الفور أن « التكوين » « والحقينة » « يلتقيان في وحدة ماهوية واحدة . ولو أخذنا ماهية ذلك الذي تسميه كلمة « أليشيا » مأخذ الجدل لوجدنا هذا السؤال يطرح نفسه : من أين يستمد أفلاطون تحديده لماهية اللائحجب ؟ إن كل محاولة للإجابة على هذا السؤال نفسها مضطرة للرجوع إلى المضمون الحقيقي « لرمز الكهف » . وسوف تبين أن « الرمز » يتناول ماهية الحقينة كما تبين طريقة تناوله له .

إننا بالكلام عن المتحجب ونحجبه إنما نصف ذلك الوجود الحاضر^(٥)

(١) في الأصل باليونانية : $\alpha\lambda\eta\sigma\iota\alpha$

(٢) أو توافق (تكافؤ وتلازم) .

(٣) في الأصل باللاتينية : *Adaequatio intellectus et rei*

(٤) هكذا حرفيا ، والمراد هو ترجمة الكلمتين المذكورتين انطلاقا من

التصور اليوناني لهما .

(٥) حرفيا الوجود الحاضر - ضرورا مفتوحا أو ظاهرا .

في كل مجال من المجالات التي يقيم فيها الانسان . ولكن « الرمز » يحكي قصة الانتقال من مكان اقامة إلى آخر . ومن هنا تنقسم هذه الحكاية إلى مجموعة من الأماكن المختلفة (التي يقيم فيها السجناء) وتتسلسل صعودا وهبوطا على نحو عجيب . وتقوم الفروق المختلفة بين أماكن الإقامة كما تقوم مستويات الانتقال (من مرحلة إلى أخرى) على الاختلاف في معنى الأليثيس^(١) المأخوذ به كقياس ملازم ، وعلى نوع الحقيقة السائد في كل مرحلة . لهذا ينبغي أن نفكر في مفهوم « الأليثيس » ، أو اللاتحجب ، ونحدد أوصافه عند كل مستوى .

في المستوى الأول يحيا البشر في الكهف مقيدون بالسلاسل والأغلال ، أسارى ما يلتقون به لقاء مباشرا . ويختم أفلاطون وصفه لهذا المكان الذي يقيم فيه البشر بهذه العبارة الجازمة : إن السجناء المغلولين على هذه الصورة لن يمتقدوا على الإطلاق أن ثمة ما هو غير محجب سوى ظلال الأدوات^(٢) . « (٥١٥ ج ، ١ - ٢) » .

(١) في الاصل باليونانية ἀληθείας أي اللاتحجب .

(٢) في الاصل باليونانية :

πανταχοῦ δὴ... οὗ τοιοῦτος οὐκ ἂν ἄλλο
τε νεκροῦ τοῦ ἀληθείας ἢ τὰς τῶν
ἐκείνων (515c-1-2)

و باتا بارى دى . . هوى تويثو دى اوك ان اللوتى نوميووتين تو اليثيس
أى تامس تون سكويستون سكياس . .

« الرمز ، والصعود من دائرة النار الصغاعية إلى اشراق الشمس الساطعة ، ثم الهبوط مرة أخرى من منبع النور كله إلى ظلام الكهف . ولاتأني قوة التعبير والتصوير في « رمز الكهف » ، من صورة الانغلاق التي يوحى بها القبو السفلى والبقاء في أسر الانغلاق ، ولا من رؤية (الأفق) المفتوح خارج الكهف . فالواقع أن ممكن القوة في تفسير افلاطون وتصويره « للرمز » يتركز في الدور الذي تقوم به النار ، والضوء المنعكس منها ، والظلال ، ونور النهار الساطع ، وضوء الشمس والشمس . إن كل شيء فيه يعتمد على ظهور الظاهر والتمكين من رؤيته^(١) . حقا إن اللاتحجب يرد ذكره (أثناء الكلام عن) المستويات المختلفة ، ولكن التفكيك فيه ينصب طريقته في تيسير تجلي الظاهر في منظره (أيدوس^(٢)) والتمكين لهذا الظاهر المتجلي بنفسه (الايدايا^(٣)) من أن يصبح قابلا للرؤية . بل إن التأمل الحقيقي ينصب على ظهور المنظر الذي يكفله الضوء الساطع . هذا المنظر هو الذي يسمح بالتطلع إلى كينونة كل موجود^(٤) . فالتأمل الحقيقي إذن ينصب على « الايدايا » . وهذا

(١) أى جعل رؤيته أمرا ممكنا أو جعله قابلا للرؤية .

(٢) في الاصل باليونانية : ἰδού

(٣) في الاصل باليونانية : ἰδέω

(٤) أو الماهية التي يكون عليها ويحضر بها .

(أى الايدايا أو المثال) هو المنظر الذى يتيح التطلع إلى الموجود(الكائن الحاضر). « الايدايا » هو الظهور الخالص بالمعنى الذى تقصده عندما نقول « ان الشمس تظهر ». ان « المثال ^(١) » لا يسمح « بظهور » شىء آخر (وراءه)، إنه هو ذاته الظاهر الذى لا يعنيه إلا أظهار نفسه . « الايدايا » هو الظاهر (المتبدى) وماهية المثال تكمن فى قابليته لأن يظهر ويرى . هذه (القابلية للظهور والرؤية) هى التى تحقق الحضور (الكينونة) أى حضور ما يكون عليه الموجود . فى « ما — ثية ^(٢) » الموجود يحضر ^(٣) هذا فى كل حالة معينة . ولهذا فإن الماهية الحقيقية للوجود تكمن فى نظر أفلاطون فى « الما — ثية » . وحتى التسمية المتأخرة تشى بأن « الما — ثية » (فى اللغة اللاتينية ^(٤)) هى الكينونة ^(٥) الحقة ، أى هى الماهية ^(٦) وليست هى الموجود ^(٧) . وما يقدمه المثال (بهذه الطريقة) لارؤية ويجعله متاحاً لها هو

(١) يكتب هيدجر الكلمة هنا وفى السطور التالية فى ترجمتها الحديثة (Idea — Idea أى الفكرة أو المثال) ولا يوردها بالرسم اليونانى إلا فى حالات نادرة . (٢) هى — كما تقدم المصدر المأخوذ من « ما — ثية (was — sein) » (٣) يحضر أو يكون أو يوجد ، ومنها يأتي الحضور أو الكينونة أو الوجود — وكلها كما ترى محاولات قاصرة للتعبير عن الفصل الصير (an — wesen) الذى يسرف هيدجر فى استخدامه مع الاسم المشتق منه (Anwesen) (٤) Quidditas (٥) esse (٦) essentia (٧) Existentia وهذه نقطة هامة تيمد هيدجر عن التصور الشائع عن الوجودية، (السارترية ١) التى لم تسأم القول بأن الوجود يسبق الماهية

كان يراه واضحا لا اختلاط فيه . من أجل هذا نجد كلمة « أليثيس ^(١) » تتكرر في نهاية العرض الذي يقدمه رمز « الكهف » عن المستوى الثاني، وإن كانت تأتي في صيغة التفضيل « أليسترا » (الأكثر لانجبا) . إن « الحقيقة على الأصالة تكمن (في نظر هذا السجين المتحرر) في الغلال . فهو على الرغم من تخلصه من الأغلال لا يزال يسئ تقدير مفهوم « الحق » ووضعه ، ، لأنه لا يزال يفتقر إلى الأساس الذي يبنى عليه « التقدير » ، إلا وهو الحرية . صحيح أن الخلاص من الأغلال يحرره بعض المتحرر . ولكن هذا الخلاص لم يصل به بعد إلى الحرية الحقيقية .

ويصل السجين المتحرر من الأغلال إلى هذه الحرية الحقيقية عندما يبلغ المستوى الثالث . فهنا يكون هذا السجين الذي تحرر من أغلاله قد انطلق إلى خارج الكهف حيث « الحرية الرحبية » . هناك يتضح كل شيء ، ويفتح في ضوء النهار . إن منظر الأشياء على ما هي عليه لا يظهر له الآن كما كان الحال من قبل في داخل الكهف عندما كانت مجرد انعكاس لضوء النوار الصناعية التي سببت له الخلل والاضطراب . إن الأشياء نفسها تظهر له الآن بكل ما يكتمل منظرها الخاص من الزام والزام . والحرية التي أصبح المتحرر يجد نفسه فيها ليست مجرد قضاء رجب لاتعدده الحدود، وإنما هي الزام الذي يفرضه نور ساطع يشع من الشمس التي يراها في

(١) في الأصل باليونانية وقد تقدمت ، ومعناها الحرفي هو الحق ولكنها في نفسه هيدجر كما سبق القول المتكلم واللامتجيب .

نفس الوقت . والمناظر التي تبدى الأشياء على ما هي عليه ، أي الابدية^(١)
(أو المثل) ، هي التي تكون الماهية التي يتجلى هذا الموجود المفرد أو أذك
على ضوئها ، وفي هذا التجلي يمكن أن يتكشف^(٢) هذا الذي يظهر كما يمكن
أن يصبح ميسرا (للنظر) .

ويتحدد هذا المستوى (الذي يقيم فيه السجين المتحرر) مرة أخرى
على أساس اللاحتجب الذي تكون له هنا صفة المقياس الحقيقي الملزم .
ولهذا يسارع أفلاطون في بداية عرضه للمستوى الثالث بالكلام عن ذلك
« الذي يقال عنه الآن إنه لاحتجب^(٣) » (الجمهورية ، ٥١٦ أ ، ٣) هذا
اللاحتجب (يصنفه أفلاطون) بأنه « أليثيسترون » أي الأكثر لاحتجبا
(تكشفا) من الأشياء التي كانت تظهر على الضوء الصناعي في داخل

(١) في الاصل باليونانية ἰδέω (هي صيغة الجمع من

أي المنظر أو المظهر) وهي في تفسير هيدجر المثل أو الافكار
ideas التي تسمح للموجدات بأن تظهر وتتجلى على ما هي عليه .
(٢) حرفيا : أن لا - يتحجب (وهي أن يعترف القارئ في هذا
التصرف ا) .

(٣) في الاصل باليونانية :

(516a,3) τῶν ἰδίων ἀληθῶν
(كون نون ايجومينوس اليتون) .

الكهف كما كانت مختلفة عن الظلال. إن اللامتعجب الذي بلغه (السجين
المحرر) في هذه المرحلة هو «الأشد لاتعجبا» (تا أليثستانا^(١)).
صحيح أن أفلاطون لا يستخدم الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع من حديثه،
ولكنه يذكر «الأشد لاتعجبا» (توأليثاتون^(٢)) في سياق الشرح
الهام المائل في بداية الباب السادس من الجمهورية. فنحن نراه في هذا
الموضع الأخير (٤٧٤ ج، ٥ وما بعدها) يذكر أولئك «الذين يتعلمون
إلى الأشد لاتعجبا»^(٣) (أو أعظم الأشياء تكشفا). وهكذا الأشد
لاتعجبا يتجلى أو يظهر فيما يكون عليه الموجود. وبغير هذا التجلي أو
الظهور لماثية^(٤) (المثل) لأمكن أن يبقى هذا (الموجود) وذلك
وكل شيء على الإطلاق متعجبا مخفيا. ويوصف «الأشد لاتعجبا» بهذا

(١) في الأصل باليونانية τὰ ἀληθέστατα

(٢) في الأصل باليونانية τὸ ἀληθέστατον

(٣) في الأصل باليونانية :

οἱ εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες

(٤) المصدر المأخوذ من دما، أي لما تكون عليه المثل من حيث ما هيها
وكينوتها.

الوصف لأنه يظهر بصورة مسبقة في كل ما هو ظاهر ، كما ييسر هذا الظاهر
(أو يجعله في متناول النظر) .

ولكن إذا كان تحول البصر - في داخل الكف نفسه - من
الظلال إلى النار والأشياء التي تظهر على ضوءها أمرا عسيرا بل محكوما
عليه بالاخفاق ، فلا بد أن يتطلب التحرر في (المكان) الحر الرحيب
خارج الكهف غاية الصبر والجهد . إن التحرر لا يأتي نتيجة الخلاص من
الأغلال ولا هو مجرد انفلات من القيود ، وإنما يبدأ بالتمرد المتصل على
تثبيت النظر على المعالم المحددة^(١) للأشياء ذات النظر المحدد الثابت .
التحرر الحقيقي هو مداومة التحول نحو ما يظهر في منظره ويكون لدى ظهوره هو
الأشد لا تحجبا (تكشفا) . ولا وجود للحرية إلا في مثل هذا التحول .
ولكن هذا التحول لن يحمقه إلا ماهية « البايديا » من حيث هي تحول .
ومن ثم فإن اكتمال ماهية « التكوين » لا يمكن أن يتم إلا في مجال
« الأكثر لا تحجبا » وعلى أساسه ، أي في مجال « الأليثيستاتون » ،
أي الأكثر حقيقة ، أي الحقيقة الخالصة . إن ماهية « التكوين » تقوم
على أساس ماهية « الحقيقة » . ولما كانت ماهية « البايديا » تكمن في
« التمهيد لتحويل اتجاه الانسان بكيته وفي ماهيته^(٢) » ، فإنها تظل بهذا

(١) حرفيا : الحدود الثابتة . وقد لجأت للنصرف منعا للتكرار .

(٢) هذه هي ترجمة هيدجر لنص اليوناني الذي سبق في كره . أما ترجمته

الحرفية فهي « تحول النفس بكيته » .

الاعتبار^(١) تجاوزا مستمرا للأبايدوزيا^(٢) ، إن البايديا تحمل في ذاتها العلاقة الأساسية التي ترجع بها^(٣) إلى نقص التكوين . وإذا كان على « رمز الكهف » ، كما يفسره أفلاطون نفسه ، أن يصور ماهية البايديا ، (في صورة حية ملووسة) فلا بد أن يتجه هذا التصور أيضا إلى توضيح هذه النقطة الجوهرية وهي التجاوز المستمر لنقص التكوين . ولهذا لا تنتهي القصة التي يحكيها الرمز ، بالنهاية التي يحلو للبعض أن يتخيّلوها ، أي بوصف أعلى مستوى يصل إليه السجين المتحرر وهو الخروج من الكهف . إن العكس من هذا هو الصحيح . فهبوط السجين المتحرر إلى الكهف ورجوعه إلى زملائه الذين لا تزالون مقيدين بالأغلال جزء مقم للحكاية التي يرويها « الرمز » . إن السجين المتحرر يرى الآن من واجبه أيضا أن يحول (عيون) هؤلاء عما يبدو لهم لامتحجبا لكي يرتفع بهم إلى الأكثر لامتحجبا . غير أن السجين المتحرر لا يستقيم له الأمر في داخل الكهف . إنه يتعرض لخطر الوقوع تحت سيطرة الحقيقة السائدة هناك ، أي لخطر الوقوع في قبضة « الواقع » الشائع المألوف الذي بعد (في نظرهم) الواقع الوحيد . بل إن السجين لو شعر بأنه مهدد باحتمال قتله ، وهو احتمال تحول إلى واقع ، كما نعرف من قدر سقراط الذي « معلم » أفلاطون .

إن الهبوط إلى الكهف والصراع الذي يدور في داخله بين المحرر

(١) أي باعتبار أنها تحول .

(٢) أي نقص التكوين كما سبق القول .

(٣) أو التي تعود فتربطها بنقص التكوين .

وبين للسجناء الذين يقادمون كل تحرر يكونان المستوى الرابع الذي يكتمل به « الرمز ». صحيح أن كلمة أليثيس لا ترد في هذا الجزء من الحكاية. ولكنها ان تستفي في هذا المستوى (الأخير) عن التعرض للاحتجاب الذي يحدد مجال الكهف الذي يعود السجين للتحرير الزيارته. ولكن ألم تسبق تسمية « اللامتعجب » الذي كان يسود الكهف (١) في المستوى الأول؟ ألم يكن اسمه عندئذ هو « الظلال »؟ لاشك في هذا. غير أن دور اللامتعجب لا يقتصر على جعل الظاهر بأى شكل من الأشكال ميسرا (٢) ومنفوحا في ظهوره، وإنما يقوم اللامتعجب دائما يتجاوز تحجب المتعجب. إن من الضروري أن ينزع اللامتعجب (من ثانيا) التحجب، أن يسلب بمعنى من المعاني من هذا التحجب.

ولما كان الأصل في اللامتعجب عند اليونان أنه يتغلغل (٣) في ماهية الوجود وبذلك يحدد الوجود من جهة حضوره (٤) ويتبصره (٥) (حقيقته)، فإن الكلمة التي يستخدمها اليونان للدلالة على ما كان الرومان يسمونه « الصدق » (٦) ونسميه نحن « الحقيقة » تتميز بأنها تبدأ بالحرف (α) الذي يدل على السلب (أليثيا (٧)). إن الأصل في الحقيقة أنها تبدل على ما ينزع

-
- (١) أي كان هو المقياس السائد اللازم. (٢) أي جعل ما يظهر في متناول البصر. (٣) السكامة الأصلية تدل على التغافل والتحكم فيه. (٤) أو وجوده ومثوله. (٥) أي جعله ميسرا للنظر. (٦) في الأصل باللاتينية Veritas.

(٧) في الأصل باليونانية $\alpha - \lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ وبلا حظ أن =

من التعجب والخفاء . والحقيقة من حيث هي هذا الانزاع تكون في كل مرة على هيئة كشف أو انكشاف^(١) . وقد يكون التعجب على أنحاء مختلفة : فهو غلق ، أو حفظ ، أوستر ، أو تغطية ، أو تفتح ، أو تنكسر . ولما كان من المحتم ، في «رمز» أفلاطون ، أن ينزع أعلى أنواع اللاتعجب انزاعاً من (ثنايا) حجب (أو اخفاء) ذيء وعنيد ، فمن الطبيعي أيضاً أن يكون تخليص (السجين) من الكهف ووضعه في (مجال) الحرية التي يغمرها ضوء النهار صراع حياة أو موت . والمستوى الرابع من مستويات «الرمز» يشير إشارة لماحة إلى أن «السلب» ، أو الكفاح في سبيل انزاع اللامتعجب ، مرتبط بماهية الحقيقة . ولهذا نجد أن هذا المستوى يتناول كذلك (مسألة) . . . الأليثيا ، شأنه في هذا شأن المستويات الثلاثة المقدمة عليه .

مهما يكن الأمر فإن هذا «الرمز» لم يكن ليقوم على صورة الكهف إلا لأن التجربة الأساسية التي كانت بديهية عند اليونان ، ألا وهي تجربة «الأليثيا» ، أولاً تعجب الوجود قد عملت من قبل على تحديد طبيعته .

== هيدجر ينطلق في كل ما يقوله ويكتبه عن الحقيقة من هذا التحليل اللغوي للكلمة . فإذا كان الحرف (ه) الذي تبدأ به الكلمة هو حرف النفس ، فإن بقية الكلمة تأتي من الفعل الذي يفيد معنى التعجب والتخفي (لاثنار) وبهذا يكون نفيه هو اللامتعجب .

(١) راجع دراسة هيدجر عن ماهية الحقيقة لنجد تفصيلاً أو في .

إذ ما عسى أن يكون الكهف العميق في باطن الأرض إن لم يكن شيئا مفتوحا وتحوطه الجدران من كل جانب فتعزله عن الأرض على الرغم من فتحة المدخل الذي يؤدي إليه ؟ إن انغلاق^(٩) الكهف - المفتوح في ذاته - وما يتسبب في تغيير وضعه ومن ثم في حجبه ، إنما تشير كلها في نفس الوقت إلى ما يقع خارجه ، أي اللامتجيب الذي يتفسح في ضوء النهار . إن ماهية الحقيقة التي فكر فيها اليونان في الأصل بمعنى « الأيثيا » ، أي اللامتجيب المرتبط بالمتجيب (المنكر والمقنع) ، (هذه الحقيقة) وحدها ترتبط ارتباطا أساسيا بصورة الكهف القائم تحت الأرض بعيدا عن ضوء النهار . ولو كان للحقيقة ماهية أخرى غير اللامتجيب أو لو تحددت على أقل تقدير بشيء آخر غيره لما كان « لرمز الكهف » أية قيمة تصويرية أو تمبيرية .

ومع أن « الأيثيا » قد تكون موضوع تجربة أصيلة في « رمز الكهف » وقد تذكر وتؤكد في مواضع بارزة (من النص) ، فإن ثمة ماهية أخرى للحقيقة تحتل مكان الصدارة بدلا من اللامتجيب . وهذا في الواقع إنما يدل ضمنا على أن اللامتجيب أيضا لا يزال يحتفظ بمكانه .

إن تصوير الرمز والتفسير الخاص الذي يقدمه أفلاطون له يكادان يسلطان بأن الكهف السفلى وما يقع خارجه هما المجال الذي تتم الأحداث المروية في إطاره . ولعل أهم هذه الأحداث هي مراحل الانتقال التي يحكيها

(٩) أو طية وسنره وإحاطته من كل جانب .

وفي المسنوي الثاني يحدثنا «الرمز» عن الخلاص من القيود والاضلال.
لقد توصل السجناء إلى شيء من الحرية ، ولكنهم مازالوا محبوسين داخل
الكهف . إنهم يستطيعون الآن أن يتلفتوا برؤسهم ويحركوا أجسامهم
في كل إتجاه . أصبح في إمكانهم أن يروا بأنفسهم الأشياء التي كانت
تمر خلف ظهورهم ويحملها العابرون في أيديهم . وصار أولئك الذين لم
يكونوا يبصرون إلا الضلال والاشباح « أكثر اقترابا من الوجود^(١) »
(٥١٥ ، د ٢) . أخذت الأشياء نفسها تعرض منظرها بشكل من الأشكال ،
أي على ضوء النار الصناعية المشتملة داخل الكهف ، ولم تمد الظلال تخفيها
كما كانت تفعل من قبل . فإذا اتفق الاعمى أن تتم على الظلال ،
غشيت هذه الظلال على البصر وحجبت عنه رؤية الأشياء نفسها . ولكن
ما أن يتخلص البصر من أسر الظلال حتى يتمكن الإنسان الذي تحرر هذا
التحرر من الوصول إلى دائرة ذلك الذي يصنفه «الرمز» بأنه (البيسترا^(٢))
(٥١٥ ، د ٦) أي أكثر تكشفا أو لانحجبا ، ومع ذلك فلا بد من أن
يقال عن تحرر على هذه الصورة أنه « سيعتبر أن مارآه من قبل (أي

(١) في الاصل باليونانية

Μαλλόν τι ἔσχατὲς τῶν ὄντων

(مالون تي انجتهرو او اونتوس) .

(٢) في الاصل باليونانية ἀληθέστερα

الظلال) أكثر تكشفنا (أولا تحجبا) ما يظهر له الآن^(١) « (نفس
الموضع من الجمهورية).

ما السبب في هذا ؟

إن الضوء الذي تمكسه النار بعشى عيني السجين المتحرر الذي لم
يقعود عليه . هذا العشى يحول بينه وبين رؤية النار نفسها كما يمنعه من
أن يدرك كيف ينعكس نورها على الأشياء فيتيح لهذه الأشياء أن تظهر .
ولهذا لا يستطيع هذا الذي عشى الضوء بصره أن يظن إلى أن ما كان
يراه من قبل لم يكن سوى ظلال الأشياء التي انعكست على ضوء هذه
النار ذاتها . صحيح أن السجين الذي تحرر سيرى أشياء أخرى غير الظلال ،
ولكن كل ما يراه سيختلط عليه اختلاطا شديدا . وإذا قارن بين هذا
الخلط المضطرب وبين ما كان يراه من ظلال منعكسة على ضوء النار التي
لم يكن يعرفها أو يبصرها ، تبين له أن هذه الظلال كانت ذات معالم
ثابتة محددة . ولهذا فلا غرابة في أن يبدو هذا الجانب الظاهر الثابت من
الظلال في نظر السجين المتحرر « أكثر لاتحجبا أو تكشفنا » ، لأنه

(١) ἡ δὲ τὸ αὐτὸ τὸ τότε ὁρώμενα ἢ ἀληθέστερα (١)
ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα

هجايشاي تا توتي هرومينا اليثيسترا اي تانون دا يكنو مينا .

بالنسبة للنظر المتجه إليه لا تحجب (تكشف) الكينونة (أو المائية) التي يظهر بها . بهذا يفهم اللامتعجب فهما أوليا مسبقا ووحيداً باعتباره ذلك المدرك أثناء إدراك « الأيديا^(١) » ، والمعروف^(٢) من خلال المعرفة^(٣) . والتعقل (نوآين^(٤)) والعقل (نوس^(٥)) أو (الإدراك) بكتسبان في هذه الصياغة الأفلاطونية علاقتهم الأساسية « بالمثال » . والتميز لهذا التوجه إلى المثل هو الذي يحدد ماهية الإدراك وبالتالي ماهية « العقل » .

إن « اللاتعجب » يقصد به (ذلك) اللامتعجب الذي ييسر باستمرار عن طريق ظهور المثال . ولما كان هذا التفسير يتحقق بالضرورة من خلال رؤوية ، أو « نظر » ، فلا بد أن يدخل اللاتعجب في « علاقة » مع الرؤوية ، وأن يكون « متضابقا » معها . ولهذا نجد أفلاطون يطرح هذا السؤال في ختام الباب السادس من الجمهورية : ما الذي يجمع بين المرئي والرؤوية في

ἰδέσθαι

(١) في الاصل باليونانية :

ἰδέσθαι καὶ ἰδέσθαι

(٢) في الاصل باليونانية

ἰδέσθαι καὶ ἰδέσθαι

(٣) في الاصل باليونانية

ἰδέσθαι

(٤) في الاصل باليونانية

ἰδέσθαι

(٥) في الاصل باليونانية

علاقتها ببعضها البعض ؟ ما طبيعة العلاقة المتشابكة بينهما ؟ أى نير^(١)
(زيجون ، الجمهورية ٥٠٨ أ ، ١) يربطهما ؟ .

إن الاجابة التى يوضحها « رمز الكهف » ، تتم على هذه الصورة : إن
الشمس ، وهى منبع النور ، تجعل المرئى قابلا للرؤية . ولكن البصر لا يرى
المرئى إلا بقدر ما تكون العين مشمسة (هليو أيديس^(٢)) ، أى بقدر
ما تكون لديها القدرة على الانتماء لماهية الشمس ، أى الظهورها . والعين
ذاتها « تستقير » ، وتنب نفسها لظهور (الشمس) وبهذا يمكنها أن تستقبل
ما يظهر وأن تدركه . هذه الصورة تدل من الناحية الموضوعية على فكرة
متسقة يعبر عنها أفلاطون على هذا النحو : « وإذن فهذا الذى يتيح للمعروف
أن يتكشف (لا يتعجب) ، كما يهب العازف القدرة (على المعرفة) ،
هو ما يمكنك أن تقول عنه إنه مثال الخير^(٣) » ، (الجمهورية ، الباب السادس ،
١٠٨٠ أ و وما بعدها) .

ζυζόν

(١) فى الاصل اليونانية

ἡ λίσσις

(٢) فى الاصل اليونانية

(٣) فى الاصل اليونانية

τοῦτο τοίνυν τὸ τῆν ἀλήθειαν
παρέχον τὰς διδασκόμενοις καὶ τῶν
διδασκῶν καὶ τῆν δύναμιν ἀποδιδόν
τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φασι εἶναι.

يصف « الرمز » الشمس بأنها صورة لمثال الخير . ماهى ماهية هذا المثال ؟ باعتبار الخير مثلا (ابدايا^(١)) فهو الظاهر ، وهو — بهذا الاعتبار أيضا — واهب الرؤية وهو المرئى ومن ثم القابل للمعرفة : « إن مثال الخير ، فى مجال المعرفة ، هو الذى يحقق كل ظهور ، ولهذا أيضا فهو فى نهاية الأمر الرؤية المرئية ، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلا بالجهد الجهد) . الجمهورية ، ٥١٧ ب ، ٧) .

وتترجم كلمة « تو أجاثون^(٢) » ، بـ « تعبیر يبدو مفهومًا فى ظاهره وهو « الخير » . وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى « الخير الأخلاقى » ، الذى يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقى . ولكن هذا المعنى يحميد عن الفسك اليونانى ، وإن كان تفسير أنلاطون نفسه « الأجاتون^(٣) » ، بأنه مثال هو الذى أوحى بالتفكير فى « الخير » تفكيرًا أخلاقيا كما جعل المتأخرين يسمون تقديره فيجسونه « قيمة » . إن فكرة القيمة التى نشأت فى القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم

ἰδῆα

(١) فى الأصل باليونانية

τοῦ ἀγαθοῦ

(٢) فى الأصل باليونانية

ἀγαθόν :

(٣) فى الأصل باليونانية :

الحديث « للحقيقة » هي آخر خلف « للأجاثون » وأضعفه . وبقدر ما تتغلغل « القيمة » والفسير من خلال « القيم » في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بمبارته المعروفة « قلب جميع القيم » ، بقدر ما يمكننا أن نمد نيتشه نفسه — الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي « للقيمة » — أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية . والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعه « الحياة نفسها » لإمكان « الحياة » ، وبهذا فهم ماهية « الأجاثون » فهما بعيدا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه « القيم الصادقة في ذاتها » .

ولوشنا ان نفكر في ماهية « المثال » من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه « إدراكا^(١) » ، (أى تصورا ذاتيا) لوجدنا في « مثال الخير أو فكرته » .. « قيمة » معينة في ذاتها ، لها بالاضافة إلى ذلك « فكرة » أو « مثال » . وهذا المثال يستازم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المثال ، لأن كل شئ « في الحياة » يتوقف على اتباع الخير (للصالح للعالم أو لتوطيد دعائم نظام) . وطبيعى أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية « لمثال الخير^(٢) » الأفلاطوني في إطار هذا التفكير الحديث .

(١) فى الاصل باللاتينية : Perceptio

(٢) فى الاصل باليونانية ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ

يدل « القو أجاثون^(١) » (الخير) في المفهوم اليوناني على ما يصلح
لشيء أو يمنح غيره الصلاحية . وكل « ابدايا^(٢) » (مثال) ، أو منظر
شيء ما ، هو الذي يسمح برؤية ما يكون عليه (أو كينونة) موجود ما .
وعلى هذا فإن « المثل » هي التي تجعل الشيء صالحا لأن يظهر على ما هو
عليه^(٣) وبهذا يمكن أن يكون له كيان^(٤) . إن المثل هي موجودة كل
موجود . ومن ثم فإن ذلك الذي يجعل كل مثال صالحا لأن يكون مثال
المثل على حد تعبير أفلاطون ، هو الذي يمكن لظهور كل ما هو كائن في
كل ما يتبدى منه للنظر . فماهية المثال تكمن في أنه هو علة إمكان الظهور
والصلاحية له ، وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية (الموجود) في منظره
(الذي يبدو عليه) ، ومن أجل هذا كان مثال المثل هو واهب الصلاحية
على الاطلاق ، أي الـ « تو أجاثون » . وهذا الأخير هو الذي يتيح الظهور
لكل ما يظهر ، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق ، أي أشد (الموجوات)
ظهورا . ولهذا أيضا فإن أفلاطون يسمي « الأجاثون » : أشد الموجودات

τὸ ἀγαθόν (١) في الاصل باليونانية

εἶδος (٢) في الاصل باليونانية

(٣) أو فيما يكون عليه (في كينونته) :

(٤) أو ان يحضر (يكون) في كيانه .

ظهور^(١) ، (الجمهورية ، ٥١٨ ج ٩) .

إن تعبير « مثال الخير » الذي يمد تعبيراً مضللاً للرأى الحديث^(٢) ، أشد التضاميل ، هو الاسم الذي يطلقه أفلاطون على ذلك المثال المتميز ، الذي يظل — باعتباره مثال المثل — هو واهب الصلاحية لكل شيء . هذا المثال ، الذي يمكنه وحده أن يسمى « الخير » يبقى « المثال الكامل أو الأعلى » (أيديا تيلويتايا^(٣)) لأن ماهية المثال تتحقق فيه ، أي تبدأ كينونتها ، بحيث يصدر عنه إمكان جميع المثل الأخرى . ويجوز أن يوصف الخير بأنه « أعلى المثل » من جهتين : فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته في التمكن^(٤) ، كما أن التطلع إليه يمد من جهة أخرى (أشد أنواع التطلع) وعورة ومن ثم أحوجها للجهد والعناء . وعمل الرغم من عناء الإدراك^(٥) الحقيقي ومشقته ، فإن المثال — الذي يتحتم بحسب ماهية المثال

(١) في الاصل باليونانية :

τὸν ὄντως τὸ φανότατον (أظهر الموجود) (تو

أوترس تو فانوتاتون) . (٢) هكذا حرفياً ، والمقصود — كما سبق القول — أن الفلسفة الحديثة قد انخرقت « بالخير » بالمعنى الأفلاطوني الاصيل الذي بينه هيدجر ، إلى معاني أخلاقية بعيدة عنه .

(٣) أي المثال الاسمي أو المثال الكامل التام الذي يمكنه أيضاً أن يصفى الكمال على غيره .

(٤) أي جعل الموجودات صالحة للوجود وإتاحة الفرصة لها للظهور .

(٥) أي إدراك المثال .

ووفق المفهوم اليونانى له أن يسمى « الخير » — يظل بمعنى من المعانى وبصورة دائمة فى مرمى النظر ، وذلك حيثما تجلى أى موجود على الاطلاق أو ظهر . وحتى عندما ترى الظلال التى لاتزال ماهيتها خافية محجوبة^(١) ، فلا بد أن تكون هناك ثمة نار يشتعل ضوءها ، ولو لم يدرك هذا الضوء الادراك الحق ولم يعرف أنه منحة من النار ولا عرف أيضا أن هذه النار لاتخرج عن كونها وليدة (انكونون^(٢)) الشمس . (الجمهورية ، الباب السادس ، ٥٠٧ أ ، ٣) إن الشمس تظل غير مرئية فى داخل الكهف ومع ذلك فان الظلال نفسها تعيش على ضوءها . أما النار المشتملة فى داخل الكهف ، التى تمكن من إدراك الظلال إدراكا لا يعنى ماهيته الذاتية ، فهى صورة تعبر عن الاساس المجهول لتجربة الموجود التى تعنى الوجود حقا وإن كانت لاتعرفه من حيث هو كذلك . ولكن الشمس بما ترسله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تنجحه من نور ساطع وما تجود به على كل (الموجودات) الظاهرة من ظهور (للنظر) و « لاتعجب » أو تكشف . إن ظهورها^(٣) يشم الدف فى نفس الوقت ويساعد ، عن طريق توهجها ، كل « ما ينشأ ويكون » على أن أن يبلغ كيانه المرئى . (الجمهورية ، ٥٠٩ ب) .

فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية^(٤) — ونقول هذا ونعنيته

(١) أى عن السجين المتحرر على المستوى الثانى .

Κ 80707

(٢) فى الاصل باليونانية .

(٣) المراد ضوءها للظاهر .

(٤) فى الاصل باليونانية) ὄφθαλμοειδής أو φθίζαوى .

حرفيا دون حاجة إلى صورة أو مجاز - وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى ، عندئذ يمكن « أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه بالنسبة للناس جميعا هو علة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علة كل جمال ، أى أنه هو علة ما يتبدى للسلوك على نحو يمكنه^(١) من أظهار منظره . إن المثال الأعلى هو مصدر كل « الموضوعات » ومصدر موضوعيتها ، أى هو علة ما . و « الخبير » هو الذى يضمن ظهور المنظر ، والذى يحمل للكائن (الحاضر) كيانه الذى هو عليه^(٢) . وعن طريق هذا الضمان يتم حفظ الوجود فى الوجود و « اتقاه » .

ومن ماهية المثال الأعلى ينتج - فيما يتصل بكل نظر ينطوى على الحرص على الذات - « إن الذى يعنى بأن يكون مسلكه عن حرص وبصيرة سواء أكان ذلك فى أموره الخاصة أو فى الأمور العامة ، لا بد أن يكون هذا المثال (أى المثال الذى يسمى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال

(١) أى للسلوك (٢) فى الاصل باليونانية

ἐν ἁλλοδοκίᾳ εἶναι ὡς ἄρα πάντι
πάντων ἀντὶ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτίᾳ

(سبيلو مستايا أيتاي هوس آرا بازي بانتون أومي أورثون تي كاي كالون
أيتيا) .

ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره^(١). (الجمهورية، ٥١٧ ج، ٣ / ٤)
من شاء أن يعمل أو يريد في عالم بحدوده «المثال» فلا غنى له قبل كل
شيء عن النظر إلى المثال. وفي هذا تكمن أيضا ماهية «البدايا» التي
تقوم على تحرير الانسان وشد أزره لكي يكون قادرا على النظر الواضح
الثابت إلى الماهية. ولما كان الهدف من «رمز الكهف» حسب تفسير
أفلاطون له هو تصوير ماهية «البدايا» في صورة حية، فلا بد أيضا أن
يحكى (لنا) عن الصمود والارتفاع للنظر إلى المثال الأعلى.

هل معنى هذا أن «رمز الكهف» لا يهتم أساساً «بالأليشيا»؟
بالطبع لا. ومع ذلك فمن الثابت أن هذا «الرمز» ينطوي على «نظرية»
أفلاطون عن الحقيقة. ذلك انه يقوم على الحدث الضمني الذي يبين سيطرة
«البدايا» على «الأليشيا»^(٢)، إن الرمز يقدم لنا صورة عما يقوله أفلاطون
عن «مثال الخير»: «إنه هو نفسه سيد»^(٣). لأنه يضمن اللاتحجب (لما
يظهر نفسه) كما يضمن ادراك (المحجب) .. (الجمهورية ٥١٧ ج، ٤).

(١) في الاصل باليونانية:

ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέγιστον
ἐμ φρόνος πρᾶξις ἢ ἰδέα ἢ δημοσία (517c-4/5)

«هو ترى دى» تارئين ايدايين تون ميلوتتا امفرونوس برا كساين اى ايديا اى
ديموزيا». (٢) في الاصل باليونانية «وقد سبق ذكرهما». (أى سيطرة
المثال على مفهوم الحقيقة بوصفها لاتحجبا. (٣) في الاصل باليونانية: =

إن « الأليثيا » تقع في نير « الايدايا » . إن أفلاطون عندما يقول عن « الايدايا » أنه هو السيد الذي يسمح بالالتحجب ، فأما يشير بذلك إلى شيء لم يقله ، وهو أن ماهية الحقيقة لم تعد تنفتح (أو تتجلى) كما هي للالتحجب عن فيض ماهيتها ، بل تزحزحت (عن مكانها الاصل) إلى ماهية « الايدايا » . إن ماهية الحقيقة قد تحلت عن خاصية الالتحجب الأساسية .

إذا كان المهم في كل مسلك (متعلق) بالموجود هو النظر^(١) إلى « المنظر^(٢) » ، فلا بد أن يتركز كل جهد على التمكين من مثل هذا النظر . وهذا يستلزم النظر الصحيح^(٣) . وعندما ينصرف المتحرر - الذي لا يزال داخل الكهف - عن الظلال ليتجه إلى الأشياء ، فاننا نجده يلتفت ببصره إلى ماهو « أكثر وجودا » من الضلال : « فان اتجه إلى ماهو أكثر وجودا ، أتيح له أن ينظر نظرة أسلم^(٤) » (٥١٥ د ، ٣ / ٤) ، ان الانتقال

αὐτὴ κρείσσονα ἀληθέσσαν καὶ κοινὴν παρεσχομένην

« أوتى كوربا اليثيان كاي نون باراسخوميى » .

(١) في الاصل باليونانية ἰδέσθαι (ايدايين) أى الرؤية أو البصر

والنظر . (٢) في الاصل باليونانية : ἰδέσθαι (ايدايا) المثال .

(٣) أو النظرة السليمة التى يعرف كيف تدرك الماهية .

(٤) في الاصل باليونانية =

πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένον ὀρθότερον βλέπας

=

من وضع إلى آخر يقوم على النظر نظرة أسلم . كل شيء يتوقف على سلامة
النظرة (أو صوابها وصحتها) . ويفضل هذه النظرة الصحيحة تصح الرؤية
والمعرفة ، بحيث يتجهان مباشرة إلى المثال الأعلى ، ويشبتان على هذا الاتجاه .
يتوافق الإدراك مع ما يتعمين رؤيته . وهذا هو « منظر » الوجود . وينشأ
عن هذا التوافق بين الإدراك - بوصفه نظراً^(١) - المثال تطابق^(٢) بين
المعرفة والموضوع وهكذا ينشأ عن تقدم « المثال^(٣) » و « النظر^(٤) » في
الرتبة على « الاليتايا » تحول في ماهية الحقيقة . وتصبح الحقيقة هي صواب
(أورثوتيس^(٥)) الإدراك والتعبير .

في هذا التحول الذي يطرأ على ماهية الحقيقة يتم في نفس الوقت
تحول في مكان الحقيقة . صحيح أنها باعتبارها لا تحجبها ، لا تزال تمثل

== (بروس مالون أونثا تيرا مينوس أورثوترون بايبوي) .
(١) في الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكرهما .

(٢) في الاصل باليونانية $\sigma\mu\omega\sigma\iota\varsigma$ (هومويونيس)

(٣) في الاصل باليونانية $\epsilon\delta\epsilon\alpha$ (ايدايا) .

(٤) في الاصل باليونانية : $\epsilon\delta\epsilon\alpha$ (ايدايا) .

(٥) في الاصل باليونانية : $\delta\epsilon\theta\sigma\tau\eta\varsigma$ (أورثوتيس)

خاصية أساسية من خصائص الوجود نفسه . ولكنها - باعتبارها صواب
النظرة - ستصبح ميزة يختص بها المسلك الانساني من الوجود .

بيد أن أفلاطون مضطر على نحو من الأنحاء إلى إثبات الحقيقة
باعتبارها خاصة (من خصائص) الوجود ، لأن الوجود من جهة وجوده
(أو حضوره و كينونته) يكون له وجود في أثناء ظهوره ، وهذا الوجود
يأتي معه باللاتحجب . ولكن السؤال عن المتحجب ينتقل في نفس الوقت
إلى سؤال عن ظهور النظر وبالتالي إلى النظر (أو الرؤية) المتصلة بهذا
المنظر وصحة هذه الرؤية وصوابها . ومن أجل هذا نجد في نظرية أفلاطون
ازدواجية ضرورية . وهذه الازدواجية نفسها هي التي تؤيد ما لم نقله من
قبول وما ينبغي أن نقوله الآن عن التحول في ماهية الحقيقة . وتبضح الازدواجية
بكل حدتها إذا عرفنا أن أفلاطون يتناول « الأليثيا » ويتحدث عنها في
الوقت الذي يقصد فيه الأورثوتيس (الصحة أو الصواب) ويضمها موضع
المقياس الملازم ، وكل هذا يتم في نفس السياق الفكري .

ويمكن أن نستخلص هذه الازدواجية في تحديد أفلاطون لماهية
الحقيقة من عبارة واحدة ترد في الفقرة التي تتضمن تفسيره الخاص لرمز السكف
(٥١٧ ب ، ٧ إلى ج ، ٥) . والفكرة الأساسية في هذه العبارة هي أن
المثال الأعلى هو الذي يحكم النير الذي يشد المعرفة إلى الموضوع الذي
تعرفه . ولكن هذه العلاقة (بين المعرفة والمعروف) تفهم من جهتين •
ففي البداية يقول أفلاطون هذه العبارة الهامة : « إن مثال الخير هو علة

كل صحيح وكل جميل^(١) ، (أى علة إمكان الماهية) . ثم يقول بمد ذلك إن مثال الخير هو « السيد الذى يكفل (تحقيق) اللاتعجب كما يكفل الادراك^(٢) . وهاتان العبارتان لاتسيران فى خطين متوازيين ، بحيث تطابق « الأليشيا » (اللاتعجب) « الأورثا » (الصحيح والصائب) ويطابق النوس (العقل أو الفهم) « السكالاد^(٣) » (الجميل) . وإنما يتم هذا التطابق بطريقة التقاطع . فالصحيح أو الصائب (أورثا) وصحته أو صوابه يطابقه الادراك الصحيح ، والجميل يطابقه اللامتعجب ، ذلك أن ماهية الجميل تسكن فى أنه هو الظاهر أو المتجلى بذاته ومن ذاته أشد ظهور وأنقاه^(٤) ، وأنه هو الذى يظهر للنظر وبذلك يكون لامتعجبا . وكلا العبارتين تتحدثان عن صدارة مثال الخير أو تقدمه فى الرتبة باعتبار أنه هو الذى يجعل صحة المعرفة ولاتعجب المعروف أمرا ممكنا . فالحقيقة هنا لاتعجب وصحة (أو صواب) فى آن واحد ، وإن كان هذا (لا يمنع) أن اللاتعجب لا يزال خاضعا للخير « الايدايا » (المثال) .

(١ ، ٢) فى الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكر النص اليونانى .

(٣) فى الاصل باليونانية : καλῶ

(٤) يذكر هيدجر الكلمة اليونانية التى تفيد هذا الظهور والجلال وهى

(ا ك ف ا ن س تون) ἑκφανέστατον

ونفس هذه الازدواجية في تحديد ماهية الحقيقة نجدها سائدة عند
أرسطو . ففي الفصل الختامي من الكتاب السابع من الميتافيزيقا ، كتاب
الثيما ، ١٠ ، ١٠٥١ ، أ ، ٣٤ وما بعدها) الذي يصل فيه تفكير أرسطو
عن وجود الموجود إلى ذروته ، نجد أن اللاتحجب هو الطابع الاساسي
الغالب على الموجود . ومع ذلك فإن أرسطو يقول : « ليس الكذب
(الباطل) وصدق (الحق) في الأشياء (الموضوعات) نفسها . . . وإنما
هو في الفهم ^(١) » . (الميتافيزيقا ، باب الابقا ، ١٠٢٧ ب ، ٢٥
وما بعدها) .

إن حكم الفهم هو موطن الحقيقة والبطلان ^(٢) والفارق بينهما .
وتكون العبارة حقيقية (صادقة) بقدر ما تتطابق مع الموضوع ، أي بقدر
ما تكون تطابقا (هو مويوزيس ^(٣)) . هذا التحديد لماهية الحقيقة لم يعد
يتضمن أية إهابة « بالأليثيا » مفهومة بمعنى اللاتحجب ، وإنما أصبحت
« الأليثيا » - بوصفها الضد المقابل « للبسيويدوس » - أي للكذب أو

(١) في الاصل في باليونانية .

ὄν δ' αὖ ἐστὶν τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν

τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν δεικνύσῃ (Met. E, 4, 1027b, 25-26)

(٢) أو الصدق والكذب .

ὁμοίωσις : (٣) في الاصل باليونانية :

عدم الصحة - عدم العكس من ذلك تفهم بمعنى الصحة أو الصواب. ومنذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله. ويمكن أن نستشهد على هذا بالقضايا الأساسية التي تمثل الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة في المصوب الرئيسية التي تعاقبت على الميتافيزيقا.

ففي العصر المدرسي الوسيط نجد عبارة توماس الأكويني: «توجد الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل (الفهم) البشري أو العقلي الإلهي»^(١)، (مسائل الحقيقة، السؤال الأول، المادة الرابعة، الإجابة). إن مكانها الأساسي في العقل. ولم تمد الحقيقة هنا هي «الألثيا» (اللائحجب) وإنما أصبحت هي «الهوموبوزيس»، (التطابق أو التوافق)^(٢).

وفي بداية العصر الحديث نجد ديكارت يقول في عبارة تفوق العبارة السابقة حدة: «إن الحقيقة (الصدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها الصحيح لا يمكن أن يوجد إلا في العقل (الفهم) وحده»^(٣)، (قواعد لهداية الذهن، القاعدة الثامنة، الاعتراض العاشر، ٣٩٦).

(١) في الاصل باللاتينية:

Veritas proprie invenitur in intellectu humeno vel divino

(٢) في الاصل باللاتينية: Aadaequatio (توافق، تطابق، تعادل،

تكافؤ). (٣) في الاصل باللاتينية: Veritatem proprie vel falsitatem

non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, opp. X, 396).

ومع بداية اكتمال العصر الحديث نجد نيتشه يقول في عبارة تفوق
العبارة الأخيرة أيضا في حديثها : « إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ
الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونها ». إن
قيمة الحياة هي الشيء الحاسم في نهاية الأمر . (من خاطرة دونها نيتشه
في سنة ١٨٨٥ ، إرادة القوة ، الحكمة ٤٩٣) .

إذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه نوعا من الخطأ ، فإن ماهيتها تكن
في طريقة التفكير التي قضى عليها بأن تزيف الواقع كلما اتجه التصور
(العقلي) إلى تثبيت « الصيرورة » الدائمة^(١) ، وبذلك تدعى أن هذا
الذي تثبته هو الواقع ، مع أنه لا يتطابق مع الصيرورة السيالة (المتدفقة) ،
أي أنه بالنسبة لإيها مخالف للصواب بل خطأ بين .

وتحديد نيتشه للحقيقة بأنها عدم صواب الفكر بفضوى على الرضا
بالتحديد التقليدي لماهية الحقيقة بأنها صواب (صحة) القول (لوجوس^(٢)) .
ومفهوم نيتشه عن الحقيقة يعكس النتيجة النهائية التي تمخض عنها ذلك
التحول الذي تم في ماهية الحقيقة فجعلها تنتقل من لا تحجب الموجود إلى صواب
النظر . وقد تحقق التحول نفسه في تحديد الموجود (أي كينونة الكائن

(١) أي أن كل تصور عقلي لابد أن يريف الواقع لأنه يضطر إلى تثبيته ،
في حين أنه في صيرورة متصلة .

(٢) العبارة في الاصل باليونانية : λόγος

أو حضور الحاضر كما يفهمه الفكر اليوناني^(١) بأنه ايدايا (مثال) .
والنتيجة التي نستخلصها من هذا التفسير للموجود هي أن الكينونة
(الحضور) لم تعد - كما كانت في بداية الفكر الغربي - هي استشراف^(٢)
المتحجب للاتحجب ، مع العلم بأن هذا اللاتحجب نفسه - باعتباره تكشفاً
أو انكشافاً - يعبر عن الخاصية الأساسية للكينونة . إن أفلاطون يفهم
الكينونة (حضور الماهية أو الأوزيا^(٣)) بوصفها مثالا (ايدايا) . ولكن
هذه المثال لا يخضع للاتحجب ولا يمكن أن نقول عنه إنه يظهر اللاتحجب
أداء لخدمة له^(٤) . وإنما الأولى أن يقال إنه يحدد الظهور (التجلي)
الذي قد يجوز - في إطار ماهيته نفسها وبالرجوع إلى ذاته وحدها -
أن يسمى لاتحجبا . إن « ايدايا » (المثال) لم تعد هي المجال^(٥) الذي

(١) هذه محاولة الاقتراب من المعنى الاصل الذي يقصده هيدجر من
كلمة $\alpha\upsilon\text{-}wesen$ التي أشرت في هامش سابق إلى صعوبة ترجمتها .
والكينونة والحضور قرابتان من المعنى الاصل ، بشرط ألا ننسى أن الكائن
أو الموجود يكون ويحضر في ماهيته ، أو يملئها ويفصح عنها ويظهر .
(٢) أو تطلعه إليه وطاوعه في نوره . (٣) الكلمة الاصلية هي

$\sigma\upsilon\beta\acute{\epsilon}\lambda\lambda\alpha$ وتعرف عادة بالجوهر أو الماهية . (٤) أو امتثالا لامره
والمعنى كما سبق أن المثال (المنظر أو المظهر) لم يعد يخضع للحقيقة بوصفها
لاتحجبا ولم يعد يقف منها موقف الطاعة ، وإنما أصبح يخضع للحقيقة أو
اللاتحجب الاصلى لنفسه ، أي للظهور والتجلي ومن ثم يخضع لحكم النظر
وصحته وصوابه . (٥) الكلمة الاصلية معناها المقدمة أو مقدمة المسرح
الذي يصور الحقيقة . وهي العكس من الخلفية .

تعبر فيه « الأليثيا » عن نفسها، وإنما أصبح الأساس الذي يحملها ممكنة. ولكن حتى (هذا التفسير) يجعل « ايدايا » تصر على شيء من الماهية الأصلية — التي لاتزال غير معرفة — « للأليثيا » .

لم تعد الحقيقة إذن - بوصفها لاتحجبا - هي الطابع الأساسى للوجود، وإنما أصبحت - نتيجة الخضوعها لنير المثال - صحة أو صوابا، كما أصبحت بعد ذلك خاصية مميزة (لطريقة) معرفة الموجود .

ومنذ ذلك الحين بدأ النزوع إلى « الحقيقة » بمعنى صحة النظر وصواب (حكيمه) ، منذ ذلك الحين أصبح اكتساب النظرة الصائبة إلى النثل هو الأمر الحسم فى كل المواقف الأساسية من الوجود . ومن أجل هذا ارتبط التفكير فى « البايديا » بالتصوّل الذى تم فى ماهية « الأليثيا » كما ارتبطا بنفس الحكاية التى يصورها رمز الكهف عن الانتقال من مستوى (للإقامة) إلى مستوى آخر .

والفارق بين مستويى الإقامة^(١) فى داخل الكهف وخارجه هو (فى الواقع) فارق فى « الصوفيا »^(٢) . وتدل هذه الكلمة بوجه عام على الاحاطة

(١) أو بين المقامين (مكانى الإقامة) .

(٢) فى الاصل باليونانية Σοφία (حكمة الحكمة والشوق)

إلى معرفة الصوفون أو الواحد والمعنى والكل) وإن كان هودجر يفسرها بمعنى آخر هو حكمة الحب ويرجع بها إلى أصلها الاشتقاقى .

بشيء ومعرفة وتفهمه. ولكن معناها الأصيل هو الاحاطة بما (يكون)،
(في حالة) اللاتجيب . وبهذه السكينونة يتم له كيان ثابت . وهذه
الاحاطة أو المعرفة تختلف عن مجرد تحصيل المعارف والعلوم . إنها تدل
على الاستقرار في مقام^(١) يستند باديء ذي بدء إلى كيان ثابت .

إن المعرفة أو الاحاطة التي يمتد^(٢) بها هفاك في الكهف السفلى (أو
الايكاي صوفيا ، الجمهورية ، ٥١٦ ج ، ٥)^(٣) تتفوق عليها « صوفيا » أو
معرفة أخرى . وهذه « الصوفيا » أو المعرفة الأخيرة تتجه قبل كل شيء
إلى رؤية وجود الموجود في « المثل » . وهي إلى جانب هذا تتميز —
بالقياس إلى تلك « الصوفيا » المأخوذة بها في داخل الكهف — بذلك
النزوع الذي يدمها لتجاوز الكائن (الحاضر) القريب والتماس المقام في
الكيان الثابت الذي يظهر نفسه بنفسه . إن هذه « الصوفيا » في ذاتها
محبة وصدقة (فيليا^(٤)) « للمثل » التي تتضمن اللاتجيب . هذه الصوفيا
(التي يؤخذ بها) خارج الكهف هي الفلسفة^(٥) . والفلسفة كلمة عرفتها

(١) أي الاستحواذ على مكان الإقامة .

(٢) أي تكون بمثابة المقياس الملزم .

(٣) $\eta \epsilon\kappa\epsilon\tau \sigma\phi\iota\alpha$ في الاصل باليونانية .

(٤) $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ في الاصل باليونانية

(٥) $\phi\iota\lambda\sigma\sigma\phi\iota\alpha$ في الاصل باليونانية :

لغة اليونان قبل عهد أفلاطون واستخدمها بوجه عام للدلالة على المحبة (أو الميل) لمعرفة صحيحة . وقد كان أفلاطون هو أول من أطلق الكلمة على معرفة معينة بالموجود تحدد^(١) في نفس الوقت وجود الموجود بأنه مثال . ومنذ أفلاطون أصبح التفكير في وجود « فلسفة » ، لأنه تطلع إلى « المثل » (أو نظر يحاول استشرافها) . ولكن « الفلسفة » التي بدأت مع أفلاطون قد احتفظت من بده بطابع ذلك الذي سمي في وقت متأخر « الميتافيزيقا » . وأفلاطون نفسه يقدم لنا الصورة الأساسية للميتافيزيقا في الحكاية التي يحكيها رمز الكهف . بل كلمة « الميتافيزيقا » نفسها قد سبق أفلاطون إلى صياغتها صياغة أولية في رمز الكهف . فمتدا بصور لنا (الجمهورية ، ٥١٦) - تعود النظر على المثل نجده يقول (٥١٦ ج ، ٣) : « إن الفكر يتجاوز^(٢) ذلك الذي لا يعرف إلا معرفة الظل والانعكاس (ويعطوفه) » إلى^(٣) « هذه ، أي إلى « المثل » . إنها^(٤) هي فوق المحسوس الذي يرى من خلال الرؤية غير الحسية ، وهي وجود الموجود الذي لا يمكن أن يفهم بأدوات الجسد . واسمى ما في مجال « فوق المحسوس » هو ذلك « المثل » الذي يوصف بأنه « مثال المثل » ويظل لهذا السبب هو علة ظهور كل

(١) أي للمعرفة . (٢) الكلمتان الاصليتان هما $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\alpha \tilde{\nu}\tau\alpha$.

(٣) فوق أو وراء ذلك (ميتا) كينا . (٤) الكلمتان الاصليتان هما :

(٤) أي المثل . $\mu\epsilon\tau\epsilon\tilde{\nu}\alpha$ (أي إلى هذه . . .) ايس تاو تا .

موجود وثبات كيانه . ولما كان هذا « المثال » هو علة كل (شيء) فإنه لهذا السبب هو « المثال » الذي يسمى « بالخير » . هذه العلة التي تعقب أسمى العلل وأولها يسميها أفلاطون كما يسميها أرسطو « الالهية » . . (توثيون^(١)) ومنذ أن فسر الوجود بأنه « ابدايا » (مثال) أصبح التفكير في وجود الموجود تفكيراً ميتافيزيقياً ، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية^(٢) . واللاهوت معناه هنا تفسير « علة » الموجود بأنه هو « الإله » ونقل الوجود إلى هذه العلة التي تحوى في ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها ، لأنها هي أعلى الموجودات رتبة في الوجود .

ونفس هذا التفسير للوجود بأنه (ابدايا) — وهو تفسير يرجع الفضل في أهميته وصدارته إلى التحول الذي تم في ماهية « الأليثيا » — يستلزم نظرة متميزة^(٣) إلى المثل . وهذا التمييز يتناظر مع الدور الذي تقوم به « البابدايا » أو « صياغة » الإنسان . ومن ثم غلب على الميتافيزيقا الاهتمام بوجود الانسان ووضعها بين الموجودات .

وبداية الميتافيزيقا في تفكير أفلاطون تمثل في الوقت نفسه بداية

(١) τὸ θεῖον (الإلهي) .

(٢) حرفياً : ثيولوجية أو الهية (لاحظ : أنها تأتي من الكلمة السابقة

« ثيون ») . (٣) حرفياً : يستلزم تمييز النظر إلى المثل .

« النزعة الانسانية » ونحن نستخدم الكلمة الأخيرة في هذا السياق بمعناها الجوهري ، أى بأوسع معانيها . وتدل « النزعة الانسانية » بهذا المعنى على ذلك الحدث الذى ارتبط ببداية الميثافيزيقا وتطورها^(١) ونهايتها ، وهو حلول الانسان — من وجهات نظر متفاوتة ولكن عن علم وقصد — فى وسط الموجودات (ومركزها) ، دون أن يستلزم هذا بالضرورة أن يكون هو أعلى الموجودات . نقول « الانسان » وقد نقصده زمرة بشرية معينة أو البشرية كلها ، فردا أو جماعة ، شعبا أو مجموعة من الشعوب . وللقصود فى كل الأحوال — وفى إطار سياق ميثافيزيقى أساسى يضم الموجودات — هو الأخذ بيد الانسان الذى تحددت (ماهيته) بهذه الطريقة — أى الحيوان الناطق^(٢) — ومساعدته على تحرير إمكاناته وبلوغ اليقين عن مصيره والأمان فى « حياته » . ويتم هذا على هيئة صياغة للسلوك « الأخلاقى » ، وخلص للنفس الخالدة ، وتفتح للطاقت اللبدة ، وتهذيب العقل ، ورعاية للشخصية ، وإيقاظ الاحساس بالقضايا العامة ، وصقل للجسد ، وقد يتم أيضا على صورة تشابك بين بعض هذه « النزعات الانسانية » أو بينها جميعا . وفى كل حالة يتحقق نوع من الدوران الميثافيزيقى المحد حول الإنسان فى فلك ضيق أو واسع . ومع اكتمال الميثافيزيقا تلج « النزعة الميثافيزيقية » أيضا (أو الانثروبولوجيا بالمفهوم اليونانى) على أشد « الاوضاع » تطرقا وأكثرها فى نفس الوقت إطلاقا .

(١) حرفيا : تفتحها .

(٢) فى الاصل باللاتينية : animal rationale

أن تفكير أفلاطون يخضع للتحويل الذي تم في ماهية الحقيقة ، هذا التحويل الذي أصبح فيما بعد تاريخ الميكانيزيكا التي بدأت تحقق اكتشافها المطلق في تفكير نيوتن . ولهذا فلا يمكن أن تكون « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة قطعة من الماضي . إنها « حاضر » تاريخي . ونحن لانقصه هذا فحسب بمعنى التأثير التاريخي اللاحق « لنظرية » من النظريات . . ولا نقصده أيضا بمعنى بعث الروح القديمة أو محركاتها ، ولا مجرد الحفاظ على التراث المأثور . (إن الأمر لأكبر من هذا بكثير .) فذلك التحويل في ماهية الحقيقة (قطعة من) الحاضر لأنه هو الواقع الاساسي الراسخ منذ أقدم الازمنة ، الواقع الذي يتفلقل في كل شيء ويطلب على كل شيء ، واقع تاريخ الكرة الأرضية الذي لاتزال عجلته دائرة حتى الزمن المعاصر .

كل ما يعرض للإنسان التاريخي من أحداث فانما هو نتيجة مرتبة على قرار حاسم عن ماهية الحقيقة ، وهو قرار اتخذ من قبل ولم يتوقف أبدا على (إرادة) الانسان نفسه . هذا القرار الفاصل هو الذي كان يبين في كل مرة نوع الحقيقة التي (ينبغي) البحث عنها واثباتها ، أو نبذها واستطائها ، وذلك على ضوء الماهية التي تم تعديدها للحقيقة .

والحكاية التي يرويها رمز الكهف تعطينا صورة دقيقة عما يحدث الآن أو سوف يحدث في تاريخ البشرية المطبوعة بالطابع الغربي : إن الانسان يفكر في كل ما هو موجود وفي ذهنه أن ماهية الحقيقة هي صواب التصور (العقلي) أو صحته ، ولهذا نجده يفكر في كل موجود على أساس

« المثل » كما يقدر كل واقع على أساس « القيم » . وليس المهم في هذا هو نوع المثل والقيم التي يضمها (نصب عينيه) ، وإنما المعيار الوحيد الفاصل في هذا هو أن الواقع قد أصبح يفسر على أساس « المثل » وأن العالم يوزن بميزان « القيم » .

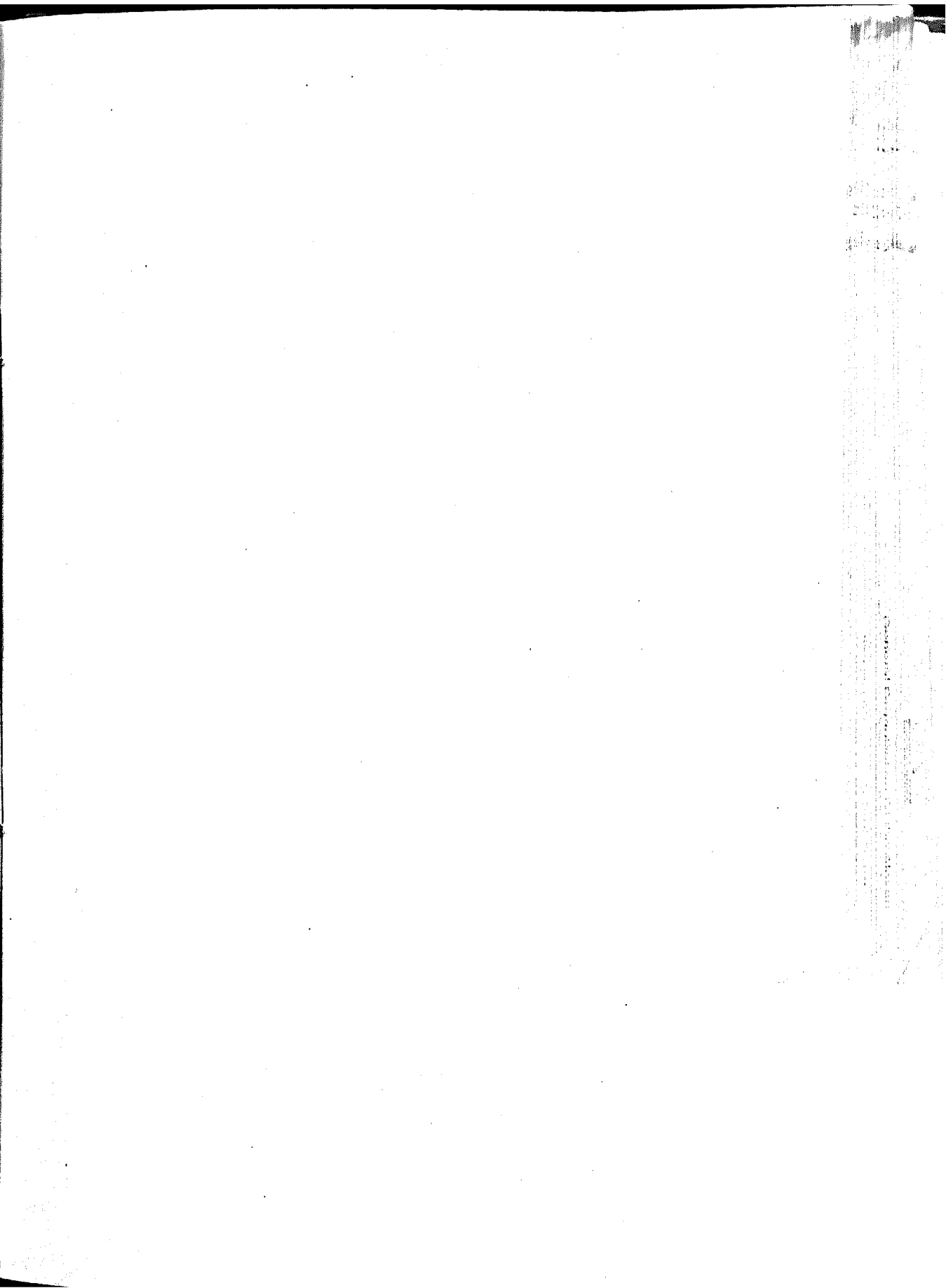
ذكرنا القارىء فيما سبق بالماهية الأصلية للحقيقة . وقد تبين أن اللاتحجب هو الخاصية الأساسية للموجود . والتذكير بالماهية الأصلية للحقيقة يقتضى بالضرورة أن نفكر في هذه الماهية تفكيراً أكثر اصالة . ولهذا فلا يمكن أبداً أن نقف (في فهمنا) للاتحجب عند المعنى الذي يفهمه أفلاطون منه عندما أخضعه « للابدأيا » (المثل) . والسبب في هذا أن اللاتحجب كما يفهمه أفلاطون يظل متعلقاً بالنظر ، والادراك ، والفكر ، والقول والتقييد بهذه العلاقة ممناه التخلي عن ماهية اللاتحجب .

وكل محاولة لوضع ماهية اللاتحجب في « العقل ، أو « الروح » أو « الفكر » أو « الوجود » أو تأسيسها على أي نوع آخر من أنواع « الذاتية » لن تفلح في انقاذ ماهية اللاتحجب . ذلك أن هذا الذي يحتاج إلى تأسيس ، وهو ماهية اللاتحجب نفسه ، لم يتم السؤال عنه هنا سؤالا كافياً . إن ما سنفعله في كل الأحوال لن يخرج عن « تفسير » نتيجة مترتبة على ماهية اللاتحجب التي لم تفهم على الوجه الصحيح .

لاغنى لنا قبل هذا عن تقدير (الجانب) « الايجابي » السكامن في الماهية « السلبية » « للايثيا » (أو اللاتحجب) . ولاغنى لنا

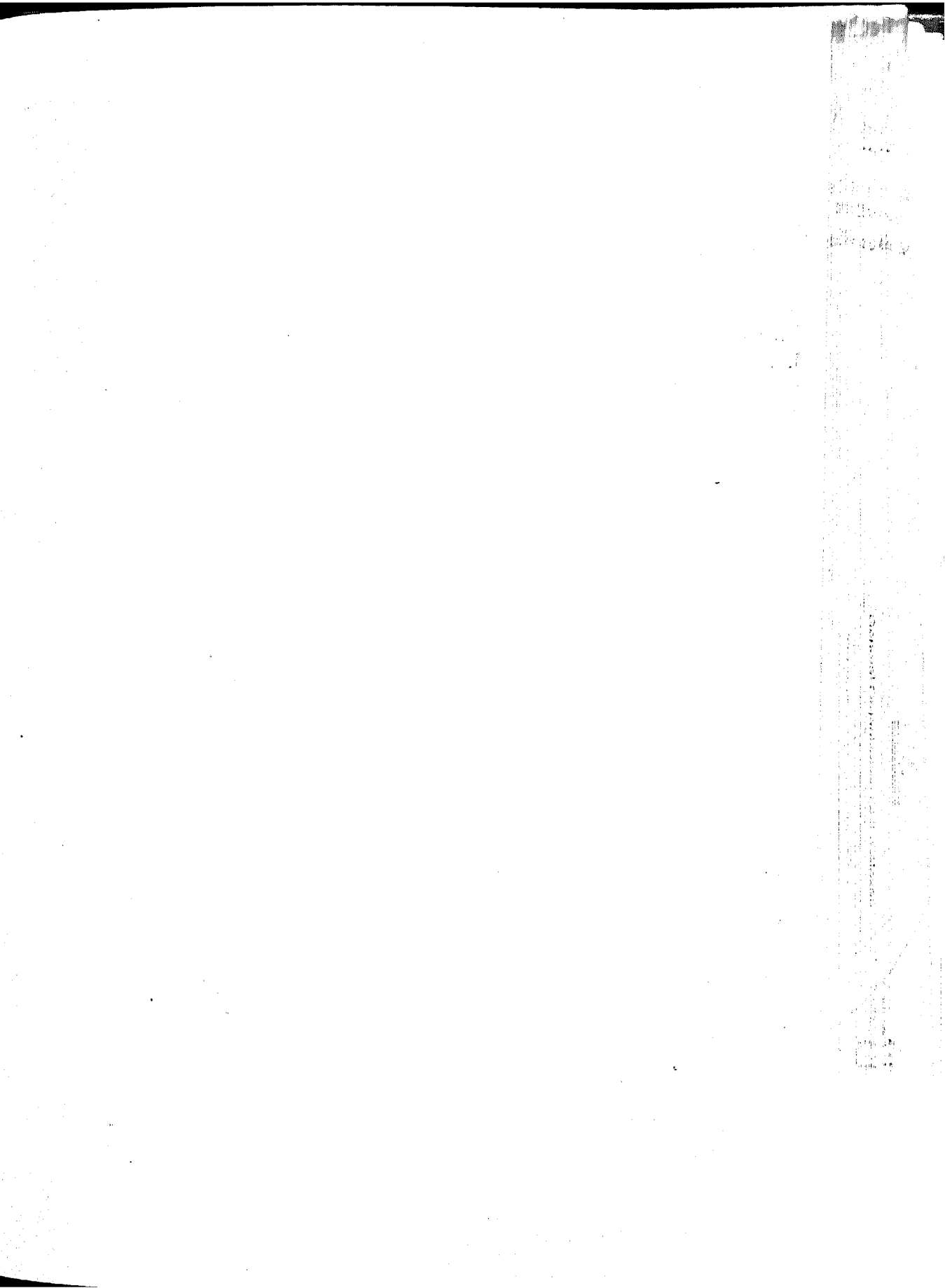
عن الاحساس بأن هذا « الجانب الايجابي » هو الخاصية الاساسية للوجود نفسه . ولا بد أن تأتي المحنة أولاً ، هذه المحنة التي لا يكتمل فيها بالسؤال عن الوجود وحده ، وإنما يصبح الوجود لأول مرة موضع السؤال . ولما كانت هذه المحنة وشبكة الوقوع ، فإن الماهية الأصلية للحقيقة لا تزال راقدة في أصلها^(١) المحتجب الخفى .

(١) أو مستقرة وكامنة في مبدأها المحجوب .



٣ - أئئنا

(ههراقلبئس - الئئرة الساءة عئرة)



أطلق عليه لقب الفيلسوف المظلم^(١)، واشتهر هيراقليطس بهذا اللقب منذ أن كانت مؤلفاته لاتزال كاملة. أما الآن فنحن لانعرف منها الاشذرات ناقصة: والمفكرون المتأخرون — مثل أفلاطون وأرسطو — ، والكتاب وعلماء الفلسفة اللاحقون — مثل ثيوفراستوس وسكستوس امبروقوس وديوجينيس اللاثرتي وبلوتارك — بل كذلك آباء الكنيسة المسيحيون — مثل هيروايتوس وكليمنس السكندري وأوريجينس — يقتبسون بعض نصوص هيراقليطس التي نجدها في ثنايا أعمالهم . واقد جمعت هذه النصوص والشذرات ، وكان لعلماء فقه اللغة (اليونانية) والباحثين في تاريخ الفلسفة أكبر الفضل في جمعها . وتتألف هذه الشذرات في بعض الأحيان من عدة جمل ، وفي بعضها الآخر من جملة واحدة ، وقد لاتزيد في أحيان كثيرة عن مرق من عبارات مبهورة أو بضعة كلمات متفرقة .

إن سياق التفكير عند الفكرين والكتاب المتأخرين هو الذي يحدد اختيارهم لكلمات هيراقليطس وطريقتهم في اقتباسها . وهو الذي يحدد كذلك مجال تفسيرهم لها . ولو تأملنا مواضع هذه الكلمات من كتابات المؤلفين المتأخرين لما وجدنا لهذا السبب إلا السياق الذي ضمنوه النص المقبس ، لالسياق الأصلي الذي استخرجوها منه . ومن ثم فإن النصوص المقبسة والمواضع التي وردت فيها لن تقدم لنا الجانب الاساسي من تفكير

(١) في الاصل باليونانية ὁ Σκῆψος

هيراقلطس، أى الوحدة العضوية التي تعتمد عليها البنية الداخلية لمؤلفاته .
والنظرة الثأنية في هذه البنية هي السكينية بالكشف عن المصدر الذي انبثق
منه حديث الشذرات المتفرقة ، وهي السكينية أيضا بأن تدلنا على المعنى الذي
نقهم به صوت كل شذرة منها على حدة . ولما كان من العسير علينا أن
نحدد بذلك المركز الذي نبعث منه كتابات هيراقلطس واستمدت
وحدتها ، وكانت صموية التفكير في هذا المركز تزداد يوما بعد يوم ،
فدعنا أولى باطلاق لقب « المظلم » على هذا المفكر وأقهم بأن يبدو في
أعينهم مظلمًا . بل إن المعنى الحقيقي الذي ينطوى عليه هذا اللقب يظل هو
نفسه على غموضه وظلامه بالنسبة إلينا .

يوصف هيراقلطس « بالمظلم »^(١) . غير أنه هو المنير . ذلك أنه
ينطق عن المنير عندما يحاول الاهاية بظهوره (وتجليه) في لغة الفكر .
إن المنير ليقتضى ، بقدر ما ينبغي ونحن نسمى نوره الانارة . وعلينا أن نتفكر
فيما يتصل بها وينتمى إليها ، كما نتفكر في طريقة حدوثها والمكان
الذي تتم فيه . إن كلمة « المنير » تدل على ما يضيء ويشع ويسطم .
والانارة هي التي تسكفل الظهور ، وهي التي تمنح الظاهر حرية الظهور .

(١) كما يوصف أيضا في الكتابات الرومانية المتأخرة بالقيسوق الباكى .
ولعل هذا أن إلى جهامة وجدوته وحسه التراجمي المميح . ولعله أيضا أن يكون
السرف لإعجاب نبتعه به وحبه له ، حتى أنه لم يجد في الفكر اليوناني كله قرينا له .

والحرية^(١) هي مجال اللاتحجب (أو التكشف). والتكشف (أو اللاتحجب) هو الذى يدبر أمره. وعلمنا بعد أن نسأل عما ينتمى بالضرورة لهذا التكشف، ونرى إن كان التكشف (اللاتحجب) والانارة هما نفس الشيء.

لن يفئينا الرجوع إلى معنى كلمة «الشيئيا»^(٢) شيئا ولن نجنى منه ثمرة، ولا بد أيضا من التريث قبل أن نقرر إن كان ما نفهمه عادة من «الحقيقة» و «اليقين» و «الموضوعية» و «الواقع» يرتبط أدنى ارتباط بما يشير إليه تكشف (لاتحجب) الفكر وإنارته. لعل الفسّر الذى يتبع مثل هذه الاشارة أن يستشكل عليه أمر أجل وأسمى من تأكيد الحقيقة الموضوعية كما تؤخذ على معنى المبارات (أو التضابا) الصادقة. ما السر فى ذلك التسرع الذى يدفع البعض دائما إلى نسيان الذاتية التى ترتبط بكل موضوعية؟ وما الذى يجعلهم، كلما لاحظوا هذا الارتباط بينهما، يحاولون تفسيره بالاعتماد على أحد طرفيه أو باضافة طرف ثالث يمكنه الجمع بين الموضوع والذات؟ ولماذا يابون فى عناد أن يتصوروا مرة واحدة إمكان أن يعلن الارتباط بين الذات والموضوع عن ماهيته فى ذلك الذى يضمن ماهية

(١) حرفيا: الحر

(٢) فى الاصل باليونانية $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota\sigma$ — ولم اشأ ترجمتها باللاتحجب (التكشف من طوايا الخفاء والتحجب) ولا بالحقيقة، حتى لا أتعبل تفسير المؤلف لها.

الموضوع وموضوعيته ، وماهية الذات وذاتيتها ، أى يضمن قبل ذلك المجال الذى تتحقق فيه علاقتهما المتبادلة ؟ إن المشقة التى نكابدها من التفكير فى هذا « الصامن » قبل أن تيسر لنا القدرة على التقاطع إليه لاترجع إلى قصور الفهم السائد ، ولا إلى الضيق بالنظرة الرحبة التى تفتق المؤلف وتزعج المعتاد الذى درجنا عليه . فالأولى من هذا أن نرجح سبباً آخر . فنحن نعرف أكثر مما نطيق ، ونسرع فى الاعتقاد تسرعاً لا يتيح لنا أن نجرب السؤال ، ونسكن إليه . ذلك أن هذه التجربة وهذا السكن فى أشد الحاجة إلى القدرة على الاندهاش من البسيط والاطمئنان إلى هذا الاندهاش كما يطمئن المرء إلى وطنه وبيته .

وطببعي أن هذا البسيط لن يقدم لنا بمجرد ترجمة كلمة « اليثيزيا » ترجمة ساذجة تعبر عن معناها الحرفي أو تردد أن هذا المعنى هو « اللاتحجب » . إن اللاتحجب هو الطابع الأساسى الذى يميز ذلك الذى تمكن من الظهور بالفعل وترك التحجب أو الخفاء وراءه . وهذا هو معنى الحرف (a) الذى تبدأ به الكلمة ، وهو الحرف الذى وصفه عام النحو والقواعد فى مرحلة متأخرة من مراحل الفسك اليونانى بأنه الألف (a) السالبة أو الناقية . إن العلاقة « بالليثيه^(١) » أو التحجب وبهذا التحجب نفسه لن

(٢) فى الاصل باليونانية *λήθη* (الخفاء أو التحجب)

تفقد وزنها إن نحن اقتصرنا على تجربة اللامتحجب تجربته مباشرة وفهمناه
بمعنى الظاهر أو الحاضر والكائن.

إن الاندهاش لا يبدأ إلا بالسؤال عن معنى هذا كله والطريقة التي
تم بها ، ولكن كيف يمكننا الوصول إليه ؟ أيكون ذلك بالإقبال على نوع
من الاندهاش الذي يتطلع إلى مانصفه بالانارة والكشف^(١) ؟ .

إن اندهاش النكر يعبر عن نفسه بالسؤال . يقول هيراقليطس :
« كيف يسنى لامرىء أن يحجب نفسه عما لا يفيب أبدا^(٢) ؟ » .

وعبارة هيراقليطس السابقة تعد الشذرة السادسة عشرة من شذراته
الباقية . ولعلها تستحق أن تكون الشذرة الأولى ، نظراً لمنزلتها من
الشذرات الأخرى وقدرتها الفاتقة على الاشارة والايحاء .

وقد ذكر كليمنس السكندري (من حوالى سنة ١٥٠ إلى سنة ٢١٥

(١) حرفياً : الاحجب .

(٢) فى الاصل باليونانية :

Τὸ μὴ δῆλον τοῖς πῶς εἶναι τὸς ἄλλους

(تومى دينون بومى بومى أن نيس لائوى ؟) أى كيف لانسان أن يتخفى أو
يحتفى من ذلك الذى لا يفيب أو لا يهور أبدا ؟ . والترجمة التي يأخذ
بها هيدجر هي ترجمة العالمين « ديلزوكرانس » اللذين كان لهما فضل تحقيق
نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط في طبعتهما المشهورة .

بعد الميلاد) هذه العبارة في كتابه «المريني»^(١) لتأييد إحدى أفكاره اللاهوتية والتربوية ، فهو يستشهد بشذرة هيراقليطس ويقول لها قائلاً : « ربما استطاع انسان أن يتخفى بعيداً عن النور المدرك المحسوس ، ولكن من المستحيل عليه أن يفعل ذلك مع النور الروحي ، أو كما يقول هيراقليطس...»^(٢) (المريني «الكتاب الثالث ، الفصل العاشر) .

وكليمنس السكندري يقصد بهذه العبارة أن الله محيط بكل شيء ، مطلع على كل ما يفعله الانسان ، لا تخفى عليه خطيئة ارتكبها في الظلام . لهذا نجده يقول أيضاً في موضع آخر من كتابه السالف الذكر : « ولهذا لن يستطع انسان ، حرص على أن يرعى الله ، في كل فعله»^(٣) . (الكتاب الثالث ، الفصل الخامس) من ذا الذي يمكنه أن يمنع كليمنس السكندري من وضع عبارة هيراقليطس في سياق التصور المسيحي وقتاً

(١) وهو الكتاب المعروف باسم بايداوجوروس (Paidagogos)

(٢) ذكر المؤلف هذه العبارة في الاصل باليونانية :

«λῆσεται (!) μὲν δ' αὖ ἐὼς τὸ αἰσθητὸν φῶς τις , τὸ δὲ νοητὸν ἀσύννατόν ἐστιν, ἕως φησὶν Ἡράκλειτος ...»

(٣) في الاصل باليونانية :

« οὐδὲν τῶς δαιμόνος ἀπὸ τῶς διαμένης, ἐπὶ πάντοτε ἐνμίττα εἶναι νομίζοις τὸν θεόν

لأهدافه اللاهوتية والتربوية وبعد انتضاء سبعة قرون عليها ؟ ومن ذا الذى يمكنه أن يحول بينه وبين تفسيرها على طريقته ؟ . إن هذا الرجل - الذى يعد من آباء الكنيسة الأول - يذكر العبارة وفى ذهنه ذلك المذنب الذى يحاول أن يتخفى بعيداً عن النور (الإلهى) . أما هيراقليطس فيتحدث عن البقاء فى حالة الاحتجاب . وكليمنس يقصد النور المتعالى على عالم الحس أى اله العتيقة المسيحية^(١) . أما هيراقليطس فلا يذكر إلا ذلك الذى « لا يفيب أبداً » . ولو سأنا : هل تعنى « لا » التى تؤكدتها فى هذه العبارة نوعاً من القصر والتحديد لبقى السؤال فى هذا الموضوع والمواضع التالية مفتوحاً .

ماذا عسى أن نستفيد من رفض التفسير اللاهوتى لهذه الشذرة بحجة أنه تفسير خاطئ ؟ ربما تصور البعض أننا نريد من وراء الملاحظات التالية أن نزهو بتقديم تفسير صحيح مطلق لنظرية هيراقليطس ، ولكننا فى الواقع سنقتصر كل جهودنا على البقاء بالقرب من كلمة هيراقليطس التى تنطق بها عبارته السابقة ، فلعل هذا أن يسهم فى هداية فكر يأتى فى المستقبل إلى أفق نداء لم يسمع صوته بعد .

(٥) حرفياً : (ولهذا السبب وحده إذن لا يسقط أحد أبداً إن هو استمسك بأن يكون الله بالنسبة إليه حاضراً فى كل مكان) .

(٥) يكمل هيراقليطس العبارة بالكلمة اليونانية $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (أى الإله) .

ولما كان هذا النداء يصدر عن الوعد الذي يخضع له الفكر ويلتزم به ، فليس المهم هنا أن تقيم وتوازن لتعرف من هم المفكرون الذين اقتربوا من هذا النداء ولا مدى اقترابهم منه . بل الأولى من ذلك أن نوجه كل جهودنا إلى محاولة الاقتراب من مجال ذلك الذي يستحق منا عناية التفكير فيه ، من خلال الحوار الذي نقيمه مع مفكر قديم .

إن أصحاب النظر والبصيرة يعلمون أن هيراقليطس يتحدث إلى أفلاطون على نحو يختلف عن حديثه إلى أرسطو أو أحد آباء الكنيسة أو هيجل أو نيتشه . ومن تمسك بهذه للتفسيرات التاريخية المتنوعة ، فسيجد نفسه مضطرا إلى اعتبارها تفسيرات تتفاوت صحتها على قدر علاقتها بهذا المفسر أو ذاك ، وسيجد أن هذا التنوع في التفسير سيهدده بمواجهة شبح النسبية المفرغ . ما السبب في هذا ؟ لأن الخطأ التاريخي الذي تنطوي عليه هذه التفسيرات يكون في هذه الحالة قد تخلى عن الحوار المتسائل مع المفكر ، بل لعله ألا يكون قد دخل بالمرّة في مثل هذا الحوار .

إن الوجه الآخر لكل تفسير يقدم لتفكير المفكر عن طريق الحوار معه إنما هو علامة خصوبة لم تقل أو لم يعبر عنها ، مطوية في ذلك الذي لم يستطع هيراقليطس نفسه أن يقوله (أو يعبر عنه) إلا عن طريق النظرات التي قبعنت له وحده . وكل محاولة لتعمق نظرية هيراقليس الموضوعية الصحيحة لن تخرج عن كونها محاولة تبتعد بنفسها عن ذلك الخطر المبارك الذي يصيب الانسان حين تصيبه حقيقة فكر ما .

والملاحظات التالية لا تؤدي إلى أية نتيجة ، إنها تكفي بالإشارة إلى الحدث .

صيغت عبارة هيراقليطس على شكل سؤال . والكلمة التي ينتهي بها هذا السؤال انتهاؤه إلى غايته (التيلوس ^(١)) تسمى ذلك يبدأ منه السؤال نفسه . إنه المجال الذي يتحرك فيه الفكر . والكلمة التي يرتفع نحوها السؤال هي « لاثوى ^(٢) » هل هناك أيسر من القول بأن

(١) وهو الهدف أو الغرض أو الغاية أو الكمال المنتهق ، ومنها تأتي الغائية (التيلولوجيا) — وقد دخلت الكلمة في اللغة الألمانية على يد فيلسوف عصر التنوير المعروف كرسيتيان فولف (الفلاسفة العقلية ، ١٨٢٨ ، الجزء الثالث ، ٨٥) ولكن الغاية والغائية ترتبطان أصلا بنظرية أرسطو عن الغلة الغائية (تيلوس) تميزا لها عن الغلة الفاعلية (ايتيا) . غير أن التفسير الغائي للطبيعة والكون والسكانات العضوية بوجه خاص يمتد عبر تراث طويل بمسك أنا كما جوراس بطرفه الأول (فكراته عن النوس أو العقل الكوني) ويتصل مع أرسطو وآباء الكنيسة المسيحية والفلاسفة المدرسين في العصر الوسيط وليبتز الذي حاول التوفيق بين التفسيرين الآلي والغائي بعد أن استبعد ديكرت هذا التفسير الأخير من العلم ، وكانت الذي أثبت الغائية الذاتية ولم يسمع بالغائية الموضوعية في الطبيعة إلا على سبيل التمثيل ، لأننا لن نستطيع البرهنة عليها أو تفسيرها في الظواهر الطبيعية والعضوية ، واستمر الاشكال الذي طرحه كانت طوال القرن التاسع عشر دون تغيير يذكر ، حتى جاءت البحوث الطبيعية والبيولوجية الحديثة (بلانك ودريش وأوكسكيل) فأثبتت وجود الغائية في الطبيعة والحياة العضوية .

(١) في الاصل باليونانية *τελοσ*

« لا ثانو^(١) » ، (اختفى وتحجب) والماضي الناقص منها (الاثون) تعنى
أننى أظل مخفياً أو محتجباً ؟ ومع هذا كله فنحن لازلنا عاجزين عن الوصول
إلى المعنى المباشر الذى نطقت به هذه الكلمة .

يروى لنا هوميروس (الالياذة، النشيد الثامن ، البيت ٨٣ وما بعده)
كيف كان أوديسبوس، يستمع إلى المغنى ديودوكوس وهو يترنم بأغنياته
الحزينة وأغنياته المرححة فى بلاط ملك « الفاقين » ، وكيف كان يخفى
رأسه فى كل مرة ويبكى دون أن يلحظه الحاضرون . يقول البيت الثالث
والثسعون من هذا النشيد ما ترجمته : « عندئذ ذرف الدموع ، دون أن
يلحظه الآخرون جميعاً^(٢) . غير أن ترجمة « فوس^(٣) » أكثر اقتراباً من

(١) فى الاصل باليونانية

ἐλασόντ ἡλίου τῆς ἀνακτοῦ

(٢) البيت الاصلى :

ἔνθ' ἄλλοις κεν πάντος ἔλυσανε δάκρυα λίσβων

(٣) هو يوحنا هيزيش فوس (١٧٥١ — ١٨٢٦) من أشهر الشعراء
والمترجمين فى القرن الثامن عشر ، وأشدهم حماساً فى نزعة الكلاسيكية . تأثر
بهيردر وكلوشتوك ، واتصل بجوته الذى قدر ترجماته وأشاد بحرصه على الأوران
والبحور الاصلية ووفائه للمعنى والحرف . كتب عدداً كبيراً من القصائد والملاحم
الشعرية التى تتم به وصف الحياة الريفية ولا تخلو من الجود والعقلانية . ولا يكاد
الناس يذكرون له اليوم إلا ترجماته الامية الفخمة للمحمى هوميروس الخالد ، =

القول اليوناني ، لأنها تنقل الفعل الهام « أخفى » (الاثني^(١)) إلى اللغة الألمانية : « أخفى الدموع المساقطة عن بقية الضيوف . ولكن «الاثني» ليست فعلا متعديا وإنما تعنى « ظل مخفيا أو محتجبا » أى من حيث هو إنسان يذرف الدموع والبقاء مخفيا أو محتجبا هو الكلمة الأساسية فى اللغة اليونانية ، أما اللغة الألمانية فتقول : « بكى دون أن يلحظه الآخرون . وبهذا المعنى أيضا تترجم عبارة أبيهفور المعروفة لاثني بيوزاس^(٢) ، (عش فى الخفاء) . أما معناها الأصل كما فكر فيه اليونان فهو : « ابق — بوصفك ذلك الذى يحيا حياته مخفيا أو محتجبا ، . والخفاء أو التحجب هو الذى يحدد هنا أسلوب كينونة الانسان — (أو حضوره) — بين الناس . واللغة اليونانية تكشف بطريقة قولها عن أن التحجب (التخفى) ، أى البقاء فى التحجب والخفاء ، أسلوب فى الكينونة (أو الحضور) يفوق جميع الأساليب الأخرى . والخاصية الأساسية للكينونة نفسها تتحدد عن طريق البقاء فى (حالة) الخفاء (التحجب) أو حالة اللاتحجب .

== وذلك على الرغم من ترجمته الأخرى عن الأدب الرومانى (فرجيل وهوراس وأوفيد وبروبرتيوس) .

(١) فى الاصل باليونانية ἄκρυτος

(٢) فى الاصل باليونانية ἡδὴ βέβαια أى عش منظوما متوحداً بعيداً عن إزهاج الناس ! .

ولسنا بحاجة للرجوع إلى اشتقاق كلمة «اليشيزيا» - وهو اشتقاق قد يبدو ظاهر المرونة - لكي نعرف أن كينونة الكائن (أو حضور الحاضر) لا تعبر عن نفسها في اللغة إلا من خلال الظهور، والتبدى، والافصاح عن النفس، والحضور، والوجود، والانبثاق، والمظهر. وما كان لهذا كله أن يتسق ويتناغم في ثنايا الوجود اليوناني واللغة اليونانية لو لم يكن البقاء في التجحجج أو اللاتجحجج هو الخاصية السائدة التي لا تحتاج إلى التعبير عن نفسها في اللغة، لأن هذه اللغة نفسها تصدر عنها.

والتجربة اليونانية تنظر إلى أوديسيوس بما يتفق مع وجهة النظر هذه. فهي لا تعد الضيوف الحاضرين بمثابة ذوات تتصور أوديسيوس الباكي من خلال مسلكها الذاتي وكأنه موضوع لا تدركه، بل الأولى من ذلك أن نقول إن التجربة اليونانية تتصور أوديسيوس الباكي وقد أحاط به التجحجج (الخفاء) فتعذر على الحاضرين أن يروه. إن هوميروس لا يقول إن أوديسيوس حجب دموعه. والشاعر القديم لا يقول كذلك إن أوديسيوس الباكي قد حجب نفسه وإنما يقول إن أوديسيوس بقي محجوباً. ولا بد لنا من معاودة التأمل في هذه الواقعة، مهما تعرضنا لخطر الوقوع في التزويد والفضول. فبغير التبصر المتأنى بهذه الواقعة يظل في نظرنا تفسير أفلاطون للسكنيونة (الوجود أو الحضور) بأنها مثال (أيدايا) نوعاً من القسف أو الصدفة.

بيد أن هوميروس يقول في بيت متقدم على الأبيات التي اقتبسها

في السياق السابق (وهو البيت السادس والثمانون) ما ترجمته (على لسان « فوس » ووفقا لأسلوب اللغة الألمانية في التعبير) : —

(أخفى أوديسيوس رأسه) « حتى لا يلح الفاقيون الجفون الدامعة ^(١) » .
ولكن فوس لا يترجم الكلمة الأساسية « أيديتو ^(٢) » . فأوديسيوس قد خجل وغلب عليه الحياء - من أن يبدو با كيا يذرف الدموع أمام الفاقين .
أليس من الواضح أن هذا يساوى القول بأنه أخفى (حجب) نفسه خجلا أو حياء من الفاقين ؟ أم أن علينا أن نفكر أيضا في الخجل (أيدوس ^(٣)) من ناحية البقاء في التحيب ، إذا حاولنا أن نقرب من ماهيته التي جربها اليونان ؟ لوصح هذا لكان معنى « الشعور بالخجل » هو شعور المرء بالأمان والبقاء متخفيا (أو محتجبا) في ظل الرجاء والتماسك .

من هذا المشهد الذي صور فيه الشاعر اليوناني أوديسيوس وهو يبكي في الخفاء يتبين لنا كيف جرب الشاعر كينونة الكائن ، وهي معنى

(١) ورد البيت في الاصل باليونانية :

αἴδετο δαε φαίηκας ὑπὸ φρέσσι δάκρυα λείβων

(٢) αἴδετο (أى خجل أو غلب عليه الحياء)

(٣) αἴδω : في الاصل باليونانية :

الوجود الذي أصبح قدرا قبل أن يتاح التفكير فيه . إن الكينونة (أو الحضور) هي التحجب الذي يغمره النور : هذا التحجب يناسبه الخجل . والخجل هو التخفي المتهيب أمام اقتراب الكائن (ساعة كينونته) . وهو طي هذا الكائن في القرب المصون^(١) لذلك الذي لا ينفك في (حالة) حضور ، هذا الحضور الذي يظل (بدرره) تحجبا متزايدا . وهكذا ينبغي علينا أن نفكر في الخجل وكل ما هو قريب منه رفيم الشأن على ضوء البقاء في التحجب .

وهكذا ينبغي علينا أيضا أن نهجىء أنفسنا لاستعمال كلمة يونانية أخرى - تنقى للجزر « لاث » - بطريقة تنم عن قدر أكبر من التأمل وإيمان الفكر . والكلمة هي « ابيلاثانستاي »^(٢) . ونحن نترجمها في العادة ترجمة صحيحة « بالنسيان » . وتصور لنا هذه الدقة المعجمية أن كل شيء على ما يرام . بل إننا لنفعل هذا وكأن النسيان واضح وضوح الشمس . وقد لا يخلو الأمر من ملاحظة عابرة يماق بها البعض على هذه الكلمة اليونانية فيقول لنا إنها تتضمن معنى البقاء في التحجب والخفاء .

لكن ما معنى « النسيان » ؟ .

(١) أو ضم هذا الكائن في القرب الذي لا يمس (أو الجوار المصون) لذلك الذي لا ينفك في حالة حضور .

(٢) ἄπληθυστος (نسى)

إن المتوقع من الانسان الحديث — الذى يسعى جهده لكي ينسى بأقصى سرعة ممكنة — أن يعرف ماهو النسيان . ولكنه لا يعرف عنه شيئا . لقد نسى ماهية النسيان ، هذا إن كان قد تسنى له أن يفكر فيه تفكيرا كافيا ، أى يتطلع بفكره إلى المجال الذى تتحقق فيه ماهية النسيان . والشعور القائم باللامبالاة وعدم الاكتراث بماهية النسيان لا يرجع بحال من الاحوال إلى أسلوب الحياة المتميزة العابرة التى نعيشها اليوم . فكل ما يحدث من جراء هذه اللامبالاة إنما يلزم عن ماهية النسيان . ذلك أن من طبيعة هذا النسيان أن يعتمد عن نفسه أو ينفلت منها لكي يفوض فى قرارة تحجبه وتحقيه . ولقد جرب اليونان «الايثى»^(١) أو النسيان وعرفوا أنه هو قدر الحجب والاختفاء .

يقول الفعل اليونانى (لانتانوماى)^(٢) ما معناه : إننى ابقى بالنسبة لى نفسى محجوبا — وذلك بالقياس إلى علاقة اللاحتجب بى . بهذا يكون اللاحتجب من ناحيته محتجبا ، كما أكون أنا أيضا محتجبا من ناحية علاقتي به . وهكذا يهوى الكائن (الحاضر) فى الاحتجب بحيث أبقى فى أثناء هذا الحجب محتجبا بالنسبة إلى نفسى ، باعتبار أننى ذلك الذى ينفلت منه الكائن . وفى نفس الوقت يحتجب هذا الحجب من ناحيته . ومثل هذا يحدث فيما نقصده عادة بقولنا : لقد نسيته (شيئا ما) . غير أن هذا الشيء ليس

(١) فى الأصل باليونانية

λήθη

(٢) فى الأصل باليونانية

λανθάνωμαι

هو وحده الذي يغيب هنا عند النسيان : فالنسيان ذاته بهوى في حجب (إخفاء) من ذلك النوع الذي يوقمنا نحن أنفسنا مع علاقتنا بالنفسى في التعجب : ولهذا السبب يؤكد اليونان الفعل « أنا أبقى منسيا بالنسبة لنفسى » (ابيلاثانوماى^(١)) في صيغة المجهول التى تفيد المعلوم فيزيدونه حدة . ولهذا أيضا لاتطابق صفة التعجب الذى يقع فيه الانسان فى نفس الوقت على علاقته بذلك الذى يفلت من الانسان عن طريقه (أى عن طريق التعجب) .

هكذا يتبين من أسلوب اللغة اليونانية فى إستخدام فعل لاثانواين^(٢) « الاحتجاب أو البقاء فى حالة التعجب » استخداما يبرز أهميته وصدارته، كما يتبين من تجربة النسيان من خلال البقاء فى حالة التعجب ، أن « لاثانوا^(٣) » (أى أبقى متعجبا) لاتدل على أسلوب من اساليب سلوك الانسان الأخرى للتعقدة ، وإنما تدل على الخاصية الأساسية التى يتسم بها مسلكه كله مما هو كائن (حاضر) أو غائب^(٤) ، وهذا إذا لم تكن هى الخاصية الأساسية للكينونة والغياب نفسها .

ἐπιλαθάνομαι	(١) فى الأصل باليونانية
λανθάνειν	(٢) فى الأصل باليونانية
λανθάνω	(٣) فى الأصل باليونانية

(٦) أو مفتقد الكينونة — راجع الهامش السابق عن كلمة

وإذا كلمة « ليثو »^(١) (ابقى محتجبا) تسكلت إلينا في عبارة أحد
المفكرين ، وإذا هي^(٢) جاءت بالاضافة إلى هذا في ختام سؤال فسكرى ،
فمن الواجب علينا أن نتمعن في هذه الكلمة ونعمل فيها الفكر بقدر ما يسمعنا
اليوم من صبر وتميق وأناة .

إن كل احتجاب (أو بقاء في حالة التجب) ينطوى في ذاته على
علاقة بذلك الذى أفلت منه المحتجب (أو انتزع بعيداً عنه) ، ولكنه ظل
في بعض الحالات وعن طريق ذلك الحجب ميالاً إليه . واللغة اليونانية
تضع ذلك الذى يظل المفلت أو المنتزع من خلال الحجب ميالاً إليه - في
حالة المفعول فتقول : « حجب (الدموع المتساقطة) عن الآخرين
جميعاً »^(٣) .

يسأل هيراقليس فيقول : وكيف يتسنى لأحد أن يبقى محتجبا^(٤) ؟
ولكن عن ماذا ؟ عن ذلك الذى تذكره الكلمات التى تسبق هذا السؤال
وتبدأ بها عبارة هيراقليس : الذى لا يغيب أبداً^(٥) : وه الأحد ، الذى

(١) فى الاصل باليونانية λήθω

(٢) أى الكلمة المذكورة .

(٣) وهى العبارة التى سبق ذكرها عن أوديسيوس .

(٤) فى الاصل باليونانية : πῶς ἄν τις λάθῃ

(٥) فى الاصل باليونانية : τὸ μὴ δὲν ὄν ποτε

تذكره العبارة ليس هو الفاعل الذي يعود عليه بقاء شيء ما في حالة
تجيب ، وإنما « الاحد » المذكور يوضع هو نفسه — بالقياس إلى إمكان
بقائه محتجبا — في موضع السؤال أو الإشكال . إن السؤال الذي يطرحه
هيراقلوطس لا يبدأ بانتفكير في التجيب واللاتجيب في علاقتهما بذلك
الانسان الذي قد تميل — بحسب التصور الذي درجنا عليه في العصر الحديث —
إلى وصفه بأنه حامل اللاتجيب إن لم يكن هو صانعه . فالواقع أن سؤال
هيراقلوطس يفكر — إن جاز هذا التعبير الحديث — بطريقة عكسية . إنه
يتفكر في علاقة الانسان « بما لا يفيب أبدا » كما يفكر في الانسان من
خلال هذه العلاقة .

إننا نترجم البنية اللغوية اليونانية « تومي دينون بوتى^(١) » بهذه
الكلمات : « ما لا يفيب أبدا » ، وكان هذا أمر بديهي واضح بذاته .
ما معنى هذه الكلمات ؟ ومن أين لنا أن نعرف معناها ؟ ربما تبادل إلى
الأذهان أن هذا هو أول ما ينبغي علينا أن نبدأ بالبحث عنه ، ولو أدى بنا
هذا البحث إلى البعد عن عبارة هيراقلوطس . بيد أننا سنعرض أنفسنا في
هذه الحالة وفي سائر الحالات المشابهة إلى خطر الاسراف والشطط في البحث .

(ويلاحظ أن الفعل ^{تومي} قد يكون مبنيا غيب أو أهوى أو

أو أغرض أو أتبدد أو أنهدر (كما تنهدر الشمس للغيب) .

(١) في الأصل باليونانية ، وقد ورد ذكرها في الهامش السابق مباشرة .

ذلك أننا سنتصور منذ البداية أن البنية اللغوية المذكورة قد بلغت من
الوضوح حدا يكفي لحفزنا على التوفر بكل ما في وسعنا على النظر إلى ذلك
الذي يصفه تفكير هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبدا ». ولكننا لن نبعد
في السؤال إلى هذا الحد كما أننا لن نفصل فيما إذا كان من الممكن
طرح السؤال المذكور بهذه الطريقة أو غيرها . لأن محاولة الفصل في هذه
القضية ستمسقط من تلقاء نفسها إذ اتضح أن السؤال عن ذلك الذي يدعوه
هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبدا » هو في الحقيقة سؤال لاداعي له . كيف
يتضح هذا ؟ وكيف يمكننا أن نتجنب خطر الشطط في السؤال ؟ .

ليس من سبيل إلى هذا إلا إذا جربنا بأنفسنا أن البنية اللغوية السابقة
« تومي - دينون - بوتى » تطرح أمام الفكر قدرا كافيا من القضايا التي
تستحق الوقوف عندها ، وذلك بمجرد أن نتناول ما نقوله هذه البنية
بالشرح والتفسير .

إن الكلمة الأساسية فيها هي « تودينون ^(١) » ، وهي مرتبطة بالفعل
« ديثو ^(٢) » ، الذي يعنى التوتر ^(٣) والغوص . أما المصدر « دوآين ^(٤) » ، فيعنى
الدخول في شيء بحيث يغيب ويغوص فيه ، كأن نقول مثلا إن الشمس

(١) τὸ δῆλον

(٢) δῆλον

(٣) أى التدمير بالغطاء أو الثياب .

تغيب في البحر أو تفوص فيه ، أو نقول أيضا : في مغيب الشمس^(١) ،
أى قرب حائل المساء ، أو الغياب في السحب^(٢) ، أى القلاشى وراءها .
إن الغياب بالمفهوم اليونانى يتم في صورة التحجب أو الاحتجاب .

يتضح لنا الآن - وإن يكن هذا على نحو تقريبي - أن الكلمتين
الأساسيتين ، الفئتين بالضمون ، اللتين تبدأ بهما عبارة هيراقليطس وتنتهى
- وهما « تودينون » (الفائب) و « لاثوى »^(٣) « (البقاء في حالة التحجب)
- تتحدثان عن شيء واحد . ومع هذا يبقى السؤال عن مغزى هذا الحديث
ومدى صحته قائما . مهما يكن من شيء فإننا نكسب شيئا غير قليل إذا
عرفنا أن العبارة تتحرك في مجال الحجب حركة متسائلة . أم ترانا نفع
فريسة وهم شديد بمجرد التفكير في هذا ؟ يبدو الأمر كذلك في الواقع ،
لأن العبارة تذكر ذلك « الذى لا يغيب أبدا »^(٤) ومن الواضح أنه ذلك
الذى لا يحتجب أبدا ولا يجوز عليه الاحتجاب . إن هذا الاحتجاب مستبعد .
صحيح أن العبارة تتساءل عن البقاء في (طوايا) الاحتجاب . ولكنها
تضع إمكان الاحتجاب بصورة حاسمة موضع السؤال^(٥) ، بحيث يشبه هذا

δύελλ
πρὸς δύνωτος ἡλίου (١)
νέφεα δύναι (٢)

- (٣) تقدم ذكر هاتين الكلمتين في صيغتهما الأصلية .
(٤) تقدم ذكر هذا النص في هامش سابق .
(٥) أى موضع التساؤل والهك .

السؤال في نهاية الأمر أن يكون جوابا . وهذا الجواب يستبعد إمكان حالة البقاء في الاحتجاج . والعبارة المؤكدة لا تتحدث إلا في الصيغة الخطائية للسؤال : ليس في وسع أحد أن يبقى محتجبا أمام مالا يغيب أبدا . وهي عبارة تكاد توحى لمن يسمعها بأنها أشبه ما تكون بالمبدأ أو القاعدة .

ونحن لا نكاد نمدل عن انتزاع الكلمتين الأساسيتين «نودينوى»^(١) (الغائب) و «لاثوى»^(٢) « (يبقى محتجبا) بمفردهما ولا تكاد تستمع إليهما في السياق المتكامل للعبارة حتى يتضح لنا أن العبارة لا تتحرك على الإطلاق في مجال التحجب بل في المجال العكسي تماما . ولو أننا غيرنا بنية الكلمات وجعلناها على هذه الصورة «تومى بوتى دينون» (الذى لا يغيب أبدا)^(٣) لا تضح لنا على الفور أن العبارة تتحدث عن ذلك الذى لا يغيب أبدا . ولو عمدنا بمد ذلك إلى تحويل أسلوب الكلام من صيغة النفي إلى صيغة الاثبات لاستمعنا إلى ما تصفه العبارة بأنه «لا يغيب أبدا»، إلا وهو ذلك الذى يفتح (أو يطلع وينمو) باستمرار . ولقد كان من الضروري أن تكون الكلمات اليونانية العبرة عن هذا الوصف هي «توأنى فيثون»^(٤) (الذى يفتح على الدوام) . ونحن لانجد هذا التعبير

τὸ δύνων	(١) فى الاصل باليونانية
λάθω	(٢) فى الاصل باليونانية
τὸ μή ποτε δύνων	(٣) فى الاصل باليونانية
τὸ ἀεί φώνω	(٤) فى الاصل باليونانية

عند هيراقليطس . غير أن المفكر يتحدث عن الفيزيس^(١) وهي إحدى
الكلمات الأساسية التي يقوم عليها الفكر اليوناني . وهكذا نكون قد
وقمنا على جواب السؤال عن ذلك الذي ينفى هيراقليطس عنه الغياب .

ولكن هل تصلح الإشارة إلى « الفيزيس » (الانفتاح) أن تكون
جواباً ، طالما بقي المعنى الذي تفهم به « الفيزيس » غامضاً ؟ وماذا تفيدنا
العناوين الرنانة من نوع « الكلمة الأساسية » ، إذا كانت أصول الفكر
اليوناني . وأعماقه لاتكاد تعيننا إلا قليلاً ، حتى انلجأ إلى تغطيتها بأسماء
دفعنا الغفلة إلى استمارتها من مجالات التصور الشائع ؟ إذا كانت « تو -
مي - بوتى - دينون^(٢) » - (الذي لا يغيب أبداً) تعني « الفيزيس » ،
فإن الاحالة إلى « الفيزيس » لاتبين لنا ماهو ذلك ، الذي لا يغيب أبداً ،
بل إن العكس هو الصحيح : فالذي لا يغيب أبداً^(٣) ، ينبهنا إلى التأمل
في مدى إمكان تجربة « الفيزيس » ، بوصفه الانفتاح الدائم ، كما ينبهنا إلى
كيفية هذه التجربة . ولكن ماهو هذا الانفتاح إن لم يكن هو ذلك الذي
يكشف عنه (أو يتكشف) على الدوام ؟ بهذا المفهوم تتحرك مقالة العبارة في
مجال الكشف لافي مجال الحجب .

(١) والكلمة تترجم عادة بالطبيعة . ولكن الماؤف يفضل — في هذه
الدراسة وغيرها — أن يفهم هذه الكلمة من جهة الفعل الذي جاءت منه ، وهو
يدل على النمو ، والطلوع ، والانبثاق ، والتفتح ، والانفتاح ..

(٢) في الاصل باليونانية ، وقد تقدم النص عليها أكثر من مرة .

(٣) أو حقيقة مقررة .

ولكن كيف يتبين علينا أن نفكر في مجال الكشف وفي هذا الكشف نفسه ، ومن زاوية آية واقعة ينبغي علينا أن نقوم بهذا التفكير بحيث لا نتعرض لخطر الجري وراء الكلمات وتصيدها؟ إننا كلما أصررنا على تجنب النظر إلى المفتوح دائما ، أى الذى لا يفتب أبدا ، أن تصوره في صورة شيء كائن (أو ظاهر حاضر) ازدادت ضرورة التعرف على ماهية هذا الذى تطلق عليه صفة عدم الغياب أبدا .

إن الرغبة في المعرفة تستحق الثناء في أغلب الأحوال ، اللهم إلا إذا انسأقت وراء العجلة والتمرع . ومع ذلك فقد لا نجد طريقة نسير عليها أكثر حذرا ، هذا إن لم نقل أشد إملالا وضجرا ، من طريقة الالتزام بكلمات العبارة (التى قالها هيراقليطس) . ولكن هل القزمناء بها حقا ؟ أم أن التغيير غير الملحوظ في سياق الكلمات وترتيبها قد انحرف بنا إلى التعجل وأضاع علينا فرصة الانتباه إلى ماهو أهم ؟ الأمر كذلك في الواقع . لقد غيرنا من ترتيب هذه الكلمات « تو - مى - دينون - بوتى » وجعلناها على هذه الصورة « تو - مى - بوتى - دينون^(١) » وترجمنا « مى - بوتى » ترجمة صحيحة بـ « أبدا » كما ترجمنا « تو - دينون » ترجمة صحيحة « بالفاثب » أو « بما يفتب » . ونحن فعلنا ذلك لم نتف عند « مى^(٢) » التى وضعت مستقلة بذاتها قبل « دينون » . (الفاثب أو

(١) مقدمة النص على هذه الكلمات اليونانية الاصل .

(٢) مى حرف النفس في اليونانية .

ما يعقوب) ، ولا أطلنا التفكير في «بوتى» (أبدأ) التي أخرت بمدتها ،
ولهذا لم ننتبه إلى الإشارة التي لمح بها حرف النفي «مى» والظرف «بوتى»
(أبدأ) ، الأمر الذي كان يمكن أن يمحزنا على المزيد من التأملي في تفسير
كلمة «دينون» .

إن «مى» حرف نفي وهي مثل الحرف «أوك»^(١) ، تعنى «لا» ،
ولكن بمعنى آخر مختلف ؛ فالحرف «أوك» ينكر على المتصود بالنفي
شيئا ما إنكارا صريحا . أما حرف «مى» فيضيف إلى ما يدخل في مجال
نفيه شيئا ما : منما ، أو ابعادا ، أو وقاية .

إن «مى» . . . «بوتى» تقول : «إنه لا . . . أبدا . . .» ، فماذا إذا ؟
ألا يكون^(٢) شيء إلا على ما هو عليه .

إن «مى» «لا» و «بوتى» (أبدأ) في عبارة هيراقليطس يحيطان
بالـ «دينون» (الغائب) . والكلمة الأخيرة تمد من الوجهة النحوية اسما
للفاعل . وقد ترجمناها حتى الآن بالمعنى الاسمي الذي يبدو أقرب المعاني
إليها وقوينا بذلك الظن القريب أيضا بأن هيراقليطس يتحدث عن شيء

(١) «أوك» «٥٧٧» (٧)

(٢) الكينونة هنا تنطوي على معنى الحضور والظهور والانفصاح عن
الماهية ، وهي — كما سبق — تأتي من الفعل (Wesen) الذي اصطنعه هيدجر
على رغم أنف لفته .

لا يجوز عليه الغياب ، ولكن الحرف والظرف النافيين « مى » و « بوتى »
يتعلقان بالدوام (البقاء) والكينونة (المحضور) على هذا النحو أو ذلك.
بهذا يكون النفي متعلقا بالمعنى الفعلى لاسم الفاعل « دينون » . ويصدق
نفس الشيء على « مى » فى كلمة « ايتون^(١) » (الوجود الثابت الباقى)
فى قصيدة بار ميندز التعليمية . والبنية اللغوية التى تتألف من الكلمات
« تو - مى - دينون - بوتى » تقول : الذى لا يجوز عليه الغياب أبدا .

ولو تجرأنا مرة أخرى - ولو للحظة واحدة - على تغيير صيغة البنية
الساقية من النفي إلى الاثبات لتبين لنا أن هيراقليطس يفكر فى الانفتاح
الدائم ، وأنه لا يقصد به أى شىء يمكن أن يوصف بالانفتاح ، ولا يريد به
كذلك ، كل ، الذى يتأثر بانفتاح ، وإنما يفكر فى الانفتاح ويقصر
تفكيره عليه وحده . والانفتاح الدائم منذ الازل وإلى الأبد يوصف فى

(١) ἄϊον إشارة من المؤلف إلى شفرة بار ميندز الثامنة من بقايا
قصيدته المشهورة ، وقد وردت الكلمة فى البيت السابع والثلاثين من هذه
الشفرة (طبعة ديلزوكرايس) وتقول ترجمة هذه الايات : « الفكر وفكرة أن
الكينونة كائنة (الوجود موجود) هما نفس الشيء ، فبغير الموجود ، الذى
يكون فيه (أى الفكر) معبرا عنه (صراحة) لا يمكنه أن تجد الفكر . وليس
ثمة شىء خارج الوجود ، إذ أن المويرا (آلهة القدر) قد حكمت عليه بأن يكون
كلا وغير متحرك . لهذا سيكون كل ماقرره القانون ، اقتناعا منهم بأنه حق ،
بجرد أسماء : كالنهمه (الصهورة) والفساد (القضاء) والوجود واللاوجود ،
وتغيير المكان وتبدل اللون الساطع » . أنظر كتاب هيدجر ، محاضرات
ومقالات ، ص ٢٣١ وما بعدها .

كلمته التي قيلت بعد تفكير في معناها - باسم « الفيزيس » وقد نجد
أنفسنا مضطرين إلى ترجمتها « بالفتوح » وهي ترجمة غير مألوفة وإن تكن
واقية بالقصد ، مثلها في هذا مثل كلمة « نشوء »^(١) الشائمة .

وإن هيراقليطس يفكر في استحالة الغياب^(٢) . وإذا أخذنا هذا
بالمفهوم اليوناني كان معناه استحالة الدخول في الاحتجاب . في أي مجال
إذن يتحرك القول الذي تفتق به العبارة ؟ إنه - حسب المعنى الذي يدل
عليه - يذكر الاحتجاب ، أي استحالة الدخول فيه والعبارة تدل في
الوقت نفسه على الانفتاح الدائم ، والتكشيف المتصل من الأزل إلى الأبد .
والبنية اللغوية المركبة من هذه الكلمات : « تو - مي - دينون - بوتي » -
أي عدم الغياب أبدا - تعني الأمرين معا : التكشيف والحجب ، لا بوصفهما
حدثين مختلفين ملصقين ببعضهما البعض^(٣) ، بل بوصفهما شيئا واحدا
بمعينه . ولو انتبهنا إلى هذا لحيل بيننا وبين وضع « تين فيزين »^(٤) ، (الانفتاح)

(١) حاولت بهاتين الكلمتين أن اقترب من تصرف هيدجر في الكلمة
الأصلية التي استخدمها حتى الآن للدلالة على الانفتاح وهي *Aufgehen* بعد
أن - ولما ل *Aufhebung* فلعل « الفتوح » أيضا أن يكون غير بعيد عن
« الانفتاح » .

(٢) عدم الغياب أو الغياب الذي لا يتم أبدا .

(٣) أو حدثين متميزين تم التقريب بينهما .

(٤) في الأصل اليونانية (في حالة المفعول) *τὴν φύσιν*

بلا تدبر في موضوع « تو - سى - ديمون - بوتى » . أم أن هذا (التصرف) لا يزال ممكنا ، هذا إن لم يكن ضروريا لاغنى عنه ؟ إن صحت الحالة الأخيرة فلن يجوز لنا أن نقصر تفكيرنا في الـ « فيزيس » على معنى الانفتاح وحده . فهى فى الحقيقة ليست كذلك أبدا . ان هيراقليطس نفسه يعبر عن هذا تعبيراً واضحاً لا يخلو مع ذلك من السر والغوض حين يقول فى الشذرة (١٢٣) من شذراته الباقية :ـ « فيزيس كريبستماى فيلاى^(١) » (إن الفيزيس تحب التخفى) . ولن نبهت هنا إن كانت الترجمة المعروفة « ماهية الأشياء تميل إلى التخفى » تفصل ولو من بعيد بمجال تفكير هيراقليطس . فقد لا يليق بنا أن ننسب مثل هذا المعنى الشائم لهيراقليطس ، هذا بصرف النظر عن أن التفكير فى « ماهية الأشياء » لم يبدأ إلا على يد أفلاطون^(٢) ولا بد لنا من الانتباه إلى شيء آخر . فالنص يذكره فيزيس ، أو الانفتاح (التكشف) وه كريبستماى^(٣) أو المحجب متجاورتين أشد التجاور . وقد يبدو هذا للوهلة الأولى أمراً مستغرباً . فإذا كانت الفيزيس ، بوصفها انفتاحاً - تتجنب شيئاً أو بالأحرى تزور عن شيء فهى تتجنب المحجب (كريبستماى) وتزور عنه . غير أن هيراقليطس يفكر

(١) فى الاصل باليونانية φύσις κρύπτεισθαί φιλέει

- (٢) حرفياً : لم يبدأ إلا منذ عهد أفلاطون . والتصرف يستند إلى دراسة هيندجر التى تجدها فى هذا الكتاب من نظرية أفلاطون عن الحقيقة .
- (٣) الكلمتان فى الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرهما .

فيهما^(١) من جهة قريهما الشديد من بعضهما البعض . بل إنه يؤكّد هذا القرب ، حين يحدده من خلال الفيزيس . إن الكشف يجب التعجب . ما معنى هذا ؟ هل يسمى الانفتاح إلى الاحتجاب ؟ أين يمكن أن يوجد هذا الاحتجاب وبأى معنى من معاني «الوجود» ؟ أم هل تحس «الفيزيس» في بعض الأحيان ، وعلى سبيل التغيير ، بسبل يدفعها إلى التعجب بدلا من الانفتاح ؟ هل تقول العبارة إن الانفتاح يعحول أحيانا إلى تعجب ، بحيث يطلب أحدهما مرة والآخر مرة ثانية ؟ لاشيء من ذلك البتة . فهذا التفسير يخطئ . معنى الحب « فيلاي^(٢) » الذي يجمع بين «الفيزيس» و «الكريستاي» ويؤكد الملاقة بينهما وهو قبل كل شيء ينسى أم مافي العبارة وأولاه بالتفكير ، ونعني به الطريقة التي يكون بها الانفتاح على صورة الاحتجاب . وإذا جاز لنا في سياق هذا الكلام عن «الفيزيس» أن نتحدث عن «كينونة الماهية^(٣)» ، فإن الفيزيس في هذه الحالة لا تعني

(١) أي في الفيزيس (الانفتاح) والتعجب (كريستاي)

(٢) φιλία أي يحب أو يميل إلى شيء .

(٣) هنا يستخدم هيدجر كلمة الماهية Wesen كفعل لاسم ، أي ما يمكن التمييز عنه بالأفصاح عن الماهية أو عملية حضورها وكنونتها . وهذا التأكيد لجانب «الفعل» أو الضرورة لاغنى عنه حتى يكون هناك مجال للكلام عن الكشف أو التعجب بوصفهما حدثين لا حالين مستقرّين .

« الماهية » أى « ما^(١) » تكون عليه الأشياء . وهيراقليطس لا يذكر هذا المعنى هنا ولا فى شذرتيه (١ ، ١١٢) اللتين يستخدم فيهما هذه الصيغة « كاتا - فيزين^(٢) » (حسب الفيزيس) . فعبارته لا تفكر فى « الفيزيس » من حيث هى ماهية ، الأشياء ، وإنما تفكر فى ماهية (مفهومه كفعل) الفيزيس .

إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائما إلى الانغلاق . وفى هذا الانغلاق يبقى ذلك الانفتاح مطوبا . وليس السكرتستاي ، بوصفه تحجبا ، مجرد انغلاق ، وإنما هو طى تبقى فيه إمكانية (تحقق) ماهية الانفتاح مصنونة ، كما ينتمى إليه الانفتاح بما هو كذلك ويتعلق به . إن التحجب

(١) أى ، الماذا ، أو (الموتى) $\delta \tau \epsilon$ أى ، مائة ، الاشياء .

(٢) فى الاصل باليونانية $\kappa \alpha \tau \alpha \ \phi \acute{\upsilon} \sigma \iota \nu$ وقد وردت هذه

الصيغة فى السطر السادس من الشذرة الاولى التى تبدأ بالمبارات الآتية : « إن هيراقليطس ، ابن بلوزون ، من إفيروس ، يعلم ما يأتى : ان يدرك الناس أبدا معنى القول (المذهب) المقدم هنا ، لا قبل أن يسموه ولا على أثر سماعهم له . فمع أن كل شىء يتم وفقا لهذا المعنى ، فانهم يشبهون غير الجربين ، ربما جربوا أنفسهم مع أمثال الكلمات والأعمال التى أشرحها ، بتقسيم كل منها وتفسيره حسب طبيعته وعلى النحو الذى ينبغى له . » - أما الشذرة (١١٢) التى يشير إليها هيردجر فىمى التى تقول : « التفكير السليم هو الكمال الأعظم ، والحكمة تسكن فى قول الحقيقة والعمل وفقا للطبيعة بالانصات إليها . »

بشكل لا يتكشف ماهيته . وفي التحجب يسود على عكس من ذلك مسلك الميل إلى التكشف . وماذا عسى أن يكون التحجب إن لم يتمسك باتجاهه نحو الانفتاح ؟ .

وعكذا لانفصل « الفيزيس » عن « الكربتستاي » ، وإنما يميل أحدهما لصاحبه . إنهما نفس الشيء ، ومثل هذا الميل يمكن أحدهما من الانعام على الآخر بماهيته الخاصة به . هذا الفضل المتبادل هو ماهية الحب (فيلاين) والحب (فيليا) . وفي هذا الميل الذي يؤلف بين الانفتاح والاحتجاب تكمن ماهية « الفيزيس » بكل امتلائها وخصوصيتها .

لهذا يمكن أن تترجم الشذرة (١٣٣) التي تقول « إن الفيزيس تحب التحجب ^(١) » على هذا النحو : « إن الانفتاح (من خلال التحجب) ينعم بالفضل على التحجب » .

ولكننا سنظل نسكر في « الفيزيس » تفكيراً عابراً غير متعمق إذا تصورنا أنها لا تخرج عن الانفتاح أو اتاحة الانفتاح ونسبنا إليها بعد ذلك خصائص من نوع ما ، وأغفلنا خلال ذلك الأمر الحاسم ، ألا وهو أن التكشف لن يستبعد التحجب فحسب ، بل إنه يحتاج إليه لكي يمكنه أن يفصح عن ماهيته بوصفه تكشفاً . إذا فهمنا « الفيزيس » بهذا المعنى جاز لنا عندئذ أن نقول « تين فيزين » (حسب الفيزيس) بدلا من « تو - مي - دينون - بوني » (الذي لا يفصح أبداً) .

(١) في الأصل باليونانية ، وقد تقدم النص عليها في هامش سابق .

هاتان التسميتان تصفان المجال الذي تسوده العلاقة الغامضة بين الكشف والحجب . هذه العلاقة تنطوي على الوحدة التي تميز الواحد « الهين^(١) » الذي يرجح أن يكون المفكرون الأولون قد عاينوه في ثرائه وبساطته ، ثم بقي بعد ذلك مستغلما على المفكرين الذين جاءوا بعدهم . إن « عدم الدخول في الاحتجاب » (تو - مي - دينوس - بوتى) لا يقع أبدا في قبضة الاحتجاب ولا يتلاشى فيه ، ولكنه يظل ميالا إلى التحجب ، لأنه على الدوام انبثاق من الحجب ، وذلك بحكم كونه عدم الدخول في .. إن الفكر اليونانى حين يعبر عن « ذلك الذى لا يغيب أبدا » (تو - مي - دينون - بوتى -) إنما يعبر كذلك بصورة ضمنية عن التخفى أو التحجب (كريتستاي) وبهذا يذكر ماهية « الفيزيس » الكاملة التى تغلب عليها المحبة (فيليا^(٢)) وتضمها بين الكشف والحجب .

ربما كانت المحبة (فيليا) التى تشير إليها الشذرة (١٢٣) ، والتجانس الخفى أو الانسجام غير المنظور (هارمونيا أفانيس) الذى تذكره الشذرة (٥٤) تعبيرا عن نفس الشيء^(٣) ، هذا بشرط أن تظل البنية -

(١) فى الاصل باليونانية $\epsilon\upsilon$.

(٢) فى الاصل باليونانية $\phi\iota\lambda\iota\alpha$.

(٣) تشير هذه العبارة إلى الشذرة (١٢٣) التى سبق ذكرها أكثر من =

التي يلاحم بفضلها الكشف والحجب - هي أخفى الخفايا ، لأنها هي التي تتيح الظهور لكل ما يظهر وتنعم به عليه .

والإشارة إلى « الفيزيس » و « الفيليا » (الحبة) و « الهارمونها » (الانسجام) قد خفت من طابع عدم التحديد الذي جعلنا ندرك « ذلك الذي لا يفهم أبدا » (تو - مي - دينون - بوتي) وأتاح لنا الاستماع إلى صوته . ومع هذا فنحن نحس الآن برغبة ملحة - قد يتعذر علينا التحكم فيها - في التعبير الحى الملموس عن المقصود بالكشف والحجب ، وذلك بدلا من التفسير المجرد من الصور الميئية والمكانية . ولكننا سنتبين أننا نطرح هذه المسألة بمد فوات الأوان . لماذا ؟ لأن ذلك « الذي لا يفهم أبدا »^(١) صفة يطلقها الفكر (اليونانى) المبكر على مجال المجالات جميعا ، وإن كان من الضرورى أن تؤكد أنه ليس جنس الأجناس الذى تتدرج تحته أنواع مختلفة من المجالات . إنه ذلك الذى يمكن التعبير عنه بأنه أشبه بالمكان الذى يضم كل ما يمكن أن ينتمى إليه . بهذا المعنى يكون مجال « مالا يفهم أبدا » مجالا فريدا استمد تفرده هذا من رحابته الشاملة الجامعة . فكل ما يتصل بحدث الكشف - إذا جرب على وجهه

== مرة وهي التي تقول « الفيزيس تحب التحجب » (أو تميل للتخفى) ، كما تشير إلى الهدرة (٥٤) التي تقول : « الانسجام غير المنظور أقوى من الانسجام المنظور » .

(١) العبارة فى الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها مرارا .

الصحيح — ينمو فيه نموًا شاملاً جامعا^(١). إنه هو « العيني للموس »
على الاصالة. ولكن كيف يمكن أن تتصور هذا المجال من خلال الشروح
السابقة التي تتسم بالتجريد — في صورة عينية ملموسة؟ إن يكون لهذا
السؤال ما يبرره إلا إذا غفلنا عن حقيقة هامة، وهي أنه لا يجوز لنا أن
نتجهج على تفكير هيراقليطس بأوصاف من نوع « العيني » و«المجرد»،
« والحسي » و« غير الحسي » و« العياني » و« غير العياني ».
فتعودنا على مثل هذه الأوصاف التي ألفناها منذ زمن طويل لا يضمن لها
الأهمية البالغة التي ننسبها إليها. فقد يتفق لهيراقليطس أن يقول كلمة
تدل على شيء عياني بينما يريد في الواقع أن يفكر في شيء غير عياني
بالمرّة. ولعل هذا أن يوضح لنا أن مثل هذه الأوصاف والتعديلات
لا تصفنا فيما نحن بصدده.

يمكننا على ضوء الشرح السابق أن نضع « الذي ينمو على الدوام »^(٢)
في موضع « الذي لا يغيّب أبداً » وذلك إذا راعينا شرطين، أولهما أن
نفكر في « الفيزيس » من ناحية التعجب، وثانيهما أن نفهم
« فيثون »^(٣) « فهمنا لفعل (النمو) ». ولو حاولنا أن نعتز على كلمة « أئي-
فيثون »^(٤) « (النمو الدائم) لضاعف محاولتنا سدى، ولوجدنا بدلا منها

(١) يوضح المؤلف هذا المعنى بذكر الفعل اللاتيني (concrescit) الذي يفيد نمو الأشياء مجتمعة.

(٢) في الاصل باليونانية τὸ αἰὲν φέρον (الناس أبداً أو النمو الدائم)

(٣) في الاصل باليونانية φέρον

(٤) في الاصل باليونانية αἰὲν φέρον (النمو الدائم)

كلمة «أثى - زوثون» (الحى أبداً أو الحياة الدائمة) في الشذرة (٣٠) (١).
وفعل «الحياة» يقبر عن معنى يمتد إلى أفق رعب، وبمد قصى، وعمق
حميم، وهو نفس المعنى الذى كان يقصده نيتشه في العبارة التى دونها بين
سنتى ١٨٨٥، ١٨٨٦ عندما قال: «الوجود - ليس لدينا من تصور
عنه سوى تصور «الحياة» - وكيف يتسنى لمت أن «يوجد» (٢)؟

كيف يتعين علينا أن نفهم كلمة «الحياة» إذا اعتبرناها ترجمة
أمنية للكلمة اليونانية «زين» (٣)؟ إن المصدر والفعل في حالة ضمير
التكلم يتضمنان الجذر «زا». وطبيعى أننا لن نستطيع التوصل إلى
المفهوم اليونانى عن الحياة مهنا بذلنا من جهد لاستخراج معناها من
هذه البنية الصوتية (زا).

ولكننا نود أن ننبه إلى أن اللغة اليونانية - وبخاصة على لسان
شاعرينا هيرميروس وبندار - تستخدم كلمات تبدأ بالسابقة «زا» مثل

(١) يشير المؤلف إلى الشذرة (٣) التى تقول: هذا النظام الكونى،
وهو (نظام) واحد بالنسبة لكل إنسان (ولكل شىء)، لم يوجد أحد من
الآلهة ولا من البشر، بل كان دائماً ويكون وسوف يكون نارا حية دائمة،
ترهبج بعتار وتخبو بدار، - أما الكلمة التى تدل على الحياة الابدية
الدائمة فهى (αἰώνιος).

(٢) من إرادة القوة، العبارة رقم ٥٨٢.

(٣) هى الحياة باليونانية *zēn* ومنها يأتى الفعل *zōō* (أحيا) وإليهما
يشير العبارة التالية، وكلاهما يقوم على الجذر «زا» - *zōō*

« زائثوس » (الهى جدا أو مقدس جدا ، زامينيس ، شديد أو عنيف جدا) ، « زايبروس »^(١) (نارى جدا) . ويفيدنا علم اللغة أن السابقة « زا » تدل على التأكيذ أو التشديد . ولكن هذا « التشديد » لا يقصد به الزيادة الميكانيكية ولا الديناميكية . فالشاعر بندار يصف بقاها وجبالا ، ومروجا وشطآننا بأنها « زائثوس - الهية جدا » ، وهو يلجأ إلى هذا الوصف عندما يريد أن يقول إن الالهة طالما تجلت لها وأطت عليها (من عليائها) وعبرت عن حقيقة وجودها من خلال هذا التجل والظهور . فاليقاع لها قداسة خاصة لأنها تنبثق أو تنفتح انفتاحا خالصا حين تنفتح للظاهر أن يظهر . وكذلك بمعنى « زامينيس » (شديد جدا) الذي يتيح للعاصفة بكل شدتها وعنفاؤها أن تنفتح وتنبثق في تمام ماهيتها .

إن السابقة « زا » تعنى اناجة الانبثاق والانفتاح للتخلص من خلال الألوان المختلفة للظهور والأطلال والنفاذ والحضور ومن أجلها جميعا ، والفعل « دزين » (الحياة) يصف الانفتاح في الضور بقول : « ومعميروس : « الحياة ، أى رؤية نور الشمس »^(٢) والسكلمات اليونانية التي تعنى « الحياة » ، والعمر ، والسكائن الحي^(٣) كلمات لا يجوز لنا أن نفهمها من الناحية الزيولوجية (الحيوانية) ولا من الناحية البيولوجية (الحيوية)

(١) الكلمات في الاصل باليونانية ، وهى على الترتيب

Ζάθος — Ζαίβρος — Ζάβρος

(٢) في الاصل باليونانية : Ζῆν καὶ ὄρεν φάος ἡλιού

(٣) في الاصل باليونانية وهى على الترتيب : Ζῶν — Ζῶν — Ζῶν

بمعناها الواسع. والمعنى الذي تفصده اللغة اليونانية بالسكان الحي بصيد كل البعد
عن المعنى البيولوجي للحيوان، حتى لقد استقطع اليونان أن يصفوا آلهتهم
بأنها « كائنات حية »^(١)، ما السبب في هذا؟ إن (وصفهم للآلهة) بالمطلين
يعنى أنها تفتيح أو تنشق بحيث تمكن رؤيتها، وأنهم ينظرون للآلهة نظرة
مختلفة عن نظارتهم للحيوانات، ويجربونها كذلك تجربة مختلفة. ولكن
الحيوان ينتمى للحياة (زين) انتماء من نوع خاص. وانفتاح الحيوان على
ما هو حر يظل على نحو مثير للفرابة ومعقد معا — أمرا مقيدا مغلقا على
ذاته. والتكشيف والتعجب كلاهما متعقد في الحيوان على نحو يجعل
من المتعذر على تفسيرنا البشرى أن يجد له طريقا (ينفذ منه إليه)، وبذلك
بمجرد أن يصر على تجنب التفسير الميكانيكي للحيوان — وهو تفسير ممكن
دائما —، إصراره على تجنب كل تفسير يحمل طابع الفزعة التشبيلية
بالإنسان. ولما كان الحيوان لا يتكلم، فإن للتكشيف والتعجب بالإضافة
إلى اتحادهما في (طبيعة) الحيوانات، حياة من نوع مختلف تام
الاختلاف^(٢).

(١) في الأصل باليونانية ζῷον

(٢) يذكر هيدجر كلمة السكان الحي في هذا السياق مفرقة على هذه
الصورة Lebe — wesen وذلك على طريقته في استخراج المعنى من الاشتقاق
اللفظي. وقد يمكن أن نفهم من الجملة السابقة أن الحيوان عاجز عن التعبير
الفوري عن تجربته بالوجود، ولهذا فإن عمليتي التكشيف والتعجب لديه
معنا بكتان مستقلتان عليه وعلينا، ولهذا أيضا فإن ماهية الحياة بالنسبة إليه
تختلف كل الاختلاف عنها بالنسبة إلينا.

ومع هذا كله فإن زوئي (الحياة) وفيزيس تدلان على شيء واحد
بمفهومه : فكلمة « آئي زوون » (الدائم الحياة) تفيد « آئي — فيثون » ،
(الدائم النمو) كما تفيد « تو — مي — دينون — بوتى^(١) » (الذي
لا يغيث أبداً).

إن كلمة « آئي — زوون » (الدائم الحياة) في الشذرة (٣٠) السالفة
الذكر تأتي بعد كلمة « بيزر » (النار) ، وهي لا ترد فيها باعتبارها كلمة
تدل على صفة ، بل باعتبارها اسماً يسهل للتعبير عن الطريقة التي ينبغي أن
تفهم بها النار ، أي من حيث هي انبثاق أو انفتاح دائم .

إن هيراقليطس يستخدم كلمة « النار » للدلالة على ذلك ، الذي لم
يوجد له أحد من الآلهة ولا من البشر ، أي ذلك الذي كان دائماً قبل
الآلهة والبشر ولم يزل يقوم في ذاته وبالنسبة لهم « كفيزيس » ، وبهذا
يؤمن كل حضور ويصونه ، ولكن المقصود بهذا الحضور هو الكوزموس^(٢) ،
ونحن في العادة نترجم الكلمة الأخيرة « بالعالم » ونظال نفكر فيها تبعا
لذلك تفكيراً بعيداً عن الصواب كلما قصرنا تصورنا للعالم على التصور
الكوزمولوجي (الكوني) أو قصرناه في المقام الأول على مفهوم الفلسفة
الطبيعية منه .

(١) الكلمات في الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها في هوامش
سابقة .

(٢) في الأصل باليونانية *kosmos* وهي تدل على النظام كما تدل على الزينة
والزخرف . ولعل المعنى اليونانية أن تكون قد أخذت بروعة الكون وتحول
التعبير المجازي إلى حقيقة .

للعالم نار دائمة ، وانفتاح وانبثاق دائم يكال بالكلمة « الفيزيس »
من معنى . وإذا كنا نتحدث هنا عن حريق أبدي يلتهم العالم ، فلا يجوز
لنا أن نذهب إلى تصور عالم قائم بذاته ، ثم نتصور أن هناك حريقا شبي
فيه وأتى عليه . فالواقع أن العالم ، و « النار » و « الدائم الحياة » ،
والذي لا يفتب أبدا (١) ، تعبيران جديهما عن نفس الشيء . ولهذا فإن ماهية
النار التي يفكر فيها هيوقليطس ليست بالوضوح المباشر الذي توحى لنا
به رؤية اللهب المستقر . ويمكن أن ننتبه إلى المعاني المختلفة التي تستخدم بها
كلمة « بير » (النار) مما يمكنها من الإشارة إلى الماهية الكاملة لذلك
الذي تلمح به هذه الكلمة على لسان المفكر الذي نطلق بها .

إن كلمة « بير » (النار) صفة تطلق على نار الأضحية ، ونار الموقد ،
ونار الحراسة ، كما تطلق أيضا على ضوء المشاعل ، وبريق السكواكب
والنجوم . في النار تكمن الانارة ، والاشتمال والتوهج ، والنور المادي
الذي ينشر أشعته الساطعة على الفضاء الرحب . في « النار » يمكن
كذلك الدمار ، والاضطراب ، والإعاقة ، والانطفاء . وهووقليطس حين
يتكلم عن النار يفكر قبل كل شيء في الإضاءة (٢) ، كما يفكر في الإشارة
الهادية (٣) التي تقدم المقياس وتسترده . وقد اكتشف كارل رينهارت (٤)

(١) الكلمات في الاصل باليرانية ، وقد تقدم ذكرها .

(٢) حرفيا : التسييد المضيء ، أو الإضاءة الغالبة المسيطرة .

(٣) الكلمة الاصلية *das weissen* تدل على الهدى والارشاد وتقديم

النصح

(٤) عالم ألماني معاصر تخصص في الدراسات النكلاسيكية والانسانية

إحدى شذرات هيراقليطس في كتابات هيبوليئوس^(١) ، وأثبت صحة نسبتها إليه وبين أن النار (تو - بير) عنده تدل في نفس الوقت على معنى المتفكر^(٢) (تو - فرونيمون) الذي يهدى كل إنسان إلى الطريق ويدل كل شيء على مكانه . هذه النار المتفكرة المادية تجمع كل شيء وتؤمن ماهيته وتحفظها عليه . وهذه النار المتفكرة هي التجميع الذي يهتدى به تحقق الماهية ويقدمه . إن النار (بير) هي التجميع (اللوجوس)^(٣) وتفكيرها هو القلب ، أى هو رحابة العالم التي (تنشر) الضوء والأمن . وهكذا نجد هيراقليطس يستخدم أسماء متنوعة للدلالة على الماهية الكاملة لشيء واحد بعينه . وهذه الأسماء هي فيزييس (الانبثاق أو الانفتاح) ، بير (النار) ،

مقدمة نشر البحث المشار إليه في مجلة هيرميس ، المجلد (٧٧) : سنة (١٩٤٢)

صفحة (١) وما بعدها .

(١) أحد الكتاب المسيحيين الأول . ولقد حوالى سنة ١٧٠ ميلادية بالاسكندرية (أو في آسيا الصغرى) ومات منفيًا في جزيرة ساردينيا سنة ٢٥٣ أثناء حملة اضطهاد المسيحيين في عهد القيصر ماكسيمينوس الثراقي . كتب مؤلفاته في العقائد المسيحية وشرح الكتاب المقدس والرد على الزنادقة باللغة اليونانية ، كما كتب تاريخًا للعالم وتاريخًا للنظام الكنسي يرجع إليه حتى اليوم ، على الرغم من أنه لم يبق منه سوى شذرات متفرقة .

(٢) في الأصل باليونانية τὸ φρόνισμα

(٣) هذا هو تفسير هيدجر للوجوس λόγος (الكلمة - المعنى - الشكل - الواحد - القانون) وقد شرحه بالتفصيل في دراسات أخرى وبين أنه ذلك يجمع الموجودات في الوجود .

لوجوس (التجميع)، هارمونيا (التجانس والانسجام)، بوليموس (الحرب والشقاق)، أريس (النزاع) فيليا (المحبة)، هين (الواحد^(١)).



من هنا تأتي البنية اللغوية التي تبدأ بها الشذرة (١٦) وتعود إليها، ألا وهي «تو - مى - دينون - بوتى» أى ذلك الذى لا يعيب ولا يهوى أبداً، ينبغى علينا أن نستشف المعنى الذى تصفه هذه البنية اللغوية وأن نقسم صوته عن طريق الانصات إلى الكلمات الأساسية السابقة المعبرة عن تفكير هيراقليطس:

هكذا تبين لنا أن عدم الدخول أبداً فى الاحتجاب^(٢) هو الانفتاح أو الانبثاق الدائم من (طيات) التحجب. على هذه الصرورة تنوهج نار العالم^(٣) وتظهر وتفكر. ولو فكرنا فيها باعتبارها الانارة الخالصة، لوجدنا أن هذه الانارة لا تأتى معها بالضوء الساطع فحسب، وإنما تؤدى كذلك إلى الانفتاح الحر الذى يظهر كل شيء بما فى ذلك ضده. بناً تزيد الانارة عن مجرد القاء الضوء الساطع، كما تزيد أيضاً عن اتاحة الحرية. إن الانارة هي (القوة) المتفكرة المجمعمة التى تهيب للانبثاق الحر، هي ضمان الحضور (أو كينونة الكائن ووجوده وتحقق ماهيته).

(١) يذكر المؤلف هذه الأسماء باليونانية، وقد تقدم النص عليها فى هوامش سابقة، فيما عدا كلمة (النزاع - εἰς).
(٢) أو استحالة التلاش والغياب فيه.
(٣) حرفياً: النار العالمية.

كولنج و بليسون

الإنسان وقواه الخفية

