الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس -مستغانم-
كلـية العلوم الاجتماعية.
قسم العلوم الاجتماعية ـ شعبة الفلسفة.

تخصص: فلسفة عملية وممارسات ثقافية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه "ل.م.د" في الفلسفة موسومة بـ:

فلسفة الثقافة
عند مارتن هيدغر

إعداد الطالب:
ماريف أحمد

تحت إشراف:
أ.د: إبراهيم أحمد

أعضاء لجنة المناقشة

د.حموم لخضر	أستاذ محاضر–أ–	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د.إبراهيم أحمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا
د.العربي ميلود	أستاذ محاضر–أ–	جامعة مستغانم	مناقشا
أ.د.سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2	مناقشا
د.بلعاليا دومة ميلود	أستاذ محاضر–أ–	جامعة الشلف	مناقشا

السنة الجامعية : 2017 – 2018

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع

إلى روح جدتي الطاهرة رحمها الله

إلى الوالدين الكريمين

إلى كل أفراد عائلتي

إلى كل أساتذتي دون استثناء

إلى الأملين أمال معاريف وأمال مسعودان

إلى كل من عرفتهم طيلة مسيرتي كل واحد باسمه

شكر

أتوجه بخالص الشكر وعظيم العرفان إلى كل من ساعدني بالنصح والتوجيه في إنجاز هذا البحث، وأخص بالذكر الأستاذ المشرف على هذا العمل **الأستاذ الدكتور إبراهيم أحمد** من خلال توجيهاته وتشجيعاته وحرصه على إتمام البحث على أفضل شكل.

والشكر موصول إلى قسم الفلسفة وكل أساتذة جامعة عبد الحميد بن باديس -مستغانم- كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل أعضاء لجنة المناقشة كل واحد باسمه.

المقـدمة

مقـــدمة :

لقد مر التاريخ البشري بحقبات زمنية مختلفة ومتعددة فعرفت كل فترة بخصائص معينة وبفلاسفة ومفركين لهم توجهات وتصورات مختلفة للحقبة التي تواجدوا فيها، لهذا تعتبر الفترة المعاصرة من أكبر الفترات التي رسخت لتصورات جديدة وجد متقدمة ومتطورة مقارنة مع غيرها من الفترات السابقة وهذا سواء من حيث نمط عيشها ومعيشتها أو من حيث أفكارها ومفكريها وكذا من حيث فلسفتها وفلاسفتها، أو من حيث ثقافتها ومثقفيها فتميّزت برؤيتها الخاصة لشتى المواضيع التي طرحتها أو عالجتها والتي كانت تمس كل الأطر الثقافية بمختلف انتماءاتها العرقية والدينية والفكرية وهي نظرة وثقافية تختلف في جوانب عديدة عن نظرة الفلسفات السابقة (سوءا الوسيطية أو الحديثة) خاصة عندما نتحدث عن **الثقافة الغربية** التي تميزت في هذه الفترة بتضاؤل سلطة الكنيسة في مقابل تزايد سلطة العقل، بالإضافة إلى ظهور العديد من التغيرات الأخرى على مستوى البيئة والمحيط الاجتماعي والثقافي، والثقافة المعاصرة هي ثقافة أقرب إلى العلمانية منها إلى الثقافة الدينية، وأقرب إلى تعدد الحقائق وكثرة تأويلاتها منها إلى ثباتها ووحدتها، وهي ثقافة تقوم وتؤمن بمنطلقات العلم وتسليماته، فهي ذات نزعة علمية بامتياز، حيث أخذ العلم يحل محل الكنيسة بل وأخذ مكانها فلا وجود إلا للعلم وإلا لمن يؤمن بالعلم، فهي ثقافة تتميز بسيطرة الجانب المادي على الإنسان في مقابل غياب شبه كلي للجانب الروحي البشري، وهذا ما جعل المفكر الأمريكي بمعهد كاليفورنيا للدراسات **ريتشارد تاراناس** يكتب كتاب بعنوان: "**آلام العقل الغربي**" فالثقافة المعاصرة تميّزت في جانب كبير منها بهيمنة النزعة العلمية وسيطرتها على الحياة في كل جوانبها، وليس هذه السيطرة العلمية إلا مظهرا من مظاهر الثقافة الغربية المعاصرة.

وقد أفضت هذه الآلام إلى تشتت كلي في القيم والمبادئ الإنسانية، وكانت لها آثار وخيمة على مستقبل الإنسان والثقافة الإنسانية ككل، حيث أدت إلى انحلال أخلاقي لم يسبق له قرين كما أدت إلى ظهور ثقافة جديدة في الأوساط الغربية وهي ثقافة منافية للدين وللكنيسة، بل وتعمل على

التأسيس لأحادية الآخر الثقافية والفكرية، وهنا أصبحت الحاجة إلى الانضباط الأخلاقي والفكري أمرا ملحا، وأصبح التنظير الفلسفي للقضايا الثقافية المستجدة والجديدة ضرورة قصوى تمليها الظروف التي أفرزتها التطورات العلمية والثقافية الجديدة.

وأهم عامل وجه الفكر الفلسفي الحديث والثقافة المعاصرة هو نشأة العلوم الطبيعية، التي دعت لدراسة الظواهر الطبيعية بالتجربة العملية، وضرورة إخضاع جميع معارفنا لميزان النقد وتقصيها بمخبار العقل، وتثبيتها بالتجربة، فكان " بيكون" و "ديكارت" أول من نادى بحرية الفكر، لكنهما اختلفا في الوسيلة المؤدية إلى بلوغ الحقيقة، فأسس "بيكون" "الفلسفة التجريبية" و أسس "ديكارت" "الفلسفة العقلانية"، ومن ثم صار الفلاسفة يبنون فلسفاتهم كل وفق منهجه، ثم سياتي كانط محاولا التأسيس لفلسفة تجمع بين ماهو تجريبي وماهو عقلي معلنا عن ميلاد الفلسفة النقدية وبالتالي شهدت هذه الفترات التاريخية وفرة متنوعة في المناهج والفلسفات ولن تتوقف عند هذا الحد بل ستشهد ميلاد فلسفات ومناهج جديدة.

كل هذه الظروف هيأت لميلاد فيلسوف جديد، شرب من مناهل فلسفية عديدة خاصة أرسطو وهولدرلين الشاعر الألماني، كانط، نيتشه، وأستاذه إدموند هوسرل ...، وهي عوامل مهدت لمجيء **الفيلسوف والمفكر مارتن هيدغر (1889-1976)**؛ الذي سيقدم نسق فلسفي خاص من حيث رؤيته للوجود والكون والإنسان والحقيقة والتكنولوجيا، وخصوصية نسقه تكمن أيضا في التنظير للواقع السياسي والاجتماعي للعصر الذي ينتمي إليه، وهذا ما جعله يشن هجوما صارخا على التراث والثقافة الغربيين وكل ما حملته هذه **الثقافة** من قيم في بعدها المنهجي أو المعرفي أو الفني أو اللغوي أو الديني أو الفكري والفلسفي والتقني وبشكل عام البحث عن الوجود المنسي أو الذي وقع في النسيان، ورغم وعي هيدغر بخطورة هذه المهمة النقدية والثقافية إلا أنه سيقبل عليها وهي مهمة ستشكل خطورة كبرى في تاريخ **الفلسفة والثقافة الغربية**، لهذا يعتبر مارتن هيدغر أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين على الإطلاق.

كل هذه المؤشرات جعلت فلسفة مارتن هيدغر تلقى مزيدا من الاهتمام في الغرب يوما بعد يوم، وتتجلى أهمية هذه الفلسفة أولا في عمقها وفي جدة طرحها وتناولها للعديد من القضايا الفلسفية سواء منها التقليدية أو المعاصرة وهذا لأن فلسفة هيدغر هي فلسفة البحث في الأصول والأعماق، فتناولت قضايا كالحقيقة والماهية والتقنية والعلم والإنسان...كما أنها فلسفة جدية لمحاولة تشخيص الثقافة الغربية خاصة في شقها الحداثي وما ترتب عن الحداثة من نتائج، فقدم هيدغر تفسيرا لتاريخ الثقافة الغربية بداية من عهده الصبحي الأول وصولا إلى العهد الحداثي الذي تميز بمحاولة تحقيق التقنية لمبدأ السيطرة على الإنسان. من هنا يعتبر هذا البحث محاولة للكشف عن مختلف الجوانب الثقافية التي تناولها هيدغر بالدراسة والنقد والتحليل، باعتبار الثقافة هي ذلك الكل الذي يشمل مختلف العلوم والمعارف، حيث يتناول هذا البحث موضوع فلسفة الثقافة عند مارتن هيدغر، **وتتمثل إشكاليّته الأساسية كالتالي:**

ما المقصود بفلسفة الثقافة عند مارتن هيدغر؟ وكيف سينتقل هيدغر من الأنطولوجي إلى الثقافي؟ وما هي دلالات هذا التحول أو الانتقال؟ما الثقافة؟ وما فلسفة الثقافة وكيف راح يؤسس ويؤصّل مارتن هيدغر للثقافة ولفلسفة الثقافة؟

وتندرج ضمن هذه الإشكالية الرئيسية مجموعة من المشكلات الجزئية التي سيحاول هذا البحث الإجابة عنها ومن أبرزها:

ما هي أهم الخصائص التي ميزت الثقافة المعاصرة؟ وما هو الجو الثقافي الذي تميزت به الحضارة الغربية المعاصرة؟ وكيف عالج الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر إشكالية الثقافة؟ وما هي أهم السمات التي صبغت هذه الثقافة في هذا العصر من وجهة نظر هيدغر؟وكيف يمكن أن نفهم فلسفة الثقافة عند مارتن هيدغر؟ وكيف تأسس هذا المفهوم عبر التاريخ؟ وما هي القراءة التي سيقدمها هيدغر لحال الثقافة الغربية؟ وكيف فهم هيدغر الثقافة الغربية وكيف تعامل معها؟ وما الجديد في طرحه ورؤيته لمستقبل هذه الثقافة؟ وإلى أي مدى أصّلت فلسفته للواقع الاجتماعي والسياسي في عصره؟

وللإجابة عن مختلف هذه التساؤلات فإن طبيعة الموضوع استدعت منا اعتماد المنهج التاريخي في البحث، وكذا المنهج التحليلي، والمنهج النقدي في تناولنا لأفكار هذا البحث، وذلك لأننا لسنا في مجال عرض أفكار "هيدغر" وفقط وإنما نحن بصدد تحليل علمي وفلسفي للتصور الهيدغري لمفهوم الثقافة وكذا لقراءته للتجليات الثقافية الغربية على وجه الخصوص.

وترجع أسباب اختيارنا لهذا الموضوع إلى مجموعة من الاعتبارات والأسباب، أهمها اهتمامنا وحبنا للإطلاع على الفلسفة الغربية المعاصرة وأهم إشكالاتها وفلاسفتها، فكان مشروع هيدغر كفيلا بأن نقتحم به هذا المجال، بالإضافة إلى الأهمية التي أخذتها الكثير من المسائل الثقافية والفلسفية عبر تاريخ الفلسفة وخاصة الفلسفة المعاصرة، من هنا كان اختيارنا لمارتن هيدغر دون غيره من الفلاسفة لدراسة قضية الثقافة الغربية قائمة على مجموعة من الاعتبارات والأسباب أهمها:

أهمية مارتن هيدغر و تأثير فلسفته وأفكاره في تاريخ الفكر لفلسفة الغربيين، وكذا تأثيره حتى على المفكرين العرب والمسلمين، كما أن البحث في فلسفة هيدغر ودراستها يحيل إلى الكثير من الإشكاليات التي طالما استشكلها الفكر الفلسفي المعاصر.

إضافة على هذا الأهمية التي بات يحظى بها الفكر الهيدغري ضمن السياق و الإطار الفلسفي العام سواء منه الحديث أو المعاصر و الطريقة المميزة التي عالج بها هيدغر رؤيته للوجود بصفة عامة وللوجود الإنساني بوجه خاص وللخطر المحذق بالإنسان المعاصر، وأهمية إعادة النظر في الوجود المنسي وكذا الأخطار التي بات عرضة لها الإنسان في الفترة المعاصرة .

كما أن رؤيتنا الخاصة لأهمية الفلسفة الهيدغرية وما أصبح يرتبط بها من رهانات فلسفية تتسم بكثير من العمق مثل فكرته المميزة عن الموجود في العالم وعن الوجود أيضا و علاقة الأول بالثاني، زيادة على هذا جرأة هيدغر في طرحه للقضية الأكبر في رأيه و التي مسّها النسيان في الفلسفة الغربية سواء منها اليونانية أو الحديثة أو حتى المعاصرة. بالإضافة إلى الاهتمام الذي باتت تجلبه فلسفة هيدغر يوما بعد يوم في الغرب عموما و عند المهتمين بالفكر الفلسفي الغربي سواء منهم الغربيين أو

العرب، وتتجلى هذه الأهمية لمارتن هيدغر وهذا الحضور لفلسفته عموما في تناولها للعديد من القضايا سواء منها التقليدية كالوجود والتقنية والحقيقة والميتافيزيقا عموما، وكذا الآليات التي سيتبعها هيدغر في بحثه وحفره في جذور الثقافة الغربية وكيف سيعيد نقد التراث الثقافي الغربي من جهة والمنطلقات التي سيضعها لأجل إعادة بعث ثقافة جديدة، ترتكز على لغة الوجود والإنصات إلى صوت هذا الوجود الذي بات لا يسمع.

والهدف من هذه الدراسة هو الكشف عن الخلفية الأنطولوجية والثقافية التي وجهت فكر الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر في مختلف جوانبه، وكذا محاولة تقديم قراءات وتأويلات جديدة تجعل التصور الهيدغري لمسالة الثقافة ولشتى المسائل والقضايا واضحة باحثين داخل هذه المسائل الثقافية عن الذي فكر فيه هيدغر ولم يعلنه، عن الذي مهد لقوله ولم يقله، عن الذي فكر فيه وما لم يفكر فيه، وأيضا الكشف عن العلاقة الخفية التي أسست للثقافة الغربية في صبغتها المعاصرة مع مراعاة كل الظروف التي ساهمت في بناء الطرح الهيدغري ومعالجته لمختلف القضايا.

ومن هنا تتمثل أهمية هذا البحث في الكشف عن الأطر العملية والنظرية التي قامت عليها الثقافة الغربية المعاصرة، وهو أيضا محاولة للكشف عن أهم الانتقادات التي وجهت إلى هذه الثقافة فوقع اختيارنا على مارتن هيدغر باعتباره الفيلسوف الذي تزامن ظهوره مع أحداث مختلفة ومتنوعة عاشتها هذه الحضارة، ضف إلى هذا رؤيته الفاحصة لمنتجات هذه الحضارة خاصة في شقها التقني والتكنولوجي، وكذا بعدها الإنساني سواءً من وجهة نظر ايجابية أو سلبية لهذا الكائن البشري وكذا الحلول التي قدمها هيدغر في تشخيصه للخطر الذي يهدد الإنسان عموما والإنسان الغربي خصوصا، وعليه ستكون أعمال هيدغر وقراءاته المختلفة لهذه الحضارة منطلقا وأساسا هاما في استكشاف حقيقة الفكر والثقافة السائدتين في هذه الحضارة.

فكان البحث في إطاره ومحتواه العام يسعى إلى اكتشاف المنطلقات الثقافية الغربية وأهم الأسس التي بنيت عليها، منطلقين في هذا من أعمال مارتن هيدغر وقراءاته المختلفة لواقع الثقافة

الغربية واهم مميزاتها وكذا سلبياتها، فستكون الحدود التي نروم إلى الوقوف عندها ملازمة للإطار الهيدغري النقدي والتحليلي لمنتجات هذه الحضارة.

ومن بين أهم الدراسات التي اهتمت بالبحث في فلسفة هايدغر يمكننا أن نذكر في هذا الصدد:

أطروحة ماجستير للأستاذ محمد كرد الموسومة ب:"الشعر بين أفلاطون وهيدغر، بإشراف الدكتور: حمانة البخاري، جامعة وهران،2007.

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، اسماعيل مهنانة، هيدغر والنقد الفلسفي للحداثة، 2008-2009، جامعة الجزائر.

أطروحة لنيل شهادة الماجستير من إعداد الباحثة حياة خلفاوي وإشراف الأستاذة غيوة حيرش فريدة،جامعة منتوري، قسنطينة ،2006.

أطروحة ماجستير، للباحثة عمرون مليكة، موسومة ب:شعرية الخطاب الفلسفي نمارتن هيدغر نموذجا، إشراف الدكتور: منير بهادي، جامعة وهران،2012.

رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، فاطمة الزهراء فقير، التحليل الفينومينولوجي التأويلاتي للتجربة الدينية عند هيدغر المتقدم،(1915-1924)،2015،2014، جامعة تلمسان.

ولغرض الإجابة عن الإشكالية المطروحة في البحث و بلوغ الأهداف المرجوة من وراء هذه الدراسة وضعنا مخطط يضم ثلاثة فصول وخاتمة، بحيث يحتوي كل فصل على ثلاثة مباحث وفيما يلي سنعرض ملخصا لأهم المباحث التي يشتمل عليها:

ففي الفصل الأول الموسوم ب: البناء الأنطولوجي للثقافة والذي هو في مجمله فصل مفاهيمي اقتصرنا فيه بالبحث عن ماهية وجينالوجيا المفهوم (الثقافة وفلسفة الثقافة) ونهدف من خلاله إلى

ضبط مجموعة من المفاهيم المرتبطة ببحثنا أهمها الثقافة، المثاقفة، الحداثة، ثم فلسفة الثقافة كمفهوم جديد نسبيا أصبح كثير التداول في الأوساط الفكرية والفلسفية، ومن هنا قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، أما المبحث الأول والمعنون ب: جينالوجيا الثقافة والمثاقفة فقد حاولنا البحث في مفهوم الثقافة بغية محاولة ضبط تعريف موحد لها قدر الإمكان، إضافة إلى الكشف عن علاقة الثقافة بالحضارة، وكذا تحديد مفهوم المثاقفة.

وفي المبحث الثاني المعنون ب: الثقافة كبعد أنطولوجي للحداثة فيه حاولنا أن نبرز علاقة الثقافة بالوجود بشكل عام وبالوجود الإنساني بوجه خاص محاولين استشكال علاقة الثقافة بالحداثة أو بالأحرى الكشف عن التجليات الثقافية في زمن الحداثة، وأي نمط أخذته الثقافة في الفترة الحديثة، مبرزين في ذلك الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقف في زمن الحداثة وما تبعها من أحداث سواء في طابعها الايجابي أو السلبي.

أما بخصوص المبحث الثالث والذي حمل عنوان: في فلسفة الثقافة أو من مفهوم الثقافة إلى فلسفة الثقافة، وقد حاولنا فيه أن نبرز ونحدد ونضبط مفهوم فلسفة الثقافة باعتباره مفهوما لازال يسوده الكثير من الغموض باعتبار أن تداولية هذا المفهوم في الساحة الفكرية والثقافية سواء العربية أو الغربية هو جديد نوعا ما وهذا ما صعّب علينا ضبطه أو تحديده خاصة إذا علمنا أن مفهوم الثقافة هو الآخر لازال حوله الكثير من الاختلاف بين أهل الاختصاص من مثقفين وانثروبولوجيين، ثم وصلنا في آخر هذا المبحث إلى ضبط مفهوم الثقافة عند الألمان باعتبارها علما، فكانت هذه أهم الأفكار التي حاولنا التطرق إليها في هذا الفصل.

أما في الفصل الثاني الموسوم ب: من ثقافة الإنسان إلى ثقافة النزعة الإنسانية، فقد حاولنا أن نتطرق فيه إلى الدلالة التأويلية للثقافة ومختلف الأشكال أو النماذج الثقافية التي تتضمنها الثقافة باعتبارها دلك الكل المتكامل الذي يشمل كل ما يمد للإنسان بصلة، فقمنا في هذا الفصل بالتنقيب عن مفهوم الثقافة لدى هيدغر أو دلالة الثقافة من وجهة نظر هيدغرية بالإضافة إلى محاولة طرح

فلسفي لمسالة الثقافة، وارتأينا أن نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، أما المبحث الأول والمعنون ب:الأساس الأنطولوجي للثقافة وفيه تطرقنا بالدراسة والتحليل إلى البعد الأنطولوجي للثقافة مركزين في ذلك عن الدلالة التي ألحقت بالثقافة كمفهوم نظري ومفهوم عملي خاصة من خلال فكرة البيلدونغ التي نجدها عند الألمان وكيف أخذت الثقافة دلالتها عند هيدغر رغم أننا لا نجد نصوص صريحة تتحدث عن مسألة الثقافة عند هيدغر إلا أن الفلسفة الهيدغرية في شموليّتها تناولت مسائل ثقافية أو حملت دلالات ثقافية متنوعة ارتبطت بالوجود الطبيعي أو حتى بالوجود الإنساني، وهذا ما سنشير إليه في المبحثين اللاحقين من هذا الفصل.

حيث تضمّن المبحث الثاني والذي أخد عنوان : مسألة التقنية وتأثيرها على الثقافة باعتبارها شكلا من أشكال الثقافة فإننا نستهدف من ورائه البحث في مفهوم أساسي في فلسفة هيدغر وهو مفهوم التقنية في خطاب هيدغر من خلال تحديدنا لماهيتها وحقيقتها باعتبارها شكلا من أشكال الثقافة المعاصرة مبرزين كيف فهم هيدغر ثقافة التقنية في مختلف أبعادها.

أما المبحث الثالث فتطرقنا فحمل عنوان :مسألة الثقافة وعلاقتها بالعدمية الأوربية وفيه حاولنا ربط السابق باللاحق من خلال استنتاجنا لكيفية تأثير الثقافة التقنية على الإنسان الغربي ودفعه إلى العيش في حالة من الشعور العدمي الذي هدد كيانه، فتناولنا مفهوم العدمية وكذا الخلفية التاريخية لهذا المفهوم خاصة مع نيتشه ثم هيدغر، وركزنا على أثار هذا الشعور العدمي الذي طالما لحق بالإنسان الغربي، حيث سنرى من خلال هذا المبحث وصف لحالة العدم التي عاشها الغرب والتي أصبحت تهدد وجوده ومستقبله، واختتمنا هذا الفصل بملخص عام حول مختلف ما جاء فيه.

لننتقل بعد دلك للفصل الثالث الذي مثّل إجابة على الإشكالية التي بدأنا في الإجابة عنها من خلال الفصل الثاني، وفي هذا الفصل الموسوم ب:الانعطاف الفينومينولوجي لأنطولوجيا المنابع، عالجنا في مبحثه الأول عودة هيدغر للإغريق وعلاقته بالثقافة الإغريقية عموما وامتداد هذه الثقافة في فلسفة هيدغر خاصة ما تعلق منها بالفكر الأفلاطوني والأرسطي.

في حين قمنا في المبحث الثاني بعرض تصور الإنسان في الثقافة الغربية بين كل من هيدغر وكانط محاولين البحث عن أصالة التنظير الفلسفي للإنسان من وجهة نظر فلسفية والمقصود بفلسفية هنا وجهة نظر هيدغر وكانط للإنسان وكيف تصور كل منهما الإنسان وهل كان هدا التصور امتدادا للنزعة الانثروبولوجية التي اهتمّت بدراسة الإنسان أي باعتبار الانثروبولجيا علما يدرس الإنسان، وقد حمل هدا المبحث عنوان البعد الأنثروبولوجي للإنسان (هيدغر ، كانط).

لننتقل بعد دلك إلى المبحث الأخير من هذه الرسالة والذي أردناه أن يكون تصور لوجهة نظر هيدغر بخصوص هذه الأزمات التي تهدد الإنسان المعاصر، مبرزين وجهة نظر هيدغر من مسألة الفن وأي دور يمكن أن يلعبه الفن الذي هو من أبرز الإشكال الثقافية التي وجدت منذ العصور القديمة، فكان عنوانه كالتالي: تأويل اشكل الفني باعتباره شكلا من أشكال الثقافة، هذا المبحث حاولنا أن نجعل منه عرضا لتصور هيدغر لما ينقذ المصير، وبالتحديد مصير الإنسان والوجود معا.

لنصل في الأخير إلى خاتمة جمعنا فيها لب هذا البحث، من خلال عرضنا واستخلاصنا لأهم النتائج المتوصّل إليها في هذا العمل.

الفصل الأول:

في البناء
الأنطولوجي للثقافة

الفصل الأول:

في البناء الأنطولوجي للثقافة

المبحث الأول: جينالوجيا الثقافة والمثاقفة.

المبحث الثاني: الثقافة كبعد أنطولوجي للحداثة.

المبحث الثالث: في معنى فلسفة الثقافة أو من مفهوم الثقافة إلى فلسفة الثقافة.

﴿ من الصعب أن نقدم تعريفا دقيقا لمفهوم الثقافة وكل ما يقال هو مجرد تقريب للفهم وتصور نسبي للمجال وهنا نجد الثقافة تدل على أساليب السلوك المكتسبة عن طريق التعلم. ولكن علماء الأنثروبولوجيا يذهبون إلى أن الثقافة هي كل مخططات الحياة التي تكوّنت عبر التاريخ والتي تحولت إلى موجهات للسلوك عند الناس. إن الثقافة أمر واقع لا يمكن تجاهله أو تعمد طمسه ونسيانه لا سيما وأن الإنسان كائن بيوثقافي وكل فعل بشري هو فعل مكيّف ثقافيا . . . ﴾[1]

[1] – زهير الخويلدي، تشريح العقل الغربي، مقابسات فلسفية في النظر والعمل، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1،2013 ،ص 320.

المبحث الأول: جينالوجيا الثّقافة والمثاقفة.

إنّ الحديث عن مفهوم الثّقافة ومعناها يحيلنا ويقودنا بل ويوجّهنا إلى الحديث عن الكثير من المفاهيم المتعالقة والمتداخلة مع هذا المفهوم كعلاقة الثقافة بالطبيعة والحضارة، وعلاقتها أيضا بالمثاقفة والمثقف. حيث سنحاول أن نشرح مختلف التعريفات التي خصّت الثّقافة والتي ارتبطت في معظمها بالإنسان ولم تخرج عن دائرته.

لقد تعددت واختلفت الآراء حول مفهوم الثّقافة، وأثير جدل كبير حول التعريف المناسب لها، لدرجة أخذ الكثير من المختصين يفاضلون ويميزون بين هذا التعريف أو ذاك، وكل واحد منهم وظفها واستخدمها حسب سياق فكري أو اجتماعي أو سياسي معين، فتاريخية الكلمة تحيلنا إلى دلالات وأبعاد مختلفة، وهذا ما جعل من هذا المفهوم (الثّقافة) يحمل عدة أوجه وعدة تعريفات مختلفة حسب كل ظرف ومكان وزمان؛ إذ أخذ الكثير من المهتمّين والمختصّين بالفكر والثّقافة يؤكدون أنه ليس هناك تعريف واحد وموحّد للثّقافة وإنّما هي مجموع هذه التّعريفات المختلفة، المتنوعة والغامضة أحيانا أخرى، وفي هذا العنصر من البحث سنحاول أن نبين أهم هذه التعريفات وأكثرها شيوعا.

وإننا لنجد أنّ مصطلح الثّقافة(Culture) قد احتل الصدارة في حياة الأفراد والمجتمعات قديما وحديثا، وقد حظي باهتمام شديد وهذا ما فتح المجال أمام أكثر التأويلات اختلافا وتباينا، وبالتالي ازدادت الحاجة إلى تعريف هذه الكلمة بعد كل استعمال جديد لها باعتبار أن مشكل الثّقافة يطرح في كل مجتمع وفي كل عصر بطرق مختلقة، وتفهم بمعاني مختلفة أيضا، وهذا ما جعل منها في حركة وتحول مستمرين ومتواصلين، بل وفي تطور ونموّ وازدهار متجددين، وعليه فإن محاولة تقديم مفهوم واحد وموحّد للثّقافة يبدو أمرا عسيرا كما أسلفنا الذكر لهذا حاولنا في هذا الفصل أن نعرض بعض التعريفات التي قدّمت لهذا المفهوم مركّزين على أبرزها.

ففي التّعريف اللّغوي نجد ابن منظور يقول في لسان العرب: "ثقف: ثقف الشيء، ثقفا وثقافا وثقوفة، ورجل ثقف، حاذق، فهم، رجل ثقف، ثقف الشيء: وهو سرعة التعلم"[1]

"يقول ابن دريد: ثقفت الشيء، حذقته، وثقّفته إذا ظفرت به، وثقف الرجل ثقافة أي صار حذقا، فطنا. هذا في الدلالة اللغوية العربية، أما في اللغة الفرنسية فهي اسم مؤنث من اللغة اللاّتينية كلتورا cultura من فعل ثتقيف، وهو مجموعة من المعارف المحصل عليها، حيث " أن مصدر كلمة ثقافة في اللغة اللاتينية الكلاسيكية أو ما قبل الكلاسيكية وهي في الأصل بمعنى الزراعة أو التربية"[2]؛ وأول مرة استخدمت فيها كلمة كلتور بمعنى الزراعة أو التربية كانت في اللغة الألمانية، فالثقافة هي الإرث الاجتماعي ومحصّلة النشاط المعنوي والمادي للمجتمع ويتكون الشق المعنوي من حصيلة النتاج الذهني والروحي الفكري والفني والأدبي والقيمي، ويتجسد في الرموز والأفكار والحس الجمال، والشق الثاني يتكون من مجمل النتاج الاقتصادي (الأدوات والآلات والسلع) فاذا كانت التبادلات الاقتصادية والتجارية والانتاجات الفكرية والروحية من صنع المجتمع فهي جزء ونموذج وشكل من أشكال ثقافة ما مرتبطة بمجتمع ما تكون قد أخذت فيه شكلها وهيأتها وصورتها حسب ما رسمه هذا المجتمع أو ذاك، وحسب ما أرادته هذه البيئة أو تلك.

وفي الاصطلاح نجد أن كلمة ثقافة بحسب المفكر السعودي زكي الميلاد لم تتحول من كلمة إلى مفهوم عند العرب حيث يذكر: "لماذا لم تتحول الثقافة من مجرد كلمة تعرَّفُ في اللغة بكلمة أو كلمتين وبحسب موازين اللغة، إلى مفهوم يتجاوز نطاق اللغة الضيق والمعنى الحرفي المحدود ويتعالى عن الدلالات الحسية المباشرة والقريبة ليعبّر عن خبرة اجتماعية ثقافية"[3] وهذا القول يشير إلى أن مفهوم

[1]–ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مج1، ص 493.

[2]–جواد أبوا القاسمي ، نظرية الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2007، ص 88.

[3]–زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، ط2، بيروت، 2010، ص 24.

الثقافة في الوسط العربي بقي حبيس المعنى اللغوي والنظري، بمعنى أن الثقافة في الوسط العربي بقيت حبيسة المجال اللفظي ولم تتحول إلى المجال الواقعي الاجتماعي، لهذا يرجع اليها عربيا من حيث دلالتها اللغوية، أما من حيث المفهوم فيرجع إليها من حيث الدراسات الأروبية.

ومن بين التعريفات التي يمكن أن نوردها في هذا الصدد هو تعريف الانجليزي إدوارد تايلور (1832-1917) الذي يعتبر أول من قدم تعريفا للثقافة، وقد ورد هذا التعريف في كتابه "الثقافة البدائية" الذي نشره عام 1871 وترجم إلى الفرنسية بعد خمس سنوات من ذلك أي عام1876، والذي يقول فيه؛ "إن الثقافة أو الحضارة هي ذلك المركب الكلي الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات، وكذلك على جميع الاستعدادات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في مجتمع معين"[1]. وهذا الكلي والمشترك بين البشر والذي يشمل مختلف العادات والمعتقدات يحيلنا من جانب آخر إلى القول أن الثقافة بحسب إدوارد تايلور مكتسبة، وهكذا "إذا كان تايلور أول من قدم واقترح تعريفا للثقافة فإنه لم يكن الأول من استخدم الكلمة في الأثنولوجيا*. كان هو ذاته، في استعماله للكلمة واقعا تحت التأثير المباشر لعلماء أثنولوجيا ألمان، كان قد قرأ لهم وخاصة منهم غوستاف كْلام Gustave Klemm الذي كان يستعمل ثقافة (Culture) في معنى موضوعي على خلاف التّقليد الرّومنطيقي الجرماني، وخاصة للإحالة على الثقافة المادية... تمتاز كلمة ثقافة بالنسبة إلى تايلور، في التعريف الجديد الذي وضعه لها، بكونها كلمة محايدة تمكّن من التفكير على نطاق الإنسانية كافة..."[2] .

[1]-زكي الميلاد، المرجع السابق، ص 186.

*-الأثنولوجيا فرع من فروع الأنثروبولوجيا، تعرف بأنها علم دراسة الإنسان ككائن ثقافي، وهي تهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمعات البدائية وتنتهج منهج تاريخي لكي تكتشف نشأة الظاهرة وتتبع مراحلها.

[2]- دينيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر:منير السعيداني، مر:طاهر لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، لبنان، ط1 ،2007، ص 31.

وتبقى الميزة الأساسية لهذا التعريف الذي قدمه تايلور هو أنه جعل منه تعريفا كليا وشاملا ومحايدا في الوقت ذاته يسمح لنا بالتفكير على نطاق واسع وشامل.

ومن بين التعريفات الخاصة بمفهوم الثقافة نجد التعريف الذي يقدمه المفكر الجزائري مالك بن نبي عندما يعرفها بقوله، "هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة الذي ولد فيه"[1]؛ وهكذا فالثقافة هي كل ما يكتسبه الفرد من المجتمع الذي ينتمي إليه أو من البيئة التي يتواجد فيها وبطريقة لا إرادية ولا شعورية تجعل من سلوك الفرد مرتبطا بهذه الحياة التي ينتمي إليها، فهي ما يطبع نمط حياة الإنسان وسلوكه في المجتمع، بل وكل ما يشكل نسيجا لمعتقداته وتقاليده وتاريخه ولغته وفكره وآدابه وفنونه وتقاليده ومحيطه العام.

"وهذا التعريف الشامل للثّقافة هو الذي يحدد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة، أي مقومات الإنسان ومقومات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المقومات جميعا في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية ، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات" [2].

وعليه فهي بمثابة إحدى مكونات الهوية الفردية والجماعية للأمة، إذ هي مفهوم يرتبط بالمجتمع ويكتسبها الإنسان بصفته فردا وعضوا ينتمي إلى هذا المجتمع، وفي هذا الشأن يرى أبو زيد "أن من خصائص الثقافة في الدراسات الأنثروبولوجية، الاستمرار، وهذه الخاصية تابعة بالضرورة كما يقول أبو

[1]- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط4 ، 1984، ص 74.

[2]- المرجع نفسه، ص 74.

زيد نقلا عن لينتون من تصور الثقافة على أنها التراث الاجتماعي الذي يرثه أعضاء المجتمع من الأجيال السابقة، فالسمات الثقافية لها قدرة هائلة على الانتقال عبر الزمن"[1].

لكن وبالعودة إلى التعريف الذي يقدمه مالك بن نبي ما المقصود بفلسفة الإنسان؟ وما المقصود بفلسفة الجماعة؟

عن هذا التساؤل يجيب زكي الميلاد في كتابه المسألة الثقافية بالقول؛ "المقصود بفلسفة الإنسان تلك النزعة الفردية الحاكمة على الثقافة الغربي ، والمؤثرة في تكوين رؤيتهم للثقافة، ففي الغرب يعرفون الثقافة على أنها تراث الإنسانيات الإغريقية اللاتينية، بمعنى أن مشكلتها ذات علاقة وظيفية بالإنسان، والثّقافة في رأيهم هي فلسفة الإنسان *... والمقصود بفلسفة الجماعة تلك النزعة الاجتماعية الحاكمة على الثّقافة الاشتراكية، والمؤثرة في تكوين رؤيتهم للثقافة، لهذا يعرّفون الثّقافة في البلاد الاشتراكية كما يقول ابن نبي، على أنها ذات علاقة وظيفية بالجماعة وهي في رأيهم فلسفة المجتمع"[2]؛ وهنا نجد مالك بن نبي يقارب لنا بين تصورين للثقافة بين التصور الذي يرى في الثقافة أنها امتداد للإبداع الإغريقي اليوناني والذي يجعل من الثّقافة فلسفة للإنسان كما سنرى في الفصل الثالث من هذا البحث، وبين تعريف أو تصور ثاني للثقافة والذي يرى فيها أنها امتداد لفلسفة الجماعة أي أنها ذات صلة بفلسفة المجتمع، وهكذا فإن التعريف الذي يقدمه بن نبي لا يخرج عن التعريف التايلوري لمفهوم الثقافة باعتبارها ذلك الكل الكلي الذي يعنى بالمعارف والمعتقدات.

فالثقافة لا يمكنها الوجود أو التّواجد بدون مجتمع، والمجتمع لا يمكنه القيام بدون ثقافة، فلا معنى لأحدهما في غياب الآخر، حيث يقول الفاروق زكي يونس؛ "إن العلاقة وثيقة بين بين مفهومي الثقافة والمجتمع نظريا وفي الواقع الاجتماعي كذلك وحتى لو أمكن التفرقة النظرية بينهما، إلا أن

[1]-زكي الميلاد، المرجع السابق، ص 168.

*وانطلاقا من هذا سنرى في الفصول اللاحقة أن كانت فلسفة وتفكير هايدغر امتدادا لهذا التعريف .

[2]-زكي الميلاد، المرجع السابق ، ص79.

الظواهر التي يعبران عنها لا ينفصل بعضها عن بعض في الحقيقة وفي الواقع. فالثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، ثم إنّ المجتمع لا يقوم ويبقى إلا بالثقافة. إنّ الثقافة طريق متميز لحياة الجماعة، ونمط متكامل لحياة أفرادها"[1]؛ وهذا ما أكده أيضا توماس إليوت عندما اعتبر "أنّ الثّقافة هي من خلق المجتمع ، سرعان ما تدارك واعتبر أيضا أنّ ما يجعل المجتمع مجتمعا هو الثّقافة "[2]. وبهذا يبدو أنّ الثّقافة لا تنفكّ عن المجتمع، والمجتمع لا يمكنه أن يتأسس ويتشكل ويتكون ويقوّم هويته ومميزاته دون ثقافة، فالترّابط يبدو وثيقا بين ما هو ثقافي وما هو اجتماعي، ولهذا تطورت فكرة الثّقافة بالارتباط بالمجتمع وهو تطور دفعت به الثّقافة دفعا ذاتيا، ودفع به المجتمع دفعا موضوعيا، هذا التّطور الذي دفعت به الثّقافة بغية البحث عن الإطار، ودفع به المجتمع بغية البحث عن المعنى. وهكذا أصبحت الثّقافة هي روح المجتمع، وهنا نستحضر تعريف روبرت بيرستد الذي أورد يقول؛ "الثقافة ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه أو نقوم به ونمتلكه كأعضاء في المجتمع"[3]، فالثقافة هي من تصنع الأطر العامة والخاصة لكل مجتمع، والمجتمع هو من يرسم هذه الأطر ويعطيها صبغتها الخاصة والمميزة، وما يصنعه ويرسمه ويؤسسه ويبنيه أو يشيّده هو نموذج وشكل من أشكال ثقافته الخاصة التي تجعل منه فردا ضمن هذا المجتمع.

وهذا الترابط بين الثّقافة والمجتمع يجعلنا نشير إلى ترابط آخر، وهو الترّابط بين الطبيعة والثّقافة، فإذا كانت الطبيعة في مفهومها الواسع هي كل ما هو مرئي ومتجلي في العالم الماديّ وهذا هو الفهم العامي للطبيعة، فإنه بالعودة إلى مفهومها اللغوي فهي مشتقة من الفعل طبع بمعنى الطبع والأصل الأول، أمّا الثّقافة فقد أشرنا إلى بعض تعاريفها اللغوية منها أو الاصطلاحية، وأشرنا كذلك إلى اختلاف الباحثين حول ضبط وتحديد تعريف موحد لها، لأن مفهوم الثّقافة في علم النفس مثلا أو

[1]-زكي الميلاد ، المرجع السابق ، ص 237.

[2]- المرجع نفسه، ص 237.

[3]-المرجع نفسه ، ص 238.

علم الاجتماع غير مفهومها في الفلسفة، فالماركسية، مثلا لا ترى فيها سوى انعكاس اجتماعي يتأثر بالصيرورة التاريخية التي يحركها العامل الاقتصادي ومن ثمة كلّما تقدّم التاريخ كانت الثّقافة أكثر نضجا، وهذا ما جعل من إمكانية إعطاء تعريف موحد للثّقافة أمر متعذر.

لكن حول علاقة الطّبيعة بالثّقافة هناك صراع ونقاش فكري تقليدي وهو "الصراع بين الفكري أي ما ينتمي إلى الطبيعة وبين ما هو مكتسب أي ما ينتمي إلى المجتمع والثقافة، وما يتوصل إليه بالتعليم وليس بما هو معطى قبليا"[1]، وهذا الصراع حول الأصل والانتماء يأخذ الإنسان محوره الرئيسي ويطرح السؤال التالي؛ هل نحن ننتمي إلى الطبيعة أو الثّقافة؟ وهنا نستحضر المقولة التي تعرف الإنسان على أنه "حيوان عاقل" والتي يمكن أن نستنتج منها أنها بمثابة اعتراف ضمني بثنائية الانتماء، فكيف ذلك؟

للإنسان بُعدين، فهو ينتمي إلى مملكة الحيوانية، وينتمي إلى مملكة الإنسانية من جهة ثانية، لأنه يتميز بالعقل وبالتّالي فرغم صعوبة ضبط وتحديد مفهومي كل من الطبيعة والثّقافة إلا أن محور التقائهما هو الإنسان.

فأحيانا تكون الثّقافة امتدادا للطبيعة وهذا ما ذهب إليه جون جاك روسو (1712-1778) في كتابه **"أصل التفاوت بين الناس"** عندما أكد على ضرورة استجابة الإنسان لصوت الطبيعة ومسايرتها وفق مبادئها حتى يحافظ على بقائه.

وأحيانا أخرى تكون الثّقافة مقابلة للطبيعة باعتبارها تقويما وإصلاحا وتوجيها للطبيعة التي هي تعبير عن كل ما هو بدائي، حيواني، أعمى، لا يساير الإبداع والتقدم الإنساني، وهذا ما رفضه كانط عندما رفض أن تؤسس الأخلاق على أساس الطبيعة الإنسانية الميّالة إلى الشهوة واللّذة، لهذا فإنّ

[1] –محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الثقافة والطبيعة، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، دار توقبال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1 ،1991، ص06.

المطلوب من الإنسان الذي يعتبر هو حامل الثقافة أن يعيد تشكيل نفسه وبناء ذاته من خلال مقاومته لكل ما هو طبيعي ومضاد، فنحن في غالب الأحيان نستعمل **لفظة مثقف لنشير أو نحيل أو نرمز بها لكل ما هو لطيف وجميل وأخلاقي ومقبلول ومحمود، وبالعكس من ذلك نستخدم لفظة غير مثقف لنشير بها إلى ما هو مرفوض ومذموم أو غير محمود وغير جميل .**

وفي خضم حديثنا عن العلاقة بين الطبيعة والثقافة، لا بدّ أن نشير إلى مفهوم أو تعريف **الحالة الطبيعية أو حالة الطبيعة L état de nature** التي هي من المفاهيم المركزية في محور الطبيعة والثّقافة، وهو مفهوم يعني "حسب لغة فرويد في كتابيه "مستقبل الوهم" و "قلق في الحضارة" يعني غياب "الأوامر والنواهي"، والأوامر والنواهي لا تتشكّل إلاّ بظهور الثّقافة. أليست الثّقافة كما عرّفها الخطاب التّحليلي النفساني الفرويدي مجموعة من الأوامر والنواهي وكذلك إنما هي؛ "كل ما ارتفع بواسطته الإنسان عن الشروط الحيوانية وعن حياة البهائم"" [1].

وهنا نعود إلى ارتباط الثّقافة بالمجتمع، فالحيوانات لا تعيش إلاّ في زمن واحد، وهو الزّمن الذي يمكن تسميته بالزمن المتوحش، ولا تعيش في الزمن المدني أو الزمن الاجتماعي أو الزمن الثّقافي ، وقد ذهب "كلود ليفي شتراوس (1908-2008) إلى أنّ الذي يميّز الإنسان ليس لكونه " "حيوانا عاقلا" وليس كونه "حيوانا صانعا" وإنما كونه حيوانا يصنع اللغة...فأخص خصائص الإنسان هي الثقافة وأكثر العناصر ثقافة في ثقافته إنما هي اللغة وأمْيزُ عناصر اللغة هو الرمز...اللغة الآن هي ميزة إنسانية، ثقافية اجتماعية"[2]؛ وبالخصوص اللغة الاصطلاحية التي يصنعها الإنسان وليس اللغة فقط بوصفها رموز وإشارات لأنه من الضرورة التمييز بين اللغة الإنسانية التي هي لغة تواضعية اصطلاحية وبين اللغة الحيوانية التي هي لغة غرائزية. وانطلاقا من هذا يعرف كاسيرار الإنسان باعتباره الحيوان الرامز، هذه الرّمزية التي تتجلى في استخدامه اللغة، واللّغة هي إحدى أهم المكونات الثقافية كما

[1] -سليم دولة، ما الفلسفة ما الثقافة، مؤسسة الملك عبد الله آل سعود، بيرم للنشر، د ط ، د سنة ، ص 91.

[2] - المرجع نفسه، ص 92.

سنرى مع مارتن هيدغر في خضم حديثه عن اللغة، هذا ما جعل فرويد من منطلق المحلل النفسي، يساهم في بلورة إشكالية الطبيعة والثقافة حيث "يبين فرويد أهمية الثقافة في أنسنة الإنسان رغم عنفها المسلط ضد الغرائز". وهكذا فالثّقافة هي ذلك الموجّه والمقوّم لمختلف الغرائز الإنسانية، حيث يستند فرويد إلى فرضية حالة الطبيعة ليبحث في البداية الأولى لتشكيل المجتمع المدني، فاكتشف في ظهوره المحرم أو الحرام. لأنه بالنسبة لفرويد "اقترن ظهور المجتمع المدني بجريمة قتل، تمثلت في قتل الأبناء للأب الذي احتكر لنفسه اللذة، كل مواطن اللذة وكل وسائل الردع، فاتّفق الأبناء على إزاحة هذا العائق من أمام تحقيق رغباتهم"[1] ، فالرّغبة إذن هي الدّافع إلى الاستيلاء الأبوي، وهي أيضا الدافع إلى القتل فما كان من الأبناء سوى النّدم. ومن هذه الفكرة بدأت تتشكل فكرة المدنس والمقدس أو الحرام والمقدس التي هي في أصلها راجعة إلى الطبيعة.

ومن هنا نستحضر التعريف الذي صاغه هيروسكوفيتس للثّقافة باعتبارها؛ "**هي كل ما أضافه الإنسان إلى الطبيعة** وأنها كل ما يعارض الخام، أي أنها كل ما هو اصطناعي وأنها ليست مجرد استجابة لما هو بيولوجي"[2]، فإذا كان هذا التعريف امتدادا للحالة الأولى من العلاقة بين الطبيعة والثّقافة باعتبار الثّقافة استجابة لما هو بيولوجي أي لما هو طبيعي، فإنّ فرويد يقدم تعريفا آخر للثقافة، وبالتحديد **الثقافة الإنسانية** حيث يذكر؛ "الثقافة الإنسانية، أقصد بها كل ما أمْكن للحياة البشرية أن ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية وأن تتميّز به عن حياة الهائم"[3]؛ فالثّقافة إذن هي الارتفاع والسمو عن حياة الطبيعة الحيوانية إلى مرتبة أكثر تقدما وهي الحياة الإنسانية، لأنّ الإنسان بحسب فرويد يملك بعدا عدوانيا تناسوتياً تدميريا وتخريبيا(نسبة إلى الإله تناسوت إله الموت)، هو الذي يدفع الإنسان إلى محاولة تحقيق وتشكيل كل رغباته وشهواته وميوله ضد أي سلطة بما فيها

[1]- سليم دولة، ما الفلسفة ما الثقافة، المرجع السابق ، ص 99.

[2]-المرجع نفسه، ص 100.

[3]-المرجع نفسه، ص 100.

سلطة الأب، لهذا نستحضر مقولة فرويد التي تقول؛ "لو أُلغِيت الثّقافة في هذه الحال كان سيكون في وسعكم أن تستولوا على كل امرأة ترُوق لكم وأن تقتلوا منافسكم وكل من يقف في طريقكم وأن تختلسوا من الآخر..."[1]، وهذا ما يدل على وجود عدوانية في نفس الفرد غرضها البقاء للأقوى أو للأصلح بالمنظور الداروينيي، لهذا جاءت الثّقافة كمحاولة لإصلاح الطبيعة الحيوانية والغرائزية والعدوانية التي تميّز بها الإنسان، فبفضل الثقافة تحوّل الإنسان من الحيوانية إلى الإنسانية، أو بلغة كانط فإنّ الثّقافة هي التي أنسنة الإنسان، وهذا التأنسن يقع على عدة مستويات منها مستوى الغذاء فإذا كانت الحيوانات تعيش على الخام والنيئ فإنّ الإنسان يعيش على المطبوخ والطازج، والإنسان عكس الحيوان الذي يتعامل بصورة مباشرة مع غذائه لأنّه يعتمد مثلا على يديه وعلى عقله في المأكل والمشرب.

بالإضافة إلى مستوى الدفاع عن النفس، فالإنسان عكس الحيوان الذي يملك استعدادا فطريا وطبيعيا للدفاع عن نفسه، حيث أنّ الإنسان يستخدم الأدوات والآلات التي تمثل امتدادا ليديه مثلا. وبهذا فالإنسان ينتج شروط بقاءه على مستوى البقاء، كما يؤمّن بقاءه من خلال تأمين دفاعه عن نفسه، وبهذا فإن الإنسان يختلف بثقافته عن الحيوان، إذ أنّ "الخطّ البياني أو الفاصل بين الحيوانية والإنسانية إنما يكمن في تلك الوسادة الثّقافية التي يخلق عن طريقها الإنسان ضمان بقائه وحسن بقاءه أو حتى فناءه، فالثقافة تؤنسن الإنسان، بخلقها القيم التي من شأنها أن تجعل من مبدأ اللّذة ليس السيد المطلق في بيته، وإنّما تجعل له قوة مضادة، تلجمه، تعُوقه، تروضّه، تثقّفه،..."[2]، وهذه القوة هي الثّقافة بكل ما تشمل من أوامر ونواهي، وقوانين وأعراف ،وعادات وتقاليد، ودين ومعتقدات، وبالطبع قيم إنسانية واجتماعية و أخلاقية خاصة.

[1]- سليم دولة، المرجع السابق ، ص 102.

[2]- المرجع نفسه، ص 103.

ومن هنا ربّما نفهم في هذا السياق قول الأنثروبولوجي رالف لنتن (1893-1953) "لو لا الثّقافة والدّور الذي تلعبه لكان الإنسان العاقل مجرّد قرد من قردة الأنتروويد البرية يختلف عنه في البنيان، ويتفوق عليه بعض الشيء في الذكاء، ولكن ذلك لا يرتفع به عن مستوى الغوريلا أو الشمبانزي"[1]؛ فالثّقافة الّتي أسست الإنسان وفق المنظور الكانطي هي التي تحوّل الحيوانية إلى الإنسانية، وهذا التأنسن الذي أشرنا إليه آنفا يقع على مستوى تجاوز الشروط الحيوانية للبقاء، على مستوى الغذاء لأنّ الإنسان يعيش على مستوى المطبوخ بينما يعيش الحيوان على الخام. كما ذكرنا أنّ هذا التأنسن يقع على مستوى الدفاع عن النفس، لأنّ الإنسان يأتي أعزل وأعجز الكائنات عن الدفاع عن النفس، وهذا ما يعوضه بفكره فتصبح الآلات امتدادا لأعضائه الطبيعية، فالمجهر مثلا هو امتداد للعين المجردة ووظيفته الأساسية هي مضاعفة قدرتنا على الإبصار، هذا بخصوص علاقة الثقافة بالطبيعة.

أمّا إذا أتينا إلى ذكر علاقة الثّقافة بالحضارة، فإنّ هاتين المقولتين قد أخذتا دلالات متنوعة حسب كل مفكر، وبما أننا أشرنا سابقا إلى تعريفات الثّقافة فيكفي أن نوضح معنى الحضارة وعلاقتها بالثّقافة، فالحضارة عند العرب تقابل البداوة، وبالتالي هي حياة المدن في مقابل حياة الصحراء.

لكن سرعان ما تحول مفهوم الحضارة ليشير إلى مدلولات أخرى كالتّعبير عن ارتقاء الأفراد والمجتمعات وتقدمها أو تطوّرها، فهي المظاهر التي تعبّر بها الأمة عن ثقافتها، والإنسان ينتقل من الثقافة إلى الحضارة، لهذا كانت الحضارة عند بن خلدون هي الوصول إلى منتهى العمران، أي إلى منتهى التطور والتقدم البشري، حيث يقول؛ "قد يتوضّح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبُعد عن الخير"[2]، فالعمران عند بن خلدون يبدو أنه يقابل الثقافة

[1]- سليم دولة، المرجع السابق، ص 102.

[2]- حسين مؤنس، الحضارة دراسة في أصالتها وعوامل قيامها وتطورها، دار المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص 334.

وهو يفرق بين العمران والحضارة، حيث يقول في خاتمة الكتاب الأول من المقدمة؛ "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التّغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك عن الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم، من الكسب والعيش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[1]، وهذا يشير إلى ما يسمى ثقافةً، أي أسلوب وطريقة حياة فرد أو جماعة معينة أي ثقافتهم ونمط حياتهم وطريقة تفاهمهم واتفاقهم وتواصلهم ونظامهم الاجتماعي أو الأخلاقي أو السياسي، لهذا كانت الحضارة عنده تعني بلوغ منتهى العمران أي منتهى التطور الثقافي، وبالتالي الحضارة هي تلك المظاهر التي تعبّر بها الأمة عن ثقافتها، والعمل على حماية هذه الثّقافة وتحصينها وتوريثها.

ونجد نوربين إلياس(1897-1990) قد قام بتحديدات تخص الثقافة والحضارة حيث "يحدّد الحضارة عموما في التطور التقني الذي شهدته أوروبا بداية من القرن الثامن عشر، وفي قواعد العيش وحسن السلوك، في تطوّر المعرفة العلمية، وأخيرا في الأفكار والمعايير الدينية...كان الرومنسيون الألمان يرون في العلم والتقنية وجه [الحضارة] وفي السلوك والعبقرية والنظام الأخلاقي وجه[الثقافة]...؛ **فالثقافة هي ما هو عليه الفرد أو المجتمع في خصوصيتهما القائمة، فيما الحضارة فيما ينبغي أن يكون عليه الفرد إلى أقصى حدودها الصناعية والإبداعية"**[2] **وعليه فالثقافة هي سابقة عن الحضارة،** أما الحضارة فهي محاولة لنقل هذه الثّقافة من حالة البدو إلى التمدن، أي تطويرها وتنميتها والمساهمة في تقدمها. ونجد أنه في اللسان الفرنسي أن كلمة ثقافة وحضارة كانتا مترابطتان من حيث الدلالة بحسب ما يقدمه دنيس كوش في كتابه مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية حيث يذكر؛

[1]- حسين مؤنس، المرجع السابق، ص 123.

[2]-محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ،2013، ص 123.

"الكلمتان تنتميان إلى ذات الحقل الدلالي وتعكسان التصورات الأساسية. قد يتمّ الجمع بينهما، أحيانا، ولكنهما ليستا مترادفتين تمام ، إذ تستحضر [ثقافة] أكثر، التقدم الفردي، وتستحضر [حضارة]، التقدم الجماعي"[1]؛ فالثقافة والحضارة في اللّسان الفرنسي هما مرتبطتان دلاليا أن من حيث الدلالة، لهذا كان يعتبر المثقّف هو نفسه المتحضّر أو العكس، و سرعان ما انتقلت الثّقافة إلى معنى تربية الفكر ورعايته وتهذيبه خاصة مع ظهور عصر التنوير والتقدم العلمي، فأصبحت تعني منفردةً تكوين الفكر وتربيته، وهكذا "اندمجت المقولة بقيم الأنوار الكونية والتقدم والعقل واستقلالية الحكم واكتسبت هالة التفاؤل من رؤية الجنس البشري يرتقي في الحياة وينجو قُدُما نحو التحضّر والتعقّل. وبذلك بدأت المقولة تتشابك مع مقولة [الحضارة] بحكم أن **الثقافة هي [فردية]** في جوهرها **والحضارة هي [جماعية]** في بنيتها، ولا بدّ من توجه الأفراد بالوجهة الجماعية نحو أهداف راقية. لكن فيما اندمجت الثقافة بالحضارة، فإنّ دلالتها أصبحت رهينة اللياقة الاجتماعية والالتزام بالآداب والخصال،..."[2]، وهذا ما يقرّبنا من دلالة المفهوم في الثقافة الألمانية حيث "**تشتمل الثقافة على قيمة مزدوجة وهي [البيلدونغ] كتكوين فردي أو جماعي للاستعدادات وتربية الملكات، وعلى [الثقافة] بالمفهوم الألماني كقيمة روحية أن تكون سليلة هذه التربية وهذا التكوين**" [3]، حيث أننا "نتحدث عن الثقافة عندما نرى الفكر البشري ينتقد نشاطاته ومناهجه ومكتسباته ومساعيه ويعمل على تحسينها لكي يتحرر من حدوده الذاتية وكل ما يعيق من الداخل عملية ازدهاره، ونتحدث عن الحضارة عندما ينتقد الفكر البشري انجازاته الخارجية بالرغبة في الإنعتاق من كل ما يعيق من الخارج شرطه الحقيقي"[4].

[1]-دنيس كوش، - دينيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص19.

[2]-محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، المرجع السابق، ص 125.

[3]-المرجع نفسه، ص134.

[4]- المرجع نفسه، ص 127.

هذه بعض الارتباطات بين الثقافة والطبيعة والحضارة حاولنا ذكرها، حيث أن "مفهوم الثقافة أصبح اليوم بمثابة قاسم مشترك يؤلف بين عناصر عديدة يصعب التكهّن مسبقا بوجود علاقة ما تجمعها لكثرة ما هي بادية للعيان الاختلافات بينها، من تصورات عن الحياة والكون والإنسان، سلوكات بشرية، موضوعات مادية، مهارات وتقنيات، طقوس ورموز دينية، مؤسسات عادات اجتماعية وسياسية. إنّه يحيل إلى كل ما يمتّ إلى البشر وعالمهم بصلة، مرئيًّا كان أم غير مرئيّ، شعورياً كان أم لا شعوريّا، مستمرًّا كان أم عابرا، محليًّا كان أم عالميًّا، قديماً كان أم حديثاً"[1]، وهذا التعريف شامل لكل ما يمكن أن تعنيه كلمة الثقافة، ولكل ما يمكن أن يكون مرادفا لها، لكن لا يجب أن نتّخذه كتعريف نهائي لمقولة الثقافة لأنه يصعب وضع تعريف نهائي للكلمة.

إذا **الثّقافة** هي ذلك الكل المركب الذي يشمل العادات والتقاليد والأعراف والتقنيات والعلوم، وكل ما له علاقة بالإنسان وبالطبيعة وبالحضارة وبالمجتمع، وكلّ ما يحيل إلى أنماط الفكر والحياة.

هذا بخصوص الثقافة وبعض دلالاتها ومعانيها، لكن حديثنا عن الثقافة يحيلنا إلى الحديث عن مفهوم آخر له صلة بالثقافة والذي هو مفهوم المثاقفة، فما هي المثاقفة؟

إنّ هذا المصطلح هو الآخر ليس له تعريف واحد ومضبوط وإنما تختلف تعريفاته من حال إلى حال، فنقول ثاقف الشيء بمعنى خاصمه، لاعبه بالسلاح مثلا، وهذا الخصام والعراك لا يكون سوى بوجود أكثر من شخص أي بين فردين، خصمين، ندّين، نقيضين،...مختلفين على الأقل، ومنه فالمثاقفة هي عملية تبادلية تتم بين مثقفين، أي لا توجد المثاقفة إلا بوجود رغبة تبادلية بين المتثاقفين.

[1]–عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1 ،2013، ص 13.

فالمثاقفة هي "تداخل بين التجارب البشرية، تلاقي بين البشر، تلاقح بين الأفكار والخبرات والمعيش"[1]، وهذه التجارب والخبرات هي ثقافات يحملها الإنسان، أي ثقافة الأنا وثقافة الغير (الآخر). وهنا نستحضر ما أورده دنيس كوش في كتابه مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، وهو تعريف للمثاقفة أورده مجلس الولايات المتحدة للبحث في العلوم الاجتماعية الذي يعرّف المثاقفة على أنّها "مجموع الظواهر الناتجة عن تماس موصول ومباشر بين مجموعات أفراد ذوي ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغيّرات في الأنماط أو النماذج (Patterns) الثقافية الأولى الخاصة بإحدى المجموعتين أو كليهما"[2]، وبحسب المذكرة التي أنشأها مجلس الولايات المتحدة الأمريكية للبحث في العلوم الاجتماعية فإنه يجب تمييز المثاقفة عن "التغيَر الثقافي" وهي عبارة يستخدمها الأنثروبولوجيون البريطانيون "لأن المثاقفة ليست سوى شكل من أشكال التغيَر الثقافي الذي ينشأ أيضا لأسباب داخلية. واستخدام المصطلح نفسه للتعبير عن ظاهرتي التغيَر الداخلي والتغيَر الخارجي هي افتراض أن هاذين التغيَرين يخضعان إلى القوانين نفسها، وهو أمر يبدو قليل الاحتمال"[3].

كما يجب أن لا نخلط بين المثاقفة والتماثل الذي يجب فهمه على أنه المرحلة النهائية من مراحل المثاقفة والتي تتمثل في غياب ثقافة الجماعة وفرض ثقافة جديدة تكون هي الثقافة المهيمنة؛ "وأخيرا علينا عدم خلط المثاقفة بمفهوم الإنتشار إذ حتى ولو كان هناك انتشار بلا احتكاك مستمر ومباشر من جانب فليس هناك أبدا سوى وجه من عملية المثاقفة"[4]، وهذه الاحتكاكات قد تحدث انطلاقا من عدة أوجه منها: احتكاكات المحبّة أو العداوة، احتكاكات بين جماعات تنتمي إلى نفس البيئة وبالتالي نفس الثقافة، احتكاكات قد تنشأ عن الاستعمار والثورة أو الحرب، احتكاكات قد تنشأ عن الهجرة، وبعد كل هذه الاحتكاكات قد تنشأ أو تظهر وتبرز للوجود حالة من التبعية والهيمنة أو

[1]-محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، المرجع السابق، ص 83.

[2]- المرجع نفسه، ص 84.

[3]- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: قاسم المقداد، المرجع السابق، ص 62.

[4]-المرجع نفسه ، ص 63.

السيطرة وهنا يمكن أن ينشأ ما نسميه ب:**"المثاقفة"** التي من خلالها يمكن استطلاع ومعرفة مدى قدرة فئة أو جماعة أو ثقافة ...على الإندماج أو الإنصهار، أو التزاوج والتواصل مع جماعة أو فئة أو ثقافة أخرى، وهذا ما يمكن أن نحيله إلى هيدغر عندما يطرح سؤال الغير أو الآخر في فلسفته، أي اندماج عناصر ثقافية مع عناصر ثقافية أخرى، واستنتاج آثار ومخلفات هذه العملية (المثاقفة) سواء من حيث ما تفرزه من سلبيات أو إيجابيات، وهذه فكرة تكاد تكون فكرة عرقية أو مركزية وهي الفكرة التي جعلت من المثاقفة تلعب دورا لمصلحة الثقافة الغربية من خلال بسط ثقافة على ثقافة أخرى، وهذا ما جعل الأنثروبولوجيين الأمريكيين يُدخلون مفهوم **"الميل أو الاتجاه Tendance "**، والميل أو الإتجاه هو فعل إرادي يمكن القيام به أو الإمتناع عنه، فـ "تحوّل الثقافة الأصلية يتم بانتقاء عناصر ثقافية مفترضة، ويتم هذا الانتقاء من تلقاء ذاته وفق "نزوع" عميق في الثقافة الآخذة، لا ينجر إذا عن التثاقف (المثاقفة) وجوبا اختفاء هذه الثقافة ولا تعديل منطقها الداخلي الذي يمكن أن يظل مهيمنا. فلأنّ المجموعات لا تظل سلبية أبدا عندما تكون في مواجهة تغيّرات خارجية لا ينتهي التثاقف إلى وحدانية تشكّل ثقافي، على العكس مما يتصوّره الحس المشترك"[1]، ومنه فإنّ المثاقفة لا تعني سيطرة ثقافة على ثقافة أخرى، ولا تغييب ثقافة ما وإحلال ثقافة جديدة، كما أنّ عملية تلاقح الثقافات فيها الكثير من الإيجابيات لأن الثقافات تستفيد فيما بينها.

لهذا كان المفكر الكندي فرناند دومون (1927-1997) قد ميّز بين "الثقافة الأولى التي يعتبرها المعطى الذي يكتسبه الفرد في بيئته العائلية والاجتماعية، لأن هذا المعطى هو مجموعة من التقاليد والعادات والرموز والنماذج التي كانت موجودة قبل الفرد وتحصّل عليها كذخائر وسمات ينتمي إليها ويشكّل هويّته بها، والثقافة الثانية التي يعتبرها "التركيب" طريقة في إضفاء المعنى على المعطى بأقلمته والكشف عنه في السياق واصطلح على هذا التماس بين الثقافتين (الأولى والثانية) اسم:

[1]- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق ، ص 95.

"المضاعفة الثقافية"..."[1]؛ وهذه الثّقافة المضاعفة هي ما يمكن تسميته بالمثاقفة، التي هي لقاء بين حاضر ووافد، فهي عملية تلقّي وتلاقي "أما التلقّي فإنّ الإنسان يتحصل باستمرار على معلومات وإشارات وخبرات يتكّون بها ويعدّل باستمرار طريقة تفكيره وصيغة تصوّره وكيفيّة سلوكه، أما التّلاقي فإنه يقابل باستمرار أنداده من البشر ويتفاعل معهم، في الأسرة والمدرسة والعمل والمقهى والحارة وفي السفر، أي في الحياة اليومية عموما، فالتّلقي هو النتيجة المنطقية والحتميّة للتلاقي"[2]، إن هذا التّلقي والتّلاقي هو ما يشكل عملية تلاقح وتزاوج وتقارب وتفاعل، وتواصل وبناء وتشكيل ورسم وإنتاج وإبداع، وإفادة واستفادة بين ثقافة وأخرى، وعليه فإنّ التّثاقف أو المثاقفة أو الإنتقال الثقافي كلها مرادفات لمفهوم واحد احتل الصدارة في النقد الثقافي المقارن حيث يعرّفها جون ميليخيل هوسكوفيتز على أن "التّثاقف يشمل الظواهر التي تنجم عن الاحتكاك المباشر والمستمر بين جماعتين من الأفراد مختلفتين في الثقافة مع ما تجره من تغيرات في النماذج الثقافية الأصلية لدى إحدى المجموعتين أو كلتيهما..."[3]، وعليه فإن هذا التلاقح بين ثقافة وأخرى لا يجب أن يؤسس على أحكام مسبقة ضد الثقافات الأخرى، أو كأن تتخذ هذه الأحكام مبررا أساسيا للممارسات التسلطية والهيمنة الثقافية، بل يجب أن نؤسس لمثاقفة تنطلق من اعتبار التنوع والتعدد والاختلاف والتواصل صميما للحياة، أي لا يجب إقصاء الآخر أو تهميشه كما لا يجب على الآخر أن يعتبر الغير منافيا له ومضادا له، لأنه إذا رجعنا إلى مفهوم المثاقفة في أصلها اللّغوي ذكرنا أنها تعني المباراة في الثقافة والمهارة، والمخاصمة والمجاراة في اللعب.

وعليه فالتّثاقف هو التقابل والحراك بين ثقافتين مختلفتين في أن تُظهر كل ثقافة مهاراتها بالنسبة للثقافة الأخرى وتعمل الثانية على الإفادة من الأولى أو العكس، حيث "عندما طرح يوهان هردرد

[1]- محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، المرجع السابق، ص 82.

[2]- الثقاف في الأزمنة العجاف، المرجع السابق، ص 83.

[3]-حنفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 231.

(1744-1803) بعض النماذج التاريخية – مصر، اليونان، الرومان – كوحدات حضارية فإنّه يتساءل ما إذا كان الوافد نحو اليونان مثلا يتمفصل مع الوافد في اليونان ليشكل إنسانا اغريقيا قابلا للتشكّل بالعناصر البراينة مع الثقافة الاجنبية.

لكن ينبّه هردر بأنّ الوافد لا يبقى عينه بل يتم أقنمته والتغيير من هيأته فينخرط في حياة المجتمع بوصفه جزءا من هذه الحياة وقد اكتسب مواصفات جديدة..."[1].

وبين ثقافة ومثاقفة يحيلنا محمد شوقي الزين في كتابه الثقاف في الأزمنة العجاف إلى مفهوم الثّقاف الذي يعرّفه بقوله؛ "أسمّي الثّقاف القالب المادي والنظري، الذي يتقوّم به الطبع والرؤية والسلوك، حيث الثقاف المادي هو المخزون التراثي والعقلي المدوّن (بالمقارنة مع المخزون المالي لتبادل الصفقات) والثقاف النظري هو مجموعة من التصورات أو التمثلات التي تشكّل المنظمة الفكرية للمجتمع. وقد يتخذ الثقاف أيضا دلالة "المثال"...كنموذج يكون بمثابة المعلم الذي يمكن السير وفقه في شكل معيار..."[2]، فالثقاف هو بمثابة المعيار والمقياس والجهاز الذي نفحص به القادم إلينا أي إلى ثقافتنا بل وهو الحاكم الذي نحكّمه في استقبال أو رفض هذا الوافد الجديد الذي يكون من خلال عملية المثاقفة لأن "في الوقت نفسه على مسافة إبستيمولوجية من هذه النصوص والمرجعيات يعالجها بشكل محايد، وهو على قربة منها يتغدى منها ويغذّيها. لا أزعم أن الثّقاف يشكّل مقولة قائمة بذاتها، لأنه لا يقوم سوى بالثقافة التي يرتبط بها اصطلاحا. لكنه يوفّر بعض التوجيهات النقدية والمنهجية بحكم ارتباطه بدلالة عميقة وهي التسوية والمهارة...فالثّقاف هو مزدوج الدلالة والوظيفة: فهو يحتمل المعنى القصري في تطويع الطبع بالتربية أو التدريب أو العقوبة إذا تعلّق الأمر بانحراف، لكنّه يحتمل أيضا معنى العفوية في الإفلات من قبضة أو التحرر من سيطرة..."[3]، وهنا الثقاف يحمل

[1]– محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، المرجع السابق، ص 83.84.

[2]–المرجع نفسه، ص 73.

[3]– المرجع نفسه، ص 77، 78.

معنيين أو وظيفتين أو غايتين، الأولى تربوية تعليمية وهي متعلّقة بالذات الإنسانية، والثانية هي التحرر من سيطرة ما أو إطار ما، تكون قد وجدت فيه هذه الذات.

وعليه بين ثقافة ومثاقفة وثقاف نجد أنّ هذه المفاهيم متداخلة فيما بينها ومرتبطة ارتباطا شديدا إلى درجة يصعب الفصل بينها، وهي تجمع بين ما هو نظري وبين ما هو عملي، فكانت بهذا الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يشمل العادات والتقاليد والفنون والعلوم، والتاريخ، والتقنيات، وطرق العيش والتواصل وكل ما يمت بصلة للإنسان وللطبيعة وللحضارة الإنسانية المشتركة، ولكلّ ما تعلق بالإنسان الذي سيتحدث عنه مارتن هيدغر وعن حاله وأحواله في الفترة المعاصرة، وسيشخص لنا مختلف التهديدات التي باتت تحملها الثقافة المعاصرة لهذا الإنسان خاصة ثقافة العلم والتقنية إذ سيعلن في إحدى المقابلات الإذاعية أنّ العلم قد دمر الإنسان وهدد كيانه، فما صحة هذا التهديد الذي باتت تحمله هذه الثقافة العلمية المعاصرة بحسب فيلسوفنا مارتن هيدغر.

فمن خلال التعريفات السابقة والمختلفة التي أعطيت لمفهوم الثقافة فإنه يمكن تقسيمها إلى مستويين :الأول مادي ، يتمثل في اللباس والتقنية والعمران والمباني، والثاني روحيّ عقائدي :يشمل القيم والأخلاق والقوانين .

وانطلاقا من هذه التعريفات التي شملت الثقافة كان توجهنا إلى مارتن هيدغر بغية تحديد تصوّره وقراءته لمفهوم الثقافة وبالخصوص الثقافة الغربية المعاصرة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بمعنى ما هو التّصور الذي سيقدمه فيلسوفنا لحال الثقافة الغربية، وكيف يجب أن نفهم أو نؤوّل نظرته لحال المجتمعات الغربية في راهننا ويومها المعاش، وما هي قراءته لواقع هذه الثقافة التي اتخذت من العلم مبدءا لها، لأنّ الثقافة كانت هي ذلك الكل المركب الذي يشمل العادات والتقاليد وطرق العيش والعلوم والتقنيات...فإنّ مارتن هيدغر قد عبّر عن التاريخ وكل ما يشمل هذا التاريخ، وكل ما يشمل الإنسان ويختص به من علم وتقنية، وكذلك حديثه عن الفكر، وعن علاقة الإنسان بالإنسان و

بالوجود، باعتبار أن هيدغر هو الفيلسوف الذي حوّل البحث والسؤال عن ماهية الحقيقة إلى البحث عن حقيقة الماهية، واهتم بالوجود الذي وقع في النسيان، كما اهتم بالبحث بطريقة العيش الواقعي البعيد عن التصوّرات النظرية، أي أنه اهتم باليومي المعاش.

هكذا يبدو أن البحث في ماهية الثقافة من المسائل المعقدة والصعبة حتى ولو بدت في ظاهرها مسألة سهلة وهذه الصعوبة ترجع إلى تعدد مفاهيمها وارتباطها بحقول معرفية كثيرة، فهي ليست كثرة المعلومات والمعارف كما يرى البعض، وليست جملة المفاهيم والفنون من شعر وموسيقى، وليست فقط سرعة الفهم والتعلم...لهذا يشير العلماء إلى أن هناك أكثر من مئة وستين تعريفا لها ويصعب الاتفاق على تعريف واحد، والتعريف الاكثر شهرة هو التعريف السابق ذكره والذي قدمه تايلور بأنها دلك الكل المركب الذي يتضمن المعارف والعقائد والفنون والأخلاق، والقوانين والعادات وكل مايكتسبه الإنسان من قدرات وخصال روحية وأخلاقية، وصعوبة ضبط تعريف الثقافة يجعل ايضا من مسالة ضبط وتحديد المثقف أمرا صعبا ايضا، وهذا ماسنحاول أن نتبيّنه في المبحث اللاحق.

المبحث الثاني: الثقافة كبعد أنطولوجي للحداثة:

الحديث عن ثلاثية (الحداثة، الثقافة، المثقف)هو حديث عن تداخل وترابط بين هذه المفاهيم الثلاثة، وهو تداخل يصعب فك ترابطه حتى وإن كان ظاهريا ونظريا أو لغويا، فهو كما يبدو عبارة عن مجموعة مفاهيم منفصلة، لكن في حقيقة الأمر هي مجموعة مفاهيم متداخلة فيما بينها ترتبط وتشترك في بناء تصور عام يربط بينها لأنّ مفهوم الثقافة هو مفهوم واسع وشامل مثل ما أشرنا إليه سابقا، وهو الذي ينطوي على مجموع العادات والقيم وكل ما هو جديد أو قديم...بل هو يشمل ويضمّ في داخله مفهوم الحداثة أيضا باعتبارها نمطا ثقافيا يعبّر عن مرحلة زمنية وتاريخية واجتماعية وسياسية بل وثقافية معينة، أما المثقّف فهو حامل الثقافة والمعبر عنها.

فالحداثة هي مفهوم ظهر في الثقافة الغربية منذ حوالي قرن من الزمن. لكن رغم ذلك مازال هناك غموض حول مفهومها ودلالتها، حيث طرحت وتطرح تعريفات كثيرة ومختلفة بل وهي تعريفات متناقضة أحيانا حول مفهومها ومعناها، وهذا راجع إلى وجود تصورات مختلفة للفكر الغربي ، وكذا وجود تشعبات فكرية متمايزة فيما بينها. لكن رغم هذا الاختلاف فهي تبقى عنصرا هاما من عناصر التّنوير في الحضارة الغربية.

إنّ مصدر الحداثة هو من الفعل "حدث، حدث الشيء، يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو ،فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه، من هذا المصدر –أي فعل حدث– تشتقّ ألفاظ دالّة على معاني اللسان في الحديث، فالحديث من حدث وتحدث حديثا أي تكلم كلاما ولغة، والأصل في اللغة الكلام كما يقال. وكذلك يشتق لفظ الحدوث من الوجود، فالحدوث من حدث يحدث حدوثا، أي وجد وأصبح حدثا بعد أن لم يكن. نجد أيضا لفظا يمكن اشتقاقه من مصدر الفعل حدث يدل على معنى الزمان متصل بالمعنى الوجودي، ذلك أنّ حدوث الشيء يحمل بعدا زمانيا، وحدوثه يكون في آن وفي وقت معين، سواء أكان متوقعا أو مفاجئا ومنه يكون منشأه وميلاده في اللحظة التي

يحدث فيها ... إنّ الحدوث يعني كون الشيء لم يكن، وهنا فمعنى الحدوث هو الوقوع"[1]؛ وعليه فالذي لم يكن قد وقع هو ما نقول عليه جديدا، وهكذا فالحديث هو ضد القديم، وهو دائما يعكس لنا تصورا ضد القديم أو ينسينا فيه، ولكن لا يجب أن نعتبر كل صفة للحديث هي مقابلة أو تقابل ما هو قديم لأن هذا الاعتقاد قد يكون خاطئا أحيانا لأنّ "الحديث قد يكون ماضيا أو يعتبر حديثا وقت حدوثه"[2]؛ فلفظ الحديث يحمل ويشير إلى الكثير من المفاهيم، فقد يشير إلى الابتداع الذي يعني ظهور شيء غير مألوف، كما يدل كذلك على الابتداء والصغر خاصة في الإشارة إلى الإنسان الصغير أو الشاب... "الحديث الجديد من الألفاظ الذي يفيد معنى مزدوجا. فقد يفيد نقص الخبرة وعدم التمرن على فعل شيء، وقلة الاحتكاك بمهنة أو حرفة أو من هو بحاجة إلى رعاية واهتمام من الناضجين والراشدين لحداثته. كما قد يفيد شيئا جديدا لم تطله أيادي الآخرين..."[3].

فمن حيث الدلالة اللغوية لمفهوم الحدث والحديث والحداثة نجد أن هناك صعوبة في الإمساك بهذه المقولة، وفي كل اللغات سواء العربية أو الفرنسية أو الانجليزية، لهذا سنركز مع المعنى الاصطلاحي لمفهوم الحداثة، هذا التعريف الاصطلاحي هو الآخر لا يقل صعوبة عن التعريف اللغوي فهي "ما يحدث من وقائع وما يطرأ من أحداث"[4]، أي هي كل ما يحدث ويقع على ساحة الفكر وما يستجد من أحداث في حقل التجربة الإنسانية، فكل مقولة حداثية كحدث تاريخي وثقافي هام كانت تقتضي الإطار السياسي الذي تتأسس فيه أو النظام القيمي الذي تنبثق فيه.

[1]- محمد جديدي، الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1 ، 2008، ص 106.

[2]- المرجع نفسه ، ص 106.

[3]- المرجع نفسه ، ص 108.

[4]-محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 21.

إنّ تشعّب المجالات التي يتم فيها تداول هذا المفهوم أو المصطلح هو كونه مرتبط بالفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة ومختلف نواحي الحياة، وهذا ما جعل أحد المفكرين يلقي محاضرة بعنوان؛ "متى بدأت الحداثة؟" وذلك بجامعة بريستول في 17 مارس عام 1987.[1]

ونجد جون بودريار يعرفها بقوله "ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد...ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية" [2]، فالحداثة هي التي ميزت انتقال الحضارة أو لنقل الثقافة الإنسانية من مرحلة إلى مرحلة أخرى، أي من مرحلتها البدائية التقليدية إلى مرحلة أكثر تقدما، أو بالأحرى انتقالها من مرحلتها الزراعية إلى مرحلتها الصناعية، وهذه المرحلة كانت قد بدأت مع عصر النهضة هذا العصر الذي تميز بظهور المدينة ذات الشوارع الواسعة.

وهذه الفترة أيضا تميزت بتطور العلم الذي اكتسب مكانة مميزة في المجتمع الغربي وأخذ موقعا مميزا بالنسبة للإنسان الأوروبي حيث ظهرت الكثير من الاكتشافات العلمية مثل اكتشافات كوبرنيكوس وغاليلي ونيوتن...بالإضافة إلى اختراع الطباعة فظهرت الثورة الصناعية التي كانت الممهد الرئيسي لظهور الحداثة، بل ومعها اتضحت خصائص الحداثة، فكان بهذا الأساس الإبستيمولوجي للحداثة هو التنوير، أي تنوير العقول التي كانت تعيش في أنقاض الأساطير والخرافات، وتحريرها من مختلف تصوراتها البالية التي سيطرت عليها والتأسيس لعقل أداتي وعلمي لا يؤمن إلا بالعلم، وهذا ما جعل ألان تورين يعتبر الحداثة على أنّها أكثر من **كونها "مجرد تغيير أو تتابع أحداث؛ إنها انتشار**

[1] – رايموند ويليامز، طرائق الحداثة ، تر:فاروق عبد القادر ، عامل المعرفة ، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، يناير 1978 ، ص 07.

[2] –بوزبرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف مراجي رابح، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009–2010، ص 06.

لمنتجات النشاط العقلي، العلمية، التكنولوجية، الادارية. فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي للعديد من قطاعات الحياة الاجتماعية، الساسية، والاقتصادية والحياة العائلية والدين والفن على وجه الخصوص، لأن العقلانية الأداتية تمارس عملها في داخل النشاط نفسه"[1]، وهكذا فالحداثة هي ظاهرة متعددة المعالم أبرز معالمها الجانب العقلاني الذي يحاول بث منتجاته ونشرها في مختلف ميادين الحياة الإنسانية (سياسية، اجتماعية، معرفية...) وثقافية ككل.

وفي هذا السياق نستحضر ثلاثة خصائص رئيسية للحداثة حددها كل من ستيفن كروك، جان باكسلي، مالكون وتر، الذين رأوا أنّ ثقافة الحداثة تميزت بـ:

1)**التميز**: **Différentiation**: وهذا ما تجلى من خلال فصل المجتمع إلى أجزاء مختلفة، حيث تعددت المجالات الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأصبحت بشكل متسارع متميزة عن بعضها البعض.

2)**العقلانية**: **Rationalizaion**: يؤكد كروك ورفاقه أن العقلانية هي الميزة الأساسية التي طبعت الثقافة الحديثة.

3)**التشيؤ**: **Commodification**: ويعني تحويل المنتجات الثقافية إلى أشياء أو سلع يمكن بيعها وشرائها بسهولة، وهذا ما شكل أو يشكل تهديدا للفن الراقي[2]، وهذا ما يعتبر تهديدا أو خطرا بات يداهم الإنسان المعاصر وهنا وفي "فضاء القرن التاسع عشر وإثر تراكم التطورات العلمية وظهور حرب كوكبية أخذ الوعي الفلسفي يتحسس ضرورة التدخل وفق زوايا نظر مختلفة لإنقاذ ما

[1]- محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتسشارد رورتي، المرجع السابق، ص 131.

[2]- هارلبس وهولبورن، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، تر:حسن حسين حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1 ،2010، ص 81.82.83.

يمكن انقاذه من الحضارة أو لمساعدة المتأهل للسقوط على السقوط، والمتأهل للموت على الموت..."[1].

وبهذا فقد كانت الحداثة كنتيجة مباشرة للتطورات العلمية التي شهدتها أوروبا، لكن هذه الحداثة بحسب الكثير من الفلاسفة والمفكرين كانت قد شكّلت تهديدا للإنسان في جوانب كثيرة من حياته، بل وقد شكلت خطاباتها ومنتجاتها أزمة للإنسان الأوروبي وجب تجاوزها والانتقال إلى مرحلة أخرى ستعرف لاحقا بمرحلة ما بعد الحداثة، فظهر نيتشه الذي حاول أن يضع الموروث الغربي موضع تساؤل محاولا النّفاذ إلى الأسس التي إنبنت عليها القيم الأخلاقية والجمالية والسياسية والعقلية والعلمية والثقافية، "فقد بدت في الثقافة الغربية **مجموعة علامات مرضية**، إذا كانت الثقافة من وجهة نظر انثروبولوجية (هي كل ما أضافه الإنسان للطبيعة) "هيرسوفوكيتش"؛ فإن نيتشه اعتبر هذه الثقافة ضد الحياة...كان نيتشه يردد أن المؤسسات البورجوازية قد زينت بالنفاق الذي يتجلى في الزواج والعمل والمهنة والوطن والعائلة والنظام والحقوق، (كتاب إرادة القوة، الجزء الأول) إنها ثقافة القمع ومشتقاته"[2]، وبهذا فقد مثل نيتشه دور الفيلسوف والمثقف الذي لجأ إلى فحص وتمحيص ونقد كل ما ترتب عن الحداثة، وفي هذا السياق يعلن يورغن هابرماس أنّ "**الحداثة مشروع غير مكتمل...**"[3].

وضمن هذا السياق وهذا التوجه الناقد والمنتقد للحداثة يذهب مارتن هيدغر ليبين لنا ويوضح أهم السمات التي قامت عليها ثقافة الغرب الحديثة، محاولا في الوقت ذاته إعادة ترشيد العقل الغربي من خلال استراتيجيته في "الدفع بمشروع الحداثة نحو تحقيق إمكاناته القصوى، أي نحو نهايته الحتمية، على اعتبار أنّ الحداثة هي مشروع يقصف الأصول ويعصف بالثّوابت الأصلية والقيم الآتية، وهي

[1]-سليم دولة، ما الفلسفة، دار الفريد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1 ، 2008، ص 79.

[2]- المرجع نفسه ، ص 81.

[3]-محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، المرجع السابق، ص 49.

مشروع ميتافيزيقي ساق الغرب إلى "**صحراء يباب**" و"**مغارة فقر**" لا آلهة ترعاها ولا معنى يغشاها، ولا بيت فيها للكينونة ولا وطن يتنزله الكائن،..."[1]، بهذا القول يتضح لنا جليا موقف مارتن هيدغر من مسألة الحداثة الغربية ومن تصوره لما آلت إليه الحضارة الأوروبية مع مشروع الحداثة باعتباره مشروع هدد كل القيم ومثّل قصفا للثوابت الأصلية، فلم يعد للإنسان الأوروبي مكاناً يلجأ إليه ولا موطناً يستقر فيه، و بهذا نجد في هيدغر نموذج المثقف الذي حاول فحص الحالة الحداثية للغرب وكذا الفيلسوف الناقد للفكر الغربي بل والمؤرخ الذي "حاول عبر كل كتاباته رصد اللحظة الحداثية من خلال أربع سمات كبرى تتواشج نصيا وتاريخيا لتنسج خيوط أزمة الإنسانية الغربية، وهذه السمات هي: **الإرادة العدمية التي تنتهي بإرادة الإرادة، والمنطق الذي ينتهي باللوجيستيك، ثم التقنية والعدمية أو موت الألوهية التي هي الخاتمة المظفرة للحداثة** "[2] هذا هو التصور الهيدغري لأزمة الإنسان الأوروبي، وهذا ما يمكنا أن نتبيّنه لاحقا في ما اصطلح عليه بالعدمية عند نيتشه حيث سنبين التصور النيتشوي والهيدغري لهذا المفهوم، بعد أن نستعرض السمات الأساسية للحداثة ونعني بها سمة "**الذاتية**" و"**العقلانية**" و"**الحرية**"، إذ "يؤكد هايدغر أنّه مهما اختلفت طرق اعتبار العهود الحديثة من الجهة التاريخية سواء من حيث الظواهر السياسية التي اتسمت بها، أم الإبداعات الشعرية التي شهدت عليها، أو الاكتشافات والاختراعات العلمية التي عجّت بها، أو الأحداث الاجتماعية التي عاشتها ، فإنه لا خلاف على أنّ الأساس هو النظر إلى الإنسان بما هو "ذات" أو قل؛ إنه عصر "ميتافيزيقا الذات" ...إنّه عادة ما عُدّ عهد الحداثة العهد الذي انتقل فيه الإنسان من غمر "النّحن" إلى إثبات ذاته وقوله "أنا" ..."[3]؛ هذا التشريع للأنا كان قد بدأ مع ديكارت، حيث صارت الأولوية تعطى للذات أي للكائن البشري على حساب الطبيعة (الكوسموس)، وفي الوقت نفسه تحولت الطبيعة

[1]–اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، هايدغر في مناظرة العقل الحديث، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 2012، ص 102.

[2]– المرجع نفسه، ص 103.

[3]–محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ،ط1 ،2008، ص 461.

إلى موضوع، "فعهد الحداثة هو العهد الذي صارت فيه الدازين الحديثة ذاتا، وما عاد تفلسف الأزمنة الحديثة ينطلق – كما كان عليه سالفا تفلسف العهود الوسيطة – من "الإله" والبراهين على وجوده، وإنّما صار ينطلق من "الوعي" فصارت بذلك "الأنا" أو "الذات" تحظى بوضع مركزي وإليها تعود كل مسألة..."[1]، وهذا ما جعل هيدغر يصف الحداثة بأنّها **"عهد أولوية الذات"** [2]. لأن هيدغر قد رأى أنّ عهد الحداثة هو العهد الذي أعيدت فيه للذات أهميتها وقيمتها بل وأخذت تلعب الدور الرئيسي.

وثاني سمات الحداثة الغربية هي **"العقلانية"** التي شمل تطبيقها جميع الميادين والمجالات (سياسية، اجتماعية ، ثقافية...) ، هذه العقلانية التي هيمنت على جميع مظاهر العصر الحديث، حيث ستهمين النّزعة الذاتية على جميع مظاهر الحياة أيضا وستتأسس فلسفة الذات التي تقيم المعرفة والحقيقة على الذات وحدها لا الموضوع، فأساس الحقيقة والعالم هي الذات (ميتافيزيقا الذات ، وهذا ما يمثل بالنسبة لهيدغر استكمالا للمشروع الحداثي من حيث سيطرة الإنسان على الطبيعة، "والحال أنه على عهد زمن الحداثة هذا الذي هو زمننا، فإنّ مبدأ "الاستعقال" هذا صار يتوسط بين الإنسان الذي يفكر وعالمه، وذلك حتى يجعل له التمكين في العالم، فلا شيء من شأنه أن يوجد ما لم يتم "تبريره" و "تعديله" و"تسويغه" في قضية منطقية تستجيب لمبدأ العقل بما هو مبدأ تعقيل الشيء"[3]، هذا ما سنتبينه في الفصل اللاحق بخصوص مسألة الذاتية.

أمّا ثالث سمات ثقافة الحداثة كما يحددها هيدغر فهي سمة "**الحرية** " التي ستشهد قطيعة تامة مع الكنيسة وتحرر الإنسان من سيطرة الكثير من التّصورات الدّينية الثيولوجية على حياته وفكره ووجوده " ففي **"الحرية الجديدة"** صارت الإنسانية تريد أن تتأكد من ذاتيتها، وأن تدع ملكاتها تتحقق، وذلك بغاية أن يكون لها "التّمكين" في الأرض...إنّ الحرية الجديدة قامت بعتق الإنسان من اليقين السّماوي

[1]– محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، المرجع السابق، ص 462.

[2]–المرجع نفسه، ص 462.

[3]–المرجع نفسه، ص 503.

الموحى به، القائم على فكرة "الخلاص الأبدي والشخصي"[1]. هذه الحرية الجديدة تعني في فحواها أنّ الإنسان هو من يمنح قيمة كل شيء، وهو من يملك حرية الفعل والاختيار أو الامتناع بنفسه وانطلاقا من ذاته. فأصبح الإنسان هو المشرّع لكل القيم وليست الطبيعة أو الكنيسة أو اللاهوت...فأصبح بهذا الإنسان سيد ذاته وتحرر من خضوعه للجماعة فامتلك بذلك حرية التعاقد الحر، " فقد تحصل أنّ مقتضى الحرية الحديثة، إذا، هو أن صار فكر الإنسان ومن ثمة قواه الخلاّقة وملكاته القانون الأساسي للأشياء..."، هذه أهم صفات الحداثة التي حددها هيدغر باعتبارها علامات للثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة.

فقد تميّزت ثقافة الأزمنة الحديثة والمعاصرة باهتمامها بما هو كائن وبحثها في الراهن، راهن الحضارة أو الحضارة الرّاهنة هذه الحضارة التي ينعتها هاربرت ماركيوز في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" بحضارة القمع والإرهاب، لهذا اهتمت "الممارسة الفلسفية بتشخيص أمراض هذه الحضارة، أليس الفلاسفة كما يقول نيتشه هم أطباء الحضارة ؟ إنّ الحضارة ربما أصبحت أكثر تناطوسية نسبة للإله تاناطوس اله الموت) من ذي قبل. فبدا الوجود رمزا لسفك الدماء...إنّ الإنسان المعاصر يعيش حرب كوكبية ... لذا فهو مطالب بفتح باب التساؤل من جديد؛ من أنا؟ وما هو موقعي بالتحديد في هذا الكوكب الحزين؟ ما هي الأسس الثقافية التي هلكت عقلي؟ كيف يمكن الخروج من عنق الزجاجة؟..."[2]، كل هذه الأسس ليست سوى تعبير عن قلق الإنسان المعاصر وتحديدا الإنسان الغربي الذي بدت عليه وعلى نمط عيشه وثقافته مجموعة من الأعراض المرضية الباتولوجية والتي تتطلب الفحص والتشخيص، وهي المهمة التي سيحاول هيدغر إنجازها أو تشخيصها والبحث عن حلول لها كما سيتبين ذلك.

فإذا "كانت الثقافة هي كل ما أضافه الإنسان إلى الطبيعة ، فإنّ نيتشه اعتبر هذه الثقافة ضد الحياة...لقد كان نيتشه يلح على طابع الزيف الذي يلفّ الفضاء الثقافي الأوروبي، فكل شيء وفق

[1]-محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 506.

[2]-سليم دولة، ما الفلسفة، المرجع السابق ، ص 89.90.

زاوية النظر النيتشوية آخذ في الانحلال..."[1]، بهذا كان نيتشه نموذج المثقف الذي طالب بإعادة النظر في كل القيم التي أنتجتها الحضارة الغربية، محاولا في الوقت ذاته قلب هذه القيم ومراجعة كل القوانين الأخلاقية حيث ذهب إلى "وضع الجذور التي انبثقت منها الثقافة الغربية موضع التساؤل النقدي..."[2]، وانطلاقا من هنا نتساءل كيف سيشخص مارتن هيدغر حال الثقافة الغربية وما هي نظرته إليها؟ وكيف نستطيع أن نفهم هيدغر في سياق الثقافة الغربية؟

ان هذا التساؤل النيتشوي السابق الذكر ومحاولته تشخيص ونقد حال الثقافة الغربية هو المشروع الذي سيعمل هيدغر على إتمامه أو إعادة طرحه أو فتح باب النقاش حوله، بل وإثارته وتنبيه الإنسان لمخاطر ما هو مقبل عليه، بل ولما كان قد وضع أسسه الأولى، إذ سيقدم رؤيته الفلسفية للثقافة الغربية ولحالها الحاضر وللحال الذي ستكون عليه لاحقا، **وبهذا يمكن أن نفهم الثقافة عند هيدغر على أنها دلك الكل المترابط والمتكامل الذي يكمل بعضه بعضا فلا مجال للتمييز بين كل مايرتبط بالإنسان، ومايرتبط به الإنسان ويؤسس له،** من هنا سيغدو البحث أو التنظير الفلسفي للثقافة ضرورة ملحة تعكس كل الرؤى والتصورات السابقة التي عملت على وصف وتشخيص الثقافة ن لأن الفكر الفلسفي هو فكري نقدي تأملي، وبهذا كانت الثقافة الغربية بحاجة إلى رؤية فلسفية تنظر في حالها وتشخص أعراضها وتشيد مستقبلها وتنظّر لتاريخيتها وتحدد مصيرها، وهذا لا يكون إلا برؤية فلسفية لحال هذه الثقافة، من هنا يغدو البحث الفلسفي في الثقافة أمرا مطلوبا، بل وضرورة الانتقال من الثقافة إلى فلسفة في الثقافة أو حول الثقافة مسألة ملحة وضرورة يجب التأسيس لها وضبها أو تحديد تصوراتها بل وتبيينها.

[1]-سليم دولة، ما الفلسفة، المرجع السابق، ص 81.

[2]-المرجع نفسه، ص 82.

المبحث الثالث: في معنى فلسفة الثقافة أو من مفهوم الثّقافة إلى فلسفة الثّقافة:

لقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى اختلاف وكثرة التعريفات التي أُعطيت وقدمت لمفهوم الثقافة إضافة إلى الجدل الكبير الذي أثير بخصوص المفهوم المناسب لها، حيث أخذ الكثير من المختصين يفاضلون ويميزون بين هذا التعريف أو ذاك، وكل واحد منهم وظفها واستخدمها حسب سياق فكري أو اجتماعي أو سياسي معين ، فتاريخية الكلمة تحيلنا إلى دلالات وأبعاد مختلفة، وهذا ما جعل من كلمة الثقافة تحمل عدة أوجه وتعريفات حسب كل مجتمع وزمن، هذا ما يجعلنا نقول إن الثّقافة ليس لها تعريف واحد ومحدّد، وإنّما هي مجموع هذه التعريفات المختلفة، المتنوعة والغامضة أحيانا أخرى، وهكذا فإنّ اختلاف هذه التعريفات وغموضها أحيانا أخرى كان بمثابة الدافع إلى محاولة إزالة هذا اللّبس والغموض حول معنى الكلمة ومفهومها ودلالتها النظرية والعملية، فأتى وظهر مصطلح جديد الذي هو **فلسفة الثّقافة** كمحاولة لتوضيح هذه التعريفات والربط بينها أحيانا أخرى، وساعية في الوقت ذاته إلى إزالة هذه الالتباسات التي طالما أثارها كل من تناول مسألة الثقافة في دراساته وأبحاثه، وعليه إذا كانت تعريفات الثقافة متعددة ومختلفة **فما المقصود بفلسفة الثقافة؟ وكيف نستطيع أن نكشف عن الارتباط بين الثقافة وفلسفة الثقافة؟**

ولأجل تحديد وضبط مفهوم فلسفة الثقافة سنحاول العودة إلى ضبط مفهوم الثقافة أولا، لأنه وعكس كلمة أو مفهوم الثقافة الذي كان دائما موضوعا للبحث والحوار والنقاش أو الجدال في كثير من الأحيان سواءا بين الأنثروبولوجيين أو الفلاسفة، فإن مفهوم فلسفة الثقافة ليومنا هذا نعتقد أنه لازال لم يحظى بتلك الأهمية التي حظيت بها الثقافة ذاتها وهذا لكونه ربما مصطلح جديد بدأ فيه البحث في العقود الأخيرة، فالثقافة وكما أشرنا سابقا ورغم الاختلاف حول معناها ومفهومها إلا أنه كلما كان يقدم تعريفا جديدا لها كانت تتقدم هي بدورها وتزداد الحاجة إلى ضبط أو تقديم تعريف آخر لها وبالتالي ازدادت الحاجة إلى تعريف هذه الكلمة بعد كل استعمال جديد لها، حيث كانت تطرح بشكل متجدد في كل عصر وفي كل فترة في مقابل **فلسفة الثقافة** التي نرى أنه من العسير جدا

أن نحدد معناها أو نضبط مفهومها أو نحصر مجالها، وهذا المبحث سيكون كمحاولة لتحديد وضبط هذا المفهوم.

ومن التعريفات التي قدمت للثقافة نذكر تعريف مالك بن نبي الذي يعرفها بقوله هي "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة الذي ولد فيه "[1]، وهي أيضا "طريقة في العيش في شتى نواحيه، أو على أنّها مجموعة من القيم التي توجه الإنسان وتسيره وتقدم له المعايير التي يوازن بها بين الأشياء والمواقف ليختار، أو لنفهمها على أنها مجموعة العلوم والمعارف وأحكام العرف والتقليد.."[2] ومن بين التعريفات التي قدمت لمفهوم الثقافة في الغرب نجد تعريف الانثروبولوجي إدوارد تايلور(1832-1917) وقد ورد تعريفه للثقافة في الفقرة الأولى من كتابه "الثقافة البدائية" المنشور عام 1871 وهو تعريف سبق وأن أتينا على ذكره في المبحث الأول من هذا الفصل والذي يقول فيه؛ "إنّ الثقافة أو الحضارة هي ذلك المركب الكلي الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات وكذلك على جميع الاستعدادات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في مجتمع معين"[3]، ولعلّ من أبرز التعريفات وأكثرها وضوحا هو تعريف روبرت بيرتسد أحد علماء الاجتماع الذي يعرّف الثقافة بقوله: "إنّ الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه أو نقوم بعمله أو نمتلكه كأعضاء في المجتمع"[4]، وهكذا فإنّ كل هذه المساهمات التي اهتمت بالبحث عن مفهوم الثقافة مثلت سبيلا نظريا وإجرائيا في إبراز أهمية البحث في هذا الموضوع، وللإشارة فإن تايلور كان هو أول من اقترح تعريفا مفهوميا للثقافة.

---

[1]-زكي الميلاد، مرجع سابق، ص 79.

[2]-المرجع نفسه، ص 186.

[3]-عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المرجع السابق، ص22.

[4] -م م ،نظرية الثقافة، تر:علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط ، ص 09.

ومن بين التعريفات نذكر أيضا أنّ "الثقافة هي ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ بها الجماعة البشرية وتشكل هويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميكيتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء. وبعبارة أخرى إن الثقافة هي المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل"[1]، وهكذا فإنّ الثقافة هي مرتبطة بالإنسان وحده دون غيره من الكائنات الأخرى وينعدم معنى الثقافة بانعدام الجنس البشري.

وأمام تعدّد تعريفات الثقافة واختلاف مفاهيمها جاءت **فلسفة الثقافة** جاءت كمحاولة لتوضيح هذه المفاهيم أكثر ولتربط بينها وتبين غموضها وتؤسس في المقابل لوحدتها، كما أنها جاءت لتؤكد على ضرورة الحاجة إلى كل التعريفات المطروحة والمتداولة حول مفهوم الثقافة "وعلى أنه لا فائدة من المفاضلة بين جميع هذه التعريفات التي لا ينفي ولا يمحو بعضها بعضا"[2].

وعليه فإنّ الثقافة كمصطلح وكمفهوم وكتراث أو عمل تراكمي، هي تعبّر عن فلسفة في رؤى مختلفة ومتباينة وبما أن كلمة ثقافة مأخوذة من الكلمة اللاتينية Culture وتعني الزراعة، فإنّ فلسفة الثقافة ستعمل على جمع هذا المنتوج الثقافي وفحصه ومعالجته وتوضيحه أكثر وأكثر.

ومادام أنه ليس هناك تعريف واحد للثقافة فإنّ مهمة فلسفة الثقافة هي الأخذ بجميع هذه التعريفات والربط بين معانيها المختلفة.

[1]- قوعيش جمال الدين، خطاب الممارسة الثقافية سؤال المعنى والمصير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 ابريل 2012، الفلسفة والممارسات الثقافية بمشاركة الأستاذ علي حرب، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية ،فرع الفلسفة، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة ،إشراف عبد الله موسي، ص54.

[2]-زكي الميلاد، المرجع السابق، ص 295.

وهذا ما أشار إليه تيري ايجلتون في كتابه "فكرة الثقافة" عندما اعتبر أن "فلسفة الثقافة هي اتجاه فكري يمكن النظر إليه على أنه ضرب من المجاهدة في محاولة للربط بين معاني الثقافة المتعددة التي راحت تنفصل شيئا فشيئا وكل يعوم في اتجاه"[1].

إذن إنّ فلسفة الثقافة هي محاولة لأجل إزالة الغموض والالتباس وعدم الوضوح الذي كثيرا ما تميزت به تعريفات الثقافة لاعتبار أنّ كلمة ثقافة كما يقول تيري ايجلتون، "هي واحدة من بين الكلمتين أو الكلمات الثلاثة التي يكتنفها أشد التعقيد في اللغة الانجليزية"[2]، لأن "مفهوم الثقافة أصبح اليوم بمثابة قاسم مشترك يؤلف بين عناصر عديدة يصعب التكهن مسبقا بوجود علاقة ما تجمعها لكثرة ما هي بادية للعيان الاختلافات بينها (أي بين الثقافات) تصورات عن الحياة والكون والإنسان، سلوكيات بشرية، موضوعات مادية، مهارات وتقنيات، طقوس ورموز دينية، مؤسسات وعادات اجتماعية، آداب وفنون وعلوم، مواقف واستراتيجيات اجتماعية وسياسية. إنّه يحيل إلى كل ما يمت إلى البشر وعالمهم بصلة، مرئيا كان أم غير مرئي، شعوري كان أم لا شعوريا،...، محليا كان أم عالميا، قديما كان أم حديثا"[3]، فالثقافة هي بمثابة هذا الكل الذي يشكل جميع الأطر الإنسانية.

وهنا لا يفوتنا الإشارة إلى ما أورده الدكتور محمد شوقي الزين في بداية كتابه "الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب" عندما يشير إلى أنّ مفهوم فلسفة الثقافة لم ينل حقه من المعالجة، وهذا ما اعترف به ارنست كاسيرار أيضا موضحا الأسباب التي أعاقت تطور هذا المفهوم.

وبالعودة إلى محاولة ضبط مفهوم فلسفة الثقافة فانه يبقى من الصعب تحديد هذا المفهوم باعتبار أن الفلسفة كمقولة يصعب استنفاد دلالتها، والثقافة كمقولة يصعب حصرها وهنا ندرك أن كل حد

[1]-زكي الميلاد، المرجع السابق، ص 296.

[2]-المرجع نفسه، ص298.

[3]-عبد الرزاق الداوي، المرجع السابق، ص 13.

ينتمي إلى مجال معين؛ تنتمي الثقافة إلى المجال النظري في البحث عن علل الوجود وتنتمي الثقافة إلى المجال العملي في تجسيد فكرة (رسم، نحت،...) أو ابتكار رمز (أسطورة، دين،...)... وبالجمع بينهما يمكن الحصول على مركب من النظري والعملي أو بالأحرى كيف يعمل النظري على مقاربة العملي، أو كيف يشكّل بشأنه مجموعة من التساؤلات والإشكاليات في منهج أو نسق"[1].

إذا يمكن القول أنّ مفهوم فلسفة الثقافة هو المفهوم الذي "**يتسع للمعاني المتعددة، ويستوعب الدّلالات المتغايرة، وله قدرة الربط والضم والجمع بين الاتجاهات المتباينة والمتكاثرة في النظر إلى الثقافة**"[2]، فمن خلال فلسفة الثقافة نستطيع أن نفهم الثّقافة، ونفهم كذلك مختلف العلاقات القائمة بين الثقافات، كما أنها تفتح لنا المجال للانفتاح على هذه الثقافات وكذا حول المعاني المطروحة حول الثقافة.

فالفلسفة والثقافة كما يذكر الأستاذ محمد شوقي الزين في مؤلفه **الثقاف في الأزمنة العجاف** "أنهما حدّان نَفْقَهُ حديهما لكن بالجمع بينهما في صيغة فلسفة الثقافة نحصل على مركب يتطلب الكثير من الجهد والتجريد للوقوف على حقيقته"[3]، وهنا يستنتج شوقي الزين بعد تحليل كلمتي فلسفة وثقافة أنّ الجمع بينهما هو بمثابة مقاربة بين العملي والنظري، فالفلسفة تنتمي إلى المجال النظري من خلال البحث عن علل الوجود باستخدام تقنية السؤال، أمّا الثّقافة فهي الواقع العملي الذي تتجلى وتنصهر وتمارس فيه أفكارنا النظرية.

وعليه فإن الربط بين الفلسفة والثقافة، هو ربط بين النظري والعملي كما ذكرنا، وهذا الربط هو الذي يؤكد لنا الصلة الوثيقة بين الفلسفة والثقافة، بل ومن خلاله يتشكل لدينا مفهوم فلسفة الثقافة.

[1]- محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، المرجع السابق ، ص50.

[2]-زكي الميلاد، المرجع السابق، ص 298.

[3]-محمد شوقي الزين، المرجع السابق ، ص 16.

وانطلاقا من هذا يمكننا أن نشير إلى ماكس هوركايمر الذي سيستخدم مفهوم أو عبارة فلسفة اجتماعية وهذا خلال الدرس الافتتاحي لمركز البحوث الاجتماعية حيث سينتقل بمهمة الفلسفة من تحليل الواقع وتفسيره إلى تغييره وبالتّالي سيتحول إلى نقد الواقع أملا في تغييره **"لأن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة تكمن في نقدها لما هو سائد"**[1]، والذي هو سائد هو اجتماعي، والاجتماعي هو مكوّن ثقافي مثله مثل الديني أو السياسي أو العرفي...وهنا تتجلى فلسفة الثقافة باعتبارها ممارسة ومحاولة لتغيير الواقع الاجتماعي والثقافي ككل، حيث توجه ماكس هوركايمر بجهده الفلسفي لتحقيق غاية أساسية وهي بناء نظرية نقدية تُعنى بالجانب الاجتماعي العملي، نظرية اجتماعية تحاول فهم وتشخيص أسباب الأوضاع الاجتماعية البائسة التي لازمت المجتمعات الغربية.

فمن خلال فلسفة الثقافة نستطيع أن نحدد ما نريده من الثقافة، فالفلسفة هي بالتعريف الدولوزي "فنّ ابتكار وصناعة المفاهيم"، هذا الفن وهذه الصناعة عند الألمان هي ما يطلق عليها **علم الثقافة أو علوم الثقافة أو العلوم الثقافية** بصيغة الجمع.

فمن خلال فلسفة الثقافة نستطيع أن نحدد ما نريده من الثقافة، فالفلسفة هي بالتعريف الدولوزي فنّ ابتكار وصناعة المفاهيم، هذا الفن وهذه الصناعة عند الألمان هي ما يطلق عليها علم الثقافة أو علوم الثقافة أو العلوم الثقافية، التي كان لها دور تلعبه في المجال الاجتماعي خاصة بعدما تحول مركز الاهتمام في هذه العلوم الثقافية نحو العلوم الاجتماعية، حيث عرفت العلوم الثقافية في بريطانيا على أنها متناقضة مع العلوم الاجتماعية رغم أنها أرادت عكس ذلك، فقد سعت في الأصل "إلى تحليل العلاقات بين ما هو ثقافي وماهو اجتماعي"[2]؛ لأن العلوم الثقافية في أروبا وألمانيا خاصة أصبحت جزءً أو نموذجا حقيقيا في رؤيتها وتشخيصها للوقائع الصعبة المعاشة الناتجة عن سيطرة

[1] – م م، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، عبد النور شرقي، ماكس هوركايمر: مراجعات في النظرية النقدية وتأسيسات في نقد المجتمع وصناعة الثقافة، منشورات لين النديم، ط 1 ،2012، ص60.

[2] -Gérard raulet,La Philosophie Allmend Depuis 1945,Armend Colin,2006,p337.

الروح العلمية والتقنية وكذا "هيمنة اللامساواة بفعل قوة اهتمامها بالخلقة وأسلوب المعاملات والتصرفات"[1]، "حيث في الأصل تعرف **العلوم الثقافية sciences de la culture** في بريطانيا على أنها مناقضة في علاقتها مع العلوم الاجتماعية، لقد أرادت تحليل العلاقة بين ما هو ثقافي وما هو اجتماعي، وهدا ما جعل المؤرخان فولفغانغ هارتدفيغ وهانز أوليس فيلر "Wolfgang Hardtwig et Hans-Ulrich Wehler" يصفان علوم الثقافة بالشعار التغييري* الذي يرتكز في إحدى أسسه على على عنصر الحس المشترك، فلا تغيير دون هذا الحس الذي نجد هانز جورج غادامير عندما يتحدث عن التراث و أهميته بالنسبة للعلوم الإنسانية فإنه يطرح مجموعة من المفاهيم الإنسانية، والتي من بينها، الثقافة والحس المشترك، ملكة الحكم، الذوق[2]، و نحن سنشير بدورنا إلى المفهومين الأوليين ـ أي الثقافة والحس المشترك ـ و يعني غادامير بمصطلح **الثقافة Bildung/Formation** أن الإنسان كائن تاريخي مدعو إلى أن يثقّف ذاته، أي أنه على الإنسان استعمال كل الطرق لتطوير الاستعدادات الطبيعية، لذا كانت الثقافة هي العنصر الطبيعي الذي تتحرك فيه و من خلاله العلوم الإنسانية، و بالتالي ستكون الحقائق الموجودة في العلوم الإنسانية حقائق يتم تثقيفها، غير أن مفهوم الثقافة لا يعبر عن الشخص الذي يمتلك معارف كثيرة متنوعة عن الأشياء، بل الإنسان المثقف هو ذلك الشخص الذي يتعلم نوع من التراجع أمام معارفه[3]، بمعنى يملك الاستعداد لأن يتقبل أفكار الآخر كأفكار معقولة قابلة للتصديق ويجعل من أفكاره أيضا أفكارا قابلة للتغيير.

[1]- Gérard raulet, La Philosophie Allmend Depuis 1945,Ibid, p338.

*-Ibid,p338.

[2] -محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص67.

[3] -هشام معافة، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف،الجزائر، ط1، 2012، ص104-105.

وينتقد غادامير فكرة **هيغل Hegel**(1724-1804) عن الثقافة في كونها عملية ارتقاء العقل تاريخيا نحو الكلي، و إنما الثقافة هي التي يتشكل بها المرء ويبني من خلالها ذاته ومعارفه، و هي فكرة تاريخية أصلية و مهمة للفهم في إطار العلوم الإنسانية لامتلاكها سمة الحفظ التاريخية، ومن خلالها يمكن تمييز العلوم الإنسانية على أنها مختلفة في الدراسة عن العلوم الطبيعية[1]، فالثقافة قد شكلت مواضيع العلوم الإنسانية في جميع العصور وحافظت عليها عبر الزمن.

وعندما يتطرق غادامير إلى مفهوم **الحس المشترك** فإنه يتطرق إلى **فيكو** Fikou في استحضاره التراث الإنساني ودوره في اكتشاف الحقيقة داخل العلوم الإنسانية، وخاصة في كتابه "**عن دراسات مناهج عصرنا**"، يقول غادامير" **ومع فيكو نجد الشيء الكثير مما يهمنا**"[2]، ويؤكد أن هذا الكتاب بقدر ما هو موجه ضد النظام البيداغوجي اليسوعي هو موجه ضد ديكارت ومنهجه.

ويرى غادامير أن فيكو قد عاد إلى الحقائق القديمة لإكتشاف حقائق جديدة، إذا إحتكم إلى الحس المشترك **Senus Commuis**، و بالضبط إلى نموذج الفصاحة الإنسانوي، أي أنه احتكم إلى عنصر من العناصر الموجودة قبلا في التصور الكلاسيكي للحكمة، فكان يرى فيكو في الكلام الفصيح معنيان: المعنى الأول يتمثل في نموذج البلاغة، والمعنى الثاني يتمثل في نموذج قول الحق أو الحقيقة عن شيء ما بفصاحة[3]، فقد نهل فيكو من التراث الإنساني المنتسب إلى العصور القديمة في فهمه الذاتي للعلوم الإنسانية، وتتجلى حكمة هذا الأخير حسب غادامير في اعتماده على الحس المشترك، رغم أنه لم يجحد بمزايا العلم الحديث، وإنما أراد أن يبين حدوده. فهذا العلم الجديد ومنهجيته الرياضية يظل عاجزا من دون حكمة القدامى وعنايتهم بالفصاحة، ومن هنا كان يقول أن الحس المشترك يؤسس مقومات مشتركة للمجتمع، وإن ما يمنح الإرادة الإنسانية توجيهها ليس الكلية

[1]- هانس جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، الخطوك الاساسية لتأويلية الفلسفة، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، ط1 ،2007، ص63.

[2]- المصدر نفسه، ص69 ص70.

[3]- المصدر نفسه، ص69.

التجريدية للعقل و إنما الكلية العينية التي تمثلها مقومات مشتركة لجماعة من الناس أو لشعب أو لأمة، فتطوير هذا الحس المشترك ذو أهمية كبيرة للحياة و من خلاله يمكن التمييز بين الصحيح والخطأ، و عليه يرى غادامير أن الشغل الشاغل لفيكو هو أن هناك ضرب من المعرفة يمكن أن يقع خارج التصور العقلاني للمعرفة[1]، فليس العلم الموضوعي السبيل الوحيد للوصول إلى المعارف و الحقائق الإنسانية، بل هناك مصادر أخرى تتمسك بها الذات لنيل تلك الحقائق.

وانطلاقا من هذا يؤكد غادامير على ضرورة الحس المشترك بالنسبة للعلوم الإنسانية والطرق التي تعمل بها فيما يتصل بموضوع هذه العلوم. فالحس المشترك هو الذي يحدد وجودها وذلك من خلال الوجود الأخلاقي والتاريخي للبشرية، ويتجلى هذا الوجود في كلماتنا وأفعالنا، و يركز غادامير على عودة فيكو للتصور الروماني عن الحس المشترك عندما أرادوا مواجهة التثقيف اليوناني، واجهوه بالتذكير بقيمة وأهمية التقاليد الخاصة بهم وبالحياة المدنية والاجتماعية الرومانية، و هذه العودة هي مصدر اهتمام خاص لأنها إطلاع على نوع من الحقيقة في العلوم الإنسانية[2]، فالعودة إلى الأصل هو بمثابة الرجوع إلى إدراك الحقيقة التي تتحدد و توجد من خلال الحس المشترك.

حيث يرى غادامير أن الحس المشترك رغم اتخاذه طابع علائقي إجتماعي إلا أنه يتخذ أيضا طابع أخلاقي[3]؛ فالبحث في العلوم الإنسانية هو بحث في الإنسان داخل جماعته التي تعمل على تحديد مفاهيمه و سلوكاته، و هذه الأخيرة تتشكل في مجموع التراث الذي ينغمس فيه الفرد و ينهل منه معارفه.

ويقول غادامير أنه إذا كان البحث في الحس المشترك هو احتكام إلى الأحكام الأصلية، فإن هذا يعني أنه عودة إلى الموروث، ثم يتطرق إلى مفهوم الحس المشترك كما تصوره **هنري برغسون**(1859-

[1]- هانس جورج غادامير، المصدر السابق، ص71.

[2]- المصدر نفسه، ص74-75.

[3]- المصدر نفسه، ص76.

1941) على أنه إحساسات اجتماعية مثلها مثل المصدر المشترك للفكر و الإرادة، ومن خلاله يمكن تفادي الوقوع في نوعين من الأخطاء: "أخطاء الدوغمائيين العلميين الذين يبحثون عن القوانين الاجتماعية، وأخطاء الطوباويين الميتافيزيقين"[1] .

ثم يشير إلى المعالجة الموضوعية لمفهوم الحس المشترك من قبل" **أوتنغز**" والتي كانت موجهة ضد العقلانية المدرسية، و يرى هذا الأخير أن الحس المشترك هو مصدر الحقائق جميعها، ولاحظ فيه **فن الابتداع نفسه Des inveniendi**، والأساس الذي يقوم عليه الحس المشترك هو **مفهوم الحياة Gaudens Sensus Communis Vitaé** ، وليس كما كان يتم تصوره من قبل على أنه قابل لتشريح من خلال التجربة والحساب[2]، فالمعرفة برمتها في نظر أوتنغز بما في ذلك العلوم الإنسانية تنشأ من الحس المشترك.

إذن تشكل هذه المفاهيم ـ **الثقافة، الحس المشترك** ـ أحد أسس العلوم الإنسانية، وهي مفاهيم ذات نزعة إنسانية **تعبر عن الانخراط في التراث**[3]، و في مجال التراث ينتقد غادامير النزعة الموضوعية التي استبعدت الأحكام المسبقة كونها تنتمي إلى هذا التراث، لكن هذه الفكرة تنم عن وهم بالنسبة إليه، فهذه الأحكام هي عبارة عن تمهيدات تتيح للفهم إصابة هدفه[4]، لهذا جاءت العلوم الثقافية باعتبارها ثقافة جديدة تواكب العصر وتساير التقدم العلمي في شتى المجالات وجراء هذا التطور والتقدم العلمي نجد أن الثقافة قد تغيرت معانيها مع تعاقب العصور والأزمنة، وهنا "تظهر الحاجة إلى فلسفة الثقافة وإلى فيلسوف الثقافة وهذا لأجل مواكبة العصر وترسيخ ثقافة النهوض بالأمة لأن كل من الفلسفة والثقافة موضوعه الأفكار المبنية على الحجاج العقلي البرهاني والنقد

[1] هانس جورج غادامير، المرجع السابق، ص77-78.

[2] المصدر نفسه، ص80-81.

[3] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ،2008 ، ص 70.

[4] المرجع نفسه، 73-74.

ورفض أشباه الأفكار القاتلة المميتة لقيم المجتمع وبالتالي فإن تحقيق فلسفة الثقافة لا بد أن يرقى إلى نوع من المثاقفة بين أفراد المجتمع وليس حكرا على فيلسوف الثقافة...ففلسفة الثقافة لها سلطة صنع القرار وإننا لا نقصد السلطة السياسية وإنما نقصد السلطة المعرفية التي تصنع أنتلجنسيا بعيدة عن الهيمنة الفكرية مؤسسة على أساليب التفكير السليمة والتفاهم والاعتراف بالآخر...**إن فلسفة الثقافة مشروع إنساني واع ومسؤول**"[1] لهذا لا بد من حضورها لأن الفلسفة والثقافة مبحثان متكاملان كل واحد منهما يكمل الاخر ويخدمه، فالأولى أي الفلسفة لها طابع نزوعي نحو النقد والتساؤل والبرهان وبناء المفاهيم، أما الثانية فهي أيضا نشاط فكري وذهني تفيد النقد، كما أننا نجد الفلسفة تدرس الإنسان في مختلف أبعاده وأحواله النفسية والاجتماعية والثقافية بصفة عامة، وهذه الدراسة تكون عن طريق الأنثروبولوجيا وهي علم يهتم بدراسة الإنسان أيضا كما سنرى لاحقا وقد ساهمت الدراسات الأنثروبولوجية في توسيع مفهوم الثقافة ولمحت إلى مشكلات الثقافة وبهذا تكون الفلسفة والثقافة أو بالجمع بين الكلمتين نقول فلسفة الثقافة تتأسس كعلم يدرس الإنسان في ابعاده المختلفة، "**لأن العناصر المركزية في تعريف الإنسان أي إذا كان ما نريده في أي حال هو نظرةً للإنسانية على مستوى القاسم المشترك الأدنى، وهذه الآن بالطبع مسألة فلسفية**"[2] لأن الانسان هو كائن ثقافي وفي نفس الوقت هو صانع الثقافة ومن هنا يظهر دلك الترابط بين الثقافة والفلسفة والانثروبلوجيا، وتبقى الفلسفة تدرسهما معا أي أنها اوسع منهما.

وبهذا نقول "من شأن الفلسفة أن تكون الأرضية الصلبة التي تترسخ فيها المعالم النظرية والأعمدة المفهومية، لكن تخترقها السيول الثقافية والجداول الفنية، لأنها محاطة بالوسع الحضاري والتوسع الثقافي، الفلسفة هي امتداد للثقافة، فهي بالتالي صناعة كغيرها من الصنائع إلى جانب الفن والعلم والدين"[3]،

[1] فضيلة مبارك، فلسفة الثقافة وعلاقتها بالمجتمع المفتوح، أعمال ملتقى فلسفة الثقافة، السياقات، الابعاد، الرهانات، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفة بالتعاون مع جامعة ابن خلدون،تيارت،2015، ص 170.

[2] -كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، مرجع سابق، ص 148.

[3] -محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند الغرب، مرجع سابق، ص 17.

وعليه "إذا أخذنا الفلسفة كمقولة يصعب استنفاد دلالتها لأن كل مذهب فكري أو شخصية تاريخية منحت لهذه المقولة تحديدا معيّنا تلوّن حسب الأولوان المذهبية (مادية، مثالثة، واقعية، روحانية...)، وإذا أخذنا الثقافة كفكرة يصعب أيضا حصرها نظرا للوساعة التي تتميّز بها"[1]، والملاحظ هو أن حضور فلسفة الثقافة في العصور الراهنة هو حضور حديث النشئة إذا ما قارنها بالفلسفة أو حتى بالثقافة ذاتها باعتبارها مفهوما يختص به الانثروبولوجيين لهذا كان السؤال حول فلسفة الثقافة أو الثقافة كفلسفة وكعلم جعلنا نستشعر الكثير من الإشكاليات من نواحي عدة سواءً من ناحية دراسة الثقافة اجتماعيا، أو من ناحية دراستها أنثروبولجيا، وبهذا تكون الفلسفة من قد عالجت موضوع الثقافة والثقافة قد ارتبطت بالفلسفة وكلاهما ارتبطا بالإنسان، وهكذا كانت العلاقة بين الثقافة والأنثروبولوجيا هي علاقة تداخل وتكامل وظيفي عميقين، لأن الثقافة لا تجد حضورها إلا مع الإنسان باعتباره كائن بيو-ثقافي إن صح التعبير، وهذا ما جعل الأنثروبولجيا تحتفظ بتاريخ ضخم مع الثقافة، حيث "أن الانثروبولوجيا عملت على اكتشاف الثقافة من خلال العقل البدائي، وهذا ما تجلى من خلال ظهور مبحث داخل الأنثروبولوجيا يسمى ب:"الأنثروبولجيا الثقافية" وهي أحد فروع الأنثروبولوجيا العامة، وهي علم يدرس الثقافة الإنسانية ويهتم خاصة بدراسة أساليب حياة الإنسان وسلوكاته النابعة من ثقافته، وهي تدرس الشعوب القديمة كما تدرس الشعوب المعاصرة"[2].

من هنا يبدو لنا التكامل بين الثقافة والفلسفة أو بين الفلسفة والثقافة باعتبار أن كل منهما يدرس الإنسان في جميع أبعاده النفسية والاجتماعية والثقافية وهذا ما سعى إليه الانثروبولوجيين كما سعى إليه من قبل الفلاسفة ولا يزالون يسعون إليه من هذا المنطق حاول البعض أن يؤسس الثقافة باعتبارها علما.

[1]- محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، المرجع السابق، ص 18.

[2]- فتيحة عابد، الثقافة وفلسفة الثقافة من المنظور الأنثروبولجي، إدوارد تايلور نموذجا، أعمال ملتقى فلسفة الثقافة، السايافات، الابعاد، الرهانات، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفة بالتعاون مع جامعة ابن خلدون، المرجع السابق، ص 123.

الفصل الثـــاني:

من ثقافة الإنسان إلى ثقافة النزعة الإنسانية

الفصل الثاني:

من ثقافة الإنسان إلى ثقافة النزعة الإنسانية.

المبحث الأول: الأساس الأنطولوجي للثقافة

المبحث الثاني: مسألة التقنية وتأثيرها على الثقافة باعتبارها شكلا من أشكال الثقافة.

المبحث الثالث: مسألة الثقافة وعلاقتها بالعدمية الأوروبية عند مارتن هيدغر.

"إن كل عصر راهن يجب أن يحدد موقعه طبقا لعمل هيدغر أو موقفه منه. ويستوجب على كل مفكر معاصر ساهم هو نفسه في تطوير سؤال هيدغر الفلسفي ونشره أن لا يحدد فقط موقع تفكير هيدغر في الفلسفة الراهنة بل عليه أن يحدد وجهة نظره منه "[1]

[1] – هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر:حسن ناظم وعلي حكم صالح، دار الكتاب المتحدة،2007، ص261.

المبحث الأول:الأساس الأنطولوجي لمعنى الثقافة:

إن العمل الأساسي الذي يجب القيام به هو البحث عن أصالة مفهوم الثقافة عند مارتن هيدغر كمحاولة لاستعادة أصالة هذا المفهوم في الفلسفة الهيدغرية، لهذا حاولنا أن نقوم بالبحث عن مقاربة لهذا المفهوم من أجل تفكيكه أو تقويضه وكذا وضعه في سياقه العام، وكيف وظّفه صاحب الكينونة والزمان في شتى إيحاثه، وهذا ما يتبين لنا من خلال تعريفه للثقافة، (وهو التعريف الذي نجده لدى الألمان عموما)، وهو تعريف يفتح باب الفهم والتفسير والتأويل حيث نجد هيدغر في الوجود والزمان يقدم لنا كيف فهم الإنسان البدائي الثقافة باعتبار* [1]؛ "أن الثقافة هي الضامن الوحيد لحياة أفضل وأجمل، فهي مرتبطة بالواقع اليومي للفرد وفي اللغة الألمانية قد نجدها مرادفة للحضارة "إذ يرى مارتن هيدغر في الوجود والزمان أنّ الحياة الإنسانية ستصل يوما إلى مرحلة ثقافية أكثر تقدما لأن الثقافة هي التي تعطي للوجود أهمية من خلال إضفائها لصبغة إنسانية عليه، وهذا يعني أنها طريقة في رؤية الوجود، وهو معنى اخترناه من خلال رؤيتنا العميقة للثقافة، وهي أيضا طريقة في رؤية الوجود الإنساني، وبالتالي تمحور مفهوم الثقافة على مفهوم الوجود والموجود " l'etant "، وبهذا كانت الثقافة "فن للصناعة والتشكيل" la culture et ce qui doit l'assurer de se fassonner (bilden) lui même à partir d'une image qui lui préexiste "[2]

* «la culture ne peut être l'assurancer de quitter une manière d étre moyenne, celle de la «quotidienneté» qui reste belle et bien... en langue allmande Kulture signifie à la fois la culture et la civilisation, par opposition aux socit barbaes»

[1] -Philippe Arjakovsky , Francois Fédier , Hadien Frace , Lanord , Le Dictionnaire Martin Heidegger ,Vocabulaire polyphonique de sa pensée , les Editions du chef , paris , 2013, 296.

[2] -Ibib, p 297.

وهنا كلمة (**bilden**) في أصلها الألماني تعني الشكل وتعني أيضا، الصناعة أوكيف تنحت (**Façonner**)، وهو معنى كان متواجدا في الأزمة الماضية والقديمة، ويمكن مقاربة **Bilden** بـ: vorbild الذي يعني النموذج وهذا المعنى سيحيل هيدغر ويدفعه إلى البحث عن أصل ومعنى ومفهوم **البيلدونغ** (**bildang**) الذي يحيل إلى عدّة مفاهيم ومعاني ودلالات كثيرة، فهي تحمل كما أشرنا في الفصل الأوّل معنى النموذج في الثقافة الألمانية. وهذا الذي يعني ويحيل إلى الصناعة والأداة والشكل لابد أنه مرتبط بالإنسان وبواقعه اليومي (**L'aujourd'hui**).

وانطلاقا من هذا **سنفهم الثقافة باعتبارها أنطولوجيا مرتبطة باليومي المعيشي**، وبالتالي فالشكل أوالنموذج (bilden) هو اسم مشترك يقال على معان متعددة وأحداث مختلفة، فهو المقول على الوجود والمرتبط أشد الارتباط بالموجود (الإنسان) الفاعل، لأنه يعيش في اليوم وفي اللحظة وفي **السكن** أو **البيت** الذي هو **إقامة**، بل وهو الذي يدرك ويعي وجوده الفعلي، وهذه الإشارة هي التي سيحملها مفهوم البيلدونغ الذي سنتبيّنه ونترسّم معناه في هذا المبحث؛ وهذا اليومي نجده مرتبط بما هو تاريخي باعتبار أن التاريخ هو ماضي الأحداث البشرية فكل يوم يمضي هو تاريخ، وهذا ما يسمى بـ: **"التاريخ الثقافي"** وهو ما يُكّشل ويُبيّن ويُرسّم كيفية حضور الثقافة في المجتمع، حيث "يمكن الحديث عن (التاريخ الثقافي) بالتقليل من الشروط الاجتماعية والاقتصادية والتوكيد على الأطر النظرية والتشكيلات الزمنية التي أتاحت بلورة هذا الأسلوب الفني (الواقعية التكميلية)، أو ذاك، وبروز هذا الأسلوب السياسي في الحكم (الأمير مع ميكافيلي ورأس المال مع ماركس) أو ذاك ، طلوع هذا المذهب الديني الديني المعتزلة أو ذاك ، ظهور هذه النظرية العلمية (نيوتن، غاليلي) أو تلك، انبثاق فكرة ، أو ثورة صناعية، طريقة أو موضة ترميم ذاكرة، أو حضارة؛ إن التاريخ المرتبط بالثقافة يتوسّع ليشمل معظم التأسيسات البنيوية أو الرمزية والتشكيلات المدنية والحضارية "[1].

[1]– مجلة يتفكرون، محمد شوقي الزين، كيف نقارب الثقافة من وجهة نظر فلسفية، نحو نقد العقل الثقافي، مؤمنون بلا حدود، العدد 1، 2013، ص 113.

وهكذا تبدو لنا علاقة الثقافي باليومي (التاريخي)، وبهذا سيوضح هيدغر أن المعرفة باعتبارها نمطاً ثقافيا لا تنفصل عن الوجود الإنساني وهذا الوجود مرتبط بالتفكير انطلاقا من المقولة الديكارتية "أنا أفكر إذن أنا موجود" والتفكير عند هيدغر هو إسقاط فعّال للذات نحو اليومي، ونحو المستقبل، بمعنى إخراج الذات من باطنيتها لكي تصل إلى موضوعها الموجود في الخارج والخارج وهذا الخارج مرتبط في جزء منه باليومي، وهنا يطرح هيدغر مسألة الفهم الذي لايعني المعنى العقلي فقط بل ينطوي على معنى "**عملي**" هو تحقيق الشيء والسيطرة عليه وصنعه، فأن يفهم الإنسان العالم معناه أن يعيش موقفه فيه. والفهم يوجد في الآنية (الدازين) وبهذا سيكون الفهم تعبير عن كيفية وجود الآنية وتحديدا انطلوجيا ووجودها لحالها.

هذه الآنية التي عملت على تشكيل ذاتها وبناءها وفق ما يسمّى في اللغة الألمانية "**بالبيلدونغ**" الذي بحسب الترجمة التي يقدمها له محمّد شوقي الزين يعتبر مفهوما يتقاطع مع معارف كثيرة ومفاهيم متعددة فهي أكبر من كلمة إنّها "**مصطلح ومفهوم وذاكرة وتاريخ ومؤسسة، تستقطب في ماديتها الحرفية مجموعة من الدخائر النظرية والعملية وتتقاطع مع معارف عديدة كالتربية والثقافة والتعليم، ولكنها تتوسع نحو استعمالات أخرى قد تكون سياسية أو دينية أو إيديولوجية نظرا لكثافتها المفهومية وثقلها التاريخي...**" [1].

وهذا الذي له ذاكرة وتاريخ وهذا الذي هو مرتبط بالعملي والنظري وبالتعليمي والتربوي ألاَ يمكن أن يكون ثقافة؟ ألاَ يمثل جزءا من الثقافة إن لم يكن كلها؟ باعتبار أن الثقافة هي ذلك الكل المتكامل الذي يشمل الافكار والمعارف والصنائع والعلوم وأنماط العيش... وعليه إذا أخذنا الثقافة في مفهومها وشموليتها سيكون مرادفا له.

[1] – محمد شوقي الزين، نظرية البيلدونغ، وتأسيس فكرة الثقافة فلسفة التكوين الذاتي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،الرباط، دط، ص 02.

و بحسب محمد شوقي الزين فإنه يجب أخذ الثقافة كمبدأ عام في التصوّر والسلوك حتى تكون مرادفة للبيلدونغ، وليس كمبدأ خاص في المعرفة والاطلاع. لكن رغم هذه المقاربة إلا أن "الثقافة تبقى دون الوعد المنشود في الاقتراب من جسد المقولة، فهي كلمة تساعدنا على التعبير عن **البيلدونغ** في غياب ترجمة محترفة، لكنها لا تقول بعمق ما يمكن فهمه أو استيعابه من المقولة ذاتها، استعمل مؤقتا كلمة الثقافة كتعبير عن روح البيلدونغ، وأحاول نحت كلمة جديدة تقترب من روح المقولة التي وجدتها في لفظ **التبرية**"[1]؛ وهنا يبدو أن تفسير البيلدونغ بالثقافة لم يكن سوى ترجمة مؤقتة لأن محمد شوقي الزين كما يصرّح بذلك قد قدّم لنا ترجمة جديدة للبيلدونغ باعتباره تبرية.

حيث يقرّ في كتابه الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، أن البيلدونغ هي فن تشكيل الذات لأنها مشتقة من كلمة **Bild** التي تعني الشكل أو الصورة ، أمّا البيلدونغ فهو كما يسميه "**المتعذر عن الترجمة** "**Intraduisible** ، الذي لا يعني أنه "دلالة على العجز في إيجاد مقابل للمقولات المراد ترجمتها، بل هو أحيانا دلالة على الفرادة والوفرة والنذرة..."[2]؛ لأن كلمة الصورة في اللغة الألمانية تحمل دلالات فهي تميل إلى النموذج الأصلي (**vilbid**)، البراديغم (**vorrlbid**) النسخة الصنوعة، (**Abild**) النسخة المقلدة، (**Nachbild**) والمرادفات المتعلقة بها مثل تطوير الذات (**Ausbildung**) التأقلم مع الوسط(**Anbilding**)، التكوين الذاتي (Selbstbilding) أو التحسين (**Fortbildung**)..."[3]؛ لهذا تنوعت السياقات التي انطوت وانطبعت عليها المرادفات الخاصة بالبيلدونغ ، فهي تعني؛ "الثقافة"، "التكوين"، "التثقيف"، "التربية"، "الصورة"، "التصوير" ، إلخ...

[1]- محمد شوقي الزين، نظرية البيلدونغ، وتأسيس فكرة الثقافة فلسفة التكوين الذاتي، المرجع السابق، ص 02.

[2]- محمد شوقي الزين، الثقاف في الازمنة العجاف، مرجع سابق، ص 365.

[3]- محمد شوقي الزين، نظرية البليلدونغ ،مرجع سابق، ص 03.

أقترح في هذا المقام [التبرية] كلمة لا مصطلحا"[1]، لكن لماذا هذا الاقتراح في أن تقابل التبرية بالبيلدونغ؟ لأن الفعل برى في اللغة العربية يفيد معنى النحت، كقولنا برى القلم أي نحته وصقله، وهنا يمكن حمل هذه القيمة المادية على القيمة الفكرية والروحية بنحت الذات وصقلها لأن الأمر يتعلق بنحت وبتصوير شيء ماديا كان أو روحيا.

كما يمكن أن نقارب هذا الفعل (برى) في اللغة العربية بمعنى الاعتراض حيث لا تشكّل الذات صورتها سوى بأن تعرضها أمام الملأ بالاختلاط والاحتكاك أي بالتواصل مع الغير.

كما تحمل الكلمة معنى للتصوير والخلق وهو المعنى الذي نصادفه في البيلدونغ، ومنه "البرية" وهي "الخليقة"، كما قد تفيد معنى العلاج والشفاء، فنقول البُرئُ من الجرح أي التخلص منه، فهي بالتالي تفيد الصحة "فالتبرية هي على وجه التقريب القيم التي نصادفها في "البيلدونغ" التي تفيد أيضا نحت الذات وتشكيلها وخلق المفاهيم وتصوير الملكات والخبرات، لا يخفى علينا أن التبرية هي مقلوب التربية ...كذلك التبرية هي الوجه الآخر للتربية، ثقافة في تهذيب الذات وتكوينها، أي ثقافة في البيلدونغ..."[2]؛ وهكذا تكون البيلدونغ فكرة البشرية كمبدأ مكوّن، فهي أساس تشكّل السلوكات والتصورات البشرية، حيث تقاطع مع حقول معرفية عديدة، وبهذا ستكون بمثابة المفتاح بالنسبة لفلسفة الثقافة الألمانية الحديثة انطلاقا من الدلالة البارزة والمعاني المتعددة التي اتخذها هذا المفهوم لأن "البيلدونغ لها علاقة بالشكل أوالصورة لأنّ المفردة "**بيلت**"**Bild** تعني في الالمانية (**الصورة**)، وانطلاقا من هذا "**البيلت**" (**Bild**) ومن الفعل "**بيلدن**" (**Bilden**) بمعنى تمثّل، صورّ، وهكذا أصبحت الفكرة الأساسية بالنسبة للمقولة "**بيلدونغ**" هي "**صورة**" و"**تكوين**"...وبالتدريج انطلقت "**البيلدونغ**" من التصوير الطبيعي إلى التشكيل الثقافي لتصبح السيرورة التي يسلكها الفرد أو المجتمع

[1]- محمد شوقي الزين، الثقاف في الازمنة العجاف، مرجع سابق ، ص 366، 367.

[2]- المرجع نفسه، ص 367.

في تكوين تصوّر معيّن حول العالم وتكوين بعض القيم المحلية التي يتداولها في معيشه وعلاقته بذاته وبغيره ويتخذ هذا التشكيل صبغة "**التكوين**" أو "**التثقيف**"..."[1]

فالغاية من **البيلدونغ** هي التصوير والنحت والتربية والتثقيف بهدف الوصول إلى أفضل خلقة لها قيمة جماعية وللوصول إلى أفضل **خُلقية** (**Ethique**) **لها قيمة أخلاقية** (**Morale**) على اعتبار أن الصيغة الخلقية هي فردية تخص عملية اكتساب الفرد للسمات السلوكية المتداولة والتأقلم معها، والصيغة الأخلاقية هي جماعية لأنها تشكل منظومة من القيم المراد التأقلم معها، فالغرض هو بلوغ الاكتمال الذي ليس هو الكمال "وبهذا تكون **البيلدونغ ثقافة وتثقيف وتربية وتبرية ذات طابع فردي وجماعي، غرضها تشكيل الذات وتحسين خلقتها وخُلقيتها،** فهي بمثابة التشكيل الأخلاقي والفكري والجمالي للإنسان، لأنه بها يُشكل ذاته ويصقل معارفه.

إن البيلدونغ هي أكثر من نظرية، "حيث يقتضي التعريف الألماني للبيلدونغ تحديث الاكتمال البشري. فهي لا تختزل إلى أي محتوى محدّد [.....] بدلا من أن تكون مجرّد تجميع في المعارف الموضوعية ، تنشأ نظرية البيلدونغ، كما حدّدها هومبولت على قطيعة بين حقول المعرفة المجزأة والمتكاثرة والتطور الأخلاقي للبشرية"[2]؛ وبالتالي تكون الغاية من البيولدنغ هي التصوير للوصول إلى أفضل خلقة (**Ethique**) لها قيمة أخلاقية (**Morale**) على اعتبار أن الصيغة الخلقية هي فردية تخدم عملية اكتساب الفرد للسمات السلوكية المتداولة والتأقلم معها والصبغة الأخلاقية هي جماعية. لأنها تشكل منظومة من القيم المراد التأقلم معها. فالغرض هو بلوغ الاكتمال الذي ليس هو الكمال كما ذكرنا من قبل، حيث "تنبني البيلدونغ على الفاصل الحاسم بين المعرفة والسلوك لأنها تخص نظام المعرفة وعملية تجميع المعلومات، ونظام القيمة وطريقة تشكيل الذات..."[3]؛ فالبيلدونغ

[1]- محمد شوقي الزين نظرية البليلدونغ، مرجع سابق، ص 02.

[2] - المرجع نفسه ، ص 04.

[3]- المرجع نفسه، ص 04.

هي ذلك التشكيل الفكري والأخلاقي والفني والجمالي للإنسان... وهي أيضا لا تقتصر على كمية المعارف الموضوعية والمكتسبة، أو كمية المعارف التي يقتنيها الإنسان، بل هي أيضا نوعية ومجموع القيم التي يشكّل بها الفرد ذاته ضمن إطار انتماء معين يشكل هويته وثقافته وبيئته الاجتماعية... أي مجموع المعارف والقيم المتداولة في مجتمعه من عادات وتقاليد ونماذج علية متعددة ومتجدّدة، وهنا يظهر التقاطع المعرفي والقيمي الذي تحدث عنه هومبولت لأنّ المعرفة لا تنفك ولا تنفصل عن القيمة.

إن هذا المعنى للبيلدونغ يركّز على التكامل بين المعرفي والقيمي بدلا من القطيعة وهنا تظهر أهمية الطرح القيمي في تصحيح مسار المعرفة التي أضحت تتميّز بالتخصص والتشعب والخبرة والكفاءة، بل والغرض من إضفاء القيمي على المعرفي والعلمي هو لدرء أن تصبح المعرفة مجرّدة ذريعة للهيمنة، فتكون رديف السلطة كما ذهب إلى ذلك ميشال فوكو في قوله، "أقول لدرء هذه الخطورة، فإنّ القيمة أو الروح من شأنها أن تلطّف المعرفة بدلالة ثقافية وبُغية أنطولوجية. يتعلق الأمر بالنمط في الوجود فيما وراء النمط في المعرفة، لأن البيلدونغ تخص موقف الإنسان "في" العالم قبل أن تعني بموقفه "من" العالم، أي أنها تأخذ بعين الاهتمام تواجده في العالم ونمط العلاقة التي يقيمها به في شكل تمثل وسلوك وتوجّه وقصدية، وليس فقط نمط الإدراك في شكل معرفة يكتسبها من المحيط الذي الذي يحيا فيه أو يقتنيها من التراث الذي ينتمي إليه. يمكن القول أن **البيلدونغ** هي أنطولوجيا أكثر منها ابستمولوجيا، تجعل وضعية الإنسان في العالم العلة المباشرة لكل بحث نظري حول سؤال الثقافة"[1].

وعليه تكون البيلدونغ في الدلالة الألمانية مرادفة لمفهوم الثقافة، بل وتحمل دلالة عميقة في البناء الأنطولوجي للثقافة لأن البيلدونغ هي الطريقة التي يكتسب بها الكائن الصور المختلفة والقابلة للتعديل والتحسين والتطوير إلى غاية بلوغ الصورة المتكاملة من حيث الهيكل والكاملة من حيث الهيئة، وهنا إشارة إلى اكتمال القيمي بالمعرفي الذي تحدثنا عنه سابقا، وعلى هذا لا يجب حصر البيلدونغ في الجانب المعرفي فقط دون الجانب القيمي وهذا ما ينطبق على العالَمين: الطبيعي

[1]- محمد شوقي الزين نظرية البيلدونغ، مرجع سابق، ص 06.

والإنساني من حيث الرغبة الدقيقة في الاكتمال والارتقاء ...مقولة البيلدونغ هي الجامعة بين الفلسفة والثقافة لأنها تبين الطريقة التي يتكوّن منها الكائن الحي فيزيولوجيا وسيكولوجيا. ولا ينتهي التكوين بمجرّد الحصول على الصورة الجسمية الكاملة. بل هناك التشكيل المستمر على مستوى الصورة الجسدية المرتبطة بالإدراكات والأحاسيس والتصورات، بمعنى الجهد الكثيف والمتواصل في ترقية القوى وتنضيج الملكات."[1] أي طريقة تشكيل الذات وبناء الثقافة.

وهذا ما جعل ريتشارد رورتي الفيلسوف الأمريكي يعجب بفلاسفة الألمان عمومًا وهيدغر بالخصوص، حيث أخذ النص الهيدغري أهمية وقيمة كبيرة بالنسبة لرورتي لأنّ النص الهيدغري يعد نتيجة لسياق ثقافي وليس نصا مستقلا "فهو حصاد لاستراتيجية ثقافية بدأت مع الفيلولوجيين والفلاسفة (مثل شلايرماخر وهوسرل) واللاهوتيين (إيكهارت) والرومانسيين والشعراء (هولدرلين ونيتشه)" [2]؛ وهذا ما نربطه بالتصور الألماني للثقافة باعتبارها بيلدونغ، باعتبارها فن تشكيل الذات، لهذا يرى موان أن الإنسان "كائن بيو-ثقافي لأنّ كل فعل إنساني هو فعل بيو-ثقافي (الأكل، الشرب، الارتباط بشخص آخر، الرقصن التفكير، التأويل). وكل فعل إنساني هو بنفس الوقت فعل بيولوجي كلية وفعل ثقافي كلية وفعل من أفعال تشكيل الذات وتصويرها وإعطائها صورتها فليس " هناك أي سمة خاصة بالإنسان لا نجد لها مصدرا بيولوجيا، إننا نحمل معنا كل الإرث المنحدر من ماضينا الحيواني في لعبنا وملذاتنا وحبنا وبحثنا (...) فالإنسان يستكمل إذن ويطوّر حيوانيته لكن عبر طفرة، لأنه خلق لنفسه دائرة جديدة أي الدائرة الاجتماعية والثقافية التي لا توجد طبعا في الحالة الحيوانية.

[1]- محمد شوقي الزين، الثقاف في الازمنة العجاف، مرجع سابق، ص 369.

[2]- محمد جديدي، هيدغر قراءة رورتية، مجلة مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، العدد 03، ص14.

يبقى أن نبرز الآن أنّ الإنسان كائن ثقافي كلية، يجب أن نتذكر أن كل فعل بشري هو فعل مكيّف ثقافيا Culturisé. الأكل، النوم أو البكاء. "مثلا أنّ ابتسامة الياباني تختلف عن شهقة الضحك عند الأمريكي والشيء المثير للاستغراب هنا أن الأفعال الأكثر بيولوجية هي أيضا الأفعال الأكثر انصباغا بالثقافة، الميلاد، الموت، الزواج،... فالأسرة مثلا هي بنفس الوقت نواة لإعادة الإنتاج البيولوجي للأفراد ومدونة ثقافية تتشكل فيها تربيتنا..." [1]

إنّ هذا ما يمثل الربط بين الطبيعي والثقافي وبين الأفق والعمق، وبين الخاص والعام، وبين المشترك والمنفصل، إنه فن تشكيل الذات وبناء الثقافة ورسم المعالم الثقافية لكل مجتمع ولكل نمط معيشي إنه ما سميته أنطولوجيا الثقافة التي هي مرتبطة بالذات وبيوميّاتها وبطريقة عيشها وتصميمها لذاتها في خضم علاقتها مع غيرها من الذوات، هذه العلاقة التني تطرح أمامنا مجموعة من التصوّرات الثقافية والأنماط العملية والسلوكية المختلفة، إنها ثقافة اليومي بالمفهوم الهيدغري وثقافة المعيش بالمفهوم الهوسرلي، حسب ريتشارد روتي هي الثقافة الشاعرية، هي الثقافة التي تحمل وجوه ثقافية متعددة خارج الحقل الفلسفي، إنها الثقافة التي ستعيد نظرها والتفاتها إلى اليومي وإلى الوجود المنسي. **بل إننا نجد هيدغر يعتقد أن راهن الفلسفة يتصل بفواجع اليومي وأنّ سؤالها لا ينفصل عن سؤال المصير، لكن مصير من؟ وأي مصير؟ ولمن هذا المصير؟** إنّه مصير الذات، إنّه مصير الإنسان والإنسانية، إنّه مصير الذات الإنسانية ونمط تمثّلها وطبيعة تشكّلها وأسس بناءها ورسمها أو نحتها، أي أنه الشّكل والصورة التي ينبغي أن تكون على نحوها ووفقها الذات البشرية. لأنه إذا عدنا إلى كلمة تصوير فإنها تعني إطفاء الصورة على رسم معين، كما هو الشأن في معنى كلمة تكوين مثل التكوين الثانوي أو المدرسي أو الجامعي، فهو يحيل إلى البناء والنحت والتوجيه وبناء الكفاءات وكلمة التشكيل التي أشرنا إليها سابقا والتي تعني إضفاء الشكل على الشيء، ومن هنا نجد كلمة "**التثقيف**" التي "ترتبط أكثر

[1]- محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، دفاتر فلسفة، الطبيعة وثقافة،دار توقبال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط4،2013، ص 14.

بالثقافة من حيث دلالتها على اكتساب مجموعة من المعارف والدلالات بفعل القراءة والاطلاع والفضول..."[1]

وهنا نستحضر مقولة جون جاك روسو في كتابه إميل أو في التربية عند يتساءل: "كيف يتوصل الإنسان إلى مشاهدة نفسه كما كان يوم بَرَتْهُ الطبيعة، رغم جميع التغيرات التي أحدثها في أصل تكوّنه تعاقب الأزمان والأشياء"[2]، وبرته بمعنى وهبته الخِلقة وتبريه الثقافة بأنه تُكسِبه الأخلاق، والفعل بَرَى في اللغة العربية معناه نحت، والنحت يعتبر قيمة جمالية وفنية وذوقية منذ الأزمنة القديمة وهو حرفة أو عمل يدوي ملموس. ونحت الذات يعني تشكيلها بالقيم الفكرية أو الروحية، هذه الدلالة الحقيقية لها دلالة مجازية في كون الطبيعة تبري الكائن عضويا أي تنحته وتعطيه رسمه وشكله الفيزيولوجي الذي يكون عليه، مثلما تبريه الثقافة فكريا وروحيا، أي تنحته ذاتيا وترسم له المعالم السلوكية والعقائدية والذوقية والفنية (الروحية) التي يعقل بها ذاته ويشكلها. بأن تضفي عليه مجموعة من القيم الحقيقية والمجازية (المثالية) التي تنشدها الذات البشرية، وتجعل الإنسان بصنعتها ينتقل من الحيواني إلى الإنساني.

إذن **ثقافة البيلدونغ** هي أن تنعكس الرؤية إلى الكون إلى الوجود، إلى الحياة، إلى الموت، إلى الفناء، إلى البقاء... بنرة جمالية وتأملية من خلال إحداث انسجام بين كل هذه المقومات والسلوكات الحياتية، وأن تؤسس لهذه القيم والحوادث والأفعال تأسيسا أخلاقيا وقيميا وجماليا، وهذا ما عمل هيدغر على التأسيس له وسعى إلى ترسيخه في الثقافة الألمانية بالخصوص والغربية بشكل عام، "لأنه في الثقافة الإغريقية نجد لفظ أو مفهوم "**البايديا**" حيث يفسر فرنر ياغر كيف أن "**البايديا**" الإغريقية كانت تشكل ثقافة بأتم معنى الكلمة وكانت النموذج التاريخي والتربوي للبيلدونغ الألمانية. **فهي تعني الطريقة التي يطوّر بها الإنسان ملكاته الذّاتية وقواه الجسدية والعقلية.** ويستعين في ذلك

[1]- محمد شوقي الزين نظرية البليلدونغ ،مرجع سابق، ص 07.

[2]- جون جاك روسو،إميل أوفي التربية تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، دط، 1958، ص 24.

بمجموعة من الأدوات النظرية والعلمية كالكتابة بحسن الخط والحوار بحسن النطق والتعبير والرياضة في الجمباز وتدريب الذهن بالرياضيات والأرقام. هذه جملة من الأدوات المبدئية التي جعلت من البايديا ثقافة في التربية"[1] **وهنا تكون البيلدونغ ثقافة في التربية والتهذيب**. تربية الذات وتقويمها وتوجيهها وتحسين سلوكها... والتربية كما هو معروف مرتبطة باليومي (**l'Aujourd'hui**)، وهذا ما كانت تبحث عنه الثقافة الألمانية، بل وهذا ما وجدته هذه الأخيرة في الثقافة الإغريقية، ولربما هذا هو سر عودة الفلاسفة الألمان إلى الإغريق خاصة نيتشه وهيدغر، لأن الفلاسفة الإغريق والثقافة الإغريقية عمومًا استطاعت أنسنة الوجود في مختلف الميادين، حيث أصبح الإنسان معيارا لجميع الأشياء، لأن البايديا تجلت عند اليونان في شتى مجالات الحياة فلم، "تكن مسألة ذاتية محضة ولكن انتقلت إلى المعالجة الموضوعية بوجود أشخاص أو مؤسسات تأخذ على عاتقها صقل الطباع ونحت السلوكيات بمجموعة من الأدوات التقنية كالشعر والخطابة والتشريع. فالشاعر يصنع الكلمة على غرار نحت التمثال، والمشرع يصنع القوانين بضبط الأفعال فهو يسهم في تشكيل الذات الإنسانية بأساليب موضوعية تشترك فيها الذوات وتقوم عليها الثقافة والحضارة ...أي اعتبار الذات الإنسانية كمادة قابلة للصياغة وإعادة التشكيل وفي كل صناعة ذاتية هناك اتصال بالنشأة الأصلية التي هي الثقاف أو النموذج"[2]؛ وهذا ما أدركه الإغريق، حيث ستتحد البايديا بالمفهوم الإغريقي والبيلدونغ بالمفهوم الألماني للبحث عن علل الوجود، إذن البايديا وأيضا البيلدونغ هما "نمط في الوجود" وليستا "نمطا في المعرفة"، ويمكن القول أن "البايديا" هي فلسفة في التفتيش، أن يفتش الإنسان عن ذاته في أعماقه، ويصدق على ذلك مقولتان الأولى لهيرقليطس القائل : "بحثتُ عن ذاتي بذاتي"، والثانية لابن عربي القائل: "فما كانت رحلتي إلاّ فيّ ودلالتي إلاّ عليّ" هذه العلاقة بالذات في شكل بحث عن المعنى أو تفتيش عن لغو أو حكمة هي التي تؤسس القيمة التربوية للبيلدونغ"[3]، هنا يكمل وجه التقارب بين

[1]- محمد شوقي الزين نظرية البليلدونغ، مرجع سابق، ص 10.

[2]- المرجع نفسه، 12.

[3]- المرجع نفسه، ص 13.

البايديا الإغريقية والبيلدونغ الألمانية، فالمراد بهما تكوين صورة عن العالم في الذات، ليست صورة ذهنية أو نظرية تختص بها المعرفة ولكن صورة أنطولوجية وجمالية تنفرد بها الكينونة، والغرض من البيلدونغ هو الوصول إلى الإنسان الخالق الذي يصنع ذاته ويبني قيمه ويؤسس لها، الإنسان الذي يخترع الأشياء ويصنعها ويبتكرها، وهذا ما تصبوا إليه البيلدونغ من خلال الاعتماد على الذات في التربية والتخلّق وليس بالإستناد إلى مرجعية أو شخصية؛ "ففكرة الإنسان ككائن يشكّل ذاته ظهرت بصورة بارزة في أزمنة التحوّل والانشقاق عن الأنظمة التقليدية، ففي هذه الوضعية من التحرّر بالمقارنة مع أنماط التنظيم الراسخة ظهر في أوجّ النهضة مشروع البيلدونغ كتكوين ذاتي أو الثقافة كتثقيف ذاتي" [1].

لهذا نجد بعض المفكرين الأوربيين في عصر النهضة ولا سيما الألمان منهم يقتصرون الحضارة على الإنجازات التقنية والمعرفة العلمية الموضوعية التي يمكن أن تقاس قياسا كميا، في حين يرون أن الثقافة تشير إلى المعرفة الذاتية غير الوصفية ذات الأحكام التقويمية كالديانات والاعتقادات والأخلاق والفلسفة والفنون، والحقيقة أن الثقافة والحضارة متداخلتان" [2].

وفكرة الإنسان الذي يشكّل ذاته هي أيضا تلك الفكرة التي سميت في الأدبيات القديمة باسم **"فعل التنصيف" "Die Bildung"** أي ما يحققه الإنسان بجهده وكده عبر التاريخ وما يفعله وينجزه ويشيده ويَبْنيه، إذ هو يطوّع الأرض ويتخذ لنفسه المسكن ويؤمّن العيش، إنّ هذا الأمر لا يقوم إلاّ على مفهوم قبلي هو مفهوم **"الإقامة"** في العالم ذاته، فلا ثقافة بلا إقامة ولا مسكن ولا تسلية إلا بالإنوِجاد في هذا العالم، ولا تحقيق ولا خلق ولا استغلال ولا رعاية وهي المسماة جمعاء "ثقافة" إلاّ بالكينونة في هذه الحياة. إنّ الإنسان "ليوجد بدءًا، ثم هو "يتثقَّفُ" بعدًا وفي هذا دليل

[1] – محمد شوقي الزين نظرية البليلدونغ، مرجع سابق، ص 16.

[2] –معن زياده، معالم على طريق تحديث الفكر العربي،عالم المعرفة،سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون،والاداب، الكويت،1987، ص 30.

على أسبقية الكينونة على الثقافة..." [1] وبالتالي نحن هنا أمام طرح وتصور أنطولوجي جديد للثقافة وهو الذي نجده عند هيدغر حينما يؤكد على أسبقية الكائن (الإنسان) عن الثقافة، لأن الإنسان كينونة في البدء قبل أن تكون له ثقافة، وفي كينونته هذه هو مرتبط بالإقامة والمسكن قبل أن يصير فاعلا وشاغلا وإقامته وكينونته دليل على أسبقيته الأنطولوجية على الثقافية، وهذا ما جعل هيدغر يعود إلى مناقشة التعريف الكلاسيكي للإنسان بما هو الحيوان العاقل، وكذا التعريف الهيغلي للإنسان باعتباره "الكائن السالب أي من حيث هو الكائن الذي يسلب الطبيعة "الشغل" والتاريخ "بالصراع" وأن ينفيهما، فهو بهذا الكائن الشغيل المصارع، حيث يرى هيغل أن كل إنسان هو فاعل، وهذا ما جعل هيدغر يعلن بخصوص هذا التصور الهيغلي؛ "أن حد الحيوان أنه لا يعلم لأمر "أولوية الشغل" معنى، بينما الإنسان هو الكائن الشغيل الذي ينجز عمله عن وعي ويتخذ قراراته بهداية..."[2]، فالتعريف الهيغلي يغفل عن ذكر أن الإنسان حيوان كائن ويغفل أيضا عن ذكر أن الإنسان كائن "مفكّر" أوّلاً قبل أن يكون كائنا شغيلا لكن رغم هذا فإنه الفعل أو السلب أو النفي الذي يصف به هيغل الإنسان إنما هو إشارة إلى اكتمال كنه الشيء لأنه لا يمكننا أن نفعل إلا فيما هو كائن، "فلا يمكن الفعل أن يقوم إلا في ما كان، بدءا وأصلا، شاهدا على حضور الكينونة فيه، ولهذه الأسباب يهيئ هيدغر النظر في الإنسان ويتخذ كينونته مَعْلمةً، وذلك قبل أن ينظر هو في فعله وعمله" [3].

ولئن كان نيتشه قد عرّف الإنسان بما هو "الكائن المقوّم" أي الكائن الذي يضفي القيمة على الأشياء والموجودات، فلا معنى بلا إنسان، غير أنّ هيدغر انتقد هذا التعريف النيتشوي للإنسان باعتباره حيوان مقوّم لأنه حينما نقول "إن لهذا الكائن **"معنى"** فإنّ هذا يعني، أساسا وبدءا أنه صار مفهوما لنا في "**الكينونة**"، فكينونته هي ما يتحصل له بها المعنى ... ما يفيد أن شأن الإنسان أنّه

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر مرجع سابق، ص 87.

[2]- المرجع نفسه، ص 87.

[3]- المرجع نفسه، ص 88.

"ناظر في كينونة الأشياء" قبل أن يكون "**كائنا مقوّما لها**"[1]؛ وهذا ما أهملته الفلسفة الحديثة التي لم تفكر في كينونة الأشياء قبل أن تنسب لها قيما، فهي لم تنظر إلى الكائن من جهة ما هو كائن وإنما نظرت إليه من حيث قيمته لأن الكينونة متقدمة على القيمة.

وهذا ما جعل هيدغر يلقي محاضرة بمدينة "دار مشتات" يوم 05 أغسطس عام 1951 حول "الإنسان والمكان" بعنوان "**البناء السكن التفكير**" وهي محاضرة ألقيت بعد بضعة سنين من الحرب العالمية الثانية وما خلّفته من دمار وخراب نشأ عنه أزمة في السكن، "لهذا قد يتبادر إلى الوهلة الأولى أنه يمكن أن نفهم الوحدة بين البناء والسكن والتفكير انطلاقا من هذه الأزمة، ذلك أنّه لتلافي أزمة السكن يجب بناء مساكن جديدة، فغاية البناء هو السكن والعلاقة التي تربط البناء بالسكن هي علاقة الوسيلة بالغاية، أما التفكير سيكون دورهُ هو التوفيق بين الوسيلة والغاية، أي البحث عن أنجع الوسائل لتحقيق الغاية المرجوّة عن أفضل الإمكانيات لاستغلال المكان"[2]؛ ومن هنا يستخلص هيدغر أن الأزمة الحقيقية للسكن لا تكمن في بعض المساكن، ولا يمكن التغلب عليها ببناء المساكن، وإنما الأزمة الحقيقية للسكن تكمن في فقدان الموطن الذي يظهر أنه قدر الإنسان في العالم الحديث المطبوع بسيطرة ماهية التقنية، كما تكمن في أننا لم نتأمّل بعد هذا الفقدان. لكن فقدان الموطن بينما يتم الانتباه إليه وتأمله يمكن أن يحمل بدءًا يوجه الفنانين إلى السكن[3].

وعليه فإن السؤال المطروح ليس مرتبطا بوجود السكن أو المساكن وإنما على وجه التحديد هو متعلق بطريقة السكن وبكيفية الإقامة وبشكل أو نمط المساكن، لهذا كانت "البيلدونغ" نظرية في تشكيل الذات، طريقة في فلاحة الأرض والنفس (Culture animi) ، "إنّ أي حقل مهما كان

[1]- محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 88 .

[2]- مارتن هايدغر، كتابات أساسية ترجمة وتحرير اسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، ج 2، ط1، 2003، ص 210.

[3]- المصدر نفسه، ص 211.

خصبا لا يمكنه أن ينتج بلا فلاحة، والأمر نفسه مع النفس بلا تعليم..." [1] وهذا ما تحتاجه طريقة فلاحة الأرض التي هي أيضا مقرٌ للإقامة والسكن، ومكان لزراعة الطباع والفضائل، لهذا كانت البيلدونغ ما نعرفه وما نحن عليه، فهي لا ترتبط بالمعرفة فقط، بل أيضا ترتبط بالوجود ، بالأنطولوجيا، باليومي والمعيش، حيث يقول هيدغر في موضع آخر "الثقافة إذن طريقة في الإقامة والسكن"[2*]؛ طريقة في الخلق والإبداع، على شاكلة المهندس والصانع من خلال فعل التأمل في الحياة اليومية والواقع المعيش من خلال الاعتماد على الذات في فعل التربية وليس بالعودة إلى مرجعيات سابقة، لأن "فكرة الإنسان ككائن يشكّل ذاته ظهرت بصورة بارزة في أزمنة التحوّل والانشقاق عن الأنظمة التقليدية ففي هذه الوضعية من التحرّر بالمقارنة مع أنماط التنظيم الراسخة ظهر في أوجّ النهضة مشروع **البيلدونغ كتكوين ذاتي أو الثقافة كتثقيف ذاتي**"[3]، حيث ظهرت البيلدونغ كثقافة للوعي الذاتي ومحاولة التحرّر من الأنظمة والأنماط التقليدية والوسطية لكن رغم ذلك ستتقاطع البيلدونغ مع قيم الأنوار خاصة في مسألة الحرية من حيث استقلال الإنسان بتفكير ذاتي بعيد عن كلّ إكراه ديني وسلطوي أو تراثي أو تاريخي.

وفي مسألة العالمية أيضا إذ يصير البيلدونغ قمّة كونية تشترك فيها الثقافات وتسعى من خلالها إلى تشكيل الإنسان الكوني وليس هذا الإنسان الكوني حقيقة ميتافيزيقية، متعالية عن شروطها التاريخية والمحلية، ولكن الإنسان الذي يستبطن الكوني في ذاته فتكون له صبغة كونية..." [4]، وهنا لابد لهذا

[1] – محمد شوقي الزين نظرية البليلدونغ ،مرجع سابق، ص 13.

[2] -Philippe Arjakovsky , Francois Fédier , Hadien Frace , Lanord , Le Dictionnaire Martin Heidegger ,p298.

* La culture n'est que et est toujours déjà la conséquence d'un « habiter »

[3] – محمد شوقي الزين نظرية البليلدونغ ،مرجع سابق، ص 16.

[4] – المرجع نفسه، ص 22.

الإنسان الكوني أن يستجمع ويستوعب مجموع القيم العالمية مثل: الحرية، الأخلاق والعقل ويحققها في ذاته.

إلا أن ثقافة البيلدونغ أو التكوين الذاتي ستأخذ مسعى ومنعطفا آخر ولن تقتصر فقط على التكوين الذاتي وإنما ستأخذ بعدا جماعي أي ستكتسب صورة جماعية مع يوهان هردر (1744-1803) وهي صورة تخص "تبرية الشعب" أي تكوين المجتمع ومن ثم تكوين البشرية وهذا هو الشكل الفلسفي الذي يعوّل عليه هرد في سبيل فلسفة في التاريخ تجعل من التطوّر الروحي للإنسانية الأس والأساس. لأن البيلدونغ هي حركة والحركة هي الزمن من خلال ترقية الكائن في سلم الوجود باكتساب أعضاء ووظائف. وبالتالي تصبح البيلدونغ فلسفة في التاريخ لأنها تقتضي التكوين في الزمن للمجتمع بالاشتغال على تراثه الماضي، وهذه الرؤية التاريخية للبيلدونغ نجده يعرضها في كتابه "نحو فلسفة أخرى في التاريخ من أجل تكوين البشرية" وفيه يعرض أهم المحطات التاريخية في تشكل الحضارات.

فالبيلدونغ بحسب المترجمان حسن ناظم وعلي حاكم صالح هي الثقافة لكن نحن أمام البيلدونغ بالمفرد ويبلدونغ الجمع مع هردر إلا أن الأهم هو أنهما يهتمان بالتكوين سواء الفردي الذاتي أو الجماعي المشترك بهذا قد يميّز بين البيلدونغ والثقافة لأن الأولى هي فردية في صيغتها وطبيعتها. والثانية هي جمعية في حقيقتها وأهدافها.

البيلدونغ هي الحالة الخاصّة التي تسبح وتتحرّك في الحالة العامة وهي الثقافة. هناك علاقة تبادلية بينهما لأنّ **البيلدونغ هي الثقافة بالمفرد،** في التكوين الشخصي لكل فرد وفي التشكيل الحصري لكل إنسان، **والثقافة هي البيلدونغ بالجمع** في الاشتراك الجماعي للتجارب المتنوعة والاجتماع الخلاّق للخبرات المتفرقة[1]؛ ومن تجليات هذا البيلدونغ عند الفلاسفة نجدها قد تجلت مع كانط من

[1]- محمد شوقي الزين، الثقاف في الازمنة العجاف، مرجع سابق، ص 366، 367.

خلال تهذيب الملكات التي تعبّر عن حريّة الفعل الإنساني حيث استعمل كانط مقولة ثقافة الاستعداد للتعبير عن الاستعمال الذكي للمواهب الفردية، ومع هومبولت الذي شبّه البيلدونغ بالفوّارة، تنبع من الذات وتتوزّع لتتقاطع مع التجارب المجاورة[1].

وفي هذا الصدد يدرك غادامير الاختلاف الفلسفي بين البيلدونغ والثقافة حيث أن التكوين يعني أكثر من الثقافة بمعنى تطوير في الملكات أو الخبرات" [2]؛ لأن هناك تمييز ضمني بين البيلدونغ والثقافة بين الكل والجزء بين المفرد والجمع لكن هناك ترادف بينهما من حيث أن البيلدونغ هي إقليم من أقاليم الثقافة، بل هي العتبة التحتية لكل ثقافة.

وعليه الثقافة التي عرضناها في الفصل السابق على أنها ذلك الكل المتكامل الذي يشمل العادات والتقاليد... سنجد تجلياتها في عدّة مستويات فردية منها أو جماعية معرفية واجتماعية وتكنولوجية علمية، بل ووجودية من صميم اهتمام الكائن البشري وجزء من حياته.

إن الثقافة هي ذلك المركب الروحي والمعنوي والمادي العلمي الذي تنخرط فيه الذات الإنسانية وتؤطره ضمن سياق معرفي معين، فيتجلى بهذا وجودها الأنطولوجي انطلاقا من البيئة التي ننتمي إليها، وتصبح هي المعبّرة على حال الفرد والجماعة معًا، وبالتالي لا يمكن للثقافة أن توجد بعيدا عن سياق أنطولوجي ووجودي وبشري يكون بمثابة الأرض التي نزرع عليها البذور، فأنطولوجيا الثقافة هي الأرض المزروعة التي نصنع عليها البذور ونسقيها وننميها حتى تتشكل وتكبر فتنمو فتصبح قائمة بذاتها، هذا هو حال الثقافة وكل هذه النماذج العلمية القيمية والروحية تشكل لنا الثقافة بمفهومها الواسع، وفي الوقت نفسه هي تؤثر على الثقافة في كلّيتها لأنها تؤثر على بعضها البعض ولربّما هذا ما دلّ عليه إدموند هوسرل من خلال كتابه "الأزمة" والذي كان يقصد من ورائه أزمة العلوم التي آلت

[1]- محمد شوقي الزين، الثقاف في الازمنة العجاف، مرجع سابق، ص 375.

[2]- المرجع نفسه، ص 375، 376.

إلى أزمة في القيم، وهنا الترابط بين العلمي والقيمي وكيف أمكن لأحدهما أن يؤثر على الآخر، وهذا ما جعله يعيد النظر في الذات المفكرة كرمز ثقل ومصدر لكل تأسيس (قيمي وعلمي) ثقافي.

إن التجلي الأنطولوجي للثقافة لا يمكنه أن يكون إلا من خلال مقاربة النظر العلمي والفردي بالجماعي والخاص بالعام حتى تكون الثقافة عمل ونظر، وحتى نستطيع أن ندرك سطوتها ووجودها في الواقع اليومي والمعيشي والزماني بالمكاني.

وفي حديثنا عن اليومي "سيتم اكتشاف حالة تبيين "اليوم في اتجاهين للتبيين ويمكن لهذين الاتجاهين أن يتجسّدا في : 1) الوعي التاريخي لليوم، 2) فلسفة اليوم.

إن اتجاه التبيين هو اتجاه سام لأنه يحتوي على الكيفية الهيرمينوطيقية (ليس مجموعة من المواقف، نمطية وجهات النظر لمعرفة كل ماله علاقة وليست سيكولوجية للفلسفة) إن الأمر يتعلق بالنظر في الكيفية التي يوجد عليها الدزاين، دزايننا اليوم في طرق كينونته مقولاتيا ويتعلق الأمر أيضا بالتعلّق بالدزاين، متسائلين عمّا إذا قدّمت هذه النزعة التبيينيّة رؤية واضحة للدزاين، وأيّة أنطولوجيا متضمنة في ذلك"[1].

إن اختيار الوعي التاريخي ليمثل حالة تبيين اليوم هو اختيار مبرّر لأن طريقة التفكير في الماضي أوتصوّره أو الطريقة التي يتصوّر بها عصر ما، الماضي [العصر هو: اليوم الذي يوجد في كل مرة] [2]؛ ويستحضره في الذاكرة أو يتخلّى عنه، وهذا ما يعتبر محاولة يرتبط فيها الحاضر بنفسه ويوجد كدزاين.وهذا الارتباط ليومنا بماضينا هو ارتباط تاريخي أو بالأحرى هو ارتباط بالعلوم التاريخية للفكر، "وتشكل هذه العلوم الصيغة التي من خلالها تجعل التجربة التاريخية الحياة الماضية أمرًا متاحًا.

[1]- مارتن هيدغر، الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، تر: عمارة الناصر، منشورات الكمال، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص77.

[2]- انظر مارتن هيدغر، تبيين اليوم في الوعي التاريخي، الوعي الفلسفي، تر: عمارة الناصر،مجلة مقاربات فلسفية، العدد 01، مجلة ف ع م، جامعة عبد الحميد ابن باديس ،مستغانم،الجزائر، 2014، ص 167.

كما توفر المؤشرات المنهجية الأساسية لجعل الماضي موضوعيا علميا ونظريا. إنها تَحْضُرُ إلى "**الوعي الثقافي**" (أسلوب لحالة التبيين العمومي) بشكل محكم الماضي التاريخي حسب الخاصيّة المحدّدة التي نعطيها إيّاه وحسب مقاربات محدّدة ، الماضي، الحياة الماضية كموضوع بحث للعلوم..." [1].

وعليه **هل الدزاين الماضي مفهومٌ مسبقا في هذه العلوم؟** في أية خاصية موضوعية هو موجود بالنسبة إليها؟ إن الفن، الأدب، الدين، الأخلاق، المجتمع، العلم والاقتصاد لها خصائص مخصوصة تسبق وتوجّه كل مساءلة وتحديد ملموس إنها تجعل الذاتي موضوعيًا إنها "أشكال تعبيرية" عن حياة ثقافية تريد أن تتجلّى فيه (أرواح الثقافة)، لأن الثقافة هي الأخرى تمر بمراحل (نمو، ذروة، ذبول) وهذه الرؤية التي قدّمها شبينغلر للتاريخ باعتباره حضارات لا رابط بينهما ولا أسباب لقيامها حيث أن كل حضارة بمجرّد قيامها تخضع لدورة حياة (ربيع وصيف وخريف وشتاء) ولكل موسم خصائصه التي تميّزه. هذه هي حالة تبيين اليوم في الوعي التاريخي.

أمّا الشّكل الخصائصي الثاني لحالة **تبيين اليوم موجودة في فلسفة اليوم**، إذ جعلنا من الفلسفة أسلوبا لتبيين الدزاين الواقعاني. فهذا بسبب خاصية شكلية ما للفلسفة التقليدية...فإنه يمكن للنزعة التقليدية للفلسفة أن تمتلك الخاصية التالية: الفلسفة كتحديد لشمولية الكائن" في مجالاته المختلفة وكتحديد للوعي الذي تمتلكه في كل مرّة"[2] لهذا لا يجب على الفلسفة أن تكتفي بتناول الموضوعات التقليدية كعلم الأخلاق والتاريخ والنفس، بل يجب أن تحدّد الكائن في شموليته وكليته وهذا ما يعرف بالطرح الكلي للكائن خاصة إذا عرفنا وجودية هايدغر لا تعنى بالموجود بالمفرد بل بالموجود عامّة، كما أن فلسفة الوجود عند هيدغر لتعنى بالوجود بوجه عام.

[1]- مارتن هيدغر، تبيين اليوم في الوعي التاريخي، الوعي الفلسفي، تر: عمارة الناصر، مجلة مقاربات فلسفية، المرجع نفسه، ص168.

[2]- المرجع نفسه، ص 171.

وفي هذا الصدد يقول هيدغر؛ "أنّ توضيح مفهوم العالم أحد المهام الأساسية للفلسفة، ذلك أنّ مفهوم العالم وظاهرة العالم هي الظاهرة التي لم تلتفت إليها الفلسفة حتى الآن"[1] وهنا نجد هيدغر يحاول وصف العالم وصفا فينومنولوجيا فيقول؛ "...سبق أن عرفنا الظاهرة فينومينولوجيا على أنها ما يُظهر نفسه بوصفه وجودا وبوصفه بنية للوجود، وعلى ذلك فإنّ وصف "**العالم**" وصفا فينومينولوجيا إنما يعني إظهار وجود الموجودات في متناول اليد الموجودة في العالم ووصفها في صورة مقولات تمكن من عملية الفهم"[2].

وهنا يتساءل هيدغر عن عالمية العالم على وجه الإطلاق ويرى أن العالمية مفهوم أنطولوجي وفكرة العالمية هي إحدى العناصر المكونة لظاهرة الوجود-في- العالم، وقد تعبّر العالمية عن ألوان مختلفة من "العوالم" كما أن تأمل فكرة العالم تجعلنا وتفرض علينا تحديد هذا العالم وتحديد فكرة العالمية:

1) فالعالم كمفهوم أونطيقي يشير إلى مجموع الموجودات في متناول اليد في العالم.

2) العالم كمفهوم أنطولوجي ويعني وجود هذه الموجودات.

3) ويعبّر العالم عن المعنى الأنطولوجي – الوجودي "للعالمية" "بناء على هذه القاعدة الأنطولوجية. فإننا قبالة تعدّد الثافات هي في حد ذاتها معادلة لبعضها البعض من الناحية الأنطولوجية، إذ يجب أن يكون التحليل المورفولوجي مناسبا لهذا السياق الموضوعي نفسه يجب أن تتمّ مساءلة (التعدد الثقافي) في بيئته الشكلية كذلك كما يجب أن يصبح (التعدّد) متاحا في خاصيته الشكلية، يجب أن تلاقي كل ثقافة الثقافات الأخرى انطلاقا من مشكلها..." [3] وهذا ما عبّر عنه

[1]- صفاء عبد السلام علي جعفر ، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،منشأة المعارف ، الاسكندرية، ط1، 2000، ص 109

[2]- المرجع نفسه، ص 110-111

[3]- المرجع نفسه ، ص 109

هيدغر بمفهوم العالمية التي تعني أن نجعل الشيء عالميا، كونيا، واحدا، ومشتركا. وأن نؤسس لثقافات متعددة لكنها متواصلة ومتجددة في الوقت ذاته، بحيث "يقدم المحور التأويلي للفلسفة اليوم سياقا للكينونة والتي يمكننا تحديدها ضمن تنظيم كليائي مناسب...(أية كينونة نحصل عليها هنا مسبقا الكينونة هنا- أمام، الكينونة الحاضر، التعبير الحاضر، تحوّلات الثقافة. الحصول المسبق، القبض المسبق: تحديد شيء ما ؛ جعله بطريقة ما متبني من طرف فكرة ما.) [1]، وهنا نجد هيدغر قد كتب رسالة في النزعة الإنسانية والتي يمكننا أن نعبّر عن وجهة نظر عالمية للإنسان والإنسانية، وهي فلسفة تصنع الإنسان والقيم الإنسانية فوق كل شيء وتجعل من الإنسان محور كل شيء ومحور الثقافة في الأزمنة الحديثة، وهي أيضا رسالة تدعو إلى بناء ثقافة قائمة على أساس التقنية والإيمان بها برسائل العلم، وتحث على **التربية والتهذيب والتثقيف**.

وبهذا تكون الثقافة كبناء أنطولوجي ذات نظرة كونية شمولية، وعالمية تسعى إلى تحقيق غايات إنسانية وهذا ما جعلها تتجلى في عدة نماذج معرفية وسياقات فكرية وأنماط بشرية ، فارتبطت بواقعية الحياة اليومية للإنسان وصوّرت ماضيه وحاولت أن تصنع ملامح لمستقبله الملامح التي ستظهر وتكون معالم ميلاد ثقافة جدية، هي ثقافة العلم والتقنية، ثقافة سيقرأها هيدغر ويشخّصها بطريقته الخاصة.

[1]- مارتن هيدغر، تبيين اليوم في الوعي التاريخي، الوعي الفلسفي، تر: عمارة الناصر، المرجع السابق، ص 174.

المبحث الثاني: مسألة التقنية وتأثيرها على الثقافة باعتبارها شكلا من أشكال الثقافة:

الملاحظ في الفترة الحديثة والمعاصرة أن أمل البشرية جميعا أصبح قائما على ما تمتلكهُ من علم وتقنية، فهما أساس التقدم والازدهار وقد عرفها لالاند بأنها مجموعة من العمليات والإجراءات المحددة تحديدا دقيقا، والقابلة للنقل والتحويل والرامية إلى تحقيق بعض النتائج التي تعتبرها نافعة، وهي أيضا مجموع التطبيقات العلمية والتكنولوجية للعلم في شتى المجالات، وهي أيضا مجموع الطرق المتبعة من طرف الناس لتلبية حاجياتهم وإشباع رغباتهم، لكن الملاحظ أن هذه العلوم والتقنيات بقدر ما كانت أداة في خدمة الإنسان بقدر ما كانت في أحيان كثيرة ضده وفي غير صالحه، فقد قدّمت للإنسان الكثير من الخدمات لكن في المقابل يرى البعض أن الإنسان صنع فناءه بيده لأن هذه التقنية لم تعد مراقبة. فأضحت كل المؤشرات تدل على عمق التحولات الجدرية التي يمر بها عالمنا المعاصر بما فيه نحن باعتبارنا جزءا منه، وهذه التحولات قد ظهرت على الثقافة بمختلف أشكالها ومستوياتها سواء السياسية الأخلاقية وخاصة الابستمولوجية التي تقوم عليها المعرفة. وكل هذه التحولات أصبحت تشكل تحديات كبيرة ومقلقة وأحيانا معقدة ومفزعة بالنسبة للإنسان بمختلف مرجعياته وهذا ما حتّم عليه الوقوف عندها والنظر إليها والتبصّر في تجلياتها بالدراسة والنقد حتى لا تفلت منه بغية الإحاطة بها، ولعل أهم ما شغل بال الإنسان المعاصر هو **مسألة التقنية وتأثيرها على الثقافة.**

فالتحولات العلمية والتطورات التقنية أصبحت حاضرة حضور الشمس بوهجها وهذه التحوّلات تشكل تحديا راهنا بالنسبة إلى الفلسفة والفكر الفلسفي، إذ أصبح الفيلسوف أمام عالم جديد يتّسم بحركة متسارعة تصل إلى درجة الانقلاب على المفاهيم والقيم والأعراف والتصوّرات السائدة وهنا بدا الإنسان يحاول التفكير من جديد في هذه الموضوعات وفي هذا العالم الجديد الذي تميّز بسيطرة الروح العلمية حيث أصبح كل شيء في هذا الوجود يسير ويسيّر انطلاقا من سلطة العالِم الشاملة والمطلقة، وهذا في مقابل غياب تام للفلسفة حيث طرح الكثير سؤال النهايات، نهاية التاريخ، نهاية

الإيديولوجيا، ونهاية الفلسفة وهنا طرح جيل دولوز سؤالهُ الكبير ما الفلسفة؟ ليخبرنا أن الفلسفة هي "فن صياغة وإنشاء المفاهيم" وبالتالي هي تقوم "على خلق المفاهيم والتعايش معها"[1]؛ ونجد أيضا مارتن هيدغر (1889-1976) وهو أكبر فيلسوف معاصر قد تحدث في كتابه "ماذا يعني التفكير" عن المهمة المتبقاة للفكر بعد نهاية الفلسفة رغم أنه لم يكن يقصد بهذه النهاية غياب الفلسفة أو فناءها وإنّما وصولها إلى المنتهى والكمال، فصحيح أن هيدغر قد تحدث عن نهاية الفلسفة ولكنه أيضا تحدث عن مهمة التفكير، وهنا بالذات أصبح التفكير متجها إلى البحث والتخمين في قيمة الفلسفة أي البحث عن قيمة الفلسفة في ظل التحولات العلمية والعالمية الراهنة.

في هذا السياق الثقافي العلمي والتكنولوجي برزت **التقنية** كنمط وكمفهوم له أبعاده وأهدافه، وسلبياته وإيجابياته، خاصة في المجتمعات الأوروبية التي أصبح فيها "مَثَلُ نداء التقنية (Ge-stell) كمثل رأس جانوس ذي الوجهين. إنه حال وسيط يمكن أن يفهم على أحد وجهين، فإما بما هو استمرار لإرادة القوة، بل بلوغ بها حد الكمال، ومن ثمة تحقيقا لاغتراب الكينونة. وإمّا بما هو تمهيد لبدوِ الكينونة بدوًا جديدًا وبادرة عليه. هنا **النّذارةُ** (Disangile) وهنا **البِشَارَةُ** (Evangile) أو ليس الأصل في الاستعمال القبض والبسط والبدل والمنع والاعتقال ودرك الأشياء على حقيقتها؟ بل إن الحقيقة تقتضي منا القول أنه للأمر ذاته: الاغتراب والعودة والبعد والقرب والتغريب والتأنيس"[2]؛ هذا حال التقنية التي هي السمة الأساسية لثقافتنا المعاصرة، لكن هذا لا يعني أن نقول نعم للتقنية، وهذا ما ذهب إليه الكثير من الفلاسفة خاصة في عصر الأنوار حيث قام كل من هوركايم وأدورنو في كتابهما المشترك "جدل التنوير" بفحص نقدي وجذري لمسار فلسفة الأنوار التي عرفتها أروبا في القرن الثامن عشر.فمن المعلوم أن فلسفة الأنوار قامت على مبادئ العقلانية والحرية

[1]- عمر مهيبل،من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 196.

[2]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، المرجع السابق، ص 611.

والتقدم، وهي قيم شكلت المشروع الحضاري والثقافي الأوروبي (الغربي) حيث بشّرت بتحرير الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد وتحقيق سعادته بواسطة المعرفة (العلمية) لكن الواقع أثبت أن هذه الأفكار التنويرية لم تنجح ولم يتحقق هذا الحلم والأمل المنشودين، بل العكس هو الذي حدث، فبدل أن تتحقق قيم التحرر والتقدم والسعادة أصبحت الإنسانية تعيش تهديديات مختلفة. فما كان قيام التقنية خاصة في الأزمة الحديثة بالحدث السلبي، ولا كان بالعمل الإيجابي.

وما سينصرف إليه نظرنا في هذا العنصر هو تناول موقف هيدغر من مسألة العلم والتقنية وتأثيرهما على الثقافة، وهذا ما يتطلب منا العودة إلى ضبط وتحديد مفهوم التقنية قبل الولوج في تأثيرها على الثقافة. ففي المعجم الغربي هي "مشتقة من Technikos وهي لفظة يونانية تعني الصناعة والفن و Techné بالمعنى اللفظي تعني عمل يدوي، أو المهارة في صناعة شيء ما"[1].

أما اصطلاحًا فهي تعني حسب لالاند مجموعة من السلوكات (الفنية، العلمية، والصناعية) المحددة بالتدقيق والسائرة إلى تقديم العديد من النتائج المضبوطة والمستعملة ...التقنية إذن هي قوانين علمية مضبوطة تسمح بالتطوّر الإنساني وتكون منظمة إذا كانت هناك إمكانية إنتاج صناعة جيدة من طرف كل واحد في مهمته الخاصة..." [2].

وفي هذا السياق ربط هربرت ماركيوز بين التقنية والرغبة في السيرة على الطبيعة "فبمقدار ما تتطوّر المعرفة العلمية وتكتشف حقائق الكون وتفسّر ظواهره بطريقة علمية، بمقدار ما يتدخل الإنسان (الذي يملك هذه المعرفة) لتسخيرها لتحقيق أغراضه وأهدافه ومصالحه، وكأننا أمام مشروع (Projet) معرفي علمي للسيطرة المنهجية والمنظمة على الطبيعة ...لهذا يوجد ارتباط وثيق بين المعرفة العلمية والتقنية، غير أن الجانب التقني الأداتي وهو جانب متضمن قبليا في المعرفة العلمية

[1] -André Lalande, Vocabulair technique et critique de la philosophie , 1962, PUF, p 1105-1106.

[2] -Ibid, p 1105 - 1106

نفسها..." [1]؛ بهذا المعنى ليست التقنية مجرّد تطبيق عملي للمعرفة العلمية بل هي كما قلنا سابقا "رؤية للعالم" و"موقف من الطبيعة" يقوم على التحكم والسيطرة والتوجيه والهيمنة على الأشياء ولكي نتبنى هذا الموقف الماركيوزي نعود إلى أستاذه هيدغر الذي يقول، "فيما يلي نتسائل حول موضوع التقنية، أن نتسائل هو أن نعمل على إعداد طريق وأن نشيّده. لهذا فمن المناسب أن نفكّر قبل كل شيء وألا نرتبط باقتراحات أو تسميات خاصة. الطريق هو طريق الفكر، كل طرق الفكر تقود بكيفية غير واضحة وبمرات غير معتادة، عبر اللغة. إننا نتسائل في موضوع التقنية ونريد بذلك أن نقيم علاقة معها، والعلاقة تكون حرّة، عندما تُفتح كينونتنا على ماهية التقنية. إذا قدمنا جوابا حول هذه الماهية نستطيع عندئذ أن نعي **النزعة التقنية** (**Technicité**) في حدودها.**التقنية وماهية التقنية ليسا نفس الشيء...**" [2].

فالعقل الحديث حسب هيدغر سقط في نمط التفكير العلمي الرياضي لهذا وجب الانفصال عنه لأنه عدو الفكر، فيرى أن التقنية هي أساس العلوم الحديثة وليست العلوم الحديثة هي أساس التقنية، وهذا رغم أن ظهور العلوم الحديثة سابق زمنيا عن ظهور التقنية، لكن روح التقنية تسيطر على هذه العلوم منذ نشأتها وبالتالي تؤثر في ثقافة هذه الأزمنة ، والملاحظ أن سيطرة الروح التقنية على العلوم بلغ أوجّه في الفترة الحديثة والمعاصرة.

فالبحث في الفلسفة هو بحث عن الجوهر والماهية وماهية الشيء هي ما هو عليه هذا الشيء، أو ذاك، وهو ما جعل مارتن هيدغر يميّز بين التقنية وماهية التقنية. فإذا كانت التقنية تشكل العنصر المادي الذي نستخدمه في استعمالاتنا اليومية كالآلات والأدوات فإن الماهية هي مجموع الخصائص والوظائف التي نقوم بها. وهنا يعطينا هيدغر مثالا ليوضح الفرق بين التقنية وماهية التقنية "عندما نبحث في ماهية الشجرة علينا أن نفهم أن الذي يحكم كل شجرة باعتبارها شجرة ليس هو ذاته

[1]– مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود. تر:محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح،المركز الثقافي العربي، ص43

[2]–المصدر نفسه، ص 33.

شجرة يمكن أن نصادفها ضمن أشجار أخرى. وبالمثل فإن ماهية التقنية ليست مطلقا شيئا تقنيا. وهكذا فإننا لن ندرك أبدا علاقتنا بماهية التقنية طالما اقتصرنا على تمثلها وممارستها، وعلى محاولة التلاؤم معها أو الهروب منها. ومهما فعلنا فسنبقى خاضعين للتقنية ومحرومين من الحرية سواء دافعنا عنها بانفعال أو أنكرناها..." [1].

وعليه فماهية التقنية ليست شيئا محايدا كما تزعم التوجهات التقنوية، من أن المسألة ترتبط بالاستعمال، إن التقنية تحمل في ماهيتها ما يجعلها خطرا ليس على الطبيعة فحسب وإنما على الإنسان أيضا، لذلك تحولت من وسيلة لحفظ بقاء الإنسان إلى خطر يهدد كيانه ووجوده.

ونجد هيدغر في 01 ديسمبر من سنة 1949 ألقى بنادي بريمن سلسلة محاضرات تحت عنوان "لمحة في ما يكون" وكان ذلك أوّل ظهور له بعد الحرب العالمية الثانية، وتتكوّن هذه السلسلة من أربع محاضرات هي: "الشيء" ال: "Ge – stell"، "الخطر"، "الانعطاف".

أما المحاضرة التالية فقد قدّمها هيدغر بعد أن أغناها بشكل كبير وأعاد صياغتها جذريا تحت عنوان "السؤال عن التقنية" يوم 18 نوفمبر 1953 في إطار ندوة نظمتها أكاديمية بايرن للفنون الجميلة بميونيخ تحت عنوان "الفنون في عصر التقنية" ونُشرت هذه المحاضرة عام 1954، وهي محاضرة تتوفر على بناء صارم، ويتعلق الأمر في هذه المحاضرة بالتساؤل عن التقنية لا بتقديم إجابات أو قضايا جاهزة لأن التساؤل هو التفكير كما سيقول هيدغر في نهاية المحاضرة. ومن خلال هذه المحاضرة يبيّن لنا هيدغر أن التقنية ليست شيئا محايدا. وهذا رغم ما تحمله التصورات الأنثروبولوجية والأداتية للتقنية باعتبارها وسيلة وفاعلية إنسانية إلاّ أنها في نظره لا تكفي للكشف عن ماهية التقنية وفي هذا التصوّر الشائع ستكون التقنية وسيلة بيد الإنسان يوجهها وفق المصلحة ما يجعل أمر

[1] – مارتن هايدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، المصدر السابق، ص 43.

التحكم فيها صعبا، لكن إن لم تكن التقنية في ماهيتها وسيلة وأداة، فهل سيكون من الممكن الحديث عن إمكانية التحكم بها؟

للإجابة عن ماهية التقنية يعود هيدغر إلى التصور الإغريقي للتقنية، لأن ماهية التقنية عند هيدغر لا تتمثل في ما تمنحه من أدوات ووسائل. إذ أن هذه الأخيرة ما هي سوى مظاهرها، إن ماهية التقنية هي أنها متافيزيقا، أي "نمط من العلاقة بين الإنسان والوجود، وهذا المعنى الذي اكتسبته التقنية كان منذ أن أخذت الميتافيزيقا الغربية شكلها الأنثروبولوجي أي الإنساني وتحولت إلى نزعة إنسانية (Humanisme) حيث لم تطرح مسألة الوجود "Etre" سوى على مستوى الموجود (L'Etant)" [1]؛ وقد تم ذلك بشكل واضح منذ القرن السابع عشر مع الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت الذي اعتبرت فلسفته الأساس المنهجي الذي شكّل وبلور النظرة الذاتية التي عملت على تحديد كل شيء من خلال ردّه إلى الذات الإنسانية التي أصبح العقل فيها مصدر لكل حقيقفة ومعرفة، إذ يقول هيدغر "مع ديكارت تكتمل الميتافيبزيقا الغربية، فتصبح المعرفة موضوع للتمثل حيث يوضع الشيء أمام الذات وبهذا المعنى خرجت الميتافيزيقا التقليدية لتمثل الذاتية، حيث تكون الأنا هي الموضوع المتميز، والمفضل (...) وما يميّز هذه الميتافيزيقا هو أن الفكر يُستحضر ويُوضع كمقابل للوجود ليصل في الأخير إلى شيء حاضر أمامه ومن ثمة يحوّله إلى موضوع"[2].

انطلاقا من النظرة التي أسسها ديكارت للذات الإنسانية ستغدو الطبيعة مجرّد موضوع للتحكم يجب أن تخضع للحساب والتكميم والاستهلاك، وهي اللحظة التي ينسى فيها الإنسان الوجود

[1]- كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، الجزائر، 1، 2010، ص 57.

[2]-Heidgger (Martin) chemins qui ne mènent nulle part , wolfgong Brokmeir, Paris Gallimard, 1962, p 114.

(L'etre) ويعتبر نفسه سيدا للطبيعة، ومن هنا فإن علاقة الإنسان بالتقنية عند هيدغر تندرج ضمن فكرة "نسيان الوجود" في الميتافيزيقا الغربية.

"فإلى حدود فترة أفلاطون كانت كلمة تقنية مرتبطة بالكلمة (أبيستينون) وهي تعني العلم أو المعرفة، الاثنان اسمان للمعرفة بالمعنى الأوسع، فهما يعنيان فعل القدرة على الاهتداء في شيء ما"[1] فالتقنية في اليونانية تعني التّعرف على فعل الصُّنع والتّعرف على الشيء بمعنى معرفته وكشفه وفتحه لهذا تأسس فعل المعرفة عند اليونان حول الكشف والفتح وتجلي ما هو معطى كحاضر، وبهذا يعود هيدغر إلى ما قاله أرسطو في البحث الخاص من: "الأخلاق إلى نيكوماخوس"، في الجزء الخامس عندما حاول التمييز بين المعرفة والتقنية، إذ يعتبر التقنية شكل من أشكال الأليتيا، "فالتقنية ستكون بالتالي انكشافا وليس صعنا"[2]، لأن التقنية فهمها اليونان أنها الإنتاج الذي من خلاله تظهر إلى الوجود، أي تنتقل من حالة التحجب والاختفاء والتستر إلى حالة الظهور واللااختفاء والانكشاف، وسيكون معنى الإنتاج هو الخروج من الغياب إلى الحضور وهذا ما أطلقوا عليه الأليتيا".

لكن في نظر هيدغر يجب التمييز على المستوى الأنطولوجي بين الوجود والموجود، هذا الوجود الذي أغفلت الميتافيزيقا الغربية باب التفكير فيه منذ اللحظة الأفلاطونية وركزت اهتمامها على الموجود، "والفرق الأساسي بين هذين المستويين الأنطولوجيين هو أنّ الموجود يمكن حصره وقياسه وإخضاعه للدراسة، بمعنى أن يكون موضوعا، سواء أكان هذا الموضوع هو الإنسان أو الطبيعة، أما الوجود فلا يمكن حصره وقياسه وإخضاعه للدراسة، بمعنى أن يكون موضوعا سواء أكان هذا الموضوع هو الإنسان أو الطبيعة، أما الوجود فلا يمكن حصره وقياسه وتمثله كموضوع و "نسيان" هذا الفرق

[1]- مارتن هيدغر، مسألة التقنية، تر: مفتاح عبد الهادي، ط1، 1955، المركز الثقافي العربي، ص 53،

[2]- م م ، حوار الفلسفة والعلم، كرد محمد، ماهية العلم وسؤال التقنية عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم، ناشرون للمنشورات والاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 114.

الأنطولوجي هو ما جعل الميتافيزيقا الغربية فكرا نسي الوجود"[1]، وهذا ما جعل هيدغر يتجاوز هذا الفكر التقليدي ولا يكتفي بالسؤال عن الموجود بل يتساءل عن الوجود ذاته، أي عن الشيء الذي يجعل كل موجود موجودًا، إنه الوجود ذاته، حيث يعلن هيدغر في كتابه الصادر عام 1927: "إن سؤال الوجود أصبح منسيا"[2]، وهنا يتساءل مجددا: "هل لدينا في عصرنا جواب عما نقصده من لفظ الموجود؟ كلاّ- ولكن هل أنتابتنا الحيرة على الأقل لعجزنا عن فهم لفظ الوجود؟ كلاّ- لذلك يتحتم علينا بادئا ذي بدء أن نثير في أنفسنا من جديد فهما لمعنى الوجود"[3].فإذا كان أرسطو قد تساءل عن معنى الموجود بما هو موجود فإن هذا التساؤل الأرسطي دفع بهيدغر إلى التساؤل عن الشيء الذي وضع في النسيان (الوجود) والذي هو الوجود ذاته.

والكائن عند أرسطو هو من يملك خاصية "الإبانة" أي "الإظهار" و"الحضور" وهكذا كانت الحقيقة عند أرسطو هي ما من شأنه أن لا ينحجب" أي ما هو بائن وظاهر، والإبانة هنا باعتبارها نمط كينونة الإنسان بما هو ظاهر ومنفتح. وعليه فأرسطو بحسب هيدغر قد نظر في تعدد الكائن لكنّه لم ينظر في تعدد الكينونة، وهذا ما جعل هيدغر يستأنف طرح مسألة الكينونة و: "تجديد الإصغاء إلى ندائها الذي ما عاد يسمع"[4].

وفهم هذا الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود هو الذي يمكننا من فهم موقف هيدغر من التقنية باعتبارها موقفا ميتافيزيقا وليست مجرد علاقة الإنسان بالطبيعة، وكونها ناتجة عن تطور المعرفة

[1]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقيا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، الدار البيضاء، المغرب، إفريقيا الشرق، ط1، 2002، ص44.

[2]- Martin Heidgger ; Etre et temps ; Tradution par Emmanuel Martiriaeau, Edition numirique hors commera, 1985, p 25.

[3]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر ،مرجع سابق ، ص 364,

[4]- مارتن هيدغر، التصورات الأساسية، تر: محمد سبلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توقبال، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص 47.

العلمية، وفي هذا السياق يقول هيدغر: إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وسيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل العالم تم إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات بل يحدد كل موقف للإنسان في إمكانياته الخاصة، وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط، وبدون تحفظ. وهذا معناه أن التحكم العملي في التقنية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء انطلاقا من مخططاته وتصميماته"[1]. وهذا القول يبين لنا أن التقنية ليست أداة في متناول الإنسان المعاصر بل أداة تستحوذ وتسيطر عليه، ولم يعد الإنسان قادرا على الافلات من قبضتها، فهي قدر الإنسان المعاصر، هذا القدر الذي بات الواقع يظهره بوضوح بل ونعيشه بوضوح حيث نلاحظ في شتى مجالات الحياة الغربية أو العربية استلاء وسيطرة التقنية على الإنسان في كل شيء تقريبا.

حيث ستسبب له الضياع والتيه وعدم الاستقرار وهذه من تحيليات التقنية على الإنسان المعاصر والثقافة في عموميتها، والخطر الأكبر في التقنية هو أنها أخذت تظهر كشيء مستقل عن صاحبها وصانعها ومتبنيها أي استقلت عن الإنسان. بل واعتبرته مجرد دمية بين مخالب الآلات والأجهزة التي تستعبده، بل إن التقنية قد حولت الإنسان إلى مجرد موظف للتقنية"[2]، حيث أصبح العالم المعاصر علما تقنيا، لكن الخطر بحسب هيدغر لا يأتي بالدرجة الأولى من الآلات والأجهزة والأدوات التقنية، وخاصة تلك التي يمكن بالفعل أن تكون قاتلة ومدمرة، كالقنابل الذرية والهيدروجينية المنتشرة في عصرنا، بل إن التهديد الحقيقي نابع من الرغبة أو الإرادة في السيطرة على الموجود بكامله، وبعبارة

[1] - Martin Heidgger, chemins qui ne mènent nulle part , Ibid, P 353.

[2] - كمال بومنير، المرجع السابق، ص 60.

مركزة نقول: "إن التقنية أصبحت تمثل مشروعا للسيطرة والتحكم"[1]، وفي هذا الصدد يقول هيدغر؛ "يمكن أن نسمي التصور الجاري للتقنية، والذي بمقتضاه تكون التقنية وسيلة وفعالية إنسانية، بالتصور الأداتي والأنثروبولوجي للتقنية"[2] وهذا النقد للتصور الأداتي للتقنية يذكرنا بنقد فلاسفة مدرسة فرانكفورت كما يسمونه بالعقلانية الأداتية خاصة مع هربرت ماركيوز تلميذ هيدغر الذي تأثر بأستاذه في مسألة التقنية وفي هذا السياق يمكن أن نعثر على فكرة أساسية تأثر بها ماركيوز بأستاذه وهي الفكرة المتمثلة في القول: "أن التقنية أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة على الإنسان، وأن هذه السيطرة شاملة وكونية (Planétaire) وهذا الطابع الشمولي (Totalitaire) يجعل من التقنية في ظل الشروط التاريخية القائمة قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية، وكأننا من خلال التقنية أمام مشروع للسيطرة (**Projet de Domination**)" [3]؛ غير أن المشروع الهيدغري بحسب ماركيوز يرتبط بالميتافيزيقا لأن التقنية نفسها هي عنده بمثابة ميتافيزيقا جديدة، أي ميتافيزيقا الذاتية التي ارتبطت بإرادة القوة والهيمنة والسيطرة.

فقد أكد ماركيوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي لمسألة التقنية وضرورة الابتعاد عن الطابع الميتافيزيقي والأنطولوجي الذي بقي هيدغر سجينا له، وهذا ما أكده جيرار رولي (Gerard Raulet) في كتابه عن هربرت ماركيوز عندما قال "إن مسألة التقنية لا تطرح في نظر هربرت ماركيوز قضية الوجود (Lètre) من المنظور الفلسفي الأنطولوجي، بل إن اهتمامه كان منصبا أساسيا على الموجود (أي الإنسان) الذي يعيش في سياق شروط ملمومة وواقعية".

[1]-مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، المصدر السابق، ص 44.

[2]-كمال بومنير، المرجع السابق، ص 61.

[3]-Roulet Gérard, Herbert Marcuse, Philosophie de l'emancipation ; Paris, Edition Hesses universtaires de France, 1992, p 126.

وهذا ما انتقد فيه ماركيوز أستاذه هيدغر: إن التقنية في نظر هيدغر هي بمثابة ميتافيزيقا، بل إن جوهر التقنية هي تحديدا ميتافيزيقا، حيث أن التقنية في كينونتها شيء لا يمكن أن يتحكّم فيه الإنسان الذي أصبح منبهرا أمام التقدم العلمي والتقني الجديد الذي يحاصره من كل الجوانب بل أصبح هذا التقدم يظهر له وكأنه شيء مستقل عن إرادته بل وكأن هناك قوة تتجاوز إرادته، أمام ادعاء التحكم والتوجيه فليست سوى خداع وادعاء لا أساس له "[1]، فإذا كان هيدغر يرى أن تجاوز الميتافيزيقا هو في الوقت نفسه تجاوز للتقنية وسيطرتها فإن هذا ما يرفضه ماركيوز وينتقده لأن مسألة الانفلات والانعتاق من سيطرة التقنية التي أصبح الإنسان المعاصر مكبلا في كل مكان بقيودها لا يتم طرحه على المستوى الميتافيزيقي أو الأنطولوجي كما يزعم هيدغر، لأنه لا يمكن أن يحدث تحولا جذريا للميتافيزيقا الغربية بل من المستحيل أن يتم أيتحول إلا في ظل شروط موضوعية وتاريخية ملموسة.

إنه (أي هيدغر) لا يفصل بين التقنية والميتافيزيقا، ففي غفلة الانتشاء "ظهرت التقنية درب الميتافيزيقا ومصاحبة لتحولاتها"[2]. إن تفويض الميتافيزيقا ومجاوزتها يتطلب تفكيك مؤسساتها، لأن كل شيء قد شرّعت له الميتافيزيقا، فَفَقَدَ الغرب حريته وتعطلت أسئلته الأنطولوجية حول ما ينقذ المصير، فتحول الإنسان إلى أداة في يد التقنية واندمج في العملية الإنتاجية فصار "صورة من صور الإنتاج الأولية"[3]، "ولئن تبيّن أن كنه التقنية يكمن في حادي الاستعقال" و"الاسترصاد" (GE-Stell) وظهر أن هذا هو الخطر، فإن أخطر الخطر حقا ألاّ يعلن الخطر عن نفسه، الكينونة نفسها تخاطر بكنهها المخصوص، هو ذا الخطر الحق، أن تبقى الكينونة محجوبة، فالانحجاب يبقى خطر المخاطر وبالتالي فإن انحجاب الخطر في مبدأ "الاستكراه" و"الاستعقال" و"الاستصناع" يجعل من التقنية تبدو

[1]- كمال بومنير، المرجع السابق، ص 63.

[2] -Heidgger, Le dépassement de la méthaphisique, in essais et confrences, tr, A.Préau, ed, Gallimard, p 100.

[3] - M. H , Ibid, p 106.

وكأنها لا تزال في يد الإنسان وتحت امرأته، بينما الحق يقتضي منا القول أن الإنسان نفسه أصبح يمُدّ العون لكُنهِ التقنية ويستحث من طرفها"[1] وبهذا ستكون التقنية هي أحد أبرز سمات نسيان الكينونة، هذا النسيان الذي هو قدر الفكر الغربي.

فنحن نعلم أن الميتافيزيقا ومنذ أرسطو عددت نفسها كأنطولوجيا أي كعلم بالوجود، من حيث هو موجود، يقول هيدغر : "إن الميتافيزيقا تتمثل الموجود في وجوده، وبذلك فهي تفكّر في وجود الموجود، إلاّ أنّها تفكر في اختلاف الوجود عن الموجود" [2]؛ وهذا الذي يسمّيه هيدغر بالفرق الأنطولوجي، لأن الميتالفيزيقا هي نسيان للاختلاف بين الوجود والموجود وبالتالي هي نسيان للوجود" وما نسيان هذا الفرق أو الاختلاف بين الوجود والموجود إلا نسيان للوجود"[3]، لهذا دعى هيدغر إلى إحداث نوع من المجاورة لهذه الميتافيزيقا التقليدية أو النساءة (أي) التي نسيت الوجود. واهتمت بالموجود لكن هل تجاوز هذه الميتافيزيقا يعني تجاوزا أو استعبادا للتقنية؟

"ليس يعني التجاوز هنا استبعادًا للتقنية ولا القضاء عليها، ولا تدميرها فهذا حلم ما كان لهايدغر أن يستصيغه ولا لفكره أن يقبله وإنّما حقيقة الأمر أن تسير التقنية نحو مصير آخر غير حالها اليوم، مسيرا الشأنُ فيه أن يحفظ ذاتها وألا يجعلها تنفقد. ومعنى هذا أنه أبدا لن تصير التقنية أمرا في يد الإنسان يتحكم فيه، إما إيجابا أو سلبا، ولا أمرا من فعل الإنسان وصنعه، إن التقنية التي كنهها الكينونة نفسها لا يمكنها أن تدع نفسها يتجاوز الإنسان..." [4].

وهكذا فإنه رغم مخاطر التقنية والتي سنعود إليها بعد حين إلا أن هيدغر لم يكن له موقفا سلبي بالقدر الذي يصوّره البعض عنه اتجاه مسألة التقنية حيث يقول بصريح العبارة: "يجب أن أقول أنني

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، المرجع السابق، ص 614.

[2] -Heidgger, chemins qui ne mènent nulle part ,ed, Gallimard, 1962, p 279.

[3] - Ibid, p 279.

[4]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، المرجع السابق، ص 614.

لست ضد التقنية لم أقل أبدا شيئا ضد التقنية ولا ضد ما يسمى شيطانيا في التقنية، ولكنني أحاول أن أفهم ماهية التقنية"[1] "فلا مجال للحديث إذن عن ما هو شيطاني في التقنية كأداة، بل على العكس من ذلك فإنّ الخطر هو ما أصاب الإنسان في كينونته، وما يهدّدنا هو احتمال أن لا نجد إمكانية للعودة بالإنسان إلى ماهيته الأصلية للإنصات لنداء الوجود في حقيقته الأولى"[2].

إن هيدغر كما رأينا لا يفضل بين التقنية والميتافيزيقا. ويرى أن الحداثة الأوروبية تحاشت سؤال ماهية التقنية؟ فما كان عليه إلا أن يطرح السؤال من جديد حول ماهية التقنية وهذا بغية مواجهة الفراغ الروحي الذي أحاط بالإنسان الأوروبي وبالثقافة الغربية عموما، بعدما أصبحت التقنية هي النموذج الأبرز لهذه الحضارة، فبسطت سلطتها وهيمنتها وبشرت بعصر النهايات وتهديداتها وهذا نتيجة الاستخدام المنحرف لأعظم إنجازات العقل البشري، فأنتج الإنسان مختلف أنواع الأسلحة أبرزها القنابل الذرية والهيدروجينية، بل أن هيدغر وكما يبينه في حوار مع ريتشارد فيشر، وهو حوار أجراه فيشر لإحدى القنوات التلفزيونية الألمانية ونشر في إطار مؤلّف جماعي تحت إشراف ريتشارد فيشر عن دار النشر Karl Albert، ميونيخ 1970، ص 67-77. وفي هذا الحوار "يتحدّث هايدغر عن خطر أكبر من خطر القنبلة الذرية على البشرية هو قانون التقنية، أو"الوحدة المجمعة لكيفيات الاستشارة" كما تسمّون السمة الأساسية للتقنية التي تتجلى في جعل الواقعي ينكشف كرصيد تحت الطلب أو بعبارة أخرى في جعل كل شيء وأي شيء رهن الإشارة بمجرد ضغط على الزر"[3]، إن هايدغر كان يدرك أن التقنية فرضت قيما تتعارض مع طبيعة الإنسان ومع مستقبله على هذه الأرض، لأن التحالف الإديولوجي بين المؤسستين السياسية والعسكرية حوّلا الإنسان إلى مجرّد موظف للتقنية ولم يعد للغرب ما يقدمه لكي ينقذ مصيره وقدره المحتوم جراء جنون التقنية وطغيانها

[1]- مارتن هايدغر، الفلسفة والمجتمع، تر: اسماعيل المصدق، مجلة فكر ونق، العدد 23، 1999، ص 128.

[2]- م م،حوار الفلسفة والعلم، محمد كرد ، المرجع السابق، ص 117.

[3]- انظر: www. Alhabribad.net

وسيطرتها وكذا جراء تمركزها حول الذاتية أو بالأحرى ميتافيزيقا الذاتية التي تجلى حضورها مع العصر النووي "وبات تشتت الطاقة النووية خارج الولايات المتحدة والبلدان الحليفة عصيا على المراقبة والتحكم فيه من قبل أي دولة"[1]؛ وهيدغر كان يرى في خطورة التقنية أكبر من خطورة القنبلة الذرية حيث يقول، "إنني أعني ما يتطوّر اليوم كبيوفيزياء وهو أننا سنصبح في مدّة غير بعيدة قادرين على أن نصنع الإنسان، أي على أن نبنيه في ماهيته العضوية المحضة حسب ما نحتاجه ماهرين وغير ماهرين، أذكياء وأغبياء، سيصل بنا الأمر إلى هذا الحد! إن الإمكانيات التقنية اللازمة لذلك متوفرة اليوم. قد سبق أن تمّ الإعلان عنها من قبل علماء حاملين لجائزة نوبل في إحدى المؤتمرات بمدينة Lindan، وهو ما سبق أن ذكرته قبل سنوات في محاضرة ألقيتها في مدينة (Messkirsch)" [2]، فقد كان العلم قبل القرن العشرين نتاجا للصدفة والإبداع والترف الفكري لكن اليوم أصبح مشروعا سياسيا واجتماعيا بل حضاري تتبناه المؤسسات والدول وبالتالي أصبح موجّها، وعوض أن يكون أداة لحل المشاكل وإسعاد الناس، صار منبعا لكل المشاكل وسبيلاً لإبداع وصناعة كائنات صناعية بل وأصبح بإمكان التقنية صناعة الإنسان...وهذا ما جعل من يملك العلم والتقنية هو صاحب القوّة الاقتصادية والعسكرية والسياسية في الوقت الحاضر، فأصبح بالتالي هو رمز الثقافة المعاصرة لأن العلم يمارس سلطته على الطبيعة والإنسان من خلال التقنية.

إن الإنسان الأوروبي يعيش أزمة، إن الثقافة الأوروبية تعيش أزمة، إن الوجود الأوروبي أصبح ينذر بأزمة، هذه الأزمة هي التي سبق لأدموند هوسرل وأن عبّر عنها في كتابه "الأزمة" (أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترستندنتالية) حيث يحلل فيه أزمة المعنى والتوجهات في الثقافة الغربية فيرى أن النزعة الموضوعية التي توجّه هذه الثقافة تفهم العلم فهما ضيقا يقصي الأسئلة الحاسمة بالنسبة

[1]- علي الحبيب الفريوي، هايدغر ومسألة الحداثة للانفتاح على سؤال المستقبل، مجلة مقاربات فلسفية مجلة فصيلة علمية محكمه. مخبر الفلسفة والعلوم، جامعة مستغانم، العدد 3، سبتمبر 2014، ص 40.

[2]- www. Alhabribad.net

للوجود الإنساني، مثل: أسئلة المعنى والغاية، الحرية والتاريخ... وهذه النزعة نسيت وأهملت عالم المعيش والأرضية التي تنشأ عنها كل الممارسات النظرية والعملية وركزت على المعرفة العلمية الصارمة في شكلها التقني خصوصا.

فكان أن أصبح قدر الكون هو خطر بل ويتحدث هيدغر عن الخطر الأقصى لكن "يجب في هذا الصدد أن نكون حذرين في فهم ما يقصده هيدغر بالخطر الأقصى، إن هيدغر لا يضم صوته إلى أصوات أولئك الذين يرددون أن التقنية هي مصيبة "الثقافات العليا" ووبال العالم الحديث والذين ينذرون بأن العالم الحديث سينهار من جرائها، إن من يفكّر بهذه الكيفية لا يختلف في العمق حسب تقدير هيدغر على من يرى فيها علاجا لكل مشاكل الإنسان، وفي كلّ الحالات يتم تفكير التقنية من زاوية نتائجها وانعكساتها دون الالتفات إلى ماهيتها. صحيح أن هيدغر لا يهوّن من شأن المخاطر المرتبطة بسيطرة التقنية على الإنسان ولعل أشد ما كان يفزع هيدغر في التقنية هو إمكانية بناء الإنسان(صنعه) في تكوينه العضوي المحض حسبما يحتاجه، أي إمكانية إنتاج الإنسان حسب مواصفات محدّدة مسبّقا، أي حسب الطلب. لكن هيدغر مع ذلك يرى أن خطر التقنية يبعث قبل كل شيء من أنها قدرة لإخفاء الكون"[1].

ويبرز هيدغر هذا الخطر الأقصى للتقنية من جهة إخفائها للحقيقة، فهو خطر لا يسمح للكشف أن يتبدّى بما هو كذلك وبالتالي يحجب ظهور الحقيقة وسطوعها، ومن جهة أخرى لا يبقى الإنسان يأخذ ذاته إلاّ كمستحضر للرصيد (الماضي) ولا ينكشف إلا كرصيد.

فعندما يسود الكشف على كيفية الاستحضار لا يسمح للإنسان ذاته أن يبدو إلا كمستحضر –أي كرصيد– ولكن في الوقت نفسه يبدو كما لو أن الإنسان يريد أن يخفي الخسارة التي مني بها فيُعلي من شأن ذاته زاعما أنه السيد المطلق على الكائن وأنه لم يعد يقابل إلا ذاته أي أنه لم يعد يجد

[1]– مارتن هيدغر، كتابات اساسية، المصدر السابق،ص 164.

أمامه إلا منتجات عمله، ولا يمكن أن ننكر أن الإنسان أصبح يعيش في محيط يحمل بوضوح بصماته. لكن ما يريد هيدغر إبرازه هو أنه عندما لا يستطيع الإنسان أن يخبر ذاته إلا في الكائن كرصيد، فإنه يكون قد اغترب عن ماهيته ولم يعد قادرًا على استقبال حقيقة الكون، ولهذا يقول هيدغر: "إننّا في عصر سيادة التقنية لا نصادف أبدا الماهية الحقيقية للإنسان وهذه الماهية تنسحب إلى الحد الأقصى..."[1].

على هذا يكون **Ge-stell** في حقيقته كيفية للكشف المستثير، وهذا Ge-stell (الكشف) هو ماهية التقنية، وهنا نحن أمام معنى آخر لها للماهية يختلف عن المعنى التقليدي لها باعتبارها ((**Essencia**). فقد أشرنا سابقا إلى أن سؤال هيدغر يتعلق بماهية التقنية وليس بالتقنية، وبأن ماهية التقنية تختلف عن التقنية ولتوضيح هذه الماهية "يقرأ هيدغر كلمة الماهية "**daswesen**" انطلاقا من الفعل الألماني "**wesen**" الذي ينذر استعماله اليومي والذي يعني: **يحدث، يتحقق، ينتشر**، ويكون فاعلا ومؤثرا وعليه فإنّ الماهية "Daswessen" يجب فهمها كفعل وكحدوث، ماهية شيء ما تعني الكيفية التي يتحقق بها هذا الشيء ويسود وينتشر، ولهذا يستعمل هيدغر أحيانا بدل"Das wssen" اسم الفاعل المشتق من الفعل "wessen" وهو "Das wesende" لكي يؤكد طابع الحدوث "Das wssen der Technik" تعني ما يحدث ويتحقق ويسود في الحقيقة أي ماهية التقنية مفهومه كحدوث أو ما هو أساسي في التقنية"[2].

وهذا الذي يحدث ويتحقق ويسود هو الذي حذر هيدغر منه، وهذا الذي رفضه ولم يرفض التقنية في ذاتها كما وضحه سابقا، وهذا الذي يسود التقنية ويحدث فيها ولا ينكشف بداخلها هو الخطر، لهذا طرح هيدغر في كتاباته سؤال المصير، المال، والمستقبل، فلم يعد اليوم ما ينقد من دمار صادم، ومن انهيار قيمي فرضه القحط الأنطولوجي، يحتاج الغرب وتحتاج الثقافة الغربية إلى من ينقد

[1]- مارتن هيدغر، كتابات اساسية، المصدر السابق، ص 166.

[2]- المصدر نفسه ، ص 167.

ويقرأ الخطر الأعظم في ظل غياب القيم والثوابت الإنسانية، وهذا ما جعل هيدغر يلفت الغرب إلى الاستعمال الخاطئ للتقنية "إننا نجد في تفكير هيدغر للتقنية تماثلا خفيا مع تفكير هيغل للعقل في التاريخ فكلاهما يجعل الإنسان لعبة في يد العقل، فإذا كان هيغل يفكر في أفق القرن التاسع عشر حيث البيولوجيا نموذج التقدم العلمي، فإن هيدغر يفكر في الأفق المعرفي للقرن العشرين حيث السيبرنطيقا تتصدر العلوم الطبيعية، يقول هيدغر "لسنا بحاجة إلى فلسفة للعلوم الطبيعية، يكفي فقط أن نعرف من أين أتت السيبرنطيقا وإلى أين تقود، "إن السيبرنطيقا هي العلم الذي يعبّر عن ماهية التقنية بامتياز، فهي تجرّب إمكانات "عقلية جديدة للواقع، وتجعل "كل عقلي واقعي"، كما أنها تعقلن كل إمكانات الواقع عن طريق التحسيب الشامل للطبيعة وتجعل بالتالي، كل "واقعي عقلي"[1].

إنّ رهان هيدغر على **السيبرنطيقا**[*] (**cybernetics**) في تدشين الثورة الرقمية Digital التي باتت تنتج يوميا واقعا جديدا، بل واقعا افتراضيا موازيا للواقع الطبيعي، فأصبح الديجيتال هو ثورة تقودها السيبرنطيقا لتشكيل واقع إنساني جديد، واقعا مقلّدًا أو شبيها للواقع الطبيعي لكنّه يتجاوزه لأنه يجرّب إمكانات جديدة للطبيعة قد يكون العالم في غفلة عن أبعادها الحقيقية، يقول فتحي المسكيني، "إن الديجيتال هي الصيغة القصوى من نمط وجود الحيوان العاقل، إنه وجود الموجود بوصفه قشتال Ge-stell أي استفرازا رقميا لقوى الطبيعة حتى تتحوّل من نفسها إلى –هائل– إنساني يعطي منطلقا ما بعد – ديكارتي لعصر التقنية"[2] وهذا العجز عن التأمل الملازم لهيمنة التقنية جعل معالم الثورة الرقمية ملتبسة بل وأسيء تقدير أبعادها الأنطو–تاريخية.

---

[1]– اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة،هيدغر في مناظرة العقل الحديث، المرجع السابق، ص 106.

[*]–سيبرنطيقا (cybernitics) من الإغريقية أو كيرنيتيس وتعني الموجه أو الحاكم والقبطان وهو علم حديث نوعيا ظهر في بداية الأربعينيات من القرن العشرين وقد عرّفه نوربت فينر على أنه: "الحيادة والتحكم في الأحياء والآلات ودراسة اليات التواصل في كل منهما"

[2]– اسماعيل مهنانة، المرجع السابق، ص 117.

"إن الصّراع الذي يمزّق العالم اليوم هو صراع عميق الجذور، يتخطى الصراعات الظاهرية على السلطة السياسية والقدرة الاقتصادية"[1]؛ وهكذا فإن هيدغر يكون قد أدرك تلك الإرادة التاريخية في الهيمنة الكوكبية للتقنية، وهي إرادة تتجاوز إرادة الأشخاص والحكومات بل تتجاوز قرارات الهيئات الدولية والعالمية، بل وأن هذه الأخيرة عجزت عن فهم هذه السيرورة التاريخية للعصر الذري وعليه "يبدو أن هيدغر قد تأمل وعاش تجربتي الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة، ليخلص أن تلك الأهوال المريعة للحرب، كانت زوبعة في فنجان التقنية التي لم تكشف بعد عن كل ماهيتها الميتافيزيقية، لقد ألغت التقنية الفرق بين الحرب والسلم، لأنّ السلم السائد حاليا يقوم على تبادل الرعب، أو توازن القوى وليس عن إرادة إنسانية في السلم نابعة من حقيقة الوجود التي تعتبر السكينة Sérénite بعدها الأخص"[2]، إن هذا المنظر وهذا القول يفسّره الواقع بوضوح بعدما هجر الإنسان حقيقة الوجود.

لهذا كانت الحرب الباردة هي أصدق تمثل لهذا التداخل بين الحرب والسلم، وكل الأنظمة السياسية والاقتصادية بمختلف تنوعاتها هي محكومة وخاضعة لنفس القدر الذي انتهت إليه التقنية، فبحسب هيدغر فإنّ "أمريكا وروسيا من وجهة نظر الميتافيزيقا هما نفس الشيء، نفس القدر الكارثي للتقنية المنفلتة من عقالها، ونفس التنظيم للإنسان المدجّن دون جذور"[3].

"إن **ماهية التقنية تكمن في الاستفسار الذي تشكّل قوته جزءا من المصير**، يضع هذا الاستفسار الإنسان في كلّ مرّة على طريق الانكشاف. وبما أنه وضع على هذا الطريق فالإنسان يتقدّم باستمرار نحو هذه الإمكانية: في أن يعمل على تطوير هذا الذي انكشف له في "التسخير" وعليه بالتالي أن يأخذ كلّ احتياطاته بدءا من هذه الوضعية. وهكذا تنغلق أمامه إمكانية أخرى: هي

[1]- اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة،هيدغر في مناظرة العقل الحديث، المرجع السابق، ص 117.

[2]- المرجع نفسه، ص 117.

[3] - M.H, Le depassement de la metaphisique ,ibib, p 106.

أن يتجه وبطريقة أصلية دوما نحو كينونة ما هو غير مختفٍ ونحو عدم تحجبه، ليدرك ويرى انتمائه للكشف والانكشاف (وهو الانتماء الذي يمسك به بين يديه) كأنه هو ماهيته الخاصة.

والإنسان من حيث أنه يقع بين هاتين الإمكانيتين معرّض لتهديد يكون المصير منطلقه، إن مصير الانكشاف وبما هو كذلك، هو إذن وبالضرورة وفي كلّ أنماطه خطر"[1]؛ والأخطار التي ستعلق مصير الإنسان كما اشرنا كثيرة. لا عدّ لها ولا حصر، يمكن التنبؤ لها. وبالرغم من ذلك فإن بعضها بدى وشيك الظهور إن لم نقل أصبح مكرّسا اليوم فعلا. فقد استقلت التقنية من يد الإنسان وأصبحت قوة كامنة في ذاتها، فَفَقَدَ الإنسان إنسانيته، بل وفقد وجوده، فأصبح الإنسان كما يرى ديكارت يهدد بعضه البعض، يدمّر بعضه بعضا فأصبح مصيره مهددا من طرف بني جنسه "فمنذ وعي نيوتن بمدى أهمية الفيزياء التطبيقية وصولا إلى "ألبير أنشتاين" ونظريته في النسبية بدأ الاهتمام وبشكل مذهل بتقنية الموت السريع، أو كما يسمى بتقنية الفيزياء الذرية.

ومما لا شك فيه أن أخطر المشكلات التي نجمت من جرّاء التقنية هي في حقيقة الأمر مآسي ومعاناة تشكو ويلاتها هذه الإنسانية والتي هي في صدد مواجهتها مواجهة أزلية، إنها إذن مسألة "مصيرية" بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى لأن من طبيعة الأسلحة الفتاكة ومن ميزاتها كذلك أنها قادرة على إفناء العالم كله وتدميره إنّ لم نقل مسحه من على وجه هذه البسيطة – حقيقة لا مجازا– في بضع لحظات ...إنه بلغة التقنية، الخطر الداهم وليد الاختراع القاتل أوالمعدِم..." [2].

فالتقنية بعدما كانت وسيلة من وسائل التطور والتقدم والازدهار أصبحت فجأة أداة تعمل من أجل الموت والخراب. والحديث هنا لا يختصر على التسلح والقنابل الذرية، بل انتقل ووصلت ذروة النقاش إلى مسائل مرتبطة بالوراثة والبيولوجيا وإمكانية تصنيع أو إنتاج الإنسان فأصبح الإنسان

[1]– مارتن هيدغر، التقنية، الوجود، الحقيقة، المصدر السابق، 70-71.

[2]– ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، المرجع السابق، ص 117-118.

يعيش تحدّ جديد تحكمه التقنية.فأصبح مصيره محكوم بهذه التقنية التي سلبت منه لغز الحياة ومعناها وأصبح مستقبله مجهولا وأموره غامضة، فطرحت أزمة القيم وعلاقتها بالتقنية؛ "فلدى هيدغر تلقى التعبير أكثر حدّة عن بلبلة العالم في فترة ما بين الحربين، فبين سماء خاوية وأرض تضرب فيها الفوضى أطنابها تبتدي حياة الإنسان بلا منظور، بلا مخرج، وما كان موقفا خاصا بأمّة معينة ولا طبقة معينة من هذه الأمّة... في لحظة معينة من الأزمة يجعل منه هيدغر هو الشرط الإنساني والعلامة الفارقة المأسوية لكل وجود"[1] فالتقنية سلبت الإنسان إنسانيته وزرعت الفوضى في العالم خاصة في فترة الحربين العالميتين التي تميزت فيها التقنية بتناسقها التام مع العلم خاصة في ألمانيا التي عنيت فيها التقنية بالبحث المنظم والموجّه خاصة ما تعلّق بالكمياء فتفوقّت ألمانيا على بريطانيا وفرنسا في هذا الميدان.وهذا ما جعل الولايات المتحدة الأمريكية تبادر إلى إعداد نفسها لغرض التفوّق التقني، وهنا بدأ الصراع لأجل من سيحكم العالم الجديد فحدثت الكارثة النووية التي أفرزت قنبلتين نوويتين على "نكازاكي" و"هيروشيما" عام 1945 فأصبح شعار التكنولوجيا "كل ما هو ممكن وجب صنعه"، فأعطت المجتمعات المعاصرة أهمية كبيرة للعالم بمفهومه التقني الذي طالما مثّل تحديّا وتهديدا لكلّ أنساق الثقافة ثم تعداها إلى الإنسان ذاته في مختلف أبعاده (الأخلاقية، الجمالية والوجودية...)، فتحولت التقنية باعتبارها قوّة وعمل إلى ظاهرة ثقافية تمارس سلطتها على الناس وأصبحت هي **"البراديغم السائد"** فلم تكتفي التقنية بتغيير نمط الثقافة وشكلها بل مسّت أساسها لأن غاية التقنية لم تعد مقتصرة على فهم الكون، بل إخضاعه وتحويله والتحكم في الإنسان (توظيفه)، فإذا كانت الثقافة هي كل ما يمنح الشكل الخاص لحياة تجمّع تاريخي، أومجموعة أنساق التمثلات وأنساق التعابير وأنساق الفعل لهذا التجمّع، فإنها بذلك تمنح معنى لوجود الأفراد والجماعات، لكن تأثير التقنية على الثقافة سيلزم عنه إمّا تحويل هذه الأنساق وإمّا تفكيكها واستبدالها، وإزالتها.

[1]– ابراهيم محمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، المرجع السابق، ص 123.

وهكذا تتجلّى آثار التقنية في تفكيك التمثلات والقيم السائدة وإدماج ما هو سائد ضمن الثقافة التقنية، لأنّ التقنية هي علم تحويل الأشياء إلى أدوات مروّضة مسيطر عليها (بما في ذلك الإنسان) بهدف استغلالها لأغراض مختلفة وبالتالي تم الانتقال من تحرير الإنسان وأنسنته إلى استعباده وتشيّئه، ومن الآثار السلبية للتقنية على الإنسان نذكر:

1)التشيء: أي تجريد الإنسان من خصائصه الجوهرية التي تمثل قوام وجوده.

2) السلب: أي حرمان الإنسان من ذاته فيصبح غريبا عنه، وهذا ما جعل كارل ماركس ينتقد بعنف آثار الثورة الصناعية على الفرد والمجتمع ويلخّصها في التشيء، ومن خلال تصوّر ماركس يبدو أنّ التقنية تهدّد الوجود الإنساني وليس فقط أنماط الحياة الإنسانية في بعده الأخلاقي والجمالي.

وعليه يبقى السؤال المطروح من ينتقد **المصير؟** وما هي مآل **المصير؟** وإلى أين يتجه **المصير؟**

إن الإجابة عن هذه الأسئلة نجدها متضمنة ولو بشكل مختصر في الحوار الذي أجراه هيدغر مع مجلّة "ديرشبيغل" الألمانية وقدمه كل من : ريدولف أغستاين وجورج فولف في شهر يوليو من عام 1966، ونشر بتاريخ 31 أيار/ ماي 1976 أي بعد أيام قليلة من وفاة هيدغر، وتأخّر نشر هذا الحوار لأنّ هيدغر كان قد أوصى بعدم نشره إلاّ بعد وفاته، ويعتبر هذا الحوار الوحيد الذي خصصه هيدغر للصحافة. ومن الأسئلة الواردة في هذا الحوار نذكر:

مجلة شبيغل : لماذا نحن مصعوقون إلى هذا الحد من التقنية؟

هيدغر: لا أقول "مصعوقين" أقول إنه ليس لدينا إلى حدّ الآن طريق آخر يتطابق مع التقنية مع كائن التقنية.

مجلة شبيغل: يمكننا أن نعارضك معارضة ساذجة ونقول لك ماذا يجب أن نمتلك؟ كل شيء يتحرّك ويعمل وهناك دائما محطات كهربائية جديدة والإنتاج يتزايد والمنطقة التي تطوّرت فيها التقنية وفرت للناس كثيرا من حاجياتهم، نحن نعيش في الترف والبدخ فماذا ينقصنا إذن؟

هيدغر: كل شيء يتحرّك ويعمل، ما هو مخيف هو هذا التحرك، هذا التحرك الذي يفضي دائما إلى تحرك آخر. وما هو مخيف هو أن التقنية تقتلع الإنسان من الأرض وتقطع جذوره. لا أدري هل هذا يخيفكم حقًّا، أمّا أنا فإنه يفزعني أن أرى الآن صور ترسل من القمر إلى الأرض. نحن لسنا في حاجة إلى القنبلة الذرية. إن استلاب الإنسان هو حالة قائمة الآن، نحن نعيش الآن ظروفا تقنية خالصة.

لقد تحاورت في المدّة الأخيرة في "البروفانس" الفرنسية مع "رينيه شارل" الشاعر والمقاوم أثناء الاحتلال... قال لي: **إن استيلاب الإنسان الذي تمّ هناك يعني النهاية...**" [1]

في هذا الحوار ينكر هيدغر وبشدّة الإيديولوجيا المهيمنة في الديمقراطيات التي تتغنّى بقدرة الإنسان وتحكمه في التقنية قائلا قولته الشهيرة، "التقنية في حقيقتها شيء لا يستطيع الإنسان التحكم فيه، وهذه النقطة تميّز نظرة ورؤية هيدغر للحداثة ككل: فإيديولوجية التقنية العلمية techno-science تتغذى من عدم قدرة الإنسان الحديث أن يتعرّف بواسطة الفكر على، القوّة المتخفية بين ثنايا التنمية المعاصرة التي لاتحدّد علاقة الإنسان مع ما يوجد"[2] ومن تم فإن غياب التأمل بالنسبة للإنسان المعاصر بسبب الانبهار أمام التقدم الباهر والفاتن للتكنولوجيات المعاصرة والجديدة (عصر الديجيتال)، وأكبر دليل على هذا الانبهار التقني وسيطرة التقنية على الإنسان هو أن أطفالنا

[1]- مجلة "دير شبيغل" الالمانية حوار مع مارتن هيدغر تر: حسونة المصباحي مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، خريف 1988، مركز الأنماء القومي، ص 14.

[2]- حسن مصدق، السياسة في عصر التقنية، مجلة أيس، مجلة فلسفية نصف سنوية تصدر عن دار الأحياء للصحافة، الجزائر، العدد 3، 2000/ مارس 2009، ص 81. .

صاروا جزءا من العالم الافتراضي التقني، كما يقول فتحي المسكيني: "إن "قشتال" هيدغر، أي قوة استفزاز الموجود وتخزينه وتحسيبه وتوضيعه من خلال لعبة التقنية لم يعد لغزا اصطلاحيا خاصّا بالفلاسفة، بل هو صار بعد ظاهرة يومية عائلية أدخلها أطفالنا إلى بيوت المدينة: إن العاب الأطفال هي اليوم أبلغ علامة على اللّعب بالعالم من خلال انتماء افتراضي إلى الوجود هو "قشتال" أو حيوان ديجيتال بلا توقيع بشري.

لقد أصاب هيغل حين زعم ذات مرة أنه حتى "ألعاب الطفولة" يخترقها تاريخ العالم، لكنه ما كان ليحدس أنّ ألعاب الأطفال قد صارت اليوم الأمارات الوحيدة على "فلاسفة المستقبل"، نعني على سكان مدينة الوجود الافتراضية بعد أن تنهار كل المزاعم القومية للإنسان"[1]

فالواقع يشهد اليوم في خضم التطوّرات السريعة أن هناك قوّة في التقنية تتجاوز إرادة الإنسان بل وإرادة تَحكُّمه فيها، وهي قوّة لا تصدر عنه، وبالتالي فإن أي مشروع سياسي أو أخلاقي يريد توجيه التقنية أو السيطرة عليها يبقى مجرّد توهيم وكلام لا طائل منه، بل مجرّد خدعة، وبالتالي "يبدو صحيحًا أن النجاحات المتسارعة للتطور الباهر للتقنية لا تترك أوتعطي انطباعات بأنّ الإنسان سيصبح سيد التقنية، فالحقيقة تؤكد أن الإنسان أصبح خادما للقوة التي تسيطر على كلّ إنتاج تقني من جميع الجوانب"[2]، بمعنى أن التقنية لا تخضع إلاّ إلى حتميات نموّها الخاصة والعمياء والتي تتجسّد في تحقيق جميع التركيبات الممكنة التي تسمح بها جميع حالات التجريب بين عناصرها، وهذه الضرورة المتخفاة في قلب جوهر التقنية يوصفها هيدغر كاستثارة مستفزّة تتجاوز الإنسان ومشاريعه ونشاطه.

[1]- فتحي المسكيني، الفيلسوف والامبراطورية، هيدغر رعاية الوجود في عصر الديجيتال، مدخل إلى قراءة سياسة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراط الصادرعن مؤسسة مؤمنون بلا حدودسات وأبحاث، المغرب، ص 17-18 (تمثل هذه الدراسة الفصل الثاني من كتاب "الهوية والامراطورية في تنوير الإنسان الأسير

[2]- حسن مصدق، ، السياسة في عصر التقنية، مجلة أيس، المرجع السابق، ص 81.

وبالرجوع إلى ماهيّة الكشف المميز للتقنية الحديثة سنرى أنها عملية تجمع الإنسان في الإيقاف المستثير، أي ك "Das Genstell" ذلك "الإطار المكوّن" أو "الهيكل" و"الإطار" الذي يعني كل ما يمكن أن نضع عليه شيئا ما، ف "Ge" تشير في اللغة الألمانية إلى عملية توحيد وتجميع فما تعني "Stell" كيفية الإيقاف المختلفة التي تبرز في التقنية الحديثة من استخراج وتخزين وتحويل وتوزيع...لهذا يحذرنا هيدغر بأن التقنية هي ليست ما تمنحه ظاهريا من أشياء وأدوات ووسائل بل يشدد "إن جوهر التقنية ليس إنسانيا، فجوهر التقنية لا يمت قبل كل شيء بأي صلة للتقنية"[1] لأن التقنية الحديثة أصبحت تتجه إلى تحقيق أقصى ممكناتها وأقصى كمالها الممكن وهذا ما يتجلى من خلال الإقبالية التامة للأشياء وللموضوعات والاحتساب وهنا تبرز فكرة ريضنة الطبيعية حيث أصبح كل شيء يمكن البحث فيه ودراسته رياضيا فأصبحت التقنية هي التي ترغم الإنسان على اتخاذ القرار وبالتالي أصبح عبدا لها خاضعا لقيمها وهي سيدة عليه تفرض منهجها وإرادتها، حتى جعلت منه غريبا عن عالمه ومنعته من النظر إلى مستقبله أو الالتفات إلى ماضيه لأنها أصبحت هي الآمر والناهي وبالتالي لم يعد يفكر في ما ينقد مصيره.

وفي هذا السياق نجد أن هيدغر قد استفاد من كتاب "العامل" ل: "أرنست جونغر"، هذا الكتاب الذي يكشف عن عمق الخطاب التقني وعن الرسومات التي منحتها الممارسة له، "فلم يمنح ماركس التقنية موضعها الرّسمي وإن كان هو رائد التفكير التقني الحديث. لما حمّل الرأسمالية مسؤولية الخطر والدّمار، لم يكشف على أن سوء فهم ماهية التقنية هو الخطر الأعظم. حلّت التقنية الإعلامية والبرمجة الحاسوبية الوجه الخطير من التقنية، فهي الناطق باسم الإنسان وباسم أفكاره وإيديولوجياته، ويتجسّد الوجه الخطير للتقنية في ما بعد الآلة، أي في حقل الإعلامية الرقمية. أصبح الإنسان برنامجا رقميا يمكن رفع مردوديته حسب الحاجة وحسب البرمجة، إلى درجة أنّ الحاسوب

[1]- علي لحبيب الفريوي، مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أوالإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دارالفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 200.

يصبح الناطق باسم الإنسان: مجسّدا قراراته، منافسا له حتى في خصوصياته الحميمية"[1] وبالتالي لم يعد الإنسان يمتلك القدرة على فهم ذاته، وعلى فهم النداء الموجّه إليه (نداء الوجود) يقول هيدغر: "لا يرى ذاته (أي الإنسان) على أنه ذلك الكائن الذي يوجّه إليه النداء، ومن ثمة تفلت منه كل الطرق التي تمكنه من أن يفهم كيف يوجد ..." [2]؛ أي صار بلا وطن ولا موطن لأن التقنية انتزعت منه القدرة على الانتماء إلى هذه الأرض التي كان مشدودا لها.

لذلك يبقى الإنهاء النيتشوي للميتافيزيقا إنهاء غير مكتمل، وعلو اللحظة التي شهدت فيها الميتافيزيقا الغربية اكتمالها الفعلي، فتنخرط إرادة الاقتدار في وجه من وجوهها (الذاتية) في خطاب الحداثة، ولا يمكن أن نفهمها أو نؤوّلها إلاّ ضمن "إرادة الإرادة" هذه الإرادة التي تؤكد على ضياع الإنسان الغربي بين إنجازات التقنية وتحوّله إلى موضوع تمثّل وتنظيم حسابي دقيق.

"ولعلّ كتاب نيتشه "ما وراء الخير والشر" (1882) يصوّر بدقة عالما معاصرا يحيل كل شيء فيه بنقيضه "لحظات الانعطاف التاريخية هذه تتجلى متجاوزة ومتداخلة ببعضها غالبا حركات نموّ وصراع رائعة متعددة الوجوه أشبه بالغابة، نوع من الإيقاع الاستوائي في عملية التطوّر مع حركة هائلة للتبصير والتعمير الذاتي بفضل الأنانيات المتعارضة تعارضا عنيفا والمتفجرة والمتصارعة فيما بينها من أجل الشمس والنور، غير قادرة على الاهتداء إلى أيّة حدود أو قيود وأي احترام أو اعتبار في إطار الأخلاق الموجودة تحت تصرّفها...

لا شيء غير الأسئلة الجديدة، مرّة أخرى هناك خطر وهو أم الأخلاق-خطر هائل- لكنه الآن موضوع خطر على الفرد على الأقرب والأعزّ على الشارع، على الابن بالذات، على القلب بالذات على أعمق الملاذات البشرية للتمني والإرادة"[3]؛ هذا ما يفسر الصرخة المدوية التي أطلقها نيتشه والتي

[1]- علي لحبيب الفريوي، مارتن هيدغر، الفن والحقيقة، أوالإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا،المرجع السابق ، ص 200.

[2]- مارتن هيدغر ، التقنية، الحقيقة، الوجود، مصدر سابق، ص 74.

[3]- حسن مصدق، السياسة في عصر التقنية، مجلة أيس، المرجع السابق ، ص 83.

لا يزال مداها يسمع لحد الآن الحذر ثم الحذر، خذوا حذركم ممّا وثقتم به، ممّا أحببتموه، مما آمنتم به.

يقول نيتشه : "احذروا من التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته، احذروا من حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حدّ، سوف يولد في المستقبل أفراد طيعين خانعين مستعبدين، يعيشون كالآلات، احذروا من هذه الدورة الطاحنة للمال ورأس المال والإنتاج الذي يستهلك نفسه بنفسه، احذروا من عصر العدمية الذي سيجيئ لا محالة. إذ لا يكفي أن تسقطوا الآلهة القديمة لكي تحل محلّها أصنامًا جديدة، لا يكفي أن تنهار الأديان التقليدية لكي تحلّ محلّها الأديان العلمية فالتقدم ليس غاية بحد ذاته"[1] وهكذا تمكّن العقل الغربي من رسم وصنع جذور فناءه بنفسه. فكأن هذه الثقافة الجديدة (الثقافة التقنية) ثقافة تسير به نحو العدم، ونحو إسقاط كل القيم وكل ما هو إنساني، بل وأخرجته من أرضه ومسكنه فتحوّل من سيد على التقنية إلى عبد وخادم لها فلم يعد هو من يقرّر ويحدّد ويرسم مصيره، بل إن مصيره أصبح محكوم بهمجية تقنية ورقمية لا يستطيع التحكم فيها.

وهذا ما وضع مصيره أمام تهديد فعلي لكل المكتسبات والقيم، بل وأنّ الثقافة الغربية صارت تعيش تحت وطأة هذا التهديد التقني وهنا كما أشرنا سابقا طرح مارتن هيدغر مسألة هامّة وهي المرتبطة بمسألة المصير أي مصير ينتظر الإنسان الغربي؟ أي مصير ستعيشه الثقافة الغربية؟ أي مستقبل لهذه الثقافة في ظل سيطرة وسطوة الثقافة التقنية؟ أي خطاب سيتبناه الإنسان في ظل انتشار وسيادة الخطاب التقني؟

قبل إجابتنا عن مجموع هذه الأسئلة المصيرية نعود إلى حوار قام به ريتشارد فيشر مع هيدغر وبثته القناة الثانية في التلفزيون الألماني (الغربي) وهو حوار أجري يوم 24 أيلول 1969 بمناسبة عيد مولد هيدغر الثمانين.

[1] – حسن مصدق، السياسة في عصر التقنية،مجلة أيس، المرجع السابق ، ص 83.

فيشر: ثمة شيئان تضعهما دائما موضع اتهام وتركز على طابعهما الإشكالي وهما: سعي العلم إلى الهيمنة، وطريقة في تصوّر التقنية لا ترى فيها غير وسيلة نافعة لبلوغ الهدف المنشود بأسرع ما يمكن وفي عصرنا هذا بالضبط حيث معظم الناس ينتظرون كل شيء من العلم وحيث يبرهن لهم عبر برامج تلفزيونية عالمية بل وحتى من خارج الكرة الأرضية، بأن الإنسان يتوصّل بواسطة التقنية إلى ما يريده في هذا العصر، فإن أفكارك حول العلم وجوهر التكنيك تبدوا ألغازا غير مفهومة للعديد من الناس...ماذا تعني أولا بقولك حين تؤكد "إن العلم لا يفكر"

هيدغر: هذه العبارة "العلم لا يفكر" التي أثارت الكثير من الضجة عندما قلتها في إطار محاضرة في فرايبورغ، إنما تعني: أن العلم لا يتحرّك ضمن بُعدِ الفلسفة، ولكنه وبدون أن يدري يرتبط بهذا البُعد"[1] هذا هو الموقف المبدئي لهيدغر من العلم والفلسفة وهو موقف يبقى غير واضح المعالم لعدّة اعتبارات منها ما أتينا على ذكرها سابقا في قوله أني لست ضد التقنية ولاعتبارات أخرى سنتبينها من خلال سير مراحل هذا البحث أو نصل إليها كاستنتاجات نهائية.

فبعدما تحوّلت العقلانية الغربية بفعل التقنية إلى سلطة ميتافيزيقية دعى يدغر إلى ضرورة إحلال عقلانية جديدة وبديلة متحررة من جنون التقنية، لكن إحلال هذه العقلانية الجديدة قوبلت بالرفض من قبل يورغن هابرماس الذي رأى أن العقل الغربي ليس كما فهمه هيدغر، فهو أي العقل الغربي مازال محافظا على إمكانياته وقدراته وليس هناك ضرورة لمجاوزته، فهو يتطلب مراجعة ولا يتطلب محاكمة انتاجاته-اللاّ-عقلية، إذ "لا يختلف أحد حول الأساس الذاتي للحداثة، الاختلاف في نهايتها من عدمها، فمن الفلاسفة من ينفي نهاية ميتافيزيقا الحداثة (هابرماس)؛...يتجه عصر التقنية الحديثة إلى بلورة ميتافيزيقا الذات، وتفعيلها نحو نهايتها، بعد اكتمال رهاناتها وتحقق منجزاتها وتدميرها المفجع

[1]- هيدغر ، نص الحوار الذي أجري معه، هايدغر يوضح نفسه، تر: فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، خريف 1988، ص 92.

للإنسان ولأمه الأرض، تقوم نهاية عصر التقنية على تقويض الذاتية وتفكيك بنية العقلانية"[1]. حيث يقول هيدغر في مقتطف من الحوار السابق والذي أشرنا إليه: **"لن يبدأ الفكر إلاّ عندما نكون قد تعلّمنا أن هذا الشيء الذي طالما كان ممجدًا منذ عصور هو العقل، إنما هو العدو الألد للفكر "**[2]؛ لأنّ التقنية حملت معاني جديدة فحلّت الآلة محل الموجودات وحلّ الفكر النظري محلّ الفن وتحوّلت الميتافيزيقا بديلا عن الفكر فتحوّل الإنسان إلى مادة أولية يقوم عليها الخطاب التقني الحديث.

إن التفكير في التقنية يعد موضع السؤال الهيدغري فهي بحسبه كارثة كونية حملت الإنسانية إلى هاوية الخطر، خطر يهدد مصير الإنسان في عالم محكوم برؤية حسابية مضبوطة وموجّهة رقميا، وهذا الخطر حدث لأن سؤال الماهية ظل سؤال غير مفكّر فيه وهو السؤال الذي كان موضع الخطر وموضع "نسيان الوجود".

وإننا نجد هيدغر قد صعّد موقفه من **التقنية الحديثة** في أكثر من موقع حيث استنكر في محاضرته "نهاية الفلسفة ومهمّة التفكير" **اقتلاعها للإنسان الغربي من جذوره وتغييبه حضاريا وتاريخيّا**، لكن مايجب التّأكيد عليه هو أنه "لا يجب فهم الخطاب التقني في تمظهراته الإرادية أو الميتافيزيقية دون ربطه بجذوره أو دوافعه. نشأت التقنية لسد الحاجة أوّلا وتنفيذ قرار مؤسساتي، مارسته المؤسسة السياسية ثانيا، لم يعد ممكنا التحكم بميكانيزمات التقنية إلى درجة العجز المطلق إلى استشكال سؤال ما ينقذ ويجنب الأرض من كارثة كونية ... يحتاج الغرب إلى إنقاذ مصير هدّدته الأرقام والحسابات تحت وطأة التقنية"[3].

---

[1]- علي الحبيب الفريوي، الفن والحقيقة، المرجع السابق، ص 195-196.

[2]- هيدغر، نص الحوار الذي أجري معه، المرجع السابق، ص 93.

[3]- علي الحبيب الفريوي، الفن والحقيقة، المرجع السابق، ص 40.

هنا نعود إلى البحث في مسألة **المصير** المشار إليها سابقا من ينقذ المصير؟ أو كيف ينقذ هذا المصير؟

في مقالته **"رسالة في الإنسانيوية"** طرح هيدغر السؤال التالي: كيف يمكن أن نحدّد معنى الكلمة الإنسانيوية (humanism) بعد أحداث عصرنا؟ وفي المقابلة التي أجرتها معه جريدة ديرشبيغل الألمانية قال فيها هيدغر منفجعا "لن ينقدنا سوى الله".

هذا السؤال وهذه الإجابة توحي لنا بعمق الفاجعة وبعمق الشعور الذي كايده هيدغر وبعمق الألم الذي عايشه. وأثر المرض الذي حاول تشخيصه. فهيدغر عرف أن ظرفنا التاريخي بحاجة إلى أن يفكّر فيه بوصفه حقبة أزمة عميقة وطويلة وكان استعداده لفهم هذه الأزمة على أنها أزمة تمس جذور أشكال الممارسات الفكرية والثقافية الموروثة.[1].

فلم تعد الفلسفة اليوم قادرة على حماية الإنسانية وإنقاذها من الدمار التقني، بل ولم تعد قادرة على حماية مصير الوجود الإنساني، لهذا تحتاج الإنسانية اليوم وأكثر من أي وقت مضى إلى من ينقدها، أي إلى من يحرّرها من قبضة وهيمنة التقنية الحديثة، حيث "يأمل هيدغر في انفراج يحدّد العلاقة بين الإنسان والتقنية، يتحرّر الفكر الغربي من الرؤية النووية ومن الخطر النووي، وإن كان يصعب تحقيق هذا النداء بسهولة. إنّ الدرب الذي نسلكه نحن البشر هو الأبعد دائما. يتحدد إنقاذ العالم من خطر التقنية الحديثة في الفكر التأملي، أن نتأمل الوجود بعمق، وفي لحظة خيار مصيري لا يدعنا الفكر المتأمل للكسل، يضعنا أمام خيارات عديدة. يعمل هذا الفكر الان ودون أن نقدّر عمله ونلحظ أهميته، على تفسير الفكر الإنساني في اتجاه التكيف مع جوهر التقنية الحديثة"[2] وهذا التكيف مع التقنية لن يكون إلا من خلال الفكر المتأمل الذي يكون من خلال إقامة حوار مع

[1]- هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دارالكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007، ص32.

[2]- علي الحبيب الفريوي، الفن والحقيقة، المرجع السابق، ص 211.

التقنية باعتبارها "الحدث الأساسي الجدير أكثر بالسؤال"[1]. وهنا لا يبدو أن هيدغر يعلق عدائه للتقنية وإنّما هو يدعو لاستثمارها من أجل الإنسان، فهو لم يكن يرى الخطر في التقنية كما قد يفهمه البعض وإنما خطرها يكمن في عدم مساءلة ماهيتها، لأنه كما يقول "ليست ماهية التقنية شيئا تقنيا"، "وهكذا فنحن نقيم من قبل في العنصر الحر للمصير، هذا المصير الذي لا يحبسنا البتة في قصر كئيب ولا يرغمنا على الخضوع للتقنية بخنوع أو على أن نتمرّد عليها بدون جدوى وأن نحكم عليها كعمل شيطاني، بل بالعكس، عندما ننفتح على ماهية التقنية نجد أنفسنا وبطريقة غير متوقعة مأخوذين ضمن نداء محرّر"[2]؛ وهنا نجد دعوة إلى ضرورة الانفتاح على ماهية التقنية.

إنّ ما ينقذ المصير من حصار وجنون التقنية هو العزم على مساءلتها واستفسارها، لأنه في الماهية يرقد ما ينقذ، فبقدر ما ينمو الخطر ينمو ما يُنقذ، حيث يقول هيدغر؛ "إن القدر الذي يوجّه نحو التسخير هو الخطر الأقصى ليست التقنية هي ما هو خطير، لا وجود لما هو شيطاني فيها، بل هناك غموض ماهيتها إن ماهية التقنية من حيث أنها مصير للانكشاف هي الخطر، إن المعنى المعدل لكلمة استفسار (Gestell) يصبح مألوفا إذا فهمنا الاستفسار بمعنى المصير وبمعنى الخطر.

إن التهديد الذي يثقل كاهل الإنسان، لا يأتي في الدرجة الأولى من آلات وأجهزة التقنية التي يمكن بالفعل أن تكون قاتلة، إن التهديد الحقيقي كان قد أصاب من قبل الإنسان في كينونته.

هناك حيث يهيمن الاستفسار، هل يمكن أن يكون هناك خطر بالمعنى الأعلى للكلمة؟ لكن هناك حيث يكون الخطر،ينمو هناك أيضا ما ينقد "[3]؛ على إذن الغرب أن يبحث في خطر التقنية

[1] - M.H, Introduction de la methaphisique, trad : Kaln, PUF, Paris, 1958 , Guallimard, Paris, 1967, p 149.

[2]- مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود،المصدر السابق، ص 71.

[3]- المصدر نفسه، ص 74-75.

عن ما يعيد إليه شرف وجوده، لأن في الخطر يكمل ما ينقد حتى ولو كان مؤجّل، فنحن نشاهد الخطر وبهذه المشاهدة ندرك ما ينقذ.

لهذا نجد هيدغر في كتابه **"التقنية، الحقيقة، الوجود"** يمنح فعل الإنقاذ معنى مضاعفا إذ يقول: "ماذا يعني الفعل انقذ؟ تعوّدنا فهم أن هذا الفعل ببساطة: أمسك في الوقت المناسب الشيء المهدد بالتعظيم لتأمين بقائه اللاحق، لكن الفعل "أنقذ" أكثر من ذلك فهو يعني أيضا: أن نقود نحو الماهية، من أجل إظهارها للمرة الأولى وبالطريقة الخاصة بها... ينبغي أن تكون ماهية التقنية هي التي تحتضن نمو ما ينقذ..." [1]

إن ماينقذ ينمو أين ينمو الخطر، وبهذا يعني الإنقاذ العودة الى الماهية من أجل إظهارها لأوّل مرّة وبالطريقة الخاصة بها.

"مثّل الاستفسار موطن الخطر، كانت التقنية مقام الإنقاذ، يقف هيدغر عند هذا التقابل المفهومي بين الخطر والإنقاذ أمرا مألوفا، تستوجب الحقيقة اللاحقيقة، ويحمل الاحتجاب الاختفاء. يظهر من الخطر ما ينقذ، والاستفسار ما ينقذ حين يكون هو ماهية التقنية.

حوّلت التقنية الحديثة الاستفسار إلى مصير، وإلى خطر لا يخص الوجود الإنساني، يخص كذلك الانكشاف، هكذا ينمو ما ينقذ داخل الخطر، وضمن التقنية، فما يهدد مصير الإنسان يمثل في الآن ذاته عاملا لإنقاذه من الخطر..."[2]؛ وهذا يجعلنا نلاحظ أن سؤال ماهية التقنية لا ينفصل عن الاستفسار، لأنه إن كان ما ينقذ لا ينفصل من سؤال التقنية فعلى الغرب الانتباه دائما إلى الخطر.

وبالتالي فإن هيدغر يدعونا إلى ضرورة إكمال التفكير فيما ينقذ، وهذا ما يضعنا أمام سؤال حول ما يجب أن يكون تفكيرا؟

[1]- مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود،المصدر نفسه، ص 75-76.

[2]- علي الحبيب الفريوي، الفن والحقيقة، المرجع السابق، ص 213.

"إن ربط السؤال بالفكر والفكر بالسؤال، هو تشريع هيدغري يحرّر الفكر من إخفاقاته السابقة، ويمدّ أشرعته على المستقبل والتوقع بما يجب أن يكون. يطرح السؤال طالما ثمة فكر جذري، فماذا يعني التفكير؟ وماذا يعني أن نفكر اليوم؟.

يمنحنا هيدغر فهما لعلاقة السؤال بالفكر في نعته "ما الذي يمكن أن نسمّيه تفكيرا ؟ يدعو التفكير إلى السؤال على جهة الانخراط في تبدياته وإحداثه دون أن ينال منه، أن نفكر ليس أن نسأل فحسب بل هو عينة يصعب تخطيها أن نفكر ليس أن نسأل فحسب، إنما أن نعانِد الجواب ولا نتردّد في تجاوزه..."[1].

وهنا يشير هيدغر إلى ضرورة التفكير والسؤال عن اللاّمفكر فيه وبالتالي نجد أنفسنا أمام سؤال آخر، ما الذي يجب أن نفكّر فيه اليوم؟.

هذه هي معضلة الفكر الغربي لأن الذي يطمح إليه لم يفكّر فيه بعد، حيث يقول هيدغر في بداية كتابة : "ماذا يعني التفكير" "نصل إلى ما يسمّى تفكيرا عندما نفكر نحن أنفسنا لكي تنجح محاولة مثل هذه يجب أن نكون مستعدين لتعلّم التفكير"[2].

فالدرس الهيدغري يعلمنا كيف نفكّر اليوم ، وكيف نمتحن تفكيرنا ونصوغ أسئلتنا للانفتاح على سؤال المستقبل، أن نفكر بالمستقبل هو أن نوجه السؤال إلى العتبات وإلى السكن في تضاريس الفكر.

أن نفكّر اليوم هو أن نكسر قيود الماورائيات، أن نفكّر اليوم هو أن ننظر إلى الأفق أن نمنح التفكير بالمستقبل بما فيه الكفاية، أن نفكر في العصر ونفتح نوافده المغلقة على المستقبل.

[1]- علي الحبيب الفريوي، هيدغر ومسألة الحداثة للانفتاح على سؤال المستقبل ضمن مقاربات فلسفية، المرجع السابق، ص 45.

[2]- مارتن هيدغر، ماذا يعني التفكير، تر: نادية ونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008-2009، ص 33.

لكن هذا التفكير ليس فقط إعمالا للفكر في الموجود بل يجب أن نهتم بما هو أكثر جذرية أن نهتم بالوجود لأن الاهتمام بالموجود وحده ليس كافيا لإنقاذ المصير من السقوط في الهاوية.

إلا أن هذا الذي يجب التفكير فيه بقي لا مفكرا فيه، أي بقي متحجبا عنا، رغم أن التفكير بالمصير وطرح السؤال عن المستقبل ليس بالأمر الجديد عن الفكر الغربي، لأنه مطلب قديم طلبه القدماء وشدوا فكرهم إليه وعاندوه بأسئلتهم.

"يحتاج المستقبل إلى فهم العوائق التي تفصل جهة تفكيرنا بما ينقذ وجهة نظر "التقنية التي تتجه إلى مستقبل نجهله...

يطرح هيدغر سؤال المستقبل وكيف يمكن للغرب أن يخلّص مصيره من جنون النهايات إن على الفكر الغربي أن يستلهم أسئلة العصر...

ما يحتاجه الغرب الأوروبي في المستقبل هو ما لم يفكر فيه بعد أو المسكوت عنه بما هو الأساس الجدري الانفتاح على رهانات المستقبل..."[1]؛ والتفكير هو سبيل فهم الوجود بما هو وجود ومهمّة التفكير هي الإرث الميتافيزيقي حتى يكون تفكيرا، لكن كما رأينا سابقا أن البعض قد يتصوّر أن التفكير العلمي هو السبيل الوحيد لانتشال الإنسان المعاصر من أزمته، وها التفكير لا يكون ممكنا بالنسبة للتفكير العلمي لأنّ العلم كما يقول هيدغر لا يفكر ولا يمكنه أبدا أن يفكر؛ ومنه "إن التحوّل العميق في الفكر هو السبيل الوحيد الذي يُمكّنُ الإنسان والأشياء من استعادة وجودهم ومعناهم من خلال بناء تبادل ثقافي قادر على استيعاب مختلف الأصوات والتجارب التاريخية للانسانية التي تشكل الإنسان"[2] لأن التفكير يعتبر إمكانية متاحة لجميع البشر، فالإنسان يستطيع أن يفكر بقدرما يملك تلك الإمكانية. وما دام إنسانا فهو حتما يملكها لأن الإنسان بحسب هيدغر

[1]– علي الحبيب الفريوي، هيدغر ومسألة الحداثة للانفتاح على المستقبل، المرجع السابق، ص 48.

[2]– دنيا نيكوتي، تاريخ الوجود عند مارتن هيدغر وأصوات أزمتنا، تر: جمال محمود، مجلة أيس، المصدر السابق، ، ص 49.

هو ذلك الذي يستطيع أن يفكر، أو بالأحرى هو الكائن الحي المفكّر الذي يجب أن يكون قادرًا على التفكير متى ما أراد ذلك، وبالتالي التفكير هو إمكانية طوع إرادة الإنسان.

وإذا كان هيدغر ينكر أن يسمى الحساب تفكيرا، فإنه في الوقت نفسه ينكر أن تكون طرق تحصيل المعرفة تفكيرا، إذ يقول: "التفكير لا يعني أن نحصل على المعرفة، إن التفكير يجتاز الحدود إلى تربة الوجود، التفكير إذن ليس تفكيرًا شيئيّاً وإنما هو ما يتجاوز الشيء، إلى وجوده أو بالأحرى إلى الوجود... التفكبر والوجود نفس الشيء"[1].

ومن الواضح أن ثمة تطوّر واضحا في تفكير هيدغر فيما يتعلق بالتفكير، ففي الوجود والزمان كان هيدغر يتحدث عن الفهم أكثر مما يتحدّث عن التفكير، وفي كتبه المتأخرة أصبح التفكير يحتل جانب كبير من اهتماماته وتلاشي الحديث عن مسألة الفهم تماما.

وفي الوجود والزمان كان الشغل الشاغل لهيدغر هو انفتاح الموجود الإنساني على الوجود.

وفي المؤلفات المتأخرة كثر حديث هيدغر عن السر، وارتبط التفكير بالانفتاح عن السر.[*] وهذا السر يكمن في الإنصات للوجود حيث يرى هيدغر في اللغة استحقاق شريف ونداءً أنطولوجيا يستعيد به الغرب ما ينقذ. وما ينقذ إلى سؤال المصير، "إن مسألة التفكير هي مسألة إنصات، إنصات لنداء الوجود واستجابة لصوته"[2]، و اللغة هي الكفيلة بطرح أسئلة الوجود لأنّها كما يصفها "هي بيت الوجود" فتكون الكلمة قول يحفظ حقيقة الوجود، واللغة موطن له.

[1]– جمال محمد، أحمد سليمان، مارتن هيدغر، الوجود والموجود ،دار التنوير للطباعة والنشر، د ط، 2009، ص 246.

[*] انظر: جمال محمد، أحمد سليمان، المرجع السابق، ص 246.

[2]– علي الحبيب الفريوي، هيدغر ومسألة الحداثة للانفتاح على سؤال المستقبل، مجلة مقاربات فلسفية مجلة فصيلة علمية محكمه. مخبر الفلسفة والعلوم، جامعة مستغانم، العدد 3، سبتمبر 2014، ص 40.

ولتجاوز هذا التعثر فإن الغرب بحاجة إلى رؤية فنية للعالم وتحديدا إلى الشعر، حيث "أن سؤال المستقبل هو سؤال شعري ...ففكر الشعر هو الفكر الذي يرفعه سؤال المستقبل... هذا الفن (الشعر) الذي أدركه الإغريق مع هوميروس حيث كانت اللغة حاضرة في وجودهم... يصبح الفن الملاذ الأخير الذي يتعلق به سؤال المستقبل"[1] فالغرب بحاجة إلى يوم شعري وإلى شعراء أمثال هولدرلين ينقذون مصيره من السقوط، لأن هيدغر "يرى في الشعري استعادة للمقدس يستلهم منه الغرب رباعي العالم (الأرض والسماء، الإنسان والاله) ويوطد علاقته بما ينقذ لأن سؤال المصير أضحى مقترن بعودة الآلهة . فالإله المقصود هو إله عودة المصير" و هو إله شعري"[2].

وبالضبط الشعر كما يقول هيدغر على لسان هولدرلين: "الإنسان يحيا شعريا على هذه الأرض"[3] لأن الشعر هو مسكن الكينونة.

والسؤال المطروح هل سينجو الغرب من الوقوع في العدمية التي كان قد أشار إليها نيتشه ثم سيعود إليها هيدغر؟

إن هذا التصوّر للتقنية وهذا الموقف الذي يتخذه هيدغر منها حتى وإن كان فيه بعض الغموض بالنسبة للبعض إلا أنه من جهة لا يجب علينا أن نفهم أن هيدغر كان ضد التقنية كما لا يجب من جهة أخرى أن نغفل أن هيدغر قد عاش وعايش هذا الظرف الثقافي الذي مثّل أزمةً عميقةً اجتاحت أروبا في ذلك الوقت كان ينبغي أن تعبّر عن نفسها فلسفيا وكان من الواضح أن تعلن هذا خاصة في ألمانيا التي كان تحوّلها وانهيارها التعبير الأكثر وضوحًا ومأساوية من هذا العبث العام.

---

[1]- علي الحبيب الفريوي، هيدغر ومسألة الحداثة للانفتاح على سؤال المستقبل، مجلة تقاربات فلسفية، المرجع نفسه، ص 50-51.

[2]-المرجع نفسه، ص 54-55.

[3]- مارتن هيدغر، إنشاء المبادى، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، تر: بسام حجاز، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994، ص67.

وفي الأخير "يبقى أن هيدغر في سؤاله عن التقنية فيما وراء كل نظرة تفاؤلية أو تشاؤمية إلى التقنية إنه من جهة لا يمدح التقنية ولا يعتبر أنها يمكن أن تقدم الحل لكل مشاكل الإنسان، بل يرى في ماهيتها أن الإنسان يوجد تحت قوّة رحمة تتحدّاه ولم يبقى حرّا إزاءها لكنه مع ذلك يرى أنّ هناك أمر يعلن فيها عن ذاته هو علاقة الإنسان بالكون، هذه العلاقة التي تختفي في التقنية ربّما ستظهر للنور ذات يوم، لا تريد تأملات هيدغر أن تمتدح التقنية أو أن تذمّها، بل أن هدفها الأساسي هو أن تفهمها"[1]، وهذا الفهم سيؤسس هو فهم تأملي شعري ، فهم يؤسس لثقافة لا ترفض التقنية ولا تأخذ ولا تطبق ولا تعمل على زيادة مخاطرها أو تطبيق ما توصلت إليه من إنتاجات قد تمثل تهديدا للوجود وللموجود على حد سواء، بل وقد تسير بالإنسانية إلى خطر أكبر وتضعها في مواجهة راهنة اتجاه العدم الذي قد يمثل الخيار الوحيد الذي باتت تواجهه الثقافة المعاصرة وهذا جراء الاستعمال التقني المبالغ فيه ، هذه العدمية التي ستكون موضوع للدراسة في المبحث اللاحق من هذا الفصل.

[1]- مارتن هيدغر ، كتابات أساسية، مصدر سابق، ص 170.

المبحث الثالث: مسألة الثقافة وعلاقتها بالعدمية الأوروبية عند مارتن هيدغر:

من خلال ما تقدم يبدو أن الثقافة الأروبية أصبحت تنذر بحالة من الفوضى واللانظام ما مهّد لظهور الكثير من الأصوات التي بشّرت بوضع عدمي تسير إليه ونحوه الثقافة الأروبية بعد فترة من الأنوار التي عاشتها هذه الحضارة، وهذا ما تجلّى مع نيتشه من من خلال تشييده لمبدأ إرادة القوّة الذي كان يصبوا من وراءه إلى تحقيق غايات محدّدة، وهذا ما جعل منها فكرة مركزيّة في فلسفته باتخاذها علّة للوجود حيث يقول؛ "إنّ ماهية الوجود الأكثر حميمية هي إرادة القوة"[1]، وبهذا ستغدو المفهوم الوحيد الذي ستوكل له مهمّة تشييد و تأسيس وبناء كلّ ما هو موجود، وبهذا ستكون مصدر القيم باعتبارها قوة خلاّقة، لكن لن يحدث هذا إلاّ بعد حدث **العدمية**، هذه الحالة التي هي عند نيتشه حالة مرضية "**pathologie état un**"[2]، وفي المنجد اللغوي العدم هو ضدّ الوجود أي الفقدان، "و العدم لا يتأتى منه إلاّ عدم"[3]، والعدمية هي لفظ مشتقّ من اللفظ اللاتين "**Ninil**" ومعنى لا شيء، وهي ثلاثة أنواع، فلسفية، أخلاقية و سياسية، وأوّل من استعمل هذا المصطلح هو الأديب الرّوسي "تورجينيف" في روايته "الآباء و الأبناء" سنة 1862، و هي تطلق على المذهب الاجتماعي الذي اعتنقه عدد كبير من الثوريين الروس قبل سقوط الحكومة القيصرية عام 1917. حيث ارتكز هذا المذهب على نقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية الفاسدة، والعدمية السياسية هي مرادفة للفوضويّة أو الفوضى، وهي أي العدمية في نظرية المعرفة تعني؛ "لا توجد حقيقة عامّة ثابتة"

[1]- جيل دولوز ، نيتشه، تر: أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت الحمراء، ط2،2002 ، ص 36.

[2] Friedrich Nietzsche, la Volonte de puissancetraduction de Henri Albert,librerie Generale Français,1991.. P15

" un état pathologie "

[3] عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ميدان طلعت حرب ، القاهرة، ط3، 2000، ص 524.

nie toute vérité générale fixée[1] »، والعدمية ليست رأيا لفيلسوف أو مذهب لشخص معيّن أو ظاهرة تاريخية، بل هي تجربة جديدة بدأت في الظهور حوالي القرن 18للميلاد مع المثالية والرومانسية الألمانية وكذلك مع الروسي تورجنبيف السابق الذّكر وهي من منظور نيتشه من أعظم و أكبر الأحداث التي عاشها الغرب الحديث، وهو يعتبر نفسه بمثابة العدمي الأوّل في أوربا لأنّه عاش حالة العدمية وجرّبها وذاق مرارتها وهي تحتلّ مكانة أساسية في كتاباته وخاصّة **"إرادة القوّة"** وهي نتيجة حالة الانحطاط والشّكّ الذي بلغته الحضارة الغربية وهي في نظره بمثابة المسار التاريخي لتاريخ الغرب، فهي إحدى ضروريّاته، وهي تعني عنده أنّ: "كلّ القيم الملزمة تفقد سلطانها الآن، فالقيم التي كانت عليا لحد الآن تفقد مفعولها وصحّتها الآن و هنا يظهر لنا الربط الذي يضعه نيتشه بين العدمية والقيمة، لأن العدمية تطرح سؤال القيمة، إذ يقول في إرادة القوة، **"سؤال العدمية ما الجدوى؟"** "**la question du nihilisme « à quoi bon »**[2]" "حيث تصير العدمية ظاهرة مقلقة و مفزعة "لأنّ ما اعتبره الإنسان حتى يومنا أرفع منه... وكلّ ما رفعه فوق مجرّد الحيوانية، و كلّ ما رفعه طوال عشرين قرنا وكأنّه نجمة تشرق فوق مشاهد حياته، كلّ ذلك يكشف فجأة عن معنى غامض خفيّ، ويبرز أرضية مقلقة تبعث الهلع في النّفس"[3] و الملاحظ هو أنّه رغم اتخاذ نيتشه لمبدأ إرادة القوّة كحركة مضادّة للعدمية، وجعله لإرادة القوّة البديل المستقبلي لها، إلاّ أنّه يسلّم بضرورتها التاريخية والسيكولوجية باعتبارها نتيجة منطقية لهيمنة و سيطرة و سيادة المثل و القيم العليا للحضارة الغربية من دين وأخلاق، وعلم وديمقراطية... ونجد مارتن هيدغر يذهب أبعد ممّا تصوّره نيتشه عن العدمية، فهي ليست فقط المسار التاريخي لتاريخ الغرب أو خطه الأساسي بل هي

[1] Armand cuvillier, nouveau vocabulaire philosophique , 18 Edition , librairie Armend colin, paris 1956 , p 126.

[2] جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، أفريقيا الشرق بيروت ، لبنان، 2003، ص70.

[3] المرجع نفسه، ص 70.

قانون الغرب ككلّ، "قانون الحضارة الغربية و منطقها، بل إرادة النفي الكامنة وراء تلك الحضارة."[1] فهي القانون الذي بفضله تقاس القيم و تقدّر في العالم الغربي، الذي يتكوّن من عدّة لحظات أوّلها لحظة القيم العليا،وتليها لحظة تبخيسها و تقويمها ثمّ لحظة الوجود الفارغ من المعنى والفاقد لكلّ قيمة وأخيرا مرحلة إحلال القيم الجديدة أي مرحلة التأسيس القيمي.

وهي ثلاث أنواع أو أقسام، الأولى هي العدمية السلبي: وهي تستمدّ وجودها من البوذية التي تعني التّعلق بالحياة من أجل قتلها فهي تقوم على؛ وتليها العدمية الإيجابية، وهي التي يقبل بها الإنسان الإرتكاسي، وهي تقول نعم لكلّ شيء، والنّوع الثالث هي العدمية الإثباتية، وهي التي يقول بها نيتشه ومن خلالها يتمّ إحلال القيم الجديد مكان القيم القديمة ومعناها التأسيس الجديد للقيم وهي تدمّر و تبني، تقول نعم ولا في الوقت نفسه، وهي تقوم على إرادة القوّة التي هي التي دافعها ومحرّكها.

وهكذا ومن خلال هذا التشخيص والوصف للحالة العدمية التي عاشها الغرب فإنّ نيتشه يدعونا إلى ضرورة إعادة التأسيس القيمي أي إعادة النظر في كلّ القيم، في كلّ ما اعتقد على أنّه الحقيقة، وهذا التقويم يكون وفق إرادة القوّة فبعد النّقد الذي وجّهه نيتشه للقيم التي كانت سائدة ينتقل الآن إلى مرحلة أخرى والتي من خلالها يأتينا بالتقويم الجديد، وهذه المرحلة يمكن أن نسميها بالبناء أو البداية الجديدة حيث فيها سيستخدم نيتشه وسائل غير التي استخدمها في مرحلة الهدم، فهنا هو **يستعمل الحدس الكاشف** و يلقي بالمنهج الجينالوجي جانبا بعدما كان قد استعمله في المرحلة الأولى، فالحدس الكاشف هو سبيل إدراك المهمّة الجديدة التي تتمثّل حسبه في ولادة حياة جديدة، والشرط الواجب حسبه لهذه الحياة هو **تجاوز العدمية** و هذا التجاوز عند نيتشه هو نوع من **التّحوّل**، تحوّل الأسد إلى طفل، فهذا التّحوّل هو نوع جديد في الوعي والاعتقاد، وبفضله سيشعر الإنسان بأنه يعي العالم الأرضي، فالتجاوز لا يعني الانتقال من العدمية إلى الانتصار عليها بل هو

[1] محمّد أندلسي، نيتشه و سياسة الفلسفة، دار توقبال للنشر،المغرب، ط1،2006 ، ص58.

نوع من التّحوّل الذي هو بمثابة نوع جديد في الوعي إذ من خلاله "الإنسان لم يعد يذكر أسماء الآلهة أو يطلب شفاعة القديسين و أنّ دور الكلام الذي يوجهه إنسان للإنسان قد جاء"[1]؛ كما يشير هذا التّحوّل إلى قطيعة مع الإنسان الماضي المحمل بأثقاله، وبفضل هذا التّحوّل سيغدو في الإمكان التأسيس لقيم جديدة قيم إرادة القوّة حيث يقول نيتشه في "هكذا تكلّم زرادشت؛ "سأشرح لكم تحوّل العقل في مراحله الثلاث، فأنبئكم كيف استحال العقل جملا وكيف استحال الجمل أسدا، وكيف استحال الأسد أخير فصار طفلا"[2]، فمع الطّفل ستتغيّر كل القيم، والقيمة هي الخاصية الموجودة في الشيء والتي تجعله يقوم في أذهاننا مقاما معينا و هكذا فبعدما كان العقل جملا يرمز إل حمل الانتقال، و بالتالي حمل القيم البالية سيتحوّل إلى أسد و الأسد يرمز إلى التّحرّر من كلّ القيم البالية، وفي الأخير سيغدوا العقل طفلا والطفل لا يخفي بداخله شيئا كما أنّه لا يخشى المخاطرة فهو لا يحلم بجنة ضائعة فكلّ شيء مباح بالنسبة إليه فهو عندما يكون عند شاطئ البحر يبني ويهدم دون مبالاة فهو فنان، فما يصوّره زرادشت هنا هو سلفا الإنسان الأسمى الذي سوف يبشر به هذا الطفل، وبفضل هذا التحول يصير الإنسان ذلك الذي تحوّل من صورة العدمي إلى صورة العارف الحرّ الذي يضع القيم، تبعا لإرادة القوة المسيطرة عليه، أو التي تحكمه، وهكذا فإنّ نيتشه كان قد أعلن حربا على كلّ القيم سواء الدينية أو الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية فقد كان دائما يعترض على المسيحية والإيمان بالله، كما اعترض على مشروع السلام الدّائم لكانط ودعا إلى الحرب لكن الظاهر أنّ نيتشه كان مخطئا كثيرا فيما يدلي به، فاعتراضاته على تبديل قيم السّلم بقيم الحرب لا تتقدّم بنا إلى الأمام بل تعود بنا إلى الخلف.

كما أنّه باتخاذه لإرادة القوّة الخاصية الأساسية للموجود فإنّه بذلك قام بإقصاء المرء من الحديث عن أي حقائق أبدية خالدة، لأنّ إرادة القوة كما تصوّرها هي أساس كلّ حقيقة، بالإضافة إلى فكرته

[1] جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، المرجع السابق، ص76.

[2] فريديريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت،دار القلم، بيروت، لبنان، دط، ص 24.

عن التحوّلات الثلاث للعقل فإنها حتى ولو تحققت أو أمكنها التحقق في مراحلها الأولى إلاّ أنّها تبقى فكرة نسبية لا يمكن تعميمها، وبالتالي لا يمكن أن ننشأ مجتمعا أو نشأ خارج أطره الاجتماعية. وبالتالي فإنّ هذه الفكرة هي فكرة مثالية، وهذا ما جعل هيدغر يرى أنّه مع نيتشه عرفت الميتافيزيقا الغربية اكتمالها فميتافيزيقا نيتشه "قد جعلت الموجود هو كلّ الوجود، الموجود ولا شيء قبله، الموجود ولا شيء بعده، الموجود ولا شيء أمامه، الموجود ولا شيء وراءه، الموجود ولا شيء فوقه، الموجود هو كلّ شيء"[1]؛ وزيادة على أنّ فكرته حول القيم وإعادة تبديلها هي فكرة رائعة وضرورية لكن لو كانت أو بقيت في إطارها النسبي لأنّ ليست كل القيم هي بحاجة إلى تغيير جذري وقلب كلّي، كما أنّ العدمية و باعتبارها تجربة مزدوجة تبدأ مع إلغاء القيم ثمّ إعادة تأسيس قيم جديدة، تبشّر بحياة جديدة، ونمط ثقافي جديد، وهي فكرة تفتقد إلى الكثير من الجرأة أو لا يزال يلزمها الجرأة وكما يرى "دولوز" فإنّ النتيجة المترتبة عن حدث العدمية هو هيمنة و سيادة الروح الإنكارية على الحضارة الغربية، التي تجلت بشكل واضح مع ظهور التقنية وتطورها، هذه التقنية التي فرضت نفسها على الإنسان ووضعته أمام مجموعة من التغيرات حيث مهدت للنزعة العدمية بحسب هيدغر، فالتغيرات التي أنتجتها التقنية و تأثيرها على الثقافة الغربية ستكون بمثابة الإعلان عن ميلاد نزعة جديدة سيبشر بها الكثير من الفلاسفة على غرار هيدغر وهذه النزعة هي نزعة العدم (العدمية) والتي كان الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه قد بشر بها قبل هيدغر بسنوات كثيرة.

فما هي العدمية؟ وما علاقتها بالثقافة والفكر الأوروبيين؟ وكيف تأثرت الثقافة الأوروبية بهذه الحالة العدمية؟

"لا يشكل سؤال العدمية في رأيي، مشكلة تخص التاريخ بشكل أساسي : إنه يتصل بمشكلة تاريخية، بمعنى الرّبط الذي أنشأه هيدغر بين كلمة "تاريخ" وكلمة ""مصير" إذا برمجت العدمية تزاول عملها فإنه من المستبعد القيام (بجرد رصيدها) برصد ما لها وما عليها، غير أنه يظل بوسعنا وعلينا،

[1] جمال محمّد أحمد سليمان ،مارتن هيدغر، الوجود و الموجود، المرجع السابق، ص 80.

أن نبحث إلى أين وصلت، وبما تخصنا، وإلى أية خيارات، وأية قرارات تدفعنا، أعتقد بإمكان تحديد موقفنا إزاء العدمية (أي موقفنا في داخل القضية العدمية) باللجوء إلى صورة غالبا ما تظهر في نصوص نيتشه صورة العدمي المكتمل والعدمي المكتم، هو ذاك الذي أدرك أن العدمية هي فرضيته الوحيدة...تتخذ لفظة العدمية هنا المعنى الذي أعطاه نيتشه لها في الملاحظة الافتتاحية للطبعة القديمة لمؤلفه "إرادة القوة" ؛ "**الوضع الذي يتدحرج فيه الإنسان من خارج المركز نحو المجهول** ..."[1]، وبهذا يبدو أن التعريف النيتشوي للعدمية يلتقي إلى حدّ بعيد مع التعريف الذي يقدمه لها هيدغر باعتبارها "**العملية التي بها في نهاية المطاف لم يعد ثمة شيء "فيما يتصل بالوجود...**"[2]؛ لكن هذا التعريف الهيدغري لا يخص نسيان الإنسان للوجود وفقط، بل إنّ أمر العدمية يخص أيضا الوجود ذاته بل هي تمس الوجود قبل كل شيء.

وموت الإله بالتعبير النيتشوي "ليس حدثا تراجيديا ألمّ بالإنسانية الغربية ولا هو أزمة حلّت بالإنسان المسيحي ولا حتى إعلان عن ثورة إلحادية سافرة يقودها نيتشه، إنّ موت الاله هو حالة أو وضع تاريخي أساسي انتهى عنده نمط الفكري الميتافيزيقي الذي هو بالنسبة للغرب قدرا تاريخيا، ولم يكن صدفة، أنّ العصور الدينية من تاريخ الوجود الغربي هي حقبة تجلّي السمات الأساسية للعدمية: اختفاء القيم، الهيمنة التقنية على الأرض واستنفادها، تفجير سرّ الطبيعة (الطاقة النووية)، وتحوّل الفن إلى ثقافة استهلاكية للذوق العام.

وهي بالنسبة لهيدغر، "ليست مذهبا أو نظرية أو أزمة وصلت إليها حركة الفكر الغربي يمكن تجاوزها، سواء دينيا وأخلاقيا منذ نشأة المسيحية أو آخر العصر الهيلينستي، أو فلسفيا منذ أفلاطون

[1]-جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات القديمة والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، مكتبة الأسد، دمشق، د ط، 7998، ص 23.

[2]- المرجع نفسه ، ص 23

إلى نيتشه"[1]؛ فإذا كانت القضية العدمية مع نيتشه يمكن تلخيصها في إعلانه عن موت الإله فإنّ العدم بالنسبة لهيدغر هو من ماهية الوجود. أي لا يمكن الحديث عن الوجود دون أن تتحدث عن العدم، هذا العدم الذي يتساءل عنه هيدغر في نص محاضرة ما الميتافيزيقا، وهو نص المحاضرة التي ألقاها هيدغر يوم 24 يوليو 1929 في جامعة فرايورغ بمناسبة حصوله على منصب الأستاذية هناك، **وفي هذا النص يحاول هيدغر أن يعرّف الميتافيزقا عن طريق عرض سؤال ميتافيزيقي وهو سؤال ما العدم؟**

وللإجابة عن هذا السؤال حاول هيدغر أن يجعل العلوم تطرح هذا السؤال، وأن تفكّر في عملها وأن تقول صراحة ما تهتم به "إنّها تهتم بالكائن فقط، وفيما عداه لا شيء، إنّ العلوم عندما ما تتكلم عن ذاتها تلجأ إلى ما هو آخر تماما بالنسبة لما تهتم به، أي بالنسبة الكائن، هذا الأخير هو اللاشيء أو العدم، فما هو العدم الّذي يلجأ إليه العلم عندما يفكر في ذاته هذا هو السؤال الميتافيزيقي الذي يطرحه هيدغر على لسان العلم"[2]. فيؤكد هيدغر أنّ امتياز العلم هو انّه يولي الاهتمام كله للشيء وحده بغية إخضاع هذا الشيء، والعلم يهتم بهذا الشيء (الموجود) ولا يهتم بما وراءه، ويرى أنّه أقل قيمة أي (**عدم**) وهنا يتساءل هيدغر ماذا العدم؟ يقول هيدغر؛ "إنّ العلم لا يعترف بالعدم ولا يبالي به لأنّه ليس موضوعا ولا كائنا، ولكنّه مع ذلك يستنجد به عندما يريد أن يفكر في ذاته، وسوف نستبق مسار المحاضرة ونشير إلى النتيجة التي نتوصل إليها وهي إنّ العلم لا يتوقف فقط على اللاّشيء عندما يريد حقا أن يفكّر في ذاته، بل إنّ العلم ليس ممكنّا أصلا لو لا تجلى العدم في انتمائه للكون، إنّ العدم أسبق من العلم"[3]، انطلاق من هذا القول نجد أن هيدغر يرفع العدم إلى

[1]-إسماعيل مهنانة الوجود الحداثة، المرجع السابق، ص118.

[2]- مارتن هيدغر، كتابات أساسية، ج2، المصدر السابق، 10.

[3]- المصدر نفسه، ص10.

مرتبة الوجود، لأنّ الميتافيزيقا التقليدية بداية من اللّحظة الأفلاطونية وصولا إلى نيتشه لم تهتم سوى بالموجود وأهملت الوجود وهذا الذي سماه هيدغر كما أمرّنا في المبحث السابق بالفرق الأنطولوجي.

وهذا ما جعل الأنطولوجيا تطرح سؤال العدم، حيث أصبح سؤال العدم إشكالا ميتافيزيقيا، إذ يؤكّد هيدغر في محاضرته ما الميتافيزيقا على عجز البحث العلمي عن تناول مسألة الوجود فهو يتجّه دائما صوب الموجود ذاته، "ليعمل على تقطيعة وتجزيئة إلى مجموع وحدات، فعلاقة الإنسان بالعالم في ظل ما تقدمه الأبحاث العلمية هي تعبير عن علاقة الإنسان بالموجود فقط، لا شيء غيره...فخارج الموجود لا يوجد أي شيء، هو العدم إذن"[1]، هذا ما جعل كل سؤال عن العدم مرفوض من جهة العلم، وبالتالي يكون مفهوم العدم قد اقترن بما لا وجود له. وهذا ما جعله يفلت من قبضة المنطق لأنّ هذا الأخير لا يمكن أن يؤسس لسؤال العدم، حيث يصرّح هيدغر"**العدم أمر يرفضه العلم ويستبعده بوصفه مكوّنا للسلبي الخالص**(...) **إنّ العلم لا يريد أن يعرف شيئا عن العدم...**"[2] ،معنى هذا أنه لا يمكن التساؤل عن العدم إلاّ من خلال تجربة وجودية عنه، فهو يتجاوز الطرح القائل بمبادئ العقل والمنطق، كما يتجاوز الطرح الميتافيزيقي ككل والذي يعتبر أنّ البحث في مسألة ما ينبغي أنّ يبدأ انطلاقا من توقّع حضور الشيء الّذي نبحث عنه. كما ينبغي أن لا تعتبر أنّ العدم مرادف للاوجود، يقول هيدغر:" Nihil لا شيء، أي لا شيء له حيثية وجودية إلاّ وله علة، وما يصطدم في هذه العبارة هو أنّها تتضمن نفيين: Seine وNihil "لاشيء" و "بدون" نفيان يساويان تأكيدا: لا شيء له حيثه وجودية إلاّ وله علة. أي كل ما يوجد، كل ما يستحق اسم

[1]- محمد كرد: مارتن هيدغر والمنعطف، أو من ميتافيزيقا الآتية إلى الانفتاح على الشعر، مجلة مقاربات فلسفية، العدد 3، سبتمبر 2014، المرجع السابق، ص66.

[2]- المرجع نفسه، ص66.

"الموجود" له علة..."[1]، فإذا كانت العدمية عند نيتشه تعني سقوط جميع القيم فإنّ عدمية هيدغر ستخص الوجود في ذاته.

يبقى بالتالي التساؤل عن العدم لا يمكن أن يتم إلاّ من خلال تجربة أساسية عنه، فكيف نجد العدم أو كيف نكشف عنه؟ وأكثر من هذا هل يوجد حال وجداني يجد الإنسان فيه نفسه أمام العدم؟ لماذا كان ثمة وجود ولم يكن ثمة عدم؟[2]؛ وهذا هو سؤال الميتافيزيقا الأساسي.

قبل أن نجيب على هذا السؤال نشير إلى قول هيدغر في كتابه مبدأ العلة، **"تكفينا نظرة متفهمّة على ما يدور في عصرنا النووي لنكشف أنّ العالم يستمر وهو خاضع للحساب حتى بعدما أعلن نيتشه موت الإله وأنّ الإنسان يبقى متضمنا في حساب حيث كل شيء يحتسب ويستند إلى مبدأ العلة"**[3]، وهذا معناه أنه لا يمكن فصل العدمية عن التقنية باعتبارها القدر الأنطو- تاريخي للغرب، إنّ إرادة التحسيب الشامل للوجود، هي إرادة الإرادة التي يشكل العالَمُ ماهيتها، لقد كان العالَم القديم مشدود إلى "الجليل" (الاله) الذي أخذ طابع القداسة، وأنّ إرادة الجليل هي التي صنعت عظمة العالم القديم (الأهرامات، المعابد، الديانات السماوية)، مثلما أنّ إرادة الإرادة تضع عظمة الهائل الذي يحكم عالمنا، إن العدمية هي أفق الهائل الّذي انبخس حين انسحب الجليل فلم يحدث الصدام بينهما لأنّ انسحاب الجليل أو رحيل الآلهة بلغة هولدرلين وسيادة العقل الهائل هما الشيء نفسه"[4].

وأمام هذا الانسحاب من الوجود لم يستبدل الإنسان وجوده بوجود آخر، بل أدرك أنّه كائن بلا أساس، وأنّه في وجوده يسير ويتجه نحو الهاوية لهذا تقبّل هذا القدر، حيث يقول جياني فاتيمو،

[1]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة، تر:نظير جاهل،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1،1991، ص07.

[2]- المرجع نفسه، ص111.

[3]- إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، مرجع سابق، ص1190

[4]- محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الإسكندرية ب ط ، ص96.

"الإنسان يتدحرج خارج الكون نحو المجهول س، يغي هذا...أنّ العدمية هي هذا الشرط حيث يقر الإنسان بشكل واضح وصريح بغياب الأساس...إنّ عدم مماهاة الوجود بالأساس هو إحدى النقاط الأكثر وضوحا في كل الأنطولوجيا الهيدغرية..."[1]، فنيتشه في نظره هيدغر قد أخفق في إنقاذ أوروبا من العدمية الّتي سادتها، لأنّه ظلّ أسير الميتافيزيقا التقليدية الّتي هي في جوهرها عدمية. لأنّها نسيت الوجود لهذا لا بّد من تجاوز الميتافيزيقا إلى أساسها، أي إلى الوجود نفسه الذي ما عدا الإنسان يفكّر فيه فكان لا بد من التفكير في الوجود انطلاقا من إدراك الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وهذا رغم إلى تيقّن هيدغر بصعوبة البحث في الوجود لأنّ هذا الذي يجب أن نفكّر فيه تحت وجود لا يزال غامضا، وعليه نقول: "إنّ التفكير في الوجود تفكيرا يجعل إنسان العصر الحديث يتذكر سؤال الوجود أمر جوهري عند هيدغر، لأنّ خلاص أوروبا من سيادة النزعة التكنولوجية التي جاءت نتيجة الاهتمام بالموجود ونسيان الوجود- لن يكون إلاّ بالتفكير في الوجود وتجاوز الميتافيزيقا التقليدية، وتأسيس الميتافيزيقا الجديدة، ميتافيزيقا الوجود"[2] وهنا نتساءل مع هيدغر عن نقيض الوجود، ما هو نقيض الوجود؟.

" يصرّح هيدغر أنّ كل شيء آخر، كل موجود وأي موجود، حتى وإن كان فريدا من نوعه أو لا نظير له، يمكن أن تتم مقارنته مع الأشياء الأخرى. فتحديده وتصميمه يزدادان ويفهمان بواسطة مثل تلك المقارنات ومن خلالها...**لكن "الوجود" يضيف هيدغر مع ذلك لا يمكن مقارنته بأي شيء آخر**. وعلى الضد من الوجود، فإنّ الشيء الوحيد الأخير المتبقي الذي يمكن مقارنته مع الوجود هو العدم..."[3]، لهذا طرح هيدغر سؤاله والذي كرره كثيرا لماذا كان ثمة وجود ولم يكن هناك عدم؟ وماذا بشأن العدم؟.

---

[1]- جيباني فاتيمو، المرجع السابق، ص132، 133.

[2]- محمود رجب، المرجع السابق، 106.

[3]- مارتن هيدغر ، مدخل اى الميتافيزيقا، تر، عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص86.

أنّ هيدغر يميز بين نوعين من العدمية، العدمية التي غاب فيها معنى الكائن والعدمية التي غاب فيها معنى الكينونية، حيث " تتبدّى عدمية العصور الحديثة، أوّل ما تتبدّى بوصفها تمام اللاّمعقولية، أو تحقق الأمر المحال التحقق الكامل، أو قل هي "عصر المحال وقد اكتمل، وعصر غياب المعنى وقد تم"، وما كان غياب المعنى هنا، كما أدعى نيتشه، غياب معنى الكائن، بل هو غياب معنى الكينونية"[1]. وبالتالي صارت الكينونية في عداد العدم، وما عدا العدم يتعلق بالكائن وإنّما صار يلحق الكينونية أيضا، وما كان هذا العدم الذي يصيب الكائن فيفقده معناه سوى عدمية شبيهية، "إنّما العدمية الحقة، أو كنة العدمية الحق يمكن في إصابة العدم للكينونة ذاتها، وبالتالي في تواري الكنيونة وانحجابها ....إن العدمية الحقة تعني أن نبقى في إطار نسيان الكينونة وان نهتم بالكائن وحده"[2].

والحق انّ كل التحليلات الهيدغرية للكينونة تنتهي إلى غياب الأساس "سواءا من خلال ظهور العدم...أو من خلال الوجود نحو الموت الذي يحدد ماهية الدازين، وليس العدم الذي يكشف في ظاهرة القلق إلاّ هذا الموت، إنّ الموت يحكم كل تعيينات الدازين في حياته اليومية، إن قارة العقل اليومي التي فتحها هيدغر تعد بحق فتحه المبين في الأنطولوجيا المعاصرة، فكل أحوال الدازين اليومية تكشف عن العدمية الضاربة أطنابها في عمق الوجود الحديث..."[3]، يقول هيدغر، "رغم ما قيل يبقى هناك شرط ضروري لطرح سؤال العدم ومعالجته وهو أن يتجلّى لنا اللاشيء ويعطى لنا بكيفية ما، فهل هناك تجربة نكون فيها أمام اللاشيء؟ يؤكد هيدغر أن هناك تجربة يتجلّى فيها بالفعل اللاّشيء وهي تجربة القلق..إلاّ أنّ هذا يجب أن يثير في البداية تحفظنا، إذ كيف يعقل أن نعالج سؤالا بهذه الأهميّة وأمام ممثلي مختلف العلوم اعتمادا على حال وجداني، على معيش ذاتي محض مثل **القلق؟** إذا كان التصوّر الشائع ينظر إلى الحال الوجداني كشعور ذاتي وداخلي محض لا علاقة له بالحقيقة، فهذا

[1] – محمد شيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، المرجع السابق، ص582.

[2] – المرجع نفسه، ص 584.

[3] – إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، المرجع السابق، ص120.

يعود إلى أن المرء يتصوّر الحقيقة كتطابق بين الفكرة والموضوع، ومن هذا المنطلق نعتقد أن الأحوال الوجدانية لا علاقة لها بالحقيقة لأنّها لا تتجه نحو موضوعات، أما هيدغر فهو ينطلق من الحقيقة كاللاّخفاء والانكشاف، ومن هذا المنطلق يرى أنّ الأحوال الوجدانية لها علاقة بالحقيقة من حيث أنّها الكيفية الأوّلية التي ينكشف لنا فيها وجودنا في العالم... يحاول هيدغر في هذه المحاضرة أن يبرز لنا كيف أنّ تجربة القلق تكشف عن اللاشيء، وأنّ هذا الانكشاف اللاشيء بصفته منتميا للكون هو أساس حريتنا وعلاقتنا بالكائن وبالتالي شرط إمكانية العلم..."[1]؛ وهذا يعني أننا في الكثير من حالاتنا الوجدانية قد نكون فيها في حضرة العدم، وهذا الموقف هو "**القلق**" الذي يكشف عن العدم لكنه ليس مرادف له، **فما هو القلق؟**

"القلق هو الذي لا نقف من خلاله على شيء معين، يكون قلق من لا شيء، وعلى شيء، فهو قائم على موضوع غير معين، وهذا هو المعنى الذي تعطّيه الوجودية بصفة عامة لمفهوم القلق"[2]، وفي بحثه عن دلالة القلق الأنطولوجية بيّن هيدغر أنّه أسلوب لوجود الآنية حيث يقول؛ "**وبهذه التجربة الأساسية في القلق نكون قد التقينا بهذا الحدوث الذي تتحقق فيه الآنية**"[3]، والقلق باعتباره صفة للآنية يجد معناه الأنطولوجي كثغرة عميقة لفهم حقيقة لوجود في العالم. يقول هيدغر في كتابه الصادر عام 1927 (الوجود والزمان)، "أن نقلق هو أمر يفتح العالم من حيث هو عالم فتحا أصليا وبلا واسطة. ليس أنّه قد تمّ في بادئ الأمر صرف النظر بتفكر وتدبّر عن الكائن الذي داخل العالم فلا يفكر إلاّ في العالم الّذي أمامه من بعد ينشأ القلق، **بل القلق من حيث هو ضرب من الوجدان**، إنّما يفتح رأس العالم بما هو عالم...ليس القلق قلقا أمام ...فحسب، بل من حيث هو وجدان هو في الوقت نفسه قلق على...فما عليه يقلق القلق...ما عليه يقلق القلق هو الكينونة في

[1] – مارتن هيدغر، كتابات أساسية، المصدر السابق، ص11- 12.

[2] – محمد كرد، مارتن هيدغر والمنعطف، ضمن مجلة مقاربات فلسفية، مرجع سابق، ص67.

[3] – مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا؟ هولدرلين و ماهية الشعر، المرجع السابق، ص 112.

العالم- ذاتها- في القلق يُعرف ما تحت —اليد الذي يحيط بنا. وبعامة يُعرف الكائن الّذي داخل العالم..."[1].

وهنا ينحصر دور القلق في أن يفتح العالم أمامنا أو أن يفتحنا أمام العالم. لكنه لا يمكنا بأي تصور عن ظاهرة العالم.

إنّ القلق* ليس مجرد تيه أو ضلال عن الطريق، بل هو شعور بالاصطدام الجذري بكينونتنا في العالم وبالعالم فينا، يقول هيدغر في درس صدف 1925 "ليس القلق سوى تجربة الكينونة في- العالم- فحسب لأنّ الوحشة لا تغي هنا مجرّد الغربة عن شيء من الأشياء بل الاضطراب العميق إزاء العالم نفسه. مع القلق من حيث هو وحشة جذرية يفقد الدازين بيته وينفصل عن موطنه، "ولم يعد عند نفسه"[2]، ويعني هيدغر بالتأثر الوجداني ذلك "الأسلوب الوجودي الأساسي في وجود الآنية هناك، وبعبارة أخرى هو التركيب الوجودي القبلي الّذي يحدد انفعالات الآنية، فالآنية تعيش دائما

[1] – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان تر، فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة،ط1، 2012، ص355.

*–قد أوضح هيدغر أن مفهوم القلق قد أنني فهمه في كثير من الأحيان عند من اعتبروه ظاهرة ليست قائمة بذاتها، فهو عند أوغسطين ولوثر يرتبط بالخطيئة وهو لا يحتفظ حينداك إلاّ بطابع عرضي، إذ تكون ظاهرة نفسية تزول بالعفو عن الخاطئ،فأغسطين لم ينظر إلى ظاهرة القلق بطريقة موضوعية ،وإنما أشار إليه سريعا في دراسة عن الخوف،وفيما بعد عالج لوثر القلق في مؤلفه التكوين،أما في العصور الحديثة فقد جعل كيركوغارد موضوعا لمؤلفه الدي حمل عنوان "مفهوم القلق"، الذي أشار فيه إلى ظاهرة القلق بمدلولها الفلسفي فالعالم الذي نحيا فيه لا معقول وعبثي وشعور الإنسان فيه بالخوف وعدم الإلفة والوحشة واضح في انفعالاته ومنها القلق الذي يحتل مكانة مركزية ،ورغم تغل كيركوغارد في تحليل القلق إلا أنه ظل في المستوى النفسي دون أن يدرك أن المشكلة أنطولوجية تتعلق بتركيب الوجود نفسه على نحو ما رأى هيدغر، الدي يعتبر أن القلق هو الحالة العاطفية الأساسية التي تجعل الانية في حضرة العدم ، فهو ليس مفهوما عقليا بل خبرة معيشة أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما في نفوسنا من هم وتضعنا في مواجهة دلك العدم الأصلي الذي يكمن من وراء وجودنا(أنظر صفاء جعفر عبد السلام ،الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،مرجع سابق، ص 258،259،260).

[2] –مارتن هيدغر ، الكينونة والزمان تر، فتحي المسكيني ، مصدر سابق ، ، ص375.

في انفعال ما...وبذلك يكون إحساس الآنية الأصلي بوجودها- في- العالم هو أساس حياتها الشعورية.

"ففي التأثر الوجداني تشعر الآنية بأنّها موجودة في "الموقف"، وينكشف لها الموجود الشامل، وانفتاح الموقف يجعل الانفتاح الوجودي على العالم ممكنا، كما يكشف للآنية عن حال وجودها- هناك، ومن ناحية أخرى، فإنّ حضور العالم الشامل يفرض نفسه على الآنية بفضل بعض العواطف الكونية مثل الخوف والقلق"[1]، **[فهل القلق يكشف عن العدم؟]** القلق يمسك بنا على هذا النحو أو ذاك لأنّه يحدث انزلاقا للموجود بأسره. وتبعا لذلك فإننا نحن أنفسنا نشعر بأننا ننزلق وسط الموجود ومع الموجود في الوقت ذاته، والقلق نشعر به على هذا النحو. لأنّه "في القلق ينكشف العدم، ولكن ليس كموجود على الإطلاق كما انّه ليس كذلك معطى كموضوع. ليس القلق هو فعل تصور العدم. وبالمقابل فإنّ العدم ينكشف في القلق وبواسطته...[2]؛ وهذا معناه أننا نجد انفسنا أمام العدم، بل في داخله أثناء شعور القلق، والقلق هنا هو شعور غير محدّد المعالم، فنحن نقلق من وعلى لكننا لا نعرف ممّا وعلى ما...وفي القلق تنصرف كل الأشياء عنّا، ولكن لا يصل هذا إلى حدّ الاختفاء المتعارف عليه، ولكنّه نوع من الانسحاب يعد شعورا بالقلق والضيق، إذ لا يبقى لنا شيء نستند إليه، وفي انزلاق الموجود بأسره، لا يبقى لنا سوى هذا اللاشيء".

يقول هيدغر "في القلق يرتجّ علينا القول، لأنّ الموجود بأمره قد انزلق، وحاصرنا القلق من كل جانب، وكل عبارة تنطق بفعل الوجود، تصمت في حضرته، وإذا من الحق أننا نحاول في كثير من الأحيان، حين يصيبنا حصر القلق أن نملئ فراغ الصمت بقول نلقيه، فليس ذلك أيضا غير شاهد

[1] – صفاء جعفر عبد السلام علي، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر ، مرجع سابق، ص 257.

[2] –م م، من الكينونة إلى الأثر، هيدغر في مناظرة عصره. اشراف، إسماعيل مهنانة، محمدي رياحي رشيدة، الأسئلة الأساسية في فكر مارتن هيدغر، ما هي الفلسفة، ما هي الميتافيزيقا، أبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص88.

على حضور العدم"[1] مما يعني "أنّ العدم لا يحدث إلاّ من أجل ذاته. فهو ليس موجودا وليس هو الموجود الذي ينتسب إليه بل هو بالضبط الأساس الذي يمكّن من الكشف عن الموجود بوصفه موجودا من أجل السؤال عن كينونة الآنية ذاتها، فالعدم هو الأساس الأنطولوجي، أي التجلي الذي تظهر من خلاله الآنية، أو بتعبير آخر نقول أنّ العدم وباختلافه عن كل الأشياء الموجودة والمعينة هو في حقيقة الأمر الوجود ذاته، فلا يمكن أنّ يقف عند مسألة الوجود إلاّ عن طريق مواجهة مسألة العدم أولا، فالعدم والوجود تعبير عن شيء واحد"[2].

ونجد هيدغر يبيّن أن هذه الحالة الوجدانية التي تعتبر عن شعور الكائن بالعدم التي هي القلق يتم الإبانة عنها من خلال ظاهرة أخرى أو حالة وجدانية آخر وهي الخوف حيث يقول في الوجود والزمان "وبالنظر إلى التأويل اللاّحق لذاك النحو من الوجدان الأساسي الدازين الشديد الدلالة من الناحية الوجدانية الأنطولوجية. نعني القلق، فإنّ ظاهرة الوجدان إنّما يجب أن تتم الإبانة عليها على نحو ملموس أكثر من خلال ضرب معين هو "الخوف"[3].

فإذا كان سورين كيركوغارد أوّل من جذب انتباهنا إلى ظاهرة الانفعالات بمدلولها الفلسفي، فالعالم الّذي نحيا فيه لا معقول، وعبثي وشعور الإنسان فيه بالوحشة وعدم الألفة واضح وظاهر في انفعالاته فكثير من الناس نلاحظ عليهم أنهم يعيشون حالات نفسية وانفعالية مضطربة سواء في الأزمنة الحديثة أو المعاصرة خاصّة، ومن أبرز هذه الحالات الوجدانية لدينا شعور القلق الّذي يبدو أكثر الحالات التي يشعر بها الكائن في كينونته. لكن كيكوغارد ورغم محاولات تحليل القلق إلاّ أنّه ظل في المستوى النفسي لدراسة هذا الانفعال ولم يتعداه إلى المستوى الأنطولوجي لأنّ المشكلة تتعلق بتركيب الوجود نفسه على حسب ما رأى هيدغر.

---

[1] – مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص113.

[2] –محمد كرد، هيدغر والمنعطف، مرجع سابق، ص68.

[3] – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص275.

إنّ كيركوجارد عرض مفهوم القلق في سياق في مناقشة لأصل الخطيئة الأولى، وتدور مناقشته لها في إطار القصة التي رواها سفر التكوين عن سقوط الإنسان، إلاّ أنّ كيركوجارد يفهم هذه القصة على أنّها تصنف حادثة أو تطور في حياة كل موجود بشري، وهو الانتقال من البراءة إلى الخطيئة، وحالة "القلق" هي التي تجعل هذه الحالة ممكنة.

"ويوصف هذا القلق الأصلي بثلاث طرق:

1) انّه ملازم لحالة البراءة: ويشبه حالة من عدم الاتزان والاضطراب أو هاجش يشير الاضطراب في صفاء السعادة. ويشبه ذلك يقظة الجانب الجسدي في الفرد مما يولد حالة من الضيق وهاجس يتمثل في النهاية في نشاط الجسد، ومن تم يفقد المرء براءته ويتغيّر وجوده كيفيا عن طريق "الوتبة" التي تعرف بالتجربة.

2) إنه مرتبط بالحريّة فهناك "دوار" الحرية الّذي يسبق الفعل، لأنّ الحرية تعني الإمكان، والوقوف على حافة الإمكان يشبه الوقوف على شفا جرف.

3) طريقة تكوين الإنسان ذاتها تجعله معرض للتوتر وهذا التوتر هو "القلق"، ومهمة الإنسان هي إنجاز مركب الجسد والنفس، وهي مهمّة مشحونة بالقلق منذ بدايتها، فالقلق سمة للظاهرة البشرية، وهو الشرط السابق على الخطيئة، وهو أيضا نتيجة للخطيئة لأنّ الإنسان الساقط يعيش دائما في أعماق القلق"[1].

هذا فيما يخص تجربة القلق عند سورين كيركوغارد، **أما بخصوص هيدغر فإنه سيميّز بين القلق والخوف والموت وفي الوقت نفسه يربط بينهم**، القلق باعتباره انفعال وجودي يعبّر عن العدم والخوف لكونه مظهرا من مظاهر القلق والموت باعتبارها انكشاف طوعي ومباشر للعدم، إذ

[1] –ريجيس جولفية، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جوار بول سارتر،تر، فؤاد كامل، دار ،الآداب ،بيروت، ط1، 1998، ص241.

يقول هيدغر كتابه الكينونة والزمان؛ "يمكن أن نعتبر ظاهرة الخوف من وجهات نظر ثلاث، فنحن سنحلّل ما منه الخوف، وفعل الخوف وما عليه الخوف. وليست زوايا الثلاث الممكنة والمتواشجة من قبيل الصدفة فإنّما بها تبرز بنية الوجدان بعامة على العيان...

إنّ ما منه الخوفُ، إنّ "المخُوف"، هو في كل مرّة ما يلاقينا داخل العالم في نمط كينونة الّذي تحت اليد أو القائم في الأعيان أو الدازين معا. وليس يجب أن تجبر على نحو أنطيقي عن الكائن الّذي يمكن أن يكون مخوفا على أنحاء شتى، بل إنّ علينا أن نعيّن المخوف في مخافته تعيينا ظواهريا. ما الّذي ينتمي إلى المخوف بما هو كذلك ويلاقينا في فعل الخوف؟ إنّ ما منه الخوف إنّما له طابع التهديد.

إنّ المضر من حيث هو مهدّد لنا، هو ليس بعدُ على مقربة يمكن أن نسيطر عليها، وعلى ذلك هو ما فتئ يقترب. وإنّما ضمن اقتراب وشيك كهذا ينتشر الضرر ويملك طابع التهديد، هذا الاقتراب الوشيك يكون بما هو كذلك، في القرب. وبلا ريب إنّ ما يمكن أن يكون مُضرّا إلى أقصى درجة وحتى يدنو باستمرار أكثر فأكثر، ولكن عن بُعد، إنّما يبقى من حيث مَخَافَتُهُ مغطّى وراء نقاب، ولكن من جهة ما يوشك أن يقترب إلى القرب فإنّ المضر يهدد، وهو يمكن أن يصيبنا ومع ذلك يمكن ألاّ يصيب. ومع الاقتراب الوشيك ترتفع حدّة هذا النحو من "هو يمكن وعلى ذلك في نهاية الأمر لا يمكن. إنّه مخوف كما قلنا، يضمن ذلك: أنّ المضر، من جهة ما هو مقترب في القرب، إنّما ينطوي على الإمكانية المكشوفة للتأخر أو المرور بنا، وهو لا ينقص من الخوف، ولا يمحوه، بل ينمّيه[1].

إنّ فعل الخوف ذاته هو تسريح الأمر الّذي يهددنا بالشكل الّذي خصصناه بحيث يجعلنا معنيين به...فعل الخوف لا يعاين أيضا، أوّل الأمر ما يقترب على نحو وشيك، بل هو يكشف النقاب عنه

[1]-انظر: ريجيس جولفية، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جوار بول سارتر، المرجع السابق، ص 243.

من قبل في صلب مخافته. فإنّما على خوفٍ يمكن للخوف أن يقف على أمر "المخوف"...إنّ فعل الخوف من حيث هو إمكان يغفو في صلب الكينونة- في- العالم على وجدان...

ما عليه يخاف الخوف إنّما هو الكائن الخائف على نفسه، الدازين، وحده الكائن الّذي يتعلق الأمر في كينونة بهذه الكينونة ذاتها، يمكن أن يخاف ذلك بأنّ فعل الخوف يفتح هذا الكائن ضمن وقوعه تحت الخطر...ومن شأن الخوف حتى ولو كان ذلك بتصريح متفاوت أن يرفع النقاب دوما عن الدازين ضمن كينونة الهناك التي تخصه. وإذا خفنا على المنزل والمتاع، فليس في ذلك أي قرار مضاد للتعيين السالف لما عليه الخوف...إنّ وقوعه تحت الخطر أي (الدازين) هو تهديد للكينونة.

إذ انّ الخوف يفتح الدازين أكثر الأحيان بطريقة سالبة فهو يربك و "يجعل المرء "يفقد عقله"، والخوف في الوقت نفسه يوصف الكينونة في التي وقعت تحت الخطر..."[1]؛ هذا الخوف الذي هو خطر كان أرسطو حسب هيدغر أوّل من أشار إليه في كتابه "الخطابة" Retorik وهو تحليل استفاد منه الرواقيون كما استفاد منه القديس أوغسطين في فترة العصور الوسطى، لكن هيدغر قام بتحليل ظاهرة الخوف انطلاقا من التعريف الأرسطى له، إذ يميّز هيدغر في الوجود والزمان بين موضوع الخوف، وأسلوب الوجود في مواجهة هذا الموضوع، وما نخاف عليه لأنّ الخوف ليس فقط خوف من إنّما خوف على".

ويقارن بين الخوف والقلق من ثلاثة زوايا؛ " **زاوية ما نخاف أو نقلق منه، وزاوية الخوف والقلق ذاتهما، ثم زاوية ما نخاف أو نقلق عليه، فكلّ خوف هو خوف من**...إننا نخاف من كائن محدّد داخل العالم، من كائن يمثل بالنسبة لنا ضررا يأتي من منطقة معينة ويمكن مع ذلك ألاّ يصيبنا، إننا نخاف مثلا من مرض فتاك، من حرب، من حادثة أو مجاعة، من حريق أو فيضان، أي أننا نخاف دائما من شيء محدّد، وهنا يختلف القلق عن الخوف، فنحن لا نقلق من شيء محدّد

[1] – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص 275، 276، 277، 278.

بالضبط، أي لا نقلق من كائن محدّد يمكن أنّ ندركه أو نتعامل معه، بل إنّ ما نقلق منه هو لا شيء، وما يثير ضيقنا في القلق ليس شيئا له طابع ضرر محدّد، إنّ مرضا فتاكا مثلا يكون مضرا للصحة، للعمل وما إلى ذلك. أمّا في القلق فإنّ الكائن في كلّيته يصبح بدون دلالة، إنّ ما ينقلنا إلى القلق هو لا شيء، أي ليس كائنا محدّدا داخل العالم، بل الكائن في كليته وهو يتوارى وينقلب، وبهذا المعنى فإنّ القلق يكشف اللاّشيء"[1]؛ وبالتالي فإنّ ما نخاف منه هو شيء نلتقى به ونواجهه في العالم، وهو شيء ضار بلغة أرسطو وموجود في العالم اليومي (المعيش) بلغة هوسرل، بل هو موجود في متناول اليد أو موجود حاضر، والضرر الناجم عن هذا الشيء المخيف يكون محددا ومعرفا، ويكون مجال ضرره معروفا.

وليس هذا الموجود الضار موجودا في متناول اليد بعد، وإنّما هو موجود قادم رغم عدم وصوله بعد، إنّه في الطريق إلينا يتقدّم ويقترب ولكنّه ليس حاضرا بعد، فما يبتعد عنا ليس هو ما نخاف منه كما قال أرسطو، وعلى ذلك فالموجود الضار يتصف بصفة القرب. وهذا ما نشعر به عند مواجهته، وهو أيضا في سعي مستمر إلى الحُضور، إضافة إلى أنّه يتصف بصفة التهديد، فهو شر قادم وآتٍ إلينا ونحونا، لكن رغم هذا إلاّ أنّه نبقى غير متقنين ومتأكدين من حضوره، أي نجهل حدوثه أو عدم حدوثه، لأنّه مستقبل قد لا يجئ.

"فالشيء الضار يهددنا وهو دائما قريب منا، وخوفنا منه مرتبط بقربه منا، لأنّه كلما ازدادت درجة شعورنا بالخوف، وكلما بعد الشيء المخيف، كان متحجبا عنا، وبسبب هذا الخوف فإنّ وجودنا- في- العالم يختفي أو يتحجب، حيث أنّ الخوف يحجب وجودنا- في- العالم، المعرض للخطر، وفي نفس الوقت يسمح لنا بأن نراه...

[1] - مارتن هيدغر، كتابات أساسية، مصدر سابق، ص13.

يتضح لنا مما سبق أنّ الخوف عند هيدغر هو أحد أشكال التأثر الوجداني، وأحد أساليب وجود الآتية، وهو لا يدرك عنده بالمعنى الأونطيقي بوصفه ميلاً فرديا واقعيًا كما هي الحال عند كيركجارد، وإنّما كإمكانية وجودية لحالة أساسية من حالات التأثر الوجداني بالإضافة إلى حالات أخرى"[1].

وما يقصده هيدغر "**بالخوف على**" (das furchun um) فهو خوف على الآخرين ومن أجلهم، فالآخرين هم من يخاف عليهم، ونحن نخاف على الآخر لأنّ ما يهدده مصدره العالم، مع العلم أنّ هذا الخوف على الآخر أو من أجل الآخر قد يحدث دون أن تشعر الآنية بأي خوف. وهذا لكون "**القلق عند هيدغر الحالة العاطفية الأساسية التي تجعل الآنية في حضرة العدم، فهو ليس مفهوما عقليا. بل خبرة معيشية أو عاطفية وجودية تكشف لنا عما في نسيج وجودنا من هم***..."[2]، وهذا معناه أنّ الخوف عند هيدغر خوف يكشف دائما عن تهديد محدّد صادر من اتجاه محدّد.

وهنا يجب الإشارة إلى أنّ القلق ليس هو نفسه الخوف لأنّ الخوف هو موضوع معين نخافه قد يكون خصما، وهو دائما متجه نحو موضوع معين، فهو مرتبط بشيء معين نخاف منه أو نخاف عليه، أمّا القلق فليس مرتبط بأي شيء، حيث يقول هيدغر:" القلق يختلف اختلاف جوهريا عن الخوف....فالإنسان الخائف يكون دائما مقيدا بما يخاف منه، وفي الجهد الّذي يبذله لإنقاذ نفسه إزاء هذا الموضوع المتعين يفتقر إلى الأمن في علاقتة بالآخر، أي انّه يصاب بنوع من فقدان الصواب بوجه عام. أمّا القلق فلا يتيح له مثل هذا الاضطراب أن يقع، بل على العكس يسود في القلق ضرب

[1] –صفاء جعفر عبد السلام علي، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر ، مرجع سابق، ص260.

*– يتبين لنا مما سبق أنّ هيدغر يريد أن يسلم بوجود حالتين مزاجيتين أخريين لهما مغزى انطولوجي إلى جانب حالة القلق هما "الملل والفرح"، فالفرح شعور انطولوجي يؤدي إلى الطريقة الّتي توجد بها الأشياء، ومع ذلك فالأولوية عند هيدغر لمشاعر القلق، إذ أنّ شعور الآنية بأنّها ليست في بيتها هو الظاهرة الأكثر أصالة من وجهة النظر الأنطولوجية، والقلق هو المزاج الأنطولوجي الأساسي: أمّا الملل فهو العاطفة التي تكشف لنا عن العدم في الوجود، وهو شعور بالملل اتجاه كل ما في الحياة من أشياء .

[2] – صفاء جعفر عبد السلام علي، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر،المرجع السابق، ص 162.

من الهدوء العجيب، ومن الحق أنّ القلق هو دائما قلق إزاء..."[1]؛ فموضوع القلق عند هيدغر هو الوجود- في- العالم من حيث هو كذلك، لأنّ ما يقلق منه القلق هو الوجود- في- العالم، وما يقلق عليه القلق هو أيضا الوجود- في- العالم، " فموضوع القلق هو العدم، إنّه عدم يخص العالم وأكثر إلحاحا من فعل التهديد بالنسبة للخوف...هذا العدم قريب جدا منا، فما يهددنا هو عالمية العالم..."[2]، وهذا العدم هو من يكشف عن الشعور الوجداني بالقلق ومن هنا نجد أن الآنية تحاول دائما أن تجعل من هذا القلق مكبوتا في الكثير من الأحيان، "فالقلق يتجلى فيه العدم أبرز ما يتجلّى، وما نقلق عليه في القلق هو العدم الماثل في الأشياء والأحياء، إذ نشعر بأننا جميعا قد انزلقنا في هاوية غامضة غير محدّدة"[3].

وهذا معناه أنّ الكائن وهو في بيته ووجوده وعالمه يشعر بعدم الأمان، بمعنى يشعر بأنه ليس في بيته وليس في عالمه المألوف، أي يشعر بالوحشة والغربة عن محيطه (الآنية تشعر بالوحشة بتعبير هيدغر نتيجة هذا القلق) حيث أورد هيدغر قوله التالي، " في القلق يكون الحال بالنسبة للمرء موحشا. ما معنى الحال والمرء؟ لا يمكن أن نقول ممّ يكون الحال بالنسبة للمرء موحشا، فالحال يكون كلية بالنسبة للمرء هكذا، فكل الأشياء ونحن أنفسنا نصبح بدون أهميّة، لكن ليس ذلك بمعنى الزوال المحض بل إنّها في انصرافها عنا بما هو كذلك تستدير نحونا، وهذا الانصراف للكائن في كليته الذي يحاصرنا في القلق يثير ضيقنا، ولا يبقى هناك سند...

إننا نهيم في القلق وبتعبير أوضح: إن القلق يجعلنا نهيم لأنّه يجعل الكائن في كليته ينفلت...ففي الحقيقة لا يكون الحال موحشا بالنسبة "لي" أو "لك"، بل يكون هكذا بالنسبة "للمرء"[4]، هذا فيما

[1] -مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص111.

[2] - صفاء جعفر عبد السلام علي، المرجع نفسه ، ص265.

[3] - عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت ، ط1980،1،ص87.

[4] - مارتن هيدغر ،كتابات اساسية ،مصدر سابق ص24.

يخص القلق اتجاه الخوف. لكن هناك قلق من نوع آخر وهو قلق اتجاه الموت، وشعور الكائن بالوحشة هو شعور مقابل لوجوده اليومي بالقرب من الموجودات.

هذا فيما يخص القلق اتجاه الخوف، لكن هناك قلق من نوع آخر وهو قلق اتجاه الموت، حيث تناول هيدغر في الوجود والزمان" المعنى الوجودي للعدم باعتباره قلق إزاء الموت، **فهل العدم يعد بديلا عن الموت؟ أو هل العدم هو نفسه الموت؟أم أنهما يختلفان؟**

إنّ الآنية هي وجود لأجل الموت، فهي أساس هذا العدم الذي يتجلى كما أشرنا من خلال القلق (شعور وجداني)، فكل آنية (دازين) تدرك أنّ مصيرها هو الموت. هذا الموت الّذي اعتبره هيدغر إشكالية أنطولوجية، فما هو الموت عند هيدغر؟ " إنّ الموت بالمعنى الأعم هو ظاهرة من الحياة، والحياة ينبغي أن تفهم بوصفها نمطا من الكينونة...إنّ في أساس هذا البحث البيولوجي في الموت لتكمن إشكالية أنطولوجية، ويسبقى علينا أن نسأل كيف تتعين ماهية الموت انطلاقا من الماهية الأنطولوجية للحياة..."[1]؛ والموت عند هيدغر ليس بديلا للعدم، لأنّ العدم لا يعيش اللّحظات التي يعيشها الموت" في العدم تفتقر الآنية للأساس، وتبلغ أوج وجودها في الموت الّذي هو هاوية أخرى للعدم، ومع ذلك فوجودها الحقيقي إنّما هو توضيح للموت والعدم"[2]، إنّ العدم الذي نشعر به من خلال القلق، يجعلنا ندرك أننا مخلوقات خلقت لأجل الموت الّذي يبدأ بمجرّد أن تولد (فكل واحد منا ينتظر مصيره سواء كان قريبا أو بعيدا...) فبمجرّد أن نولد يمكننا أن نموت، وهذا التفكير في الموت هو تفكير في العدم أي أنّ الآنية تدرك أنها عدم، فالدازين كائن مقذوف به في الموت، يذكر هيدغر: "حين يوجد الدازين، هو يكون أيضا بعد مقذوفا به في هذا الإمكان (أي إمكان الموت). إنّه قد سلّم إلى موته، وإنّ هذا ينتمي بذلك إلى الكينونة – في- العالم، فذلك ما لا يملك الدازين عنه بادئ الأمر وأغلب الأمر أيّة معرفة صريحة. إنّ المقذوفية في الموت إنّما تكشف له

[1] – مارتن هيدغر ، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص136.

[2] – صفاء عبد السلام جعفر علي، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، مرجع سابق، ص 4 27.

على نحو أكثر أصلية وأكثر نفاذا في حال القلق. فالقلق أمام الموت هو قلق "أمام" مستطاع الكينونة الأخص..."[1].

فالسؤال عن الموت لا يغادرنا حتى ولو حاولنا تجنبه لهذا اعتبر جبرائيل مارسيال (1899-1973) (فيلسوف وجودي) أنّ الموت هو دائما حاضر معنا وهو بمثابة دعوة دائمة لليأس (للعلم قد تكون هذه النظرة للموت بسبب موت والدته وهو في سن الرابعة)، فالموت حدث يومي، فإذا كان العدم ينكشف لنا من خلال القلق الّذي نشعر به في وجودنا فإننا من خلال العدم أو القلق بإزاء الموت نقف خارج الوجود، وهذا نفس الطرح الّذي ذهب إليه هيغل بخصوص مسألة الوجود والعدم حيث يؤلّف كل منهما الآخر رغم عدم اتفاقهما، بل لأنّ الوجود نفسه متناه في ماهيته، ولا يتبدّى إلاّ في علوّ الآنية الّتي تظهر في العدم عبر الوجود.

وقد حاول هيدغر أن يوضح بأنّ الموت بحضوره يستدعي عدم إمكانية الدازين، بل ولا يمكن أن يتجاوزه (فكرة المصير)، حيث يقول هيدغر عن الوجود الحقيقي " أنّ الوجود الأصيل، صوب الموت هو الأساس الخفي لتاريخية الآنية..."[2]حتى ولو كان هذا الرأي لهيدغر حسب بول ريكور يخطئ، لأنّ هيدغر جرّد الوجود من بعده الاجتماعي واكتفى ببعده الزماني أي اعتبر الزمانية وجودا- نحو- الموت، والحال أن الوجود الأصيل هو الوجود مع الآخرين (البعد الاجتماعي) ، فهيدغر يصرح أنّ الوجود الحقيقي هو "وجود الموت"[3]، فالموت أمر محتوم مرتبط بهذا العالم، بل وهو الوجود الحقيقي، حيث حاول هيدغر أن يبرز أنّ موت الدازين هو بطبيعة الحال إمكانية وجوده والموت هو نمط الكينونة، هذه الأخيرة مرتبطة بزمن النهاية (الموت) ونجد هيدغر يؤكد أن يقين الموت هو أشد أصالة من يقين الكوجيتو الديكارتي.

[1] -مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص452.

[2] - دافيد وورد، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، تر: سعيد القائمي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 1999، ص29.

[3] - مارتن هيدغر، الكينونة والزمان،المصدر السابق، ص 144.

من خلال ما سبق فإنّ هيدغر ولأجل بلورة مشروعة الأنطولوجي (الوجودي) قام بخطوتين أساسيتين، أولهما بحثه في مسألة الكائن، أما الثانية فهي تعليقه لكل ما قالته الميتافيزيقا والفلسفة عموما عن الكائن على اعتبار أنّ الفكر هو دائما فكر الكائن وهنا تبدو المهقة الأساسية للفلسفة عند هيدغر المتمثلة في استخلاص المقوّمات الأنطولوجية للوجود الإنساني بوصفة تلك الكينونة المنفتحة دوما على الوجود، إضافة إلى كونه الكائن الذي ينكشف من خلال الوجود (الكينونة) لأنّ الإنسان عند هيدغر هو "كائن–هنا (دازين) Dassein أو ظاهرة من ظواهر الوجود وأبرز صفات هذا الكائن هي أنه كائن في العالم، أو موجود في العالم، وله كل المقومات الّتي تمكنه من التعامل مع العالم الخارجي، ولا يمكن تصوّر الكائن دون الكينونة فالارتباط بينهما وثيق، إضافة إلى انّه "كائن مع الآخرين" أي موجود مع الآخرين ويقيم علاقات مختلفة معهم.

وبالإضافة إلى هاتين الخاصيتين الأساسيتين للكائن يضيف لنا هيدغر وكما ذكرنا سابقا، أنّ الكائن "كائن قلق"، حيث يعتبر القلق من أهم الخصائص الجوهرية التي تميز الدازين بل وتهدده في وجوده، وهو حالة وجدانية عاطفية سيكولوجية تجعل من الدازين يشعر ويعيش حالة من عدم الرضا عن حالته الحاضرة، كما يجعله يشعر بخوف وخشية من المستقبل أما الخاصية الأخيرة والمشار إليها من قبل هي أنه **"كائن ميّت" أو "كائن وجد ليموت"** بل وكما ذكرنا هو **"كائن من أجل الموت"**.

وهذه كلها مؤشرات وخصائص تنذر بظهور العدم، من خوف وقلق وموت، وما كان لهيدغر أن ينذر بهذه العدمية ويحاول أن يتجاوزها لو لا الظروف التي يشاهدها وعايشها والتي كانت أوروبا مصرحا لها، حيث سادت الظروف التقنية المتطورة والمتقدمة كل أنحاء أوروبا تقريبا وازداد الصراع من أجل التسلح. وكذا الحروب المدمرة التي شهدها العالم، هذه الأخيرة مثلت حالة قصوى لهذه العدمية التي تفشت في أعماق الثقافة الأوروبية ، "والحق أن كل التحليلات الهيدغرية للكينونة تنتهي إلى غياب الأساس، سواء من خلال ظهور العدم الذي يتجمّع كالضباب في أفق الوجود، أو من خلال الوجود نحو الموت الذي يحدّد ماهية الدازين، وليس العدم الذي ينكشف في ماهية القلق إلا هذا

الموت –في– حركة الذي نخر جسد الدازين... إن الذراين هو الجثة المتكلّمة تحت هاجس الموت، إن الموت يحكم كل تعيّنات الدازين في حياته اليومية...فكل أحوال الدازين اليومية يكشف عن العدمية الضاربة أطنابها في عمق الوجود الحديث في كل تعيّنه...

إنّ الوجود كإرادة أصبح محدّدا بالموت، فالوجود –نحو– الموت هو كذلك وجود –نحو–المستقل ..."[1]، وبهذا يبدو أن هيدغر أراد الدفع بمفهوم إرادة الموت أو حب الموت نحو إمكاناته القصوى فالانسان معرض للقلق وللخوف وللموت وهذا جراء التطور التقني والتكنولوجي الذي بات وأصبح يهدد المصير. وهنا نستحضر نيتشه الذي يقول في كتابه هكذا التكلم زرادشت "إن إرادتنا مصابة بالجنون، وقد نزلت لعنة على البشرية منذ تعلّم الجنون يفكّر..."[2] إنه جنون التقنية الذي بدا واضحا في الحربين العالميتين، وما أعراض التقنية سوى أعراض سطحية لحالة العدم الذي انتهت إليه الحضارة الغربية، حتى ولو كانت هذه الحركة العدمية لم تكشف بعد عن كل أبعادها، حيث سيكون حلفها الوثيق مع الرأسمالية "هو الأفق المناسب كي نشهد أهوال العدمية، إن اكتمال الميتافيزيقا في ماهية التقنية يعني بالضبط الكشف عن عدمية المشروع الثقافي الغربي...، ثمة حلف بين التقنية والعدمية والرأسمالية "[3] إنّ هذا الحلف أَحْكَمَ قبضته على الوجود في العالم، لهذا لم يكن موقف هيدغر يعني التخلص من التقنية الذي أضحى مستحيلا، بل الانفتاح بوعي على ماهيتها، أي الانفتاح على البعد العدمي في ماهيته التقنية.

"وهذا القول بالعدم أو بالحالة العدمية لم يكن إلا نتيجة لمجموعة من التصورات والأفكار الممارسة والمتجلية في الواقع الفكري والثقافي الأوربي الذي شهد ازدهارا ملحوظا للتيارات الفلسفية المنتقدة للنزعة الإنسانية والتي تكاثرت في أشكال وألوان متعددة وداخل ميادين معرفية وثقافية

[1]– إسماعيل مهنانة، الوجود الحداثة، هيدغر في مناظرة العقل الحديث، المرجع السابق، ص119– 120.

[2] – فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت فليكس فارس، المرجع السابق، ص 168.

[3]– إسماعيل مهنانة الوجود الحداثة، مرجع سابق، ص120.

متنوعة، وكان القاسم المشترك بينها جميعا هو هيمنة روح التقويض والتفكيك، تفكيك العقل والعقلانية، والمبادئ والقيم والمعنى والدلالات، والأهداف والغايات، والتاريخ، في عبارة جامعة، تفكيك الإنسان وعالمه الثقافي..."[1]؛ فسادت اللاعقلانية بدل العقلانية، وانتشرت ثقافة القلق والخوف والفزع،بدل ثقافة الأمان والاطمئنان والهدوء...فلم يعد الإنسان يشعر بالأمان وهو في وطنه الأم (الوجود)، بل أصبح الكائن يشعر بالعدم واللاستقرار، فانتهت بذلك جميع الآمال الفلسفية، حيث "شهدت نهاية القرن التاسع عشر، حسب "إميل برييه" نهاية جميع الآمال الفلسفية وكانت العدمية حسب نيتشه هي النتيجة التي انتهت إليها المسيرة التاريخية للفلسفة الغربية..." [2]؛ "فالإنسان كما تصوّرناه إلى حدّ الآن، وكما أحبناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضاياه، لم يعد له وجود، أو ظل هو على وشك الاختفاء. لقد أضحى تصورنا عنه كذات وعقل وإرادة، وكقدرة على الخلق والإبداع متهافتا ومعا لم صورته المألوفة لدينا بدأت في التلاشي.

كيف انتهت إلى هذه الوضعية الشاذة، التي تفضح إحدى المفارقات الكبرى لعصرنا؟ ففي الوقت الذي اعتنت فيه مجالات العقلانية والعقلنة، واكتسحت فيه ميادين جديدة من الفعليات البشرية، صرنا نلاحظ انتعاشا حقيقيا للنزعة الظلامية وللفكر العدمي...[3].

إن هذه الفقرة المقتطفة من كتاب موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر لصاحبه المفكر المغربي عبد الرزاق الدّاوي تكشف بحق عن حجم الصراع العدمي الذي أضحى الإنسان المعاصر يتخبّط فيه ويقاوم ويلاته، لأنه لم يعد في الإمكان الدفاع عن تصوّرات مثالية للإنسان أو التبشير بها، "إذ يكفي استحضار ما وقع في الحربين العالميتين الماضيتين، أو في رواندا، أو في البوسنة أو في العراق

[1]-عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر،هيدغر، ليفي ستواس،ميشال فوكو،دار الطليعة ،بيروت، دط، ص15.

[2]- جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص09.

[3] عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان، مرجع سابق، ص 16.

ليبرز لنا أنّه **بدل أن يحلّ الإنساني بدل الإلهي حل محلّه الشيطاني**، وأننا لازلنا بعيدين عن القضاء على الشيطان لأن الفلاسفة بدل أن ينشغلوا بالقضاء على الشيطان انشغلوا بالقضاء على اللّه..."[1]؛ وهذا ما يشخصه حال الإنسانية في الفقرة المعاصرة، أما عبّر عنه هيدغر بالعدم، فالعدم عنده ينتسب إلى الوجود نفسه، كأنه جزء من كيانه وشرط لتحقيق الوجود وانكشافه، إضافة إلى أنّ العدم يظهر في كل أفعال الوجود، حيث كشف هيدغر معنى الوجود انطلاقا من العدم، وبناء على تجربته الخاصّة مع القلق وسؤال الموت هذا ما خلص إليه هيدغر من خلال تحليلاته وقراءته لحال الثقافة الغربية في بعدها التقني على وجهي الخصوص وهذا ما أثبته ويثبه الواقع وبشكل يومي، فالإنسان أصبح يعيش حالة من القلق والاضطراب والخوف التي تمثل تهديدا حقيقيا لوجوده بل وولإقامته على هذه الأرض فنحن دائما بحاجة إلى من ينقذ المصير إلى من يبعث الأمل في حياة بلا خطر بلا قلق بلا خوف وهذا الذي سعى هيدغر إلى بلوغه أو العمل عليه ورسم أو تعيين الحدود التي يجب أن يسير عليها ووفقها العقل الإنساني خاصه ما تعلق بمسألة التقنية.

[1] – لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2002، ص 75.

الفصل الثالث:

الانعطاف الفينومينولوجي إلى أنطولوجيا المنابع

الفصل الثالث:

الانعطاف الفينومينولوجي إلى أنطولوجيا المنابع

المبحث الأول: مارتن هيدغر والعودة إلى ثقافة الإغريق.

المبحث الثاني: البعد الانثروبولوجي للإنسان (هيدغر - كانط)

. المبحث الثالث: تأويل الشكل الفني باعتباره شكلا من أشكال الثقافة.

"لدى هيدغر نلقي التعبير أكثر حدة عن بلبلة العالم في فترة ما بين الحربية، فبين سماء خاوية وأرض تضرب فيها الفوضى أطنابها تتبدى حياة الإنسان بلا منظور، بلا مخرج. وما كان موقفا بأمة معينة ولطبقة معينة من هذه الأمة في لحظة معينة من الأزمة، يجعل منه هيدغر هو الشرط الإنساني والعلامة الفارقة المأسوية لكل وجود"[1]

[1] – إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 123

المبحث الأول : مارتن هيدغر والعودة إلى ثقافة الإغريق:

إن طريق هيدغر هو طريق المخاطرة الفلسفية الكبرى كما يصفه جعفر عبد السلام جعفر، فهو أي هيدغر يريد العودة إلى الأصول الفلسفية الأولى بغرض قراءتها من جديد و هذا في ضوء هدفه الفلسفي الأوحد **"السؤال عن معنى الوجود"**، فكان طريقه هو طريق العمق والأصالة، حيث سيعيد التفكير في التصورات الأساسية للفلسفة الغربية ويعيد التفكير كدلك في العناصر الثقافية لهذه الحضارة، لكن قبل التفصيل في هذه العلاقة يجب أن نشير وباستثناء كتاب حول هرقليطس Hiraklit، فإننا "نستطيع أن نجزم أنه ليس هناك مؤلف واحد من المؤلفات التي صدرت خلال حياة هيدغر خُصّص بصفة كاملة وأساسية لدراسة واحد من الفلاسفة الإغريق...(وهذا هو شأن الكثير من الفلاسفة الألمان الذين كان لهم نفس الحظ أمثال: كانط، شلينغ، وهيغل ونيتشه)، غير أن هذه اللاّمبالات أو الوقاحة الظاهرية لا تقصي البتة العودة في كل الأوقات إلى الفكر الإغريقي..."[1] ، لأننا نجد هايدغر يفتح كتابه الوجود والزمان وبعد الإهداء إلى أستاذه هوسرل بعبارة لأفلاطون، هذا إضافة إلى الكثير من المحاضرات التي كانت تتضمن تعقيبات على الفلاسفة الإغريق، وهذا ما يؤكد على أن "المجابهة مع الفكر الإغريقي كانت إحدى الخصائص الأساسية في فكر هيدغر..."[2] وهذا مايجعلنا نتساءل عن سر الحوار والحضور الدائم مع الإغريق؟ فهل هذه العودة تعبر عن الحنين إلى تقليد معين أم أن هيدغر لم يكن سوى مؤرخ أو دارس للفلسفة؟

إن الجواب عن سر العودة إلى الإغريق نجده عند جون بوفري Jean Beaufret وذلك عندما سأله كل من إريك روبارسي ودومينيك لويوهان : "لماذا كل هذه العودة الدائمة إلى الإغريق في فكر هيدغر؟ Pourquoi ce retout aux grecs فأجاب: لأن الإغريق كانوا دون علم منهم منهم "المهندسين الأوائل للوجود "Topologistes de l etre" ولم يكن هيدغر من

[1]–غي باست،هايدغر والعودة الى الاغريق، مجلة فكر ونقد،العدد الثاني،1988،ص14.

[2]–مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص 49.

خلال العودة إلى الإغريق يهدف إلى إعادة بناء نسق معين، وإنما كان الغرض هو التفكير في مسألة الميتافيزيقا وكيف نتعلم من دلك كيف يصبح ما هو شديد البعد أقرب إلينا"[1] وهدا مايجعلنا نفسّر أن هايدغر لم يكن مؤرخا للفلسفة، وإنما هو فيلسوف اهتم بدراسة الميتافيزيقا، وهذا مايجعلنا نعتقد بما ذهب إليه اوجين فنك أن هايدغر كان على حق عندما أعلن في مقدمة الحلقة الدراسية المخصصة لهرقليطس أنّه؛ "من خلال حوار مارتن هيدغر مع الإغريق في العديد من مؤلفاته، نحن باستطاعتنا أن نتعلم كيف أن الأشد بعدًا يصبح قريبا، وكيف أن الأشد ألفة يصبح غريبًا، وكيف أنه من الصعب بالنسبة لنا أن نصل إلى نهاية أو تأويل أو تفسير أكده الإغريق وأن نستريح إليه. الإغريق بالنسبة لنا تحديا هائل ومخيف"[2]، هذا القول لفنك يجعلنا نتيقن من أهمية الحوار مع الإغريق، وفي نفس الوقت يجعلنا نبصر خطورة هذه العودة إلى فكرهم.

"فإذا كان لكل فلسفة منبع، فإن منبع الفلسفة بالنسبة لهيدغر هم الإغريق..."[3]؛ وإذا كل فيلسوف يستدل بمرجع فإنّ مرجع هيدغر جاء من اليونان، هذه العودة إلى الإغريق ستكون على وجه التحديد إلى أفلاطون وأرسطو، حيث يؤكد هيدغر على ضرورة العودة إلى البدء الأول والى الإشعاع الأول للفلسفة، بمعنى العودة إلى الإغريق الذين مثلوا المنعطف في تاريخ الفكر حيث كانوا "كان المنعطف الأول الذي حققه اليونان، لذلك لزمت الإفادة منه، وذلك بخطوِ الخُطوة إلى الوراء. إن اليونانيون مثّلوا الأصل و البدء وشكلوا بدء القرارات التاريخية الحاسمة، ولذلك فانه لزم استذكار الامر البدئي والشأن الاستهلاكي. ودلك لا حنينا الى ذلك الشأن الذي مضى، وإنما لأن وحدها العودة الى قلب التاريخ من شانها أن تمكننا من فهم ما يحدث الآن، أكثر من هذا من شأن العودة

[1] – محمد كرد، الشعروالوجود عند هايدغر، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، الجزائر، 2011-2012،ص61.

[2] –غي باسيت، المرجع السابق، ص 15.

[3] -Bertanand Vergely , Hiedegger au l exigence de la pensée , les essentials milan, Gallimard ; 1997,p 10.

الى قلب التاريخ أن تشكل البدء الحاسم لكل مستقبل حق وأصيل...شأن فلسفتنا وعلمنا أنهما مستمدان من الماضي يقتاتان منه. بيد أن الانسان المحدث بصم أذنه عن بدء الفكر هذا ...ولئن حق أيضا أنه دعا الدعوات المتكررة إلى "العودة إلى الاغريق" فإنه ما أراد لهذه العودة أبدا أن تكون عودة رومانسية، نعني عودة حنين أو إحياء، فهو، شأنه شأن هولدرلين، لم يكن يقصد على التحديد، العودة إلى العالم الإغريقي بما هي عودة نحو الماضي، قدر قصده استشراف مستقبل الغرب"[1]؛ وهنا الاغريق الذين يتحدث عنهم هايدغر إغريق ما قبل أفلاطون، لأن مع أفلاطون ستصير الميتافيزيقا نموذجا للفكر الإغريقي وستعرف اكتمالها مع هيغل ونيتشه، لهذا سيعود هيدغر إلى الثراث الإغريقي ليس بهدف استرجاعه وإنما بغية تجاوزه، فكانت تجربته هذه وكما أشرنا سابقا حوارا مع الإغريق، ومع ثراثهم، ومساءلةً لَهُم ولثراثهم، حيث يقول هانز جورج غادامير في مؤلفه طرق هيدغر:"أن شيئا جديدا بدأ مع هيدغر: كان هناك سعي جديد نحو بدايات الإغريق، وكان هناك بحث نقدي جديد عُنِيَ بهذه البدايات وهو الذي قاد خطواته الشخصية المستقلة الأولى، ورافقه بعد دلك حتى سنواته الأخيرة "[2]؛ وهذا ما يمكن التحقق منه من خلال العودة مثلا إلى كتاب الوجود والزمان الذي تتجلى فيه صورة للكثير من الفلاسفة الإغريق، وأيضا هناك حضور أرسطي قوي في فكر هيدغر هذا الحضور الذي تبين في فكره في سنوات ماربورغ المبكرة، ويبين غادامير أنه في عام 1922 وبعد أن أنهى دراسته للدكتوراه تعذر عليه الذهاب الى ماربورغ لدراسة أرسطو على يد هيدغر وهدا بسبب مرضه.

"لدلك ليس الرجوع الهيدغري الى الفلسفة اليونانية ولا سيما إلى أفلاطون وأرسطو، وحتى إلى ما قبل السقراطيين إلا دليلا على انغراس ميتافيزيقا الذاتية أو ميتافيزيقا الحداثة ضمن الفكر اليوناني المبكر، فعهد الذاتية هو اللحظة التي يتحرر فيها الإنسان رجوعا إلى نفسه بما هو هذا الموجود الذي

[1]–محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص 640،641،642.

[2]–هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، مرجع سابق، ص 29.

يتمثل الأشياء باستحضارها أمامه ..."[1]؛ لهذا حاول هايدغر الكشف عن الشفرات التي تنطوي عليها الميتافيزقا الغربية لأجل استذكار البدء الأول والعودة إليه ولأجل اتخاذ القرار بخصوص المستقبل لأن "خطو الخطوة إلى الوراء معناه الرجوع القهري إلى القرار الذي اتخذ بدءً، ودلك لا يقصد تقليد الأمر القديم، أو تجديده، أو بعثه، أو إحياءه، وإنما لغاية فهم مصدره ودركه بأحسن الفهم، ولأجل الدرك، وبالتالي استشراف المستقبل، أو كما قال شارح هيدغر الأكبر جون بوفري (1907-1982) العودة إلى نبع النبع نفسه وإن العودة إلى نبع النبع لا تعني تقديسه كأنه جوهر مكنون وإنما بالضد من دلك ... ينبغي الوقوف عليه بما هو ميراث من شأنه أن يُجتاز ويُعبر ويُتجاوز (Tra-dition)، أي التلبث عنده من حيث هو أمر من شأنه أن يُنقل وأن يتم اجتيازه وعبوره، ولقد لخص هيدغر مشروعه الفكري في عبارة جامعة مانعة وهي: *استذكار البدء، واتخاذ القرار حول المستقبل *..."[2]؛ وهذا الاستشراف للمستقبل لن يكون إلا من خلال العودة إلى الإغريق والوقوف على تراثهم الهائل وفحصه ودراسته والبحث فيه وانتقاء أحسن ما احتواه ثم تجاوزه وعبوره، لهذا كانت العودة إلى الوراء هي إجراء حوار عميق مع بدء تاريخهم، والاستذكار أو خطو الخطوة إلى الوراء هو ما يبيّن لنا "حدود اليونان"، وحدودهم تتمثل في أنهم ما انتبهوا إلى كينونة الكائن.

انطلاقا من هذا نعتقد أن هيدغر حاول تخطي الفلسفة الإغريقية من مقام البدء، بدء الفلسفة عينها، فأقر بضرورة العودة اليها، هذه العودة التي كان إدموند هوسرل قد أرادها من قبل وعبّر عنها في رسالته الى صديقه رودولف أوتو بقوله:" ليس لزماننا من شوق أعظم من رؤية الأصول الحقيقة تعبّر عن نفسها أخيرا وتبلغ المعنى الأرفع لعبارتها الأخص اللوغوس Logos..."[3].

[1]-محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس، ك ط ن1995، ص 107.

[2]-محمد شيخ نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص 644.

[3]-عبد القادر بودومة، المنعطف الهايدغري وفينومينولوجيا اللاتجلي، مجلة اللوغوس، العدد 3 و4، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، سبتمبر 2015، ص 31،32.

وكان هوسرل قد ألمح على هيدغر الفكرة التي سيتم من خلالها تخطي تراث الإغريق على خلاف ما فعله نيتشه أو هيغل، والمسالة التي ستتمحور حولها هذه العودة هي الوجود أو بالأحرى سؤال الوجود (الكينونة) الذي ظل سؤالا لا مفكرا فيه بلغة هيدغر.

لذا سيعاود هيدغر محاورة الفكر الإغريقي وخاصة الفلاسفة الأوائل أي فلاسفة البدء الأول او كما يسميهم البدء التدشيني، الفكر البدئي، أو الفكر الصبحي، قائلا: "إن العالم الإغريقي هو بدء تاريخي فلا فاصلة بين بدء الفلسفة أو بدء التاريخ الغربيّ. وتلك عراقة الحياة الإغريقية وهي العراقة التي يسميها هايدغر الفكر البدئي أو الفكر الأوليّ أو الفكر الصبحيّ والتي لا يفتأ يدعونا إلى استذكارها. تمة بدء إذا وثمة كيفٌ لهذا البدء"[1]؛ إن هذا البدء سيحاول هايدغر محاورته من خلال معاودة تفكير الأصل، وبالتحديد أصل الفلسفة الأولى باعتباره المبدأ والأساس، هذا الأصل الذي تمّت العودة إليه إلى الفترة قبل السقراطية مع فلاسفة أمثال هيرقليطس وبرمينيدس ... والذين من خلالهم سيكون الانفتاح على الإغريق، باعتبارهم بدءا والبدء هنا لا يعني الماضي وإنما ذاك الذي قرر سلفا كل ما هو آتٍ فكان هذا البدء هو الماضي الآتي على الدوام، " لهذا انحرف جهد هيدغر إلى ما سماه "بالبدء التدشيني" و "الفكر الصبحي" أو "فكر المفكرين الأوائل" و "مفكري القدامة" و "عهد الفكر الأول" فتوصل في هذه العودة إلى البدء الأول "الخطوة التي تتوارى" أي الخطوة التي تعود إلى نبعها وأصلها الأول وليس الخطوة التي تتقهقر إلى الخلف وإنما تلك "التي تؤوب إلى نبعها وأصلها، يعني الكينونة ودلك لا لتؤوب إلى ما فكّر فيه هؤلاء المفكرون الإغريق الأوائل، وإنما لتؤوب إلى ما لم يفكّروا فيه، فتسير بذلك الخطوة من ما لم يفكروا فيه، إلى ما لزمهم التفكير فيه، أي إلى الكينونة، ومن الميتافيزيقا إلى منسيّها ومطّرحها ومهمّلها"[2].

[1] – محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص 322.

[2] – المرجع نفسه، ص 324.

من هنا يتبيّن لنا أن هايدغر يحنّ الى هذه اللحظة البدئية والأصلية للفكر الإغريقي ويمجّدها دلك لأن "الفكر الإغريقي ككلّ يتمتّع بالإبداع الأصيل...دلك الفكر الذي شمل تساؤلات متنوّعة من البداية، الوجود والعدم، والواحد والمتعدّد...كان (أي هيدغر) قد وجد منذ البداية شركاؤه الحقيقيين، الإغريق، فهؤلاء كانوا قد استدعُوا منه على الدّوام أن يتفكّر فيهم بطريقة أكثر إغريقية، ومن تمّ استدعُوا منه أن يعيد تلخيص التساؤلات التي طرحها عليهم..."[1]؛ والمفهوم الذي ستتم به العودة إلى الإغريق أو ستتم به الخطوة هو "الاستذكار" بمعنى "استذكار بدء الفكر الغربي الأول أو الصبحي"؛ وليس هذا الاستذكار هو استذكارًا للكائن وإنما هو استذكار للكينونة وإعادة ذكرها وبالتالي هذه العودة إلى الفكر الإغريقي الأول أو الفكر الصبحي ستسمح لنا باستعادة صلتنا بالكينونة لأن، "هذا الاستذكار ما كان استذكار تأريخ ينصب على حوادث الماضي ومجرياته، كلا ما كان استذكارا تأريخيّاً، وإنما هو استذكار تاريخي لما هو حاضر لم يتوقّف أبدا عن الانبدال، ولا كفّ عن الانجلاء، (الكينونة). وما هو باستحداث لما مضى وانتهى (الكائن) إنما استحضار لما فتئ يحضر من غير نباهتنا، نعني به الكينونة...."[2]؛ وهدا الاستذكار هو حوار مع الفكر الإغريقي الأول (البدئي) وهو حوار ليس حبا في الإغريق أو شغفاً بهم أو استكمالاً للمعرفة بهم، وإنّما هو حوار لأجل استنهاض الكينونة والتّفكير فيها، فما "من شكّ أن بدايات الفكر الإغريقي تلفُّها الظُلمة، وبالتّأكيد كانت ذاته هي الّتي تعرّف عليها لدى انكسيمندر، وهيرقليطس، وبارمينيدس..."[3] وقد عبّر لنا هايدغر في الصفحة 58 من كتابه Question 3et5 عن الأهميّة السّجالية للفكر اليوناني والذي تكمن أهميّته بحسب هيدغر في أنه "فكر انفتح فلاسفته على الحضور، ومن جهة جهة أخرى

[1]-هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، المرجع السابق، ص 303،302،301.

[2]-محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، المرجع السابق، ص 325.

[3]-هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، المرجع السابق، ص 304.

فكّروا في الغياب، ومثلما وجّهوا نظرهم صوب الظهور فكذلك وجّهوا نظرهم نحو الاستتار"[1]؛ فالظهور أو الاختفاء أو الانسحاب والإنحجاب خاصيّة من خصائص الوجود عند مارتن هيدغر وبدلك تكون الحقبة اليونانيّة حقبة بدء الكينونة.

وعليه نعتقد أنّ الانسان الإغريقي من المنظور الهيدغري كان "متفتحاً على الحضور ممّا دفعه إلى التساؤل عن الحضور بما هو حضور"[2]؛ وهنا تكمل أصالة البدء الأول، والمقصود بالبدء هنا هو الفكر الما-قبل سقراطي والذي يمثّله فلاسفة أمثال هيرقليطس وبارمينيدس، وليس المقصود به الفكر االذي يمثّله سقراط وأفلاطون الذين سنأتي على ذكرهم، لأنّ "البدء الحقيقي حدث مع مفكّري اليونان الأوائل أمثال: أنكسمندر، وبارمينيدس وهيرقليطس (ق5 و 6 ق.م) ..."[3]، ومع هؤلاء كان البدء الأول لتاريخ الكينونة لأن هيدغر سيميّز بين بدأين لتاريخ الكينونة: البدء الحقيقي وهو الذي حدث مع الفلاسفة المشار إليهم (القرنان السادس والخامس قبل الميلاد)، وبدءٌ شبيهيّ وهو البدء الذي حدث مع سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى غاية نيتشه، هذا البدء الذي سنعود إلى تشخيصه من خلال هذا العنصر وبعد أن نعود إلى تشخيص البدء الحقيقي لتاريخ الكينونة كما يصفه هيدغر، لأن مع هؤلاء تحقق شرط الوجود الأصيل.

"فما كان للإغريق ثقافة ولا ديانة ولا صلات اجتماعية ولم يدم التّاريخ الإغريقي سوى ثلاثة قرون. لكن كانت هذه الحدود الجوهرية -نعني التّناهي—شرط الوجود الأصيل على التحقيق ولمن يحيا حياة حقّة، فإنّ هناك دوما متّسعاً من الوقت لإنجاز المهام الجسام..."[4]؛ بهذا القول لخّص هيدغر

[1] -Martin Heidegger,Question 3 et 5 ,trd ; Jean Beufret, edition Gallimard , paris, 1990 ,p58.

[2] - Martin Heidegger,Question 3 et 5 ,ibib , p 120.

[3] -محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، المرجع السابق، ص 258.

[4] - Martin Heidegger,Question 3 et 5 ,ibib , p 112.

حياة الإغريق، وما يلفت انتباهنا في هذه العبارة هو قوله أنه لم يكن للإغريق ثقافة، وهنا نجد هيدغر يميز بين "**الثقافة**" و "**الفكر**" فالأولى صنعة وبدعة أما الثانية فهي حد من حدود الإنسان لازم له.

وقد استمدّ الإغريق مفاهيمهم عن تصوّر الكائن والكينونة من حياتهم اليوميّة، "لقد نظروا في صنعتهم (Techné) بدءاً من صلتهم ب "صنائعهم"، بما كل صنيعة فريدة من نوعها، فتنبّهوا إلى مفهوم "الإنتاج" بمعناه القديم، أي بما هو صنعة، ووجدوا فيه دلالة إخراج الشيء إلى الحضور، فقاسوا عليه مفهوم الكينونة بما هي "الإحضار"، وبما هي "الحضور" ...أكثر من هذا، إن استمداد سمة الكينونة الأساسية من اللغة اليومية ينهض دليلا قويّا على فلسفية هذه اللغة. غير أن الفارق بين الصنعة الإنسية والصنعة الطبيعية أن الإنسان يُخرج الشيء إلى العالم، أي يُحضره بتوسّل الصنعة، بينما لا تعمل الفوزيس هدا التّعميل، وإنّما تترك الكائن يتفتّق وتدعه ينجلي بذاته. فما فيه أصلا كامن حاضر يخرج بفعل الانبثاق..."[1]؛ لأن من خصائص الكينونة عند اليونان الحضور والديمومة لهذا تساءل الإنسان الإغريقي عن الحضور بما هو حضور وسمّى هيدغر هذه الحقبة من تاريخ الكينونة بحقبة الإنبلاج أو الطّلوع أو البدو الأول، وهذا ما يحيل إليه كلام بارمينيدس الذي يقول :" فليكن الكائن برمّته مشمول عنايتك ورعايتك...ولم يكن الكائن برمّته إلا هذا الكائن في كينونته. ولم تكن الكينونة في فهمها الإغريقي الأصيل لتعني من أمر إلا المجيء إلى الحضور، نعني البدو إلى المنفتح الذي لم ينحجب..."[2]، وبالتّالي كانت الكينونة تعني الحضور، كانت دائمة الحضور للإنسان تمشي إليه ويدعها تجيء له، وهذا يعني أنه كان مشدودا إلى كينونته.

"ولقد عبّر اليونان عن هذا الفهم البدئي للكينونة بتوسّل مفهوم "الفوزيس" بما هو "كلمة البدء" لا ليعنوا بها ما صرنا نعنيه اليوم باسم الطبيعة، وإنّما ليدلّوا بها على أنّ الكينونة قد انفتحت للإغريق وانجلت، فإنما فعلت دلك بما هي "الفوزيس"؛ ثم إنهم لم ينظروا إلى الكينونة بدءا من الكائن، وإنما

[1]-محمد الشيخ ، نقد الحداثة في فكر هايدغر ،المرجع السابق ، ص 258،259.

[2]-محمد الشيخ ، المرجع نفسه، ص260.

بالضدّ فهموا الكينونة فهما قبليّا، فاعتبروها الأولى والكائن الثاني"[1]. وهنا تكمل أهمّية الإغريق فمثلما انفتحوا على الحضور انفتحوا كذلك على الغياب، لهذا كان الفوزيس عندهم هو مايجمع بين التّجلي واللاّتجلي أو بين الظهور والاختفاء، فالفوزيس هو انبثاق وانحجاب في الوقت ذاته.

ومنه فإن الفكر الإغريقي الصبحي أو البدئي في نظر هيدغر، أو يونان البدء الأول قد عبروا بالفوزيس عن الأمر الذي من شأنه أن ينفتح ويظهر ويتجلّى وينبثق وينفرج، وهذه الأوصاف التي اتخذتها الكينونة شهد عليها كل شيء في الكون (شروق الشمس مثلا، وانبثاق النباتات...)، والأكثر من هذا هو أن الإغريق لم ينظروا ولم يهتدوا إلى الكينونة بدءاً من الكائن في تفتّحه وانشراحه، وإنّما نظروا إليها في حضورها وانفتاحها وانشراحها نظرة شعريّة، فرأوا أنّ الفوزيس هي الأمر المنفتح وعبّروا عنها باسم " مالاينحجب" (Aletheia) .

هدا فيما يخص البدء الأول من تاريخ الكينونة، وعندما نتحدّث عن البدء الأول أو البدء الشّبيهي فإننا نتحدّث عن سقراط وافلاطون وأرسطو والذين يمثلون لحظة الغرق في الميتافيزيقا وهذه اللحظة هي لحظة "نسيان الكينونة" ، حيث يقول هيدغر:"إن تاريخ الكينونة بدأ بنسيان الكينونة"[2]؛ وفي هذا العهد الثاني أو البدء الثاني من حياة الإغريق ستختفي وتتوارى الكينونة وراء حجاب الكائن "ومن هنا كانت البداية التاريخية لنسيان الكينونة"[3] وهي الحقبة التي يسمّيها هايدغر بحقبة بدو الميتافيزيقا أو قُل "الحقبة التي انجلى فيها تاريخ الكينونة، من حيث الاعتبار، بما هو ميتافيزيقا غربية..."[4]؛ هذه الميتافيزيقا التي وجد هايدغر وشائح بداياتها مع أفلاطون وأرسطو، فاعتبر أن الفكر اللاحق لم يحفظ العهد وبهذا "بدأ تاريخ اختفاء واستتار الكينونة الذي هو تاريخ الميتافيزيقا

[1]-محمد الشيخ المرجع السابق، ص 161.

[2] Martin Heidegger ,Chemins qui ne menent nulle part.traduction,Jean Beaufret ;François Fedier et François Vezin ,Gallimard ;1986,p318.

[3] - Martin Heidegger ,Chemins qui ne menent nulle part,ibib ; p444.

[4] - Martin Heidegger ,Chemins qui ne menent nulle part, ibib ; p444.

أو تاريخ ميتافيزيقي..."[1] وهو فكر أراد أن يظهر الكينونة ويُجليها رافضا اختفاءها واستتارها فإذا بها تنفلت منه فلم يظفر إلا بالكائن، وكان حجب الكينونة هو العهد الذي تمّ تصوّرها فيه باعتبارها حضورا دائما، وهذا ما حدث مع أفلاطون من خلال اسطورة الكهف حينما تم استبعاد الحقيقة لتحلّ محلها الفكرة أو المثال.

إنّ هذا العهد الذي هو عهد النسيان، نسيان الكينونة سيدفع بهيدغر إلى فتح حوار مع أفلاطون باعتباره أبو الميتافيزيقا والذي معه أُعطيت الأولويّة للكائن على حساب الكينونة فأدرك الكينونة باعتبارها تحقيقا للكائن وتمكيناً له، والأمر نفسه يقال على أرسطو هذا الأخير الذي سيحاوره هيدغر شأنه شأن سابقه افلاطون؛ وهذا ما يفسّر عودة هايدغر للتفكير في التصورات الأساسية للثقافة الغربية ككلّ، وهو تفكير يفتح من خلاله حواراً عميقاً مع الثقافة الغربية ومع مختلف فلاسفتها (أفلاطون وأرسطو) محاولاً العودة إلى اللحظة التي كان يفكّر فيها هاذين الفيلسوفين بغية استشكال فكرهما، ومن هنا تتبيّن لنا أهميّة إجراء حوار مع الفكر اليونانيّ الصبحي ممثّلاً في افلاطون وأرسطو. ولطالما تحدّث هيدغر عن أهمّية الحوار والنّقاش، فكان حواره حوار تحرّر وهذا من خلال الاستحضار والاستذكار. وهو حوار سيعود بنا من خلاله هيدغر الى اللحظة التي كان يفكر فيها هؤلاء (خاصة أفلاطون وأرسطو) وتحديدا التّصور الارسطي للوجود مؤكدا فيه على "الأولوية الأنطولوجية للوجود على الموجود من جهة، و للأولوية الأنطولوجية للآنية على جميع الموجودات من جهة أخرى"[2]. لكن هذا السؤال عن الوجود هو سؤال منسي، وهذا السؤال المنسي هو الذي يدور حوله فكر هيدغر.

و الأنطولوجيا هي مصطلح فلسفي يشير إلى البحث في الوجود، و هي أيضا مصطلح استخدمه أرسطو كموضوع للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى وهذه هي الانطولوجيا التقليدية، والانطولوجيا في معناها المعجمي هي كلمة ترجع إلى الألماني كريستيان وولف (1679-1754)،

[1] -- Martin Heidegger,Question 3 et 5 ,ibib , p428.

[2]- صفاء عبد السلام جعفر علي، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر، المرجع السابق، ص 15.

وهي "باب من أبواب الفلسفة ينظر عقلا في الكون من حيث هو كون"[1]؛ وهي أيضا تشير إلى "دراسة أو معرفة ما هي علية الأشياء بذاتها من حيث هي جواهر فريدة"[2]، أما كلمة المذهب الأنطولوجي فهي " تعبير عن الاتجاه إلى دراسة سمات وطبيعة الوجود في ذاته أو الموجودات في ذاتها"[3].

وفيما يخص علاقة هيدغر بأرسطو و تحديدا أنطولوجيته و تركيزنا على هذا الأخير من الفلاسفة الإغريق فإن هذا راجع إلى تلك العلاقة بين الفيلسوفين، لكن هذا لا يمنعنا من الإشارة ولو بإيجاز لموقف هايدغر من الكثير من الفلاسفة و تحديدا أستاذ أرسطو أفلاطون الذي تعلم منه هيدغر "كيف ينصت إلى الوجود و ندائه"[4] و إذا كانت نظرية المثل هي لب فلسفة أفلاطون فإن هيدغر سيبدأ تفسيره لأفلاطون انطلاقا من هذه النظرية و تحديدا "أسطورة الكهف" ساعيا إلى قراءة المسكوت عنه في فكر أفلاطون، لأنّ هذا الأخير وبحسب القراءة الهيدغرية فإنه يكون قد أحدث تحولا في ماهية الحقيقة و الوجود باعتبار أن " الأليثيا "هي مساوية للوجود عند هيدغر، وهذا التحول كان من خلال جعل أفلاطون لعام المثل الذي هو في حقيقته غير موجود و غير واقعي في المرتبة الأولى، و جعل الوجود الذي هو حقيقة الحقيقة في المرتبة الثانية، فكانت المثل هي الموجود الحق و وجود الموجود لا يحقق ذاته و وجوده إلا في المثال، فكانت هذه بداية نسيان الوجود في الفكر الغربي الذي يمتد إلى غاية نيتشه، وأفلاطون تكمل اهميته في كونه "أول من نظر في كنه الكائن و ماهيته و حقيقته لما أجاب عن سؤال الكائن بالقول: ما كانت كينونة الكائن الكائن سوى "فكرته" وجهه

[1]-André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, 3 volumes, traduction arabe de , Khalil et Ahmed Oueidat , Edition Oueidat , Beyrout-Paris p 912.

[2]- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie,ibib, p912.

[3]- André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie,ibib, p913.

[4]- صفاء جعفر عبد السلام جعفر ،المرجع السابق ، ص 44.

الذي هو أصل ظهوره و بروزه و تجليه"[1]، وهكذا كانت الفكرة أو المثال هي التي تمثل و تعبر عن كينونة شيء ما (الكائن)، فالفكرة هي من تجعل من الشيء موجودا ومن الكائن كائنا، فالتصور القبلي للشيء هو مصدر كينونته، وهذه العلاقة بين الكائن والفكرة هي ما سماها أفلاطون بالمشاركة "فالفكرة هي الوجه الذي بدءا منه يظهر الكائن"[2] وهكذا أصبحت الكينونة فكرة أو مثالا مع أفلاطون.

أما بالنسبة لأرسطو فيمكن القول عليه أنه هو من سينظر إلى الوجود انطلاقا من الواقع، وفهم موقفه الفلسفي يبقى مهمة مفتوحة للإنجاز، وهذا ما جعل هيدغر يطرح السؤال التالي "كيف نقرأ أرسطو؟"[3] ويجيب بأنه لا يجب قراءته بسلفه أفلاطون وإنما يجب قراءته بمتنه وهذا ما جعله يسعى إلى فهمه، فكان أرسطو قد أسس لسؤال الكائن أي ما هو الكائن من حيث هو كائن؟ وبعبارة أخرى ما الذي يشكل كينونة الكائن؟ وكان بهذا هو أول من عبر عن السؤال الذي بحثت فيه الفلسفة على الدوام، كما أن أرسطو هو أول من قدّم تأويلا حقا للكينونة باعتبارها فوزيس، و هذا من خلال كتابه "الطبيعة" الذي قام هيدغر بالبحث فيه والبحث في لحظات تشكله معاودا بذلك استشكاله، كونه "كتاب الفلسفة الغربية الأساسي"[4] .فهو حافظ على السؤال الذي طرح على أفلاطون أي ما كينونة الكائن؟ لكنه أعاد صياغة إجابات جديدة، فهو لم يتصور الكائنات باعتبارها صورا، و إنما نظر إليها باعتبارها كائنات متغيرة أي في تغير وتحول، و بهذا كان قد فهم الكينونة باعتبارها تحولا و تبدلاً فكان "أول من نظر إلى الكينونة باعتبارها حركة، أي أنه أول من نظر إلى كينونة الحركة و تنبه إلى أن كنه الكائن أنه الكائن المتحرك"[5]؛ و نجد هيدغر يحدد كنقطة انطلاق لبداية فكره عبارة

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر ،المرجع السابق، ص 349.

[2]- المرجع نفسه، ص ، 351.

[3]- المرجع نفسه، ص ،358.

[4]- المرجع نفسه، ص 358.

[5]- المرجع نفسه، ص 360.

أرسطو "يوصف الكائن بطرق متعددة "[1]؛ حيث وضحها فرانس برانتانو(1838-1917) أستاذ إدموند هوسرل (1859-1938) في مقالته التي كتبها عام 1862 والتي تحمل عنوان "تعدد الدلالات للكائن عند أرسطو" أو" المعاني المتعددة للوجود عند أرسطو" وتلقّى هيدغر هذه المقالة عن طريق صديقه كورنارد غروبر، وكانت هذه المقالة بمثابة القراءة الفلسفية الأولى لهيدغر والتي وجهته إلى التساؤل عن معنى الكينونة.

ومنه فإن لقاء هيدغر بأرسطو كان من خلال هذه الرسالة التي أهداها له كونارد غروبر الذي هو صديقه وهذا ما جعل هيدغر يقول عن هذه الرسالة؛ "قدمت رسالة برانتانو للدكتوراه وعنوانها حول المعاني المتعددة للوجود عند أرسطو عونا كبيرا لي ووجهت محاولاتي الأولى في الدخول إلى عالم الفلسفة...فقد وضعت التساؤل التالي:إذا كان الوجود يقال بمعان مختلفة فما هو المعنى الأساسي له؟ وما معنى الوجود؟"[2] وفي هذه الرسالة بيّن برانتانو أن كلمة الموجود تقال بمعان شتى فمنها الموجود بالعرض والموجود الضروري والموجود بالقوة والموجود بالفعل...أو الكائن بذاته والكائن بالعرض والكائن بالقوة والكائن بالفعل.

وكانت هذه الرسالة التي قرأها هيدغر وهو لم يتجاوز سن الثامنة عشر عاما من عمره بمثابة المهماز والدافع إلى تأسيسه ووضعه لسؤال الوجود، إلا أنه لم يقف كما وقف أرسطو عند تأمّل الموجود، فإذا كانت الميتافيزيقا التقليدية "تتساءل عن وجود الموجود (أرسطو)، انطلاقا من الموجود. تتساءل عما هو موجود في الموجود، فيم يقوم في الموجود وجوده..."[3] فإن هيدغر سيتجاوز أرسطو ولا يكتفي بالسؤال عن الموجود بل سيتساءل عن الوجود ذاته، أي عن الشيء الذي يجعل كل

[1]- فرانسوا داستو، هايدغر والسؤال عن الزمن، تر: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 27.

[2]-صفاء جعفر عبد السلام،الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، المرجع السابق، ص 52.

[3]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توقبال للنشر و التوزيع، المغرب،ط1، 2000، ص 47.

موجود موجودا، إنه الوجود ذاته، وهذا ما جعل هيدغر يعلن في مؤلفه العمدة الصادر عام 1927 ما يلي: "إن سؤال الوجود أصبح منسيا"[1*]. وهنا يتساءل هيدغر و يقول : "هل لدينا في عصرنا جواب عما نقصده من لفظ الموجود؟ كلا – و لكن هل انتابتنا الحيرة على الأقل لعجزنا عن فهم لفظ الوجود؟ كلا – لذلك يتحتم علينا بادئا ذي بدء أن نثير في أنفسنا من جديد فهما لمعنى الوجود"[2*].

فإذا كان أرسطو قد تساءل عن الموجود بما هو موجود فإن هذا التساؤل الأرسطي دفع بهيدغر إلى التساؤل عن الشيء الذي وقع في النسيان و الذي هو الوجود ذاته، والكائن عند أرسطو هو من يملك خاصية "الإبانة" أي " الإظهار" و " الحضور"، و هكذا كانت الحقيقة عند أرسطو هي " ما من شأنه أن لا ينحجب"[3] أي ما هو بائن و ظاهر، و الإبانة باعتبارها نمط كينونة الإنسان بما هو مبين و منفتح.

و لكن رغم هذا التصور للكائن عند أرسطو من حيث هو كائن متحرك و بائن وحاضر في الزمن، لكن يبقى في فكره ما لم يفكر فيه، فكان هذا الذي ما لم يفكر فيه أعظم مما فكر فيه

---

[1]-Martin Heidegger, Etre et temps ; traduction par Emmanuel Martineau, Edition numérique hors commerce, 1985, p 25.

[*]«La question et aujourd'hui tombée dans l oublie »

[2]-Martin Heidegger ,Ibib ,P 21

[*]« Avons –nous aujourd'hui une repense à la question de sovoir ce que nousentendons à proproments parler par le mot –étant- Nullement. Ainsi, il s'impose de poser à neuf *la question du sens de l'être*. Et sommes-nous donc aujourd'hui seulement dans l'embarras de ne point comprendre l'expression «être» ? Nullement. Ainsi, il s'impose, au préalable, de réveiller tout d'abord une compréhension pour le sens de cette question » .

[3]- محمد الشيخ ،المرجع السابق، ص 362

أرسطو بحسب هيدغر، فهو إن نظر في تعدد الكائن فإنه لم ينظر في الكينونة، أي أنه طرح مسألة الكائن ولم يطرح مسألة الكينونة "فلئن طرح السؤال الموجه للميتافيزيقا ما الكائن؟ فإنه لم يطرح السؤال الجوهري ما الكينونة"[1]؛ وهذا ما جعل هيدغر يستأنف طرح مسألة الكينونة و " تجديد الإصغاء إلى ندائها الذي ما عاد يسمع "[2].

وهيدغر يحاور الإغريق وأرسطو خصوصا ليحدد ما أنجزه وما لم ينجزه وما فكر فيه وما لم يفكر فيه، فوجد أنه فكّر في الكائن ولم يفكّر في الكينونة، فكانت مشكلته أنه وقف في منتصف الطريق، فلئن كان قد فكّر في الكائن ووجه نظره إليه باعتباره نفسا فإنه لم يفكّر أبدا في الكينونة ولم يستشكل أمرها، لكن هذا لا يعني أن الإغريق لم يكن "لديهم مفهوم معين عن الكينونة وفهم محدد لها ما دام يستحيل على الإنسان ألا يكون له فهم ما للكينونة، وإنما معناه أنهم اعتبروا معنى الكينونة هو معنى طبيعي وبديهي لا يحتاج إلى استيضاح ولا يثير استشكالا"[3]، فالإغريق ومن شدة نظرهم إلى الكينونة باعتبارها الشيء الأكثر بداهة ووضوحا تناسوها وهذا ما جعل هيدغر يؤكد في بداية كتابه "الوجود والزمان" أن سؤال الوجود أصبح منسيا.فأرسطو والفلسفات التقليدية عموما قد نظروا إلى الوجود باعتباره أكثر الأشياء عمومية، لكن هذا لا يعني أنه أكثرها وضوحا، بل هو عند هيدغر أكثر التصورات غموضا و خفاء.

وفضل أرسطو على هيدغر يتمثل في كونه جعله يكتشف تلك العلاقة الحميمية بين الوجود والحقيقة، لكن وبحسب هيدغر فإن الفلسفة عند أرسطو لا تخرج عن "إطار الموجود بأي حال من الأحوال وهي إما أنها أنطولوجيا وذلك عندما تبحث في الموجود بما هو موجود، أو أن تكون لاهوتا

[1]-محمد الشيخ المرجع السابق ،ص 364.

[2]- المرجع نفسه ، ص 365.

[3]- المرجع نفسه ، ص 365.

وذلك حين تتحدث عن الوجود المطلق (الله)"[1]؛ وهذا ما جعل هيدغر يصف فلسفة أرسطو بأنها أنطولوجية –لاهوتية.

و فيما يلي يمكن توضيح أهم الجوانب التي تأثر فيها هيدغر بأرسطو وهذا من خلال تصوره للوجود باعتباره أكثر الأشياء عمومية أي باعتباره وجودا متعاليا، لكن إذا كان هذا الوجود أكثر الأشياء عمومية إلا أنه لا يعني أنه أكثرها وضوحا بل هو أكثرها غموضا وخفاء.وإذا كان الوجود أكثر الأشياء عمومية فإنه بهذا لم يعد يثير أي مشكلة بل صار شيئا بديهيا وهذا ما جعله يقع في النسيان، بينما في حقيقة الأمر هو مختلف عن باقي الموجودات، ولهذا فنحن مطالبين بالبحث عن معنى الوجود .

فأرسطو و كل الأنطولوجيات التقليدية قد جعلوا من الوجود أكثر الأشياء وضوحا، فإنه لمّا كنا نحيا في هذا الوجود وكان هذا الوجود خافيا فإن هذا يستدعي إثارة السؤال عنه، أي وجب أن نؤسس لما أسماه هيدغر ب" الفرق الأنطولوجي" ولهذا و جب علينا أن نؤسس لآنية فاهمة لذاتها، أي أن نجعل "موجودا ما" مدركا لوجوده الخاص. وبهذا فإنه سيعمل على تحليل الوجود الإنساني أو ما أطلق عليه "الدزاين" وهذا في معرض سؤاله عن الوجود، ومفهوم الدزاين هو مصطلح ألماني أصيل، وهو مصطلح بحسب "جون بوفري" ممتنع عن الترجمة، وهو ليس مرادفا للكائن الإنساني. وهو ليس معطى كما يعطى الإنسان بالولادة بل هو مشروع، و بإمكان الإنسان أن يصير "دزاينيا" إن هو أراد. "فما كان من شأن الدزاين أن يقول –ها أنا ذا– أو –هو ذا أنا موجود– وإنما بالأحرى إنه يوجد هناك، فهو– الكائن هناك–، المنشرح، المنفتح"[2].

و من خلال هذا اللقاء و الحوار والعودة إلى اللحظة التي كان يفكر فيها أرسطو سيؤسس مارتن هيدغر لأنطولوجيته الأساسية التي تقوم على أساس البحث في الفرق بين الوجود و الموجود

[1]– جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هايدغر الوجود والموجود، المرجع السابق، ص41.

[2]– محمد الشيخ، المرجع السابق ،ص 134.

وسيؤسس لنا بارتكازه على منهج أستاذه إدموند هوسرل أو بفينومينولوجيته المطورة عن فينومينولوجية أستاذه هوسرل: **الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية**، وهذا بعد بحثه في تاريخ الكينونة بدءا بالإغريق ووصولا إلى المثالية الألمانية خاصة مع ممثلها إمانويل كانط (1724-1804) الذي يعتبره أعظم مفكر بعد أرسطو، بالإضافة على هيغل (1770-1831)، وهنا سيجد أن هذا التاريخ الطويل للفلسفة الغربية هو تاريخ نسيان وتحديدا تاريخ نسيان الكينونة أو الوجود وهذا بدءا من الكهف الأفلاطوني ووصولا إلى إرادة القوة النيتشوية التي هي الختم الأخير على الميتافيزيقا الغربية.

مما سبق يتضح أن هيدغر كان يهدف إلى إعادة الاهتمام و لفت الانتباه إلى الوجود من جهة، وإلى تأسيس علم جديد أطلق عليه اسم " **الانطولوجيا الأساسية**" الذي يمثل الدزاين أو ما سماه عبد الرحمن بدوي بالآنية المعبر والوسيط الذي يؤدي إلى فهم الكينونة وتوضيح معنى السؤال عنها، فكان بهذا الوجود والموجود متكاملان إذ يقول؛ "إنه لمما ينتمي إلى حقيقة الوجود أنه يحضر من دون الموجودات، ولكن لا يوجد موجود من دون الوجود المطلق"[1].

فمع هيدغر سنشهد تحولا للسؤال الميتافيزيقي وهو تحول كالتالي: لماذا يشغل الفكر نفسه بالموجودات وليس بالوجود؟ وانطلاقا من هذا سيحمل هيدغر على عاتقه مهمة تجاوز الميتافيزيقا التي نسيت الوجود و اهتمت بالموجود، لكن هذا النسيان هو ذاته جزء من ماهية الوجود بل هو "من صميم الوجود"[2]، وسيكون فعل الاستذكار بمثابة استرجاع لهذا الوجود المنسي وتجاوزا لتلك الانطولوجيا الأرسطية التي حددت نفسها كعلم للوجود بما هو موجود، بينما ظلت حقيقة الوجود متحجبة.

[1]- هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، المرجع السابق، ص 126.

[2]- عبد السلام بنعبد العالي، المرجع السابق، ص 43.

المبحث الثاني: البعد الانثروبولوجي للثقافة (سؤال الانسان بين هيدغر وكانط)

لقد انحسرت الفلسفة إلى حد ما في النّصف الثّاني من القرن التاسع عشر أمام التفكير العلمي حيث تطوّرت العلوم الاجتماعية واستطاع العالم البريطاني إدوارد تايلور أن يرى في أساليب حياة الشعوب وتطوّرها ظاهرة جديرة بالدّراسة وأن علماً جديدا يجب أن ينشأ ويقوم بهذه المهمّة، وسمّى تايلور هذه الظاهرة بالثقافة " culture أو الحضارة civilisation "، ومع دخول الانثروبولوجيا مجال القرن العشرين بأحداثه وتغيّراته العلمية والاجتماعية والسياسية طرأت عليها تغيّرات جوهرية في موضوعها ومنهج دراستها، حيث تخلّت عن المنهج النّظري وأخذت بالمنهج التّطبيقي باعتبارها ظاهرة علمية. إضافة إلى تحديد علاقة التأثير والتأثّر بينها وبين منظومة العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، حيث أصبحت النّظرة الشّاملة تميّز المنهج الانثروبولوجي الذي يتطلّب دراسة أي موضوع مهما كانت طبيعته وأهدافه دراسة كلّية متكاملة تحيط بأبعاده المختلفة، وهنا في هذه المرحلة ستبرز الانثروبولوجيا كعلم له أبعادٌ نظريّة وأخرى تطبيقية.

والانثروبولوجيا هي كلمة انجليزية مشتقة من الأصل اليوناني المكوّن من مقطعين: "أنتروبوس anthropos، ومعناه الإنسان، ولوغوس logos ومعناه علم" ويهذا يصبح معناها العلم الذي يدرس الإنسان.

وهي تعرف بأنها العلم الذي يدرس الإنسان باعتباره كائنا عضويا يعيش في مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية في ظل ثقافة معيّنة، وتعرف أيضا بأنها علم دراسة "الأناسة" أي العلم الذي يدرس الانسان كمخلوق يصنع الثقافة ويتميّز عن غيره من المخلوقات الأخرى (الحيوان).

كما تعرف الانثروبولوجيا بصورة مختصرة وشاملة بأنها "علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا"[1]. وفي اشارتنا الى انها علم الاناسة فنعني بذلك العلم الذي يدرس الانسان كمخلوق

[1]-عيسى الشماس، مدخل إلى علم الانسان (الانثروبولوجيا)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2004، د ط، ص 08.

ينتمي إلى العالم الحيواني من جهة، ومن جهة أخرى هو الوحيد من الأنواع الحيوانية كلّها الذي يصنع الثقافة ويبدعها، بل والمخلوق الذي يتميّز عنها كلّها.

ويمكن وصف الانثروبولوجيا بأنها دراسة للإنسان في أبعاده المختلفة البيوفيزيائية والاجتماعية والثقافية، فهي؛ "علم شامل يجمع بين ميادين ومجالات متباينة بعضها عن بعض ،...وكدلك مجالات الإبداع الإنسانيّ في الثراث الفكري وأنماط القيم وأنساق الفكر، والإبداع الأدبيّ والفنّي، بل والعادات والتقاليد ومظاهر السلوك في المجتمعات الإنسانية المختلفة، ... وهذا يتوافق مع تعريف إدوارد تايلور الذي يرى أن الانثروبولوجيا "هي الدراسة البيوثقافية المقارنة للإنسان"..."[1]، فهي تحاول الكشف عن العلاقة بين المظاهر البيولوجية الموروثة للإنسان ومايتلقاه من تعليم وتنشئة اجتماعية. حيث تتناول كل ما يتعلّق بالإنسان من موضوعات مختلفة وتخصصات متعددة.

لكن يجب التمييز بين نوعين اساسيّين من أقسام الانثروبولجيا، أما القسم الأول فيبحث في الإنسان ويعرف بالانثروبولوجيا الطبيعية، وأما الثّاني فيبحث في أعمال الإنسان ويعرف بالانثروبولوجيا الثقافية (لحضارية).

وبهذا تكون الانثروبولوجيا كما أشرنا في بداية هذا المبحث تحمل دلالة اشتقاقية في الفرنسية Définition éthymologique، ومعناها إنسان ولوغوس أي "خطاب أو بحث حول الإنسان" ، أو "حتى دراسة وعلم للإنسان".

أما في المعنى الفلسفي وهو الذي يهمنا في هذا البحث فهي "علم وصفيّ للإنسان"[2]، وبالتالي هي "علم من العلوم الإنسانية يهتمّ بدراسة الإنسان من حيث قيمه (قيم جمالية، دينية، أخلاقية، اقتصادية وثقافيّة واجتماعيّة)، ومكتسابته الثقافيّة "[3]. وبهذا المعنى نتساءل ألم يكن الفلاسفة

[1]- عيسى الشماس، مدخل إلى علم الانسان (الانثروبولوجيا)، المرجع السابق، ص 08،09.

[2] -Russ J Jacqueline , Dictionnaire de la philosophie bordas ,paris,2004, p 24.

[3] -Ibib ; p 25.

أنثروبولوجيين، ألم يكن كانط وهايدغر ونيتشه أنتثروبولوجيين، باعتبارهم قدموا هم أيضا نظرة مميّزة للإنسان، بل وبحثوا في الإنسان ونظّموا قيمه ونظّروا لها؟ ألم تتأثّر الانتثروبولوجيا بهذه القراءات الفلسفية؟ ألم يتأثر الفلاسفة بهذه الدراسات الانثروبولوجية حول الإنسان؟ ألم يدافع كانط وهيدغر وغيرهم كثيرا عن الإنسان باعتباره مشروعا؟ حتى ولو أن الانثروبولوجيا المعاصرة ترتبط عادة بفكرة الأجناس والأعراق البشرية، وهذا مانجده عند الانثروبولوجي كلود ليفي ستراوس، الذي يعرّف الانثروبولوجيا باعتبارها "تهدف إلى معرفة كلّية وشمولية للإنسان في علاقاته بامتداداته التاريخيّة ومحيطه الحضاري"[1]، اذا الموضوع الأساسي للانثروبولوجيا وللانثروبولوجيين هو "الإنسان"، الذي هو موضوع أساسيّ أيضا بالنسبة للفلسفة وعند الفلاسفة، هذه الرؤية الفلسفية للإنسان هي التي سنحاول أن نوضّحها ونفسرها في هذا المقام من خلال عرض تصوري كل من ايمانويل كانط ومارتن هيدغر للإنسان، فأيّ دور سيلعبه الفلاسفة وتلعبه الفلسفة في رسم معالم الإنسان باعتباره كائنا ثقافيّا بامتياز؟.

إننا نجد في فلسفة الثقافة سؤالا مشروعا وهو سؤال الانثروبولوجيا، لأنه سؤال يرتبط مباشرة بالحقيقة البشريّة، وهنا سنقارب الثقافة من وجهة نظر الانثروبولوجيا الفلسفية ونتساءل عن معنى الانثروبولوجيا الفلسفية.

"إن السؤال الذي تطرحه الانثروبولجيا هو" ما هو الإنسان؟ من الإغريقية أنتروبوس وهو الانسان، ولوغوس وهو الخطاب أو القول. فهي بالتالي خطاب حول الإنسان. ويمكن الإقرار بأن الانثروبولوجيا الفلسفية هي فلسفة الإنسان، أي فلسفة ذات ركائز أنطولوجية كما يدهب بول هبرلين :"إن السؤال النهائي لكل أنثروبولوجيا هو الدلالة الأنطولوجية للإنسان أيّا كانت صيغة السؤال "[2]، لم تظهر الانثروبولوجيا تاريخيّا سوى بظهور العلوم الإنسانية ذاتها أي انطلاقا من القرن الثامن عشر

[1]–مصطفى تلوين، مدخل عام للانثروبولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2011، ص 21.

[2]– المرجع نفسه، ص 38.

بينما تحمل الفلسفة في تاريخها إرثا نظريّا عريضا وواسعا..."[1]، قد كانت هناك الكثير من الفلسفات التي تناولت الإنسان من أفلاطون إلى كانط مرورا بأرسطو وديكارت وسبينوزا، وقد كان تعريف الإنسان في صلب المباحث الرئيسية التي تناولها الفلاسفة قديما وحديثا حيث أُخذ الإنسان باعتباره موضوعا للدراسة، وتساءلت الكثير من الأبحاث عنه كفرد وكموضوع تاريخي، وحتى عن طبيعة الإنسان في كل عصر وفترة؛ "لأن الهدف الأسمى للإنسان ليس كما يبرزه الدافع الغريزي ولكن ما يخصّصه العقل الأزليّ الثابث، هو التّطوير الواسع والأكثر تلاؤما لقواه وملكاته كلّها..."[2]، وهذا ما اشرنا إليه سابقا بالبيلدونغ، أي ثقافة تكوين الذات، هذه الثقافة التي كان هومبولت السبّاق إلى التّوكيد على حقيقة الإنسان الفعليّة كونه كائنا فاعلا وليس فقط مفكّرا.

إنّنا نجد فكرة البيلدونغ عند الألمان تعني الإعتناء والإهمام والتمركز على الذات والاشتغال عليها وتهذيبها، فهي ثقافة تدفع نحو كل ما هو جديد ويمكن أن نقارب هذه الكلمة بكلمة أخرى أكثر أهمية وهي كلمة "الإنسان التّام" وهو "الإنسان الذي يركّز في ذاته كل الإمكانيّات الوجوديّة المتفرّقة في العالم والمتوزّعة بين البشر. ثانيّا بأخذه عن العالم أو البشرية مقوّمات اكتماله وعناصر بنائه فإن الإنسان هو بالتعريف كائن يبتكر ذاته ولا ينفكّ طرفة عين عن إعادة خلقها والتّفاني في بنائها مع الوعي بالعثرات التي تواجهه وتعترض طريقه..."[3].

وقد بقي السؤال عن الإنسان موضوعا متناولا حيث أن هيدغر هو من افتتح البحث فيه في الفترة الحديثة حين استبدل في صيف 1934 ضمن أحد دروسه بعد المنعرج صيغة السؤال الكانطية "ما هو الإنسان" بصيغة "من هو الإنسان"، ثم ضمن محاضرة في سنة 1938 تحت عنوان "تأسيس

[1]- محمد شوقي الزين ، الثقاف في الأزمنة العجاف ، المرجع السابق ، ص 253.

[2]- المرجع نفسه، ص 273.

[3]-المرجع نفسه ، ص 279.

صورة العالم الحديثة بواسطة الميتافيزيقا" وفي هذه المحاضرة إحصاء طريف لما يمكن أن نسمّيه الأجوبة المعاصرة عن أسئلة الحداثة التي صاغها كانط.

وقد حدّد هيدغر خمس مقوّمات لعصر الحداثة باعتباره عصرا ميتافيزيقيّا وهي كالتّالي:

1) العلم الحديث الذي هو في ماهيّته تمثّل للموجود.
2) التّقنية بوصفها تحوّلا لماهية العملي بصفة عامة.
3) انزياح الفنّ إلى دائرة نظر الاستيطيقا.
4) رد القيم العليا للفعل الإنساني إلى ظواهر ثقافيّة بحيث تصبح الحضارة ضربا من السياسة الثقافية.
5) إزالة الالوهية من أفق العالم.

ودلالات هذا الرّصد لسئلة الحداثة مفادها "أن العلم هو كلّ إمكان المعرفة الإنسانية، والتّقنية والثقافة هما الوجهان الأخيران للفعل البشري، والمعيش الفنّي في حدود التجربة الاستيطيقيّة، وإزاحة الألوهية من العالم هي الوجه العلماني المتبقي من الرّجاء، إن السؤال الكانطي "ما هو الإنسان" قد وَجد بدلك المضمون الانثروبولوجي الذي كان يبحث عنه. ولكن هل صرنا بدلك أكثر معرفة بماهية هذا الإنسان؟ إنّ إجابة هيدغر هي بالنّفي...."[1]، وهنا سنشهد انزياحا وتحوّلا من السؤال الحديث "ما هو الإنسان" كما طرحه كانط الأخير، إلى السؤال المعاصر "من هو الإنسان" كما طرحه هيدغر الثّاني.

فقد اعترضت كانط جملة من الصعوبات وهو يبحث عن سؤال الإنسان ليُقرّ بأن أمر الإنسان هو أن ننظر إليه نظرة براغماتية تساعدنا على فهم الطريقة التي يَستعمل بها الإنسان نفسه، وهي "نظرة تتحسّس تراجعها المتعالي والعملي الأخلاقي حينما كان يحلم كانط بالمجتمع الكسموبوليطيقي.

[1]-أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر،دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1،2010، ص 191-192.

كل دلك تلفّقه نيتشه بكانطيّته المنصهرة في أحاديثه عن الإنسان الأخي، أو الفرد الإمبراطوري الذي لم يستطع إكتشاف العالم. ذلك ما سوف يسعى إليه هيدغر حينما ينظر في تأويليّة الهوَ الغريب الذي يعبرنا ولا نراه...أليس هو انتقال من الدور الانثروبولوجي الذي يحف بالسّؤال "ما هو الإنسان" إلى الدور التّأويلي "من هو الإنسان؟" "[1]، فسؤال كانط ما هو الإنسان كان قد صاغه عام 1800 ضمن درس المنطق وهو سؤال انثروبولوجي كان قد دشّن أفقه حينما قال؛ " يُردّ مجال الفلسفة إلى الأسئلة التالية:ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ ما الذي يجوز لي أن امل؟ ما الإنسان؟"[2]، عن السؤال الأول تجيب الميتافيزيقا، وعن الثاني تجيب الأخلاق، وعن الثالث يجيب الدين، وعن الرابع تجيب الأنثروبولوجيا، وكل الأسئلة الثلاث ترجع إلى السؤال الأخير.

ونحن إذن بحاجة إلى استئناف القول في الإنسان أي بحاجة الى إحياء المشروع الأنثروبولوجي بعد إعلان موته مع ميشال فوكو الذي يقول في الكلمات والأشياء؛ "إن الحقل المعرفي الذي تدور العلوم الإنسانية في فلكه لم يحدّد من ذي قبل، فليس هناك من فلسفة، من خيار سياسي أو أخلاقي، من علم تجريبي مهما كان نوعه، من دراسة لجسم الإنسان ، من تحليل للإحساس أو للمخيّلة، أو للأهواء، صادفت يوما في القرن السابع عشر أو الثامن عشر شيئا يشبه الإنسان، ذلك لأن الإنسان لم يكن موجودا أنذاك..."[3] هذه هي المهمة التي يجب بعثها من جديد، مهمّة يجب الإضطلاع بها بعد كانط وكلود ليفي ستراوس وايدغر، إنها مهمّة "معرفة الإنسان"، لأن الانسان بحسب فوكو كحقيقة وكواقع لم يكن موجودا قبل القرن الثامن عشر بمعنى أنه كان غائبا في فكر وثقافة العصر الكلاسيكي.

---

[1]–فتحي المسكيني ، انزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير (كانط، نيتشه، هايدغر)، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، أفريل ،2016، ص 03.

[2]–م م، الفلسفة الفرنسية المعاصرة، محي الدين الكلاعي، أسس أنثروبولوجيا المركب،أو كيف التوجه في القرن العشرين، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1،2015، ص 337.

[3]–ميشال فوكو الكلمات والأشياء، ترجمة جماعية، مركز الإنماء القومي ، بيروت لبنان ،1989–1990،ص284.

وهنا يجب الاشارة والإلحاح على أن عبارة فوكو السابقة الذكر لا يجب أن تفهم بأن مضمونها يشير إلى اختفاء الإنسان أو الجنس البشري، وإن كان هو ما توحي له في الوهلة الأولى، فلم يبلغ الأمر بفوكو ومهما يقال عنه إلى حد أن يعلن نفسه نبيّا لعصرنا الحديث، فهو لا يقصد إعلان نهاية الإنسان بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكن نهاية مفهوم معيّن عن الإنسان، إنسان النزعة الإنسانية، حيث كتب يقول؛ " لقد خصّت النزعة الإنسانية في عصر النّهضة والنزعة الإنسانية في العصر الكلاسيكي البشر بمكانة ممتازة في نظام العالم ولكنّهما لم تستطيعا التفكير في الإنسان"[1]، وفي السّياق عينه يؤكّد بأن الإنسان كذات لم تكن له أي أهمّية في ابستيمي عصر النّهضة وكذلك في ابستيمي العصر الكلاسيكي، فلم يكن الإنسان قبل هذا العصر موضوعا للمعرفة، فما الذي منعه أن يكون كدلك؟ أي ما الذي حال من أن يكون موضوعا للمعرفة قبل نهاية القرن الثامن عشر؟

يتلخّص الجواب الذي يعطيه فوكو عن هذا التّساؤل في أنّ "الأوليّات التّاريخية" التي أسّست ابستيمي العصر الكلاسيكي وخطابه المعرفي، كانت تربط بين التمثل Représentation والوجود، الوجود يعطى كاملا في تمثّلاثنا عنه، أو كما يقال الوجود إدراك وتمثل، والمعرفة تقوم في تنظيم وتصنيف التمثّلات. كانت المعرفة مشغولة بالبحث عن النّظام في الكائنات وفي الكلمات، شغوفة بتدقيق التّمايزات وترتيب الأفكار والتمثّلات والمرئيات في جداول. واللغة اعتبرت نسقا اتفاقيّا وظيفته تسميّة الأشياء والدّلالة على وجودها الذي هو قبل كل شيء وجود متمثل.

كان خطاب ثقافة العصر الكلاسيكي منظّما...باختصار لم يترك دلك الخطاب أي مجال للتّساؤل عن الذات التي تتوحّد فيها تلك التمثلاث، أي لطرح مشكلة وجود الإنسان في حد ذاته كذات فاعلة وكقدرة على التّركيب والتّنظيم... لم يكن بالإمكان إذن اثارة مشكلة الوجود الإنساني، لقد كان الإنسان كذات غائبا عن اللّوحة التي يرسمها للعالم وللأشياء.

[1]-ميشال فوكو ، الكلمات والأشياء، المرجع السابق، ص 229.

وبكيفيّة مفاجئة حدث في نهاية القرن الثامن عشر انقلاب كبير وحاسم في المجال المعرفي، يصفه فوكو بأنه "هزّة عميقة" و "طفرة أركيولوجيّة" أعلن نهاية ثقافة العصر الكلاسيكي وأفولها، وبشّرت بمجيئ عصر الإنسان..."[1]؛ وهذا التّحول والانقلاب يقول فوكو أنه يفلت منا، فقد كان فكر العصر الكلاسيكي يسبح في أنطولوجيا شفّافة توحّد بين الوجود والتمثل، وهذا ما حدث مع ديكارت الذي تطابق مفهوم الإنسان عنده مع وعيه بأنه ذات مفكّرة قادرة على إنتاج الأفكار والتمثلات لجميع الموجودات التي هو واحد منها، وهذا الربط الديكارتي بين الفكر والوجود حال دون أن تطرح شروط إمكان الفكر نفسه وبالتّالي إمكان المعرفة، بمعنى حالت فلسفة ديكارت دون التساؤل عن الإنسان كذات مفكّرة تحمل شروط كل تفكير وكل معرفة ممكنة، لكن هذا الوهم سيتبدّد حيث لم يعد واضحا ذلك التّطابق بين الفكر والوجود كما اعتقد ديكارت، وتصادف دلك مع ظهور فلسفة نقدية كان كانط منظّرا لها، "فمع كانط تحقّق الانتقال من تحليل للتمثلات إلى ضرب اخر من التّحليلات، يتساءل عن الأسس والمبادئ القبلية الضرورية التي تجعل التمثلات نفسها ممكنة وتؤمّن لها حدودا مشروعة.

لم يقتصر كانط على تحليل وصفي لتمثلات الذات، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، إلى التّساؤل عن شروط إمكان التمثلات ذاتها، تلك الشروط التي راح يبحث عنها في تحليله للعقل المتناهي الذي أبان أنّ الزمان والمكان والمقولات والمبادئ القبلية ليست في حد ذاتها تمثلات وإنما هي شروط وبنيات قبليّة لها، تسمح بإمكانيّة المعرفة بالنسبة للإنسان، وفي الوقت نفسه تطفي عليها طابع المحدودية والتّناهي، لقد كشف النّقد الكانطي بطرحه لإشكالية أسس التمثل عن هوّة عميقة تفصل بين الوجود والتمثل...فكان بذلك حافزا للفلسفة لكي تسقط هذه المرة، كما يقول فوكو في سبات انثروبولوجيا، دلك لأنها ابتداءً من كانط ستخلق أسطورة الإنسان"[2]. وبهذا أصبح الانسان مصدرا

[1]–عبد الرّزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، المرجع السّابق، ص 162.

[2]– المرجع نفسه، ص 163.

لشروط إمكان كل التمثلات، وأصبحت المعرفة نفسها أمام إنسان مصدرا لكل الدلالات التي تطفى على الموضوعات، وفي الوقت ذاته موضوعا كباقي الموضوعات التي تنتمي إلى العالم.

فالإنسان ليس موضوعا فقط، بل هو "مواطن عالمي" Un citoyen du monde، وأن معرفة العالم واستعمال العالم عباراتان متباعدتان بعض التباعد، حيث لا تفعل الأولى سوى فهم اللعبة بوصفها فرجة في حين تكون الثانية مقاسمةً لهذه اللعبة، "إن الإنسان لا يقبل أن يكون فرجة un spectacle تفهم من خارج، إنه في ماهيّته مقاسمةًun partage للعبة المعرفة من الداخل. من أجل دلك تأخر كانط في اعتبار سؤال ما هو الإنسان أحد المصالح الأساسية للعقل، ولم يثبته في مخطوطة 1781، بل إن كانط تأخر حتى سنة 1789، ولم يقصد إنتاج معرفة نظرية حول الإنسان،إنه لم يزعم أكثر من أنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتيّة"[1].

ولكن علينا ـن نسال اذا كان آخر كلام كانط على الإنسان هو كتاب"الانثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية" فكيف يجدر بنا أن نفهم اثباثه ضمن دروس المنطق المنشور عام 1800، لسؤال ما هو الإنسان؟ ليس بوصفه السؤال الرابع والمصلحة الرابعة من أسئلة ومصالح العقل المحض، بل بوصفه غرض الانثروبولوجيا التي يمكن أن نرد إليها كل شيء بما أن الأسئلة الثلاث تتعلق بالسؤال الأخير.

فالانثروبولوجيا بتصريح كانط هي المصدر الحقيقي لسؤال الميتافيزيقا "ماذا يمكنني أن أعرف" وسؤال الأخلاق "ماذا يجب عليّ أن أفعل" وسؤال الدين "مادا يجب عليّ أن امل".

"إن رأس الصعوبة هنا هو أن هذا المصدر الحقيقي لا يمكن لنا أن نبني حوله معرفة نظرية، بل فقط أن ننظر إليه "نظرة براغماتية" تساعدنا على فهم الطريقة التي يَستعمل بها الإنسان نفسه. وإذا أخذنا بالتّمييز الذي اخترعه فوكو في الكلمات والأشياء بين ما تقوله ثقافة عن نفسها، وبين ما

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر،المرجع السابق، ص 195.

تسكت عنه وتستعمله سراً، أي بين تاريخ "الهوَ هوَ" meme L histoire du مأخوذا هنا في معنى "تاريخ الذات" L istoire de l autre مقاما للتساؤل عن دلالة انتهاء كانط سنة 1800 إلى صناعة السؤال الرابع "ما هو الإنسان"، تبيّن أن هذا السؤال يؤخذ على معان عدة متى فهمناه في ضوء "تاريخ الذات" أو من وجهة نظر "تاريخ الذات".

فقد تعوّدنا قراءة سؤال "ماهو الإنسان" ضمن تاريخ الذات بوصفه تتويجا ابستيمولوجيا مظفّرا للتّصور الحديث للإنسان بعد انبجاسة التصور الديكارتي وفرض نفسه بوصفه براديغماً لتحقيق النفس بعامة، بلغ مع الأنا المتعالي الكانطي إجابته العليا على السّؤال عن ماهيّة الإنسان المردود على الجملة إلى صفة "الكائن المفكر". فإذا نظرنا الآن من زاورية تاريخ الآخر –آخر الذات– فإن سؤال "ماهو الإنسان" ينكشف فجأة في مظهر سؤال إشكالي وإنكاري وشبه كلّي وليس سؤالاً ابستيمولوجيا سعيدا.إنه نمط مابعد نقدي من الرّيبة الصامتة ممّا آل إليه معنى الإنسان بعد الحدث الغاليلي، أي معنى الإنسان الآلة"[1]. وبهذا يكون السؤال الكانطي ماهو الإنسان سؤالاً إنكاريّا يدلّ على بداية التشتت المنهجيّ لمعنى الإنسان في أفق المغامرة الابستيمولوجية للعقل النّظري الحديث، وهو أيضا سؤال حيرة عمّن يكون الإنسان، وعن ماهيّته وليس سؤال يقين في العلم السويّ.

إن الإنسان الذي كان كائنا بين الكائنات أصبح ذاتا بين الموضوعات، وبهذا سيقوم بدورين باعتباره أساسا لكلّ معرفة ولإمكانية وجودها، وهو كذلك موضوع من بين الموضوعات التجريبيّة "ففي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر...هيّأت الفلسفة النقدية عند كانط من ناحية، ونشأة علوم جديدة هي علوم البيولوجيا واللغة والاقتصاد من ناحية أخرى، التربة لطرح هذا السؤال:ما هو الإنسان؟.

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر،المرجع السابق، ص 197.

لقد اجتازت الثقافة الغربية عتبة الحداثة عندما أصبح تحليل تناهي ومحدودية الإنسان محورا جديدا وأساسيّاً للتّفكير.هذا التّناهي وبعدما كان في الابستيمي السابق يحيل إلى اللّامتناهي أو اللّه، أصبح الان لا يحيل إلاّ إلى نفسه، أي إلى الصّفات التي التي طالما عرف بها الإنسان وعدّت من خصائصه، الحياة واللغة والعمل، وعلى أساس تحديد وضعية التّناهي التي تحدّد وجود الإنسان في ابستيمي الحداثة، سيظهر تصوّر جديد ومثير للإنسان، إنه كائن متناه حقّاً ولكنّه بفضل وضعية التّناهي ذاتها التي تطبع وجوده وانطلاقا منها سيعتبر نفسه سيّداً مهيمناً، وقاعدةً أساسية لإمكان قيام جميع المعارف..."[1].

وهكدا تحدد وجود الإنسان في الفكر الحديث وانطلاقا من التّصور الكانطي باعتباره حاملا لخاصيّة مزدوجة فهو كونه ذاتا تحمل شروط إمكان قيام جميع المعارف، وكونه في الوقت نفسه موضوعا من موضوعات المعرفة، فهو ذات وموضوع وهو مايعبّر عنه فوكو بالإنسان كزوج تجريبي ومتعال؛هذا هو التّصور بدأ في الثقافة الحديثة الذي اعتبر الإنسان واقعة كباقي الوقائع الخاضعة للدراسة التّجريبية، وهو من جهة مقابلة شرط قبلي لإمكانية المعرفة.

فإن كانت الفلسفة الحديثة قد جعلت من الذات والموضوع مصدرا لكل حقيقة، فإن هيدغر سيشكّك في أمر هذه الصلة بين الذات والموضوع التي أصبحت حدثا كونيّا، وهذا ما جعل هيدغر يدعو إلى تجاوز هذه الثنائية من خلال طرحه لسؤال من هو الإنسان؟.

هذا السؤال الذي أتى هايدغر على صياغته في درس المنطق كما فعل كانط، وهو سؤال "لم يطرحه هيدغر في الأفق المتعالي لمشروع الأنطولوجيا الأساسية حيث يتعلق الأمر بالبحث عن ملامح هيرمينوطيقا الدازين من جهة ما هي متقوّمة بإشكالية الزّمانية. بل هو سؤال لم يأت إليه إلاّ في

[1]-عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 164.

صيف 1934 وضمن درس عنوانه مثير ألا وهو المنطق•؛ من حيث أن السؤال عن ماهية اللغة لم يعد سؤالا كيانويّاً عن الكلام، أي بحث في معنى اللغة من جهة ماهي افق انفتاح العالم في الكلام العياني...فالكوجيتو الحديث ليس انجلاءً الإنسان إلاّ بمقدر ما هو علامة حاسمة على تمنّع هذه الماهية أن تهب نفسها في لغة غير لغة الوجود الذي بها تخفّى..."[1].لكن كيف توصّل هيدغر إلى صياغة سؤال "من هو الإنسان؟".

يقول هيدغر؛ "إن السؤال عن ماهية اللغة قد توسّع دون قصد إلى السؤال "ماهو الإنسان" بيد أنه إنّما الآن تبدأ الصعوبة التي اصطدمنا بها بعدُ عند السؤال التّمهيدي، إنّ اللغة بلا ريب ليست معلقة الآن في الهواء، بل تابعة لوجود الإنسان، ولكن إلى أي قبلة ينتمي الإنسان؟ أين ينتصب الإنسان في جملة الوجود؟"[2]، الصعوبة التي يشير إليها هيدغر هنا هي صعوبة سؤال الماهية، ماهية الإنسان انطلاقا من مقدوره والوجود، ثم الانسان واللغة لأن السؤال لا يكون إلا من خلال اللغة لأنها هي ميدان السؤال فوجود الإنسان إشارة إلى وجود اللغة، "هذا التحول من الاستشكال قاد هيدغر رأسا إلى رد الصعوبة التي تحف بالسؤال الكانطي "ماهو الإنسان" إلى وطأة الترجمة الرومانية للتعريف اليوناني للإنسان بوصفه Homo est animal nationa (الإنسان حيوان عاقل) هذا النقل للمشكل من موقع "اللغة" إلى مقولة "العقل" هو الانزياح الروماني من المعنى العياني للإنسان بوصفه الحيوان القادر على الكلام إلى معناه النّظري بوصفه حيوانا عاقلاً...إنّنا لا نعثر على

•يتكوّن درس صيف 1934 من حيث هو سؤال عن ماهية اللغة من مقدمة (في بناء المنطق ومصدره ودلالته) وقسمينن القسم الأول (السؤال عن ماهية اللغة بوصفه سؤالا أساسيا وسؤالا هاديا لكل منطق)، ويضم هذا الفصل ثلاثة فصول :وهي: السؤال عن ماهية اللغة والسؤال عن ماهية الإنسان ؟والسؤال عن ماهية التاريخ؟.

أما القسم الثاني الذي عنوانه:(الزمان الأصلي بوصفه أرضية كل الأسئلة التي طرحت إلى حد الان واستئناف سلسلة الأسئلة في وجهة مقلوبة، فهو يحتوي على ثلاثة فصول وهي:تاريخية الإنسان مجرّبة انطلاقا من علاقة محوّلة مع الزمان، وفي تجربة ماهية الإنسان انطلاقا من مقدوره والوجود، ثم الإنسان واللغة.

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، المرجع السابق، ص 199.

[2]- المرجع نفسه،ص200.

اللغة إلا وهي متعيّنة انطلاقا من ماهية الإنسان، وإنّنا من تم لا نعثر على ماهية الإنسان إلاّ انطلاقا من اللغة..."[1]، وهنا ينتقل هيدغر من نمط السؤال المستحدث ما هو الإنسان إلى سؤال من هو الإنسان ،فالأول أي سؤال " ماهو" يتناول الإنسان باعتباره شيئا من الأشياء أو موجوداً له خصائصه أو يبحث عنها، ونجد هيدغر يستبعد كل التّعاريف التي ألحقتها الميتافيزيقا الغربية بالإنسان طيلة تاريخ نظرها في أمره، وأبرز هذه التّعاريف بحسب هيدغر هي ثلاثة؛ "واحد أصلي منسوب إلى أرسطو(حوالي 385-322ق م) ولسان حاله يقول "أن الإنسان حيوان عاقل" Animal rational ، والاثنان الباقيان تبعيّان، واحد هيغلي المنزع "شأن الإنسان أنّه الكائن السالب أي الحيوان الشغيل المصارع، وثان نيتشي المنحى، "إنّما الإنسان الكائن المقوّم"، شأنه أن يهب العالم المعنى، وأن يمنح الأشياء القيمة"[2]، فإذا ماعرف الإنسان أنّه "حيوان عاقل" فإنّ هذا التعريف اعتراف ضمني بثنائية الانتماء، فهو ينتمي إلى مملكة الحيوانيّة ثم هناك بعد اخر يرتبط بالوضع الإنساني ألا وهو مؤسسة العقل، وأخطر ما في هذا التّعريف الأرسطي للإنسان أنه "قاد إلى ما اسماه هيدغر "النّزعة الإنسيّة"، وهو المنزع الذي جعل الإنسان يضع نفسه في مركز الكائنات ويجد لنفسه الميزة على الخلق...ودلك سؤاءً نحن قصدنا بالإنسان هنا الإنسانية قاطبةً أو إحدى حضاراتها أو ثقافاتها المتعدّدة أو الجماعة أو الشّعب..."[3].

أمّا التعريف الثاني للإنسان "فهو الذي مال إلى حد الإنسان بما هو الكائن السّالب، أي الكائن الذي الشأن فيه أن يسلب الطبيعة (الشغل) والتاريخ (الصراع) وأن ينفيهما. فهو بهذا عدّه الكائن الشّغيل المصارع..."[4] لكن لهيدغر اعتراضين بخصوص هذا التّعريف أوّلهما أنه تعريف يغفل عن ذكر أنّ الإنسان كائن قبل أن يكون شغّالاً، أي ما يسمى في الأدبيات الهيغليّة بفعل التثقيف Die)

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، المرجع السابق، ص202.

[2]-محمد الشيخ،نقد الحداثة في فكر هايدغر،المرجع السابق، ص 19.

[3]- المرجع نفسه ص 20.

[4]-المرجع نفسه ،ص 20.

(Bildung أي مايحقّقه الإنسان بجهده وكدّه عبر التّاريخ وما يفعله وينجزه ويشيّده، فإنّ هذا يقوم على مبدأ قبلي هو مبدأ الانوجاد في العالم لهذا يؤمّن لنفسه المسكن والبناء ويتخذ من الأرض مكاناً للإقامة فلا خلق ولا إبداع ولا استغلال ولا ثقافة بصفة عامّة إلا بالكينونة في هذه الحياة أي الإقامة والتّواجد أولاً، ثم الثقافة أو بالتحديد التثقيف ثانيّاً. "إن الإنسان لشأنه أن يتواجد بدءًا ثم هو يتثقّف بعدًا...وفي هذا دليل على أسبقيّة الكينونة على الثقافة، ما يجعل من التّعريف الهيغلي للإنسان تعريفا تبعيّاً لا بدئيّاً، وتحديداً اشتقاقيّاً لا أصليّاً. ألا إن للإنسان كينونة بدءًا، قبل أن تكون له ثقافة، ألا إنه كائن بدءًا، قبل أن يصير سالباً، بعدًا. ألا إنه مقيم بدايةً قبل أن يصير فاعلا نهايةً."[1]

أما الاعتراض الثاني عن التعريف الهيغلي للإنسان هو أن هذا التعريف لم يشر إلى أن الانسان "كائن مفكّر" قبل أن يكون شغّيلاً، فمن عادة الإنسان أن يكون مفكّراً قبل أن يكون شغّيلاً.

أما التعريف الثالث فهو الذي قدّمه نيتشه (1844-1900) الذي حدّد الإنسان باعتباره الكائن المقوّم أي مصدرا للقيمة، فهو من يعطي لموجودات العالم المعنى والقيمة، حيث يعرّف نيتشه الإنسان بأنه حيوان مقوّم، وهذا ما اعترض عليه هيدغر "ذلك أنّنا حين نقول أنّ لهذا الكائن "معنى" فإنّ هذا يعني أساسا وبدءًا أنّه صار مفهوماً لنا في كينونته، فبكينونته يتحصّل له المعنى...ما يعني أن الإنسان كائن ناظر في كينونة الأشياء قبل أن يكون مقوّمًا لها..."[2].

لهذا نرى أنّ هذه التعريفات الخاصة بالإنسان لا تخرج عن بقيّة التّعريفات الانثروبولوجية للإنسان، فإضافة إلى أنه حيوان عاقل (أرسطو)، أو كائن شغّيل سالب بنظر هيغل، وكائن مقوّم (نيتشه) فإنّه أيضا هو حيوان رامز بلغة الألماني أرنست كاسيرار.

[1]-محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر،المرجع السابق، ص 20.

[2]- المرجع نفسه، ص 21.

وهنا نتساءل عن البديل الذي يقترحه ويقدّمه هيدغر كتعريف للإنسان، وهل تضمّن فكر وتفكير هيدغر في الإنسان نزعة انثروبولوجية؟

إن هيدغر قدّم بديلا فيما يخصّ رؤيته للإنسان فهو أولا "كائن" وبالتحديد هو الكائن المنفتح على غيره من الكائنات وعلى نفسه أو روحه أو ذاته. وبالتالي فهو عكس الكائنات الأخرى المنغلقة على ذاتها، أي أنه الكائن المنفتح على الكائن، وأيضا هو المنفتح على الكينونة وعلى كينونة الكائنات، وبهذا هو الكائن المنفتح على الكينونة بكل مافيها، فهو الكائن الذي ينعته ب: "راعي الوجود" إذ نجد أنّ هيدغر كتب في الصفحة 151 من رسالة في النزعة الانسانية يقول؛ "طالما بقيت حقيقة الوجود منسيّةً، فإنّ الأنطولوجيا تبقى بدون أساس، ولذلك فإن الفكر الذي يحاول في الوجود والزّمان التفكير في اتّجاه حقيقة الوجود، قد أطلق على نفسه اسم انطولوجيا أساسيّة، وكأن التّصور الأول لهيدغر عن الأنطولوجيا الأساسية يرى أنها لا يمكن أن تبنى إلاّ على قاعدة الوصف الفنمينولوجي لمعنى وجود الإنسان، ولمعنى فهم الإنسان للوجود. لقد بدا الإنسان أنذاك وكأنّه الكائن المؤتمن على رعاية حقيقة الوجود، والمصدر الوحيد للكشف عنها"[1]، لكن هذا الاهتمام بالكائن أو بالوجود الإنساني كان عند هيدغر بمثابة النافذة التي يطل بها على الوجود، هذا الأخير الذي كان منسيًّا أو الذي تناسته الميتافيزيقا الغربيّة طيلة تاريخها.

أنّ هيدغر يحدّد الإنسان ككينونة (Dasein) أي بفتح المحلّ الذي ينفتح فيه الكون حيث نستخلص من محاضرة هايدغر "ما الميتافيزيقا" لسنة 1929 "أن الإنسان لا يفهم الكون إلا بصفة ما هو آخر بالنسبة للكائن، أي بفضل العدم الذي يتبدى لنا في تجربة القلق، حيث نستشعر وجودنا مهدّدا من قبل الإمكانية القصوى التي هي الموت..."[2]؛ لأن الانسان بفضل تعرضه للموت يكون مفتوحاً لتجربة الانسحاب والاختفاء، وبناءً على ذلك يستطيع أن يفهم الكون وينفتح له، لكن قبل

[1]–عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 46.

[2]–مارتن هايدغر، كتابات أساسية، ج2، المصدر السابق، ص 214،215.

كل شيء يجب أن "لا ننسى أنّ العالم لا يحدث إلا بالنسبة للإنسان، لكن ليس بمعنى أنّ العالم موضوع للإنسان. إنّ هيدغر حاول أن يفكّر العالم منذ "الكون والزمان" خارج ثنائيّة الذات والموضوع. فليس العالم موضوعاً، كما أنه ليس وعاء يضم كل الموضوعات...يجب أن ننبّه كذلك أن هيدغر لا يحدّد الإنسان هنا كما اعتاد التقليد الفلسفي كحيوان عاقل، إنّ الاسم الذي يتّخذه الإنسان هنا هو الفاني..."[1].

فإذا كنا اشرنا من قبل إلى أن تأملات هيدغر أشارت وحذّرت من موت الإنسان، تهميشه، وتدميره، فإنّه سيبشر ببزوغ وظهور فجر جديد عن الإنسان "وكأن هيدغر في اللحظة ذاتها التي يحاول فيها الابتعاد عن النّزعة الإنسانية، يكون أقرب مايكون إليها وإلى التشبّه بلغتها.

وماعساها تكون معالم تلك الآفاق الفسيحة التي تعِدُ الإنسان بالآيات، وبالعجائب إذا ما أصغى بفكره إلى صوت الوجود؟ ومامضمون ذلك التّصور العميق لماهية الإنسان؟ الذي يوصف بأنه أصدق تعبيرا عن إنسانية الإنسان الحقّة، من كلّ ماحاولته الميتافيزيقا حتى الآن؟ يتحدّد ذلك المضمون أولاً وأخيراً في التّفكير في إنسانية الإنسان انطلاقا من قربه من الوجود. وفقط عندما تُعرف ماهيّة الإنسان من زاوية تبعيّتها لحقيقة الوجود يُعْلى من شأن الإنسان ويُكْرم تكريمًا..."[2]؛ لهذا سعى هيدغر إلى انقاذ الوجود من النّسيان وماقد يفضي إليه هذا النسيان من استلاب للإنسان، فكان لا بدّ من الإنصات والإصغاء إلى حقيقة الوجود، فكان ضروري الخضوع إلى حقيقة الوجود والتحرر من مختلف أوهام الميتافيزيقا حول الوجود، "علما أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي عهدت إليه مهمة التفكير في الكون ورعايته، ثمّة مجال ههنا للإشارة إلى أنه ليس للكون والزمن معنى إلا بالقدر الذي يكون فيه طريقا ،فيما الغاية من هذا المؤلّف هي صياغة مسألة الكون على العموم. لذلك لا يسع الانثروبولوجيا عند هيدغر إلا أن تكون "أنثروبولوجيا انطولوجيّة". بكلام آخر المقصود توضيح

[1]- مارتن هايدغر، كتابات أساسية، ج2، المصدر السابق، ص 213.

[2]- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص 66.

التّكوين الأساسي للإنسان بما كان الحيّز الأساسي الذي تظهر فيه مسألة "الكون وحقيقته وتخضعان فيه للامتحان...من المفترض بمعنى أن الكون أن يضفي، التعبير، على الإنسان وعلى وجوده التاريخي قوامًا وتوجّهًا. ذلك أن ما يهم في نهاية الأمر ليس مشروع الإنسان بخصوص الكون بقدر ما يهم بالاحرى مشروع الكون بخصوص الإنسان. فمن المفترض أن يشير الكون بالذّات إلى الحيّز الذي ينبغي أن يسكن فيه الإنسان كما إلى الكيفية التي ينبغي له اعتمادها في سكنه"[1]، وهنا نشير إلى أن هيدغر يفضل استخدام كلمة الموجود الإنساني عوض الإنسان ليبرز بها أولية وأولويّة مسألة الكون، وهنا نستحضر المحاضرة التي قدّمها عام 1951 في إطار محاضرة "دار مشتات" حول "الإنسان والمكان" والموسومة ب:"البناء،السكن،التفكير"، وتاريخ إلقاءها كان بعد الحرب العالمية الثانية ببضع سنوات، أي بعد ذلك الخراب الذي نتج عنها ومالحقه من أزمة خاصة في السكن، وبخصوص السكن يقدم لنا هيدغر تعريفا خاصا به حيث يعود إلى اللفظ في لغته الألمانية وينطلق من "دلالة اللفظ الذي يقابل فعل bauen: بنى في اللغة الألمانية الفصحى القديمة، وهذا اللفظ buan يعني سكن، أقام، بقى، مكث. صحيح أن لفظbauen فقد دلالة السكن، لكن هيدغر يشير إلى أثر مختلف لهذه الدلالة...لكن كيف يتم تصور السّكن حسب هذه الدلالة القديمة؟

إن اللفظ القديم الذي يقابل لفظ البناء والذي يحمل دلالة السكن تنتمي له حسب هيدغر عبارة "أنا أكون" ، "أنت تكون" ، "أنا أسكن" ، "أنت تسكن"، تعني اذن "أنا أكون" ، "أنت تكون"، هنا يضع هيدغر يده على نقطة أساسية بالنسبة له، إن اللفظ الألماني القديم الذي يقابل لفظ البناء والذي يدل على السكن يبيّن أن السكن ليس سلوكا للإنسان بين سلوكات أخرى كما نعتقده عادةً. ليس السكن كيفية لكون الإنسان بين كيفيات أخرى مثل العمل والقراءة واللعب

[1]-مشير عون، هايدغر والفكر العربي، تر:إيلي نسيم نجم،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،بيروت ، لبنان، ط 1، 2015،ص94.

والسفر. إن السكن هو الكيفية التي يكون عليها الإنسان، السكن هو كيفية كون الإنسان. إن الإنسان يكون من حيث إنه يسكن، أن يسكن الإنسان معناه أن يكون على الأرض بصفته فانيّاً"[1].

إن السكن اذن ماهية وجود الإنسان الفاني، وهنا نشير إلى أن هيدغر في "الوجود والزمان" "يحدد الإنسان ككون للموت، وليس هنا الموت كحد ينتهي عنده الإنسان، بل إن الموت ينتمي إلى كون الإنسان طالما كان موجود، لأن إمكانية الموت تنتهي في كل حين إلى الإنسان ككون ممكن...ولا يعني تحمّل الموت التّركيز على الموت، انتظاره والتّخلي عن إمكانيات الوجود اليومي، وبالعكس إنّ تقبل الموت وتحمّله يحث الإنسان على أن يستجمع ذاته ويفهم وجوده ككون ممكن، وبذلك فإن إمكانيات الوجود اليومي المرتبطة بوضعيات محدّدة لا تفقد أهميتها، بل إنها تكتسب دلالة مضاعفة، لأنه بدلك يتم إدراكها كإمكانيّات، إنّ الإنسان وحده يموت، أما الكائنات الأخرى فتنتهي، أن يموت الإنسان معناه أن يستطيع الموت كموت، أن يتعامل مع الموت في ماهيته..."[2]، لكن ماسر المكانة التي اتخذها الموت عند هيدغر؟

إن الإنسان بحسب هيدغر لا يفهم الموت إلا من خلال فكرة العدم الذي يتبدّى لنا من خلال القلق أو في تجربة القلق التي تبعث نحو العدم، والموت يقابله العدم، هذا الأخير رغم أنه يسحب من الأشياء إلا أنه يبقى غير مرئي وخفيّ، وهنا إشارة إلى الانسحاب الذي هو من ماهية الكون، والإنسان "بفضل تعرّضه للموت يكون مفتوحا لتجربة الانسحاب والاختفاء وبناءً على دلك يستطيع أن يفهم الكون وأن ينفتح له..."[3] لهذا على الإنسان أن يتعوّد ويتدرّب على معاينة ومعايشة تجليات الكون المختلفة، لهذا تحدث هيدغر عن أنثروبولوجيا جديدة سماها ب "الأنثروبولوجيا الأنطولوجية" وهي التي سيعمل فيها الإنسان والكون معا، "ولن يكون على الإنسان أو على الكون أن يعانيا آلام

[1]- مارتن هايدغر، كتابات أساسية، ج2، المصدر السابق، ص 211.

[2]- المصدر نفسه، ص 214.

[3]- المصدر نفسه، ،ص215.

الإقصاء والاستبعاد. وفيها يتولى الكائن البشري هذه المهمة ويكون بوسعه ضبط ديناميّته بما يوافق مقتضيات الكون وهو الكون الذي ما انفكّ يستجوبه في قلب العالم وفق الوتيرة التي تنشئها الاشياء التي تملأ العالم"[1] فالإنسان هو راعي الكون، بل حتى الكون يدعو الإنسان إلى صون حقيقته أي حقيقة هذا الوجود.

ومن خلال رسالته حول "النزعة الإنسانية" حاول هيدغر إعادة إحلال الإنسان في بعده الصحيح باعتباره الكائن الموجود في العالم، حيث تكمن كينونة الإنسان بمجملها في الإقامة في الذات من طريق الانفتاح على الكون، والخروج منها في الحقل الذي تبسطه حقيقة الكون، عندها يجدر بنا على الإطلاق أن نتناول في آنٍ واحد الإقامة في الذات من طريق الانفتاح على الكون، والاضطلاع بهذه الإقامة في (الهمّ) والمواظبة على الحد الأقصى (أن ننحى منحى الموت) ودلك باعتبارها ماهية الوجود الكلية"[2]، فالفكر حسب هيدغر يدين للكون نفسه وينتمي إليه فيما يُعِدُّ هذا الكَوْن الفكر للإصغاء إليه، فالكون هو من يحفظ الفكر وماهية الإنسان، إلا أن هذا الفكر ما لبث أن ظل طريقه عندما وقع في ماهية الذاتية من خلال تنصيبه للعقل سلطاناً مرجعيّاً ونهائيّاً في معرض تعليل الأسباب النهائية.

حيث "وفيما يحاول هيدغر الرد على سؤال طرحه جون بوفري "كيف نضفي معنى جديدا على مفردة النّزعة الإنسانية؟ فإنه يشكّك في جدوى هذه المفردة معلّلاً إعراض الإغريق عن استخدامها في عصرهم الذّهبي...إذ يبلغ مرحلة المساءلة هذه فإنه يُوكِل للإنسان المهمة القاضية بجعله أكثر إنسانيةً، عن طريق الرّضوخ لما يطلب به الكون، ويوضّح أن الانطولوجيا الأساسية لا يمكنها البتّة إقصاء إنسانية الإنسان الذي يتناول نفسه فيها، لناحية ماهيتها. وفيما يجهد هيدغر في تحديد ماهية هذه

[1]- مشير عون، هايدغر والفكر العربي،المرجع السابق، ص 101.

[2]- المرجع نفسه، ص 110.

الإنسانية فإنه يستعرض مجمل التّصورات التي تناولت الإنسان..."[1].وبالتالي لا يتردّد هيدغر في وصف كل النّزعات التي تناولت الإنسان بأنها نزعات ميتافيزيقية، عيبها أنها حدّدت ماهية الإنسان بالرجوع إلى الإنسانية فحسب، أي استبعدت أي علاقة ممكنة قد تقيمها هذه الماهية مع الكون، فمعظم التصورات عرّفت الإنسان بما هو حيوان ناطق أو شغّيل كما أشرنا سابقا، رغم أنه يحمل بعض المميزات الأخرى، وهذا التحديد لا يوضّح حقيقة انتماء الإنسان إلى الكون، لهذا رفض هيدغر كل التعريفات السابقة وشرع في التّأسيس لسؤال الإنسان؛ من هو الإنسان؟ فهو "ههنا" أي أنه مُرمَى في فسحة الكون المضيئة "وهو الكائن الوحيد الذي يتّصف بالملكة القاضية بالإقامة في حقيقة الكون، إقامة يخرج بموجبها من ذاته. من هنا يحظى بفرصة عظيمة تتمثل بامتلاك السّمة الأساسية وغير المسبوقة التي تتيح له الخروج من ذاته، وهو أمر يختلف عن الوجود، كما ورد هذا المفهوم في الميتافيزيقا الغربية.

يعود بنا هذا الطرح حسب هيدغر أن نبيّن كيف يقارب الكونُ الإنسان وكيف يطالب بهذا الإنسان، بما كان كائنا زمنيّاً لا يقُوم إلاّ بالقدر الذي يخرج فيه من ذاته، أي بالقدر الذي يقيم فيه خارج ذاته، بالنظر إلى حقيقة الكون. وفي هذا السّياق لا معنى للعبارة التي وردت في "الكون والزّمان"، "يقوم جوهر الإنسان على خروجه من ذاته" سوى مثول الإنسان في ماهيّته أمام حقيقة الكون عن طريق الخروج من الذّات...يتعارض هذا التّصور للإنسان الذي حمل لواءه هيدغر في الكون والزمان مع النزعة الإنسانية، وليس مع الإنسان نفسه. ذلك لأن هذا التصور يأبى أن يقصر القدر الجوهري للإنسان على ذاتية الكائن(أو كينونة الذات)، بل إنه يروم إلى إعلاء هذا القدر إلى مصاف المثول أمام الكون والعناية به...على الإنسان احتضان الكون بما كان كونا بدلا من قيامه

[1]–مارتن هايدغر، الانطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، تر: عمارة الناصر، منشورات الجمل ، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص59 . 60 .61.

بتبرير وجوده الخاص..."[1]، وبالتالي يخلص هيدغر إلى أن ماهو جوهري هو الكون أكثر مما هو الإنسان، لأن هذا الأخير يقيم أي يسكن كما أشرنا في هذا الكون، ومايجب الإشارة إليه هو أن رسالته في النزعة الإنسانية التي ينادي بها هي ليست نزعة الإنسان السيد، أي سيد الكون والعالم بل الإنسان المنفتح والمتفتّح على الكون، حيث في ضوء حقيقة الكون تقوم ماهية الإنسان الذي يرعى الكون، "من هذا المنطلق يعرض هيدغر تحديدا للإنسان ملازما لدعوته إلى مقاربة الكون. إنّ الإنسان في ضوء ماهيته التاريخية الأنطولوجية، هو هذا الكائن الذي تقوم كينونته بما كانت خروجا من الذات، أي كانت إصغاءً لحقيقة الكون..."[2]؛ لهذا حاول هيدغر أن يدرب الإنسان على الكيفية التي يشيّد بها مسكنا في الكون، أي امتحان الإقامة الفعلية في الأرض ومجاورة الكون، وفي أثناء هذه المجاورة يمكن للكون أن يوصي الإنسان بما عليه القيام به بغية بسط وجوده اتجاه حقيقة الكون.

وهكذا يبدو أن الإنسان قد حظي بمكانة هامة سواءً في الدراسات الانثروبولوجية أو الفلسفية خاصة مع كانط وهيدغر وهذا رغم اختلاف الرؤى فيما بينهما، وهذا التكامل بين الفكر الانثروبولوجي والفكر الفلسفي هو ما تجلى مع هيدغر بإعلانه عن ميلاد الانثروبولوجيا الأنطولوجية والتي فيها يتبدى الإنسان بالنظر إلى علاقته بالكون، حيث في الإنسان فقط تنبسط الطريقة التي يتيح لنا الكون بموجبها أن نسائله فيكشف عن حقيقته.

وهكذا فقد كان الغرض الأساسي للأنثروبولجيا الهيدغرية هو إعادة إدراج الإنسان في دينامية الكون.

وعلى ذلك فالإنسان فيما يرى هيدغر هو الكائن الوحيد الذي يضع وجوده و كينونته موضع التساؤل ويجعل من نفسه مشكلة كونه الكائن الذي يشع في الوجود اضطرابا وانقساما وقلقا وشرا وخوفا وعدما لأنه الكائن الوحيد الذي يتفلسف "فالتفلسف الحقيقي عند مارتن هيدغر هو أساسا

[1]- مشير عون، هايدغر والفكر العربي، المرجع السابق، ص112،114.

[2]- المرجع نفسه، ص116.

محاولة الامساك بالفرق أو بالفروق الأنطولوجية أي بالفروق بين الوجود والموجود وهي الفروق التي أهملتها الميتافيزيقا من خلال انشغالها بالوجود وأهمالها للموجود".[1]

إن كينونة الموجود هنا الدزاين • dasein تعتبر أبرز شكل لوجودها بمعنى الوجود الكامل والمباشر الذي يتجسد في الإنسان، فكلمة دزاين تشير للحقيقة الواعية والإنسان الواعي المفكر المتسائل وليس العادي. لأنّ "الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يوجد فحسب وإنما عليه ان يوجد و أن عمله هو مسؤولية الوجود وأمانته"[2]، وفي هذا يرى مارتن هيدغر أن كل فلسفة إما أن تكون وجودية أو لا تكون "ولأنه لا وجود واع إلاّ من خلال الإنسان فإنّ فلسفته فلسفة تدور كلها حول الانسان".[3]؛ فالانسان بالتالي عنده راعي الوجود[4]، فقير و لكنه ذو كرامة لأنه يعمل على بناء بيت أو مسكن لهذا الأخير "الوجود" و هو البناء الذي لا يمكن أن يتحقق إلاّ عن طريق الفكر و اللغة ليصل إلى حقيقة جوهره التي شُوّهَت عن طريق التقنية.

---

[1] - Heidegger martin, être et temps, ibib, p :17

•-* الدزاين:مصطلح أنطولوجي يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده، و معناها الوجود هنا أو هناك، و تسمى كذلك بالآنية كما يعرفها الجرجاني و هي تعرف بأنها تحقق الوجود العيني للفرد الذي يكون دائما على علاقة بالوجود و كينونة الوجود الإنساني الذي ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني .

[2] - Heidegger, être et temps, op.cité, p27.

[3] - Ibid, p 160.

[4] - Heidegger, introduction à la métaphysique, op-cité. p 22.

المبحث الثالث: تأويل الشكل الفني باعتباره شكلا من أشكال الثقافة:

من خلال ما سبق يتبيّن لنا طبيعة التفسير الذي قدمه كل من كانط هيدغر للإنسان، باعتباره كائن منفتح على الوجود وعلى وجوده الخاص، وهذا الانفتاح قد يأخذ في شكلا فنيا، لذا نجد أن هيدغر قد أعطى في دراسته للفن أهمية كبيرة، فنجده يتحدث عنه في عدة أماكن مختلفة من كتاباته ومؤلفاته الفلسفية، وهذا واضح من خلال تلك الصفحات التي عنونها بـ "أصل العمل الفني"، وهي عبارة عن محاضرة ألقاها سنة 1935 بجامعة فرايبورغ ثم ستتطور هذه الدراسة عام 1956 بالدراسة والتوضيح، فتناول فيها أساسيات المواضيع الفنية[1]، وتساءل عن أصل العمل الفني*، فما المقصود بالأصل هنا؟

[1]– ابراهيم زكرياء، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة و النشر، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص259.

*رغم أن معالجة هيدغر للفن من حيث انتمائه إلى مجال علم الجمال و فلسفة الفن بوجه عام كانت و لا تزال محل خلاف بين الباحثين فمنهم من يسلم بأن معالجة هيدغر للفن تنتمي إلى مجال علم الجمال، و إلى هذا ذهب كايلن Kaelin الذي يستنكر إهمال المساجلات الفلسفية المعاصرة الدائرة حول علم الجمال الفينومينولوجي لإسهام مارتن هيدغر في هذا الصدد، وعلى النقيض نجد هوفشتاتر Hofestatar يخرج من البداية معالجة هايدغر من دائرة علم الجمال، بل و من دائرة فلسفة الفن بوجه عام، على أساس أن تفكيره في الفن لم يكن مهتما بالعمل الفني بإعتباره موضوعا لخبرة جمالية، و لكن الحقيقة أن هذا الموقف الأخير فيه شيء من التطرف، فالقول بأن معالجة هيدغر للفن ليست مهتمة بقضية الخبرة الجمالية، و ليس مبررا لإستبعاد هذه المعالجة من نطاق فلسفة الفن على الأقل، و هذا ليس معناه أن هيدغر يهمل قضية الخبرة الجمالية بل يهمل قضية الخبرة بالفن عموما، فهو يهمل الخبرة الجمالية كما تبدو في معناها التقليدي الذي كان سائدا منذ بداية القرن العشرين، و الذي ينظر إلى الفن من وجهة نظر استيطيقية جمالية، أي من جهة الجمال في الفن أو البعد الجمالي للفن، أي النظر للفن على أنه صورة معبرة فحسب، وهذا ما تجلى مع النزعة الشكلانية في الفن و التي من خلالها أصبح الفن منعزلا عن وجودنا و عالمنا الإنساني، ومفتقرا لأي دلالة أنطولوجية، فجاء تناول هيدغر للفن بغرض تقويض هذا الإتجاه و التأكيد على أن الابداع الفني هو تعبير عن حقيقة الوجود وتحرير لإنسان من كل قيد، حيث سيضع هيدغر الفن في علاقة ضرورية مع الحقيقة، إذ سيتجه هيدغر لدراسة العمل الفني بإعتباره ظاهرة معاشة باحثا عن أصله.

و يقصد هيدغر من خلال تسمية أصل العمل الفني ذلك الذي منه ومن خلاله يكون شيء ما، أي ما يكون وعلى نحو ما يكون، فما يكونه الشيء يطلق عليه ماهيته، ذلك أن أصل شيء ما هو مصدر طبيته، وبالتالي فإن البحث في أصل العمل الفني هو البحث في مصدره وطبيعته، والماهية بالنسبة لهيدغر ليست فقط ما يكونه الشيء وما هو عليه فحسب، إنما تتضمن أيضا السؤال في أصل هذا الشيء، و بذلك يدخل هيدغر بعدا فلسفيا جديدا في فهم ماهية الأشياء و طبيعتها.[1]

لأن البحث في أصل العمل الفني في نظر هيدغر يصبح سؤال عن جوهر الفن، عن ذلك الجوهر الذي ينبع وفقا لتصور ملكة ونشاط الفنان وطريقة تفكيره؛ "إنّ العمل الفني بهذه الكيفية يفتتح وجود الموجود، أي انفتاح العمل الفني والكشف عن المعنى، معنى حقيقة الموجود التي تضع نفسها في العمل الفني[2]"، وعليه فإنّ السؤال عن أصل العمل الفني هو سؤال عن ماهيته وطبيته التي يكونها والتي كان عليها، اي فهم لطبيعة وجوده ولأسلوبه في الوجود، وبالتالي سيكون العمل الفني إيواءً لماهيته الحقيقية التي تعبر عن حقيقة ما[3]، فلا يمكن إنكار حقيقة أن العمل الفني الذي هو موضع تأمل وتجربة أنه يحمل حقيقة ما تنبعث من العمل الفني نفسه؛ "فالعمل الفني كما يشير هيدغر ليس تصريحا بحقيقة ما، إنما هو في حد ذاته حدث، ذلك الحدث الذي يوجد لحظة تكشّف الحقيقة، فالحقيقة تحدث وتصير في تكشفها داخل العمل الفني"[4]؛ إذ يشير هايدغر إلى أنه قد يبدو للوهلة الأولى أن الفنان هو المصدر الأول في العمل الفني، ولكن نحن لا نحكم على الفنان وشخصيته الفنية إلا بالرجوع إلى أعماله الفنية، ذلك أن العمل الفني هو وحده الذي يجعل الفنان يبرز في عمله، والعمل الفني من هذا المنطلق يصير معيارا للحكم على الفنان، ويذهب هيدغر إلى أكثر من ذلك

[1]- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية لدراسات و النشر، لبنان، ط1، 1992، ص88.

[2]- مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص57.

[3] -Heidegger Martin, chemins qui ne mènent nulle par , ibib, p53.

[4]- هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص231.

حيث يؤكد أن "الأصل في الفنان إنما هو العمل الفني[1]"، وهذا التبادل في الأدوار القائم بين الفنان والعمل الفني لا يمكن أن يكون إلا داخل دائرة الفن نفسه، ومن هنا يتساءل هيدغر ويقول هل أن الفن هو الأصل في الفنان و العمل الفني؟ يجيب هنا هيدغر ويؤكد "أن الفن كلفظ لا يخرج عن كونه مفهوما مجردا نشير به إلى مجموعة من الوقائع المشخصة، والتي نقصد بها الأعمال الفنية والفنانين، فلولا هؤلاء الأفراد الذين نطلق عليهم إسم الفنان، و لولا تلك الأعمال الفنية التي ينتجونها، لما كان في الوسع أن نتحدث أصلا عن ما يسمى الفن"[2].

ومنه فإن الإنشغال بسؤال الفن لا يقصد به كما يوضح هيدغر الوصول إلى معارف جديدة، أو الوصول إلى حقائق مختلقة، وإنما يقصد به إعادة التأسيس لطرح سؤال الفن وكمحاولة جديدة للإقتراب من سؤال الكون، فإن هذا الإرتباط بين سؤال الفن و سؤال الكون يتجلى حسب هيدغر في الأثر الفني، هذا الأثر هو إحدى الكيفيات الأساسية التي تتجلى فيها حقيقة الكون فيقول؛ "إن إستغلال الأثر الفني و قيامه في ذاته وإستقراره أوسكونه في ذاته وإكتفائه بذاته ..... يعمل على فهم البنية الأنطولوجية للأثر، إنه يريد أن يحدد الأثر كما هو في ذاته"[3]. حيث يرى هايدغر أن حقيقة العمل الفني لا تظهر إلا من خلال ذلك الصراع الذي هو قائم بين العالم و الأرض، بين العالم الذي يمثل الظهور والوضوح والانكشاف، وبين الأرض التي تمثل التستر والانحجاب[4]، إن هذا التعارض بين العالم والأرض، بين المضمون والشكل، يمثل التوتر بين الانكشاف و الوضوح من جهة، والغموض من جهة أخرى، الأمر الذي يجعل عملية الدخول لفهم العمل الفني عملية وجودية، حيث يفصح الوجود عن نفسه و لنفسه، وعليه "فإنّ الحقيقة التي تتجلى عن هذا العمل الفني هى حقيقة متميزة

[1]- ابراهيم زكرياء، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص260.

[2]- المرجع نفسه، ص261.

[3]- مارتن هيدغر، كتابات أساسية، مصدر سابق، ص16.

[4]- هشام معافة، التأويلية و الفن عند هانس جورج غادامير، دار العربية للعلوم، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص32-33.

عن الحقائق المنكشفة في المجالات الأخرى[1]"؛ حيث يصف هيدغر حقيقة العمل الفني أثناء الصراع بين العالم والأرض، بأنه حركة مندفعة من خلالها تحدث حقيقة ما، بل إنّ تجلي الحقيقة الفريد في نظره يحدث في العمل الفني. هنا يؤكد هيدغر أن ما يعرض في العمل الفني يجب أن يؤسس ماهية الوجود ذاته، فالصراع القائم بين التكشف والتحجب لا يمثّل حقيقة العمل الفني وحده، بل يمثّل حقيقة كل موجود، ذلك أن الحقيقة مثلها مثل اللاتحجب، هي دائما هذا التقابل بين التكشف والتحجب، "فهما متصاحبان بالضرورة"[2].

و يشير هيدغر في حديثه عن أصل العمل الفني إلى مسألة الشيئية التي تعمل على إظهار نفسها داخل العمل الفني، هذه الشيئية حسبه لا تتمثل في تحويل شيء كان قد تشكل من قبل، ولا تتمثل في نسخ شيء ما بوصفه شيئا حقيقيا، إنما هي تعمل على إظهار الحقيقة الحاضرة في العمل الفني بإعتباره مكانا مفتوحا[3]، ولا يمكن الحديث هنا عن الشيئية كما نتحدث عنها في الميادين الاخرى، ذلك أن الشيئية في العمل الفني هي في الأساس ليست شيئا كباقي الأشياء، بل هي شيئية من نوع خاص، شيء مكتمل ينطق بلغة نوعية متميزة منعزلة عن بقية الأشياء الأخرى، فشيئية العمل الفني تحيلنا إلى فهم عما يفصح عن الظاهر و كأنه يتحول إلى رمز أو تشبيه أو تمثيل.

فالجانب الشيئي في العمل الفني هو ذلك الجانب الخصب الذي يكشف لنا عما ينطوي عليه العمل الفني من وحدة فنية، فالشيئية هي في نظر هيدغر الدعامة المتينة التي تستند إليها مقومات العمل الفني بإعتباره موضوعا حسيا، و ربما كانت عبقرية الفنان تنحصر في إيجاد شيئية العمل الفني

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص35-36.

[2]- هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص234.

[3]- المرجع نفسه، ص237.

وخلق ذلك الموضوع الجمالي الذي سيؤثر في الإدراك الحسي للإنسان، من خلال المشاهدة الحسية المباشرة.[1]

لهذا نقول أنّ السؤال عن أصل العمل الفني هو سؤال عن مصدر ماهيته أو طبيعته التي يكونها والتي عليها يكون أي فهم لطبيعة وجوده و لأسلوبه في الوجود، و يرى هيدغر أن كلمة الماهية ليست مشتقة من فعل الكينونة، و إنما هي تنحدر من الأصل الألماني القديم والذي يعني "يدوم" أو "يبقى"، ولهذا فإن ماهية شيء ما هي تعيين للكيفية التي بها يحدث و يبقى على ما هو عليه، ومن هنا يرتبط مفهوم الماهية بمفهوم الحقيقة عند هيدغر، فالحقيقة هي أيضا حدوث، "الحقيقة والماهية كلاهما عملية الحدوث وليس عملية تحقق"[2]،هما عملية حدوث بكيفية محددة يظهر من خلالهما الشيء و يبقى على ما هو عليه.

لهذا كان الفن كما يوضح هيدغر لفظ لا يخرج عن كونه مفهوما مجرد يشار به إلى مجموعة من الوقائع المشخصة، ألا وهي الأعمال الفنية المنتجة والفنانون المنتجون لهذه الأعمال الفنية، ولولا هذه الوقائع المشخصة التي نلتقي بها في عالم الواقع عندما نشاهد عملا فنيا أونلتقي بفنانين لما كان في الوسع التكلم عن الفن[3]، لذلك كان يدعو هيدغر دائما إلى الكشف عن ماهية الفن بالرجوع إلى العمل الفني القائم بالفعل في الواقع، فالعمل الفني لابد من أن يظهر على صورة عالم يخلقه الفنان ويثبت دعائمه فوق الأرض، فلابد للعالم هنا من أن يواجه الأرض، لابد من أن يواجه الظهور والتفتح (العالم) الانطواء والتستر والتحجب (الأرض)[4]، ومعنى هذا أن وحدة العمل الفني وحقيقته لا

[1]- ابراهيم زكرياء، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص262.

[2]- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، مرجع سابق، ص88.

[3]- ابراهيم زكرياء، المرجع نفسه، ص 260.

[4]- هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص235.

تظهر إلا من خلال هذا الصراع الحاد والأبدي القائم بين العالم والظهور وبين الأرض والتستر والتحجب.

ومنه يؤكد هيدغر أن الحقيقة تؤسس ذاتها في العمل الفني، والفنان المبدع يثبت هذه الحقيقة في انتاجه الفني الذي يتمثل في الشكل أو الصورة...إلخ، وعليه كان يرى هيدغر أن الفن هو الحفظ الإبداعي للحقيقة في العمل الفني[1]، ومن هنا كان يحاول هيدغر أن يبين العلاقة بين الشعر وعملية الإبداع الفني، ذلك أن الشعر في نظره يرتد إلى أصل يوناني، فيُفهم الشعر بمعنى الإنشاء والإبداع أو الخلق، وفي ضوء هذا يمكن فهم دور الشعر وعلاقته بعقلانية الإبداع الفني وبطبيعة الفن بصفة عامة بإعتباره تكشفا للحقيقة، الفن هو تفعيل للحقيقة، وهو في مجمله شعري، وهذا ما جعل شعر فريديريك هولدرلين عماد تفكير هيدغر، "فالشعر هو الإفصاح عن لا تحجب الموجودات و إنارة للوجود".[2]

فالعلاقة بين الفن و الشعر في نظر هيدغر ليست علاقة بين طرفين متقابلين، إنما هي علاقة هوية، فالفن في جوهره شعرا، وفي هذه النقطة يقول هيدغر أنه لابد من أن نميز بين مفهوم الشعر بمعناه الضيق وهو ما يسمى بـ Poesy، وبين الشعر بمعناه الواسع وهو ما يسمى بـ Poetic، وبين ما يسميه بالتفكير الشعري Poetic Thinking، والفن بوصفه إحداث حقيقة الموجود بما هو موجود هو في ماهية الشعر، فلقد كان الشعر دائما وسيطا بين السماء والبشر، فَلِمَ لا يكون العمل الفني حلقة الوصل بين الإنسان والحقيقة، و المراد من الشعر أن يكون الإبداع في مختلف الفنون، وكذا تحرير الحقيقة و الكشف عنها[3].

[1]- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، مرجع سابق، ص117.

[2]- هانز جورج غادامير، مرجع نفسه، ص237.

[3]- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، 1977، ص191.

لأنّ ماهية الشعر تكمن في نظر هيدغر في كشف الوجود و جلبه من التحجب إلى اللاتحجب أي إلى الإنفتاح، و ذلك عن طريق إسقاطه في الشكل، و بهذا الانفتاح تتكشف الموجودات ذلك أن التفكير الشعري هو ذلك التفكير الذي يسأل و يقتفي سؤال الوجود، فالتفكير الشعري هو تفكير وجداني وعاطفي يستجيب دائما لما هو حاضر، أي للوجود نفسه، وإن الشاعر يعتمد إلى حد كبير على اللغة المتأصلة فيه، و يستخدم لغة العمل الشعري التي يمكن أن تصل فقط إلى أولئك المتضلعين في اللغة نفسها.[1]

و يؤكد هيدغر أن جميع الفنون التي توجد لدى الشعوب إنما هي مجرد محاولات قام بها الناس في بيئات مختلفة، ذلك من أجل إظهار المستخفى في باطن أرضهم وإظهاره في صورة عالم خاص يكون ناطق بلسانهم، وهذا ما يجعل الفن يتجلى أحيانا على شكل محاولة مضنية من أجل تأسيس عالم خاص يكون بمثابة مظهر لتفتح الوجود أو لظهور الحقيقة، ويكفي أن ننظر إلى فنون الشعوب لكي نفهم كل شعب وتعبيره عن العالم والأرض والصراع القائم بينهما، ونعني مظاهر تفتح الوجود، وإنّ تاريخية الفن هي ما تجعل منه في نظر هيدغر مظهر ليقضة الشعوب في سعيها نحو إكتشاف الحقيقة، ونحو تأكيد ذلك العالم الخاص بها[2].

إذن طبيعة الفن تكمن في ماهية اللغة بوصفها كشفا للمتحجب وإظهاره من التستر، وإن الأشياء تكشف ذاتها من خلال اللغة، وهنا يعني هيدغر بهذا أن اللغة تنطق الوجود، فاللغة ليست ما ينطقه الإنسان، وليس الإنسان هو الذي ينطق اللغة ويتحدث بها، بل إنّ اللغة هي التي تنطق من خلاله. ولما كانت اللغة هي مجال الفهم والتفسير فإنّ العالم يكشف ذاته من خلال اللغة، أي من خلال الفهم والتفسير، وعندما يقول هيدغر أن اللغة تنطق الوجود أو أن اللغة تنطق من خلال

[1]- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، مرجع سابق، ص118.

[2]- ابراهيم زكرياء، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص272.

الإنسان، فإنه يعني بذلك أنها تنطق الوجود الإنساني الذي يسطع في اللغة[1]؛ معناه أن كل عمل فني في نظر هايدغر يعدا شعرا، و حتى التفكير في الوجود هو طريقة أصلية للشعر، أو هو الشعر الأصلي الذي يسبق جميع أنواع الفنون، مادامت كل الفنون تتحرك في إطار لغة الوجود، فالشعر هو الذي يعيد الحياة إلى اللغة عندما تستهلك وتصبح مجرد لغة يومية مبتذلة، فهو الذي يحي اللغة وهو الذي يطورها وهو الذي يعرف الإنسان وجوده من خلاله، وإنّ جميع الناس تلجأ إلى البيت الشعري أو إلى قصيدة شعرية يستشهد بها حين تتأزم الموافق في الحياة أو حين يعجز الإنسان عن التعبير عن أحساسيه و مشاعره، ذلك أن الشعراء أصحاب رؤية[2]، ويبدو أن التفكير في ماهية اللغة جعل هايدغر يلجأ إلى إلتماس العون من الشعراء، ليس فقط لأن علاقتهم باللغة هي علاقة مميزة، بل لأن الشعراء لهم القدرة أكثر من غيرهم على التعبير عنها، واعتبر أن لغة الشعر هي أكثر توصيلا وإيضاحا من اللغة العادية، والتفكير لا يكون إلا شعريا، بحيث يجب على التفكير الذي يحلل الكائن في العالم أن يتعلم الشاعرية من الشعراء، أي تعلم القدرة على الإتصال من خلال اللغة الأصلية للكينونة، فالشعر هو أساس الفن وهو الذي يحافظ ويضمن له قيمته إذ يقول هايدغر؛ "ما من فنٍّ إلاّ هو أصلا قصيدة شعرية مبينة".[3]

و قد ركز هيدغر على **هولدرلين** في دراسته للشعر، لأنه وحده قد تساءل حول علاقة الشعر بالكائن، بحيث يرى في ماهية الشعر تأسيسا للوجود، و من هنا نظر هيدغر إلى اللغة على أنها هي أساس ما يضمن إمكان الوجود في وسط انفتاح الموجود، وعليه فإن "المعنى هو الذي يؤسس اللغة وهي التي تفتح لنا العالم"[4]، وإن "كنه الشعر يكمن في إقامة لما من شأنه أن يبقى و يدوم (الكائن)،

[1]- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، مرجع سابق، ص122.

[2]- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص206.

[3]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، مرجع سابق، ص663.

[4]- ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية، مرجع سابق، ص87.

لكنه لا يبقى ولا يدوم إلا بفضل إبذال الكينونة له وإفضالها بقيامه ووهبها انجلاء ووجودها بفسحة ظهوره"[1].

ويعتبر هيدغر الشعر جوهر الفنون ذلك أن الشعر لغة، واللغة هي أداة الإنسان في تحقيق العلانية وإظهار المستخفى، فهي تجلي الوجود البشري في العالم الخارجي، ومادامت اللغة هي المظهر الأكبر لخروج الإنسان إلى عالم العلانية ورفضه لكل إمتزاج بالوجود المختلط بالتخفي، فليس هناك ما يمنع من القول أن كل فن هو في جوهره صورة من صور اللغة[2]. وحينما يقول هيدغر أن كل الفنون ترتد إلى الشعر فهو يعني بذلك أن كل فن من الفنون ينطوي على عملية إبداعية يحاول فيها الفنان أن يجعل من الظاهر بعيدا عن الباطن، وكأن المظاهر قد أصبحت حقائق، فالفنان يستقدم الحقيقة من ثنايا الأرض لكي يحضرها للناس في شكل عمل فني، وهذا العمل هو بمثابة عالم إنساني قائم بذاته، وفي محاضرة "أصل العمل الفني" يضع هيدغر الفن على قدم المساواة مع الفلسفة بوصفه وسيلة لتحقيق الكشف عن الوجود ككل والكشف عن الحقيقة.[3]

إن الفن بوصفه إقامة الحقيقة في العمل الفني فهو شعر، ولا يعد خلق العمل الفني وحده شعريا فقط، إنما المحافظة عليه والتي لا تتسم إلا بطريقتها الخاصة، هي تعد كذلك قضية شعرية، فكل الفن بوصفه ترك حدوث حقيقة الوجود على هذا النحو هو جوهره الشعر[4]، ولقد إهتم هيدغر بالشعر في مرحلة مبكرة، خاصة عندما دخل في حوار مع الشعر الألماني وإهتمامه الكبير بشعر ركله و تراكل

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، مرجع سابق، ص665.

[2]- ابراهيم زكرياء، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص272.

[3]- عبد السلام علي جعفر، هيرمينوطيقا تفسير الأصل في العمل الفني، دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الاسكندرية،د ط، دس، ص118.

[4]- علي الحبيب الفريوي ، مارتن هيدغر، الفن و الحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، مرجع سابق، ص236.

وهيبل، و دون أن ننسى إهتامه الكبير بشعر هولدرلين الذي يرى فيه أن أشعاره قد تضمنت المنقذ أو ما هو مقدس أو ما يتجلى فيه الإلهي.[1]

لهذا تكمن مهمة الفيلسوف بنظر هيدغر في إيضاح معنى الوجود، بحيث يجب على كل إنسان أن يطرحه على نفسه ليصبح إنسانا، فيتساءل ويقول من أنا؟، فمن يبحث عن الوجود بكل تأكيد سيصل إلى إجابة أنا الباحث عن الوجود، نعم إنني لست الوجود إلا أنني مع ذلك الوجود وأشارك في الوجود وأنا على صلة به، فالوجود شيء يحيط بالإنسان ويؤلف كيانه، ذلك "أن الإنسان ظاهرة من ظواهر الوجود، الوجود المحدد في الزمان و المكان"[2]، ويعتبر هيدغر اللغة من أهم العناصر في الوجود الإنساني، هي بيت الكينونة، و يؤكد أن العبور إلى الكينونة يتم عبر اللغة بصفتها العنصر الدائم في الإنسان الذي يتكلم فيه ومن خلاله، "فحقيقة الكينونة يجب أن تكون بواسطة اللغة، ذلك أن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يوجد من خلال اللغة والفهم، بل هو الوحيد الذي لا يوجد إلاّ من خلال عملية الفهم Compréhension."[3]

ويرى هيدغر في اللغة هي الشعر الأصيل الذي من خلاله يمكن التجميع بين العالم والأرض، بين الانفتاح والتستر، بين التحجب واللاتحجب، فاللغة بهذا المعنى تجعل الإنسان يدرك الانفتاح وتعلّمه الانصات إلى النداء، كما أنها تعلّمه الكيفية التي يتعيّن عليه أن يكون بها في العالم، و بما أن اللغة هي بناء وتأسيس للوجود الانساني وللتاريخ، فهي نفسها الشعر في معناه الجوهري، ففهم حقيقة اللغة

[1]- علي الحبيب الفريوي ، مارتن هيدغر، الفن و الحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، المرجع نفسه، ص241.

[2]- ابراهيم أحمد، إشكالية الوجود و التقنية، مرجع سابق، ص70-71.

[3] - Heidegger martin acheminement vers la parole, trad : jean beaufret, wolfgang brokmeier, françois fedier, ed : gallimand, France, 1976,. P112.

والشعر عند هيدغر لا ينفصل عن فهمنا لحقيقة الفكر، وهكذا يعيد هيدغر صياغة مفهوم الخطاب الفلسفي في ذاته.[1]

و في الحقيقة لم يكن هيدغر وحده الذي دعى إلى الإصغاء إلى الشعر والشعراء، بل نجد أيضا الكثير من الفلاسفة و من بينهم غاستون باشلار (1884-1962)، الذي يرى أن الفلاسفة سيتعملون كثيرا إذا ما أصغوا وتمعنوا جيدا إلى الشعراء، فقبل أن تظهر الفلسفة في اليونان قام مقامها الشعر، فهيأ لها الأرضية حتى تبرز مع الفلاسفة، "فالفلسفة اليونانية ترجع في الأصل إلى أشعار هوميروس و هزيود مثلما رجعت إلى بلاغة السوفسطائيين، و حتى نظرية ديموقريطس ظهرت كتأويل وتصحيح لبعض أشعار هوميروس، كما أخذ زينون ديوان هزيود و أخضعه لنظام الفلسفة"[2]؛ وقد قام هيدغر بالإصغاء إلى الشعر. خاصة ما قاله الشاعر هولدرلين، فيرى في العمل الشعري بناءً أو إسكانا أصيلا، ذلك أن الشعر يكشف أصل الأشياء و منبعها مثلما يكشف عن ماهيتها[3]، وهكذا نلاحظ أن هيدغر بهذا المنطلق قد أعاد الحوار بين الفيلسوف و الشاعر.

و عندما يتحدث هيدغر عن الشعر فهو يتحدث عنه في إطار الأنطولوجيا، أو كما يسميها أنطولوجيا الشعر، "وقد ردّد هايدغر في أعماله الأخيرة عن الشعر، أن الشعراء يعلموننا كيف نقيم على الأرض، وهو يقصد بذلك أن يتعلم الإنسان كيف يقترب من الإرض ومن الطبيعة ومن اللوغوس، أي كيف يقترب من حقيقة الأشياء والموجودات وبالتالي من الوجود نفسه، حيث أن وجود الأشياء والموجودات يتحقق من خلال الكلمة الشعرية، وعليه فإن الإنسان يقيم في هذا العالم وعلى هذه الأرض بطريقة شعرية"[4].

---

[1]- سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص72.

[2]- وعزيز الطاهر، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1990 ، ص 153.

[3]- المرجع نفسه، ص154.

[4]- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق، ص66-67.

ثم يشير هيدغر إلى أن الفلسفة ليست شعرا ومع ذلك هي نوع من التفكير الشعري، أي التفكير الذي يتحقق في اللغة أو يحقق ماهيتها في كشف وإظهار وجود الموجود، ولهذا يؤكد هيدغر بأن هناك علاقة قوية بين الشعر والفلسفة، فرغم أنهما يسكنان في قمة جبلين منفصلين عن بعضمها البعض، إلاّ أن هناك صلة قرابة بينهما، وهذه الصلة هي أن كلاهما هو في خدمة اللغة. إنّ الفكر و الشعر يولدان معا من الوجود ويرتفعان إلى مستوى إدراك حقيقته، فالقول الشعري هو الصورة الأولى للفكر، مع بارمينيدس مثلا كان متجاورا مع المقدس، وفتح هيدغر باب الحوار بين الفلسفة والشعر بغية رد الفكر الفلسفي إلى رتبة الشعرية الأصيلة، ومن أجل أن يتجاور الفكر مفهومه الذي وضعت الميتافيزيقا شروط إمكانه كتقنية.[1]

و في الشعر كما في الفلسفة تُستنطق الأشياء من جديد ويعاد خلق العالم بالأسماء والكلمات، أو بالفكر والمفهوم، فالشاعر والفيلسوف في نظر هيدغر كلاهما يسعى إلى الإستنطاق وإعادة الخلق والإنتاج وكلٌّ حسب طريقته، فالشاعر يجدد نحو الكلام والأسلوب، والفيلسوف يجدد بينة الفهم وطريقته، وإذا كان الشاعر يجنبنا الكلام المعتاد ويحررنا من الركاكة، فإن الفيلسوف يجنبنا وينقدنا من الفهم الساذج ويحررنا من اللغو والهدر، كما أن الفيلسوف يجعلنا بفهمه نعمل على إعادة النظر في محمولاتنا وأفكارنا، إما بتوسيع الفهم وتعميقه أو قلبه، كذلك الشاعر يجعلنا بكلامه نتكلم على نحو جديد، إما بتوسيع معاني الكلمات أو بتجاوز دلالاتها أو تنظيمها تنظيما إبداعيا.[2]

وبالنسبة للعلاقة القائمة بين الشعر والفكر واللغة قد قام هيدغر بنشر مؤلفه الذي عنونه بـ "على الطريق إلى اللغة " وذلك سنة 1953، حيث يتضمن ثلاث محاضرات يتناول فيها بالتحليل علاقة الشعر بالفكر، كما يتناول بالتحليل ماهية اللغة وذلك في محاضرته "الكلام في عنصر القصيدة" التي

[1]- محمد كرد، الميتافيزيقا و الشعر بين أفلاطون و هايدغر، رسالة الماجستير، إشراف د/البخاري حمانة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2007،ص132.

[2]- ابراهيم أحمد، انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص105.

كتبها حول جورج تراكل، فيقول:" ولكن يبقى ممكنا وضروريا في بعض الأحيان أن يقوم حوار بين الفكر والشعر، ذلك لأن الفكر والشعر معا لا ينجوان من تلك العلاقة الواضحة، و إن كانت مختلفة بالكلام، الكلام الشعري الرمزي نوع من الغموض الذي يمنح الكلام قوته الفاتنة التي تدعو إلى التأمل والتساؤل والتأويل، أي فتح الطريق للتفكير، ومن ثمة يتعلق القول الشعري بالفكر من أجل كشف الغموض و السر"[1]. فهيدغر عندما تناول القصائد الشعرية فهو يعبر بشكل واضح عما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الشعر والفكر، وفي الوقت ذاته يحدد ويعبر عن ماهية الفكر، كما يريد أن يحدد أيضا ماهية الشعر، فرغم الإختلاف القائم بينهما إلا أن الأرضية مشتركة واحدة تجمعهما وهي التعبير عن حقيقة الوجود، إذ يقول؛ "وجود غاية واحدة وأرضية واحدة تكشف عن علاقة الجوار القائمة بين الشعر و الفكر"[2]، وللتعبير عن التباعد و التقارب بين الشعر و الفكر يقدم هيدغر مقطع من قصيدة هولدرلين "باطموس Patmos" فيقول فيها، "يسكنان على جبلين منفصلين عن بعضهما أشد الإنفصال وأوسعه لكن بين الشعر والفكر صلة قرابة خفية لأنهما مولعان بخدمة اللغة"[3].

فرغم هذا التباعد بين الشعر و الفكر إلا أن هناك تقارب بقدر هذا التباعد، حيث يوضح هيدغر أن التعبير عن نداء الوجود يكون بالكلمات، فالوجود ذاته هو ما ينكشف من خلال اللغة، ومن ثمة من خلال الشعر والتفكير الشعري الذي يقتفي سؤال الوجود[4]، و كما أن الانصات إلى نداء الوجود لا يمكن أن يتم إلا بنظرة شعرية، فوحده الشعر والتفكير الشعري الأصيل الذي يجسد حقيقة هذا الإنصات، فيقول:"إن الإنصات إلى نداء الوجود....نداءً ليس في إمكان أي شخص أن ينصت

[1]- محمد طواع، هيدغر و الشعر، مجلة فكر ونقد، العدد الثامن، المغرب، 1998، ص83.

[2]- Heidegger martin acheminement vers la parole,ibib, p163.

[3]- Heidegger, Questions II, traduit par : kostas et jean Beaufret, ed : Gallimard, Paris, 1968,p37.

[4]- سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص60.

إليه....إنه نداء يتوجه صوب المفكر والشاعر بإعتبارهما صاحبي رسالة تتجلى في حراسة حقيقة الوجود ورعايتها"[1]، فالغاية من الشعر والفكر هي واحدة وهي الرجوع إلى الأصل، بمعنى الرجوع إلى الوجود يكشف كل موجود، والعلاقة بين الشعر والفكر تكشف عن طابعها الإشكالي، لأنها تهتم في تصميمها بسر الوجود ذاته، أو بمعنى آخر تهتم بحقيقة الوجود[2]؛ و يشير هيدغر في توضيحه للعلاقة بين الشعر والفكر إلى التفكير عند انكسمندر، الذي يرى فيه أنه تفكير ذو طبيعة شاعرية في الأساس، لأنه يدعو الكلمة إلى الوجود، وإن قدرة الشاعر الشعرية تتجلى كلما خاض في التأمل والتفكير، فكل من الشاعر والمفكر يشتركان في مهمة إحضار الوجود عن طريق اللغة، هذا ما يجعله من وجهة نظر هيدغر أكثر أنواع النشاط إنسانية.[3]

لهذا يشير هيدغر إلى أن معظم الفلاسفة يرفضون فكرة التفكير الشعري، وذلك لما فيه من تعدي على الفكر ذاته، فهذا النوع من التفكير ـ أي التفكير الشعري ـ قد يهتم بالنزعة الغنائية في الشعر ويبتعد بذلك عن التفكير الحقيقي، هذا الأمر جعل من هيدغر يهتم بفهم المعنى الحقيقي للفكر الفلسفي مما جعله ينتقد انتقادا جذريا الفلسفة الغربية منذ أفلاطون، وخاصة الميتافيزيقا الكلاسيكية، لأنّ حقيقة التفكير في ماهية الكلمة عند الشاعر هو بمثابة التفكير في الوجود من حيث ماهية الحقيقة عند الفيلسوف، أو هو تجاوز للميتافيزيقا الكلاسيكية التي كان محور إهتمامها الموجود بدلا من أن تهتم بالوجود ذاته.[4]

فالشاعر والمفكر أو الفيلسوف كلاهما يهتمان باللغة، ويقصد هنا لغة الوجود وبالتالي هما يستجيبان لنداء الوجود إستجابة حقيقية، فيقول هيدغر في محاضرته "ماهية اللغة" التي نشرت في

---

[1] - Heidegger martin acheminement vers la parole, ibib ,p126.

[2]- عبد السلام جعفر صفاء، أنطولوجيا اللغة عند هيدغر: دراسة فلسفية في قصيدة "الكلمة" لشتيفان جئورجه، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الاسكندرية، ط1، 2002، ص102.

[3]- عبد السلام علي جعفر، انطولوجيا اللغة عند هيدغر، مرجع سابق، ص75.

[4]- المرجع نفسه، ص79-80.

كتابه "على الطريق إلى اللغة"؛ "لكن إذا كان كل شيء يعود أولاً إلى تجربة التفكير مع اللغة، فلماذا هذا التأكيد على التجربة الشعرية؟ ذلك لأن التفكير بدوره يحدد مسالكه بجوار الشعر، لهذ السبب كان من المفيد التفكير في الجار الذي يسكن بالقرب...الشعر والفكر كل منهما بحاجة إلى الآخر لإتمام مسارهما إلى الحد النهائي في علاقة الجوار لكن كل بطريقته الخاصة "[1]؛ إذا يرى هيدغر أنه يجب أن نفسر معنى علاقة الجوار بين الشعر والفكر، ولتفسير هذه العلاقة يذهب هيدغر إلى شرح معنى الجار والجوار، فيؤكد أن الجار هو من يسكن بالقرب من الشخص الآخر (الجار الآخر)، وأن علاقة الجوار هي علاقة بين شخصين يتخذ كل منهما سكنه ومستقره بالقرب من الآخر، كما أن هذه العلاقة تعبر عن التلاقي بينهما كل واحد في واجهة الآخر، فالشعر و الفكر هما متجاوران ومترابطان، إلا أن الحكم السابق والرأي الشائع الذي كان يقول أن الفكر من شأن العقل أو التفكير العلمي، وأن الشعر هو من شأن الخيال والمجاز، جعل الحديث عن علاقة الجوار بين الشعر والفكر موضع مساءلة وشك.[2]

ويوضح هيدغر في مقالته "رسالة عن النزعة الإنسانية" كيف أن التفكير الأصلي يتداعى عندما يصبح تفكيرا علميا وعندما يتخذ شكل المنطق أو الفزياء، وفي حديثه عن العمل الفني في كتابه "المتاهات" يؤكد أن الحقيقة تكشف ذاتها بطرق عدة، وأن اللغة بمعناها الواسع تشمل الموسيقى والشعر والفن والفكر، وهي التي تحضر كل موجود في الانفتاح، وتؤسس الأساليب التي تنكشف من خلالها الحقيقة، ولما كانت اللغة في حد ذاتها شعرا بالمعنى الأصلي للكلمة، فإن كل تفكير هو بمعنى

[1] - Heideggar martin acheminement vers la parole ,ibib , p157.

[2] - عبد السلام علي جعفر، انطولوجيا اللغة عند هيدغر، مرجع سابق، ص98.

أو بآخر يجب أن يكون شعرا، فالشعر هو التسمية التأسيسية للكائن ولجوهر كل الأشياء، وهو ليس قولا فقط بل إنّ الشعر هو الذي يبدأ بجعل اللغة ممكنة.[1]

و يرتبط الشعر بالفكر في نظر هيدغر بعلاقة الجوار أو المجاورة، لأنّ العنصر المشترك بينهما هو عنصر اللغة، لهذا يؤكد أننا نقيم في اللغة، ونحن نتخذ منها سكنا لنا، غير أن الإحساس بهذا السكن هو من أصعب الأمور، وإذا كان هذا المقام هو الذي يحدد ماهية الإنسان فإن العودة إلى ما يسميه هيدغر "ممكن الوجود الإنساني" هو الواجب الأسمى الذي يجب على الإنسان أن يتجه إليه بكل جهده وفكره، فيجعل منه ثقافته الخاصة والتي يجب أن تكون معبرا نحو الوجود الأصيل والمحض والخالص الذي هو الوجود الفني، "فالإنسان لا يكون إنسانا إلا بقدر ما ينصت لنداء اللغة"[2].

إنّ هيدغر ينظر إلى اللغة على أنها بيت الكينونة وهي المقر الذي يسكنه الإنسان ويلجأ إليه، وما عليه إلاّ الإنصات لهذه اللغة حتى يسمع ما تقوله، و هذا ما يسميه "بفعل القول الاصلي والذي هو الشعر، واللغة هنا ليست أداة للتواصل والتفاهم و التعبير فقط، بل على العكس من ذلك فهي تحضر قبل كل شيء، كل موجود بوصفه موجودا إلى الانفتاح"[3]؛ وهذا الاهتمام باللغة عند هيدغر بدأ في مراحل مبكرة من حياته أي منذ أن أبدع عمله الكبير "الوجود و الزمان "، ثم سيستمر هذا الاهتمام إلى مراحل متأخرة من فكره و حياته عموما.

وإن فهم اللغة عند هيدغر هو الأساس الذي يقوم عليه فهم النص الأدبي والشعر بالخصوص، بل وفهم الفن ذاته، فكل فن يكون شعرا بالمعنى الماهوي للشعر، أي ممارسةً لماهية الشعر باعتباره

---

[1] - Heidegger, Approche de holderlin , trad : André preau, ed : Gallimard , paris, 1962, p50.

[2] - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص214.

[3] - Bedda Alleman, Holderlin et Heidegger, trad : françois Fédier, presses universitaires de France, Paris, 1959,p139.

أسلوبا لإسقاط ضوء الحقيقة في الشكل، فاللغة هي التي تكشف عن الوجود وحقيقته، و حيث تكون هناك لغة يكون هناك تاريخ، والشعر في معناه الخاص هو من عمل اللغة، وأن اللغة هي أداة لتحقيق الكشف وإظهار ما هو متخفي، فهي تجلي الموجود البشري في العالم الخارجي، أما الموجودات الأخرى التي لا تمتلك لغة كالصخر والنبات فهي لا تعرف تفتحا لكونها لا تمتلك لغة[1]، فهي ملقاة في هذا العالم ولا تعرف أي سبيل نحو الكشف والظهور والانفتاح.

واذا كانت اللغة كما أشرنا سابقا هي بيت الكينونة أو بيت حقيقة الوجود، فإنه لا بد ان لهذا البيت حارسا، وهذا الحارس هو الإنسان الذي لا يقوم بالحراسة فقط بل يعمل على التأويل أيضا، فهو حارس الوجود ومؤوّله، و لكن من يحرس يستطيع أن يخفي، وعليه فإن مهمة التفكير الرئيسية هي جعل الوجود يوجد ويظهر، فيجب السماح للوجود بأن يقول داخل الذات الإنسانية قوله، وأنّ قدرة الإنسان على إظهار الوجود أو إخفائه يخلق عنده الوهم بأنه هو من أبدع اللغة وهي موجودة تحت تصرفه، غير أن الواقع هو أن الكلمة لم تطفو على السطح إلا تحت قوة دفع الوجود، وظهور الكلمة (اللغة) هو الذي جعل من الإنسان حارس الوجود.[2]

و يؤكد هيدغر أن الوجود عندما يكشف عن ذاته في حديث الإنسان، فإن الكلمات تصبح كلمات حقيقة، و هنا يكون الإنصات إلى نداء الوجود وحده باعتباره لوغوس، وأن المنصتون هم أصحاب الكلمة الحقيقيين، وأولئك هم الشعراء والمفكرون، وقد عبّر هيدغر في دراسة عنوانها "أنكسمندر" التي نشرت ضمن كتاب "متاهات"، "أن الفلاسفة قبل سقراط قد عرفوا الوجود معرفة

[1]- ابراهيم زكرياء، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص229.

[2]- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر و التوزيع، لبنان، ط1، 1993، ص157-158.

خاصة عندما عبّروا عنه بالكلمة، فاللغة من حيث الماهية هي حضور الوجود في صورة كلمات أو لوغوس"[1].

و هكذا يتضح أن المشكلة الرئيسية عند هيدغر هي مشكلة الوجود وهي مشكلة تخص الإنسان وحده فقط، باعتباره الكائن الوحيد الذي يطرح سؤال الوجود، ذلك لأنه الكائن الوحيد الذي يمتلك لغة، وما طرحه لمشكلة الوجود سوى لامتلاكه الكلمة وأنّ ظهور الكلمة يلزمه طرح هذا التساؤل[2]، لهذا كانت ماهية الإنسان أن يحيا شعريا على هذه الأرض كما يشير إلى ذلك هايدغر من خلال هولدرلين، "وحتى الوجود هو وجود شعري في جوهره من حيث أنّ اللغة هي مكمن الوجود وحقيقته، وهي بالتالي ليست مجرد أداة تشبه الأدوات الأخرى التي يمتلكها الإنسان بل هي بيت الكينونة ومسكن الوجود، فهي التي تضمن للإنسان الاستقرار في عمق الوجود، وحتى العالم لا يمكن أن يوجد إلا حيث تكون هناك لغة"[3].

إن العمل الفني وخاصة الشعري منه يوضح مدى صدى اللغة وقوة تعبيرها عن الظواهر الطبيعية، فالشعر يلمس أرض اللغة ويظهرها كما لو أنها القاعدة التي يستند إليها الشاعر خلال مسيرة المعاناة والإبداع، فالقصيدة تجعل ما تتركه اللغة مفتوحا وعاما ومرئيا، وحين توظف اللغة الشعرية كل إمكانياتها وقدراتها للانفتاح على محيطها فإنها لا تكشف فحسب عن الاصوات والعلامات والإشارات، وإنما تكشف أيضا عن البعد الأساسي لإقامة الكائن، فالكلمة كالمعنى المحسوس تقدر اتساع فضاء اللعب بين السماء والأرض، واللغة هي أداة انفتاح الكائن على العالم وهي من خلال الصوت الشعري بمثابة خيط الصلة الرفيع بين الأرض و العالم.[4]

[1]- عبد السلام علي جعفر، انطولوجيا اللغة عند هيدغر، مرجع سابق، ص74-75.

[2]- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص158.

[3]- سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص133.

[4]- عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2003، ص189.

فهايدغر يتناول اللغة من حيث هي لغة و ليس من زاوية شيء اخر، كالتصورات التقليدية للغة خاصة التصور الميتافيزيقي الذي ينظر إلى اللغة كقدرة من القدرات التي يمتلكها الإنسان، فهي بذلك تشبه القدرات الأخرى، بل إنّ اللغة "هي ما يحدد الكائن وتجعل منه إنسانا، فهي التي تدخله في دائرة التواصل والتفاهم مع الاخرين"[1]؛ ، ويشير هيدغر إلى أن كل فن هو شعر، فالثقافة الفنية تتجلى بالخصوص في الشعر ولغة الشعر هي اللغة الوحيدة التي تعبر عن الحقيقة بالأخص حقيقة الوجود، فكل شعر هو لغة، وبالتالي فإن ماهية اللغة تكمن في إحضار الموجودات إلى المجال المفتوح أي اظهارها والإبانة عنها، فاللغة تسمي الموجودات ومن هنا فإن الموجودات تكشف عن نفسها للإنسان عن طريق اللغة، ومنه فإن لكل إبداع فني صلة عميقة باللغة، والطبيعة الإبداعية للغة تكمل في ممارسة الشعر، فاللغة ليست فقط أداة للتعبير بل على العكس من ذلك تحضر كل موجود بوصفه موجودا للانفتاح[2]، وهذا الانفتاح يكون من خلال الشعر، من خلال القول، من خلال الكلمة وبالإجمال من خلال الفن.

والشاعر حسب هيدغر لا يقول علانية إلا ما تقوله اللغة بصوت خافت، وعلى هذا الأساس يمكن تفسير ذلك الاهتمام القليل الذي أعطاه هيدغر لشخصية الشاعر وأحاسيسه الداخلية التي تجد نفسها في صراع بين ما هو خارج عن قوتها سلطتها وإرادتها، وبين تجربتها المعاشة أي حقيقتها الداخلية المعاشة، وهنا يمكن القول أن قدرة اللغة الأصلية لا تكمن فقط في الكشف والإبداع، وإنما تبرز أيضا في إنتاج الصور النابضة بالحياة والحيوية، ولكي يفسر هيدغر هذه القدرة ويعطي تفسيرات جديدة لجأ الى محاولة تقويض هدم النظريات الميتافيزيقية التقليدية.[3]

[1]- مارتن هيدغر، كتابات اساسية، مصدر سابق، ص246.

[2] -Bedda Alleman, Holderlin et Heidegger, ibib,p139.

[3]- عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، مرجع سابق، ص190.

هكذا تتضح الصلة الحميمية بين اللغة والشعر والتفكير، وهذه الصلة يمكن أن تنكشف لنا إذا ما فهمنا أن أساسها يكمن في الصلة القوية بين اللغة ذاتها والوجود ذاته، فهي بمثابة موضوع واحد في نظر هيدغر، فالوجود ذاته ينكشف من خلال اللغة، ومن تم من خلال الشعر والتفكير الشعري الذي يقتضي سؤال الوجود، ويشير أيضا هيدغر إلى تلك الصلة القوية بين سؤال الفكر (السؤال الفلسفي) الذي هو أيضا سؤال الوجود وبين مسألة اللغة، حيث أن هيدغر "كان يحفر ليصل إلى ذلك الأساس الخفي للغة، والذي يجعل من المتلقي قريب من سؤال الوجود، وهذا ما كانت لغة الشعراء تقوم به"[1]، فكان الشعر بهذا أسمى تعبير عن ماهية الوجود وحقيقته، حيث يقول هيدغر في المحاضرة التي عنوانها "هولدرلين وماهية الشعر"؛ "إذا كان الشعر في جوهره تأسيسا فهذا معناه وضع أساس تابت وراسخ، الشعر تأسيس للوجود بواسطة الكلمة LA PAROLE والوجود لا يكون أبدا هو الموجود، و لكن ونظرا لكون الوجود وماهية الأشياء لا يمكن أبدا أن ينتجا عن حساب الموجود أو يشتقا من هذا الموجود المعطى سلفا، فإنه من الواجب أن يخلقا ويوصفا ويُعطيا بحرية وهذا العطاء الحر هو التأسيس"[2]، التأسيس للحقيقة الفنية والشعرية، التأسيس لإبانة ما كان متخفيا وغير جلي، ولا يكون هذا التأسيس إلا من خلال الفن.

و إن فهم حقيقة الفلسفة والشعر عند هيدغر لا ينفصل عن فهمنا لحقيقة الفلسفة، ومن هنا كانت دعوته إلى إعادة صياغة مفهوم الخطاب الفلسفي ذاته، فكان في نظره لابد من إعادة النظر في الفهم التقليدي للغة والشعر والفكر، اللغة التي ليست بأداة ولا موضوع، إنما اللغة التي تنطق شعرا وفكرا، و الشعر الذي لا يكون مجرد تشكيل لغوي أو صورة جمالية تستخدم اللغة، وإنما الشعر الذي تتحقق فيه ماهية اللغة من حيث هي قول، أي كشف وإظهار، والفكر ليس الذي يتمنطق، و إنما

[1]- سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص60-61.

[2] - Heidegger, approche de Holderlin ,ibib, p52.

الفكر الذي يكمن في اللغة ذاتها و يمارس التفكير الشعري، وهيدغر في دعوته هذه لا يفرض علينا منطقا خاصا وإنما هو يوجهنا لنسير على الطريق.[1]

و في إحدى المحاضرات التي عنونها بـ "الطريق إلى اللغة" يؤكد هيدغر أن اللغة تتحدث، فليس الإنسان هو الذي يتحدث لغة بل اللغة هي التي تتحدث من خلاله، ومعنى هذا أن هيدغر يريد أن يؤكد أن اللغة تتجاوز فعل الكلام والحديث الذي تتحدث من خلاله اللغة، أي أن ماهية اللغة تتجاوز كونها مجرد أداة نتحدث بها، فالإنسان يتحدث بفضل قدرة اللغة على التحدث بذاتها، وهنا تتحول مهمة الإنسان إتجاه اللغة، أي يجب أن يتيح لها أن تكون لغة وأن تفصح عن ماهيتها كلغة في فعل الكلام والحديث، فماهية اللغة إذن لا تكمن في القول ولا مجرد الكلام المنطوق، بل اللغة تتحدث بوصفها قولا، ويقصد هيدغر بهذا أن في عملية القول هذه نجد هناك شيئا حاضرا أو غائبا يظهر ذاته أو يتوارى. وفهم هذه العملية هو ما يمكن أن يقودنا إلى فهم حقيقة اللغة، "فمن خصوصية اللغة أنها تخفي ذاتها في ذلك الأسلوب الذي به يتيح القول لأولئك الذي ينصتون إليه بأن يصلوا إلى اللغة"[2].

إن " المفكرون و الشعراء " هم في نظر هيدغر الذين ينصتون إلى نداء الوجود ويستمعون إلى صوته الخافت أو الغير المسموع، فإستجابة كل من المفكر والشاعر هي خاصية التفكير الأصلي في الوجود، وعن طريق ذلك الإدراك الكامل للتوتر القائم في جذور الهوية والإختلاف في العالم والوجود ذاته، فإنهما ـ أي الشاعر والمفكر ـ يصيغان للاستجابة الحقيقية، وبذلك يصبح الشعر والفكر ينصتان للوجود من خلال الكلمة الصامتة لقول الوجود.[3]

---

[1]– سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص73.

[2]– مرجع نفسه، ص34.

[3]– صفاء عبد السلام جعفر، الشعر والفكر عند هايدغر، مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد10، وزارة الشؤون الثقافية، 2004، ص161.

والشعر في نظر هيدغر هو القمة الأساسية فيما يسميه بالإسكان الإنساني، وهذا لا يعني أن كل إنسان هو شاعر بالبداهة، فهو لا يكون شاعرا إلا بمقدار ما ينكشف على الإنسان، و بالتالي بمقدار ما يحب وجوده ويقتنع به، لذا فإن الشعر الحقيقي والأصيل لا يتوفر هكذا بالبداهة في كل وقت وفي كل مكان، بل إنه هبة لا يحظى بها إلا من كان يملك الإستعداد لذلك.[1]

و عندما يتحدث هيدغر عن الشعر الحقيقي فإنه يتحدث عن ماهية الشعر، هذه الماهية التي يجب البحث عنها داخليا وليس خارجيا، فالبحث الخارجي يرصد فقط الخصائص الخارجية المشتركة بين القصائد فقط، فيجب أن نجد ما يميز القصيدة داخليا، وهذا ما يعني أن نتوقف عند قصيدة بعينها، ونبحث داخل القصيدة التي تتكلم عن الشعر، وهذا ما جعله يمجد أشعار هولدرلين حيث يقول في مؤلفه "الطرق المسدودة"؛ "إن هولدرلين هو شاعر الشعراء في زمن الضنين ولهذا لا وجود لأي شاعر بإمكانه التفوق عليه"[2]؛ لأن الفنان في منظور هيدغر يعرف بالعمل الفني ويبرز به، وهكدا فقد أحدث السؤال عن الأصل وبالتحديد أصل العمل الفني في كيفية فهم وقراءة وتأويل العمل الفني، فلم يعد الأصل هو الفنان كما يعتقد من قبل، بل إن الأصل كما يرى هيدغر هو المصدر الذي ينبثق عنه عمل ما أوشيء ما، هذا الجوهر الذي يعني السؤال عن وجود العمل الفني والذي به يعرف الفنان، لهذا كانت العلاقة بين الفنان والعمل الفني تنبثق من وسيط أو طرف ثالث والذي هو الفن ذاته، وهكذا كان العمل الفني بوصفه مقاما لانفتاح العالم يمتلك الإمكانية والقدرة على كشف الوجود وعرض حقيقته وتحديد معناه ومعالمه ودلالته وهذا ما سعت إليه فلسفة هيدغر.

فالعمل الفني من منظور هيدغر لم يعد شيئا مجرّدا بقدر ما أضحى موضعا لكيفية وجود الموجود في عالم تاريخي من أجل الكشف عن حقيقته الوجودية في شيئيته، لأن السؤال عن الأصل وبالأخص السؤال عن أصل العمل الفني يعني الذهاب إلى الشيء عينه أو ذاته بغرض معرفة ذلك الفرق

[1] – عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص191.

[2] – Heidegger Martin ,Chemins qui ne menent nulle part, ibib, p261.

الأنطولوجي بين الوجود والموجود، هذا الوجود الذي وقع في النسيان، وهذا ما يظهر في أفق العمل الفني كما رأينا مع هيدغر.

وهكذا يمكننا أن نستنتج أن النظرة الهيدغيرية هي نظرة فلسفية بخصوص الإنسان والفن والعلاقة بين الفكر والشعر، لأن العمل الفلسفي هو أيضا عمل ثقافي ولا يخرج عن دائة الثقافة لأنه يقوم ويستند على عوامل وعناصر ثقافية بامتياز وتبقى فقط بحاجة إلى تفسير وتوضيح وتأويل لأجل فهمها ونقلها وترجمتها وحتى لأجل المحافظة عليها وبنائها أو غعادة بعثها من جديد في زمن متجدد، وهي نظرة سعى من خلالها هيدغر إلى رؤية العالم من جديد وفق منظور ثقافي وفلسفي جديد، "لأن الثقافة هي في جوهرها صناعة عمليّة تبرزها الفنون العلوم والمذاهب عبر سلسلة من الإبداعات والاجتهادات. فالربط بين النظري والعملي أو تمفصل التفكير بالتدبير هو أساس العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والثقافة، لأن الفلسفة هي صانعة للمقولات والمفاهيم، والثقافة هي صانعة للأشياء ولأنظمة الذوق الفني والتأمل العلمي، فيتقاطع فيها المفهوم الفلسفي بالأداء الفني...**وكان هيدغر يرى في التفكير كنهج يفيد السلوك والتدبير وليس التخميمن والتجريد فقط. فهو البؤرة التي تتيح المسار أي تُبرز كينونة الإنسان كحقيقة فاعلة وعملية تصدّقها الصنائع والأبنية المختلفة التي تحتويها الثقافة**"[1]؛ فالثقافة هي إرادة الإنسان الحرة التي تظهر في العمل وتعبّر عن فاعلية الإنسان كونه كائنا عاقلا فاعلا وعاملا إضافة إلى كونه مفكّراً، ومن خلال هذا التعريف تظهر لنا فلسفة الثقافة باعتبار أن الفلسفة هي الثقافة حيث في الإنسان يلتقي النظري بالعملي أو العملي بالنظري.

وبالتالي نرى أن الخطاب الفلسفي لا يخرج عن الثقافة المحلية أو العالمية فهو خطاب موضوعي يعبّر عن ثقافة تنخرط في رؤية كلية للعالم، حيث نرى بوضوح أن كل فكرة فلسفية أو خطاب فلسفي كان هو في الأصل تعبير عن ثقافة ما، فنجد الكائن عند الإغريق، والدازاين عند هيدغر على سبيل المثال وهي تصورات فلسفية تعبّر عن حال الثقافة في كل عصر وفي كل مكان.

[1]– محمد شوقي الزين ، الثقاف في الأزمنة العجاف ، المرجع السابق، ص 33.

الخــاتمة :

من خلال التساؤلات التي طرحناها في بداية هذا البحث أمكننا القول أن الثقافة تتشعب وتتنوع موضوعاتها، لكن كلها تتمحور وتلتقي عند أفق واحد وهو أنها مجموع التصورات والتشكلات والأفكار النظرية وأيضا تلك الممارسة الواقعية لكل ما يحيط بنا ونعايشه ونرتبط به، وقد كان هايدغر حتى وانه لو لم يصرح علنا بهذا المفهوم من حيث دلالته النظرية أو العملية إلا أننا نجد في فلسفته وضمن أفكاره وكتاباته حضورا لهذه الفلسفة التي هي فلسفة في الثقافة وحول الثقافة لان الثقافة هي دلك الكل المركب الذي يشمل كل ما يحيط بنا ، وبناءا عليه يمكننا القول أن هايدغر الذي هو وريث ثقافة تميزت بالتنوع والتشعب ، بل ووريث مجموعة من الأسباب والظروف اجتمعت عليه وجعلته يراجع التاريخ الأوربي القريب أو حتى البعيد فكانت هذه المراجعة ضرورة ملحة وهي مراجعة شملت مختلف الأنماط الثقافية للحضارة الغربية فكانت أفكاره قد قد تركت أثرا حاسما على الفكر الغربي والفكر الألماني خصوصا بل واستطاع أن يعبر وينظر ويؤسس لفكر وثقافة راهنية تعبر عن عمق المعاناة من جهة وتشرح حقيقة الوضع من جهة أخرى ، فكانت فلسفته قد تناولت جوانب متعددة تخص الوجود والإنسان على وجه عام، فقد مضى هايدغر قُدما ليعلن أن كل فهم هو فهم زماني، قصدي، تاريخي، و أن الفهم ليس عملية عقلية بل عملية وجودية، ليس دراسة عمليات شعورية و لا شعورية بل هو انكشاف الحقيقة للإنسان و انبلاجها و تجليها.

إن هذا البحث جعلنا نحاول أن نكتشف ونبحث عن الرؤية الهايدغرية لمستقبل الإنسان والوجود بشكل عام، كما حاولنا أن نتبّن حضور الثقافة في فلسفة هايدغر وهذا من خلال قراءتنا لمختلف التصورات الهايدغرية حول مسالة الإنسان والوجود والتقنية والعدم باعتباره حالة تهدد مصير الإنسان المعاصر بالخصوص، فتبينا كيف جعل هايدغر من الإنسان محورا أساسيا للدراسة والبحث بل وهو الأجدر بكل دراسة في نظر هايدغر لأنه هو باب الحداثة، فسعى بدلك إلى البحث عن كشف الحقيقة الإنسانية، محاولا إعادة الاعتبار للفرد المقذوف به في هذا الوجود والذي يلاحقه دوما شور

القلق والخوف والموت وفي هذه اللحظة يجد الإنسان نفسه ملزم بضرورة إعادة رسم وبناء معالم وجوده من جديد وإنقاذ مصيره الذي هددته التقنية ورسمت معالمه لحظة العدم التي مثلت المرحلة المتقدمة لتعيين الخطر الذي يلاحق هذا الكائن.

وهذه الحداثة التي كان الإنسان هو مفتاحها كما سيكون هو مفتاح لمابعد الحداثة، رغم ماحملته الحداثة من آثار على الإنسان والوجود عموما، إذا فإن هايدغر سيهتم بما هو ظاهر فيها و بما هو غير ظاهر لأجل أن يدعو لإعادة النظر في منتجاتها وكذا غاياتها التي أسست عليها، كما أنه سيهتم بذلك الفرق الأنطولوجي بين الوجود و الموجود و هذا ما يعنيه بالأنطولوجيا الأساسية إذ سيركز اهتمامه في مراحله الأولى من تفكيره على الموجود و تحديدا الموجود الإنساني ثم ينتقل إلى البحث في الوجود ذاته هذا الوجود الذي وقع في النسيان، وبهذا سيبحث هايدغر في ثقافة الحداثة ومرتكزاتها هذه الثقافة الحديثة التي هي نمط من العيش ونمط من التفكير بل ونمط من الوجود اهتم بها هايدغر وعمل على اكتشافها والبحث والتنظير والتأسيس لها.

وعليه يمكن القول أن الثقافة في نظر هايدغر وفي فكره وفلسفته غدت و في ظل التصور الهايدغري إمكانية لفهم الوجود و تأويله ومعايشته وكشف إنحجابه وتستره، بل وهي فلسفة عبر بها عن عمق المعاناة الإنسانية وعن خطر التقنية ومصير البشرية، وهي أيضا ثقافة في فهم الذات لحقيقة وجودها الكامنة في هذا العالم، وهذا ما جعل تتحول ومن خلال القضايا التي تناولتها إلى فلسفة في الثقافة، أي إلى فلسفة تبحث في كل ما له علاقة بالثقافة، في دلك الكل المركب الذي يشمل العادات والأعراف والتقاليد والمجتمع والبيئة والإنسان بشكل عام، وهذا من خلال النقد والهدم أحيانا ن بل وفي معظم الأحيان ومن خلال التنظير والتحذير أحيانا أخرى لأجل إنقاذ المصير مصير الإنسان والوجود معا.

فبعدما بلغ الغرب حدود الكارثة أو أشرف على رسم معالمها النهائية، وبعد أزمة مصير غدتها غلبة النزعة العقلية وكذا القحط الأنطولوجي الذي بلغه الغرب، وبعدما حوّل اليومي العمل الفني إلى بضاعة،

بتعبير أدورنو تحول المعنى إلى لا معنى يتحكم في الثقافة الغربية وسيطرت النزعات المادية والعقلية المفرطة في عقلانياتها كان لا بد من معاودة تصحيح هذه الرؤى وهذه المبادئ التي قام عليها المجتمع الغربي والثقافة الغربية بوجه عام ، فجاءت فلسفة هايدغر التي مثلت منعرجا حاول أن يوجه الثقافة والإنسان نحو بعد أصيل وهو البعد الإنساني، ثقافة أو فلسفة في الثقافة سعت إلى تحرير الإنسان من أوهام الحداثة وما بعد الحداثة، من أوهام ووعود زائفة، بل ونظرت إلى تجربة إنسانية أصيلة خاصة من خلال العودة البدء الأول أو البدء الصبحي الذي هو البدء الإغريقي وماحملته هذه الثقافة من أفكار وتصورات طالما أعجب بها هايدغر، بل واستند أليها في رسم معالم فلسفته، التي ستعطي للفن مكانة أسمى وارفع لأن لغة الفن هي لغة تتصل بالبدء الأول وبفجوة الانكشاف النوراني للوجود ،بل ولغة الفن هي لغة بلبلة ولما كانت البلبلة كانت مدينة بابل هي مكان ميلاد اللغة، فكان على الفن أن يكون اللغة البديلة عن اليومي وعن الميتافيزيقي، وهو الذي يسمح لنا بالتعبير عن طبيعتنا الأصيلة والأصليّة، فالإنسان كان علامة قبل أن يكون كلمة، وكان طبيعة قبل أن يكون ثقافة، فهو من صنع الثقافة وفي العمل الفني الذي هو شكل من أشكال الثقافة يلتقي الإنسان بالعالم، فكان بهذا الفن عند هايدغر هو تساءل عن معنى الوجود وحقيقته وكيفية العيش فيه ومماثلته لو أمكن دلك.

وهكذا قد كانت الثقافة عند هايدغر أو أن شئنا القول الدلالات الثقافية في فلسفة هايدغر متنوعة ومتعددة بين البحث في الإنسان والوجود وبين محاولة العودة إلى الوجود الأول ممثلا في البدء الإغريقي، بل وهي ثقافة تبحث وتؤسس وتنظر للإنسان في شموليتها وكليتها .

اللغة الفرنسية	اللغة العربية
Ethologie	إثولوجيا(علم الطبائع)
Archéologie	أركيولوجيا
Volonté	إرادة
Volonté De Puissance	إرادة القوة
Fond	أساس
Origine	أصل
Authentique	اصلي
Humanité	إنسانية
Anthropologie	الانثروبولوجيا
Obnubilation	الاحتجاب
Bildung	البيلدونغ
Technologie	التقنية
Culture	الثقافة
Culture humaine	الثقافة الإنسانية
Modernité	الحداثة
Synesthésie/Sens commun	الحس المشترك
Civilisation occidentale	الحضارة الغربية
Vérité	الحقيقة
la vie	الحياة
Dazein	الدازين

Néant	العدم
privatif/Nihiliste	العدمي
Nihilisme	العدمية
Siences de la culture	العلوم الثقافية
L étant	الكائن
L étre	الكينونة
Compétence	المثاقفة
Intelletuel	المثقف
Ontologie	انطولوجيا
Ouverture	انفتاح
Aperité	انفتاح
Axomatique	بديهي
Dépassement	تجاوز
Patrimoine	تراث
Laisser etre de l étant	ترك الموجود يوجد
Actualité	حالية، راهنية
Civilisation	حضارة
Présence	حضور
Véritable	حقيقي
Animal ratoinal	حيوان عاقل
Sujet- objet	ذات موضوع

Habiter	سكن
Universal	شموليّ، عالميّ
Apparence	ظاهر
Intellectuel	عاقل،مفكّر، مثقف،
Raisonnable	عاقل، ناطق، مفكر
Univers/cosmos	عالم، كون
Raison	عقل
Raisonnable	عقلي
Rationalisme	عقلانية
Philosophie de culture	فلسفة الثقافة
Philosophie de l être	فلسفة الوجود
Pensé	فكر
Art	فن
Destin	قدر
Sacré	قدسي، مقدس
Angoisse	قلق
Valeur	قيمة
étantet Existant	كائن و موجود
Non – voilement	لا انحجاب
Non présence	لا حضور
Non vérité	لا حقيقة

Invisible	لا مرئي
Quiddité	ماهية
Principe	مبدأ
Prinsipe de substance	مبدأ جوهريّ
Manifeste	متجلي
Projet	مشروع
Absolu	مطلق
Vécu	معيش
Analogie	مماثلة
Système	نظام، نسق

فهرس الفلاسفة والأعلام

ARISTOT	384 – 322 ق.م	أرسطو
PLATON	427 – 347 ق.م	أفلاطون
PLOTIN	269 – 203	أفلوطين
AUGUSTIN SAINT	430 – 354	أوغستين سانت
BERGSON HENRI LOUIS	1941 – 1859	برغسون هنري لويس
BREHIH IMILE	1953 – 1876	بريهيه إميل
BLANCHE ROBERT	1975 – 1898	بلانشيه روبر
BLOCH ERNEST	1977 – 1885	بلوخ إرنست
BACON ROGER	1294 – 1214	بيكون روجر
BACON MARTIN	1965 – 1878	بيكون مارتن
PUPER KARL RIMEND	1902 - /	بوبر كارل ريموند
BEAUVRET JEAN	1907 - /	بوفريه جون
THOMAS D'AQUIN	1274 – 1224	توما الإكويني
JACOBI FRIEDIRICH	1819 – 1743	جاكوبي فريديريتش
GILLES DELEUZE	1925 - /	جيل دولوز
GEORGE SANTAYAN	1952 – 1863	جورج سانتايانا
DESCARTE RENE	1650 – 1597	ديكارت رونيه
DEWEY JOHN	1952 – 1859	ديوي جون
ROUSSEAU LEAN JAQES	1778 – 1712	روسو جان جاك
RICOEUR PAUL	1913 - /	ريكور بول

RICHARD RORTY	2007-1931	ريتشارد رُورتي
RENAN JOSEPH ERNEST	1892 – 1823	رينان جوزيف أرنست
ZENON D'ELEE	430 – 490 ق.م	زينون الإيلي
SPINOZA BARUCH	1677 – 1632	سبينوزا باروخ
SOCRATE	399 – 470 ق.م	سقراط
SCOT ERIGEN JEAN	877 – 815	سكوتس إريجينا يوحنا
CHATELET FRANCOIS	- 1925	شاتليه فرانسوا
SCHLLING FRIDRICH	1854 – 1775	شلنج فريدريش
CHEVALIER JACQUES	1962 – 1882	شيفالييه جاك
GARAUDY ROGER	/ - 1913	غارودي روجيه
GRAMSCHI ANTONYO	1937 – 1861	غرامشي أنطونيو
GHAZALI ABU HAMID M	1111 – 1059	الغزالي أبو حامد محمد
GALILEE GALILEI	1642 – 1564	غاليليو غاليلي
AL-FARABI	950 - 870	الفارابي
WEITTGENSSTEN LUDVIG	1951 – 1889	فتغشتاين لودفيغ
VOLTAIRE	1778 - 1694	فولتير
FYTARORE	560 – 570ق.م	فيثاغورس
FICHTE JOHANN GITLIEB	1814 – 1762	فيتخه يوهان غوتليب
KANT EMMANUEL	1804 – 1724	كانط إيمانويل
KAMUS ALBERT	1804 – 1724	كامي ألبرت
CONDLLAC ETIENNEE	1780 – 1715	كوندياك إيتين

CAHEN HERMANN	1918 – 1841	كوهن هرمان
LUTHER MARTIN	1483 – 1438	لوثر مارتن
LUKACS GOERGES	1971- 1880	لوكاش جورج
MACH ERNEST	1916 – 1838	ماخ أرنست
MARX KARL	1883 – 1717	ماركس كارل
MARCUSE HERBERT	1979 – 1898	ماركوز هربرت
MARCEL GABRIEL	1973 – 1891	مارسيال غابريال
MONTAIGNE MICHEL	1592 – 1533	مونتيانيي ميشال
MONTESQUIEU	1755 – 1689	مونتيسكيو
MAINE DE BIRAN	1824 – 1766	مين دي بيران
NIETCHE FREDRICH	1900 – 1844	نيتشه فريديريش
HABERMAS JURGEN	- 1929	هابرماس يورغن
HEIDEGGER MARTIN	1976 – 1889	هيدغر مارتن
HUSSERL ED MUND	1938 – 1859	هوسرل إدموند
HEGEL GEORG MARTIN	1831 – 1770	هيجل جورج فلهم
HUME DAVID	1776 – 1711	هيوم دافيد
Hans-Georg Gadamer	2002-1900	هانز جورج جادامير
Johann Wolfgang von Goethe	1832-1749	يوهان فولفغانغ فون غوته
Johann Christian Friedrich Hölderlin	1843-1770	يوهان كريستيان فردريش هولدرلين
Parmenides	540-480قم	بارمينيدس

Eckhart Tolle	-1948	ايكهارت تول
Sigmund Freud	1939/1856	سيجموند فرويد
Thomas Stearns Eliot	1965/1888	توماس ستيرنز إليوت
Edward Burnett Tylor	1917-1832	إدوارد بيرنت تايلور
Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno	1969-1903	تيودور لودفيغ فيزنغروند أدورنو
Ivan Turgenev	1883-1818	إيڤان سيرجييفيتش تورغينيف
Jean Baudrillard	2007-1929	جان بودريار
Nicolaus Copernicus	1543-1473	نيكولاس كوبرنيكوس
Christian Wolff	-1959	كريستيان وولف
Ritchard taran	-1950	ريتشارد تاراناس
Lévi-Strauss, Claude	2008 - 1909	كلود ليفي شتراوس
Rudolf Otto	1937 -1869	رودولف أوتو
Baruch Spinoza	1677-1632	باروخ سبينوزا
Franz Brentano	-1838	فرانس برانتانو
Ernst cassirer	1945-1874	أرنست كاسيرار
Friedrich Schleiermacher	1834-1768	شلاير ماخر
Melville Jean Herskovits	1963-1895	ميلفيل هيرسكوفيتس
Fernand Dumont	1997-1927	فرناند دومون
Johann Gottfried Herder	1803-1744	يوهان جوتفريد هردر
Max Horkheimer	1973-1895	ماكس هوركهايمر
Terence Francis Eagleton	-1943	تيرينتس فرانسيس إيجلتون

قائمة المصادر و المراجع باللغة العربية

أولا – المصادر:

1- مارتن هيدغر، الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، تر: عمارة الناصر، منشورات الكمال، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

2- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان تر، فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2012 .

3- مارتن هيدغر، الفلسفة والمجتمع، تر: إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، العدد 23، 1999.

4- مارتن هيدغر، التصورات الأساسية، تر: محمد سبلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توقبال، الدار البيضاء، ط1، 1996.

5- مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، تر:محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب، دس.

6- مرتن هيدغر، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.

7- مارتن هيدغر، إنشاء المبادئ، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، تر: بسام حجاز، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994.

8- مارتن هيدغر، كتابات أساسية ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، ج 2، ط1، 2003.

9- مارتن هيدغر، ماذا يعني التفكير، تر: نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009-2008.

10- مارتن هيدغر، مبدأ العلة، تر:نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991.

11- مارتن هيدغر، مسألة التقنية، تر: مفتاح عبد الهادي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1955.

12- مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر، عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

13- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

ثانيا – المراجع :

1- إبراهيم أحمد، انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

2 - إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2006.

3- إبراهيم زكرياء، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ط)، (د.س).

4 - أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1،2010.

5- اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، هيدغر في مناظرة العقل الحديث، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012 .

6-جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2007.

7 - جون جاك روسو، إميل أوفي التربية تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، دط، 1985.

8- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1993.

9- جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات القديمة والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة ، تر: فاطمة الجيوشي، مكتبة الأسد، دمشق، د ط، 1998.

10- جيل دولوز، نيتشه، تر: أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت الحمراء، ط2،2002.

11- جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر، د ط، 2009.

12 - جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

13- جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، أفريقيا الشرق بيروت، لبنان، 2003.

14- دافيد وورد، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، تر: سعيد القائمي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 1999.

15- دينيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر:منير السعيداني، مر:طاهر لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 ،2007.

16- هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007.

17هانس جورج غادامير، الحقيقة و المنهج،الخطوك الاساسية لتاويلية الفلسفة،تر:حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر،ليبيا، ط1، 2007.

18- هارلمبس وهولبورن، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، تر:حسن حسين حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2010 .

19- هشام معافة، التأويلية و الفن عند هانس جورج غادامير، دار العربية للعلوم، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010.

20- وعزيز الطاهر، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1990.

21- زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، ط2، بيروت، 2010.

22- حنفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

23- حسين مؤنس، الحضارة دراسة في أصالتها وعوامل قيامها وتطورها، دار المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

24 - كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، الجزائر، 1، 2010.

25 - لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2002، ص 75.

26- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط4 ، 1984.

27- محمد جديدي، هايرغر قراءة رورتية، مجلة مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة مستغانم، العدد 03.

28- محمد الشيخ ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ،ط1 ، 2008.

29- محمّد أندلسي، نيتشه و سياسة الفلسفة، دار توقبال للنشر، المغرب، ط1 ،2006.

30- محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

31 - محمد طواع، هايدغر ومشكلة الميتافيزيقيا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، الدار البيضاء، المغرب، إفريقيا الشرق، ط1، 2002.

32 - محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ،2013

33- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008 .

34- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008 ، ص 70.

35- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الثقافة والطبيعة، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، دار توقبال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1 ،1991.

36- محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، دفاتر فلسفة، الطبيعة وثقافة، دار توقبال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2013 .

37 - محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الإسكندرية د ط .

38-ميشال فوكو الكلمات والأشياء، ترجمة جماعية، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان،1989-1990.

39-مصطفى تلوين، مدخل عام للانثروبولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2011.

40-معن زياده، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون، والآداب، الكويت،1987.

41-مشير عون، هيدغر والفكر العربي، تر:إيلي نسيم نجم، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2015 .

42- م م، الفلسفة الفرنسية المعاصرة، محي الدين الكلاعي، أسس أنثروبولوجيا المركب، أو كيف التوجه في القرن العشرين، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ،2015.

43- م م، حوار الفلسفة والعلم، كرد محمد، ماهية العلم وسؤال التقنية عند مارتن هايدغر، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات والاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.

44- م م، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، عبد النور شرقي، ماكس هوركايمر: مراجعات في النظرية النقدية وتأسيسات في نقد المجتمع وصناعة الثقافة، منشورات لين النديم، ط 1، 2012.

45- م م، من الكينونة إلى الأثر، هيدغر في مناظرة عصره، إشراف، إسماعيل مهنانة، محمدي رياحي رشيدة، الأسئلة الأساسية في فكر مارتن هيدغر، ما هي الفلسفة، ما هي الميتافيزيقا، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.

46- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.

47- سليم دولة، ما الفلسفة، دار الفريد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1 ، 2008.

48- سليم دولة، ما الفلسفة ما الثقافة، مؤسسة الملك عبد الله آل سعود، بيرم للنشر، د ط ، د سنة.

49- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية لدراسات و النشر، لبنان، ط1، 1992.

50- عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر ، مجاوزة الميتافيزيقا ،دار توقبال للنشر والتوزيع، المغرب، ط 1 ،2000.

51- عبد السلام جعفر صفاء، أنطولوجيا اللغة عند هيدغر: دراسة فلسفية في قصيدة "الكلمة" لـ:شتيفان جئورجه، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1. 2002.

52- عبد السلام علي جعفر، هيرمينوطيقا تفسير الأصل في العمل الفني، دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، د ط، دس.

53- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

54- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هايدغر، ليفي ستواس، ميشال فوكو، دار الطليعة، بيروت، دط.

55- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2013.

56-عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان (الانثروبولوجيا)، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، د ط، 2004.

57- علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر، الفن والحقيقة، أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

58- عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2003،

59- عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

60- فرانسوا داستور، هيدغر و السؤال عن الزمن ،تر: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع ، بيروت ،لبنان ،ط1 ،1993.

61- فريديريك نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، تر:فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، دط.

62- فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، هايدغر رعاية الوجود في عصر الديجيتال، مدخل إلى قراءة سياسة مؤمنون بلا حدود، عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود دراسات وأبحاث، المغرب، (تمثل هذه الدراسة الفصل الثاني من كتاب "الهوية والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأسير).

63- فتحي المسكيني، انزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير (كانط، نيتشه، هايدغر)، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر.

64- صفاء عبد السلام علي جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2000.

65- رايموند ويليامز، طرائق الحداثة، تر:فاروق عبد القادر، عامل المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1978 .

66- ريجيس جولفية، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جوار بول سارتر،تر، فؤاد كامل، دار، الآداب، بيروت، ط1، 1998.

المعاجم والقواميس:

1- عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ميدان طلعت حرب ، القاهرة، ط3، 2000.

2- بن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مج1 .

المجلات :

1 – حسن مصدق، السياسة في عصر التقنية، مجلة أيس، مجلة فلسفية نصف سنوية تصدر عن دار الأحياء للصحافة، الجزائر، العدد 3، 2000/ مارس 2009.

2– مارتن هايدغر، تبيين اليوم في الوعي التاريخي، الوعي الفلسفي، تر: عمارة الناصر، مجلة مقاربات فلسفية، العدد 01، مجلة ف ع م، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر، 2014.

3– محمد شوقي الزين، كيف نقارب الثقافة من وجهة نظر فلسفية، نحو نقد العقل الثقافي، مجلة يتفكرون، مؤمنون بلا حدود، العدد 1، 2013.

4– محمد شوقي الزين، نظرية البيلدونغ، وتأسيس فكرة الثقافة فلسفة التكوين الذاتي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط.

5 – مجلة "دير شبيغل" الألمانية حوار مع مارتن هايدغر تر: حسونة المصباحي مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، خريف 1988، مركز الإنماء القومي.

6– صفاء عبد السلام جعفر، الشعر والفكر عند هايدغر، مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد10، وزارة الشؤون الثقافية، 2004.

7 – عبد القادر بودومة، المنعطف الهايدغري وفينومينولوجيا اللاتجلي، مجلة اللوغوس، العدد 3 و4، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، سبتمبر 2015.

8 – علي الحبيب الفريوي، هايدغر ومسألة الحداثة للانفتاح على سؤال المستقبل، مجلة مقاربات فلسفية مجلة فصيلة علمية محكمه. مخبر الفلسفة والعلوم، جامعة مستغانم، العدد 3، سبتمبر 2014.

9– غي باست، هايدغر والعودة إلى الإغريق، مجلة فكر ونقد، العدد الثاني، 1988.

المذكرات والأطروحات:

1- بوزبرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف مراجي رابح، جامعة منتوري، قسنطينة، 2009-2010.

2 - محمد كرد ، الشعر والوجود عند هايدغر، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، الجزائر، 2011-2012.

3- محمد كرد، الميتافيزيقا و الشعر بين أفلاطون و هايدغر، رسالة ماجستير، إشراف د/البخاري حمانة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2007.

الملتقيات:

1- أعمال الملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 ابريل 2012، الفلسفة والممارسات الثقافية بمشاركة علي حرب، قوعيش جمال الدين، خطاب الممارسة الثقافية سؤال المعنى والمصير، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية ،فرع الفلسفة، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة ،إشراف عبد الله موسي.

2- أعمال ملتقى 2015،فلسفة الثقافة، السياقات، الأبعاد، الرهانات، إشراف فيصل لكحل، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية بالتعاون مع جامعة ابن خلدون-تيارت.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

أولا – المصادر :

1-Heidegger, Approche de holderlin , trad : André preau, ed : Gallimard , paris, 1962,

2- Martin Heidegger ,Chemins qui ne menent nulle part.traduction,Jean Beaufret ;François Fedier et François Vezin ,Gallimard ;1986.

3- Martin Heidegger ; Etre et temps ; Tradution par Emmanuel Martiriaeau, Edition numérique hors commera, 1985.

4 -Martin Heidegger , Le dépassement de la méthaphisique, in essais et conférences, tr,A.Préau, ed, Gallimard.France.

5- Heidegger, Questions II, traduit par : kostas et jean Beaufret, ed : Gallimard, Paris, 1968.

6 −Martin Heidegger, Question 3 et 5 ,trd ; Jean Beufret, edition Gallimard , paris, 1990 .

7-Heidegger martin acheminement vers la parole, trad : jean beaufret, wolfgang brokmeier, françois fedier, ed : gallimand, France, 1976,.

ثانيا – المراجع:

1-Bedda Alleman, Holderlin et Heidegger, trad : françois Fédier, presses universitaires de France, Paris.

2 −Bertanand Vergely , Hiedegger au l exigence de la pensée , les essentials milan, Gallimard ; 1997.

−3 Friedrich Nietzsche, la Volonte de puissancetraduction de Henri Albert,librerie Generale Français,1991.

4 −Roulet Gérard, Herbert Marcuse, Philosophie de l'emancipation ; Paris, Edition Hesses universtaires de France, 1992

المعاجم والقواميس:

1−André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie , 1962, PUF.

2-Armand Cuvillier, nouveau vocabulaire philosophique , 18 Edition , librairie Armend colin, paris 1956 .

3 -Philippe Arjakovsky , François Fédier , Hadien Frace , Lanord , Le Dictionnaire Martin Heidegger, Vocabulaire polyphonique de sa pensée, les Editions du chef , paris , 2013.

4 −Russ J Jacqueline, Dictionnaire de la philosophie bordas, paris, 2004.

المواقع الالكترونية:

1− انظر: www. Alhabribad.net

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقـدمة	أ
الفصل الأول: في البنــاء الانطولوجي للثقافة	11
المبحث الأول: جينالوجيا الثقافة والمثاقفة.....	14
المبحث الثاني: الثقافة كبعد أنطولوجي للحداثة.....	34
المبحث الثالث : في معنى فلسفة الثقافة أو من مفهوم الثقافة إلى فلسفة الثقافة.....	43
الفصل الثاني: من ثقافة إلى ثقافة النزعة الإنسانية	55
المبحث الأول الأساس الأنطولوجي للثقافة.....	57
المبحث الثاني: مسألة التقنية وتأثيرها على الثقافة باعتبارها شكلا من أشكال الثقافة	79
المبحث الثالث: مسألة الثقافة وعلاقتها بالعدمية الأوروبية عند هيدغر.....	115
الفصل الثالث: الانعطاف الفينومينولوجي إلى انطولوجيا المنابع	142
المبحث الأول: مارتن هيدغر والعودة إلى ثقافة الإغريق.....	145
المبحث الثاني: البعد الأنثروبولجي للإنسان (هيدغر وكانط).....	162
المبحث الثالث: تأويل الشكل الفني باعتباره شكلا من أشكال الثقافة.....	184
خـاتمة	207
فهرس المصطلحات	211
فهرس الفلاسفة والأعلام	216
قائمة المصادر والمراجع.....	221
فهرس الموضوعات	237

ملخص البحث: تكتسب الثقافة قيمة كبيرة في حياة الأفراد والمجتمعات وهذا منذ عصور قديمة، لكن في الفترة الراهنة شهدت اهتماما كبيرا سواء من طرف الانثروبولوجيين أو الفلاسفة، فتناول هؤلاء الفلاسفة مواضيع مختلفة ومتنوعة لكن في كليتها لا تخرج عن اطار ما هو ثقافي ولعل من أبرز هؤلاء نجد الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر الذي ولكي نفهم الثقافة عنده يجب لا بد أن نرجع إلى المواضيع التي تناولتها فلاسفته ، حيث اهتمت بقضايا كثيرة ذات صلة بالوجود عموما والإنسان خصوصا، وهذا ما جعلها تشمل كل الأطر الثقافية بمختلف انتماءاتها العرقية والدينية والفكرية وهي نظرة عقلية وثقافية تختلف في جوانب عديدة عن نظرة الفلسفات السابق (سوءا الوسيطة أو الحديثة) خاصة عندما نتحدث عن الثقافة الغربية التي تميزت في هذه الفترة بتضاؤل سلطة الكنيسة في مقابل تزايد سلطة العقل، بالإضافة إلى ظهور العديد من التغيرات الأخرى على مستوى البيئة والمحيط الاجتماعي والثقافي، والثقافة المعاصر هي ثقافة أقرب العلمانية منها إلى الثقافة الدينية، وأقرب إلى تعدد الحقائق وكثرة تأويلاتها منها إلى ثباتها ووحدتها، وهي ثقافة تقوم وتؤمن بمنطلقات العلم وتسليماته، وفي هذا المجال يأتي حضور مارتن هيدغر كسلطة فلسفية ومعرفية ذات توجه ورؤية واضحة المعالم داخل المنظومة الفكرية والثقافية للحضارة الغربية، محاولا البحث عن وعي جديد من خلال "الدازين" وعلاقة هذا الأخير بالوجود ، دون أن نلغي أو نقصي اختلافية هذا الفكر في مختلف أسسه وقواعده. ومن هنا كان تساؤلنا في هذا البحث يتمحور عن مفهوم فلسفة الثقافة عند مارتن هيدغر؟ وعن أبرز تجلياتها لدى هذا الفيلسوف؟

الكلمات المفتاحية: مارتن هيدغر، الثقافة، فلسفة الثقافة، التقنية، الإنسان، المصير.

Summary : Whene we talk abaut the culture it acquire a great value in life of People and the societies since the ancient times. But now culture it take intersting of the studies of Anthropologies and philosophers from deffrent ways and does't get out from the Framework Of the culture. And here we found one of great philosophers who study the culture is martin Heidegger. He linked the subject of culture with the existence and human being that's what make culture with heidegger Inclusive With differenses of ethnic, religious and intellectual affiliations. And that's what make the vision of hiedegger defferent from the other philosophers.Especially when the power of the Church diminished before the mind . As well as the changes in the social and cultural environment. And whene we look to Contemporary culture it more Scientific Here he attends martin hiedegger As a philosophical authority Within the contemporary Western intellectual and cultural system.traying to find the new awareness in the "dasain" in the relationship with the existence without eliminate the deffrensese of the Thought .From here, our question was about Martin Heidegger's concept of the culture ؟ and The most prominent manifestations ؟

Keys word: martin hiadegger.culture.philosophy of culture.tecnic . human. Destiny

Résumé: La culture a acquis une grande valeur dans la vie des individus et des communautés depuis les temps anciens.Mais dans la période actuelle il y a eu un grand intérêt à la fois par les anthropologies ou les philosophes ,Ces philosophes traitaient de sujets différents et variés, mais dans leur intégralité ils ne s'écartaient pas du cadre de ce qui est culturel. Peut-être l'un des plus importants d'entre eux est le philosophe allemand **Martin Heidegger**, qui afin de comprendre sa culture, nous devons revenir sur les sujets traités par ses philosophes, où ils ont traité de nombreuses questions liées à l'existence humaine générale et surtout. C'est ce qui l'a fait inclure tous les cadres culturels des différentes affiliations ethniques, religieuses et intellectuelles, une vision mentale et culturelle qui diffère à bien des égards des philosophies précédentes (intermédiaires ou modernes), Surtout quand nous parlons de la culture occidentale, qui à cette époque était caractérisée par la diminution du pouvoir de l'Église en échange du pouvoir croissant de la raison, En plus de l'émergence de nombreux autres changements au niveau de l'environnement et de l'environnement social et culturel, La culture contemporaine est une culture plus proche de la laïcité et de la culture religieuse, et plus proche de la multiplicité des faits et de leurs nombreuses interprétations à la stabilité et à l'unité. C'est une culture qui croit aux principes et aux livrables de la science ,Et dans ce domaine vient la présence de Martin Heidegger comme une autorité philosophique et la connaissance avec une direction claire et une vision dans le système intellectuel et culturel de la civilisation occidentale, Essayer de rechercher une nouvelle conscience à travers le "Dazin" et la relation de ce dernier à exister, sans annuler ou sans différence de cette pensée dans diverses bases et règles.

Par conséquent : notre question dans cette recherche était le concept de la philosophie de la culture de Martin Heidegger. Et les manifestations les plus importantes de ce philosophe?

Mots clé : martin hiadegger. culture. philosophie de culture. technique . humain. . Destin.