الجزء الثانى من كتاب
نداء الحقيقه
مارتن هيدجر

اهداء الى اخويه

ماهية الحقيقة

كانت « ماهية الحقيقة » محاضرة ألقاها هيدجر فى خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ فى مدن ألمانية مختلفة ، ثم أعاد النظر فيها وأضاف اليها الملحوظة الختامية قبل نشرها سنة ١٩٤٣ . وإذا تذكرنا أن كتابه الأساسى (الوجود والزمان) قد ظهر سنة ١٩٢٧ ، وأن محاضرته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » قد صدرت سنة ١٩٢٩ ، أمكننا القول بأن « ماهية الحقيقة » هى أول عمل فلسفى بالمعنى الكامل يظهر بعدهما ، ولعلنا لا نورط فى المبالغة إذا قلنا إنها من أهم أعماله الفلسفية .

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

كان هيدجر فى « الوجود والزمان »[1] قد عرض التصور التقليدى

---

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

الحقيقة ، وهو الذى يذهب إلى أن مكان الحقيقة هو الحكم ، وأن ماهيتها هى التطابق بين هذا الحكم والشىء . ولكنه أكد — كما رأينا — أن ماتين القضيتين لا تمثلان الوضع الميتافيزيقى النهائى للمشكلة على نحو ما عرضها كبار الفلاسفة الكلاسيكيين صراحة أو ضمنا فى أحاديثهم . كما أخذ يلح منذ ذلك الحين على أن المشكلة لا تزال فى حاجة إلى المزيد من الشرح والتوضيح ، وهى مهمة أخذ بها نفسه فى الرسالة التى تجدها الآن بين يديك .

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

ويتفق « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » فى أن تطابق الحكم والموضوع أو تطابق الموضوع والحكم لا يعبر إلا عن وجه واحد من وجوه المشكلة . فالقضية أو العبارة التى تحكم على قطعة نقدية بأنها مستديرة ليست هى نفسها شيئاً مستديرا ، ولا هى من المعدن الذى صنعت منه القطعة النقدية .. وليس الهدف منها (أى من العبارة) أن تصبح هى الشىء الذى تعبر عنه ، بل أن تكشف عن الحالة التى يكون عليها هذا الشىء . أى أن العلاقة المميزة للحقيقة (او الصدق) — وهى علاقة التطابق أو التوافق — علاقة من هذا النوع : كما — هى — عليه ..

ولكن كيف يصبح هذا النوع من التطابق ممكنا من الناحية الأنطولوجية؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا بالبحث فى بناء الموجود الذى يصدر الحكم ، والموجود الذى ينصب عليه هذا الحكم . وهذا يدل على أن هيدجر يدين كل تصور يرجع الحكم إلى مضمون « كامن » (أو مباطن ومحايث) فى الـــذات التى تحكم ، أو يدير كل تصور يرده إلى التمثل الذاتى[1] . وقد احتفظت رسالته عن ماهية الحقيقة بهذا المصطلح الأخير ، ولكنها حافظت كذلك على معناه الاشتقاق المباشر الذى يفيد المعرفة عن طريق « استحضار » الشىء المعروف أمام العارف أو إظهاره أمامه (وهو نفس المعنى الذى تنطوى عليه كلمة التمثل فى العربية) .. ومعنى هذا مرة أخرى أن كلمة التمثل تستبعد فكرة التصور الذاتى التى نفهمها منها عادة ، كما تستبعد فكرة البناء أو « التشكيل » الذى تقوم به الذات فى فعل المعرفة كما يفهمه كانت وأتباعه من الكانتيين الجدد . ولهذا نرجو أن يلاحظ القارئ أن التمثل ليس له أى معنى نفسى ، ولا يشير إلى أى فعل محدد من أفعال الوعى والشعور . وإنما يقصد به استحضار الشىء والدخول فى مجاله والانفتاح على ظهوره وتكشفه قبل إصدار أى حكم عليه .

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

---

(١) الكلمة التى يستخدمها هيدجر هى كلمة Vor—stellung المعتادة ، ومعناها الحرفى هو وضع الشىء أمام العارف واستحضاره .

إن إمكانية التطابق — كما يؤيد هيدجر فى « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » على السواء — تتطلب قبل كل شىء أن يتكشف الموجود الذى أصدر عليه حكمى على النحو الذى يكون عليه ، وأن تكون لدى القدرة على الكشف عنه فى حالته هذه[1] . بهذا يقوم الحكم على الاتجاه أو « المسلك » الذى يهدف إلى الكشف عن الموجود ، أو إلى « تركه — يوجد » كما تعبر الرسالة التى بين أيدينا . هذا الاختلاف فى المصطلح يستحق منا وقفة قصيرة . فقد كانت مهمة « الوجود والزمان » — كما بينا فيما سبق — هى التمهيد للسؤال عن « معنى الوجود » ، وإن كان الكتاب قد اقتصر أو كاد على تحليل الموجود الإنسانى (الآنية أو الدازين) ولم ينظر إلى غيره من الموجودات إلا من خلال هذا التحليل . وقد حاول هذا التحليل أيضا أن يثبت أن الإنسان يحيا على حالين أساسيين ، أحدهما يميل به عادة إلى وضعه فى موقف الوهم والزيف وعدم الأصالة بالقياس إلى نفسه ، كما ينزع به بطريق غير مباشر إلى نفس الموقف بالقياس إلى الأشياء . ذلك أن أسلوب انفتاح الموجود الإنسانى أو الآنية هو الذى يحدد مدى ما يقدر على استحضاره وتمثله ، كما يقرر أسلوب هذا الاستحضار والتمثل . وهذا هو الذى عبرت عنه كذلك ماهية الحقيقة فى صراحة ووضوح . فإذا تكلمنا عن معرفة الموجود على ضوء اتجاه أو مسلك يتسم عادة بالتنكر والزيف والوهم ، تحتم علينا أن نبين خصائص المعرفة

---

(١) ص ٢٤٩ إلى ص ٢١٨ .

الحقة التى تستحضر الموجود على ما هو عليه أو بالأحرى تحاول أن تكشف عنه .

تجاوزت رسالة هيدجر عن « ماهية الحقيقة » هـذا التحليل الوجودى أو الأساسى ، واتجهت مباشرة إلى تناول علاقة الموجود المعروف أو القابل للمعرفة بالبناء الأصلى للآنية . هـذه العلاقة الأصلية التى تربط الإنسان بالأشياء هى الموضوع الأساسى الذى تدور عليه « ماهية الحقيقة » . وهى فى صميمها علاقة متعالية ، تقوم على البنية التى يتميز بها الإنسان من حيث هو كائن متعال أو « متخارج » أو « متواجد » خارج نفسه مع الأشياء. فالأصل أن الإنسان موجود « بالقرب» من الأشياء، لأنه فى الأصل موجود « متخارج » أو « متواجد » ، أى موجود على الدوام « خارج » نفسه » على نحو ما يفسر هيدجر كلمة الوجود المألوفة فى اللغات الأوربية الحديثة[1] . ولعلنا لا نجاوز الصواب إذا قلنا مع المترجمين الفرنسيين لماهية الحقيقة[2] أن فكرة « التخارج » أو التواجد قد حلت الآن محل فكرة « الوجود — فى — العالم » التى نعرفها فى « الوجود والزمان » : وقد يرجع هذا إلى أن الفكرة الأولى تؤكد معنى العلو والتعالى بأكثر مما تفعل الثانية: صحيح ان هذه الفكرة الأخيرة قد بينت بوضوح أن وجود الإنسان — فى —

---

(١) وهى كلمه existence المعروفة التى يحب هيدجر دائماً — كما قدمنا فى هوامش سابقة — ان يضعها على هذه الصورة التى تفيد الوجود — فى — الخارج EK—sistence .

(٢) انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ١٢ .

العالم لا يعنى أنه موجود كسائر الموجودات كأن يوجد مثلا « بجانب » البيوت والأشجار والبحر ! — بل الأحرى أن يقال إنه « يحتوى » هذه الموجودات أو يضمها فى بناء له طابع الإحالة ، لأنه يكون دائما خارج نفسه وبالقرب منها ، ولأنه بطبيعته « متخارج » أو « متواجد » . ولكن المهم بعد كل شىء أن « ماهية الحقيقة » قد جاءت لتؤكد أن الوجود — فى — العالم أو التخارج هو العامل الأساسى المكون للحقيقة . ولهذا التأكيد معنى مختلف عن معناه فى « الوجود والزمان » . فهو يدل على أن الإنسان من الناحية الشكلية هو مصدر الحقيقة ، لأن بلوغ الحق يتطلب موجودا قادرا على الكشف ، أى موجودا منفتحا غير منطو على نفسه أومنغلق بين جدران ذاته ، يملك القدرة عل أن يكون ذاته وأن يكون فى الوقت نفسه خارج ذاته وبالقرب من سائر الموجودات. هذا الطابع الأنطولوجى المزدوج للحقيقة يقتضى موجوداً متخارجا . ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن الانسان هو الذى «يخلق الحقيقة» أو «يصنع مضمون الأحكام الحقة التى يصورها» . بهذا نصل إلى ملمح جديد يدل على تطور مفهوم الحقيقة فى العملين الفلسفيين اللذين نشير اليهما . فقد ألح « الوجود والزمان » على أن خلق الحقيقة هو بمثابة إيجاد معنى لمشروعات « الآنية » . هذه المشروعات التى تستبق بها الآنية نفسها هى التى تتيح لها انتشال الموجود من العدم والعماء الأصلى . ولكن « ماهية الحقيقة » لا تبلغ هذا الحد من الغلو فهى تنظر إلى الموجود فى ذاته وتعترف بدلالته فى ذاته . وفكرة الوجود (أو لنقل فكرة التخارج والتواجد) ! التى كانت تدل على الخاصية التى تجعل الآنية تستبق

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

وهنا نستدرك فنقول ان فكرة « المشروع » التى اختفت حروفها من النص الذى سأقدمه لك ، لم تغب روحها عنه تماماً ، فهى الآن مطوية فى فكرة الخضوع للوجود أو تركه يوجد ويكون ، وهى كذلك متضمنة فى القول بأن الإنسان لا يبلغ من الحقائق إلا ما يفتتح عليه عن طريق « مسلكه » ويبقى بعد كل شىء أن هذا النص يبرر الرأى الذى ذهب اليه الفيلسوف فى كتابه الأكبر[1] من أن الآنية هى التى تكون الحقيقة بفعلها الكاشف — ولا ريب أن العبارة الأخيرة ظلت مطوية فى ضباب الغموض حتى جلتها « ماهية الحقيقة » ورفعت عنها النقاب .

قس على هذا قضية أخرى أشار اليها « الوجود والزمان » ثم جاءت « ماهية الحقيقة » فأضفت عليها معنى مختلفاً ، ونقصد بها القضية التى تحدد حقيقة وجودنا بالقدرة على جعل الحقيقة ممكنة . فالكشف عن الموجود على

---

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٠ .

ما هو عليه وفى كليته — وعلى هـــذا الكشف وحده تقوم كل حقيقة أساسية — يرتبط ارتباطا مباشراً بالمسلك الذى يسميه هيدجر « ترك الموجود يوجد » . هذا المسلك وحده هو الذى يقينا السقوط والتورط فى اتخاذ الموجود الجزئى مقياساً لكل وجود ، وهو أمر نتعرض له على الدوام فى حياتنا اليومية وتصرفاتنا العملية . ولهذا فلن يتسنى لنا الكشف عن الموجود فى كليته ولا القرب من حالته التى هو عليها إلا بقدر ما نبتعد بأنفسنا عن الموجود الجزئى ونحميها من الانغماس فيه .

كان نيتشه يتمنى أن يحقق الحلم القديم الذى تعبر عنه هذه الكلمة القديمة: « كن أنت نفسك »[1] — وها هو ذا هيدجر يواصل السعى إلى تحقيق الذات الأصيلة بغية تحقيق الوجود الأصيل . وليست القدرة على إقامة الحقيقة — أى على الوجود خارج الذات وبالقرب من الموجود على ما هو وفى كليته — سوى تأكيد لحقيقة وجودنا الخاص الذى حدده من قبل تحديداً دقيقاً ووصفه بأنه تواجد أو تخارج . هكذا استطاع الفيلسوف أن يقرر — دون لبس أو غموض — ان الحقيقة موجودة لأننى أوجد الوجود الحق أو لأننى أكون أنا نفسى .

* * *

(١) وقد عبر عنه الشاعر جوته فى قصيدة من أعذب قصائده فى الديوان الشرقى وهى « حنين مبارك » فى هذين البيتين المعروفين :

ان لم تحقق هذا ، أن تموت لكى تكون أنت نفسك ، فسوف تبقى ضيفاً متعباً ، يهيم على الأرض المظلمة ...

يحسن بنا قبل الحديث عن مضمون الرسالة أن نلقى بعض الضوء على كلمة « الوجود » التى يوشك هيدجر أن يكررها فى كل سطر يكتبه ! ان اللغات الأجنبية تورد الحرف الأول منها مكبراً ، وهو أمر يأباه الرسم العربى . ولا بد لنا على كل حال من التمييز بين الوجود والموجودات . فكل ما يوجد أو يكون ، كل موجود أو كائن له وجود . بهذا المعنى نتحدث عن وجود الإنسان والحيوان والمعدن والنبات . إنها جميعاً موجودة أو كائنة ، كلها موجودات . والذى يجعلها موجودات ليس هو نفسه موجوداً وإنما هو « الوجود » . أى أن الوجود هو الذى يسمح لجميع الموجودات أن توجد أو يكون لها وجود هو وجودها . هذا الوجود هو الوجود الأول ، الأصيل ، أو إن شئت فهو الوجود العام أو الوجود باطلاق[1] ، كما يؤثر هيدجر أن يعبر عنه . وبغير هذا الوجود لن يتسنى لنا أن نجرب أى موجود . ربما تصورنا من هذا الكلام أننا نحيا فى أفقه ومجاله كلما التقينا بالموجودات . غير ان الأمر الغريب حقاً هو أننا ننغمس عادة فى بحر الموجودات ونتشتت بينها ، بحيث يندر أن يكون ماثلا فى منظور رؤيتنا حين نرى الموجودات أو نتصل بها فى حياتنا اليومية . تؤكد هذا عبارة هيدجر التى يقول فيها ان الإنسان ليتشتت فى الموجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه ، وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه[2] . إن الإنسان يتصور أن الموجود هو

---

(1) Das Sei schlechthin .

(٢) وردت هذه العبارة فى مخطوطة محاضرات هيدجر التى ألقاها سنة ١٩٤٤ عن المنطق . وهى محاضرات لم يبلغ إلى علمى انها نشرت فى كتاب . وقد أوردها المترجمان الفرنسيان للماهية الحقيقة ، ص ١٩ — ٢٠ .

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

* * *

ولعل من المفيد أيضاً قبل الدخول فى « متاهة » الرسالة نفسها أن نلقى

بعض الضوء — والضوء أو النور أو الإنارة هى كلمة هيدجر الأخيرة فيما يبدو ! — على كلمات تتكرر كثيراً على صفحاتها وتكاد توحى بقرب هيدجر من « ملكوت » التصوف والإشراق والروحانية ، وإن كان هو نفسه يصر على رفض هذا الظن كل الإصرار ... فهل يسمح تكرار كلمات الكشف والتكشف والانكشاف فى هذه الرسالة أن نلجأ إلى الاستعارة الديكرتية القديمة عن «النور الفطرى» التى وردت لأول مرة عند شيشرون كناية عن العقل البشرى، ثم أضاف اليها أوغسطين وبونا فنتورا وأصحاب الإشراق فى القرنين السابع عشر والثامن عشر النور العلوى ليكون شرطا للمعرفة الحقة ؟ وربما جاز لنا القول بأن « الآنية » قد أصبحت عند هيدجر نوعا من النور الفطرى أو الطبيعى . وليس معنى هذا أن الإنسان هو الذى يخلق المعنى ويوجد الحقيقة ، بل معناه أنه يقوم بدور الكشف (بالمعنى الذى يفهمه أصحاب الكيمياء من هذه الكلمة) ! لأنه هو الكائن الوحيد الذى يملك القدرة على التواجد ، وبهذا يضفى على نفسه المعنى الكامن فى كل الموجودات .

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

صحيح أن الحس السليم كان فينا جميعاً ، وأننا لا نستغني عن الرجوع اليه فى شئوننا العملية واليومية . وصحيح أيضاً أن له فلسفته التى يستند اليها ، وأن تكن هذه الفلسفة قد تجمدت مع الزمن وانطفأت فيها شرارة الاندهاش . بل إن هناك فلسفات مشهورة تقوم عليه منذ القدم، ابتداء من السفسطائية والتجريبية حتى فلسفة مور التحليلية وغيرها من الفلسفات الوضعية . وليس من الصواب أن نهون من شأن هذه الفلسفات أو نتعالى عليها . فقصة الصراع بين الفلسفة والحس السليم مستمرة منذ عهد أفلاطون حتى عهد هيجل ونيتشه . ولكن المشكلة أن التفلسف الحق لا يبدأ أولى خطواته حتى يكافح هذا الحس السليم الرابض فى أنفسنا ويتغلب على النزاع الطبيعى — أو الموقف الطبيعى بتعبير هسرل — الذى يسلم بالوجود ببساطة ويهرب من مشقة البحث فى الماهيات والعودة للبدايات ، ويضيق بالسؤال ويتجنب الأشكال، ويصر دائماً على أن كل شىء واضح مفهوم وعلى ما يرام!

هكذا يبدأ هيدجر رسالته باستبعاد « الحقائق » المألوفة التى لا تتصل بماهية الحقيقة وبيان العقبات التى تحول دون التفكير فى مشكلاتها تفكيراً جديرا بالنظر الفلسفى . وهى عقبات يضعها « تفكير » الحس السليم أو

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

ولكن هل نحن أبرياء من هذا الوزر الذى يتحمله الحس السليم ؟ ألسنا نحن أيضاً على مستواه ؟ ان الفيلسوف يتجه الينا بالسؤال حتى نصبح نحن السائل والمسئول . ولن يتسنى لنا أن ننصت لصوته أو نتنبه لتحذيره حتى

ننتشل أنفسنا من براثن الحس السليم ، ونذير ظهورنا لجنته الزائفة . ولن نبلغ هذا حتى نشعر بالمحنة : حتى نعرف أنا نحن الممتحنون .

* * *

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

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

ننسى أصله اللاهوتى فى تفكير العصر الوسيط ، وقد ننسى كذلك عبارة القديس توماس الأكوينى التى ختمت على هذا الفهم بختمها المعروف : « الحقيقة هى تطابق الشىء مع العقل » . وقد يرجع البعض بهذا الفهم اللاهوتى لمعنى الحقيقة إلى أرسطو ، فيجعل من الحكم مكان الحقيقة ، ويتصور هذه بمعنى تطابق الحكم مع الشىء الذى نحكم عليه . ولكن هل نظلم أرسطو ونتسب اليه شيئا لم يقله ، أم نأخذ منه رأيا دون رأى ؟ لقد أشار هيدجر نفسه إلى هذا فى « الوجود والزمان »[1] . حين قال : «ليس الحكم هو الموضع » (أو المكان) الأصلى للحقيقة ، وإنما الحكم — بوصفه أسلوب امتلاك لما يكتشف ونحوا من أنحاء الوجود فى العالم — هو الذى يقوم على فعل الكشف ، أى على الانفتاح الكاشف للآنية . وهيدجر يعزز هذا المعنى فيشير إلى أهمية كتاب الثيتا (الكتاب العاشر)[2] من الميتافيزيقا لأرسطو ، وهو الذى يقدم فيه المعلم الأول تصورين مختلفين عن الحقيقة : الحقيقة بوصفها كشفا[3] ، وبوصفها تطابقا[4] . والمهم ألا يغيب عن بالنا أن كلا هيدجر فى هذا الفصل بضمير المتكلم الجمع لا يعبر عن رأيه الشخصى ، وإنما يؤكد تأثير هذا التصور العام الذى ينبغى تجاوزه .

* * *

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٦ وراجع كذلك «السؤال عن الحقيقة» فى هذا الكتاب .
(٢) أى كتاب الـ Θ (الثيتا) من ميتافيزيقا أرسطو .
(٣) باليونانية ἀλήθεύειν (الثيوين) أو الكشف واللاحجب .
(٤) باليونانية ὁ Ὁμοίωσις (هوموبوزيس) أو التوافق والتطابق .

بعد العرض الأولى لتصور الحقيقه بمعنى التطابق (أو التوافق والتكافؤ) يأتى دور الفصل الثانى لتوضيح هذا التطابق نفسه ، وبيان دلالته العميقة من وراء معانيه المختلفة ، والإجابة على هذا السؤال البسيط الذى سيؤدى بنا إلى قلب المشكلة : كيف يصبح هذا التطابق ممكنا ؟ والحق ان الإجابة على هذا السؤال الأساسى هى التى ستلقى الضوء الغامر على مشكلة الحقيقة بأكملها : الحقيقة هى الانكشاف أو اللاتحجب من صميم الاحتجاب لكائن تقوم ماهيته على مسلك الانفتاح لنورها ..

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

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

مجالا مفتوحا فى مواجهتنا » . فالكائن الذى يقوم بالتمثل يملك القدرة على « التخارج » ، على وضع نفسه فى مجال المواجهة ، على « الاستحام » فى ضوء هذا المجال ، وكل هذا يسميه هيدجر « بالانفتاح » . هذا الانفتاح « مسلك » ، لأن الإنسان الذى يضع نفسه فى مجال المواجهة لا بد إن يواجه شيئا سبق له الظهور من قبل ، ولا بد له بصورة أو أخرى من أن يقف منه موقفاً أو يسلك منه مسلكا .

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

* * *

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

* * *

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

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

هذا أمر طبيعى لا شك فيه . ولكن ألا نبعد بهذا عن دائرة التصور المألوف عن الحرية والتحرر ؟ ألا نسيء فهم العبارة السابقة إن حاولنا أن نفهم الحرية بمعناها التقليدى من حيث هى حرية القبول أو الرفض، والسلب أو الإيجاب ، والفعل أو عدم الفعل ؟ ألا تختلط الأمور فى أذهاننا وتقحم الحرية فى مجال الحقيقة الذى يبدو غريبا عنها كما تبدو غريبة عنه ؟ وكيف تخضع الحقيقه للتعسف والهوى والذاتية ؟ لا بد إذا أن تفهم الحرية فهما آخر يختلف عما درجنا عليه أو تعلمناه. وهذا هو الذى يتصدى له الفيلسوف فى الفصل الرابع من رسالته .

* * *

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

ألا نلمس هنا نوعا من الدور المنطقى ؟

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

سيبقى هذا الدور قائما ما بقيت نظرتنا إلى تفكير الفيلسوف نظرة تحليلية تهتم بالعزل والفصل ، والقسمة والتمييز . ولو نظرنا اليه نظرة كلية توحد بين خطواته ومراحله لاختفى الدور الذى توحى به عبارته .

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

شيء ، فإنما يفعل ذلك لـكى يمهد « لتجربة » الحقيقة ويعدنا « لرؤيتها ».

ما هى إذن الماهية « الأصلية » للحقيقة التى نصفها عادة بالثبات والبقاء ونقول ان حقيقة الحكم تقوم عليها؟ لا بد من إلقاء الضوء على هذه الحقيقة لـكى يتسنى لنا بعد ذلك أن نفهم معنى الحرية .

ليست الحقيقة فى صورتها الأصيلة من صنع العقل . إنما هى ذلك الذى قصده اليونان فى فجر الفـكر الغربى عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تـكشف الموجودأو لا تحجبه(اليثيا)[1] . على ضوء هذا المعنى الأصلى للحقيقة يمكن أن تفسر الحرية بأنها هى « ترك الموجود — يوجد »[2] ، و « هبة النفس للموجود » ، بنفس المعنى الذى نقصده حين نقول عن إنسان أنه يهب نفسه للخير . الحرية إذا هى التى تجعل الإنسان «يهب نفسه للمنفتح — وانفتاحه». وهو لا يحقق معنى الحرية — أى لا يـــترك الموجود يوجد — إلا إذا «تعرض» للموجود ، على نحو ما يتعرض لدف الشمس أو تقلبات الطقس . والتعرض هنـا يساوى القول بالوجود على نحو يكون فيـه الإنسان خارج نفسه بالقرب من .. أى هو التخارج أو التواجد . فإذا نظرنا إلى ماهية الحرية على ضوء ماهية الحقيقة كانت هى التعرض للموجود من حيث أنه بطبيعته يكشف عن نفسه أو « يتـكشف » . ولهذا فإن الإنسان الذى

---

(١) باليونانية ἀλήθεια .

(٢) وترك الموجود هنا لا يفيد التخلى عنه ولا عدم الاكتراث به ، بل يفيد التوجه اليه والانفتاح عليه وليس الترك فعلا يقوم به الانسان على هواه ، بل هو الذى يجعله « آنية » بحق ، أى يجعله كائناعدداً بعلاقته بالمفتوح وانفتاحهالذى يغمر كل الموجودات ، أى «بالحق» كما فهمه اليونان بمعنى المتكشف اللامحتجب . .

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

بهذا التعرض — الذى يتيح للموجود نفسه أن ينكشف — يعبر الإنسان عن إنفتاحه ويؤكد « آنيته » . وإنفتاح الإنسان أو تواجده هو الذى يسمح للموجود أن يوجد على ما هو عليه وفى كليته (وهـو ما فعله أول أغريقى نطق بهذا السؤال : ما الموجود ؟) ولهذا فإن الحيوان لا يوجد بهذا المعنى ولا يشارك فى أية كينونة أو حضور ، لأنه عاجز عن « التواجد » بالمعنى المشار إليه . أما الإنسان فهو وحده الذى يدعو الوجود إلى الوجود ، أنى إتجه ببصره أيقظه من سباته وغمره بنوره . . « لأنه بطبيعته وبحكم وجوده ـ فى ـ العالم هو الكائن المنار والمنير .. »[1]

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

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

(١) الوجود والزمان ، ص ١٣٣ .

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

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

* * *

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

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

ليس هذا الموجود الشامل مجرد «حاصل جمع» لكل ما يوجد ، ولا يجوز لنا أن نخلط بينه وبين « كل» الموجودات المعروفة فى الواقع وفى لحظة معينة من لحظات التجربة اليومية أو العلمية . أن الوجود الكلى الشامل هو الذى يتكشف لنا من خلال التأثر ، وهو الذى يؤثر علينا ويحددنا وأن بقى هو نفسه بغير تحديد[1] فنحن فى مسلك الانفتاح على الموجود أو التعرض المتخارج له « نتأثر » بالموجود فى كليته ونستقر فيه . ولكن هذا التعرض والتأثر لا ينفصل كما رأينا عن ترك الموجود يوجد ، أى لا ينفصل عن صميم الحرية . غير أن هذا الترك أو هذا المسلك الحر للآنية يؤدى بالانسان لكشف الموجود الخاص المتعلق به كما يعمل فى نفس الوقت على حجب الموجود بكليته . هكذا يلقى الموجود الخاص بالموجود الكلى العام فى ضباب

---

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

الاحتجاب . وكلما قويت علاقتنا بهذا الموجود الخاص ، وازداد اهتمامنا به وانصرافنا إليه ، تحجب الموجود الكلى واستحكم خفاؤه .

وليت الأمر يقف عند هذا . فنحن نميل مع الزمن إلى أن نخفى عن أنفسنا هذا الحجب نفسه . وتلك هى محنة الانسان فى هذا العصر الذى اتسع فيه علمه بالموجود الجزئى الخاص وأصبح — أوكاد — يعيش فى حالة نسيان للموجود فى كليته ، بل فى حالة نسيان للنسيان !

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

* * *

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

لاشك أن الحس السليم أو الظن الشائع سيتعثر فى فهم هذه الصفحات سيتشبث بطريقته المباشرة فى النظر إلى الأمور فيبقى على السطح ويسقط فى الحفر الطافحة بسوء الفهم ! لأن ماهية الأشياء لاتزدهر أبدا على السطح ، ولأن السر يمكن دائما فى الأعماق . وعبثا تحاول النظرة السريعة — وهى

أسيرة اللحظة المباشرة والواقع المباشر ! — أن تبلغ اليه عن طريق الفكر اليومى المعتاد ومافطر عليه من تعجل وحساب ، وتنفر من كل ماتشتم منه رائحة الإشكال ، (١)

ومع هذا كله فان التخلى عن التفكير الشائع لا يكفى وحده للولوج من باب التفكير الماهوى ، وإنما هو مدخل ضرورى وحسب . ويرجع هذا إلى أن الأفكار الحقة نادرة. فهى ليست من صنع الفكر وتأليفه . كما أنها لاترقد فى الأشياء رقدة الحجر على سطح الأرض أو الحصاة فى عمق الماء . أن الإنسان يكون العديد من الأفكار ، غير أن هذه الأفكار ليست هى الأفكار الأصيلة . فالأفكار الأصيلة تقدم للانسان ، توهب له ، حين يضع نفسه فى ذلك الانتباه الحقيقى الذى هو بمثابة نوع التهيؤ لما هو خليق بالفكر . (٢)

لنرجع إلى العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . إننا نخطىء خطأ بالغاً إذا تصورنا أن اللاحقيقة مجرد صورة باهتة كما نتصور الظلام بالقياس إلى النور والمرض بالقياس للصحة والشر بالقياس للخير . ليست اللاحقيقة هى عكس

---

(١) هنا نجد نوعان من التلاقى بين هيدجر وهيجل فى رفض « المباشر » ، على الرغم من اختلاف رؤيتهما . فهيدجر يهاجم الحس السليم أو الفكر الشائع الذى يجد كل شىء واضحا لايحتمل السؤال ويضيق بالبحث عن السر والماهية . أما هيجل فيؤكد فى الفصل الاول من ظاهريات الروح أن النظر المباشر — للهذا — والـ — ذاك — يعجز عن بلوغ مستوى الوعى أو الشعور وأن بطلان المباشر ينتج عن طبيعة الروح نفسها التى هى فى صميمها توسط (انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ٤٠ — ٤١ .

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

الحقيقة أوسلبها ، على نحو ما نفهم من تصورين متضادين فكيف نتصور هذه « اللا » التى تسبق كلمة « اللاحقيقة » ؟ (وما أكثر ما تتردد هذه اللا فى الفصل السادس والفصول التالية فى كلمات كاللاماهية واللاتحجب !) .

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

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

من خلال «ترك — الموجود — يوجد» يكون هذا الموجود ويحضر . لهذا يوصف هذا الترك بأنه كشف «له» . ولكن حضور الموجود الخاص وظهوره يلازمه احتجاب الموجود فى كليته . ومن هنا يمكن فهم هذه العبارة العويصة . « فى الحرية المتخارجة (للآنية) يتم حجب الموجود بكليته، يكون الاحتجاب».

لابد إذن من تفسير معنى الحجب إذا أردنا أن نفهم العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . فلما كانت الحقيقة هى الكشف (أو بعبارة هيدجر المخيفة هى الترك المتخارج لوجود الموجود !) فلا بد أن تنطوى على نوع من الحجب مادام الأول مستحيلا بغير الثانى . بهذا يصبح الحجب أو الاحتجاب شرطا للحقيقة بوصفها كشفا ، بل إن فعل الكشف لا يتم إلا على أساسه . لا معنى إذن لأن نتصور أن هذا الحجب نوع من الظلام الذى سيبدده النور ، أو أن ظهور « الآنية » يكفى لتبديده ، إذ لابد من القول بأنه كامن بالضرورة فى صميم الآنية ، وأنه محجوب عنها بحكم طبيعتها . فالانسان يخفى عن نفسه أن هناك نوع من الاحتجاب والخفاء يلازم إنكشاف الموجود وظهوره . أى أن الاحتجاب كامن فى الآنية الانسانية بقدر ما تكون هذه كاشفة . ولا يخطرن ببالنا أن هذا الاحتجاب متوقف على « الذات الانسانية » لكى تتصرف فيه بحريتها . فالواقع أن فكرة الذاتية لا مكان لها فى فلسفة هيدجر — اللهم إلا مكان الرفض والانكار — كما أن كلمة الآنية عنده ليست بديلا لكلمة « الذات » المعهودة فى نظريات المعرفة ، وإنما تدل على تصور مختلف للإنسان الذى يتميز قبل كل شىء بأنه « موجود — فى — العالم » ، ومن ثم الانسان ليس هو السيد المتحكم فى الاحتجاب ولا فى التكشف بل إن

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

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

لابد من تعليق قصير على هذه العبارات التى لن تفهم إلا فى سياقها . فإذا كانت الحقيقة هى الكشف ، وكان كل كشف يفترض الحجب ، فإن اللاحقيقة ستصبح مرادفة لعدم الكشف . بهذا لاتكون العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة علاقة تضاد منطقى . بل علاقة المؤسس بالأساس الذى يقوم عليه . معنى هذا أن الحقيقة ـ على العكس مما يظن الرأى الشائع ـ تتأسس على اللاحقيقة ، وأن هذه ـ بوصفها لا ماهية الحقيقة ـ تحيل إلى ماهية أسبق . وإذا كان الانسان على علاقة مستمرة بالتحجب ، فلابد من القول بأنه يوجد دائما فى اللاحقيقة وأن هذا وحده هو الذى يجعله قادراً على الكشف .

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

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

هل فسرنا العبارة العسيرة بعبارات أشد عسراً ؟ لنقل باختصار إن التكشف لا يتم إلا على نحو جزئى . فهو يتحقق فى ظل الاحتجاب وعلى أساسه ، وكلما تقدم فى فعله الكاشف عمل على مزيد من الحجب . وكلما اتسعت معرفة الانسان بالموجود الجزئى دفع هذا بالموجود بكليته [1] إلى

---

(١) هل الموجود بكليته مرادف للوجود ؟ لقد كرر هيدجر فى بعض كتبه (ما الميتافزيقا ونظرية أفلاطون عن الحقيقة) أن الموجود بكليته هو موضوع الميتافيزيقا فاذا صح أن الكشف عن الموجود يعمل على حجب الموجود بكليته ، فهل يصدق هذا على الميتافيزيقا ؟ وهل يمكن بعد ذلك أن نقول إن الميتافيزيقا تسأل عن الموجود بكليته ! إن طرح الميتافيزيقا لهذا السؤال لايعنى =

الظل. وكلما زاد نجاحه فى هذا « الكشف » الموهوم زاد الاحتجاب وأمعن السر فى الخفاء .

* * *

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

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

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

= بالضرورة إنها تحله أو إنها تقدم له الحل الوحيد الصائب . وإذا كانت الميتافيزيقا على مدى تاريخها الطويل قد نظرت إلى ماهية الموجود بكليته على أنه هو (الفيزس) أو الواقم الماثل أو المثال أو الذات أو الروح الخ فهل يعنى هذا أنها ماهيته ؟ الواقم أن هيدجر - فى بحوثه المختلفة - يرى أن هذه الصفات والأسماء المختلفة دليل على أن الميتافيزيقا قد اخطأت ماهية الموجود بكليته (او ماهية الوجود) أساءت فهما كما اساءت فى نفس الوقت فهم « السر ولهذا يذهب إلى ان الميتافيزيقا اسيرة هذا « السر » الذى عجزت حتى عن صياغته صياغة واضحة . (إذ لايكفى — كما توضح فلسفة هيدجر كلها — ان تكثر من الكلام عن شىء لكى نتصور اننا فهمناه !) والمهم فى هذا السياق ان احتجاب الوجود او الموجود بكليته لايمنع ان نضعه موضع السؤال . وطبيعى ايضا ان قهر الميتافيزيقا — وهو شغل هيدجر الشاغل ! — لايحول دون طرح هذا السؤال ، بل لعله يدعو اليه .

هنا على أنه يتم بصورة نفسها « الآنية »، لا بمعنى أن هذا الظهور يمكن أن يؤدي إلى ماهيته . ولاشك أن فى إمكاننا أن نجرب ظاهرة ونحس بها وتبقى مـــــع ذلك محوطة بالسر . فظهور التحجب لا يعنى اختفاء هذا التحجب وزواله .

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

* * *

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

معنى هذا أن الحرية ـ من حيث هى ترك ـ الموجود ـ يوجد ـ أسلوب فى الحياة يلزم الآنية ، كما يلزمه بالانفتاح على الأشياء . على هذا الانفتاح يقوم مسلك الآنية تجاه الموجود . وعلى الرغم من هذا الانفتاح تخفى الآنية عن نفسها علاقتها بالتحجب . غير أن هذا الاخفاء نفسه يفترض الانفتاح . لأن التحجب أسبق من الآنيه نفسها ، ولأنه لا يملك أن ينكشف أو يحتجب إلا عن طريق كائن قادر على الانفتاح .

لكن هذا الكائن المنفتح الذى سميناه بالآنية يحدث له أثناء فعل

الترك[1] أن يفقد علاقته الأساسية بالسر أو ينساها . صحيح أن هذا النسيان لا يفسد علاقتنا بالموجود الجزئى . ولكنه يوجه هذه العلاقة فى اتجاه خاص ، ويصرفها إلى الخصائص التى تحدد الموجود وتعينه . والنتيجة أن يتمسك الانسان بالواقع المعتاد الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة . أى أن نسيان السر يؤدى إلى إضعاف معنى وجود الموجود ، بحيث يعجز الانسان عن رؤية الوجود نفسه فى الموجود ، فيبعده موجودا حاضراً أمامه وحسب ، ويشغل بعد خصائصه وتحديداته بغية التحكم فيه والسيطرة عليه . بهذا ينسى الانسان المشكلات الحقيقية وتغيب عنه المسائل الأولى والأخيرة ، يغرق فى الحاضر المباشر ، يبذل كل ما فى وسعه لمد سلطانه على العالم وتنصيب نفسه امبراطورا على عرشه ! ويبتعد عن السر الذى يربطه بالموجود بكليته ، وتصبح ذاته المحور الذى يدور حوله كل شىء ، ويتخذ من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذى يقيس به كل شىء . وإذا كانت كلمة الذات والذاتية قد ترددت فى السطور السابقة ، فلا ينبغى — كما تقدم — أن يغيب عن بالنا أن هيدجر أبعد ما يكون عن المفاهيم « الانثربولوجية » المعتادة عن الذاتية بعده عن كل تصور تقليدى للنزعة الانسانية . فحين يتخذ الانسان من ذاته مقياسا لجميع الكائنات ، لابد أن يخطىء فى القياس ويختل فى يده الميزان .

لاشك أن محاولة الانسان تأكيد ذاته تأكيدا مطلقا هى النزعة الغالبة

---

(١) اى ترك — الموجود — يوجد — على ماهو عليه ، وهو يمثل جوهر الحرية كما سبق القول .

على الفلسفة الحديثة ، وهى أم المشكلات التى نبتت من سيطرة الروح « العلمانية »[1] والتقنية . وجذور هذه المحاولة تمتد إلى عبارة « بيكون » التى كتبت على بوابة الزمن الحديث : العلم قوة ، كما تبدأ من حيث المبدأ مع توحيد ديكارت بين الحقيقة واليقين ، وتقصيره فى سؤال نفسه إن كان هذا اليقين هو الأساس النهائى الذى تقوم عليه الحقيقة من حيث هى كذلك ولقد بلغت هذه الذاتية الإنسانية — تأكدها على يدى نيتشه وكيركجارد من ناحية وأيدى العلماء والفلاسفة الوضعيين من ناحية أخرى — ذروة انتصارها وخطرها فى النزعة التقنية المعاصرة . وقارىء هيدجر يعلم أنه لا يفصل هذه النزعة الأخيرة عن النزعة الذاتية فى فهم الحقيقة بمعنى الصحة أو الصواب والتطابق التى بدأت خطواتها الأولى فى تاريخ الميتافيزيقا مع تفكير أفلاطون فالتقنية هى الإنتصار العظيم الذى حققته الميتافيزيقا الغربية . وهى لا تعدو أن تكون طريقه لمد هذه الميتافيزيقا على الموجود بكليته .

ونحن نشهد اليوم كيف تحول هذا الانتصار — الذى يعبر عن نسيان للعلاقة الأصيلة التى تجمعه بالسر — إلى ألوان من الحيرة والعجز واليأس والإغتراب فى مواجهة أخطار التقنية . ونشهد أيضا كيف انقلب هذا الوليد المعجز (القيت بذرته الحية يوم ألقى أول أغريقى متفلسف سؤاله القدرى ما الموجود ؟) إلى طاغية ينشر ظلام المحنة على العصر الذى نعيش فيه .

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

---

(١) نقول « العلمانية » ونريد بها الفهم السطحى السىء لروح العلم ومنهجه ، تمييزا عن الروح العلمية الحقة التى لا تنكر السر والمجهول ، ولا تتصلب على ارض الواقع المجرب ، ولا تعادى الروح الميتافيزيقية والدينية ، ولا تصب فى مستنقع الغرور والتزمت .

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

هكذا يكون هيدجر قد تبين أهمية السر بالنسبة للآنية ، وشرح لنا كيف نسيت هذا السر والنتائج المترتبة على هذا النسيان فى حياة الآنية (أو الانسان المتشبث بذاته وبالموجودات) . وبهذا يكون أيضا قد أكد الرابطة التى تؤلف بين الحقيقة واللاحقيقة ، وأوضح لنا — على طريقته بالطبع ! — أن اللاحقيقة هى الأساس الذى تنهض عليه الحقيقة وتنمو وتتفتح .

* * *

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

بالتعجب والسر ، تشهدها الحيرة والخطأ والضلال . صحيح أنها تتخذ من الوجود مقياسا لأوجه نشاطها المختلفة ، ولكنها تنغمس فيه فتنسى الأساس الذى يستند إليه اختيار هذا المقياس ، أى تنسى السر . بيد أن الموجود — الجزئى الخاص — لا يستمد أهميته ووجوده نفسه إلا من خلال علاقته الوثيقة بالموجود بكليته (أو إن شئت بالوجود) ، وهذه العلاقة الأصلية يحوطها السر . ولهذا فان الوقوف عند الموجود والاستغراق فيه والتصلب على تحديداته المباشرة واتخاذه مقياسا للأفعال ، معناه الوحيد هو الانصراف عن السر وضياع الجذور . ومهما حاولنا أن نستخف بالسر ونرجم من ينبهنا إليه بأحجار الكلمات السهلة والشعارات المحفوظة ، مهما نسيناه أو تناسيناه وأنكرناه ، فلن يفلح هذا فى الغائه ، لأن النسيان والتناسى والانكار لا تزال جميعها تعبيرا عن صورة من صور العلاقة التى تربطنا به . أليس أدل على هذا من لهفة الانسان وقلقه وتخبطه من موجود إلى آخر ، دون أن يجد فى واحد منها السلام والراحة التى يرجوها ؟ ألا يحق للمؤلف أن يقول إن لهفة الانسان بين الهروب من السر واللجوء إلى الواقع المعتاد واندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو « الضلال » .

وما هو الضلال ؟ ليس سلوكا عرضيا ينجم عن خطأ أو سهو عارض يمكن تصحيحه وتحاشيه . إنما هو الذى يحدد وجود الانسان تحديداً أوليا ، ومن ثم يحدد سلوكه . ولا يعنى هذا أن الضلال قدر محتوم لا فكاك منه ، لأنه لا ينفى أننا نملك القدرة على مواجهته ، بل ينبغى علينا أن نواجهه : « ليس الضلال الذى يمضى فيه الانسان شيئا يسعى بجانبه ويحاذى طريقه كأنه حفر يسقط فيها أحيانا ، وإنما هو جزء من تكوين الآنية التى تخلى بين الانسان التاريخى وبينها » .

من أين تأتى حتمية الضلال ؟ من الحقيقة التى عرفناها من قبل وهى أن الإنسان لا يمكنه أن « يكشف » إلا بقدر ما يحتجب ؛ وأنه هو نفسه يخفى هذا التحجب عن نفسه . ولهذا تظل علاقتنا نفسها بالتحجب محتجبة » . .

ويستطرد هيدجر فيقول : « إن الضلال بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسى . » وربما تصورنا من هذه العبارة أن الحقيقة الأصلية — التى تتميز بعلاقتها الوثيقة بالسر — تستمد منها حقيقة أخرى فاسدة تكون بمثابة الضد من تلك وتستحق ان تسمى « الضلال ». ولكنا إذا واصلنا قراءة النص وجدنا هذه العبارة التى تحدد الأمر فتقول إن حجب المتحجب والضلال ينتميان معاً للماهية الأصلية للحقيقة . وإذا فاللاحقيقة ، بوصفها حجبا للاحتجاب وبوصفها ضلالا ، تنتمى بوجهيها هذين للماهية الأصلية للحقيقة . يؤيدهذا وصف هيدجر لضد الماهية أو للماهية الضد بأنها أساسية . أى أنها أولية وأصلية ، داخلة فى بناء الحقيقة نفسها وماهيتها الأصلية . فكأن هذه الحقيقة ذات جذر مزدوج ، يماند أحد طرفيها صاحبه ويقف منه موقف الضد ! ما السبب فى هذا ؟ ليس عسيراً أن نلتمس هذا السبب . فالحقيقة علاقة بالسر ونسيان لهذه العلاقة . وكلا الأمرين يمثل فى الواقع وحدة واحدة لا انشقاق فيها . ولو تأمل كل منا نفسه وحياته لرأى أنه ينتمى للحقيقة بما هو إنسان مهموم بالوجود ، كما ينتمى للاحقيقة بما هو إنسان مشغول بشئون حياته اليومية وما يحيط به من موجودات تنسيه علاقته الأصلية بحقيقة الوجود بكليته . ولعل هذا أن يوضح ما يؤكده هيدجر فى العبارتين المذكورتين من أن الضلال هو ضد ـ الماهية الأساسى

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

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

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

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

القهر » . فهل تحكم الحقيقة على الانسان (أو الآنية) بالمحنة والقهر ؟ .

إن وجود الانسان فى غمرة الضلال يتضح من اضطرابه ولهفته ولهاثه من موجود بعينه إلى موجود آخر ، دون أن يجد راحة القلب واطمئنان الضمير ولهذا يتميز الإنسان أو تتميز الآنية باضطرابها وتأرجحها واندفاعها إلى المحنة ، وخضوعها للقهر والضرورة (لاحظ بهذه المناسبة أن كلمات المحنة والقهر والضرورة مشتقة فى لغتها الأصيلة من جذر واحد !) - ولا يجب أن نتصور الضرورة أو القهر على معنى القدر المحتوم ، ولا أن نأخذ المحنة على معنى يوحى باليأس والحزن .

فالقهر الذى يجد فيه الانسان نفسه — نتيجة اضطرابه فى الضلال — ليس قوة قدرية محتومة ، وإنما هو صميم المحنة التى نعيشها وعلينا أن نجربها ونواجهها . هذه المحنة نفسها لا علاقة لها باليأس الذى نعرفه جميعاً ، وإنما تأتى من أن السر لا ينقطع تأثيره حتى فى غمرة الضلال . ولما كان وجود الإنسان (الآنية) خاضعا للمحنة ، فان هذا هو الذى يمكنه من الكشف عن الضرورة ، ووضع نفسه فى « المحتوم » . ولن يتسنى له ذلك إلا عن طريق الحرية التى تشعر بتناهيها .

وتأتى خاتمة هذا الفصل فتجمع خيوطه فى نسيج واحد مكثف . لقد كان الهدف منه هو بيان ماهية الحرية استناداً إلى ماهية الحقيقة . وقد أوضح أن الحقيقة — التى هى فى صميمها وبحسب معناها الذى فهمه فلاسفة اليونان قبل سقراط ، كشف أو تكشف — هى فى نفس الوقت تحجب الموجود بكليته . هذا التحجب هو اللاحقيقة الأصلية الملازمة لطبيعة الحقيقة نفسها . غير أن

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

ويختتم هيدجر هـذا الفصل بقوله : « وليست الحرية هى ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر فى غمرة الضلال . » ولما كانت الحرية تنشأ عن سيادة الحقيقة ، فان فعل الترك[1] ، الذى تحدده الحرية ، يصبح أصيلا متفقا مع طبيعته بمجرد أن يتم فى حضرة السر ، أى حين تصحبه تجربة الضلال من حيث هو ضلال .

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

---

(١) اى ترك — الموجود — يوجد على ما هو عليه وبـكليته .

السؤال عن ماهية الحقيقة وضعاً أصيلا . وعندئذ يتضح الأساس الذى يقوم عليه تشابك ماهيه الحقيقة مع حقيقة الماهية »

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

الفكر . إنها هى المهمة التى واجهت الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، وحاولت الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل أن تقوم بها دون أن تحقق هدفها حتى اليوم لماذا ؟ لأنها لم تفكر أبدا فى الوجود نفسه وحقيقته . ولأنها كانت تفكر دائماً فى الموجود وتنسى حقيقة الوجود . (ومن ثم كانت دعوة هيدجر المستترة لقهر الميتافيزيقا وتجاوزها ، لا بتحطيمها أو إفنائها ـ فهذا شىء مستحيل ـ بل بالعودة إلى أساسها ، ألا وهو التفكير فى حقيقة الوجود نفسه ، من خلال الموجود الوحيد المهموم بالسؤال عنها ، القادر على كشفها والانفتاح على نورها .) من هنا نفهم هذه العبارة التى جاءت فى الملحوظة التى تختتم بها هذه المحاضرة . « إن الفكر فيها يلتزم فى ظاهره بالطريق الذى سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق فى خطواته الحاسمة ـ التى تنتقل من الحقيقة بوصفها تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة بوصفها حجباً وضلالا ـ (يحقق) تحولا فى التساؤل يؤدى إلى تجاوز الميتافيزيقا . »

* * *

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

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

* * *

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

طبيعة الفلسفة « ممارسة قوانينها الخاصة » ، وكان أصيلاً فى حرصه على احتفاظ الفلسفة بماهيتها ، والعودة بها إلى الحقيقة الأصيلة التي يقوم عليها السؤال الفلسفى .

ونأتى فى نهاية هذا الفصل فنجد المؤلف يلخص المسائل الأساسية التى عرضنا لها على الصفحات السابقة وجمعها حول هذا السؤال الأساسى : « ألا يجب أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة فى نفس الوقت وقبل كل شىء هو السؤال عن حقيقة الماهية » ؟ — ربما أوحت صيغة السؤال بالتكرار والتلاعب الحاذق بالألفاظ . ولكن الواقع أنها أبعد ما تكون عن هذا . فهى تريد أن تحيي فى نفس القارىء جذوة السؤال الأساسى الذى حرك التفكير فى هذه الرسالة بأكملها ، كما تحرص على البعد عن وضع نتيجة « جاهزة » بين يديه . ان المفكر الحقيقى لا يقدم لقارئه ثمرة بحثه على طبق فضى أو ذهبي ، وإنما يحاول أن يشركه فى الجهد المبذول فى غرس البذور ورعاية الأشجار وانتظار الثمار .. إن همه هو إحياء الأشكال فى نفس القارىء وعقله ، وحثه على البقاء فى محنة السؤال . لأنه فى النهاية هو الممتحن والمسئول . وهل هناك ما هو أولى بالسؤال والعذاب والانتظار من مشكلة الحقيقة ؟ هل هناك من هو أولى بالبحث عن حقيقة الوجود من ذلك الكائن الذى يهتم — وحده — بالسؤال عنه وترقب أنواره والوصول — عبر جسوره — إلى طبيعته الحقة وإنقاذ

وجوده الأصيل من بحار الزيف التى تغرقه صباح مساء ؟!

هكذا يختم هيدجر رسالته ختاما لا يخلو من التواضع الكريم حيث يؤكد أنها « تساعد على التأمل » فى قضية الحقيقة . وحسبه أنه ابتعد بنفسه عن الإجابات السهلة التى يقطف عليها أصحاب الحس السليم ، وأنه لم يحرص على شىء حرصه على إثارة السؤال ..

* * *

حقيقة الفن

كان من الطبيعى أن تدور جهود هيدجر حول قطبى الوجود والحقيقة اللذين تتغذى منهما شعلة تفكيره . فنحن نجد بعد كتابه عن الوجود والزمان ورسالته عن ماهية الحقيقة عدة دراسات تشع من نفس النواة ذات الشطرين ، أو تدور حولها كالكهارب فى قلب الذرة . انه يوضح حقيقة الفن فى دراسته عن « الأصل فى العمل الفنى »[1] (١٩٣٥) ، ويتحدث عن إنسانية الإنسان فى رسالته عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) ، كما يتحدث عن الحقيقة — أو بالأحرى الأليثيا بمفهومها اليونانى ! — فى دراسته عن ماهية التقنية (١٩٥٣) وعن ماهية اللغة (١٩٥٧) وموضوع الفكر (١٩٦٤) . ولما كان المجال لا يتسع لتناول هذه الدراسات كلها بالتفصيل ، فسوف نحاول أن نقدم معالمها الأساسية بإيجاز شديد .

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

---

(١) نشرت هذه الدراسة فى كتابه « متاهات » (أودروب مسدودة) سنة ١٩٥٠ لدى الناشر فيتور يوكلوسترمان فى مدينة فرانكفورت ، من ص ٧ الى ص ٦٨ . وتجد عرضاً قيما لهذا المقال الهام فى كتاب فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ، للدكتور زكريا ابراهيم ـ الفصل العاشر ، ص ٢٥٨ ـ ٢٧٣ ، القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٦٦ ـ كما تجد له تضميناً أمينا فى كتابى مدرسة الحكمة ، تحت عنوان حذاء فان جوخ ، ص ٢٩٤ ، دار الكاتب العربى ، ١٩٦٧ .

من طوايا التحجب والخفاء . ونود أن نسير هنا أيضاً على المنهج الذى التزمنا به فى الصفحات السابقة من التقيد بنصوص الفيلسوف نفسها ، على الرغم مما نجده فيها ويجده القارىء من صعوبة وجفاف ! ويدور « الأصل فى العمل الفنى » حول الحقائق التالية :

١ — ان حقيقة الموجود « تحدث » فى العمل الفنى .

٢ — ان « وضع » العالم و « إنتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفنى الذى يتم فيه « النزاع » بين الأرض والعالم .

٣ — ماهية الحقيقة تكمن فى هذا النزاع الأصلى الذى يدور حول « الوسط المنفتح » الذى فيه يكون الموجود ويعود إلى نفسه .

٤ — ان ما يظهره العمل الفنى هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها.

٥ — الحفاظ على العمل الفنى من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التى تحدث فيه .

٦ — الفن كله — بوصفه « احداث » حقيقة الموجود بما هو موجود والكشف عنها وتجليتها هو فى ماهيته شعر (بمعناه الواسع من الإبداع والإنشاء) .

تبدأ الدراسة بالسؤال عن الأصل الذى يستمد منه العمل الفنى طبيعته وماهيته كعمل فنى . فهى لا تستغرق فى التأملات والخواطر المعتادة عن جمالياته ، وإنما تتجه مباشرة إلى السؤال المحدد عن ماهيته . اننا جميعا

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

وأول طريق نسلكه إلى العمل الفنى هو النظر إليه من جهة «شيئيته». فما هو الشىء[1] .

لو حللنا تحديدات الشىء المعروفة لوجدناها تنحصر فى الشىء بوصفه جوهراً أو موضوعاً حاملا للصفات والمحمولات ، أو بوصفه وحدة تؤلف بين المعطيات الحسية المتنوعة ، أو مادة تشكلت من خلال الصورة .

(١) راجع ان شئت مقالا لى بهذا العنوان فى كتابى « مدرسة الحكمة » ، ص ٢٨٧ — ٢٩٣ .

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

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

انها تجعلنا ننفتح على عالم الفلاح بكل ما فيه من صبر وعناء ، وهى لا تكتفى بهذا بل تجعلنا أيضا ننفتح على الأرض التى « تحضر » أيضا من خلاله[١] .

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

« ان الحقيقة تحدث فى العمل (الفنى) ، وذلك حين يتم فيه تفتح الموجود من حيث ماهية وحالته التى هو عليها[٢] » .

حقيقة الموجود تحدث فى العمل الفنى ، أو تضع نفسها فيه بالفعل . هذا الوضع الذى ينطوى على معنى الصيرورة والفاعلية مرادف كما قلنا « للإحضار »

---

(١) يبدو ان فكرة « الارض » ظهرت عند هيدجر فى هذه الفترة من سنة ١٩٣٥ عندما ألقى محاضرته الكبرى عن هلدرلين وفسر فيها قصيدتيه « جرمانيا » و « الراين » وتناول مشكلة العلاقة بين الشعر والفلسفة . راجع ان هشت كتابى عن هلدرلين ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٧٤ — ومحاضرة هيدجر وماهية الشعر فى ترجمة أستاذنا الدكتور عثمان أمين أو الأستاذ فؤاد كامل .

(٢) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٢٥

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

هنا يلجأ هيدجر إلى تقديم أنموذج جديد لعمل فنى آخر . وهو يختار المعبد الإغريقى القديم تعبيراً عن الحب المتأصل فى نفسه لكل ما شاده اليونان أو فكروا فيه ! وإذا كنا فى المثل السابق (حذاء النلاح) قد رأينا كيف يعكس العمل الفنى صورة الأداة ويظهر وظيفتها وماهيتها من حيث هى موجود ، فإن المعبد لا يصور شيئا ولا يعكس أى شىء . ومع ذلك فإن أمراً هاماً يحدث فيه : « إن المعبد هو الذى ينظم ويجمع حوله وحدة تلك المسالك والعلاقات التى يكتسب فيها الميلاد والموت ، والقمة والنعمة ، والانتصار والعار ، والصمود والانهيار — صورة الكائن الإنسانى ومصيره »[1] .

هذه العلاقات التى يذكرها هيدجر فى العبارة السابقة هى ما نسميه باسم « العالم » . فى هذه العلاقات يحيا البشر وتتم مسيرتهم فى عصر معين نحو قدر مرسوم : وهى التى تحدد سبيلنا إلى فهمهم ومعرفة رؤيتهم لعالمهم ونظرتهم إلى أنفسهم .

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

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣١ .

محدد . ووقوفه هناك — أو ما بقى منه من أطلال — هو الذى يظهر المكان نفسه . وإن شئنا الدقة فهو لا يظهر المكان أو المحل الذى وضع فيه ، وإنما يظهر « الفيزيس » أو « الأرض » التى يتأسس عليها كل مكان . وليست الأرض ولا العالم بمجموعة من الأشياء والكائنات وضعت بجانب بعضها البعض ،ليسا موضوعاً يمكن أن نراه ،وإنما هما — إن صح هذا التعبير — إطار غير موضوعى نلتزم به وننفتح فيه على الوجود ونقدم الشهادة على طبيعة فهمنا له: وما بقيت مسالك الميلاد والموت ،والبركة واللعنة تضمنا فى الوجود، وحيثما تمت القرارات الحاسمة فى تاريخنا فأخذناها على عاتقنا أوتخلينا عنها ، أو تجاهلناها ثم سألنا عنها — هناك يكون العالم »[1] .

العالم إذن أسلوب محدد للانفتاح ، يعبر عن علاقات البشر بالموجود وفهمهم له ولشركائهم من البشر وللآلهة .. إلخ فى عصر معين أو مرحلة محددة من تاريخهم . ولما كان العالم هو المجال الذى يتم فيه الانفتاح ، وكان العمل الفنى « يقيم عالما » ، فنى إمكاننا القول إن « العمل الفنى يفتح انفتاح العالم »[2] أو أنه — بعبارة أبسط — « هو الذى » يظهر هذا الانفتاح على حقيقة العالم والوجود .

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

---

(١) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٣ .
(٢) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٤ .

من مادة معينة تختفى حتما لكى تظهر الوظيفة التى صنعت من أجلها هذه الأدوات المخصصة للاستعمال . وإنما المقصود به هو « إظهار » المادة التى صنع منها العمل الفنى ولا يمكن أن يقوم بدونها (فالتمثال من حجر ، والصورة من أصباغ وألوان ، واللحن الموسيقى من ذبذبات صوتية .. الخ) ولو عدنا بالذاكرة إلى المعبد الإغريقى لوجدناه لا يكتفى بإظهار الأحجار التى شيد بها ، بل يظهر كذلك الأرض (الفيزيس) التى جاءت منها هذه الأحجار . وهو يظهر الأرض بمعناها الواسع ، أى البحر ، والصخر ، والسماء ، وأشجار الزيتون وكل ما يمكن أن يتصل بها . هذا « الإظهار » الذى يحققه العمل الفنى لا يمكن التفكير فيه إلا من ناحية الإنتاج الذى تحدثنا عنه . وهو ليس بإنتاج شىء جديد أو شىء مثير غير عادى أو إنجاز تقنى ، وإنما هو الإنتاج الذى يحررنا لكى ننفتح على هذه الأرض التى نعيش عليها ونتحرك فوق أديمها ونسكنها ، الأرض التى يظهرها هذا المعبد ويحافظ عليها ويخرجها من حال الانطواء والانغلاق . انه ينطوى فى الأرض ويخرجها فى نفس الوقت من الانطواء . وبهذا نصل إلى هذا المبدأ : « ان وضع العالم وإنتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفنى »[1] وبهذا يستقر العمل الفنى فى ذاته ، ويكتفى بذاته ، ويتميز عن الشىء والأداة جميعاً . غير أن استقراره ليس سكوناً ميتاً ، وإنما هو الهدوء الذى ينطوى على الحركة ، وشهادة على ذلك التوتر الحى الذى

---

(١) الاصل فى العمل الفنى ص ٣١ .

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

ولهذا تتم الدورة ويرجع هيدجر إلى ما قرره من أن حقيقة الوجود تحدث فى العمل الفنى ، وكأننا لم نبحث فى حقيقة العمل إلا لكى نصل إلى الحقيقة نفسها . وكأننا فى هذه الرحلة كلها أشبه بالفارس الذى قطع المسافات الشاسعة بحثاً عن الجواد الذى كان يمتطى ظهره ! مهما يكن من شىء فإن هذه التأملات حول العمل الفنى ستدفعنا إلى التفكير فى ماهية الحقيقة ، وستجعلنا نراها كذلك رؤية جديدة . وطبيعى أن يرجع هيدجر إلى الأفكار الأساسية التى عرضها فى محاضرته عن ماهية الحقيقة ، وأن يؤكد أن « الأليثيا » (اللاتحجب) هى أكثر الأشياء تحجباً (ص ٤٠) وأنها هى السر واللغز نفسه. ولكى يكون مبدأ التطابق هو معيار الحقيقة والصدق ، ولكى تعبر القضية عن التوافق بين المعرفة والشىء ، فلابد أن يسبق ذلك ظهور الشىء نفسه ، وانفتاح الموجود للإنسان والإنسان الموجود، ولابد أيضاً أن يسود الانفتاح علاقة الإنسان بشريكه الإنسان. ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، إذ يكفى أن نحتفظ منها — فى سياق بحثنا عن حقيقة العمل الفنى — بخاصية الظهور والانفتاح والإنارة والتجلى التى لا تنفصل جميعاً عن التخفى والتمنع والانغلاق

والانطواء ، كما نحتفظ منها بكون الحقيقة لا تنفصل عن اللاحقيقة ، وأنها صراع بين الإنارة والإظلام ، والتحجب واللاتحجب ، وهو صراع يوضع فيه الإنسان ويتعرض له على الدوام: « فماهية الحقيقة فى هذا الصراع الأصلى الذى يتم فيه الكفاح لانتزاع ذلك الوسط المفتوح الذى يكون فيه الموجود ومن خلاله يعود إلى نفسه » (ص ٤٣) هذا الصراع أو النزاع فى قلب الحقيقة نفسها بين الإنارة والتحجب يقربنا من ذلك الصراع الذى يدور فى قلب العمل الفنى بين العالم (الإنارة والانفتاح) والأرض (التحجب والانطواء) .

لنسأل الآن : أين يمكن أن نعثر على هذا الصراع ؟ والجواب قدمناه من قبل : فى العمل الفنى . ففيه « تحدث » الحقيقة ويتم الصراع بين قطبيها أو جذريها الأصليين . أيكون العمل الفنى هو « المكان » الوحيد ؟ بالطبع لا . فهناك « أماكن » أخرى يعاين فيها الإنسان هذا الصراع القدرى الذى تتفتح فيه حقيقة الموجود بكليته، كالتضحيةفى سبيل الآخرين، وتأسيس دولة أو حياة جماعية ، والتفكير نفسه عندما تصبح الحقيقة هى مشكلته الرئيسية وشغله الشاغل . والمهم أن نتذكر ما أكدناه من قبل من أن عنصرى العمل الفنى — وضع العالم وإنتاج الأرض — هما اللذان يؤلفان طرفى هذا النزاع الأصلى الذى يتم فيه الكفاح من أجل تجلى (لاتحجب) الموجود بكليته ، أى من أجل الحقيقة . (ص ٤٤) نقول الحقيقة — لا حقيقة موجود أو شىء بعينه يمكن أن يعبر عنه العمل الفنى

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

هكذا يكون هيدجر قد وجه المشكلة الجمالية وجهة جديدة . فبدلا من من أن يسأل عن الحقيقة ابتداء من الفن والعمل الفنى ، كما فعل الكثيرون من فلاسفة الفن ولا يزالون يفعلون ، نجده قد عكس السؤال وأخذ يبحث عن ماهية الفن والعمل الفنى ابتداء من ماهية الحقيقة التى « تتجسد » فيه أو « تكون » وتظهر من خلاله . ولهذا نراه يقول : « لما كان من طبيعة الحقيقة أن ترتب أمرها » فى الموجود ، لكى تصبح بذلك حقيقة ، فإن الاتجاه إلى العمل شىء كامن فى ماهية الحقيقة ، وهذا تعبير عن إمكانية متميزة للحقيقة بجعلها توجد فى (قلب) الموجود نفسه . » (ص ٥٠) وكلما نجح الإبداع فى إظهار انفتاح الموجود أو حقيقته ، كلما كان هذا الذى أبدعه عملا فنيا . والفنانون والأدباء والعظام لم يفعلوا شيئاً غير هذا . فأعمال رمبرانت أو سيزان أو كافكا تظهر إمكانية هذا الانفتاح ، وتجعلنا

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

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

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

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

كان هيدجر يريد أن يعرفنا بماهية العمل الفنى ، فإذا به يزيدنا علماً بماهية الحقيقة ! كنا ننتظر منه أن يكشف لنا عن ماهية الفن ، فإذا به يعود بنا إلى ماهية الحقيقة كما تظهر فى العمل الفنى . أيكون بهذا المقال قد خطا أول خطوة على طريق « العودة » إلى الحقيقة الأصلية التى ينطلق

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

هذا هو الذى حدث بالفعل .

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

* * *

حقيقة الإنسان

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

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

بهذا يضعنا فى قلب المشكلة : كيف نفكر فى ماهية الإنسان ؟

ربما أوحى سؤال هيدجر المضاد بأنه لا يكترث بالبحث عن ماهية

الإنسان . ولكن الواقع غير هذا . فهو يشك فى كل محاولة لتحديد ماهية الإنسان بالاعتماد على المفهوم التقليدى للنزعة الإنسانية التى تضعه فى مركز الوجود . صحيح أن مثل هذه المحاولة هى أقرب شىء منا وأيسره علينا . وهى كذلك نفس المحاولة التى قامت على أرض الميتافيزيقا وتحققت على مدى تاريخها . ولكنهـا ليست بأنسب الطرق المؤدية إلى فهم حقيقة الإنسان .

أين نجد النزعة الإنسانية ، ومَنْ مِنَ الشعوب والحضارات تمثلها لأول مرة؟ لا شك أنها ظاهرة رومانية خالصة ، نشأت عن التقاء الرومان بالثقافة الاغريقية فى عهودها الأخيرة . وليست « النهضة » التى تمت فى إيطاليا فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا بعثاً للنزعة الرومانية ، أى للنزعة الإنسانيه القائمة على فكرة « البايدايا » أو التربية الاغريقية. والدليل على هذا أن النظرة إلى الروح الاغريقية المتأخرة كانت نظرة رومانية ، وأن « الإنسان الرومانى » الذى بعثه عصر النهضة كان يعدُّ الطرف المقابل « للإنسان البربرى » (بالمعنى الأصلى الذى كان يطلق على سائر الشعوب دون الاغريق وسلالتهم من الرومان) ، كما كانت « البربرية » المنسوبة للشعوب القوطية فى العصر المدرسى الوسيط مرادفة لكل نزعة غير إنسانية . وقد كان من الضرورى أن يستند هذا المفهوم التاريخى للنزعة الإنسانية على دراسة الإنسان ، وأن يرتبط بالرجوع إلى العصور القديمة وبعث علومها وفنونها ونصوصها ، ومحاكاة الروح الاغريقية بوجه خاص محاكاة خلاقة . وهذا هو الذى حدث على

سبيل المثال مع النزعة الإنسانية التى قامت فى ألمانيا فى القرن الثامن عشر ودعا اليها رجال من أمثال فنسكلمان وجوته وشيلر .

بيد أن هذه الصورة التاريخية للنزعة الإنسانية ليست هى الصورة الوحيدة . ففى عصرنا الحديث نزعة أخرى تهتم بالإنسان دون أن تمد جذورها فى أرض الثقافة اليونانية والرومانية القديمة ، وتتمثل بوجه خاص فى الماركسية وفى وجودية سارتر . ولقد كان من الضرورى أن يختلف مفهوم النزعة الإنسانية باختلاف المذاهب والعصور ، لأنه إذا كان المقصود منها أن يتحرر الإنسان ليسترد إنسانيته ويجد فيها قيمته وكرامته ، فلابد أن يختلف معناها باختلاف المعنى الذى يفهمه كل منها من حرية الإنسان وطبيعته .

من الواضح أن هيدجر ينتقد هذا التصور التاريخى للنزعة الإنسانية والأساس الميتافيزيقى الذى يقوم عليه ، فما هى الخاصية التي تميز الإنسان فى هذا التصور ؟ انها العقل ؟ الذى يمكن له من المعرفة والفعل ، ويضع له الأهداف ويهيئه لتحقيقها بمختلف الوسائل والأساليب العملية والنظرية .

وما الذى يأخذه هيدجر على هذا التصور العقلى ؟ لم لا يرضيه ؟

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

---

(١) Ratio بمعنى ملكة الحساب والتقدير والتفكير المنطقى السليم بأساليبه « الأداتية » المختلفة .

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

ما الذى يريده هيدجر من « مشروعة » أو تجربته التى استعان فيها بتجربة المفكرين الأوائل قبل سقراط ، وراح يلتمس عندهم منبع الاندهاش وأصل التفلسف ونور الوجود ؟ وكيف نعاين هذا النور الذى كان لايزال حيادافئا قبل أن تنشأ الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو فيخبو بريقه ويقيد فى قوالب المنطق ؟ وإذا كانت الميتافيزيقا القديمة لا ترضيه ، فهل يلتمسه لدى الميتافيزيقا الحديثة التي توصف منذ عهد ديكارت بأنها ميتافيزيقا الذاتية ؟ وأين نجد ذلك « البعد » الذى ييسر لنا فهم الموجود ، ويحرره ، ويظهره ؟ وهل يمكن أن يظهر الموجود إلا الذات أو كائن ينفتح عليه ويتعرض لنوره ؟ لقد تحدث أفلاطون عن الظهور ، وكانت نظريته عن إدراك الموجود عن طريق « الفكرة » أو

« المثال » هى إدراكه من خلال منظره ومظهره[1] دون حاجة إلى افتراض مفهوم « الذات » التى يظهر لها . هل نرجع إلى السؤال عن شروط المعرفة التى تحصلها الذات ، على نحو ما فعلت الفلسفة « الترنسندنتالية » عند كانت وأتباعه ؟ إن الذات عند هذه الفلسفة هى المحور والمركز . وكل ما ليس ذاتيا فهو موضوع عليها أن تدركه وتحقق موضوعيته . لقد كان التحول الذى تم فى هذه الفلسفة بعيد الأثر على الميتافيزيقا الحديثة . ولكنه لم يكن التحول الوحيد فى تفسير الموجود وأسلوب ظهوره . فقد سبقته ولحقته تحولات عديدة ، سواء فى العصر القديم والوسيط ، أو الحديث والمعاصر ، كما أنه لن يكون هو التحول الأخير . ونحن لا نملك حرية التصرف فى أمثال هذه التحولات ، ولا نستطيع أن نحدثها بمحض إرادتنا ، لأنها جزء من تاريخ الميتافيزيقا ، أى من تاريخ الإنسان الغربى وقدره . وأقصى ما نقدر عليه هو محاولة التفكير فيها . ولهذا كان تفسير هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا منذ بدايتها عند أفلاطون إلى نهايتها عند نيتشه، تفسيرا لتاريخ الإنسانية الغربية نفسها : وأهم ما فى هذا التفسير أن الميتافيزيقا لم تضع هذه التحولات المختلفة فى تفسير الموجود موضع السؤال . وإنما كانت دائماً تضع تفسيراً محدداً تعده التفسير الحقيقى الوحيد ، إلى أن يأتى التحول الجديد ومعه تفسير جديد .. ويكفى أن نستعرض «شريط» هذه التفسيرات

---

(١) وهذا هو المعنى الاصلى لكلمة « ايدايا Idea » اليونانية التى تأتى من كلمة أيدوس Eidos التى تدل على المنظر أو المظهر المرئى . راجع « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » مع النصوص الواردة فى هذا الكتاب .

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

ولكن ما علاقة هذا كله بإنسانية الإنسان وبرسالة النزعة الإنسانية ؟

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

هو الذى ستبرزه النزعة الإنسانية التى ستفكر فى الإنسان على ضوء علاقته بالانفتاح على إنارة الحقيقة ونور الوجود . فهى ان تفكر فى إنسانية الانسان من ناحية أفعاله وإنجازاته ، ولا من جهة نشاطه السياسى أو سلوكه الاجتماعى ، وإنما ستفكر فيهما كما قلنا من خلال علاقته بالانارة. ان الانسان هو الكائن الوحيد الذى وهب القدرة على الانفتاح لها بحكم وجوده نفسه الذى وصفناه « بالتواجد »[1] . وهو كذلك الكائن الذى فرضت عليه مهمة الحفاظ عليها . ولهذا يمكن القول بأنه هو حارسها وراعيها . وتتأكد إنسانية الإنسان عندما يقوم بهذه المهمة ويحققها بكيانه وفكره ، وتنسى وتضيع عندما يتنكر لها ويعجز عن القيام بها . ولهذا نجد هيدجر يقول فى بداية رسالته إن الفكر يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان . وليس ما يحققه الفكر إلا تجربة الانارة والصمود لها والتعبير عنها باللغة . عندئذ تصبح اللغة هى « بيت الوجود » ، أى المكان الذى تتجلى فيه الانارة تجلياً أصيلا ، بينما تظل فى العادة خافية أو منسية لأننا لا ننتبه فى حياتنا اليومية إلا إلى الموجودات التى تظهر فى نورها . ولا شك أن إدراك هذه الإنارة أمر عسير ، لأنها ليست « موضوعاً » يمكن التعبير عنه باللغة التى درجت على وصف الموضوعات المألوفة . كما أنها ليست موجوداً كسائر الموجودات التى تظهر لنا ويسهل علينا إدراكها ، وإنما هى ذلك الذى يجعل تجربة الوجود أمراً ممكنا .

---

(١) أو E - sistence — راجع ماسبق قوله عن هذا المصطلح فى الفصل الخامس بماهية الحقيقة وفى نص المحاضرة نفسها .

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

ما هى العلاقة بين الإنارة والوجود ؟

ان الانارة هى الوجود ، بقدر ما يتيسر لنا إدراكه وفهمه فهما غير مباشر ولا موضوعى . وهذا هو الذى تعبر عنه هذه الرسالة حين تقول : « ان الفكر يسمح للوجود بأن يستولى عليه كيما يعبر بالقول عن حقيقة الوجود . والفكر هو الذى يحقق هذا السماح » . فحقيقة الوجود هى هذه الانارة التى « تحدث » وتحمل علاقتنا بالوجود وتبقى عليها . وبهذا تشهد الحقيقة نفسها تحولا حاسماً فى مفهومها ووظيفتها . فلم تعد تحديداً يتعلق بالموجود « وينطبق » عليه ، وإنما أصبحت هى « اللاتحجب » أو الانارة التى لا نفكر فى الوجود إلا على ضوئها بل نجعلها مرادفة له . ربما يتحمل هيدجر مسئولية الارتباك الذى نقع فيه عند الاطلاع على هذه المصطلحات المختلفة من وجود وإنارة وحقيقة ولا تحجب (أليثيا) فى مؤلفاته العديدة . ولكن لعل الرجل عذره . فهى قد صحبت طريقه الطويل فى التفلسف ، كما أنه كان دائماً « على الطريق » إليها . ومع ذلك نستطيع أن نقول الآن — بعد اكتمال دائرته الفكرية — إنها جميعاً تعبر عن شىء واحد وتجربة واحدة . والأهم من المصطلحات بطبيعة الحال هو تحقيق هذه التجربة وبذل الجهد المتصل فى سبيلها .

ونسأل الآن : ما هى العلاقة بين الوجود وبين ماهية الإنسان الذى

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

كلام عسير بغير شك . ولكنه يبين التحول الذى طرأ على وجهة نظر الفيلسوف بعد « الوجود والزمان » فأصبحت أوسع وأشمل . لم يعد « التواجد » مجرد جهد يبذله الإنسان لكى يصل إلى هويته أو وجوده الأصيل عن طريق « شروعه » على إمكانياته ، بل أصبح هو التعرض لإناره الوجود والانفتاح عليها. هذه الإنارة لم يحدثها الإنسان ولم يخلقها بإرادته وفعله ، وإن كانت وراء كل خلق أو فعل . وتدور رسالة النزعة الإنسانيـة حول وجود الإنسان أو بالأحرى تواجـده ، أى حول فهم الإنسان بوصفه كائناً متميزاً عن سائر الكائنات الحية بعلاقته بالوجود .

بهذا تنفتح لنا أبواب المجال الذى يمكن فيه تحديد ماهية الإنسان . وبهذا يكتسب من القيمة والكرامة أضعـــاف ما أعطته إياه النزعة الإنسانية . ان إنسانيته الآن مستمده من قربه من الوجود ، وفكره منصب على الانفتاح الحادث فى التاريخ ، أى على حقيقة الوجود : « ان الفكر ليفعل فى أثنا تفكيره . وربما كان هذا الفعل هو أبسط الأمور

وأسماها فى نفس الوقت ، لأنه يتعلق بعلاقة الوجود بالإنسان » .

ومن الطبيعى بعد كل ما قلناه أن تكون اللغة مرتبطة بالوجود . فاللغة تعبر عن تجربة الوجود . والفكر والشعر — كما سنرى بعد — لا يهتمان بشىء قدر اهتمامهما بذلك الانفتاح الأساسى على الحقيقة . وإذا كنا فى العصر الحاضر أسرى الفهم التقنى أو المنطقى للفكر ، فإن هذا يزيد من مشقة الجهد الذى علينا أن نبذله للاقتراب من الأفق الذى يحاول هيدجر أن يهدينا إليه . صحيح أن المنطق يعلمنا فن التفكير السليم ، ولكنه لن يعلمنا كيف نفكر ولا ما هو الفكر . وأقصى ما يمكن أن نعرفه من المنطق هو التفسير التقنى أو « الأداتى » الذى يتحكم اليوم فى حياتنا العملية ولا يعدو أن يكون تفسيراً ميتافيزيقياً محدوداً للفكر انحدر إلينا من السفسطائيين وأفلاطون ولم تتوقف أيدى الصناع المهرة عن تهذيبه وتنقيحه ! وعندما يسير الفكر صوب نهايته ، بابتعاده عن عنصره ، نجده يعوض هذا النقص بأن يجعل من نفسه تقنية وأداة للتعليم ، ومن ثم يؤكد نفسه فى برامج التدريس ونظم الحضارة وتصبح الفلسفة بكل بساطة أسلوباً فنياً للشرح والتفسير انطلاقاً من أسمى العلل والأسباب »[1] . ولهذا يحاول هيدجر أن يعيد الفكر إلى عنصره ، أى يعلمه السباحة من جديد فى بحر الوجود الذى استمد منه قوته وطاقته وأصالته فى فجر الفلسفة ! وإن شئنا الدقة قلنا إنه يعيد الوجود إلى الفكر لكى يستولى عليه ، ويزوده بالقدرة والطاقة ، ويعرفه بجوهره الذى نسيه وغفل عنه فى غمرة

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

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

لن نحاول إذن أن نفهم الإنسان باعتباره « ذاتا » تفسر الموجود من حولها تفسيرات مختلفة — كما فعلت النزعات الإنسانية على اختلافها — بل سنسير فى الاتجاه الآخر ونجتهد فى فهم ماهية الإنسان من ناحية الوجود نفسه كما نجتهد فى فهمها من خلال علاقة الإنسان به . وسيكون علينا أن نتخلى عن مجال الميتافيزيقا — أو نقهرها ونتجاوزها ! — لأنها وإن تكن قد فكرت فى وجود الموجود — أو موجودتية — فقد عجزت عن إدراك الفارق الأساسى بينهما ، ولم تسأل عن حقيقة الوجود نفسه ، ولا سألت عن العلاقة الحميمة بين ماهية الإنسان وبين الحقيقة . وسيكون علينا أن نفكر فى الوجود الذى نعيش دائماً فى قربه وجواره ، والذى يقربنا من الموجودات كما يقربنا من أنفسنا . وليس هذا الوجود كما قلنا إلا « الانارة » التى لابد من افتراضها حتى يتسنى للموجود أن يظهر كما يتسنى لنا أن نلتقى به . وسنخطىء لو تصورنا أن هذه هى الغاية ونهاية

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

* * *

حقيقة اللغة

الشعر والفكر واللغة . هذا هو المجال الذى بقى علينا أن نستكشفه على هدى الحقيقة ، وبنعمة نورها وتجليها . فلعلنا أن نجد فيها الإنقاذ من المحنة التى تتهدد تاريخنا المعاصر ، أو لعلنا أن نشارك بأنفسنا فى هذا الإنقاذ ..

والكلام عن الشعر والفكر واللغة يحتاج الرجوع إلى دراسات هيدجر المتعددة وشروحه المختلفة لنصوص الشعراء، ابتداء من «الوجود والزمان» إلى « الأصل فى العمل الفنى » ، و « هلدرلين وماهية الشعر » ، وتفسير بعض قصائد هذا الشاعر الكبير مثل « العودة » ، و « إلى الأقارب » و « كما فى يوم عيد » و « ذكرى » فضلا عن بعض أشعار « رلكه » و « تراكل » وجثورجه . ولما كان هذا أكبر من أن يتسع له المجال ، فسوف نكتفى ببعض ما جاء فى كتابه « على الطريق إلى اللغة »[1] ونتناول بوجه خاص محاضراته عن ماهية اللغة وتفسيره لقصيدة «الكلمة» للشاعر ستيفان جثورجه .

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

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

بعد اللغة ، بل معناه أن ننتبه إلى علاقتنا باللغة ، ونتفكر فى « سكننا فى اللغة » ونستوضح طبيعة شىء يتعلق بصميم وجودنا . وهو يؤكد فضلا عن هذا أن سؤاله عن ماهية اللغة لا ينتهج مسالك الميتافيزيقا الحديثة التى تتقيد بها بحوث « ما بعد اللغة »[1] . فهذه البحوث هى ميتافيزيقا السيطرة التقنية التى تنشر سلطانها على جميع اللغات لتشغيل أداة التوصيل والاعلام التى تصل بين الكواكب المختلفة ..

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

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

---

(١) هى اللغة التى تنصب على دراسة لغة أخرى (طبيعية كانت أو فنية مصطنعة كالحساب المنطقى أو نظرية علمية محددة) بحيث تكون اللغة الاخيرة متميزة عن اللغة التى هى موضوع دراستنا وهذه اللغة البعدية تضم نظريات بعدية عن الخصائص البنائية والدلالية والصورية للغة التى تدرسها ولهذه النظريات أهمية كبرى فى تطور السرنيطيقا والعقول الحاسبة .

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

ويبدو أن التفكير فى ماهية اللغة قد ألجأ هيدجر كذلك إلى التماس العون من الشعراء .. لا لأن علاقتهم باللغة علاقة متميزة فحسب ، بل لأنهم أقدر من غيرهم على التعبير عنها . وكما ذهب إلى هيلدرلين ليستوضحه عن ماهية الشاعر والشعر ، نجده يتجه إلى الشاعر الرمزى ستيفان جيورجه [1] (١٨٦٨ — ١٩٣٣) ليتعرف على علاقته باللغة . وهكذا يحلل قصيدة « الكلمة » التى كتبها الشاعر سنة ١٩١٩ ونشرها بعد ذلك فى ديوانه « المملكة الجديدة » :

ممجزة من بعيد أو حلما
جلبته إلى طرف بلادى
وانتظرت حتى تجد ربة القدر [2] المظلمة

---

(١) ارجع لمن شئت إلى الجزء الثانى من كتابى عن ثورة الشعر الحديث لتجد فيه بعض قصائد هذا الشاعر ونبذة عن حياته وأعماله . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ص ٢٤٣ — ٢٤٧ ، ٣٨٠ — ٣٨٢ .

(٢) أو ربة القدر الجرمانية نورنه .

فى نبعها اسماً تضفيه عليه ـ
عندئذ أمكننى أن أقبض عليها بقوة
وهى الآن تزدهر وتسطع نافذة فى عظامى ...
وقديما حركنى الشوق الى رحلة طيبة
ومعى جوهرة ثرية ورقيقة
فتشت (١) طويلا ثم جاءتنى بالخبر :
« لا شىء هنا يرقد فى الأعماق »
هنالك أفلتت من بين يدى
وما كسبت بلدى الكنز أبدا ...
فتعلمت وقلبى محزون هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمة لا يوجد شىء .

تتحدث القصيدة فى أبياتها الستة الأولى عن قوة الشاعر وقدرته . فهو يملك موهبة الرؤية والبصر بكل مدهش وعجيب . وربة القدر فى الأساطير الجرمانية هى التى تهب رؤيته الاسم ، نعمة منها وهدية . والكلمة هى التى تظهر الموجود أمام الشاعر أو امام غيره من الناس . والأسماء هى التى تمكنه من الاحتفاظ برؤاه ، كما تساعد هذه الرؤى على التفتح والازدهار . هنا نبلغ قمة الفعل الشعرى . فالبيت السادس يقول : « وهى

---

(١) أى ربة القدر .

الآن تزدهر وتسطع نافذة فى العظام » . ويشير بهذا إلى أن الأسماء هى التى « تحضر » الأشياء وتمدها بالوجود والثبات .

وفى الأبيات الستة الأخيرة يحدثنا الشاعر عن تجربة مختلفة . فهو لم يحمل معه شيئا من بعيد ، وإنما رجع من رحلته الطيبة ومعه شىء قريب : جوهرة ثرية رقيقة . ما الذى نفهمه من هذه الجوهرة ؟ ربما كانت هى الجوهرة التى تظهر وجود الشاعر نفسه . ولكن ربة القدر تفتش فى نفسها فلا تجد لها اسما : لقد استطاعت قبل ذلك أن تجد لكل موجود اسما ، فما الذى يعجزها الآن عن العثور على اسم لهذه الجوهرة ؟ أتكون شيئا لا وجود له ؟ ولكنها جوهرة . والجوهرة شىء غال ونفيس ، موجود من نوع متميز . وحين تغيب الكلمة تختفى الجوهرة وتفلت من يد الشاعر . هذا الغياب يشير إلى وظيفة أخرى للكلمة ، إلى أسلوب آخر من أساليب وجودها . فهى لا تقتصر على اضفاء الاسم على الموجودات ، وليست مجرد يد تمتد بالاسم إلى ما نتصور وجوده ، بل هى قبل كل شىء ذلك الذى يهب الوجود ويضفى الكينونة .

تنتهى القصيدة بهذين البيتين :

فتململت وقلبى محزون هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمةُ لا يوجد شىء .

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

من قبل عن العلاقة بين الشيء والكلمة . لقد تعلم الآن أن يتخلى عن هذا الرأى السابق . والتخلى ينطوى فى نفس الوقت على وعد . فالكلمة تبدو له الآن فى ثوب جديد : انها هى التى تضفى على الشيء وجوده وتحافظ عليه.

عرف الشاعر أنه حارس الكلمة ومدبرها . وإذا كانت تجربته قد انتهت بالاخفاق ، اذا كانت ربة القدر قد عجزت عن العثور على كلمة تسمى بها تجربته الجديدة ، فلا يجب أن نفهم من هذا انها تجربة سلبية خالصة ، أو أنه خرج منها فاقداً كل كنوزه . لقد تعلم الزهد والصد والتخلى عن عقيدته السابقة ، ولكنه تعلم شيئا لم يكن يعلمه عن سلطان الكلمة وقدرتها. والأسى الذى يشعر به على ما فقده ، وضاع منه ، يحمل فى طياته وعداً بما يدخره المستقبل من حضور الغائب واقتراب البعيد . ولعل هذا الاحساس بالأسى أن يكون هو المسيطر على هيدجر نفسه ، فهو الاحساس « بزمن المحنة » الذى عبر عنه هلدرلين ببيته المعروف : « لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟ » حين افتقد أولئك الذين يؤسسون بالكلمة « ما يبقى » . وإذا كان الوجود قد احتجب عنا نوره ، فإن التفكير فى هذا الاحتجاب والاحساس العميق به يمكن أن يكون إيذانا بظهوره ووعدا بحضوره . وموقف هيدجر من الميتافيزيقا يوضح ما نقول. فتاريخها فى رأيه هو زمن نسيان الوجود . وطبيعى أن تفكير هيدجر لا يلغى هذا الزمن ببساطة ، وإنما يحاول أن يشعرنا بغياب الوجود عنه ، وبأننا نعيش فى زمن لم يفكر بعد فى هذا الغياب تفكيراً أصيلا ، حتى يمهد لامكان التحول الذى لا يستطيع أحد أن يتنبأ بموعده .

ما علاقة هذا بحديث هيدجر عن اللغة ؟

ما شأنه بما يقوله عن قدرة الكلمة ؟

الحق أن المشكلات التى يثيرها ليست مجرد مشكلات للبحث ، وإنما هى وعاء يضم تجربته الأساسية ، ويقدم من خلاله سؤاله عن الوجود — كما فعل فى بحوثه عن العمل الفنى ومشكلة التقنية وشروحه لنصوص الفلاسفة وقصائد الشعراء . . الخ . انه يريد أن يستمع إلى نداء اللغة . واللغة هى لغة الوجود . ولا بد أن تتحدث اللغة إلينا ، أن تعبر لنا عن ماهيتها : « فماهية اللغة هى لغة الماهية » . ولن تتسنى لنا تجربة اللغة حتى يحدث هذا . وخير ما يمهد لهذا الحدث أن نحس بجوار الشعر والفكر ، ونتمكن من السكن فى هذا الجوار . صحيح أن المفكرين قد قدموا لنا أفكاراً قيمة عن اللغة ، وان الشعراء قد أبدعوا آيات لغوية رائعة ، غير أن ماهية اللغة لم تعبر عن نفسها عند احد منهم ولا فى أى مكان بوصفها لغة الماهية . فما تقوله اللغة نفسها يختفى عادة وراء ما يقال من خلالها . وربما كان السبب فى هذا أنها تتمسك بالأصل الذى انحدرت منه وتأبى على ماهيتها أن تظهر . وربما كان السبب أيضاً أننا لم نفكر بعد تفكيرا أصيلا فى الشعر والفكر ، وهما الأسلوبان المميزان فى القول ، ولم نحاول أن نلتمسهما حيث ينبغى أن يلتمسا ، أى فى الجوار الذى يؤلف بينهما .

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

الكلمة هى التى تساعد الشىء على الوجود وتحفظه . انها هى التى تجعل الشىء شيئا ، وما وصفناه بالعلاقة بينهما هو فى الحقيقة أقرب إلى « التمكين ». فالكلمة هى التى تمكن الموجود من الوجود وتكفله له .

قلنا ان الشعر والفكر يربط بينهما الجوار . فما هو العنصر المشترك بينهما ؟ انه عنصر اللغة نفسها . ولكننا جميعا نعلم ان الشعر غير الفكر . هذا ما يشهد به الحس السليم ولا ينكره هيدجر . وإذا كان الشاعر والمفكر، والعالم ورجل الشارع يستخدمون لغة واحدة أو عنصرا واحدا ، فإنهم يختلفون مع ذلك أشد الاختلاف تبعا لاستخدام الكلمة فى الشعر أو الفكر أو العلم أو الحياة اليومية . وربما أوحى الينا تفسير قصيدة جثورجه أننا لسنا جوار الشعر والفكر ، اذ كان الفكر هو طريقنا الى فهم ما يقوله الشاعر . ولكن المسألة أعقد من هذا . فهذه المحاولة التى قمنا بها يعوزها ادراك الجوار فى ذاته . اننا نقيم حقا فى اللغة ونتخذ منها سكنا لنا ، ولكن الاحساس بهذا المقام والسكن من أصعب الأمور . واذا كان هذا السكن هو الذى يحدد ماهية الانسان ، فإن العودة إلى ما يسميه هيدجر « مقر الوجود الانسانى » هو الواجب الأسمى علينا ، وهو الذى يتجه اليه بكل جهده وفكره . ولا ينبغى أن نتصور هذا « المقر » « مكانا ثابتا » لا يبرحه الانسان ، بل لا بد من اعتباره المكان أو المجال الذى تتفتح فيه امكانياته الأصيلة التى عرفناها عند الحديث عن تحليل الآنية فى « الوجود والزمان ». ولا ينبغى أيضا أن نفهم هذه العودة بمعنى الرجوع للقديم ، فهذا شىء تأباه تاريخية الانسان كما يأباه التكوين الزمانى للوجود نفسه .

هذه « الرجعة » إلى مقر الوجود الانسانى والماهية الانسانية تقابل ما نلمسه اليوم من « تقدم » فى ماهية الآلة مقابلة الضد للضد . وما بقى الانسان على جهله بقوام ماهيته وأساسها ، فسيظل كل تقـدم فى السيطرة الآليـة والتقنية أمرا مشكوكا فيه ، لأنه سيقيس تقدمه بمدى تحكمه فى الطبيعة لا بمدى معرفته وحقيقته أو بالطبيعة نفسها بما هى كذلك .

ولـكن ما هى هذه الجوهرة التى يحملها الشاعر معه ؟ كيف نفهمها ؟ ما معنى هذا الرمز ؟ ولماذا تعجز ربة القدر عن ايجاد اسم لها ؟ ان هيدجر يقترح علينا أن تـكون هذه الجوهرة هى الـكلمة نفسها . هنا يعرف الشاعر حدوده التى لا يصح أن يتخطاها . فهو يفتش فى « وطن الشعر » عن كلة تسمى الـكلمة فلا يعثر عليها . أيمـكن أن يساعده الفـكر ؟ إن الـكلمة ليست شيئا . عبثا نبحث بين الأشياء عن الـكلمة . والـكلمة لا « تـكون » بالمعنى الذى « تـكون » به الأشياء والموجودات . ومع ذلك فـكينونتها متميزة عن كل الأشياء .. ولهذا لا يجوز لنا أبدا ـ من الناحية الموضوعية البحتة — أن نقول عنها إنها تـكون ، والأولى أن نقول : انها تعطى[1].

انها تعطى بمعنى العطاء والاهداء . ولـكن ما الذى تعطيه ؟ الجواب بسيط : انه الوجود . وهى لا تعطيه بالمعنى الذى كان مفهوما فى العصور الوسطى من أن الله أو الـكلمة هى التى تخلق الموجود . بل بالمعنى الذى

(١) الطريق الى اللغة ، ص ١٩٣ ـ ويلاحظ أن الـكلمة الألمانية تفيد أيضا أنها توجد
Es gibt

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

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

السماوى للغة وما فيها من خزعبلات عفى عليها الزمن ودفنها العلم ؟ ولكن « الراوية » لن يستسلم بهذه السهولة . سيحافظ على دوره ولو حاول المتفرجون كلهم أن يزحزحوه من مكانه ! وها هو ذا يقول فى تؤدة لميق به ان ماهية اللغة هى القول . والقول [1] ـ فى اشتقاقه الأصلى من اللغات الهندو ـ أوربية التي تجهلونها ويعرفها المؤلف (ـ يعنى الاشارة والدلالة . وهو يعنى كذلك الاظهار . والاظهار — وهذا ما لا تعلمونه أيضا — مرتبط بانارة الوجود التى تحرر وتعطى ، وتمنع وتخفى . فما الذى تعطيه وتمنعه ، ما الذى تظهره وتحجبه ؟ انه العالم . وهذا شىء غير جديد على من درس « الأصل فى العمل الفنى » لذا قلنا فيه إن العمل يظهر حقيقة الوجود ويحجبها ، يعطيها ويمنعها . هكذا يمكننا أن نقول — سواء فهمتم أم لم تفهموا — ان ماهية اللغة هى : لغة الماهية . وهى عبارة لو تأملتموها وعشتموها لحولتكم من الأعماق ..

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

---

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

التقليدى . أما الماهية فى الشطر الآخر من العبارة فهى التى ستأتى بالتحول المنتظر . لأنها ستنقلنا من ميدان التصور الميتافيزيقى الذى طال حبسكم فيه، الى مجال الفكر غير الميتافيزيقى الذى نريد أن نهديكم اليه . هذا شىء سيصدمكم ويثير دهشتكم . ولكن أين الفكر الحقيقى الذى لا يصدم ولا يدهش ؟ ان الماهية الآن ليست الاجابة على سؤال عما هو الموضوع — لأننا لسنا بصدد موضوع ولا شىء موضوعى — وانما تفيد معنى الحفاظ والضمان والعطاء . فاللغة تهمنا ، وتتصل بصميم وجودنا ، وتحركه وتلمس شغافه. واللغة تنتمى بهذا المعنى للماهية التى تحرك وتمنح . ما هو هذا الذى يحرك ويمنح ؟ إن أعمال هيدجر الأخيرة ـ وبخاصة محاضرته عن الشىء[1] تسميه « الرباع » أى اتجاهات العالم الأربع من أرض وسماء ومن فانين وسماويين فى علاقتهم ببعضهم البعض . ما صلة هذا باللغة ؟ ان اللغة هى التى تحمل تفاعل هذا الرباع أو هذه الوجهات الأربع أو هذا العالم. وفى هذا التفاعل « يحدث » القرب . والقرب والقول أسلوبا الاظهار ، أى أسلوبا « كينونة » اللغة واحضارها للموجودات من التحجب الى النور . تلك هى ماهيتها .

لا شك أن المتفرج الذكى قد تذكر الشاعر هلدرلين عند سماع كلمات الأرض والسماء والفانين والسماويين . وربما تذكر قصيدته الكبرى

---

(١) راجع كاتب السطور مقالا بعنوان : ما هو الشىء ؟ فى « كتاب مدرسة الحكمة، القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ص ٢٨١ ـ ٢٦٣ .

« خبز ونبيذ » التى يقول فى نهاية المقطوعة الخامسة منها :

هكذا الانسان ، حين تكون الثروة بين يديه
ويؤثره الرب نفسه بالنعم والهدايا
لا يفطن اليها ولا يراها .
عليه أولا أن يتحمل ويقاسى ،
لكنه الآن يسمى أعز الأحباب الى نفسه ،
ولابد ان تتفتح الكلمات التى تدل عليه
كما تتفتح الأزهار [1] .

وقد لمح هيدجر « الكلمة » ـ زهرة الفم كما يسميها هلدرلين ! ـ أو الكلمات كما جاءت فى هذه القصيدة ففهم أنها هى « الجبهة » التى تسمح للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعالى بأن تتقابل وتتفاعل . وفى هذا التفاعل كما قلنا يتم القرب والاظهار والاحضار ، أى يكون الوجود ، فليست اللغة شيئا تربطنا به علاقة فحسب ، بل هى ـ إن صح التعبير ـ سيدة العلاقات . . هى محركة العالم وكاشفة الوجود . وهى التى تعطى وتمنح ، وتحفظ وتحمى . وعلى الانسان أن يسكن فى بيتها ، ويحرسه ويرعاه . . .

ونخطىء لو تصورنا أن النطق فى اللغة نتيجة عملية فزيولوجية وفزيائية

---

(١) راجع ان شئت كتابى عن هلدرلين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٤ ، مجموعة نوابغ الفكر الغربى ، ص ٢٢٨ .

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

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

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

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

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

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

حقيقة الفكر

هل انتهت الفلسفة وبدأ الفكر ؟

فلنحاول فى هذا الفصل الختامى أن نتلفت للوراء لننظر الى الفلسفة من حيث هى ميتافيزيقا آن أوان تخطيها و « العودة الى أساسها »[1] ، ونتطلع الى الأمام لنستشرف فكر الوجود الذى لم يعد ميتافيزيقا .. وسوف يساعدنا هيدجر نفسه على القيام بهذه المحاولة التى نراجع بها جهده الضخم الذى يشبه جبلا شامخا لم يستطع الباحثون — على وفرتهم — الصعود الى قمته واكتشاف كل شعابه . فقد ألقى فى سنة ١٩٦٤ محاضرة تحمل هذا العنوان المثير : « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » . وقد نقلها الى الفرنسية جان بوفريه (الذى سأله عن مفهوم النزعة الانسانية ورد عليه برسالته التى تحدثنا عنها) وفرانسوا فيديبيه ، وظهرت الترجمة الفرنسية سنة ١٩٦٦ فى باريس فى مجلد بعنوان « كيركجور حيا » يضم دراسات مختلفة عن المفكر الدنمركى الكبير . وأخيرا نشرت المحاضرة فى كتاب عن قضية (موضوع) الفكر ظهر فى سنة ١٩٦٩ بمدينة توبنجن .

---

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

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

« ان الميتافيزيقا تفكر فى الموجود بما هو موجود على طريقة التصور المؤسس »[1] . انها تبحث عن أساس الموجود ، وتسمى هذا الأساس باسم الوجود . وهى تتصوره تصورا لا غبار عليه حين ترى انه هو الذى يوجد الموجود أو يحضره ويعمل على اظهار كينونته . غير انها تتصور هذا التأسيس كما تتصور السبب والمسبب أو العلة والمعلول . لقد وصفته عبر تاريخها الطويل بأوصاف مختلفة أخطأت معناه الحقيقى فى كل مرة : فتارة يكون هذا الأساس هو الله بوصفه السبب الأسمى والأخير (سواء عند أرسطو أو فى العصر الوسيط) أو يكون هو السبب الترنسندنتالى أو الشارطى (كما نجده عند كانط شرطا لامكان التجربة أو بالأحرى لامكان قيام موضوعات التجربة) وتارة أخرى يكون هو الحركة الجدلية التى « يفض » بها الروح المطلق نفسه (كما نرى عند هيجل) أو يكون تفسيرا لعملية الانتاج (كما نرى عند ماركس) أو ارادة للقوة وهى فى صميمها ارادة المزيد من الحياة التى تضع نفسها أو تبدعها حين تبدع القيم (كما

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

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

واذا فالخاصية الأولى لتفكير الميتافيزيقى الذى يبحث عن سبب الموجود هى أنه يبدأ من هذا الموجود (أو الكائن) فيتصوره من جهة وجوده (أو كينونته) ويعبر عنه تعبيره عن شىء ما قد عرف أساسه بالفعل .

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

فى متحف العاديات القديمة .. ولعلنا لا نبالغ لو قلنا إن الفلسفة الأفلاطونية متغلغلة فى تاريخ الميتافيزيقا كله ، وان صورتها الاخيرة عند نيتشه ليست فى الحقيقة سوى أفلاطونية مقلوبة . ولعل الفيلسوف الانجليزى وايتهيد ألا يكون أيضا قد أسرف فى المبالغة حين قال إن الفلسفة بأسرها ليست سوى هوامش وتعليقات على أفلاطون .

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

المستقلة التى يزداد التعاون والتداخل بينهما الا دليل مشروع على تمام الفلسفة . فالفلسفة تنتهى فى عصرنا الحاضر . ولقد وجدت مكانها فى النزعة العلمية المسيطرة على البشرية العاملة . والطابع الغالب على هذه النزعة العلمية هو الطابع التقنى والسيبرنيطيقى [1] الذى يحقق انتصاراته فى عالم الآلة والصناعة والتقنية والمجتمع الانسانى الذى انعكست عليه آثاره .

هذه هى الصورة التى انتهت اليها الفلسفة وكانت بذورها كامنة فى الفكر الغربى وطموحه الى المدنية العالمية .

هل ذابت الفلسفة فى هذه النزعة العلمية السائدة ؟ هل انتقلت الى العلوم المتخصصة وتبددت كل امكانياتها أم وصلت كما قلنا الى غايتها الأخيرة؟ ألا تنطوى الفلسفة على امكانية خافية عليها هى نفسها ؟ هل يمكن أن تكون هذه النهاية بداية فكر جديد ، وتتحقق خرافة العنقاء التى تبعث من الرماد ؟ ألم يبق أمام الفلسفة الا أن تنوح كما ناحت « هيكوبا » زوجة الملك برياموس على أبنائها الذين ذبحوا أمام عينيها ـ كما قال كانط فى مقدمة كتابه نقد العقل الخالص ـ أم تجتر أحزانها كالحمامة الوحيدة فى عشها بعد أن هجرتها أفراخها ونسيتها وتنكرت لها ؟

---

(١) أو الكبيرنيطيقية (من كوبرنيقيس أى الملاح فى اللغة اليونانية وقد استعملها أفلاطون فى محاوراته وأمبير سنة ١٨٣٤ فى تصنيفه للعلوم) ولكنها اشتهرت فى السنوات الاخيرة وارتبطت ببحوث التحكم الذاتى فى الآلات والاجهزة المزودة بما يشبه العقول التى تضبط حركتها كالحاسب الالكترونى وأجهزة اطلاق الصواريخ ومركبات الفضاء وأجهزة التفتيش والكشف .

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

ما هى قضية هذا الفكر ، وما هو موضوعه ؟

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

رأينا فى الفصول السابقة ان الانفتاح هو الانارة (راجع ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، وحقيقة الفن ، وحقيقة الانسان) . وكلمة الانارة فى الألمانية والفرنسية [1] تدل فى الأصل على تخلية مكان بين الأشجار المتكاثفة فى الغابة . ولو نقلناها الى موضوعنا نقلا مجازيا لأمكننا القول ان النور لا يوجد الانفتاح بل هو شرط سابق عليه ، حتى تظهر الأشياء فيه ويتفاعل المضىء والمظلم ، والظاهر والخفى . فالإنارة انفتاح لكل ما يكون وما يفتقد الكينونة [2] . ولا بد أن يأتى اليوم الذى نسأل فيه : أليست الانارة أو الانفتاح الحر هو المقر الذى يجمع المكان الخالص والزمان بانبثاقاته الثلاث وكل ما يوجد ويكون فيهما أو كل ما يفتقد الوجود والكينونة . لابد أن يأتى هذا اليوم ونرد على سؤالنا بالايجاب .

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

---

(١) الكلمتان على الترتيب : Clairiére - Lichtung

(٢) موضوع الفكر ، ص ٧٢ .

فيها ولا فكر فى الانفتاح الذى يظهر فيه كل موجود أو كل معتقد الوجود . وكذلك قصرت الفلسفة الحديثة فى التفكير فيه. وقد آن الأوان لتجربة هذه الاثارة أو هذا الانفتاح ، فهو الطريق الذى نتبعه فى سؤالنا عن الموجود ، سواء من ناحية وجوده أو حضوره ، أو من ناحية بلوغه هذا الوجود والحضور . ولابد من أن نفكر فى الأليثيا ـ أو اللاتحجب ـ بوصفها هذه الاثارة التى تكفل الوجود والفكر وتؤمنهما وتضمن التفاعل بينهما .

لقد طرح اليونان السؤال عن العلاقة بين الفكر والوجود ، وظل هذا السؤال مطروحا على الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل . وها هو ذا هيدجر يفكر فى هذه العلاقة من ناحية الأليثيا . وقد رأينا كيف كان الباعث المحرك على تفكيره هو السؤال عن الوجود والحقيقة ، ونحن الآن نرى أن « الأليثيا » هى مجال الوجود والحقيقة جميعاً وعنصرها الذى يعيشان ويتفاعلان فى تياره . لقد لاح فجرها وتردد صداها لأول مرة عند بارمنيدز ، ثم نسيتها الميتافيزيقا حين تصورت أن وجود الموجود هو العلة الأولى أو السبب الأول فراحت تبحث عن أسمى الموجودات على اختلاف صوره وأشكاله ، وظلت بذلك أونطية (موجودية) ـ لاهوتية . وها نحن أولاء نشهد التحول على يد هيدجر ، ونرى كيف تحول هو أيضا فى هذه المرحلة الأخيرة من تفكيره عن السؤال عن ازدواجية الوجود والحقيقة الى السؤال عن الأليثيا التى تحملها معا وتكفل لهما « الوقوف » فى نورها . وهكذا تصبح الحقيقة بمعناها التقليدى الذى عرفناه ـ أى انطباق المعرفة على الشىء ـ

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

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

ما السبب فى هذا ؟ أهو أمر متصود ؟ أتكون غفلة من جانب البشر أم قدراً تاريخياً يتحكم فيهم ؟ أيكون التحجب جزءا لا ينفصل عن اللاتحجب ، بحيث تنقمى الليثيه (النسيان) .. « للأليثيا » ؟ أيكون هذا فى صميم ماهية الانارة نفسها التى تكشف عن الوجود وتحجبه وتصونه وتحرره فى آن واحد ؟ أنحن قادرون على الاجابة على هذه الأسئلة أم يقتصر جهدنا على البقاء فى السؤال والاصرار على متابعة طريقه ومعاناة تجربته ؟ هل أصبحنا على استعداد لتحمل مشقة السؤال أم لازالت أنوار المدنية التقنية تخلب أبصارنا ؟ هل نشعر أننا السائل والمسئول أم ننفض أيدينا من المسألة كلها زاعمين انها محض خيال وتلاعب بالألفاظ ؟

ربما كان تفكير هيدجر كله مجرد دعوة وتوجيه الى السؤال . وربما كان هذا الكتاب كله مجرد اعداد له .. ولهذا سيظل مجرد تمهيد ومحاولة، حسبها أن تثير فكرك وتقنعك بألا تتشبث بصخرة المألوف وأن تلقى بنفسك فى تيار الدهشة .. فان نجحت فى تحقيق هذه الغاية ، كان هذا خير جزاء يقدمه القارىء للكاتب فيعزيه عن تعبه ويغفر له قصوره أو تقصيره » .

عبد الغفار مكاوى

لمحة بحياة هيدجر وأعماله

١٨٨٩ مولد هيدجر فى ٢٦ سبتمبر لأبويه فريدريش ـ صانع البراميل ببلدة مسكيرش ـ ويوهانا .

١٩٠٣ — ١٩٠٩ المدرسة الثانوية فى مدينتى كونستانس وفرايبورج بالبريسجاو (عاصمة الغابة السوداء) .

١٩٠٩ — ١٩١١ دراسة اللاهوت بجامعة فرايبورج .

١٩١١ — ١٩١٣ دراسة الفلسفة والعلوم الانسانية والطبيعية بجامعة فرايبورج .

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

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

١٩١٧ زواجه من الفريده بيترى .

١٩١٩ — ١٩٢٠ مولد ابنيه يورج وهرمان .

١٩٢٢ انتقاله الى مدينة ماربورج للعمل أستاذا مساعدا بها وبقاؤه فيها حتى سنة ١٩٢٨ . بناء « كوخه » المشهور فى توتناورج ، وهو الذى أتم فيه كتابة « الوجود والزمان » .

١٩٢٣ يلقى أولى محاضراته العامة « الوجود واليقظة » بدعوة من الفيلسوف ماكس شيلر فى جمعية كانت بمدينة كولن (كولونيا) .

١٩٢٤ محاضرة باتحاد الفلسفة بمدينة ماربورج عن مفهوم البحث الظاهرياتى (الفينومينولوجى) وتطوره (وقد ألقاها فى الرابع من ديسمبر) .

١٩٢٧ ظهور « الوجود والزمان » فى المجلد الثامن من حولية الظاهريات والبحث الظاهرياتى التى يصدرها هسرل ، كما ظهر أيضا فى نفس السنة فى طبعة مستقلة وما زال يعاد طبعه منذ ذلك الحين دون تغيير يذكر .

١٩٢٨ يعين أستاذا لكرسى الفلسفة بجامعة فرايبورج خلفا لادموند هسرل - يلقى سلسلة من المحاضرات عن « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » فى معهد هردر بمدينة ريجا . وقد صدر الكتاب فى العام التالى بمدينة بون .

١٩٢٩ — الأنثروبولوجيا الفلسفية وميتافيزيقا الآنية ، محاضرة

ألقاها فى ٢٤ يناير بمدينة فرانكفورت ـ على ـ الماين .

ـ خطاب بمناسبة عيد ميلاد هسرل السبعين فى الثامن من ابريل .

ـ ما الميتافيزيقا ؟ ـ محاضرته الأولى التى افتتح بها حياته الجامعية بجامعة فرايبورج ، وقد ألقاها بالقاعة الكبرى للجامعة فى ٢٤ يولية ، وصدرت فى نفس العام ببون .

ـ مشكلة الفلسفة اليوم ، محاضرة فى مدينة كارلزروه .

ـ ماهية السبب. بحث أسهم به فى الكتاب التذكارى الذى صدر تكريما لهسرل بمناسبة بلوغه السبعين من عمره (وقد ظهر ملحقا بحولية هسرل السابقة) .

١٩٣٠ مشكلة الفلسفة اليوم وهيجل ومشكلة الميتافيزيقا . محاضرتان ألقاهما فى الاتحاد العلمى بمدينة أمستردام فى ٢١ و ٢٢ مارس .

ماهية الحقيقة . محاضرته الشهيرة التى تجدها بين نصوص هذا الكتاب ـ وقد ألقاها بمدينة برمن فى شهر اكتوبر، ثم فى ماربورج وفرايبورج ودرسدن.

١٩٣٣ انتخابه مديرا لجامعة فرايبورج (فى ظل النازى) .

يلقى محاضرة عن « تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها » عند تسلم منصبه فى السابع والعشرين من مايو .

١٩٣٤ استقالته من هذا المنصب .

١٩٣٥ الأصل فى العمل الفنى ، محاضرة ألقاها فى ١٣ نوفمبر فى جمعية الفنون بمدينة فرايبورج وأعاد القاءها سنة ١٩٣٦ بمدينة زيوريخ . (وقد نشرت بعد ذلك فى كتاب المتاهات ـ أو الطرق المعاودة ـ سنة ١٩٥٠ بمدينة فرانكفورت) .

١٩٣٦ هلدرلين وماهية الشعر ـ محاضرة ألقاها فى روما فى الثانى من ابريل. وأعيد نشرها سنة ١٩٤٤ مع دراستين يشرح فيهما قصيدتى هلدرلين « العودة » و « إلى الأقارب » ضمن كتابه « شروح على شعر هلدرلين ».

١٩٣٨ تأسيس الصورة الكونية الحديثة عن طريق الميتافيزيقا، محاضرة ألقاها أمام جمعية البحوث الفنية والطبيعية والطبية بفرايبورج فى التاسع من يونيو . (وقد أعيد نشرها بكتاب المتاهات تحت عنوان عصر الصورة الكونية ـ أو الأيدلوجية) .

١٩٣٩ أنشودة هلدرلين : « كما فى يوم عيد » . محاضرة ألقاها عدة مرات ونشرت فى كتابه السابق الذكر « شروح على شعر هلدرلين » .

١٩٤٠ نظرية أفلاطون عن الحقيقة . محاضرة نشرت بعد ذلك

عدة مرات (أهمها سنة ١٩٤٧ و ١٩٥٤ مع رسالته عن النزعة الانسانية ـ كما نشرت مع اثنى عشرة مقالا ومحاضرة أخرى ميكرة سنة ١٩٦٧ فى كتابه « علامات على الطريق » .

١٩٤٣ — دراسة عن قصيدة هلدرلين « ذكرى » نشرت فى الكتاب التذكارى الذى صدر بمدينة توبنجن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاة هلدرلين .

— محاضرة ألقاها فى دائرة محدودة من خلصائه عن كلمة نيتشه عن موت الله ، وقد نشرت فى المقاهات .

١٩٤٤ جند فى فرق « العاصفة الشعبية » التى كونها هتلر فى أواخر الحرب العالمية الثانية .

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

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

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

١٩٤٩ — نداء الحقل - خواطر شاعرية نشرت لأول مرة فى صحيفة الأحد التى تصدر بمدينة هامبورج (بالعدد ٤٣ فى ٢٣ اكتوبر .

— أربع محاضرات ألقاها فى نادى بريمن فى شهر ديسمبر تحت عنوان « نظرة إلى ما يكون » وتضم محاضراته التى نشرت بعد ذلك فى كتاب « من تجربة الفكر » وفى « المحاضرات والمقالات » عن الشىء ، الوضع ، الخطر ، العود .

١٩٥٠ — محاضرتان عن الشىء (تثقيح للمحاضرة السابقة) فى الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة ، وعن اللغة فى بولزهيم ، وقد ألقاها فى الاحتفال بذكرى الناقد الأدبى ماكس كومريل ونشرت بعد ذلك فى كتابه على الطريق الى اللغة ، ١٩٥٩ .

— ظهور كتابه المتاهات بمدينة فرانكفورت ويضم الدراسات الآتية :

— الأصل فى العمل الفنى .
— عصر الصورة العالمية .
— مفهوم هيجل عن التجربة .
— كلمة نيتشه : « الله مات » .
— لم الشعراء ؟
— عبارة انكسمندر .

١٩٥١ البناء ـ السكن ـ التفكر ـ محاضرة ألقاها فى اطار الندوة السنوية التى تعقد بمدينة دار مشتات تحت عنوان « حديث دار مشتات » عن الانسان والمكان .

ـ محاضرة بعنوان «سكن الانسان شاعرى.. » ألقاها فى بولزهيم ، والعنوان مأخوذ عن أحد أبيات هلدرلين.

١٩٥٢ ما التفكر ؟ ـ بحث نشر بمجلة « مركير » ، العدد السادس ص ٦٠١ ـ ٦١١ ، ١٩٥٢ .

١٩٥٣ ـ مدخل الى الميتافيزيقا ـ توبنجن ، ص ١٥٦ .

ـ جورج تراكل ـ شرح على قصيدته ـ بحث نشر بمجلة مركير، العدد السابع ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢٦ ـ ٢٥٨.

ـ من هو زرادشت نيتشه ؟ـ محاضرة ألقاها فى بولزهيم فى الثامن من اكتوبر .

ـ العلم والتفكر . محاضرة ألقاها فى ١٥ مايو أمام أكاديمية الفنون الجميلة فى بافاريا كما ألقاها بمدينة فرايبورج فى ١٢ فبراير بمناسبة مرور ١٥٠ سنة على وفاة كانط .

١٩٥٤ تفكر . محاضرة ألقاها فى زيوريخ وكونستانس وفرايبورج .

ـ من تجربة الفكر ـ صدر فى بفولنجن ، ٢٧ ص .

— محاضرات ومقالات ، صدر فى بفولنجن ، ١٩٥٤ ، ٢٨٣ ص . ويضم الكتاب المحاضرات والمقالات الآتية:

— السؤال عن التقنية .

— العلم والتفكر .

— قهر الميتافيزيقا .

— من هو زرادشت نيتشه؟

— ما هو الفكر ؟

— البناء الكن الفكر .

— الشىء .

— رسالة إلى طالب شاب

— سكن الانسان شاعرى.

— لوجوس (هيراقليطس ، الشذرة ٥٠) .

— مويرا (بارمنيدز ، الشذرة ٨ و الأبيات ٣٤ - من قصيدته) .

— أليثيا (هيراقليطس ، الشذرة ١٦) . وهى النص الذى تجده فى هذا الكتاب .

— ما الفكر - صدر فى توبنجن ، ١٧٤ ص .

١٩٥٥ — طمأنينة . خطبة بمناسبة الاحتفال بمرور ١٧٥ سنة على ميلاد المؤلف الموسيقى كونرادين كرويتسر ، ألقاها فى ٣٠ اكتوبر ببلدة مسكيرش .

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

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

١٩٥٦ — مبدأ السبب ـ محاضرة فى ٢٥ مايو بنادى بريمن ثم أعيدت فى جامعة فيينا .

— حديث مع هيبيل ـ ألقيت فى الاحتفال بذكرى الكاتب يوهان بيتر هيبيل ، كاتب القصص والنوادر الشعبية باللهجة « الألمانية » .

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

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

— مبدأ الهوية ـ ألقيت بمناسبة الاحتفال بمرور خمسمائة سنة على تأسيس جامعة فرايبورج .

١٩٥٧ الهوية والاختلاف ـ بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ص ٧٦
(ويضم محاضرته السابقة عن مبدأ الهوية ومحاضرته عن التكوين الأنطى ـ واللاهوتى للميتافيزيقا) .

ـ هيبيل صديقا للبيت ، بفولنجن ، ٣٩ ص .

ـ ماهية اللغة ـ ثلاث محاضرات ألقاها بجامعة فرايبورج ونشرت بعد ذلك فى كتابه « على الطريق الى اللغة » .

١٩٥٨ ـ مبادىء الفكر ـ نشرت فى حولية علم النفس ، والعلاج النفسى ، العدد السادس ، ص ٣٣ ـ ٤١ ، ١٩٥٨ .

ـ ماهية الفيزيس ومفهومها ـ نشرت أولا بمجلة « الفكر » الايطالية ، العدد الثالث ، ميلانو ١٩٥٨ .

ـ هيجل والأغريق ـ محاضرة ألقاها بالفرنسية فى الكلية الجديدة بمدينة « اكس ـ أون ـ بروفينس » الفرنسية فى العشرين من شهر مارس (نشرت بعد ذلك فى كتاب علامات على الطريق) .

ـ الشعر والفكر . حول قصيدة « الكلمة » لستيفان جيورجه (نشرت فى كتاب على الطريق الى اللغة) .

١٩٥٩ ـ طمأنينة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٧٣ ص .

ـ على الطريق الى اللغة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٢٧٠ ص .
ويضم الكتاب البحوث والمحاضرات الآتية :

— اللغة .

— اللغة فى القصيدة . شرح لقصيدة جورج تراكل .

— من حديث عن اللغة ، بين أستاذ ياباني وطارح للسؤال .

— ماهية اللغة .

— الكلمة (شرح قصيدة ستيفان جئورجه التى تجدها فى هذا الكتاب) .

— الطريق الى اللغة .

— محاضرة عن « أرض هلدرلين وسمائه » ألقاها فى السادس من يونية بمسرح كوفييه بمدينة ميونيخ فى المؤتمر الذى عقدته جمعية هلدرلين .

— شكر لوطنى مسكيرش ، محاضرة بمناسبة اختياره مواطن شرف لبلدة مسكيرش مسقط رأسه فى ٢٧ سبتمبر

— مصير الفنون فى العصر الحاضر ـ محاضرة ألقيت فى مدينة بادن ـ بادن .

١٩٦٠ — اللغة والوطن ـ محاضرة ألقاها فى فيسلبورن فى الثانى من يونية ونشرت فى حولية هيبيل .

١٩٦١ — نيتشه ـ فى جزئين ، بفولنجن ، ١٩٦١ . ويضم الجزء الأول الدراسات الآتية :

— ارادة القوة بما هى فن .

— عودة الشبيه الأبدية .

— ارادة القوة بما هى معرفة .

ويحتوى الجزء الثانى على الدراسات الآتية :

— عودة الشبيه الأبدية وارادة القوة .

— العدمة الأوروبية .

— ميتافيزيقا نيتشه .

— المصير التاريخى الوجودى للعدمية .

— الميتافيزيقا بوصفها تاريخا للوجود .

— تخطيطات لتاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا .

— تذكر الميتافيزيقا .

١٩٦٢ — قيامه بأول رحلة له الى بلاد اليونان .

— السؤال عن الشىء ـ حول نظرية كانط عن المبادىء الترنسندنتالية ـ توبنجن ، ١٩٦٢ ، ١٨٩ ص .

ـ مقولة كانط عن الشىء . نشرت فى الكتاب التذكارى « الوجود والنظام » الذى صدر احتفالا بعيد الميلاد الستين لفيلسوف القانون اريك فولف ، ص ٢١٧ ـ ٢٤٥ ، كما نشرت مستقلة سنة ١٩٦٣ فى فرانكفورت لدى الناشر كلوستر مان .

١٩٦٤ نثر جزء من محاضرأتة الأخيرة فى جامعة ماربورج عن ليبنتز ونشر فى الكتاب التذكارى « الزمن والتاريخ » الذى صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد الثمانين للفيلسوف اللاهوتى رودلف بولتمان .

١٩٦٧ علامات على الطريق، فرانكفورت، ١٩٦٧ ، ٣٩٨ ص (ويضم الكتاب اثنتى عشر دراسة ومحاضرة نشرت وألقيت بين سنتى ١٩٢٩ و ١٩٦٤) .

— العلمية الأوربية ، بفولنجن ، ١٩٦٧ ، ٢٩٦ ص .

— أصل الفن ومصير الفكر — محاضرة ألقيت فى الرابع من ابريل فى أكاديمية العلوم والفنون بمدينة أثينا .

١٩٦٨ — هلدرلين « القصيدة » محاضرة فى أمريسفيل بفرنسا . وقد قام الشاعر الفرنسى الكبير « رينيه شار » بالقاء الترجمة الفرنسية .

— حلقة دراسية (سيمنار) فى تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب هيجل عن الاختلاف بين مذهب فيشته ومذهب شيلنج تستمر من ٣٠ اغسطس الى ٨ سبتمبر .

١٩٦٩ — الفن والمكان « سان — جالين ، ٢٦ ص (وقد نقلها جان بوفريه وفرانسوا فيديبيه الى الفرنسية) .

— حلقة دراسية فى تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب

كانت عن الدليل الوحيد الممكن على وجود الله ، واستمرت الحلقة من الثانى الى الحادى عشر من سبتمبر .

١٩٧٠ حلقة دراسية عن هيراقليطس عقدت فى الفصل الشتوى ١٩٦٦/١٩٦٧ بالاشتراك مع الفيلسوف « أويجن فينك » ونشرت فى كتاب صدر بمدينة فرانكفورت على نهر الماين ، ٢٦١ ص .

١٩٧١ رسالة شيلنج عن ماهية الحرية الانسانية (١٨٠٩) ـ وقد نشرتها هيلدجارد فايك وصدرت فى توبنجن ، ١٩٧١ ، ٢٣٧ ص .

١٩٧٢ الكتابات المبكرة ، فرانكفورت ، ٣٨٦ ص (ويضم رسالتيه فى الدكتوراه الى جانب بحثه عن مفهوم الزمن فى علم التاريخ) .

هذا وقد سجلت اسطوانتان طويلتان (٣٣ لفة) بصوته تضمان محاضرتيه عن المكان والفن وعن مبدأ الهوية . كما صدرت أخيرا ببليوجرافيا تحوى قائمة الدراسات التى كتبت عنه وتضم ٢٢٠١ عنوانا ! وقد قام باعدادها الأستاذ هـ.م. ساس. وصدرت فى ميزنهايم سنة ١٩٦٨ .. وطبيعى أن هذا الكتاب الذى بين يديك ليس فيها) .

النصـوص

١ — ماهية الحقيقة

ماهية الحقيقة

١ ـ التصور الشائع عن الحقيقة .

٢ ـ الامكانية الباطنة للتطابق .

٣ ـ اساس امكان التوافق .

٤ ـ ماهية الحرية .

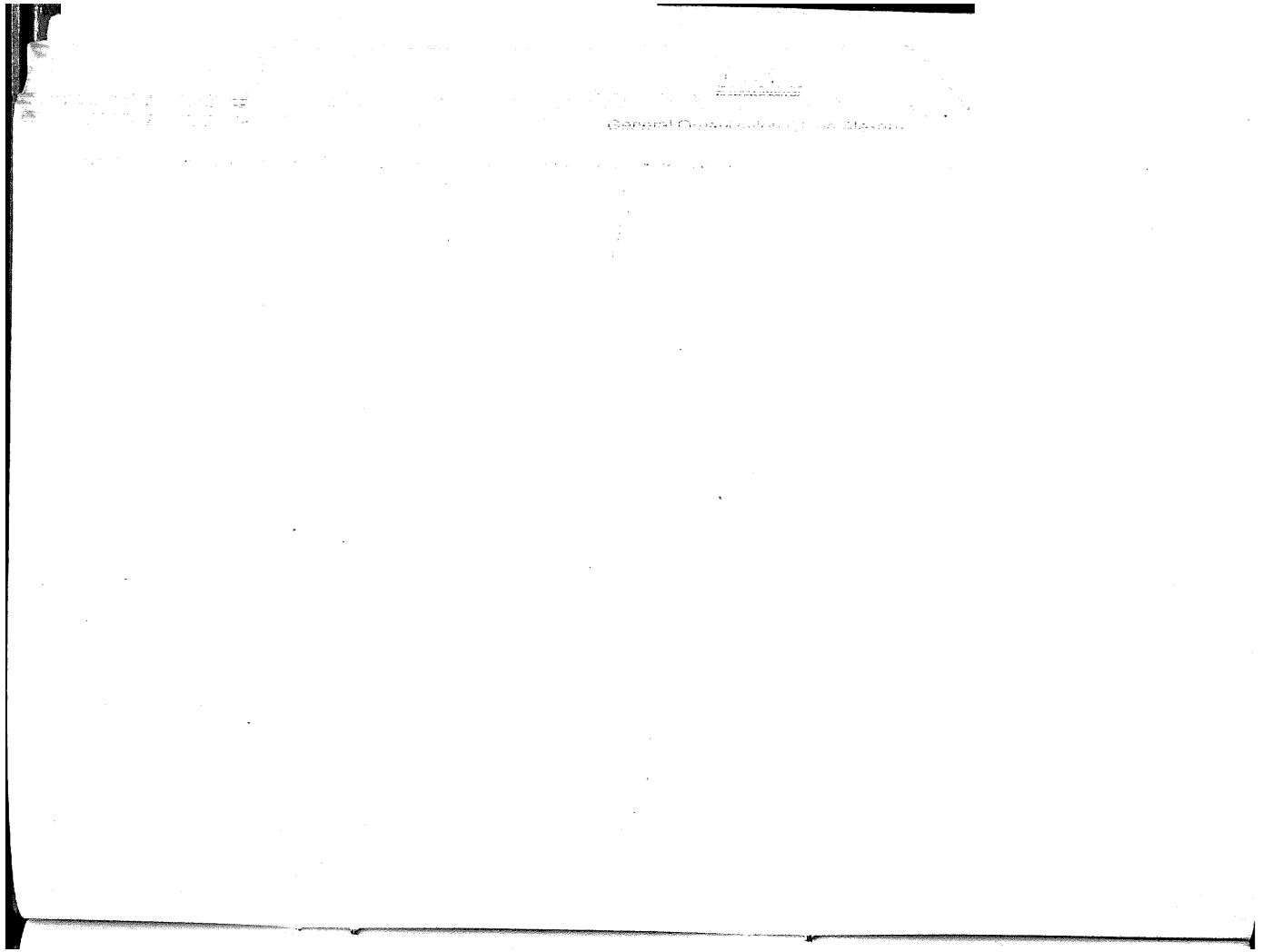
٥ـ ماهية الحقيقة .

٦ ـ اللاحقيقة من حيث هى حجب (اخفاء).

٧ ـ اللاحقيقة من حيث هى ضلال .

٨ ـ السؤال عن الحقيقة والفلسفة .

٩ ـ ملحوظة .



حديثنا عن ماهية الحقيقة . والسؤال عن ماهية الحقيقة لا يهتم بأن تكون الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية في الحياة أو تدبير الشئون الاقتصادية، أو حقيقة تفكير تقني أو براعة سياسية ، ولا يعنيه بوجه خاص أن تكون هي حقيقة البحث العلمي أو الخلق الفني ، بل ولا أن تكون هي حقيقة تأمل فكري [1] أو عقيدة دينية ذات مناسك وطقوس [2] . ان السؤال عن الماهية يصرف النظر عن هذه الأمور جميعا ويوجه بصره الى امر واحد، وهو ذلك الذي يميز الحقيقة من حيث هي حقيقة .

ولكن ألا يتوه بنا السؤال عن الماهية في فراغ التعميم [3] الذي يكتم على أنفاس الفكر ؟ أليس من شأن المجازفة بمثل هذا السؤال أن تبين أن الفلسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس [4] ؟ ان من أول واجبات الفكر الذي تمتد جذوره في الواقع ويتجه الى الواقع أن يصرف جهده ، دون لف أو دوران ، الى اقامة الحقيقة الواقعية التي تزودنا اليوم بالمعيار الذي نحتكم اليه والسند الذي نعتمد عليه ليحمينا من اختلاط الآراء والظنون . وما جدوى السؤال عن الحقيقة ازاء المحنة الواقعية التي نواجهها اليوم ، اذا كان هذا السؤال يغفل كل واقع (بجرده) ؟ أليس السؤال عن الماهية هو

---

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

(٢) ف : حقيقة ايمان ديني .

(٣) ف : فراغ الكلي المجرد .

(٤) ف : لا تستند الى أساس من الواقع .

أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام [١] ؟

ليس فى وسع أحد أن يتملص من بداهة اليقين الواضح الذى تنطوى عليه هذه الشكوك والاعتراضات . وليس فى وسع أحد أن يستخف بحديثها الملحة . ولكن من ذا الذى يعبر بها عن نفسه ؟ انه الفهم المشترك أو الحس « السليم » . فهو يصر على مقتضيات النفع المباشر الملموس ، ويكافح [٢] المعرفة بماهية الوجود ، وهى المعرفة الأساسية التى تسمى من قديم الزمان باسم « الفلسفة » .

والفهم العام [٣] يعمد الى هذا مدفوعا بضرورته الخاصة ، فهو يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذى يملكه ، وهو الاهابة « ببداهة » [٤] دعاويه

---

(١) يتلاعب المؤلف هنا بكلمة الماهية weson التى تعنى الماهية والجوهر بما يمكن التعبير عنه بقولنا : أليس السؤال عن الجوهر هو أول الأسئلة جوهرية ؟ والتصرف الذى لجأت اليه لا يبعد عن المعنى .

(٢) أى يناوئها ويعاديها ويعاندها .

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

(٤) يلاحظ المترجمان الفرنسيان أن هيدجر يستخدم كلمة البداهة بمعنى سيء مختلف عن معناها فى التراث الفرنسى منذ عهد ديكارت . فهو يدل بها على « الحقائق » التى يدعى الفهم العام انها بديهية وذلك لعجزه عن النظر الفلسفى العميق وهروبه من المشكلات الأصيلة وعناده الدائم للروح الفلسفية وتمسكه بالواقع المحسوس دون سواه .

واعتراضاته . بيد أن الفلسفة لن تقدر أبدا على دحض الفهم العام ، لأنه أصم عن لغتها . بل لا ينبغى لها أن تفكر فى دحضه ، لأن الفهم العام أعمى عن كل ما ترى أنه يمت للماهية بسبب [1] .

وفضلا عن هذا فإننا نحصر أنفسنا داخل حدود المعقولية التى يتسم بها الفهم العام ، ما دمنا نتصور اننا نعيش آمنين وسط هذه « الحقائق » المتنوعة التى تمدنا بها تجربة الحياة والفعل والبحث العلمى والخلق الفنى والايمان الدينى . اننا نشارك بأنفسنا فى تمرد « البديهى » [2] على كل ما يستحق أن يوضع موضع السؤال .

فإذا لزم مع ذلك أن نسأل عن الحقيقة ، فان الناس تتوقع أن يكون الجواب عن هذا السؤال : أين نقف اليوم ؟ انهم يريدون أن يعرفوا الحال التى وصلنا اليها اليوم . انهم ينشدون معرفة الهدف الذى ينبغى أن يحدد للانسان خلال تاريخه كما ينبغى أن يحدد لهذا التاريخ نفسه . انهم يريدون « الحقيقة » الواقعية . أى أنهم يريدون الحقيقة دائما .

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

---

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

(٢) هكذا فى الأصل . ويتصرف فيها (ف) فيجعلها الحس المشترك . والمعنى واحد ، لأن الحس المشترك لا يشعر بالأسئلة والمشكلات ، وكل شىء فى نظره واضح وبديهى .

الا « بصورة عاطفيـة »[1] و « بشكل عام » ؟ ولـكن أليست هذه « المعرفة » التقريبية وتلك اللامبالاة أدعى الى الرثاء من الجهل الخالص بماهية الحقيقة ؟

— ١ —

التصور الشائع عن الحقيقة

ما الذى يفهم عادة من كلمة « الحقيقة » ؟ إن هذه الـكلمة الرفيعة التى أصبحت مع ذلك كلمة بالية وأوشكت أن تـكون صماء عاطلة من كل معنى تدل على ما يجعل الحقيقى حقيقيا . ما هو الحقيقى ؟ نحن نقول مثلا : « انها لفرحة حقيقية ان أساهم فى نجاح هذه المهمة ». ونقصد بهذا انها فرحة خالصة واقعية . فالحقيقى إذن هو الواقعى . وبهذا المعنى نتكلم عن الذهب الحقيقى تمييزاً له من الذهب الزائف . فالذهب الزائف ليس فى الواقع كما يبدو من مظهره . انه مجرد « مظهر » ولهذا السبب فهو غير واقعى . وغير الواقعى يؤخذ على أنه عكس الواقعى . ولـكن الذهب المزيف[2] يعد كذلك شيئا واقعيا . من أجل هذا نعبر تعبيرا أوضح فنقول : « الذهب الواقعى هو الذهب الأصيل » . غير أن كليهما « واقعى » ، لا يقل الذهب الأصيل فى هذا ولا يزيد عن الذهب الرائج غير الأصيل . واذن فإن حقيقة

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

الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعيته . ولكن السؤال يعود مرة أخرى : ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقي ؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعي الذي تنطبق واقعيته على التصور الذي نستحضره دائما في أذهاننا عندما نفكر في الذهب ، وعلى العكس من ذلك فإننا نقول عندما نشتبه في وجود ذهب مزيف : « هنا شيء غير صحيح »[1] أما ذلك الذي يكون « كما ينبغي له أن يكون » فاننا نعلق عليه بقولنا : « صحيح » أي أن الشيء[2] متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له.

ولكننا لا نقتصر على وصف الفرحة الواقعية والذهب الأصيل وكل موجود من هذا النوع بأنه حقيقي ، وانما نصف كذلك وقبل كل شيء بالحقيقة أو البطلان [3] عباراتنا التي نقولها عن الموجود الذي يمكن هو نفسه وحسب ما تقضي به طبيعته أن يكون أصيلا أو غير أصيل، وأن تكون واقعيته على هذا النحو أو ذاك . وتكون العبارة حقيقية عندما يتطابق ما تعنيه وما تقوله مع الشيء الذي تعبر عنه . هنا أيضا نقول: هذا صحيح.

---

(١) الكلمة الاصلية Stimmt كما لاحظ المترجمان الفرنسيان يصعب ترجمتها وذلك تصرفت فيها كما تصرفا .

(٢) الكلمات التي تحتها خط مفرقة الحروف في الأصل علامة التأكيد . ويلاحظ انا تصرفنا في العبارة الأخيرة بحسب المعنى ، أما الأصل فلا يزيد عن قوله : الشيء صحيح .

(٣) أو بالصدق أو الكذب .

غير أن الصحيح فى هذه الحالة ليس هو الشىء ، بل القضية [1] .

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

هذا الطابع المزدوج للتوافق يوضح التعريف التقليدى الموروث لماهية الحقيقة: الحقيقة هى تطابق الشىء مع العقل [2] . وقد يكون معنى هذا أن الحقيقة هى تطابق [3] الشىء مع المعرفة . ولكن قد يكون معناه أيضا ان الحقيقة هى تطابق المعرفة مع الشىء [4] . صحيح أنه قد جرت العادة فى أغلب الأحيان على ذكر التعريف السابق فى هذه الصيغة وحدها : الحقيقة هى تطابق العقل مع الشىء . غير أن الحقيقة المفهومة على هذا النحو ، أى حقيقة القضية ، لا تقوم الا على أساس حقيقة الشىء ، أى تطابق الشىء مع

---

(١) يستخدم هيدجر فى الحالتين السابقتين كلمة العبارة Aussage وكلمة القضية Satz على الترتيب ، ويمكن ترجمة الكلمة الأخيرة أيضا بالعبارة لا بالحكم كما فعلنا (ف) .

(٢) فى الأصل باللاتينية Veritas est adaequatis rei et intellectus أى أن الحقيقة هى تطابق (توافق ، تكافؤ) الشىء مع العقل .

(٣) الكلمة الأصلية تعنى التمثل أو التكافؤ Angleichung .

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

العقل[١] . وكلا التصورين عن الحقيقة يدل دائما على التوافق مع ..ويفكر بذلك فى الحقيقة بوصفها صحة أو صوابا أو توافقا[٢] .

ومع ذلك فان أحد هذين التصورين ليس مجرد صورة معكوسة من الآخر . وإنما يفهم العقل والشيء[٣] فى كلا الحالين فهما مختلفا . ولكى نعرف هذا يتحتم علينا أن نردّ الصيغة الشائعة عن التصور المعتاد للحقيقة الى أصلها المباشر (الوسيط)[٤] .

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

---

(١) فى الأصل باللاتينية adaequatio rei ad intellectum .

(٢) فى الأصل Richtigkeit وهى الصواب أو الصحة ، وقد تصرفت فيها الترجمة الفرنسية فجعلتها توافقا Conformité وهو المعنى الذى سيحافظ عليه المؤلف فيما بعد .

(٣) فى الأصل باللاتينية res — intellectus .

(٤) أى الذى يرجع الى العصر الوسيط .

(٥) فى الأصل باللاتينية Intellectus - Veritas .

(٦) أو تقف على قد المعرفة كما يعبر أستاذنا الدكتور عثمان امين والتعبير الأصلى يفيد ان الأشياء تتوجه حسب ما تقضى به معرفتنا ، أى ان المعرفة البشرية بما لديها من شروط ومبادىء أولانية ، هى التى تجعل الأشياء موضوعات التجربة .

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

---

(١) فى الأصل باللاتينية Ens Creatum .

(٢) باللاتينية intellectus divinus .

(٣) باللاتينية فى الأصل intellectus humanus .

(٤) باللاتينية ens creatum .

(٥) الفكرة هنا وفى بقية النص هى الـ idea الموجودة بصورة أولية مسبقة فى العقل الالهى . ويمكن أيضا أن تترجم « بالمثال » لولا خشية الخلط بينها وبين المثل الأفلاطونية ..

(٦) أو قضاياه وأحكامه.

(٧) أو تطابق وتماثل .

الآخر (أو مقطابق معه) . إن الحقيقة[1] بوصفها تطابق الشيء (المخلوق) مع العقل (الالهى[2]) هى التى تتضمن الحقيقة بوصفها تطابق العقل (الانسانى) مع الشيء (المخلوق[3]) . فالحقيقة تدل أساسا وفى كل الأحوال على التوافق[4] أو على تطابق الموجودات فيما بينها بوصفها مخلوقات من قبل الخالق ، أى على تجانس[5] دبر بمقتضى نظام الخلق .

ولكن لوجرد هذا النظام من فكرة الخلق لأمكن كذلك تصوره بطريقة عامة وغير محددة بوصفه نظام العالم . وبدلا من نظام الخلق المتصور تصورا لاهوتيا تظهر فكرة تدبير جميع الموضوعات عن طريق العقل الكونى الذى يشرع قانونه لنفسه وعن ثم يسلم لنفسه كذلك بمعقولية أساليبه[6] معقولة مباشرة (وهو مايعتبر «منطقيا») . وعندئذلا يكون هناك داع لتبرير أن ماهية حقيقة (صدق) القضية (أو الحكم) تكمن فى صحة (مطابقة ، صواب) العبارة . وحتى فى المواضع التى يحاول فيها المرء عبثا أن يفسر كيف يمكن أن تتم هذه الصحة أو المطابقة ، فانه يفترض وجودها سلفا باعتبارها ماهية الحقيقة . كذلك تدل حقيقة الشيء دائما

---

(١) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٢) باللاتينية adaequatis rei (creandae) ad intellectum (divinum) (٣) باللاتينية adaequatis intellectiue (humani) ad rem (creatam) (٤) باللاتينية Convenientia (٥) باللاتينية Ein Stimmen أو harmonie توافق ، تجانس ، تلاؤم (٦) أى يزعم أن خطواته العملية أو مناهجه وطرائقه معقولة .

على توافق الشيء المعطى مع التصور « المعقول » عن ماهيته . ويبدو الأمر حينئذ وكأن هذا التصور[1] لماهية الحقيقة مستقل عن التفسير المتعلق بماهية وجود كل موجود ، فى حين أن هذا التفسير الأخير يتضمن بالضرورة تفسيرا مشابها لماهية الانسان من حيث هو حامل العقل ومحققه[2]. وهكذا تكتسب الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة (الحقيقة هى تطابق العقل والشيء[3]) صدقها الكلى مباشرة فى نظر كل انسان وتحت سطوة بداهة[4] هذا التصور عن ماهية الحقيقة — وهى البداهة التى لم يكد أحد يلتفت إلى أسسها الجوهرية — نجد أيضا من يسلم تسليما بديهيا بأن للحقيقة ضدا يقابلها وأن اللاحقيقة لها وجود . فلا حقيقة القضية (أو عدم صحتها أو انطباقها) هى عدم تطابق العبارة مع الشيء . ولا حقيقة الشيء (عدم أصالته) تعني عدم توافق الموجود مع ماهيته . وفى كل مرة تفهم اللاحقيقة بوصفها عدم اتفاق[5] . وهذا يسقط خارج[6]

---

(١) فى الاصل تحديد Bestimmung ولكن الترجمة الفرنسية تتصرف تصرفا أقرب للمعنى وتجعلها Conception (٢) فى الأصل باللاتينية intellectus .

(٣) فى الأصل باللاتينية ، وقد تقدم ذكرها . (٤) راجع ماقلناه فى هامش سابق عن البداهة . (٥) يلاحظ أن هيدجر يحير قارئه — ومترجمه ! — باللعب على كلمات متقاربة ذات ظلال مختلفة وكأنى به عازف يلعب على وتر واحد ليستخرج منه عدة ألحان تحتاج إلى عدة أوتار !! ترى هل يدل هذا على الفقر المدقع فى الموهبة اللغوية أم على الغنى الفاحش ؟ يبدو أن العلم هنا فى بطن الفيلسوف ! والمهم أن الكلمات التى يلعب عليها لحنه هى Nicht. iibereinstimmen =

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

ولكن هل مازلنا بحاجة للكشف عن ماهية الحقيقة ؟ أليست الماهية الخالصة للحقيقة متمثلة بصورة كافية فى ذلك المفهوم الذى لاتنكره نظرية والذى تحميه بداهتة ويتفق الجميع على صحته وصدقه ؟ وأخيرا فإننا حين نأخذ رد حقيقة القضية إلى حقيقة الشيء على معناه القريب المألوف ، أى من جهة كونه تفسيرا لاهوتيا ، وحين نصر على تنقية التحديد الفلسفى للماهية من كل تدخل من جانب اللاهوت ونقصر تصور (مفهوم) الحقيقة على حقيقة القضية ، فانما نلتقى بذلك مع تراث فكرى قديم — وإن لم يكن هو أقدم تراث — وهو تراث يرى أن الحقيقة هى تطابق (هوموبوزيس) عبارة (لوجوس) مع شيء (براجما)[1] . فما حاجة العبارة إلى بحث أو سؤال ، إذا فرضنا أننا نعرف معنى تطابق العبارة مع الشيء ؟ ولكن هل نعرف هذا ؟ .

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

(١) فى الاصل باليونانية :

Περὶ ἀληθείας - λόγος ὁμοίωσις

— ٢ —

الامكانية الباطنة للتطابق

نحن نتحدث عن التطابق ونقصد به معانى مختلفة . فنقول مثلا عن قطعتين من العملة النقدية فئة الماركات الخمس موضوعتين على المائدة : إنهما متفقتان فى وحدة مظهرها ، ولهذا تشتركان فى هذا المظهر وتكونان من وجهة النظر هذه متشابهتين . ثم إننا نتحدث عن التطابق عندما نقول مثلا عن إحدى هاتين القطعتين من فئة الخمس ماركات : هذه القطعة النقدية مستديرة . هنا ينطبق القول أو العبارة على الشىء . وفى هذه الحالة لاتقوم العلاقة بين شىء وشىء ، بل بين عبارة وشىء . ولكن ما الذى يمكن أن يجعل الشىء والعبارة متطابقتين ، إذا كان من الواضح أن طرفى العلاقة مختلفان فى مظهرها ؟ إن العملة النقدية مصنوعة من المعدن . والعبارة غير مادية على الاطلاق . العملة النقدية مستديرة . والعبارة ليس لها صفة مكانية على الاطلاق . بالعملة النقدية يمكن أن نشترى شيئا ما والعبارة التى تقال عنها لاتصلح أبدا لأن تكون وسيلة شراء . ولكن على الرغم من كل هذا الاختلاف بينهما فإن العبارة المذكورة تتطابق بوصفها عبارة حقيقية (صادقة) مع القطعة النقدية . وينبغى أن يفهم هذا التطابق ، وفقا للتصور الشائع عن الحقيقة ، على أنه تكافؤ[1] . كيف يمكن أن يتكافأ

---

(١) الكلمة الأصلية Angleichung يمكن أيضا أن تترجم بالتماثل والتطابق والتوافق ، ولكننى فضلت عليها التكافؤ أو التعادل Adequation لكى أحتفظ بكلمة التطابق للكلمة الأخرى التى يكررها هيدجر وهى : übereinstimmen .

هذا الشيء المختلف تمام الاختلاف ، وهو العبارة ، مع القطعة النقدية ؟ يتحتم على العبارة لكي تحقق هذا أن تتحول إلى قطعة نقدية وأن تلغى بذلك نفسها تماما . ولكن العبارة لن تفلح فى ذلك أبداً . وفى اللحظة التي يتحقق فيها مثل هذا التحول سيستحيل على العبارة ، بما هى عبارة ، أن تتطابق مع الشيء . إن العبارة يجب أن تبقى فى التكافؤ ، بل إنها لاتصبح ماهى عليه إلا إذا بقيت كذلك[1] . مم تتكون إذن ماهيتها المختلفة عن ماهية أى شيء آخر ؟ كيف يتيسر للعبارة ، مع احتفاظها بماهيتها ، أن تكون مكافئة لكائن آخر ، أى للشيء ؟ .

إن التكافؤ المقصود لايعنى فى هذه الحالة أن يحدث تشابه واقعى[2] بين شيئين مختلفين فى طبيعتهما . والأولى أن يقال إن ماهية التكافؤ تتحدد وفقا لنوع العلاقة التى تقوم بين العبارة والشيء . ومابقيت هذه « العلاقة » غير محددة وغير مؤسسة من جهة ماهيتها ، فسوف يدور فى الفراغ كل نزاع[3] حول إمكان هذا التكافؤ أو عدم إمكانه، وحول نوعه ودرجته .

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

---

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

عندما تتمثله[1] (أو تستحضره أمامها) وتتكلم عن حالة هذا الشيء المتمثل (المستحضر) من وجهة النظر السائدة . والعبارة المتمثلة (المستحضرة) تقول ماتقوله عن الشيء المتمثل بحيث تعبر عنه بما هو كذلك . هذه الطريقة فى التعبير[2] تنصب على التمثل (الاستحضار) وما يتمثله (أو يستحضره) . والمراد هنا بالتمثل — مع استبعاد كل الآراء «السيكلوجية» و« المعرفية » المسبقة — هو جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا[3]. والذى يوضع أمامنا ، من حيث وضعه بهذه الكيفية ، لابد له أن يقطع (أو يغطى ويتخلل) مجالا مفتوحا فى مواجهتنا وأن يبقى مع ذلك فى ذاته شيئا ويظهر بوصفه كيانه ثابتا . هذا الظهور للشيء عن طريق قطعه أو تخلله مجالا يقع فى مواجهتنا يتحقق داخل منفتح (أو مجال مفتوح) لم يعمل التمثل (الاستحضار) على خلق انفتاحه ، وإنما أخذ — من جانب التمثل — مأخذ مجال للعلاقات . والعلاقة بين العبارة المتمثلة وبين

---

(١) يستخدم هيدجر — كعادته ! — الفعل Vor—stellen بمعناه الاشتقاق فى اللغة الألمانية ، أى بمعنى استحضار الشيء ووضعه أمام النظر . وهو بهذا يستبعد كل المعانى السيكلوجية والمعرفية التى ارتبطت به . والفعل والاسم المشتق منه يدل على التصور والتمثل ، وتترجمه (ف) بالاستحضار Appréscntor وقد رأيت مع ذلك أن أحافظ على ترجمته بالتمثل الذى يتضمن المعنى الذى يريده المؤلف ، ولهذا لزم التنويه : (٢) حرفيا : هذه « البحيث بما هى كذلك » وقد تصرفت فيها منعا الارتباك . (٣) من حسن الحظ أن اللغة العربية تعبر خير تعبير عن تلاعب الأصل بالوضع والموضوع ! .

الشيء هى تحقق تلك الاحالة التى تتم فى الأصل كما تتم فى كل مرة على صورة مسلك[١] . والمسلك يتصف دائما بأنه — وهو الذى يتم داخل (المجال) المنفتح — يرتبط باستمرار بما هو متكشف[٢] من حيث هو كذلك . هذا المتكشف وبهذا المعنى الدقيق وحده قد جربه الفكر الغربى منذ وقت مبكر بوصفه « ذلك الذى يحضر[٣] » كما سماه منذ وقت طويل « بالموجود » .

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

---

(١) معنى المسلك Verhalten هنا مختلف عن معناه عند علماء النفس وفلاسفة الأخلاق ويريد به هيدجر ذلك المسلك الأصيل الذى يتيح لنا أن ندخل فى علاقة مع الأشياء المحيطة بنا .

(٢) المتكشف Das Offenbare هو ذلك الذى يظهر نفسه بنفسه أو يكشف عن نفسه بنفسه . ويلاحظ أن هيدجر يستخدم نفس الجذر فى كلمات عديدة سترد فى النص فيما بعد ، مثل المنفتح Das Offene والتكشف Die Offenbarkeit والانفتاح Die Offenheit . ويلاحظ أن (ف) تتصرف فى الكلمة الأولى (المتكشف) فنترجمها « بما يظهر نفسه » .

(٣) أو ماهو حاضر Das Anwesende أى الموجود الذى يعلن عن وجوده أو حضوره أو ماهيته (لاحظ أن الكلمة الأصلية — فى تفسير هيدجر على الأقل ! — تحتوى فى مقطعها الثانى على الكلمة الدالة على الماهية Wesen .

نحوه[١] . وكل عمل وانجاز ، كل فعل وتدبير يبقى فى انفتاح مجال يستطيع الموجود فى داخله أن يوضع الوضع الذى يسمح بالتعبير عنه من حيث ماهويته[٢] وكيفيته . ولا يتأتى هذا إذا أصبح الموجود نفسه متمثلا (أو مستحضرا) فى التعبير الذى يمثله ، بحيث يخضع هذا التعبير لفرض يلزمه بأن يعبر عن الموجود من حيث هو كذلك . وبقدر مايلتزم التعبير بهذا الفرض ، فإنه يتوافق[٣] مع الموجود . والتعبير الذى يلتزم بهذا الفرض يكون تعبيرا صحيحا أو متوافقا (حقيقيا[٤]) . ومايعبر عنه بهذه الطريقة هو الصحيح المتوافق (الحقيقى) .

يجب على العبارة أن تستمد توافقها (صحتها) من تفتح المسلك (أو انفتاحه) . إذ أن هذا التفتح وحده هو الذى يتيح للمنكشف[٥] بوجه عام أن يصبح معيارا للتمثل المكافىء . ولكن المسلك المنفتح نفسه هو الذى يجب عليه أن يهتدى بهذا المعيار . ومعنى هذا أن المسلك يتحتم عليه أن يقبل العطية السابقة لهذا المعيار الذى يوجه كل تمثل . وهذا متضمن فى

---

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

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

بهذا تسقط الاحالة[1] التقليدية والنهاية للحقيقة إلى العبارة منظورا إليها بوصفها الموضع الوحيد الذى تحل فيه ماهيتها[2] . إن القضية ليست هى الموطن الأصلى للحقيقة . ولكن فى نفس الوقت يبرز هذا السؤال عن أساس الامكانية الباطنة للمسلك المفتوح الذى يعطى نفسه المعيار بصورة مسبقة ، إذ إن هذه الامكانية وحدها هى التى تخلع على توافق (أوصحة) القضية[3] المظهر الذى يخول لها تحقيق ماهية الحقيقة .

---

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

— ٣ —

أساس امكانية التوافق[١]

من أين يستمد التعبير المتمثل الفرض[٢] الذى يوعز إليه بأن يتجه نحو الموضوع ويتوافق معه حسب (قانون) التطابق ؟ لماذا يسهم هذا التوافق فى تحديد ماهية الحقيقة ؟ كيف تتم مثل هذه العطية الأولية للمعيار وهذا الايعاز بالتوافق ؟ لا يتم هذا حتى تكون هذه العطية الأولية قد من تحريرنا بحيث ننفتح على ما يتكشف فيها وما يلزم كل تمثل[٣] . إن التحرر من أجل معيار ملزم لا يتيسر إلا إذا كان تحررا ازاء المنكشف الذى يظهر فى (مجال) مفتوح[٤] . مثل هذا التحرر يشير إلى الماهية التى لم تفهم حتى الآن للحرية . أن انفتاح المسلك ، وهو الذى يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . أن الحرية هى ماهية الحقيقة .

---

(١) أو الصحة والصواب Richtigheit وإن كان من الأفضل ترجمتها بالتوافق على نحو ما فعلت (ف) — Conformité — ويلاحظ أننا قصرنا التطابق والتكافؤ على الكلمتين الأصليتين Angleichung , — uberein stimmung

(٢) الفرض أو الدليل أو التعليم (جمعها تعليمات) أو الايعاز بشىء ما Weisung (٣) تصرفت فى العبارة الأخيرة تصرفا بسيطا تابعت فيه (ف) .

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

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

أليس وضع ماهية الحقيقة فى الحرية معناه أن نضع الحقيقة تحت رحمة الهوى[1] ؟ وهل هناك شيء أقدر على تقويض الحقيقة من تركها نهباً لتعسف هذه « القضية المرتعشة[2] » وتحكمها ؟ إن الشيء الذى ظل يلح على الحكم السليم[3] أثناء هذه المناقشة قد ظهر الآن أكثر وضوحا : إن الحقيقة هنا ترد[4] إلى ذاتية الذات الانسانية . وحتى لو أمكن أن تصل

---

(١) أو التعسف والاختيار المحض والنزوات البشرية .

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

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

مامن شك فى أن الانسان ينسب إليه الزيف والنفاق . والكذب والخداع ، والغش والتظاهر ، وعلى الجملة كل ألوان اللاحقيقة . ولكن اللاحقيقة تعد كذلك نقيض الحقيقة ، ولهذا يرى الناس من حقهم أن يستبعدوها من دائرة السؤال عن الماهية الخالصة للحقيقة ، وذلك على أساس أنها الوجه السلبى من الحقيقة[1] . هذا الأصل الانسانى للاحقيقة إنما يؤكد ، بطريق مضاد ، أن ماهية الحقيقة فى ذاتها هى التى لها السيادة على الانسان . هذه الحقيقة فى ذاتها تعد فى نظر الميتافيزيقا خالدة وأبدية ، ومن ثم فلايمكن أن تنبنى على زوال الكائن البشرى وهشاشته[2] . فكيف إذن يتيسر لماهية الحقيقة أن تجد حماها وأساسها فى حرية الانسان ؟ .

إن النفور الذى تلقاه القضية القائلة بأن ماهية الحقيقة هى الحرية يقوم على بعض الأحكام المسبقة[3] ، ومن أشد هذه الاحكام عنادا تلك

= طريقها هو الهدف من هذه الرسالة . وان نفهم هذا بطبيعة الحال حتى نتخلى عن المفهوم الشائع للحرية ، بحيث لاتعنى حرية الفعل وعدم الفعل ، بل حرية ترك الوجود يوجد ، وهو ماسيوضحه المؤلف فى الصفحات الآتية .

(١) الكلمة الأصلية unwesen قد تعنى ماهو غير أساسى ولا جوهرى ، أو مالايستحق النظر بالقياس إلى الماهية . (٢) أى ضعفه وقابليته للانكسار .

(٣) أو الاحكام المفروضة المتحيزة .