جامعة قاصدي مرباح – ورقلة –

كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة

قسم العلوم الاجتماعيّة

شعبة: الفلسفة

السنة الجامعيّة: 2024/2023

رقم التسجيل: .....

الموضوع

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

في الفلسفة

تخصّص: تاريخ الفلسفة

سؤالا التنوير والتفكير في الفلسفة الألمانيّة بين كانط وهيدغر

إعداد الطالبة:

الوزاني خيرة.

إشراف:

د. أحمد زيغمي.

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة	الصفة
د. أحمد زيغمي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مشرفا ومقررا
د. برابح عمر	أستاذ محاضر (أ)	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	رئيسا
د. شهيدة لعموري	أستاذ محاضر (أ)	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا
أ .د. عبد الفتاح سعيدي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي	مناقشا
د. بن سليمان جمال الدين	أستاذ محاضر (أ)	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقشا

بسم الله الرحمن الرحيم

"ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ

وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ"

سورة الجمعة، الآية 04.

شكر وعرفان

الحمد لله الذي وفقّنا إلى إتمام هذا العمل ويسّر خطانا، أتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير والاحترام إلى أستاذي الدكتور **"أحمد زيغمي"** الذي تحمّل عناء الإشراف على هذا البحث، بصرامته، جدّه وعفوه في توجيهي، نصحي وتقويمي لإنجاز هذا العمل، إذ أشهد له أمام الله أنّه قدّم لي كل ما بوسعه من ملاحظات، نصائح وتوجيهات كانت كلّها في محلّها، إذ جعلت العمل في صورة أحسن، فبارك الله في علمه وأتاه من فضله وجزاه عنّا كل خير.

كما لا يفوتني أن أقدّم أسمى عبارات الامتنان والعرفان للأستاذ **"برابح عمر"** رئيس شعبة الفلسفة بجامعة قاصدي مرباح، الذي غمرنا بإنسانيته ودعمه المعنوي طيلة سنوات بحثنا هذا حتى في آخر اللحظات، فلا يسعني في هذا المقام إلاّ أن أشكره وأقدر مساعدته ووقوفه بجانبي من أجل إتمام هذا البحث في آجاله.

وقد أوصانا كتاب الله في قوله **"ولا تنسوا الفضل بينكم"**، لذا أتقدم بأسمى عبارات الشكر والامتنان لزملائي الذين وقفوا بجانبي بكل ما استطاعوا ولو حتّى بدعمهم المعنوي، فجزاهم الله عني كل خير.

شكرا لكل من الأستاذ: "خلفية محمودي"، "يوسف حجوب"، "عبد القادر شلحي"، "عمر طرواية". متمنية أن أراهم دائما وأبدا في أعلى المراتب.

مقدّمة

مقـــدّمة

مقدّمة:

لا يخفى على أيّ مشتغل بالميدان الفلسفي المكانة والحضور القويّ للفيلسوفان الألمانيان إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، ومارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) في التوجهات الفكرية الحديثة والمعاصرة، خاصة عندما يستوعب طريقة تفكيرهما وكيف أنّه يمكن تفعيلها لفهم القضايا المعاصرة، إذ لا يمكن الإلمام بفلسفتيهما دفعة واحدة أو ما يجعلنا نتحدث عن الإحاطة الشاملة على نحو مباشر، بقدر ما يجد الباحث المتعة في الاطلاع على نصوصهما وهي تخاطب كلّ حقل فلسفي على حدة ثم يكتشف الترابط الموجود بينهم الذي يوضح طريقتهما الذكية في توظيف مفاهيم ومناهج تعبّر عن أصالة وعمق أعمالهما الفلسفية.

لو تساءلنا عن الأسباب التي جعلت هذين القطبين الفكريين يتركان آثارا عميقة في المحاولات الفكرية التي جاءت بعدهما، يمكن أن نربطها بتجاوز الحدود والخصوصيات الفكرية والفلسفية في بناء توجهاتهم، فلم تكن الفلسفة الكانطية على اختلاف مضامينها –سواء ما تعلّق بالنزعة النقدية للأنساق الفكرية، المعايير والمبادئ الأخلاقية ومشروع التنوير– تهدف إلى إقصاء الثقافات الأخرى، إلاّ أنّها أعطت الأولوية والاهتمام للثقافة والإنسان الألماني، وعلى نحو مماثل لم تكن جميع أدوار إعادة التفكير في سؤال الوجود الذي تضمنته أنطولوجيا هيدغر، أو أعماله الأدبية الشعرية وأهدافها –على الرغم من تركيزها على الحضارة الغربية– تلغي هذه الخصوصية، بل صوّرت سؤال الوجود بوصفة مهمّة تصدق على أي كينونة.

من المعروف جدا عن كانط نزعته النقدية الصارمة التي اعترف بها في أعماله الفلسفية بأكملها ابتداء من نقد العقل الخالص بوضعه العقل البشري وقدراته المعرفية على محك الامتحان والتمحيص، مرورا باختباره في الجانب العملي، وكيف يجب أن يكون الفعل الخلقي، الممارسة السياسية والدينية وفقه، وصولا إلى التجربة

الجمالية التي بموجبها وضّح كيف يمكن أن يُحكم على العمل الفني بطريقة خالصة من أي دوافع مهما كان نوعها، هذا الجهد النقدي الذي اتخذ موقف التقييم في هذا الاجتهاد الفلسفي هو نفسه من أنتج أحد أعمال كانط الشهيرة فلسفيا وتاريخيا المتمثلة في **"الإجابة عن سؤال ما التنوير"؟**[*]، بحيث كان خطابا مغايرا من حيث حضور قوة النقد فيه، الشيء الذي مكّنه من أن يقف على مواطن الخلل في التفكير على جميع المستويات التي وجدها مقيّدة بالجبن والكسل، وكلّما تحرّر وتجاوز المرء هذين العائقين السيكولوجيين تمكّن من البلوغ الفعلي لعصر متنوّر، إذ ترمي عملية النقد والتقييم هذه إلى تقديم معنى محدّد للتنوير في جانبه الممارساتي الذي يحدّد مميزات الإنسان أو العقل الأنواري من أجل قرع ناقوس عصر التنوير والحداثة.

يبدو أن كانط ينشد تغييرا جذريا في خارطة العقل البشري استئنافا لمهمة التجرؤ على استعمال العقل هذا المطلب الذي وجده السبيل الوحيد لضمان إصلاح حقيقي لنمط التفكير، فحينما يفضل فيلسوف الأنوار إصلاح طريقة التفكير، فهو يدري أنّ ممارسة الوصاية على العقول هي أخطر ما يمكن أن تواجهه البشرية، خاصة عندما أسمح للغير أن ينوب عني في مواقف كان من المفترض أن لا يمثلها أحد غيري، فالتاريخ يشهد أن الشعوب عندما ارتضت ثقافة الوصاية موجّهة لمظاهر حياتها الفكرية، الدينية، السياسية والاجتماعية عاشت على هامش حقيقة ذواتها، لذا سيكون برنامج إصلاح العقول بمثابة إعلان عن نهاية

---

[*] جاء أول تعريف للتنوير في كتاب الوصية للأب ميسلي عام 1725 بأنّ "نور العقل الطبيعي هو وحده الكفيل بأن يقود النّاس إلى الحكمة والكمال العقلي"، وبعد نصف قرن تقريبا في سنة 1784 طُرح تساؤل عن ماهية التنوير في صحيفة برلين الشهرية من طرف رجل دين بروتستانتي، فريدريش تسولنر Johann Friedrich Zöllner "، إذ استقطب إجابات مختلفة من الطبقة المثقفة قدّمت فيها معاني مختلفة لمفهوم التنوير، نخص منها بالذكر الكاتب الدرامي جوثولد ليسينج Gotthold Lessing(1727 -1981). والفيلسوف اليهودي موسى مندلسون Moses Mendelssohn (1729 - 1786)، فكتب هذا الأخير إجابته في عددها الأوّل، وكانط في عددها الثاني، دون أن يطلع على إجابة مندلسون في تقديمه تعريفا للتنوير، وهذا حسب تصريحاته. علي أكبر أحمدي، **الحداثة عند كانط**، تر: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات، ط1، 2017، ص36.

مقـدّمة

تاريخ الوصاية الذي يُخرج الإنسان بموجبه من حالة القصور إلى الرشد، وهي الحالة التي تمكّنه أن لا يتخذ من بعد العقل وحريّة الإرادة سيادة أخرى مهما كان نوعها، ربما هذه الالتفاتة هي التي جعلت لهذا الخطاب شأن عظيم في الذاكرة الفلسفية.

تعابير الفكر ذاته التي تصف صورة الإنسان الحقيقية في تفكيره المدفوع بحريّة الإرادة تتخذ دربا فلسفيا جديدا هذه المرة مع مارتن هيدغر، بحيث تمتزج هذه الصورة مع مفهوم الحقيقة المؤدية لفهم سؤال الوجود الإنساني، صورة تُدخله في سياق أنطولوجي بوصفه أضخم مشروع فلسفي وتاريخي قام به هيدغر في كتابه الشهير **"الكينونة والزمان" 1927*** المتبوع بكتاب **ماذا يعني التفكير 1976 ؟****، الذي عكف فيهما على مساءلة التفكير مع البحث عن طبيعة تتوافق مع ماهية الكينونة تحت ما يصطلح عليه هيدغر الدزاين ـالوجود هناك ـ؛ أي عندما تعي الكينونة ذاتها، هذا الوصف لم توجد له استعارة سواء من حيث اللّغة أو المعنى في الفلسفات التي جاءت قبله أو بعده، كما لم تسلم أعماله الأخرى من هاجس سؤال الوجود وحقيقة الكينونة، إضافة إلى سياقات أخرى تهتم بالبحث عن مكانة الإنسان في عصر الحداثة وعلاقته بها، نخص بالذكر منها هدم تاريخ الميتافيزيقا الغربية وفلسفات الوعي، هذه المهمّة التي تمكّن هيدغر بموجبها من القيام

---

* ألّف هيدغر هذا الكتاب سنة 1927، ويعتبر من أهم كتبه، ليس إنقاصا من قيمة الأعمال الأخرى، بل لكونه لخص الفكر الهيدغري برمّته، وتظهر هذه الأهمية سواء بالنسبة لهيدغر أو لأفق الفلسفة المعاصرة في كثرة أعداد النشر لهذا الكتاب كون هيدغر قام بنشره ثلاثة عشرة مرة، والمتصفح للكتاب يظن للوهلة الأولى أنّه يتناول البحث في سؤال الوجود فقط، إلاّ أنّه في حقيقة الأمر جمع فلسفة بأكملها، فتضمن الأنطولوجيا، الفينومولوجيا، الهيرمينوطيقا، فلسفة اللّغة ...إلخ مستعينا في بناء هذه الفلسفة بالفكر اليوناني حفاظا منه على أصالة المصطلح الفلسفي فيها. مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، مقدّمة المترجم: فتحي المسكيني، ص 08.

**ماذا يعني التفكير عبارة عن كتاب ألّفه هيدغر سنة 1976 تناول فيه مساءلة التفكير انطلاقا من أسئلة كثيرة تتفرع منه مثل الكينونة، الحقيقة، اللغة ...إلخ، إذ قدّم هذا الكتاب الصغير من حيث الحجم والعميق من حيث المضمون مساءلة فلسفية عميقة لعملية التفكير ذاتها، كونها سؤال لا مفكر فيه، في حين هو سؤال الأسئلة ويختزل تاريخ الفلسفة بأكملها، لأنّه سؤال يجعل التفكير نفسه أفق للتفكير، لذا يجب الاستعداد إلى ممارسة التفكير بوصفه جوهر الكينونة. (مارتن هيدغر، ماذا يعني التفكير، مقدمة المترجم نادية بونفقة).

بخطوة نحو أفول المتعالي في الفلسفة الغربية، كما لا ننسى الفسحة الفنية التي تضمنتها الأنطولوجيا، بحيث عبّرت أحسن تعبير عن فلسفة تبحث في العلاقة بين التفكير، الأنطولوجيا، الميتافيزيقا، اللّغة، الوجود والتقنية، هذه السياقات تفتح مجالا خصبا للتساؤل عن العلاقة والتواصل الإشكالي بين سؤالي التنوير والتفكير في الفلسفة الألمانية عند كانط وهيدغر*، لأنّ مغزى التفكير الذي نادت به الأنوار الكانطية تضمّن مدلولات تتقارب مع هذه السياقات، مع وجود بعض الاختلافات الضمنية، نخص بالذكر منها أنطولوجيا الذات والتفكير، الحداثة، الراهن، الدعوة إلى التفكير الحر، هذه المسائل التي كان هيدغر على وعي بها في مُساءلته للتفكير وفق مشروع الأنطولوجيا إذ كان فيلسوفا جديا، إذا ما تعلّق الأمر بمسألة الأنطولوجيا، رغبة في انتشالها من ثقل الميتافيزيقا، ووضعها في إطار الوجود الإنساني، هذا المشروع -إذا كنا لا نبالغ- يمكننا أن نصفه بأنّه أعمق مشروع فلسفي في كل توجهاته الفكرية، كونه جمع بين كثير من السياقات الفلسفية، وعمل على إقامة العلاقة بينها في صورة واحدة.

إنّ توجهنا لمثل هذا النوع من الفلسفة الذي يشتغل بالمقاربات كان رغبة منّا أولا للوقوف على الأسباب الحقيقية التي جعلت كل من مقال التنوير نموذجا في البحث عن ماهية التنوير ومميزات العقل الأنواري، والتعرّف على الدوافع والمبررات التاريخية والفلسفية التي جعلت أنطولوجيا هيدغر تهدم الأنطولوجيا الكلاسيكية وتمحي أثرها، فضلا عن الفضول في البحث عن فرص إمكان للالتقاء الفكري والفلسفي بين مشروعين لا تقل قيمة أحدهما وأهميته عن الآخر في تاريخ الفلسفة.

---

*أشار الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) ضمن دراساته المكثفة عن مشروع الحداثة، التي اهتمت بتحليل عميق لمفاهيم التنوير والحداثة، إلى وجود خلفية تاريخية للحداثة في سؤال التنوير، هذه الخلفية تستلزم علاقة ضرورية بين سؤالي التنوير والتفكير في الفلسفة الألمانية، إذ كان للحوار بين النصين في سياق الفلسفة الألمانية تاريخه ومحطاته، ركّز فيها هابرماس على تاريخ الترابط بينهما من زاوية استمرارية سؤال التنوير في نقد هيدغر للحداثة من خلال نقد الحداثة المؤسّسة على العقل الأداتي والدعوة إلى مُساءلة ماهية التقنية انطلاقا من حداثة الفكر القائمة على التفكير. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة جيوشي، منشورات دار الثقافة، سوريا، دمشق، د(ط)، 1995، ص112، 113.

مقـدّمة

ممارسة طريقة المقاربة استلزمت منّا مناهج متداخلة ومتكاملة الوظائف نخصّ بالذكر منها المنهج التاريخي الذي تمثّل في الاستعانة بأهم النصوص للاستشهاد ببعض المحطات التاريخية المهمّة في الموضوع، ولم يكن لنا استغناء عن التحليل لما له من دور في تفكيك الأبعاد المختلفة والمتداخلة التي تضمنتها مقالة التنوير ورصد أهم المحطات في مساءلة التفكير وتاريخ مشروع الأنطولوجيا، لما كان النقد لا ينفصل عن التحليل قمنا بالاستفادة من المنهج النقدي في فحص الاستمرارية الفلسفية والتواصل الإشكالي القائم بين سؤالي التنوير والتفكير، كما ساعدنا منهج المقاربة في تحديد المناسبات الفكرية والفلسفية المتشابهة والمتماثلة بين توجهات كانط في مشروع التنوير، واجتهادات هيدغر في الأنطولوجيا وفق مساءلته للتفكير، فلما وجدنا أنّه لا يمكن الإحاطة بكل مضامين المشروعين دفعة واحدة فضلنا اعتماد طريقة الإحالات للأفكار التي لم نستطع الاستغناء عنها لما تضفيه للموضوع من إثراء وإغناء، لذا توجهنا لهذه الطريقة لكي لا نحرم القارئ من متعة هذا الإثراء الفكري والفلسفي الذي تميز به الموضوع كونه جاء متعدّد الروافد، متداخل المؤثرات الفكرية الفلسفية والتاريخية.

من خلال هذه المقاربة الفلسفية والتاريخية بين مشروعين انبثقت إشكالية أساسية تحرّك الموضوع، يمكننا أن نرجعها إلى: **إذا كان التنوير عند كانط يتخذ من التفكير شرطا للتحقّق الفعلي لعصر التنوير والحداثة؟ فهل يمكن توظيف التنوير والتفكير وفق مساءلة هيدغر في سياق واحد؟ هل يمكن أن يؤسّسا لتواصل إشكالي؟ وإن وُجد فما هي تمظهرات هذا التواصل والاستمرارية بين السؤالين؟ بمعنى آخر هل فكر هيدغر مع كانط أو ضده بخصوص مسألة التنوير والحداثة؟**

لقد اقتضت الضرورة المنهجية في معالجة هذه الإشكالية ودراستها تقسيم البحث إلى مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة، جاء الفصل الأوّل منه تحت عنوان **مركزية السؤال في فلسفتي كانط وهيدغر**، رغبة منا في

إبراز الخصوصية التي تميزت بها الفلسفتين اللّتان يشهد تاريخ الفلسفة على أنهما فكر يغذيه التساؤل ويحركه وعليه اتخذنا في هذا الفصل مبحثين، تخصّص الأول منه في الكشف عن تمظهرات مركزية السّؤال في فلسفة كانط، عملنا فيه جاهدين على الإحاطة بالأسئلة الجوهرية والمركزية التي طرحتها هذه الفلسفة في إطار آلية النقد انطلاقا من مجال الإبستمولوجيا، مرورا بالأخلاق، الدّين والفن، وصولا إلى سؤال الإنسان بوصفه في علاقة مباشرة مع مقالة التنوير، من جهة أخرى تنطوي ضمنه كل الأسئلة سالفة الذكر، بمعنى يلخّص الفلسفة الكانطية برمتها. بينما تضمّن المبحث الثاني عرض مركزية السّؤال في فلسفة هيدغر، قمنا فيه بالوقوف على الأسئلة المحورية في فلسفته، التي كانت متأتية من الرغبة في النقد، الهدم، والتفكيك، إذ تمثلت هذه الأسئلة في سؤال الكينونة، ما الميتافيزيقا؟، في هذه النقطة بالتحديد كشفنا عن وجود استمرارية فكرية بين فلسفتي كانط وهيدغر بخصوص مفهوم ميتافيزيقا الذات، إضافة إلى مُساءلته للفلسفة، اللّغة، والفن ...إلخ، موضحين علاقتهم بمساءلته للتفكير، والهدف من جمعها في سياق فلسفي واحد.

ثم انتقلنا بعدها إلى فصل ثانٍ عنونّاه بـ: **تأمّلات في مقالة التنوير "التنوير عند كانط بين المعنى والمفهوم"** بحيث كان مخصّصا لقراءة مفهوم الحريّة التي نادى بها كانط في جميع أركان فلسفته حتى كادت تصير مذهبا، كونها الشرط الأساسي لبلوغ التحقّق الفعلي لعصر التنوير، ثم توضيح منزلة العقل والحرية في جميع الأدوار التي شيّدت لها مقالة التنوير، نخصّ بالذكر منها مجال التفكير، الدّين، السياسة، التربية، ذلك من خلال الفصل بين استعمال العقل عموميا وخصوصيا، موضّحين كيف أنّ هذه العمومية في التفكير من شأنها أن تؤسس لعصر الحداثة انطلاقا من الراهن، هذا ما تعمّدنا الإفصاح عنه في المبحث الثاني الذي استقلّ بقراءة العلاقة بين الأنوار والحداثة، من خلال الكثير من المدلولات مثل الراهن، الحريّة، العقل...إلخ، ثم وقفنا على أهم الإنجازات التي تمخّضت عن التقاء هذين المشروعين، لتتوج هذه القراءة بالمرور إلى تجلّيات مشروع الأنوار في اجتهادات رواد ما بعد الحداثة، التي لم تستطع الاستغناء عن فلسفة كانط أو التفكير في تأسيس

فلسفي جديد بمعزل عنها، هذا من خلال توضيح الثراء والاهتمام الذي حضي به سؤال التنوير في توجّهات ما بعد الحداثة.

أمّا الفصل الثالث فقد اخترنا له عنوان **قراءة في سؤال: ماذا يعني التفكير عند هيدغر "سؤال ما التفكير أفق جديد للتفكير"**، تفرّغ المبحث الأول منه إلى الإجابة عن ما يعنيه التفكير وفق التصوّر الهيدغري؟، انطلاقا من سؤال الوجود وعلاقته بالتفكير في الكينونة، وكيف أنّه المؤسس المباشر لمفهوم الدزاين بوصفه وظيفة تتقلّدها مهمّة التفكير في حقيقة الوجود الإنساني، هذا التوجه الفكري الفريد والمتميز من نوعه اجتمعت في مناهج فلسفية امتزجت بين الفينومولوجيا والهيرمينوطيقا وفق أهداف أنطولوجية، مما جعله وجهة للاجتهادات التي جاءت بعده، من جهة أخرى تمكّنت هذه المساءلة للتفكير من التأسيس لاستمرارية فكرية فلسفية وتواصل إشكالي مع سؤال التنوير، من خلال إثارة سؤال الكينونة الذي عبّر عن أنطولوجيا تاريخية للذات مرهونة بالتفكير في حقيقة كينونتها، الهدف والشرط نفسه تضمنه سؤال التنوير من خلال إحيائه لسؤال ما الإنسان في عصر التنوير؟، هذه المعطيات الأولية تسمح بمشروعية المرور من التفكير إلى التنوير وتفتح أفق إشكالي واسع بين السؤالين، يصبح فيه التنوير سؤال أنطولوجي، ثم وضّحنا في المبحث الثاني رؤية أنطولوجية متماسكة الأطراف لسؤال ما الإنسان وفق مساءلتي التنوير والتفكير؟، إذ وقفنا على تأويل مفهوم الإنسان انطلاقا من السؤالين، محاولين التعرّف على التصادم والتواصل الإشكالي بينهما، في رسم هوية إنسان الأنوار والحداثة، لنتطلع إلى مصير الكينونة في ظل هذه التحدّيات، محاولين البحث عن الآفاق والحلول التي تولي السؤالين مهمّة البحث عنها. أمّا بخصوص المبحث الثالث فكان عبارة عن مساءلة للتفكير في عصر الحداثة، لذا قمنا في هذا المبحث بالمقاربة بين تصوّر كل من كانط وهيدغر للحداثة، فوضحنا التداخل الإشكالي بينهما بخصوص أنموذج إنسان الحداثة ومصيره في عصر التقنية، هذه الخطوة قادتنا إلى البحث في حقيقة هذا التواصل الإشكالي الذي عبرنا عنه في أنّ مشروع التنوير يمثل سؤال وخطوة استباقية لنقد العقل

الأداتي الذي عكف هيدغر على نقده في ظل تشخيصه لأزمة الحداثة الغربية، الذي يُعدّ في الوقت نفسه استئنافا لسؤال التنوير.

أمّا فيما يتعلّق بالدراسات السابقة وجب الإشارة هنا إلى أنّنا لم نعثر في الدراسات الفلسفية السّابقة عن موضوع يتطابق من حيث العنوان أو المضمون مع موضوع بحثنا هذا، إذ لاحظنا أنّ معظم الدراسات المتنوّعة تطرح الجانب الإبستيمي، الأخلاقي، والتاريخي في فلسفة كانط، كلّ هذه المحطات استطاع سؤال التنوير أن يجمعها في مشروع واحد، بينما ما تعلّق بسؤال التفكير عند هيدغر لاحظنا شحّ الدراسات البحثية فيه هو الآخر، فمعظم الدراسات البحثية تضمنت الفروع الفكرية المتنوعة التي لها صلة بهذا السؤال نخص بالذكر منها الأنطولوجيا تأويل مفهوم الدزاين، الشعر واللّغة، التقنية ...إلخ.

ومن مبدأ أنّ أي بحث كان لا يخلو من الصعوبات مهما كان نوعها؛ معرفية كانت أو معنوية، فالحق يقال إنّها لم تكن إلاّ على نحو مماثل لما حدثتنا عنه مقالة التنوير عندما أخبرتنا عمّا يمكن أن يفعله الجبن والكسل بالإنسان، لذا نعترف على نحو مباشر بأنّ مثل هذا الأمر هو ما اعترض مسيرتنا البحثية وعرقل مهمتها وأهدر الكثير من الوقت الثمين في إنجاز بحثنا.

الفصل الأول: مركزية السؤال في فلسفتي كانط وهيدغر.

المبحث الأول: مركزية السؤال في فلسفة كانط.

1.الفلسفة الكانطية وسؤال النقد "الوظيفة الثنائية للنقد".

1.1 ماذا يمكنني أن أعرف؟ "النقد منهج في البحث عن شروط إمكانية المعرفة".

2.1 ماذا يمكنني أن أفعل؟ سؤال النقد والأخلاق "مهمة النقد في تأسيس القيم".

3.1 ما الذي يمكنني أن آمله؟.

أ. التجربة الجمالية وسؤال النقد.

ب. النقد مساءلة التجربة الدينية.

المبحث الثاني: مركزية السؤال في فلسفة هيدغر.

1.سؤال الكينونة "ما الإنسان"؟

2.ما الميتافيزيقا؟ "نقد الميتافيزيقا الغربية وزعزعة اللامفكر فيه".

أ. نقد النزعة الذاتية في الكوجيتو الديكارتي.

ب. تفكيك النسق المتعالي الكانطي.

ت. تقويض الروح المطلق الهيجلي.

ث. هدم النزعة الذاتية في فلسفة نيتشه ونهاية تاريخ الميتافيزيقا.

3. مساءلة مفهوم الفلسفة "ما الفلسفة؟".

1.3 مهمة الفلسفة في البحث عن معنى الكينونة.

4. سؤال اللّغة وماهية الشعر؟

1.4 التأسيس الأنطولوجي للغة "اللغة وحقيقة الوجود الإنساني".

2.4 من سؤال الوجود إلى الأنطولوجيا الهيرمينوطيقية.

3.4 امتدادات سؤال اللغة في الخطابات اللغوية المعاصرة "حضور الدزاين في قراءة الكتابة المتسائلة".

الفصل الأول: مركزية السؤال في فلسفتي كانط وهيدغر.

تمهيد:

إنّ القيام بالمقاربات بين الفلاسفة ليس بالأمر السهل، وستكون المسألة أكثر صعوبة إذا كان الفيلسوفان ذا توجهين متشعبة سياقاته على أوسع نطاق، هذا ما يجعل مهمّة البحث عن آفاق تفاوض بينهما أمر في قمّة الصعوبة، خاصة إن كانت هذه المقاربة بين قطبين يعتبران من عمالقة الفكر، هنا ستتحول المقاربة من حوار إلى صراع متعدّد الأوجه والأبعاد، الحديث هنا عن كانط وهيدغر بوصفهما نموذجا عن عظمة الفلسفة الألمانية وقوتها، كعبقرية أساسية ومرجعية رئيسية ضمن تاريخ الفلسفة على حسب تصريحات المشتغلين عليها والدارسين لها.

بالتالي، فمحاولة المقاربة بينهما هي بمثابة حوار فكري بين فلسفتين لكل منها مكانة أعمق وقدر أشمل لأنّ تاريخ الفلسفة يشهد بأن تفكير الفلسفتين ضد بعضهما في مناسبات فكرية كثيرة بدرجات متفاوتة، من أجل الحفاظ على مسافة الأمان التي تضمن لكل منهما الاستقلال بتوجهاته، هذا لا يمنع البتة أو ينفي أنهما فكّرا مع بعضهما في مسائل نخص بالذكر منها مساءلة الحداثة، الذات المتعالية المنحدرة من الفينومولوجيا مفهوم الإنسان، وطبيعة الذات العارفة.

إذا سرنا على خطى منهجية المقاربات يصبح علينا لزاما استحضار الأدلّة شكلا ومضمونا من أجل بلوغ مصداقية أشكال التناسب الفكري التي تفتح مجال الحديث عن عملية التأثّر، كما تكشف لنا عن قوة النقد الهادف إلى عرض المآخذ الفكرية، مع تقديم البدائل التي تسمح للفكرة نفسها بإمكانية خلق حقيقي لمفاهيم جديدة كسمات أساسية للخطاب الفلسفي.

إنّ القول بالمقاربة يفتح لنا أفقا للحديث عن المساءلة الفلسفية كمنطق يؤمن بوجود مساحات التشابه والاختلاف الفكري، بوصفها منطقا عاما يحكم الاجتهادات الفكرية برمتها، على هذا الأساس بمقدورنا مواجهة قطبين فلسفيين مختلفين ضمنيا في الكثير من المحطات الفكرية، مع ضرورة الاعتراف بصعوبة هذه المهمة لأسباب كثيرة، خصوصا عند محاولة الفصل في الاختلافات الفكرية كونها قائمة على الاستقلالية الذاتية وخاضعة لجاذبية الروافد الفكرية النابعة من قاعدة التأثر والتأثير، التي تعتبر أمرا طبيعيا وضروريا في رحاب التوجهات الفكرية، فلا وجود للمدرسة التفكيكية بدون بنيوية، ولا نزعة هيجلية دون ماركسية، ولا منهج الهيرمينوطيقا بدون الفينومولوجيا ...إلخ.

تبدو مقاربة السؤال الفلسفي لموضوعه صعبة من ناحية التحديد المفهومي، ومن زاوية فهم السؤال ذاته في فلسفتي كانط وهيدغر، فالأول جعله مرتبط بقدرة العقل على التفلسف ونقد ذاته مع الاستنطاق الكامن لحرية الإرادة الإنسانية، فالفلسفة الكانطية قائمة كلّها على تمثلات الموضوع الفلسفي وأبعاده، حتى بات السؤال جوهرا لفكره الفلسفي، ولعلّ ثلاثية ماذا أعرف ؟ وماذا أعمل ؟ وماذا آمل ؟ دليل على عظمة التأسيس للطرح الفلسفي القويم، في حين نجد هيدغر قد جعل السؤال الفلسفي مرتبط بقدرة الذات على وعي كينونتها، وليس تمثل موضوعه كما عند كانط، إذ بات السؤال الفلسفي لدى هيدغر ليس قائما بذاته وإنّما قائما لأجل الكينونة، مع ارتباطه في الكثير من الأحيان بالنقد، مما جعله أكثر تعقيدا، وأصبح السؤال أكثر اتساعا، بالتالي يحق لنا أن نتناوله من زوايا متعدّدة، انطلاقا من هذه المعطيات التي تفيد بوجود مركزية للسّؤال الفلسفي في فلسفتي كانط وهيدغر يمكننا أن نتساءل: **كيف تعامل هيدغر مع فلسفة كانط هل استطاع تجاوز فلسفته التي طالما احتلّت دور القاعدة في الكثير من التوجّهات الفلسفة المعاصرة؟ هل حافظ على هذا التقديس أم قام بالتجاوز؟ إن كان هذا الحكم صائبا فيما تمثّل هذا التجاوز بالتحديد؟**

المبحث الأول: مركزية السؤال في فلسفة كانط

تتحدّد ماهية الروح الفلسفية بممارسة السؤال إلى حد القول إنّه تعبير عن مدى الانفعال الفلسفي، إذ يحضر السؤال بأشكال مختلفة في توجهات كانط الفكرية والفلسفية، فضلا عن مفاهيم مركزية أخرى مثل النقد والعقل بسياقات متنوعة المحض، العملي، بوصفه سؤالا مرتبط بقدرة العقل على التفلسف بذاته بواسطة التساؤل النقدي بوصفه منهجا للتفكير الفلسفي.

1.الفلسفة الكانطية وسؤال النقد "الوظيفة الثنائية للنقد".

إنّ اجتهادات كانط الفلسفية مرتبطة في مجملها بمحاولة عقلانية نقدية في طرح أسئلة أساسية ومحورية لا يمكن التعامل معها إلاّ بكلّ جدية، لأنها من أكثر المهام صعوبة، كونها تُؤول الطبيعة البشرية وتفكيرها في مختلف الميادين المعرفية، الأخلاقية، الاجتماعية، السياسية والدينية، إذ لا يخلو أي اجتهاد فكري أو فلسفي من روح التساؤل، لكن هذا الطابع مع كانط يبدو متميزا نوعا ما، ربما لأنّه كان ممزوج بطموح وآمال أكثر من اللازم، هذا الطموح أراد أن يقف على الأساس العملي والنظري للتفكير نتيجة ما يمارسانه من تأثير على الحياة الإنسانية، فالمتأمل لهذه الفلسفة سيجدها طرحت أسئلة جوهرية لخصت الفلسفة الكانطية برمتها، التي تتمثل في: **ماذا يمكنني أن أعرف؟** يرتبط بطبيعة المعرفة وحدودها، **ماذا يمكنني أن أفعل؟** يطرح المشكلة الأخلاقية؟ **وما الذي يمكنني أن آمله؟** حيث كان الهدف منه توضيح حدود العقل في مجالي الذوق الفني والدين، إضافة إلى التساؤل عن: **ما الإنسان؟** هذا الأخير تؤول إليه كل الأسئلة سالفة الذكر، وتقبع في عمقه كونه ارتبط بتوجّهاته المتعلقة بسؤال التنوير والتاريخ الكوني فيما بعد.[1]

تستهدف فلسفة كانط التساؤل والنقد وتستأنفه بطريقة جدية ومتغيرة في الوقت نفسه من خلال الإحاطة بالإنسان من زوايا مختلفة، أوّلها بوصفه كائنا عاقلا ومستقلا بحرية إرادته التي تؤسس للفعل الأخلاقي والمسؤولية، إضافة إلى البحث عن حدود العقل في مجالي الدّين والفن، اللذان لا ينفصلان عن الطبيعة البشرية

[1] زكريا إبراهيم، **كانط أو الفلسفة النقدية**، دار مصير للطباعة، ط2، د(س)، ص18، 19.

فضلا عن التفكير فيما يمكن القيام به إزاء المستقبل، هنا وجب الاعتراف بشكل مباشر أنّ التساؤل كان قابعا في صلب الفلسفة الكانطية برمتها.

1.1 ماذا يمكنني أن أعرف؟ "النقد منهج في البحث عن شروط إمكانية المعرفة.

لما كان النقد*نابع من السّؤال، وهو الاستراتيجية التي تعطي للعقل والفلسفة وجودا محددا، باعتباره منهجا ومهمة في الوقت نفسه، لذا نجد كانط اهتم بإبراز ضرورة النقد لتُتوج فلسفته فيما بعد بالخصوصية النقدية وتأخذ اسم الفلسفة النقدية، فبالرغم من أنه لم يكن السّباق لاستعمال هذا المنهج في تاريخ الفلسفة أي أنه ليس إبداعا كانطيا، إلاّ أنّ الطريقة التي تناوله بها جعلته يؤسس لعصر النقد، ذلك لأنّه جعل النقد بمثابة تحديد لشروط الإمكان التي من شأنها أن تحدّد وجه العقل البشري بشكل عام، فالمسعى الذي هدف إليه كانط من النقد يمكننا أن نحصره في البحث عن هوية خالصة للعقل، من خلال اتخاذه محكمة نقد ذاتي للعقل نفسه في الميادين المشرّعة للعقل بوجه عام؛ المعرفة، الأخلاق، الدّين، الجمال، حيث نجده يصرح بأنّ تاريخ الفلسفة سيصبح تاريخ نقد، الذي سيخضع له كل شيء[1]. لم يكن كانط مخطئا عندما اتخذ من مفهوم النقد طابعا لمشروعه الفلسفي في مختلف أبعاده؛ لأنّه كان مدركا بأنّ القدرات البشرية في المجالات الأساسية التي تناولها في كتبه النقدية حتى تكون في إطارها المشروع يجب أن لا تتجاوز حدود معينة، هذه الحدود

* تشتق هذه الكلمة من الفعل "**نقد**" الذي ترتبط دلالته في اللغة اليونانية بالكلمة **Criticus**، وترتبط بكل ما يعبر معناه عن الدلالات التالية: النظر في قيمة الشيء، التمييز بين شيئين مع اختيار الشيء الذي وقع عليه التمييز، فصل الحكم بخصوص الشيء الذي وقع عليه الاختيار، من هنا تصبح الكلمة تعبر عن كل فعل يقع بموجبه الاختيار الذي يقودنا إلى اتخاذ قرار بخصوص هذا الاختيار والفصل فيه، وقد وظف كانط ميزان النقد على مستوى قيمة العقل من خلال نقد العقل الخالص وتوضيح حدوده وإمكانياته في مجال المعرفة ونقد العقل العملي، فكان النقد بمثابة ميزان يحدّد السلوك الإنساني في مجال الأخلاق، إضافة إلى نقد قيمة الأثر الفني من أجل تبيان حقيقة الذوق الجمالي فضلا عن نقد حدود العقل في مجال أمور الدّين. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د(ط)، 1982، ص149.

[1] D' EMM. Kant. Mélanges De Logique. Traduits de l'Allemand par J. Tissot. Librairie Philosophique de Ladrange. Paris .1862. P06.

بإمكانها أن تضع الحدود الفاصلة بين ما يدّعيه العقل وما هو ضروري بالفعل، هذا ما يجعل من النقد كما فهمه كانط ومارسه يقوم بوظيفة ثنائية، بوصفه منهجا للعقل ومستقبل له في الوقت نفسه، في هذا الحالة يكون العقل ماثلا أمام محكمة النقد فيعرف إمكانيته من أجل أن يستغلها، وتتضح حدوده من أجل أن يلزمها، يكشف النقد الكانطي عن وجهة جديدة للنقد في الفلسفة تتجه نحو إعادة النظر والتفكير في الممكن انطلاقا من المجالات التي خصّها كانط في فلسفته.

مادام كانط قد اتخذ من المهمّة الأساسية للفلسفة وموضوعها الرئيسي آلية النقد، لأنّ أهداف هذه الفلسفة انطلقت من فحص قدرات العقل وامتحانها، من أجل البحث في طبيعة العقل الخالص وإثبات وجوده، مع توضيح طريقة استعماله استعمالا خالصا، وجعله غاية في كل معرفة إنسانية. على هذا الأساس يصبح مفهوم الفلسفة لا يخرج عن هذا السياق توطيدا لأفق الميتافيزيقا التي نظر إليها كانط بوصفها أثمن هدية تقدّم للأجيال الفكرية اللاحقة، لأن "**هذه الميتافيزيقا مستمدة من نقد العقل المحض**"[1]. يمكننا النظر إلى هذا التصوّر بوصفه تحديدا في النظرة العامّة لطبيعة الميتافيزيقا في الفلسفة من خلال القاعدة الجديدة التي يبنيها كانط عن طريق آلية النقد، هذا التغيير المهم لا يحاول أن يتوجه إلى ما يُنتَج عن طريق العقل، بل نقد ملكة العقل نفسها؛ بمعنى أنّ الفلسفة النقدية لا ترتبط بالتوجهات والأفكار.

يعتبر نقد العقل الخالص لحظة تأسيسية دفعت بالسّؤال إلى حدوده القصوى من خلال إخضاع العقل ذاته إلى النقد والمساءلة المنهجية، انطلاقا من سؤال مركزي يبحث في الدوافع الإبستمولوجية للعقل* البشري لخصّه كانط في **ماذا يمكنني أن أعرف** ؟ إذ يستهدف هذا السّؤال بالتحديد نقد الشروط القبلية وإمكانيات

---

[1] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، د (ط، س)، ص39.

* عرّف كانط العقل "بأنه هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية، فإنّ العقل المحض هو ذاك التي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماما، وأنّ أرغانون العقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادئ، التي بموجبها يمكن للمعارف القبلية المحضة أن تكسب وتقوّم حقا، قسّمه إلى نظري وعملي محددا العلاقة الموجودة بينهما من الناحية الإجرائية. كانط، نقد العقل المحض، تر: هنا غانم، ص26.

العقل البشري وحدوده المعرفية، فوجه النقد للعقل البشري من داخل العقل نفسه، فانطلق من قناعتين أوّلها أنّ المعرفة البشرية ممكنة، كون الإنسان يمتلك القدرات والشروط القبلية الخالصة* التي تُخوّل له ذلك، منها مفهوما الزمان والمكان، المقولات الاثنا عشر أو مبادئ العقل، أمّا القناعة الثانية هي أنّ هذه المعرفة لها حدود يتمثل الحد الأول منها في أنّ هذه المعرفة ترتبط بظواهر الأشياء، والحد الثاني يتمثل في أنّ العقل لا يدرك الحقائق الخارجة عن التجربة الحسّية؛ أي المسائل الميتافيزيقية: الله، العالم، الحريّة، خلود النّفس، وهو ما يوضحه كانط في هذا النص ***"إنّي لا أعني بالنقد نقد الكتب والأنساق الفكرية، بل نقد العقل بوجه عام، من حيث النظر إلى كل المعارف التي يمكن أن يتطلّع إليها بصفة مستقلة عن كل تجربة، ومن ثم حل مسألة إمكان واستحالة الميتافيزيقا عموما، وتحديد مصادر هذه الملكة وحدود امتدادها على حد سواء، شريطة أن يتم ذلك كلّه طبقا لمبادئ معينة"***[1]. إنّ هذا الاستباق الفكري لنقد العقل هو خطوة لا يمكننا إلاّ أن نصنّفها بأنّها خطوة جريئة جدّية ومتميزة في الوقت نفسه، كونها جعلت ملكة العقل تقيّم العقل نفسه، تمتحنه وتختبر قدراته، فتحليل ملكات العقل هو تحديد لميدان الممكن، وفحص قدرات العقل المعرفية يقوم بتأسيسها من جديد من خلال إثبات محدوديتها، من أجل استعمال العقل استعمالا خالصا ومشروعا في حدود إمكانياته وقدراته، هنا تصبح مهمة النقد ترتكز على وضع الحدود الفاصلة بين ما يستطيع العقل أن يعرفه وما لا يستطيع؛ أي ترسم صورة حدود وإمكانيات العقل المعرفية، هذه الرغبة في البحث عن ما يمكنني أن أعرفه تدفع العقل إلى تأمل ذاته تأملا نقديا؛ أي أنّ العقل يمارس النقد على العقل نفسه، ويؤسس وحدة

---

*يعرض كانط بالتفصيل في كتاب "نقد العقل الخالص" موقفه الإبستيمي لنظرية المعرفة، إذ شرح وحلّل هذه الشروط موضحا دورها ووظيفتها في بناء القدرات المعرفية، ويَقصد بها "**ما يستقل تماما عن التجربة، والانطباعات الحسية وتضادها المعارف الأمبريقية التي هي ممكنة بعديا بالتجربة**"، وقد حدّد هذه المقولات للمعرفة بإثني عشر مقولة نخص بالذكر منها الزمان والمكان، وفصّل في وظيفتها ضمن نظرية المعرفة التي تقوم على الحساسية والفهم؛ أي المعرفة الناتجة عن الحواس وصور تنظيمها النابعة من المعطيات الحسية. كانط، نقد العقل المحض. تر: موسى وهبة، ص45، 46.

[1] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 20.

بنية المعرفة الإنسانية من خلال تصوّر المعرفة نفسها، إنّ نقد العقل محاولة فريدة من نوعها تتجاوز الطرح الكلاسيكي لتاريخ الإبستمولوجيا، لتناولها مسألة المعرفة في صورتها المطلقة، دون أن تخضعها لحدود أو تفحص إمكانياتها، وتجاوز لطرح فكرة العقل في تاريخ الفلسفة ككل.

إنّ التأسيس النقدي للعقل القصد منه هدفين أساسين: يتمثل الأول في تقييم العقل لحدوده وإمكانياته من حيث نطاق المعرفة، من أجل تقديم إجابة حاسمة بخصوص مصير الميتافيزيقا من حيث إمكانية أو استحالة قيامها كعلم، ذلك من خلال نقد الميتافيزيقا التقليدية التي تضرب بجذورها لأرسطو*، والتي عجزت عن تقديم الميتافيزيقا في صورتها الحقيقية، هذا النقد يرمي إلى البحث عن مسألة أساسية تكمن في الأسباب التي حالت دون قيامها كعلم يقيني، الذي نجد خير نموذج عنه في علم الرياضيات رغم أنّها من أقدم ضروب المعرفة، يُرجع كانط هذه الأسباب إلى عجز الاستدلال العقلي عن تقديم برهان يقيني عن القضايا الميتافيزيقية، إذ يلخص هذا التعريف الميتافيزيقا كما يراها كانط ***"ثمة معارف معينة يبلغ بها الأمر أن تتخطى حقل جميع التجارب الممكنة، وتلجأ إلى مفاهيم تعجز التجربة أينما كانت عن تقديم موضوع مطابق له، وهي توحي بأنها تُوسع نطاق أحكامنا إلى ما وراء كافة حدود التجربة وهي: وجود الله، النفس، العالم"***[1]، فلما كانت الميتافيزيقا تتناول تصوّرات العقل المجردة فإن لم تتحقق كعلم فلا يمكن الشك فيها لأنها نزوع طبيعي في العقل البشري، وإذا كان العقل بإمكانه أن ينتج معرفة يقينية في ما يتعلق بالتجربة فإنّه بخصوص القضايا الميتافيزيقا لا يتوصل

*نجد في مدونة الفلسفة عن تاريخ الميتافيزيقا التقليدية ما تضمنته فلسفة أفلاطون وأرسطو، إذ نجد أفلاطون استخدم عبارة الفكرة "Idee" المنبثقة من أمثولة الكهف، كتعبير عن كل ما لا يستعار من الحواس ويتخطى مفاهيم الفهم، هذه الفكرة اشتغل عليها أرسطو فيما بعد وعبرت عن صميم الميتافيزيقا الكلاسيكية، ليقر أرسطو في سياقها أنّه توجد أفكار لا يمكن أن تتطابق أبدا مع ما يوجد في التجربة، إذ قام كانط في كتاب نقد العقل الخالص بنقد هذه الميتافيزيقا وتجاوزها. كانط، نقد العقل المحض، هنا غانم، ص 390، 391.

[1] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، ص33، 34.

إلى معرفة ضرورية مما يجعلها تتميز بالاستقلال الترسندنتالي*؛ أي أنها معرفة محكومة بملكة التسليم بعدما عجزت عن بلوغ ملكة اليقين الضروري، دفاع كانط عن الميتافيزيقا موقف تعكسه الخبرة الذاتية فكل عقل ميتافيزيقي بالضرورة يميل إلى التفكير في المسائل الميتافيزيقية، وعلى الرغم من أنّ معرفته بها تكون محدودة وجزئية، فهو لا يتوقف عن محاولة التفكير في ما لا يمكن معرفته إيمانا منه بقدرته على إمكانية المعرفة، لذا فهو يقوم بنشاط منطقي تتناسق فيه وحدة المبادئ والمفاهيم القبلية، في بلوغ تفسير العالم وكل ما تعلّق بالقضايا الميتافيزيقية، بحيث تكون الاستدلالات مستنتجة بطريقة منطقية صحيحة.

إنّ الميتافيزيقا كما يراها كانط حتى وإن لم تجد الدروب الآمنة لبلوغ المعرفة اليقينية في المسائل التي تتعدى حدود التجربة وكل الظاهرات، إلاّ أنّها عبّرت عن إمكان التفكير فيها، هنا يصبح القول بإمكانية التفكير فيها هو عين التجاوز الذي أحدثه نقد العقل الخالص للميتافيزيقا الكلاسيكية التي نفت هذا الإمكان تماما باستبعادها الكلّي له عن وظيفة الذهن، بحث تغيّرت مع كانط طريقة النظر لمسائل الميتافيزيقا من عدم الإمكان إلى الإمكان، بصرف النظر عن بلوغ المعرفة اليقينية فيها[1]، يثير مفهوم التعالي في الفلسفة عدّة تساؤلات كونه ينطلق من الفكر القبلي على حساب التجربة الموضوعية في العالم الخارجي، أين تصبح الحقيقة تتجاوز حدود الخبرة والتجربة، كل هذا إيمانا بقدرة العقل، وقد ارتبط هذا النسق من التفلسف بكانط بالدرجة الأولى، بحيث كانت اجتهاداته الفلسفية فيما تعلّق بالجانب الإبستيمي تعبيرا عن فلسفة متعالية وتوسيعا لآفاقها في توجّهاته المتعلقة بمسائل الأخلاق والدّين والتاريخ. لقد ظلّ قراء الفلسفة الكانطية يتعاملون مع هذا النسق من الفكر محاولين تقبله بوصفه حريّة في التعبير الفلسفي مع قراءة ثغراته وتحديد أهدافه.

---

* Tranzendental تفيد الكلمة في اللّغة الألمانية إلى إعلائي أو متسامي، وهي مجموعة المقولات أو التصوّرات القبلية التي هي خارج التجربة الحسّية؛ أي ليست مشتقة من الخبرة الحسية لكن ضرورية لكي تتم خبرتنا بالعالم الحسي المادي. **موسوعة لالاند الفلسفية**، تع: خليل أحمد، مج2، 1475.

[1] **موسوعة لالاند الفلسفية**، تع: خليل أحمد، مج2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2002، ص 1476.

أمّا الهدف الثاني يرتبط بحل النزاع الحاصل حول نظرية المعرفة*، هذا الهدف الذي تُوّج بتمكين الخطاب الفلسفي من معايشة لحظة مصيرية وحاسمة، تمثّلت في التأليف بين العقل والتجربة، والفصل في الصراع بين الاتجاه العقلي والتجريبي بخصوص مسألة المعرفة من خلال هدم الوثوقية في العقل والتجربة عن طريق النقد ثم بناء صورة جديدة للمعرفة تقوم على الازدواجية بين العقل والتجربة، فبموجب النقد تصبح التجربة شرطا للمعرفة وليست أصل لها، لأنّ إمكان قيام المعرفة يقتضي من جانب آخر الاستناد إلى الشروط القبلية التي تمنح للمعرفة طابع الضرورة، لتتخذ المعرفة طابعا قبليا في الوقت نفسه، وما يعبّر عن هذا التصور قول كانط ***"تبدأ معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة لأنّ قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة حدوث التصوّرات تلقائيا، ويحرك من جهة أخرى نشاط الفهم إلى معرفة بالموضوعات"*** [1]. انتهى كانط إلى القول أنّ وحدة المعرفة تقوم على قابلية الفهم القائمة على المقولات القبلية التي هي شرط إمكان قيام كل ما ينطلق من التجربة، وأعطى لها دلالة استثنائية وذلك بالفصل في كل من دور الحس، العقل، الفهم، مانحا للفهم والحساسية دور ثنائي غير قابل للانفصال في عملية بناء المعرفة الإنسانية التي تنتقل من المعرفة القبلية إلى البعدية بالضرورة، طريقة طرح المشكلة النقدية للمعرفة كانت بشكل متميز وجدي تعبر عن فن السّؤال الذي يليق بمقام الفيلسوف، ربما هذا ما جعل

---

*شهد تاريخ الإبستمولوجيا قبل كانط صراع بين النزعة العقلية والتجريبية حول التأسيس الفلسفي لطبيعة المعرفة بالبحث في وسائلها وتفسير ماهيتها، هنا ركز العقليون أمثال ديكارت، لايبنتز، آلان وغيرهم على دور العقل ومعارفه اليقينية، بينما نظر التجريبيون أمثال جون لوك، دافيد هيوم، بركلي وغيرهم أنّ الحس هو مصدر المعرفة بوصفها تراكم مستمد من التجربة الحسية. أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج3، ص1455، ثم تولى كانط في كتاب نقد العقل الخالص مهمة فحص حدود العقل في مجال المعرفة الذي توّج بحل هذا النزاع والفصل فيه بشكل بنهائي، معترفا بفضل هيوم في يقظته الأمبريقية وتصويب رؤيته المنهجية لنظرية المعرفة ***"لقد أوقظني هيوم من سباتي الدغمائي"*** هذا الاعتراف يعبّر في طياته عن قوة التأثير الذي مارسته توجهات هيوم على كانط، بخاصة فيما تعلّق بعدم وجود معرفة يقينية مطلقة دائما، بالمقابل من هنا لا توجد أي معرفة دون تجربة، هذه الالتفاتة لم يكن أثرها بالهيّن على كانط، كونها دفعته إلى إعادة توجيه مسار الإبستمولوجيا من جديد نحو دروبها لآمنة. كانط، مقدّمة لكل ميتافيزيقا مقبلة أن تصير علما متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص78.

[1] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، ص45.

شبنهاور يخرج من دائرته التشاؤمية، معترفا بأنّك لن تصبح فيلسوفا ما لم تقرأ لكانط، لأنّ هذه الخطوة لا تحسب لصالح الفلسفة الحديثة فقط في حلّها للصراع القائم بين العقلانية والتجريبية، بل هي إضافة لتاريخ الإبستمولوجيا كون مرجعية كانط الفلسفية استحوذت على اهتمام الفلسفات التي جاءت بعده.

2.1 ماذا يمكنني أن أفعل؟ سؤال النقد والأخلاق "مهمة النقد في تأسيس القيم"

من يقرأ لكانط سيلمس تلك الاستمرارية في التساؤل التي حظيت بها فلسفته الأخلاقية، فهي وجه آخر لمركزية التساؤل عنده، الذي انبثق من سؤال **ماذا يمكنني أن أفعل؟** إذ تناول صميم المشكلة الأخلاقية في كتابه **"نقد العقل العملي"** 1788، الذي عبّر عن سؤالين جوهرين: على ما يقوم تشريع العقل العملي للسلوك الإنساني؟ وما طبيعة الإرادة التي يشرعها؟ حيث ظهر كانط في هذا التساؤل معولا على تقديم نموذج عن الحياة الأخلاقية التي تليق بمقام الذات البشرية، يكون فيها الإنسان حرّ ومسؤول، يؤمن بفكرة الواجب الأخلاقي القائم على الإرادة الخيّرة، هذا الإيمان كفيل أن يجعل الأخلاق قانونا مستقلا عن أي دعامة داخلية أو خارجية، هذا القانون هو العقل مؤسس القيم، الذي تفرض الحريّة فيه نفسها كشرط قبلي أثناء توجيه السّلوك الإنساني. من أجل هذه الأسباب أصبح من الضروري بيان نوع الحريّة التي نادت بها الأخلاق الكانطية، إنّ النظر للحريّة كشرط قبلي للفعل الخلقي يصبح بموجبه العقل الخالص عمليا في الوقت نفسه.[1]

قد صرحت الكثير من النصوص المتعلقة بالمشكلة الأخلاقية بهذه العلاقة بين العقل والعمل من أبرزها النص التالي ***"إنّ العقل المحض العملي في حد ذاته هو المشرّع بشكل مباشر ويتم التفكير بالإرادة بوصفها مستقلة عن الشروط التجريبية وبالتالي كإرادة محضة على أنّها معينة بصورة القانون فحسب"***[2]. عملية تفاعل حقيقية تطغى على مشروعه وكأنها سلسلة مترابطة من التساؤلات، هذا ما نلمسه من خلال الوقوف

[1] زكريا إبراهيم، **كانط أو الفلسفة النقدية**، ص18.

[2] إمانويل، **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص83.

على مصطلح المحض في هذه الأسطر، الذي يحيلنا إلى امتداد هذا المفهوم من نظرية المعرفة الكانطية إلى الفلسفة الأخلاقية، ويدفعنا إلى عدة تأويلات أنّ العقل العملي حسب التصوّر الكانطي يمكن النظر إليه من وجهتين أولا: عقل عملي تجريبي يستمد خبرته من الواقع والممارسة، ثانيا عقل عملي محض يرتبط بغايات ليست مشروطة بشيء خارجي، وتعتبر حريّة الإرادة شرطا في قيامه، هذا الأخير سيكون المشرّع الأول للفعل الأخلاقي عند كانط، بعدما حدّدت لنا المفارقة الكانطية التموضع الجديد للفعل الأخلاقي الذي لا يمكننا استيعابه إلاّ عن طريق العقل العملي وكيف أنّه يؤسس له من غير أن يستند في ذلك إلى التجربة ومعطياتها، فلم يعد الأمر اختياريا هنا كونه أصبح خاضع للكونية والشمولية.

لقد أصبح من الواضح التأليف القبلي والعملي الذي يخوّل للعقل العملي أن يكون مشرّعا للفعل الأخلاقي، ليذهب كانط بنا إلى أعمق من هذا ويكشف لنا عن المبدأ الذي يمكن أن نتخذه معيارا للحكم على مدى أخلاقية الأفعال بوصفه كامن في ذواتنا وكياننا الداخلي، ومستمد من حريّة إرادتنا، حيث لا يمكن تصوّره في حدود المواضيع التجريبية، كونه مفهوم عقلي خالص، هو ما اصطلح عليه كانط «**الإرادة الخيرة أو الخالصة**" التي بموجبها يتحرّر الفعل الأخلاقي من قيود المنافع والغايات، وحدود الأنانية والمصالح، وأنّ العقل المستنير لا يمكن له تحصيل السّعادة إلاّ إذا تطابقت دوافعه مع هذا المبدأ "***الإرادة الخيّرة*** [*] ***هي المبدأ الوحيد الذي يمكن اتخاذه معيار الحكم على القيمة الأخلاقية كونه مستقل عن جميع المؤثرات***"[1].

[*] الإرادة الخيّرة مفهوم يقصد به عمل الخير دائما دون مراعاة المصالح والمنافع مصدرها النية l'intention، أي المبدأ وليس العمل نفسه، وهي وثيقة الصلة بالأخلاق، إذ تجعل الفعل الأخلاقي يتجرد من أية منافع وغايات، وقد كان مفهوما محوريا في فلسفة الأخلاق الكانطية، إذ نقله من مذهب في الأخلاق إلى مذهب في خير الأسمى الذي يعتبره كانط كل ما يحقق ملكة الرغبة للكائنات العاقلة حتى وإن كانت الرغبات غير قابلة للإشباع، فإنّ الإرادة الخيرة هي المبدأ الذي يجمع بين الفضيلة والسعادة. موسوعة لالاند، مج1، ص 135، 136.

[1] إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الجمل، ط1، 2002، ص39، 40.

إنّ تأسيس الأخلاق على مبادئ عقلية دليل على أنّها تتموضع في قوانين، لا قواعد تتداخل فيها المؤثرات المختلفة، والتطلع لمثل هذا القانون الأخلاقي لم يكن عبثا من الشخصية الكانطية، بل كان لأسباب مدروسة النتائج بالضرورة، والتي يمكن أن نحصرها في أنّ أي محاولة لربط التجربة بالأخلاق يضفي عليها النسبية والتغيّر، ويجعلها مرهونة بالمنافع والرغبات الذاتية، فيبعدها عن الكونية والشمولية، أمّا من جهة أخرى يجعلنا نعيد النظر في مفهوم السعادة التي لا يمكنها تحديد الفعل الأخلاقي وصياغة قوانينه، ما دامت خاضعة لمختلف الميولات السيكولوجية، فالسعادة مع كانط لم تصبح محكومة بحدود اللذة والمنفعة التي نادت بها المذاهب الأخلاقية الكلاسيكية، ولم تصبح قابعة في عالم الأفلاطوني، بل يجب أن لا تسبق السعادة كل تفكير عقلاني ولا تتجاوز حدود الإرادة الخالصة، لا يكون الإنسان سعيدا إلاّ بقدر ما يكون خيرا ينتفع الآخرين من أخلاقه، بهذا أسّست الأخلاق الكانطية أرضية للتواصل بين الأنا والآخر، ربما هذا التطلع العميق هو ما جعل مشروع الأخلاق الكانطية يأتي في صورة مناهضة ومغايرة للتصوّرات عندما أسّس لمشروع التنوير عن طريق العقل، هذا المشروع تحوّل به العقل من مجرد مرشد إلى عقل أخلاقي، وسنتناول بالتفصيل حيثيات هذا المشروع في مراحل لاحقة من التحليل.

من أجل أن يضمن كانط فاعلية أقوى للإرادة عند قيادتنا نحو فعل الخير اشترطها واجبا يجعل الذات تنساق نحوه بدافع الاحترام والإرادة الحرّة، ليس بدافع الإكراه كون الإنسان كائن أخلاقي* يجب أن تتعالى

*هناك الكثير من المرتكزات ساهمت في بلورة التوجه الكانطي في محاولته لتأسيس الأخلاق بوصفها قانونا كونيا ثابتا، أوّلها تأثره بالفكرة الأفلاطونية القائلة بوجود حقائق قبلية لا تستمد من التجربة هذه الملكات العقلية السامية التي أخذت مصطلحا محوريا في الفلسفة الكانطية "الترسندنتالية"، بالمقابل من هذا فقد كان لأفكار نيوتن في قوله بالمبادئ العامّة التي تحكم الطبيعة ليشتهد في نقلها إلى الأخلاق ويجعلها هي الأخرى تقوم على مبادئ وقوانين، كما قرأ للفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو وملأته هذه القراءة حماسة بالغة ومن بين الكتب التي قرأها مقال على مقال على أصل التفاوت، مصرحا أنّه تعلّم منه أصول التربية السليمة التي تقوم على ضمان حريّة الميول الطبيعية، واستفاد منه مفهوم استقلالية الإرادة، وتعلم منه شعوره العميق بالضمير الموجود في وجدتنا، كما يظهر تأثره به في الفكرة القائلة أنّه لا تعارض بين طاعة القانون والحريّة، هذا ما يتضح في قول روسو "إنّ طاعة المرء للقانون الذي شرعه بنفسه هي حريّة". زكريا إبراهيم، **كانط أو الفلسفة النقدية**، ص22، 23.

أفعاله الأخلاقية عن أيّ نوع من الأبعاد المادية والمنافع مهما كانت داخلية أو خارجية، ولنفهم عمق هذه العلاقة الشرطية يستوجب علينا استحضار الفصل الذي وضعه كانط بين نوعين من الأوامر، من حيث هي قوانين للعقل العمل الأولى محكومة بدوافع سيكولوجية ومادية مختلفة، وأخرى قطعية تظهر من خلال فكرة الواجب الذي أساسه الإرادة الخيّرة النابعة من الضمير، هو ذاته العقل الأنواري الذي صرّح به فيما بعد في توجّهاته المتعلّقة بمشروع التنوير، وقد صاغه على النحو التالي: "***افعل بحيث تجعل من سلوكك قانونا كلّيا عاما للطبيعة بوجه عام***"[1]. من هذا التصريح المباشر والقصدي من غير الممكن حسب التصوّر الكانطي أن يصلح العقل العملي غير القطعي لصياغة قوانين أخلاقية، ما دام مرهون بما يحقّقه الفعل الخلقي من غايات نافعة، بهذا نقلتنا الأنوار الكانطية من عقل برغماتي إلى أخلاقي يقوم على احترام قانون الواجب لذاته الواجب من أجل الواجب، وقد يظهر نوع من التناقض عندما حدثنا كانط عن الحريّة في ظل الواجب الأخلاقي، لكن التعمق في المسألة قد يخفف من حدة هذا التعارض عندما نكتشف أنّ الإرادة الحرّة هي أن نعمل وفق الواجب ونتعامل معه بوصفه مبادئ وليست أوامر. وبعيدا عن الملابسات التي تتربص بهذا الإنجاز بحكم طابعه الترسندنتالي، لا يمكننا الإنكار أنّ كانط استطاع أن يكون مركبا بارعا في حل المشكلة الأخلاقية إذ استعان بمنهج تركيبي ينطلق من الحريّة ثم الإرادة الخيّرة فالواجب، ربما كان من الإحساس العميق منه بخطورة الأزمة التي قدنعيشها في غياب الأخلاق، محاولا التخفيف من حدة هذا التوتر بدعوة العقل للتعالي عن مختلف الأبعاد المادية والميولات السيكولوجية والنظر للأخلاق بوصفها قانونا كليا ثابتا يحكمه الكمال، لا أريد أن أدخل القارئ في محاكمة فكرية لا مخرج منها، فالأخلاق الكانطية وحدها كفيلة بأن تفتح عدد كبير من الأطروحات.

---

[1] إمانويل كانط، **مقدمة لكلميتافيزيقا مقبلة أن تصير علما متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي شنيطي، دار موفم للنشر، د(ط)، 1991، ص 235، ص257.

3.1 ما الذي يمكنني أن آمله؟

أ.التجربة الجمالية وسؤال النقد

لقد بلور كانط فلسفته عن طريق ثنائيات عديدة في خضم التساؤلات التي تضمنتها فلسفته، **ماذا يمكنني أن آمل أو ما المسموح لي أن آمل فيه** ؟ هو سؤال يطرح القصد أو الغاية؛ أي ما أرجوه في هذه الحياة، هنا قام كانط باختبار حدود العقل في مجالي الفن والدّين، في كتابه نقد ملكة الحكم الذي نحسبه استمرارية لمهمّة النقد التي بدأها كانط*.[1] كان هدفه من هذا التأسيس النقدي في مجال الفن** والجمال هو إيجاد الشروط الأولية للحكم الجمالي، مع وضع الحدود الفاصلة الموجودة بين الجمال والتجربة الجمالية وذلك بتوضيح طبيعة الفن، هذا من خلال نقد معيار الحكم الجمالي في الذوق، مع الكشف عن المعيار القبلي الذي تستند إليه الذات في الحكم الجمالي.

هذا المعيار هو مبدأ ذاتي قبلي يُحدث الانسجام بين الإدراك، الفهم والمخيلة، تجري هذه العملية بصورة موحدة في البشر بحيث يكون فيها الشعور بالرضا والقبول الذي نبديه اتجاه الشيء الجميل ينطوي على توافق بين ملكتي الذهن والخيال، هذا التأليف ينتج الشعور باللّذة الصادر عن القناعة الذاتية، وهو فعل حر خالص لا يرتبط بأثر الموضوع الخارجي على الذات، بقدر ما ينتج عن الحريّة الصادرة عن الإرادة والعقل،

---

* أقر جاك دريدا في كتاب له بعنوان "**الحقيقة في الرسم" الصادر سنه 1978** الذي قام فيه بتقديم قراءة حول كتاب نقد ملكة الحكم بواسطة المنهج التفكيكي الذي توصل من خلاله إلى أنّ حقيقة هذا الكتاب تعتبر تكملة للعقل الخالص الذي بدأ به كانط مشروعه النقدي، ووصف محتوياته بالتواطؤ الخطير بين العقل الخالص والفن حين يكون الحكم بدون غاية أو منفعة نابع من الذوق الخالص فهذا تعبير بأنّ الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على حمل نموذج الجمال ذاته. أم الزين بنشيخة المسكيني، **كانط والحداثة الدينية**، ص187.

[1] بنشيخة المسكيني، **كانط والحداثة الدينية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2015، ص183.

** يُسند كانط هذا المشروع بتصنيف الفنون بحيث يشغل الشعر أسمة تمثيل عن العمل الفني لأنّه مثل الموسيقى لما تبعثه في النفس من شعور بالسعادة والحيوية من خلال تأثير الإيقاعات والأنغام الموسيقية على العقل، ثم يليه فن الرسم والنحت إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ص253.

وهو ما يجعل الجمال مستقلا عن التجربة الجمالية: «***ما دامت ملكة المعرفة وفق المفاهيم لديها مبادئها قبليا في الفهم الخالص، وملكة الرغبة في العقل الخالص في مفهومها عن الحرية وتبقى بين خواص الذهن بشكل عام ملكة وسيطة أو ملكة التقبل، وهي تحديد الشعور باللذة والألم، تماما كما تبقى بين ملكات المعرفة العليا ملكة وسيطة، هذه الأخيرة تحتوي على مبادئها قبليا بالنسبة إلى الأولى فبصدد هذا التوافق يرتبط الفهم مع العقل في تقسيم ملكة المعرفة، من خلال المفاهيم على تمثلاتهما على الموضوعات بغية اكتساب مفاهيم عنها، هنا فإنّ ملكة الحكم لا ترتبط إلاّ بالذات ولا تُنتج أيّة مفاهيم عن الموضوعات لذاتها وحدها***"[1]. ما يميز الذوق عند كانط أنّه يرجع إلى الذات وليس إلى الذوق الناتج عن أثر الموضوع عليها، كون الذات وفق حريّة الإرادة بإمكانها أن تقدر الجمال من حيث القبول أو الرفض بمعنى توجد علاقة ضرورية بين الجمال والتصورات العقلية التي تسمح بتفسير الموضوع الفني أو الجمالي، يمكن القول أنّ كانط قلب التفكير في سؤال الفن ونقله من التأمل في ماهية الجمال وتعريفة إلى المرحلة النقدية وذلك من خلال البحث عن شروط وإمكانيات إدراك الذات للحكم الجمالي كون الموضوع لا يضفي المعرفة على الذات، بل الذات هي التي تضفي عليه المعرفة، ولا يخفى علينا أنّ الذات عنده عقل لذا ربط الحكم الجمالي بالعقل، وجعله فوق أحكام عقلية لا تخضع للشعور، لم يصبح النقد مستقل عن الذوق بل إنّ العمل الفني يدخل في سياق الرفض والقبول، لأنّ الأمر متعلّق بمدى الإشباع النفسي الذي يوفره الموضوع الفني، ربما هذا ما جعل الفلسفات التي جاءت بعده نخص بالذكر منها ما بعد الحداثة تجد في مشروع كانط النقدي لملكة الحكم نقطة البدء في فلسفتهم المتعلقة بسؤال الفن ودوره في عصر ما بعد الحداثة.

ب. النقد ومساءلة التجربة الدينية.

[1] إمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**، تر: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص39.

لم تكتمل دائرة التفكير النقدي إلاّ مع نقد التجربة الدينية التي تضمّنها كتاب "**الدّين في حدود العقل**" 1793* الذي كان بمثابة صورة لسؤال النقد في مسائل الفهم العقلاني للدّين، في الوقت نفسه كان استنباطا لفكرة الدّين كضرورة أخلاقية، ففي تصدير الطبعة الأولى من هذا الكتاب وضّح الاصطدام الحاصل بين الدّين والأخلاق انطلاقا من سؤال الغاية، أو الغاية النهائية المرجوة من أفعالنا الأخلاقية؛ أي **من أجل ماذا نفعل؟** إذ يتضمن هذا السؤال أطروحة مركزية مفادها أنّ الدّين هو مجال الغايات، والنتائج الضرورية المترتبة عن الأخلاق، هذه الغاية تتحدّد انطلاقا من الاحترام الحر الذي يؤسس لمشروعية المرور من الأخلاق إلى الدّين[1]. إنّ الحريّة هي التي تصنع قداسة الفعل الأخلاقي تتطابق بصورة مماثلة في العبادة، التي لا تخرج عن كونها نوع من الاحترام الذي لا يمكن تصنيفه تعبيرا عن الإكراه والإلزام بقدر ما هو تعبير عن مبدأ أخلاقي كامن في ذواتنا، فعلى الرغم من أنّها مكتفية بذاتها طبقا للقانون الأخلاقي القائم على الواجب والإرادة الخيّرة. هي في الوقت نفسه قاعدة للدّين أو مثلما سمّاها كانط الأخلاق بوصفها دينا جديدا، كونها تنتهي إلى الغاية التي نفعل من أجلها، أو ما هو أسمى؛ أي الغاية النهائية لأفعالنا "**الأخلاق تقودنا حتما إلى الدّين وعلى هذا النحو تتسع الأخلاق لتصبح فكرة مشرّع خلقي واسع القدرة خارج الإنسان**"[2]. ينبغي أن نفهم أنّ كانط بهذه الطريقة سيؤسس إلى تجاوز الموروث الكلاسيكي الذي ينظر للأخلاق بأنّها أعجز من أن تقترب من الدّين، أو تمثل وظائفه، لتكشف لنا هذه الرؤية التي جمعت بين الأخلاق والدّين أنّ العقل هو المصدر

---

* كتاب الدّين في حدود العقل هو محاولة جادة لتغيير وجهة الحديث عن الدّين والخروج من النزاعات اللاهوتية التي سيطرت على العقل الأوربي كالنزاع حول وجود الإله وماهية الموجد إن وجد وخلود النّفس... إلخ، ووضّح فيه أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة الذي يقوم على التصوّرات الأخلاقية المثالية البعيدة عن الترتب والكهنة، وقد أثار هذا الكتاب سخط الهنة والملك فردريك ولم ترضي بعض أجزائه الرقابة بحجة أنّ فيها نوع من التهجّم والمساس بلاهوت الكتاب المقدّس، إلاّ أنّ هذا لم ينل من عزيمة كانط في ممارسة أشكال التفلسف بإخضاع الكتاب المقدس للعمل النقدي، هذا ما تجلى في كتابه "**نزاع الكليّات 1798**" الذي ناقش فيه الإيمان الخاص بالكتاب المقدّس بطريقة نقدية.

[1] إمانويل كانط، **الدّين في حدود مجرد العقل**، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص45.

[2] إمانويل كانط، **الدّين في حدود مجرد العقل**، ص49، 50.

الجوهري للخير الأسمى، الذي لا يخرج عن غاية مختلف الشرائع في ترسيخ فكرة الخير،كل هذا كتجاوز لمفهوم الوصاية التي نادت به تنويرية كانط فيما بعد، بهذا المقياس يصبح تراجع الأديان مرهون بغياب الأخلاق، ومن هذه اللحظة لم يعد الدّين مجرد جملة من العبادات محكومة بطابع الخوف والإلزام، بقدر ما أصبح منفذا للإنسانية من أجل بلوغ الخير الأسمى الذي أساسه أخلاقي بالدرجة الأولى .

إذا لم يخرج مفهوم الدّين عن مشروعه النقدي الذي خصّه في نقد العقل الخالص؛ أي كان سؤال الدّين استئنافا لهذا المشروع بوصفه تمظهرا للعقل نفسه، إذ لم ينظر لمسائل الدّين على نحو منفصل عن مواضيع المعرفة أو الأخلاق أو مسألة عرضية بالنسبة لسؤال ومهمة النقد، وقد اعترف أنّ النقد قد أفضى به إلى الدّين، من أجل أسباب كثيرة صار من الضروري بيان حقيقة التجربة الإيمانية، إذ عرض كانط في مساءلته للدّين إلى شكلين منه، تمثّل الأول في ما يتعلّق بالدّين التاريخي أو الكنسي القائم على ثقافة الوصاية التي تُستمد من مصدر خارج عن العقل والحرية، والشكل الثاني يَستمد شروط إمكانه وقيامه من العقل الحر، يكون فيه العقل هو المرشد الطبيعي للإيمان أو ما يسميه كانط العقل الطبيعي أو الإيمان المحض، كونه الوحيد الذي يجعلنا نعترف بالدّين بوصفه واجبات لا تتعارض مع الأوامر الإلهية، يوصلنا إلى فهم الدّين الحقيقي* دون الحاجة إلى خطابات تمارس الوصاية على ضمائر الناس، لكي تحفظ الدّين وتجعل الإيمان موحى قائم على كتب مقدسة على أساس أنّها من وحي الله** على شاكلة الدّين التاريخي أو الكنسي ***"إنّ الدّين ـ متى***

---

*نلمح عند الفيلسوف الألماني شلاير ماخر (1768، 1834) في كتابه الموسوم "عن الدين" الذي خصّه للدفاع عن الدّين تقارب بخصوص دور العقل في التجربة الدينية عند كانط، في إطار ما وصفه بنقد الدّين التاريخي من خلال دعوته لتفسير الكتاب المقدّس تفسيرا عقليا محضا، من هذا المنطلق عكف شلاير ماخر على إعادة صياغة جديدة في فهم الدّين، هذا الفهم الذي يجب أن يتعالى عن فكرة الدّين التاريخي المتوارث من جيل لأخر، بقدر ما يكتسي صبغة الإيمان العقلي والمنطقي الذي يستوجب التسليم والتصديق، هذه المقاربة التأملية للتجربة الدينية هي نفسها الموجهة للخطاب التنويري عند كانط كونها تفصح عن حقيقة التجربة الإيمانية وخصوصيتها التي تجعلها مستقلّة عن الدّين التاريخي الذي تفرضه الكنيسة. فردريك شلاير ماخر، **عن الدين**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 27، 28.

**يمكن التنبيه في هذه المسألة إلى أنّ كانط ينظر للمسيحية بوصفها دينا عالميا لأنّها قائمة على إيمان العقل كونه المبدأ الجوهري لقيام الدّين، ويدعو إلى الرجوع إلى المسيحية الأولى في أصولها والموجودة في قلب الإنسان وليست المكتوبة في الكتب.

اعتبرناه على الصعيد الذاتي ـ هو الدّين الذي ينبغي عليّا أن أعرف بأنّه أمر إلهي وليس موحى به أو يحتاج إلى الوحي، إنّ الدّين الذي ينبغي عليّ فيه أن أعرف مسبقا أنّ شيّئا ما هو واجب، قبل أن أستطيع أن أعترف به بوصفه أمرا إلهيا هو الدّين الطبيعي " [1]. ليس الهدف من هذه الرؤية تغليب العقل على الإيمان بقدر ما هو محاولة لخلق توازي بينهما، ما دام الدّين الطبيعي هو الإدراك وفق الفطرة السليمة التي تميّز الشر عن الخير ، وتسمو إليه هو نفسه هدف الدّين، من هنا أصبح تفعيل فكرة الوصاية اعترافا مباشرا من الإنسان بقصوره عن فهم جوهر الدّين، الذي لا يخرج عن مجرد حدود عقله، وكلّما استطاع العقل أن يتحرّر من أنّ الدين قد يكون حكرا على فئة معيّنه لديها القدرة على تأويله وأدرك أنه حقيقة متعالية في العقل، هنا يمكننا أن نصفه بالعقل الأنواري الذي يمتد إيمانه إلى أبعد من كونه طقوس دينية، وإنما باعتباره دعامة أساسية تبني الحضارة، إنّ الحديث عن الدّين على ضوء النقد موقف تجتمع فيه الدوافع الإبستمولوجية المؤسسة على النقد مع الدوافع الدينية المتمثلة في بيان حقيقة التجربة الدينية، هذه المعطيات يلزم عنها أنّ مساءلة الدّين وفق مهمة النقد كانت فكرة سابقة في ذهن كانط، لكنه انتظر فرصة الإفراج عنها بعد الكشف عن النقد في صورته الإبستمولوجية والأخلاقية، لتكون الحريّة حاضرة وبقوة في مفهوم الدّين، هذه الحرية التي من شأنها أن تنقل التجربة الدينية من ثقافة النّص إلى سلطة العقل.

[1] إمانويل كانط، **الدّين في مجرد حدود العقل**، ص 243، 244.

المبحث الثاني: مركزية السؤال في فلسفة هيدغر

إنّ استنطاق النّصوص الفلسفية لمارتن هيدغر يكشف لنا أنّه فكر يغذيه ويحركه التساؤل، هذا المعنى لا يعبّر على أنّ صيغة الاستفهام هي ما يحدد هذه الفلسفة، بل إنّ المعنى يحمل في طيّاته طريقة المساءلة وطبيعة المواضيع التي لا تُقدّم فيها الإجابة نفسها على نحو واضح أو بدفعة واحدة، بل تظهر تدريجيا بطريقة يتوجه بها السؤال نحو مسار البحث عنها، في مقدّمتها الصياغة التي تتعلق بطرح مسائل الوجود، وحقيقة الكينونة **"ما الإنسان؟"** بوصفه سؤالا أغفلته جميع الفلسفات على اختلاف توجهاتها، وذلك باهتمامها بالسؤال التقليدي **ما هو الإنسان** ؟ لذا يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار مركزية سؤال الكينونة في ظل هذه الفلسفة الذي تناولته على نحو جدّي، محاولة تقديم إجابة عميقة عن سؤال الوجود الإنساني، مع إعطائه الكثير من المدلولات التي عبّرت عن تميّز الفلسفة الهيدغرية.

فضلا عن تساؤلاته المتعلقة بالميتافيزيقا، ماهية الشعر، الفلسفة والتقنية، الحقيقة، إذ يبدو أنّها أسئلة قديمة الطرح منذ الفلسفة اليونانية، إلاّ أنّه يمكننا أن نلمس فيها عودة جديدة، وكأنّه لم يسبق تناولها في أفق الفلسفة مع هيدغر، ذلك لأنّه لم يقم بفصلها عن السؤال الأساسي المتعلق بسؤال الكينونة، إذ يمكن لقارئ هذه الفلسفة أن يلمس هذه الروابط التي يقيمها هيدغر بين سؤال الكينونة والضروب الأخرى من المساءلات التي عبرت عن مناهضة المفهمة المتداول لها في ظل الفلسفات السابقة، مع تجاوزها باستدعاء سؤال الكينونة من أجل مواجهة التسلّط التقني المعاصر على حقيقة هذه الكينونة، كل هذه المعطيات تدفعنا إلى تساؤل مفاده **فيما تمثلت مركزية السؤال في فلسفة هيدغر** ؟.

1. سؤال الكينونة "ما الإنسان؟"

تناول هيدغر سؤاله المركزي حول الكينونة: **ما الإنسان؟** في كتابه "الكينونة والزمان" 1927، الذي حسبنا أن نصفه بالمنعطف الخطر في تاريخ الفلسفة الوجودية كونه فحص البنى الأصلية لحقيقة الوجود الإنساني، هذا الاختبار الذي كان كلّه أصالة سواء من حيث اللّغة أو المعنى، فالكتاب كلّه مؤسس على خلفية مساءلة الكينونة، أي توضيح الكيانية الخالصة التي يجب أن تقوم عليها كينونة الإنسان، وهي ما اصطلح عليه هيدغر "**الدزاين Dasein***"، هذه التسمية صرح بأنّها غير قابلة للترجمة لأيّ لغة أخرى عدا لغتها الأصلية، إذ تستعمل في اللغة الألمانية الدارجة بمعنى الوجود أما هيدغر أعطاها معنى مزدوج كان بمثابة عائق أمام عمليات الترجمة فجعلها تتألف من مقطعين **Da يعني هنا أو هناك/ sein وتعني الوجود** ثم استعملها ككلمة واحدة "**الوجود هناك في العالم** ".[1]

يعتبر هيدغر أول من أطلق مصطلح الدزاين واستعمله، لذا فالانشغال بالوقوف على الكلمة من الزاوية الإيتمولوجية فقط سيحرمنا من متعة فلسفة بأكملها، قام هيدغر بتشييد سرحها، عبر مراحل انتقالية على مستوى الكثير من المفاهيم من أبرزها كلمة الدزاين التي صنّفت إنتاجا هيدغريا أصيلا سواء من حيث اللغة أو المعنى، فبعد التعرّف على السياق اللغوي انتابنا الفضول إلى اكتشاف خصوصية هذا الدزاين وتركيبته الأنطولوجية عند هيدغر.

نقول دزاين عن الإنسان الذي يؤول أو يفهم ذاته تأويلا حرا ليعتلي الكينونة في العالم الذي يوجد فيه، هذا الكائن هو أنفسنا في كل مرة، أو الموجود الذي أكونه أنا، لأن كل إنسان يستطيع أن يُسائل نفسه عن الوجود على

---

* اجتهد عدد من المؤلفين العرب في ترجمة الكلمة إلى اللغة العربية، إلاّ أنّها أخذت معاني مختلفة؛ فمثلا نجد عبد الرحمان بدوي يترجمها **بالآنية** أي لا تحمل البعد المكاني فقط بل حتى الأنطولوجي، وهو حضور الإنسان في الوجود أي الموجود الذي أكوّنه أنا، بالمقابل من هذا قد قدمت الكلمة بالكسر والتشديد على الألف "**الإِنّية** " لدلالة على القوة في الوجود وهناك من يشرحها أنّها تعني الوجود الإنساني، ويقترح طه عبد الرحمان ترجمتها إلى الكينونة. وحقيقة هيدغر نفسه كونه عرف بمحافظته على المصطلحات الفلسفية في مدلولها اليوناني كان يوظف كلمة دزاين كمرادف لمصطلح الإنية اليوناني Eina؛ أي ثبوت الوجود، أو تحقّق الوجود العيني ودوامه وتميزه. هانز جورج غادمير، **طرق هيدغر**، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007، ص 18، 19.

[1] جمال محمد أحمد سليمان، **الوجود والموجود عند مارتن هيدغر**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د(ط)، 2009، ص 97، 98.

نحو لا يحتاج إلى برهان؛ أي هو السائل والمجيب عن معنى وجود الموجود، هذا يفضي إلى أنّ كل موجود يستقل بكينونته عن الآخر أي لا يوجد فهم عام في الكينونة*، إذ يعرفه قائلا ***"الدزاين**** ***ليس فقط يُعرض لنا من ضمن كائنات أخرى بل هو الوجود كما يتجلى أو سيتجلى، فهو الكائن الأقرب منا***"[1]. بهذا التوجه المتميز من نوعه أسّس لهرمينوطيقا أنطولوجية أصبح فيها الفهم والتأويل مهمّة عندما تقوم الذات بالتفكير في كينونتها فتتوصل إلى فهم معنى وجودها كجزء من هذا الوجود، هذا الفهم لحقيقة الوجود في تأوّله الذاتي يجعل الفهم مرادفا للتأويل.

وعليه يمكننا القول أنّ هيدغر ينظر للفهم والهيرمينوطيقا نظرة أنطولوجية، ولا يتخذ من التأويلية منهجا أو طريقة تتجلى بها الكينونة في العالم ـ تأويلية أنطولوجية ـ لأنّ التساؤل عن حقيقة الوجود وفهمه ليس أمرا اختياريا بل وجوبا، هذا راجع لسببين أساسين الأول أنّ التساؤل دليل على قدرة الذات على فهم وجودها، أمّا السبب الثاني متمثل في أنّ الوجود يحمل معناه في ذاته، هذا ما يجعل عملية التأويل عفوية كونها منبثقة من الحياة، فهذا التحليل

---

*قدّم القديس أغسطين (354-430) في كتابه اعترافات تحليلا لفكرة الإنسان بوصفه مشروعا التي تضمنت تفسير تركيبة الوجود كونه مهمة ملقاة على عاتق الإنسان، انطلاقا من فكرة مفادها أنّه ليس ثمة ما هو أقرب من نفسي إلي، هذا التأمّل الفلسفي لا يضع الإنسان قيد التخصيص عن الكائنات الأخرى فقط، بل يشير إلى أنّه هو المحدّد الأساسي لكينونته، كما يحمل أبعاد أنطولوجية على النحو الذي يتبناه هيدغر بأنّ فهم الوجود وظيفة ومهمة تدخل ضمن تركيبة الأنا نفسها.

**من منظور هذا التعريف يقر هيدغر برغبته في استعمال لفظ دزاين الذي يقصد به الوجود الإنساني في النّص الآتي: *"إنّ الكينونة ذاتها نحن نسميها الوجود، وإن لفظة دزاين التي اُختيرت بوصفها عبارة كينونة محضة من أجل تخصيص هذا الكائن، الكينونة* والزمان، ص 64.

ـ لم يكتفي هيدغر بتحديد التركيبة الأنطولوجية للدزاين بل وقف أيضا على أبعاده السيكولوجية التي تمثلت في الحرية المرافقة لفهم الوجود، إضافة إلى الشعور بالقلق والخوف بوصفهما تركيب وجداني أصيل مرتبط بحقيقة الوجود الإنساني، ويوضح الفرق بينها بخصوص مسألة الوجود، فعلاقة القلق بفهم الوجود تكمن في أنّ الإنسان يحمل هم وجوده لأنّه مرتبط بالعدم ونصف هذه الحالة العاطفية بالقلق، فالإنسان يقلق على وجوده لأنّه محكوم بالعدم "الموت" هذا هو سر الوجود الإنساني، أمّا بالنسبة للخوف يرتبط بالمستقبل لأنّنا نخاف من شيء سنواجهه أي نقلق على وجودنا ونخاف على مصير كينونتنا. ريجيس جوليفيه، **المذاهب الوجودية**، تر: فؤاد كامل، دار الآداب للنشر، بيروت، ط1، 1988، ص 67، ص 77.

[1]مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، تر: فتحي المسكيني، مر: إسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2012، ص 63، 64.

الجديد الذي راهنت عليه الأنطولوجيا الهيدغرية لا يقدم الدازين كمرادف للإنسان بقدر ما ينظر إليه بوصفه وظيفة الإنسان في الوجود، فما دام معنى الوجود يتجلى في الموجودات نفسها فهذا يعني أنّ فهمها هو المهمة الأنطولوجية للإنسان، أو بعبارة أخرى الانتقال من الموجود إلى الوجود، وهذه الإمكانية مصاحبة للذات كما أنها قابلة بأن تنتقل من حيّز الإمكان إلى حيّز الفعل .

لقد قُدّر لهذا التصور الجديد أن يضع الحدود الفاصلة فيما تعلق بالخلط الحاصل بين ميدان الوجود والموجود الذي طالما كان التعامل معهما صعبا، من حيث صعوبة الإقرار فيهما بالفصل أو النظر إليهما بوصفهما ثنائية، إذ نجد هيدغر يميز بين الموجود والوجود؛ إذ يقصد بالموجود Daseiende كل الكائنات بما في ذلك الإنسان الذي نحن أنفسنا نكوّنه، لأنّ كلمة الموجود تصدق على سائر الكائنات التي توجد وتظهر بمعاني مختلفة، ونطلق كلمة الوجود **Sein*** على سمة الإنسان في الوجود أي هو نحن أنفسنا.[1]

كل الكائنات موجودة غير أنّه الوحيد الذي له سمة الإوجاد، هذه الخصوصية ليس لها علاقة بالمكان بل الوجود يكون مع الذات، والتالي وجوده لا يشبه شيء من الموجودات لأنّ ماهيته هي عين وجوده، هذا الوجود يتميز بأنه وجود ذاتي وفردي قائم على الحريّة، فأنا بنفسي أقرّر بكل حرية وجودي، وفي هذا السياق يقول: ***"في هذا المقام لا تعود الكينونة في تآخيها مع الكائن موجودا عاديا بل هي ما يتسامى فوق الموجودات لأنّ كلمة موجود تنطبق على أشياء كثيرة وبمعاني مختلفة"***[1]. في ظل هذا السياق أصبح من الضروري احترام هذا التمييز ومراعاة

---

*تأخذ هذه الكلمة عنده معاني مختلفة وجود الموجود، الوجود هناك، لكنه يتّعمد استعمال كلمة الوجود هناك لسببين، الأول لأنّه بعيد من حيث المعنى من Exitentai اللاتينية، وتشير إليها بجعل نفسه مرئيا أي الموجود، وEsse الذي ارتبط بالحضور الدائم. إذ كان هذا التمييز عرفانا بالفلسفة اليونانية وأصالتها في تحديد المفاهيم لأنه كان على الدوام ينظر للفلسفة اليونانية أنها تقدم حلول من المعيار الثقيل لجل الإشكاليات الفلسفية المعاصرة. وثانيا من أجل أن يخالف المذهب الوجودي لسارتر، فيما تعلّق بالوجود أسبق من الماهية، فعند هيدغر ليس العبرة بوجوده فقط، بل لأنه الكائن الوحيد الذي يسأل عن الوجود، بينما يفيد عند سارتر إلى الرغبة في أن أكون هي المحدّد الأساسي للوجود وهذا هو عين الاختلاف. المذاهب الوجودية، ص 66، 67.

[1]مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص71.

[1]مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**،ص86.

خصوصيته في ظل الممارسةالفلسفية، يصبح الموجود إشارة إلى كل الكائنات، ونتعامل مع كلمة الموجود عندما نقصد الإنسان تحديدا، لأنّه استند لما سبق الوجود هو الوجود في العالم ــ حسب هيدغر ـ أي أنّ الإنسان يتواجد ضمن الوجود المادي للعالم الخارجي، لكنّه يختلف عن هذه الأشياء كونه يمارس وجوده، أي أنه يمتلك القدرة على فهم وجوده وفق خياراته الذاتية، وليس المقصود بهذا الوجود وجود عياني بل الكينونة التي ترتبط بفهم حقيقة الوجود، فالذات لا تجد كينونتها إلاّ في الانفتاح على الفهم أمّا الكائنات الأخرى تمتلك كينونة الحضور في العالم الخارجي، لكن لا تعي كينونتها وهذا هو جوهر الاختلاف.

2. ما الميتافيزيقا؟ "نقد الميتافيزيقا الغربية وزعزعة اللامفكّر فيه"

فضلا عن سؤال الكينونة تعد مسألة الميتافيزيقا سؤال مهم في نصوص الفلسفة الهيدغرية، هذا ما تجلى على نحو مباشر في سؤال **ما الميتافيزيقا؟ وما الأساس الذي قامت عليه؟** وآخر غير مباشر في اهتماماته المتعلقة باللغة، الفن والشعر، وليس من الغريب أن تُطرح هذه المسألة في فضاء التساؤل عن الوجود، حيث تناول هذه العلاقة وفق مساءلة نقدية للميتافيزيقا انطلاقا من نسيان الخطاب الفلسفي لسؤال الوجود واهتمامه بالموجود، وسنتناول هذه النقطة بالتفصيل في مراحل لاحقة من التحليل، إذ ركّز هيدغر على نقد هذا التطابق الحاصل بين الموجود والوجود لينتهي إلى الإقرار بأنّ الميتافيزيقا الغربية برمّتها بسبب هذا الفهم المتطابق وقعت في نسيان سؤال الوجود، ولم تلتفت للانشغال في معنى الإنسان "**الدزاين**" بل اشتغلت بصيغ الموجود أو **ما هو الإنسان** ؟ فحضور حقيقة الوجود تكمن في أنّ الموجود هو ما يمكن إحصاؤه وتمثّله، بينما لا تنطبق هذه الإمكانية على الوجود لأنّ الميتافيزيقا هي البحث في حقيقة الوجود في حدّ ذاته، وليس وجوده الموضوعي فقط "**إنّ الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل ابتداء من أنكسماندر إلى نيتشه لم تفكّر في الوجود، ولمّا لم تفكر فيه فقد فشلت في طرح هذا التساؤل والإجابة عن حقيقة الوجود** "[1].

[1] مارتن هيدغر، **ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر**، تر: فؤاد كامل عبد العزيز، محمود رجب السيد، مر: عبد الرحمان بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة د(ط)، 1964، ص 78، 79.

إنّ استشكال سؤال الكينونة هو دعوة صريحة إلى إعادة التفكير في ماهية الإنسان، ليس بوصفه كائنا عاقل فقط كونها الفيصل بينه وبين باقي الكائنات، بل من أجل المرور بحقيقة هذه الماهية من زاوية النسيان إلى التذكر والتفكير فيها، وهي خطوة جريئة نحو زعزعة وإحياء اللامفكّر فيه في الميتافيزيقا الغربية، فتحرير هذا التفكير من طريقة النظر التي كانت سائدة بموجبه أن يفتح البحث في سؤال الإنسان كونه إنسان؛ أي البحث في الآنية وحقيقة كينونته، وحسبنا أن نعترف من هذه الالتفاتة الأنطولوجية والفلسفية العميقة متداخلة المهام والدوافع أنّ هيدغر تمكّن من زعزعة ما كان مقصي ومستبعد في الفلسفة عبر تاريخها الطويل، مع القيام بتغير في المفهوم العام للإنسان في التراث الفكري والفلسفي بإضفاء مفاهيم متنوعة المدلولات قصد الكشف عن صورة الميتافيزيقا الحقّة، **فكيف استطاع هيدغر تجاوز التأسيس الميتافزيقي الذي أقامت دعائمه الفلسفة الحديثة بدءا من ديكارت مرورا بكانط وهيجل وصولا لينتشه بوصفة نهاية لحلقات الميتافيزيقا؟**

يقدم هيدغر تفسيرا لكلمة ميتافيزيقا بوصفها مجاوزة التساؤل عن الموجود الذي تسأل عنه، إلى البحث عن والتساؤل عن الذي يجعل من الموجود موجودا؛ أي من الإنسان إنسانا، قد استلهم هيدغر هذا التفسير بمعنى التجاوز والمفارقة، من الكلمة اليونانية **τα΄μετα΄τα΄ηνσιχα΄ التي** تشير إلى تجاوز الموجود بما هو كذلك. وسر التفسير يكمن في كلمة **μετα΄** كونها تعني بعد أو فيما وراء.[1]

إنّ ما نفتتح به مشروع نقد الميتافيزيقا عند هيدغر هو تصريح "جاك دريدا" Jacque Derrida (1930-2004) في كتاب الكتابة والاختلاف **"أنّه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلّمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات لها من الداخل"**[2]، إذ يثمّن دريدا هذا الإنجاز لكنه يرى بأنّه سيكون أكثر نجاعة لو كان من الداخل، على أساس هذه الشهادة الفلسفية يتضح أنّ سؤال

[1] مارتن هيدغر، **ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر**، ص121.

[2] جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، تر: كاظم جهاد، دار توبقال، المغرب، ط2، 2000، ص47.

الميتافيزيقا كان حاضرا بقوة ضمن أهدافه الفكرية، وبعيدا عن الحديث بخصوص نجاحه أو إخفاقه دعونا نعترف بأنّ المهمة صعبة لأنّها تُلخص تاريخ الفلسفة بأكمله، فنقد العقل الميتافيزيقي مهمّة تجتمع فيها روح النقد وعمق التفكير آلية الهدم والتقويض، وفي الوقت نفسه ليست مستحيلة مع شخصية متشبعة بالحدس الفلسفي مثل هيدغر.[1]

إذ نجده وجّه نظره نحو الخطاب الميتافزيقي، منتقدا الهفوات التي وقع فيها تاريخ الميتافيزيقا قصد تجاوزها، مشخصا الأسباب الرئيسية التي جعلت الميتافيزيقا تخطئ طريقها، هذا راجع أساسا إلى نسيان سؤال الكينونة، عندما لاحظ هيدغر أنّه مغيّب في متن نصوص تاريخ الميتافيزيقا الغربية، مقارنة باجتهادات فلاسفة اليونان الأوائل وذلك بالانشغال في البحث عن الموجود وإهمال الوجود؛ أي أعطت الأولوية لسؤال ما هو الإنسان على حساب من هو ـ معنى وجوده ـ بحيث أصبح الاهتمام بمنجزاته أكثر من الاهتمام به ككينونة، فهذا الحكم على تاريخ الميتافيزيقا كان مدعما بشواهد لا تفيد فقط تفكيكها بل مجاوزتها لتكون مهمة هيدغر هنا العمل على الانتقال من النقد إلى التجاوز، من خلال إعادة صياغة سؤال الكينونة عبر العديد من الحلقات كانت بدايتها من الكوجيتو الديكارتي، مرورا بالأنا المتعالية الكانطية والروح المطلق عند هيجل، كل هذه الاجتهادات تدخل في إطار تأسيس جديد للأنطولوجيا ومحاولة بناء براديغم للذات، ليُسجّل هذا الإنجاز ضمن أبرز المنعطفات الفكرية الكبرى في تاريخ الفلسفة، كونه استأنف مهمة تحرير الكينونة من النسيان، والتفكير فيها بشكل بعيد عن الميتافيزيقا أو ما بعد ميتافيزيقي، **فإذا كان هيدغر انطلق من نقد تهافت التأسيس الميتافيزيقي للذات، فهل استطاع بناء تأويل للذات بعيد عن هذه الميتافيزيقا؟**

أ. نقد النزعة الذاتية في الكوجيتو الديكارتي.

يبدأ هيدغر في مشروعه النقدي للميتافيزيقا الغربية من موضع يعتبره القاعدة التي تأسّست، وتتمثل في الكوجيتو الديكارتي الذي دشّن ميتافيزيقا الذات، الذي يتخذ منه هيدغر مهمة فلسفية جديدة وجب

[1] جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ص47.

الوقوف على أدوارها، إذ يقول: ***"لقد أصبحت الحقيقة يقينا للتمثّل وتحدّد الموجود لأول مرة كموضوع له في ميتافيزيقا ديكارت (...) الميتافيزيقا الحديثة بكاملها بما فيها نيتشه سوف لن تحيد عن التأويل للموجود وللحقيقة الذي أقامه ديكارت في أفق سؤال ما هو الموجود؟ مستندة إلى ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو*** [*] ***"*** [1].

يقر هيدغر في هذه الأسطر أنّ كل التوجهات الحديثة في نموذجها الديكارتي قد صرفت النظر عن التساؤل حول الإنسان بوصفه كينونة، وتمحورت حول الإنسان كموضوع على شاكلة الميتافيزيقا الكلاسيكية أي أنها لم تعطي البحث في معنى وجوده اهتماما ضمن توجهاتها على اختلافها، وعلى هذا الأساس أوقعها الكوجيتو في هفوات لا حصر لها، **بناءً على ذلك، على أيّ أساس كانت المساءلة الهيدغرية للكوجيتو الديكارتي والمنعطفات التي ترتبت عن استهلاكه كقاعدة في تأسيس الفلسفة الحديثة؟ ما الذي جعله يفرض نفسه على التوجهات التي جاءت بعده، بعبارة أخرى ما هي الأسباب التي صنعت كل هذا الوفاء له؟.**

ذهب هيدغر إلى أنّ روني ديكارت René Descartes (1596ـ 1650) " ***قد ادّعى بأنه بواسطة "الأنا المفكّرة" قد وضع الفلسفة في إطار جديد، إلاّ أنّنا لا نستطيع التحقّق من صحة هذا الادّعاء إلاّ عن طريق إبراز الأساس الأنطولوجي للحقيقة عند ديكارت التي تقوم على معنى الوجود***

---

[*] لم يجد هيدغر حلا لبدأ تفكيك تاريخ الميتافيزيقا إلاّ بالعودة إلى أسسها الأولى التي دشّنت الأفلاطونية معالمها من خلال فكرة عالم المثل، في التنظير الأفلاطوني للوجود كمعرفة التي سعى فيها وضع الحدود الفاصلة بين الموجود والوجود، فالموجود هو على نحو ظاهر في عالم الموضوعات، ووجود الموجودات مرتبط بعالم المثل، ليصبح الموجود هو ما نعرفه، أمّا الوجود وراء المعرفة القائمة على التذكر وفق منهج الجدل، إذ كانت هذه النهاية، فهي بداية مهمّة هيدغر في تفكيك ميتافيزيقا أفلاطون كون تعريفه للوجود يحمل في طياته الميتافيزيقا، لأن الوجود لا يبدأ بالمعرفة تذكر، وإنما يبدأ بتركه في طي النسيان. يقول هيدغر "إنّ نسيان الوجود جزء من ماهية الوجود، وهو الجزء الذي يحجب الوجود عن طريقه، إنّ النسيان من صميم الوجود، هذا يعني أن تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الوجود". لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدازين في أنطولوجيا هيدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص50.

[1] مارتن هيدغر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت ط1، 1995، ص156.

الذي لم يعبر عنه في الأنا أفكر"[1]. *انطلق* هيدغر متأملا في الكوجيتو الديكارتي فوجده يؤسس الحقيقة على العقل الذي يصبح بموجبه التفكير هو السبيل الوحيد لإثبات الوجود **"أنا أفكّر إذن أنا موجود"**[*]، إذ يسمح لنا هذا المبدأ بالانتقال من الفكر إلى إثبات الوجود، ويرى هيدغر أنّ هذا المبدأ لا يحيلنا إلى الذات المفكرة والمتيقنة من ذاتها فقط بل إلى كل موجود بما هو موجود، بالتالي يصبح تصوّر الذات على نمط وجود الأشياء، كما أنّه يعطي الأولوية للمعرفة على الوجود، وهذا ما يُنحي سؤال الوجود من حيز الاهتمام ويقيم دعائم الذاتية التي تغدو فيها طبيعة الإنسان ـ الذات العارفة ـ حبيسة نطاق الذاتية"[2].

حاول ديكارت تحديد الخطاب الأنطولوجي من خلال الأنا المفكرة التي عبّرت عن الانتقال من الفكر بوصفه حقيقة بديهية إلى إثبات الوجود، أين يصبح اليقين الثابت ضمن هذه التجربة الذاتية هو وعي الذات بأنّها مفكّرة بالتالي هي موجودة، بهذا شكّلت اللحظة الديكارتية تأسيسا لخطاب فلسفي حول الذات يتأسس فيه الوجود على الفكر الذي بات المحدّد الفعلي لإثبات الوجود، بهذا لا تستقيم هذه الذاتية في غياب المعرفة التي يكون الفكر شرط إمكانها. هذه المفهمة للذات استقطبت جل الفلسفات التي جاءت بعدها ونخص بالذكر اجتهادات كل من نيشته، كانط، هيجل، هوسرل، إذ يمكننا أن نعتبرها وريثة الكوجيتو الديكارتي،

---

[1] جمال محمد أحمد سليمان، **الوجود والموجود عند مارتن هيدغر**، ص44.

ـ نقد **هيدغر** أسس نظرية علم الوجود عند أرسطو مبينا الأخطاء التي وقعت فيها هذه الأنطولوجيا، إذ نجده يقر بأنّ أرسطو لم يعالج الوجود وإنما عالج الموجود أي لم يبحث في الميتافيزيقا بل بحث في الفيزيقا، لكنّه قدّمها في صورة ميتافيزيقا. جمال محمد أحمد سليمان، **الوجود والموجود عند مارتن هيدغر**، ص37.

[*] ينظر ديكارت لهذا المبدأ اليقين الأول الذي توصل إليه بعد رحلة الشك التي عرضها في كتاب تأملات، هذه الرحلة جعلته يشك في موضوعات العالم الخارجي إلاّ في حقيقة تفكيره ووجوده، على هذا الأساس كانت كينونة الفكر المبدأ الأول الذي يبني الحقيقة الثابتة واليقينية "أنا أفكر إذن أنا موجود"، أين تصبح حقيقة الوجود قائمة على بداهة التفكير، ونجده يعرّف الأنا أفكّر بأنها الحقيقة الوجودية اليقينية التي لا يسع للعقل السليم إلاّ أن يؤمن بها بكل بداهة ووضوح، "إذن أي شيء أنا شيء يفكر، وما هو الشيء الذي يفكر، إنّه شيء يشك ويدرك ويبرهن ويثبت وينفي ويريد، يرفض ويتخيل ويحس". روني ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية**، تر: كمال الحاج، ص 19، ص 21.

[2] جمال محمد أحمد سليمان، **الوجود والموجود عند مارتن هيدغر**، ص44.

وسنفصل في هذا في المراحل اللاحقة من التحليل. هنا لا يسعنا إلاّ الاعتراف بالذكاء الذي نشهده من هيدغر، عندما اختار الانطلاق من ديكارت، لأنّ هدم القاعدة يفضي إلى هدم البناء ككل، فعلى الرغم من الحماسة الفلسفية التي انتابت ديكارت في تقديمه للكوجيتو، إلاّ أنّ سؤال الوجود مغيّب فيه كونه يتضمن ذاتية كوعي يكون الموجود بمقتضاها وجودا، أي يصبح الفكر وسيلة لإدراك الذات فقط، وبتعبير آخر ركّز ديكارت على التفكير كصفة ثابتة ومصاحبة للذات طيلة وجودها، واتخذ منه وسيلة لتأكيد الوجود وإثباته وقدّمه كذات عاقلة، لكن لم يتناول في طيّات هذا المبدأ الحديث عن وعي الذات لوجودها وحريتها ومسؤوليتها، هذه الأمور التي تميزه عن باقي الموجودات، وتصنع كينونته ووجوده، فليست صفة العقل هي الفيصل الوحيد بينه وبينها.

ب. تفكيك النسق المتعالي الكانطي.

إنّ تطلّعات هيدغر إلى تأسيس أنطولوجيا قائمة على ركائز الدزاين لن تكتمل إلا بواصلة مسيرة تقويض الميتافيزيقا، ليدخل إليها هذه المرة من بابها الواسع الذي تأسّست عليه الفلسفة الحديثة والمتمثل في الذات المتعالية مفككة لأنساقها في نموذجها الكانطي، الذي وجده دليل آخر لنسيان سؤال الكينونة[1]، بحيث أعطى لفلسفته اهتماما خاصا بالتحديد كتاب "نقد العقل الخالص"، الذي مارس عليه قراءة فينومولوجية كونه يتناول تأسيس الميتافيزيقا عند كانط، بحيث خضعت هذه القراءة لعدة منعطفات تراوحت بين الرفض والقبول في خصوص مسألتي الميتافيزيقا والأنطولوجيا، وقف مطولا عند هذا الكتاب ليؤوله بأنّه ليس تقديما لنظرية المعرفة القائمة على الحساسية والفهم فقط، بل هو تأسيس رسمي لميتافيزيقا لم تخرج عن الإطار التقليدي لها، لأنه يبررها انطلاقا من الثقة في مقولات العقل للذات العارفة ذات طابعها القبلي، المستقل عن التجربة في

[1] مارتن هيدغر، **نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**، تر: وعد علي الرحية، دار التكوين للترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2016، ص32.

بلوغ معرفة الأشياء في ذاتها مثل الله، الحرية، خلود النفس؛ أي الأساس القبلي للمعرفة الذي تتميز به الذات مبررا كافيا لقيام الميتافيزيقا.

يقر أنّه يقدم المعرفة البشرية في صورة تكون فيها الأنا المفكّرة قدرة قبلية متعالية، هذه الأخيرة هي من تمنح خاصية التعالي في المعرفة، وما دامت هذه القدرة مبررا لوجود المعرفة، فإن قيام الميتافيزيقا مرهون بها، ويفصّل هيدغر هذه المسألة في كتابه الموسوم "**بكانط ومشكلة الميتافيزيقا**" الذي صرّح فيه بغياب سؤال الوجود ضمن هذه الميتافيزيقا ومطابقتها للنموذج التقليدي ***"لقد انصب اهتمام كانط بالمعرفة الإنسانية أولا ثم الوجود ثانيا ولم ينجح في تبيان الأساس الأنطولوجي، فتفكيره لم يعنى بالبحث في مشكلة الوجود (...) لقد انتهت مهمة تقويض فلسفته إلى أنّ الأنا المتعالي هو في حقيقة الأمر تطوير للأنا أفكر وتوكيد للمعرفة المتعالية ودائرة الأنا المتعالي أفضى لافتقاره إلى التأسيس الأنطولوجي"*** [1]. قطع هيدغر شوطا كبيرا في رحلته نحو تفكيك مفارقة الميتافيزيقا انطلاقا من كتاب نقد العقل الخالص، أهم مؤلف يتناول المشكلة الرئيسة دون التقليل من أهمية الاجتهادات الأخرى، التي ما كان لها أن تظهر بتلك القوة لولا ارتكازها على نقد العقل الخالص، لتركن هذه الرحلة إلى إخراج المسكوت عنه في هذه الميتافيزيقا، في الموضعة الكانطية لأصالة المعرفة القبلية وتبريرها لمشروعية قيام الميتافيزيقا، بحيث يمثل هذا الأفهوم توطيد لفلسفة الذات، وتمركز حولها في طابع متعالي، كما أنّها لا تركز على أنطولوجيا الوجود، لأنّ الوجود الحقيقي للإنسان أي ضرورة التفكير في الوجود بعيدا عن الميتافيزيقا، هذه القراءة ما هي إلا ضرب من مواصلة مهمة تفكيك الميتافيزيقا وتقوضيها، لأنّ التوجّه كان نحو صرح النسق الترسندنتالي، هو محاولة لبناء ميتافيزيقا جديدة وخاصة، تأخذ دعامتها من مفهوم المعرفة القبلية بوصفها جوهرا لملكة العقل، ممّا جعل حقيقة الأنطولوجيا في ظل هذه

[1] مارتن هيدغر، **نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**، ص33.

الفلسفة يبقى محصورا في متمثلات الأنا المتعالي، على عكس صورة الأنطولوجيا التي كان يحلم بها هيدغر، تلك التي تتخطى التعالي وتتجاوزه.

واضح من خلال هذا العرض أنّ الهدف الذي يصبو إليه هيدغر من قراءته وتأويله للنّسق المتعالي في الفلسفة الكانطية، هو اختبار هذا النسق ضمن تأويل الكينونة، خطوة انطلق من خلالها مقتنعا بأنها إعادة بناء لتاريخ الأنطولوجيا برمّته، سيجعل كانط في سياق رؤية جديدة ذات خلفية أنطولوجية، وسينجم في الوقت نفسه تأويل جديد لاهتمامات هيدغر بهذه الفلسفة.[1] إنّ إعادة التفكير في منطلق الفلسفة الكانطية ومنهجها المتعالي يشكل اكتمال توجهات هيدغر في تحليل سؤال الكينونة، وتحديد آفاقها،كمناهضة للتقليد الفلسفي، لأنّ هيدغر سيبقى مهتما بتفكيك تاريخ الأنطولوجيا الكلاسيكية، على هذا الأساس نتساءل: **ماهي التأويلات التي يقدّمها هيدغر للمبادئ الترسندنتالية في الفلسفة الكانطية؟**.

ارتبط النسق المتعالي بالفلسفة الكانطية في جميع أركانها دون استثناء، إلاّ أنّ انطلاقته تسجّل في نقد العقل كأول تمظهر لهذه الترسندنتالية وإثباتا لها، منذ مساءلته لماهية العقل، وحدّد طبيعته القبلية في المعرفة[2].

وقد سلك هذا الطريق اعتمادا على أفهومي حدسي ـ الزمان والمكان ـ كونهما قاعدة متينة للدفاع عن قوة القبلي في ملكة العقل، وإرساءً لمشروع العقل الخالص بالمعنى الترسندتالي، ليس هدفنا من هذا المدخل التاريخي والفلسفي لنظرية المعرفة أن نسرد تفاصيل وحيثيات الجدال حول مشكلة طبيعة المعرفة، إنّما هدفنا أن نقف على نمط النسق المتعالي فيها عندما "***صوّرت الزمان والمكان بوصفهما معطى قبلي لا يُستمد من العلاقات الخارجية للتجربة الحسية***".[1] إنّ طبيعة الزمكانية في الفلسفة الكانطية هي عرض ميتافيزيقي، وشرط إمكانها وقيامها، أين يكون الإنسان في علاقة مفتوحة مع القبلي بصفة مباشرة بواسطة العقل الخالص الذي يؤسّس للوجود الفعلي والفرق الأنطولوجي.

---

[1] جمال محمد أحمد سليمان، **الوجود والموجود عند مارتن هيدغر**، ص44، 45.

[2] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: يوسف وهبة، ص 60.

[1] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: يوسف وهبة، ص 61.

فكرة الفرق أو الاختلاف الأنطولوجي الذي نلمحه في الفلسفة الكانطية، والذي لا يخرج عن النسق المتعالي وقاعدة القبلي، من هذا الأفق دخل هيدغر بهدف النزوع والتجاوز، بعد أن وضع هذا التفكير الفلسفي بوصفه خطوة إيجابية من مشروع نقد العقل الخالص، رغم اختلافه عن الأنطولوجيا الأساسية لمسألة الكينونة، كونه أسّس لمنطق متعالي وقبلي يجد قوّته على نحو ما يدرّس في العلم الرياضي للعلم الحديث، لكنّه يتعارض مع أنطولوجيا الدزاين ***"لأنّ القول بتوفر طبيعة الإنسان على المقولات القبلية، هذا النسق مهما كان مترابطا إلاّ أنّه لا يوضح معنى الكينونة ولم يتناولها كمهمّة أساسية "***[1]. من هذا التعارض الميتافيزيقي بين ما هو عقلي خالص وبين ما هو مادي حسي، يتضح لنا أنّ هذا النوع من الفكر يختلف عن الأنطولوجيا، لأنّه يتخذ موقف اتجاه تعريفه للكينونة، بعيدا عن منتوج النشاط الفكري للإنسان، إضافة إلى أنّ النسق المتعالي كان أحد المحدّدات الهامّة والمركزية لأهداف الفينومولوجيا .

كان هيدغر ذكيا في قراره بخصوص نقد تاريخ الميتافيزيقا الكلاسيكية انطلاقا من النسق المتعالي كونه يحبس الذات في دائرة الوعي ويعرقل مسارها نحو الكشف وجعل حقيقة الوجود متجليّة، إذ نجده لا يكتفي بتفكيك ضمنيات التأسيس المتعالي في الفلسفة الكانطية القائم على فكرة القبلي كنظام لنشاط العقل في إدراك الأشياء، بل يتجه أيضا نحو تأويل تصوّر النومان والفينومان، ومدى ارتباطهما بالفينومينولوجيا أو تندرج تحته، ويقف بالتحديد عند فكرة فينومان، من أجل أن يبيّن أنّ ما تعنيه هذه الفكرة في الفلسفة الكانطية لا ينطبق مع المعنى الفينومولوجي لكلمة ظاهرة، ويتعارض معها بوصفها المنكشف والمتجلي بنفسه فيما تعلق بالوجود كما حدّدها الفهم اليوناني لها، لكنّها تفيد المعنى السائد والعام "**أي مظهر عن شيء ما المتمثلة في أعراضه الخارجية، من أجل هذه الدلالة ينتصر هيدغر للمعنى اليوناني للكلمة**"[2].

---

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 62.

[2] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص93.

لقد خصّ هيدغر هذا الأفق النقدي لتأكيد مكانة الفينومولوجيا ودورها بوصفها أداة تصوّرية لمشروع الأنطولوجيا، ومنهج كفيل بتسليط الضوء على مسألة الوجود الإنساني بطريقة تجعله ينكشف على حقيقة كينونته، كما لا ننسى الإشارة إلى أنّ هذا البحث في جوهر معنى الفينومولوجيا يعدّ خطوة من أجل إعادة النظر في الدلالة اليونانية لها من جهة، ودحض التشابه بين فكرة الفينومان البعد الفينومولوجي للأنطولوجيا، أمّا بخصوص مسألة النومان فهي مكمن الميتافيزيقا لتعاليها عن التجربة والعالم الحسي، وسنوضح هذه الدلالات بالتفصيل في مراحل لاحقة من التحليل.

إنّ استقلالية النسق المتعالي كما يراها هيدغر ترتبط بنظرية المعرفة؛ أي الحكم على وجود الشيء في إطار إمكانه كموضوع للحقيقة، حيث يقر بأنّ كانط على الرغم من أنّه تناول في نقد العقل الخالص بعض المسائل التي توحي للأنطولوجيا، مثل فكرة الواقعية، ماهية شيئية الشيء؛ أي كينونته، إلاّ أنّ ممارسة التأويل عليها كشفت له أنّه لا يوظفها في سياق أنطولوجي، بل في إطار إبستمولوجي، بحيث يقصد بالأولى الظواهر كأشياء في ذاتها في العالم الخارجي ـ الطبيعة ـ؛ أي وجود ظاهري قابل للوصف، وبإمكان العقل البرهان على وجوده، وتتعلّق الثانية بماهية الشيء وجوهره كحقيقة، انطلاقا من هذا التصوّر تحديدا ينفي هيدغر الطابع الأنطولوجي في الفلسفة الكانطية مركزا على البحث في علاقة الوجود مع الوجود الإنساني، من حيث طبيعة الكينونة ـ الدزاين ـ أي الوجود الحقيقي الذي لا يهتم بموضوع المعرفة فقط بوصفها وسيلة لبلوغ غايات وأهداف، إنما البحث في معنى الوجود الذي يجعل وجود الإنسان غاية في حد ذاته[1].

إنّ هذا التأويل الفينومولوجي الذي خصّه هيدغر بتوضيح طريقة كانط في السؤال عن حقيقة الإنسان والأشياء، لا يمنع من الحديث عن طابع الأنطولوجيا، نظرية تظهر تفصلاتها في مشروع نقد العقل الخالص

[1] مارتن هيدغر، **السؤال عن الشيء "حول نظرية المبادئ الترسندنتالية عند كانط"**، تر: إسماعيل مصدق، مر: موسى وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 69، 70.

الذي انشغل بنقد قدرات العقل، وتحدّد قدراته العقلية المشروعة في مجال المعرفة والعملية في مجال الأخلاق الذي تهتم بتأسيس غايات الإنسان الأخلاقية على نحو عام وشامل، يجعل من الفعل الخلقي قانونا كليا للتحقّق الفعلي للإرادة الإنسانية الحرة، بالإضافة إلى أنطولوجيا تاريخية في مشروع تاريخ كوني الهادف إلى إرساء أسس السلام العالمي، وبناء الدولة الكوسموبولتية، كما لا تفوتنا الإشارة إلى وجود ما يمكن أن نصطلح عليه أنطولوجيا جمالية في نقد ملكة الحكم التي يتحقّق فيها وجود إنساني من خلال الحريّة الممارسة في الحكم على الموضوع الفني.

ت. تقويض الروح المطلق الهيجلي

التجلّي الآخر للميتافيزيقا الغربية تمثّل في هيجل، الذي يعتبر من السلالة الفكرية لكل من ديكارت وكانط كون بنائه لنسق الذاتية مزيج بين الكوجيتو والأنا المتعالي، مع إضفاء البعد التاريخي، بحيث جعل الكوجيتو روحا مطلقة* بإمكانها أن تمتلك الحقيقة لتحرّك التاريخ في صيرورة جدلية تنطلق من الإيمان المطلق بقوة العقل، نحو التمثّل المطلق للوجود؛ أي لا يوجد مقياس للحقيقة غير الفكر، بناءً على هذا يتفق الدارسون لفلسفته على أنّ هذا المنهج يعتبر توظيفا للفينومولوجيا وتحديدا أنطولوجيا للوجود الإنساني، هذا ما دفع هيدغر إلى وضع الحدود الفاصلة، بخصوص إمكانية الحديث عن التشابه الحاصل بينه وبين هيجل في توظيف الفينومولوجيا، إذ يقرّ بأنّه لم يفعل شيء سوى استرجاع قدر الوجود من الميتافيزيقا كنسيان للوجود من حيث هو اختلاف أنطولوجي بين الوجود والموجود، فقدّم الإنسان بوصفه ذاتا والموجود أصبح يحتل مرتبة الموضوع، بالتالي بقي أسير فلسفة الوعي التي سنّها ديكارت، إذ يقول في هذا الصدد ***"عيب الفلسفة***

---

* يعتبر مفهوم الروح مركزيا في منظومته الفلسفية ونسقه الفينومولوجي،ا لقسم الأول يشمل فينومولوجيا الروح التي تعنى بتتبع حركة الوعي التي يكون فيها الروح المطلق أساس الحقيقة، بواسطة التفكير كنسق مطلق والقسم الثاني يضم فلسفة المنطق والطبيعة وفلسفة الروح، فتهتم فلسفة المنطق بدراسة صور الفكر الخالصة، بينما تهتم فلسفة الطبيعة والروح بالبحث عن الصور المنطقية التي تشكّلهما، كما نجده يوظف كلمة العقل والروح والفكرة المطلقة بمعنى واحد. فردريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، مج 7، ص239، ص242.

الهيجلية مهما كان التأويل الذي يعطى لها أنّها لم تستطع مغادرة فلسفة الذاتية لأنّ المطلق عنده هو الفكر؛ أي ما هو ماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته، وجعل الوجود موجودا أسمى هو الأساس المطلق لكل موجود وجعل من هذا الموجود الأسمى فكرا ومعرفة مطلقة " [1]. إنّ التأويل الهيدغري للروح المطلق يصنفه داخل الذاتية الميتافيزيقية لأنّ القول بالتفكير كنسق مطلق يضع الفكر أساس الحقيقة، بهذا الإيمان المطلق بقوة العقل يكون العقل الغربي قد بلغ قمّة الذاتية، أمّا بخصوص الحديث عن وجود تشابه قوي في الملامح العامّة للمنهج الفينومولوجي، إلاّ أنّ فينومولوجيا الوعي التي نجدها عند هيجل تعالج الذات الترسندنتالية على أساس أنّها ذات طابع تاريخي[2]، تحرّك الذات لتبلغ تمام وعيها المطلق، في هذه الحالة يصبح التاريخ لا يشير إلى الصيرورة الحتمية للإنسانية، بقدر ما هو صيرورة الفكر الحرّ، هنا تصبح الفينومولوجيا جدلية تحرّك فيها الروح المطلق التاريخ لتبلغ الوجود، يبدو وجود تشابه لكن يمكننا إيجاد ما يفصل في هذا التشابه من حيث الطريقة في توظيف المنهج، الذي قدّمه هيجل في صورة جدلية تبلغ فيه الذات العارفة الوعي المطلق الذي يبقى وثيق الصلة بالطرح الإبستيمي لها الذي كان أنطولوجيا الموجودات؛ أي وجود الأشياء وليس الوجود الإنساني، بينما وظّف هيدغر الفينومولوجيا في الجانب الأنطولوجي لهذا يبقى الدزاين الهيدغري فريد من نوعه في استقلاليته بالحديث عن أصالة الوجود الإنساني بعيدا عن الزوايا الإبستمولوجية، فلا يمكن لمنهجين مختلفين الوصول إلى نفس النتيجة، من هنا يمكننا القول أنّ التشابه هو شكلي فقط في طبيعة المنهج بينما يوجد اختلاف من حيث المقاصد والأهداف، هكذا لم تحد رحلة الذات من كانط إلى هيجل عن إطار الفلسفة الذاتية في طابعها الكلاسيكي.

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي، **هيدغر ضد هيجل "التراث والاختلاف"**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006، ص41.

[2] عبد السلام بنعبد العالي، **هيدغر ضد هيجل "التراث والاختلاف"**، ص41.

رغم التشابه القوي الموجود إلاّ أنّ هيدغر كان يرفض الاعتراف به سواء في الأهداف أو المقاصد، وقد صرح في الكينونة والزمان بهذا "يبدو وجود تشابه بيننا في تفسير الوجود الإنساني، لكن تحليلنا يختلف من حيث المبدأ عن تحليله، وتوجهنا عكس توجهنا يهدف إلى الأنطولوجيا الأساسية، وإنّ الاطلاع على تناول هيجل للعلاقة بين الزمن والروح كفيل بتوضيح تأويلنا الوجودي الأنطولوجي، كون تصوّر هيجل للزمن لم يخرج عن التفسير التقليدي على شاكلة طبيعيات أرسطو، لهذا هو بعيد كل البعد عن زمانية الدزاين التي تحقّق وجود الوجود في العالم.[1]

ث. هدم النزعة الذاتية في فلسفة نيتشه ونهاية تاريخ الميتافيزيقا

لا يمكن الإنكار أن فردريك نيتشه (1844-1900) يسجل خاتمة ظافرة لتاريخ الميتافيزيقا انطلاقا من إصراره على إقامة قطيعة مع الموروث الميتافيزيقي، كونه عاجز عن تقديم الحلول لتفاقم الأزمات، لذا نجده دعا إلى هدم الميتافيزيقا وتحرير الخطاب الفلسفي من الثالوث القائم على دعامة العقل الكوجيتو، الأنا المتعالي والروح المطلق الذي انتهك إرادة الذات، بحيث لا سبيل لخلاص الذات إلاّ بالاستناد إلى إرادة القوة* التي بوصفها علاج للأزمات التي تواجهها، بحيث تستجمع الذات قوّتها من أجل إعادة تأسيس القيم بطريقة تختلف عن النمط السائد، فتصبح هي من تصنع قيمها لتجسّد ما سمّاه نيتشه بالإنسان الأعلى"السوبرمان" إذ يقف هيدغر ناقدا لهذا التصوّر الذي ينظر إليه على أنّه توطيد لحلقة الميتافيزيقا الذاتية وتوسيعا لدائرتها

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص727، ص737.

* يتخذ نيتشه من هذه الفكرة قاعدة متينة في فلسفته بحيث ينظر إليها على أنّها ماهية الحياة، لأنّ الرغبة في الحياة تنبع منها بحيث تتمكن الذات من الثورة على المألوف وقلب القيم كون الخضوع للقيم السائدة يعبر عن الضعف، بالتالي الثورة تفتح المجال أمام الذات لكي تصنع قيما، ويرتبط هذا المفهوم بثلاث مفاهيم رئيسية: الإنسان الأعلى، قلب المرجعيات والقيم، العود الأبدي إذ تعتبر إرادة القوة المحرّك لهذه المفاهيم، كما يختلف هذا التوجّه عن مفهوم الإرادة بمعناها الكانطي الذي يحدد بـ: "إذا كنت تريد فأنت تستطيع"، إذ يرى نيتشه بأنّ المعنى المقصود فيها لا يتجاوز الأنا بمعناها الميتافيزيقي، أي أنّها لا تخرج عن شعور الأنا بالحريّة في اختياره، بينما الإرادة مع نيتشه مرهونة بالقوة وتجد معناها في قدرة المرء على التجاوز ثم الانتقال إلى الوضع الجديد الذي هو من صنع الذات. صفاء عبد السلام جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، د(ط)، 1999، الفصل 5، 6، 8.

فيصرح قائلا: ***"إنّ النزعة الذاتية التي أسّس لها ديكارت على مسار تاريخ الميتافيزيقا الغربية لم يتمكّن نيتشه أن يخرج منها بحيث أصبحت الذات عنده كل شيء وهي الموجود الأعلى ـ الإنسان الأعلى ـ بوصفه يرتكز على القيم لذلك في النهاية يعتبر هذا التوجّه ناسيا لحقيقة الوجود واختلاف الوجود عن الموجود ما دام التفكير في الوجود بوصفه قيمة"***[1].

لقد ظلّ قرّاء الفلسفة النيتشوية لمدة طويلة من الزمن يسيئون فهم معنى إرادة القوّة على أساس أنّ القوة التي تَقصدها هو المعنى الشائع لها؛ أي أنّها تشير إلى الاستبداد، غير أنّ هيدغر يعتبر الوحيد الذي وقف على حقيقة هذا التصوّر بتحديد أطره الفلسفية التي وجدها لا تخرج عن حدود الذاتية التي حكمت الميتافيزيقا الغربية، فهي في نظره حاولت هدم الميتافيزيقا إلاّ أنّها أسّست لها أقوى من السابق، ووطّدت فيها كوجيتو من نوع مغاير، جعلته يرتبط بميتافيزيقا القيمة وينظر للموجود انطلاقا من القيم؛ أي تصنع الذات وجودها عندما تصنع قيمها، وهنا يمكن القول أنّ هذا التأويل الذي يعطيه هيدغر لإرادة القوة يعتبر الأقرب إلى الفهم الأصيل لها، كما تعتبر تكملة لمهمة تفكيك تاريخ الميتافيزيقا كونه آخر الفلاسفة الميتافيزيقيين، لأنّ القول بوجود الموجود كإرادة قوة تصنع الإنسان الأعلى الذي يقلب القيم والمرجعيات الموروثة، فيكون قوي بقيمه، وهذا يسجّل أحد أشكال الميتافيزيقا التي تحدّد فيها أبعاد الذاتية المتعالية.

3. مساءلة مفهوم الفلسفة "ما الفلسفة"

1.3. مهمة الفلسفة في البحث عن معنى الكينونة

في ظل هذه الذاتية الخانقة التي يشهدها الفكر الفلسفي الغربي اضطّر هيدغر لمراجعة حساباته حول تعريف الفلسفة بعد أن طرأت عليه عدة تغييرات، نجده يعترف بصعوبة تحديد تعريفها الذي أصبح أمرا شائكا في ظل التوجّهات العقلانية الحديثة التي زجّت فيها في متاهات التنظير إمّا على الطريقة الأفلاطونية أو

[1] جمال محمد أحمد سليمان، **الوجود والموجود عند مارتن هيدغر**، ص75، 76.

الأرسطية التي حصرت ماهية الفلسفة في طابع تجريدي يبحث عن الموجود متغافلا الوجود، حيث استلهم طريقة الإغريق الأوائل في تناولهم للفلسفة، كونها بحث في معنى الكينونة وحياة الإنسان، مدركين أنّ الفلسفة لا يجب أن تكون منفصلة عن حقيقة الكينونة والوجود الإنساني، هذا ما قدمه بالفعل في محاضرة ألقاها **بعنوان ما الفلسفة؟** أعلن فيها ***"الفلسفة هي الاستجابة لوجود الموجود "*** [1].

يبدو أن هيدغر يرفض المنظومة المجردة التي تسيطر على تعريف الفلسفة جملة وتفصيلا، فينتهج مسلكا مغاير في النظر لماهية الفلسفة، هو مسلك تاريخي رأى فيه الدرب الآمن الذي لابد للفلسفة أن تسلكه، مبينا أنّ أي نوع من التفكير يجب أن تتبناه الفلسفة، إذ نجده يخرج بها من سجن الاجتهادات العقلانية النظرية المجردة القائمة على هيمنة الوعي الذاتي ليجعلها تستمد حيويتها من حقيقة الوجود الإنساني، لأنّ هذا الأخير يتميز بالاستقلالية، ولا يمكن حصره في نشاط الوعي والعقل، من الواضح جدا أنّ للفلسفة شأن فريد في التصوّر الهيدغري، كونها إعادة النظر في معنى الحياة الإنسانية والبحث فيها؛ أي لا يجوز للإنسان التعامل مع الحياة بوجهة نظر تجريدية بل على العكس تماما من ذلك ينبغي أن يفهم حقيقتها؛ أي أنّ الفلسفة ليست مستودعا لتجميع المعارف النظرية ولا أساسا نظريا للمعارف العقلية، كما أنّها ليست معرفة مبنية على الأحكام المطلقة، بل هي وطيدة الصلة بالوجود الإنساني، إنّها باختصار استجابة لنداء الحقيقة، الذي لا ينفصل عن استدعاء سؤال الكينونة، هكذا تصبح مهمة الفيلسوف هي البحث عن معنى الوجود.

ينظر هيدغر للفلسفة من زاوية متميزة تجعلها بعيدة عن التأمّلات العقلية بحيث ترتقي إلى حل مشكلات الوجود انطلاقا من الإنصات إلى استدعائه ثم الاستجابة له بالبحث عن حقيقته، هذا التصور الذي لم ينتبه له الوجوديين، على الشاكلة التي قدّمها هيدغر إلاّ أنّنا نجد بعض التلميحات في فلسفة كارل ياسبرس (1883 – 1969) الوجودية من شأنها أن تقترب من المقصود الهيدغري تمثلت في ما سمّاه بفاعلية

[1] مارتن هيدغر، **نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**، ص 46، ص50.

الوجود الذي تمنحه الفلسفة كونها تستطيع الوصول إلى صميم الإنسان أكثر من أي معرفة أخرى؛ أي هي ما يهم الإنسان كإنسان "الوجود الخاص"، "أن تكون الفلسفة هي بؤرة التركيز التي تجعل الإنسان يصبح هو نفسه"[1]، لكن الفرق بينهما أنّ ياسبرس يوظف الوجود ومشاكله كموضوع للتفلسف، بينما يجعله هيدغر هو الفلسفة الحقيقية؛ أي أنّه نظر إلى مشكلة الوجود من الداخل بينما اكتفى ياسبرس بالاطلاع عليها من الخارج وشتان بين الأمرين، وهذا هو الفرق الجوهري بينهما.

اتخذت مجاوزة سؤال الميتافيزيقا خطوة نحو البحث عن طرق هذا التجاوز التي أجزم هيدغر على وجوب توكيل مهمتها للفلسفة؛ لأنّها ببساطة درب آمن من شأنه أن يجعل سؤال الوجود مستذكرا، لكونه سؤال عميق والفلسفة وحدها بإمكانها الإلمام بهذا العمق والأصالة في الآنية المتسائلة؛ أي نحن الذين نسأل هنا والآن، ومن أجل آنيتنا فما يحدث لنا من تساؤلات تلوح في أفق لحظات التفلسف التي يعيشها أي إنسان، بل هي تساؤلات الأكثر إثارة في أعماق المحاججة الفلسفية، هذا الموقف الذي يركن له هيدغر في مفهوم الفلسفة كان نتيجة تمخّضات مختلفة مرّ بها الفكر الهيدغري حول صعوبة تحديد معنى دقيق لها كونها متشعبة الأطراف فكريا وتاريخيا، لكن ما لبث أن استقرّ إلى الآراء الممكنة التي استلهمها من سؤال الكينونة، الذي جعله يرفض الطرح النظري المتداول لمفهوم الفلسفة؛ أي اتخذ سؤال الكينونة كطريقة في تحديد تصوّره لمفهوم الفلسفة، بحيث يصبح معناها يتحدّد من داخل البحث، في ما يخص ماهية الوجود الإنساني، هذا ما يوضحه النص الآتي: **"إنّ الفلسفة هي مهمّة لا يمكن استيعابها بطريقة مباشرة كما هو الأمر في استيعاب قراءتنا للكتب، بل هي إمكانية تلقائية للإنسان، تهدف في المقام الأوّل إلى معرفة معنى وجود هذا الإنسان"**[2]. إنّ هذه المساءلة لمفهوم الفلسفة من شأنها أن تدفع إلى إعادة النظر في المفهوم عبر تاريخ الفلسفة، كونها كشفت الحجاب عن الزاوية الواقعة على هامش السؤال الفلسفي الذي هو في حقيقته سؤال

[1] **تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية**، تر: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د(ط)، 2007، ص 17.
[2] مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص 26، 27.

المعنى؛ أي معنى الوجود الإنساني الذي يجب على الفلسفة أن تشتغل به، بحيث يكون السؤال في هذه الحالة وسيلة وغاية في الوقت نفسه، نفهم على ضوء دلالة سؤال المعنى أنّ مهمة الفلسفة هي أن تسأل عمّا يهم الإنسان وتجيب عن ما يريد فهمه؛ أي التساؤل عن الإنسان الباحث عن سر وجوده في العالم.

4. سؤال اللغة وماهية الشعر.

لقد استدرجت مساءلة الفلسفة عند هيدغر التي في حضرتها يلتقي الإنسان مع كينونته إلى التساؤل عن الوسيلة التي يعيش بها الإنسان هذه التجربة الأنطولوجية، التي ربطها باللّغة (الكلام) بطريقة تتجاوز نمط الكتابة أو التعبير؛ أي تصبح فيها اللغة الشعرية باب جديد للمرور لسؤال الحقيقة، وعلاقتها الملتبسة بمسألة التقنية، بحيث تكون اللغة حسب هيدغر هي مجال فهم الوجود وبمثابة الجسر الذي يبني علاقة الإنسان بالكينونة، وتظهر أهميتها فيما يتعلق بالكينونة من خلال الإنصات إلى الوجود قصد فهمه ـ تأويله ـ وإظهار حقيقته، فما يميّز الوجود أنّه لا يكون متجليا بشكل مباشر لأنّنا لم نفكر فيه، وما دام الإنسان كائنا أنطولوجيا وتعتبر لغته خاصية جوهرية لارتباطها بالفكر، فإنّ الوجود يحتاج إلى نشاط هيرمينوطيقي بواستطته تؤول حقيقة الوجود في العالم؛ أي أنّها وسيلة لتفسير وفهم الوجود، حيث يوضح هيدغر أنّ اللّغة هي كاشفة الوجود في هذا النص ***"إنّ المقوّم الأساسي لانفتاح الكينونة على العالم هو الفهم واللغة، فالفهم يؤوي في ذاته إمكانية التفسير، والكينونة تفصح عن نفسها بالكلام في اللغة، فالكلام مقوّم الكينونة هناك بمعنى للوجدان والفهم، إنّ الكلمة نفسها هي وظيفة هيرمينوطيقية، فإنّ الدزاين قد عبر عن نفسه من حيث هو كينونة، إنّ للدزاين لغة"***[1].

نظرا للعلاقة التي تجمع بين التأويل واللغة* في فهم حقيقة الوجود يمكننا القول أنّ هيدغر استطاع أن يجمع

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 311.ص319.

* ينظر هيدغر للغة بوصفها الممثل الحقيق للوجود فالإنسان يفهم ويؤول الوجود من خلال اللّغة التي هي بيت الوجود، ويقول في مواطن أخرى يكاد الوجود يكون لغويا، لأنّ اللغة هي من تنطق الوجود وتمنح للأشياء ماهيتها. **محمد بن سباع تحولات الفينومولوجيا المعاصرة**، المركز العربي للأبحاث، بيروت، ط1، 2015،ص75، ص77.

بين الأنطولوجيا والهيرمينوطيقا، بعدما انحصرت قبله في دراسة اللّغة الكتابية تحوّلت إلى أنطولوجيا مدعّمة بالتأويل أخذت فيها اللّغة بعدا جديدا بوصفها تعمل على توضيح معنى الكينونة وتجعل الإنسان ينفتح على بقية الموجودات وعلى حقيقة ذاته "**الوجود في العالم** "، ليعلن الوجود حضوره في اللّغة التي تخفيه داخل العلامات التي يدخل التفسير في نطاقها، بالتالي القدرة على الكلام هي من خوّلت للإنسان الانفتاح على العالم والموجودات .

نظرا للبعد الجديد الذي أخذته اللّغة في مشكلة الوجود عند هيدغر بوصفها المعبّر عن حقيقة الوجود الذي يتأرجح في الظهور والاختفاء وينكشف بواسطتها في كتاب الكينونة والزمان، إذ فتح هذا البعد آفاقا جديدة أمام اللغة جعلته يوسع دائرة الاهتمام بها، لينقلها من مجال تأويل الوجود إلى تأويل النّصوص*خاصة الشعرية القديمة منها في كتاباته الأخيرة التي عكفت على اللّغة في الشعر والفن اللذان وجدا عنده اهتماما بالغا وجديّا لما يمارسانه من إخفاء للمعنى مما يستلزم وظيفية هيرمينوطيقية، هكذا جعل هيدغر تأويل النّصوص طريقة جديدة في التفلسف.[1]

بهذا المعنى كان اهتمام هيدغر باللّغة في مراحل متقدّمة من فكره تعود إلى مؤلّفه "الكينونة والزمان"، لكنّه يفضل تأجيل الإفصاح عنها في توجهاته المتأخرة وذلك لضرورة فلسفية، **واعتبارا ممّا تمّ طرحه في هذا السياق يمكننا أن نتساءل كيف انتقلت الهيرمينوطيقا من القول (الكلام) إلى النص؟**

1.4 التأسيس الأنطولوجي للغة "اللغة وحقيقة الوجود الإنساني"

ينطلق هيدغر في تأسيس مشروعه هذا من رفض التقليد السائد في فهم النّصوص القائم على فكرة الثبات لحضور المعنى في النّصوص وتمثّله أمام الذات (القارئ)، هذه الرؤيا يرفضها هيدغر بشدة كونها تحيلنا للحديث عن

---

*بخصوص مصطلح التأويلية أو الهيرمينوطيقا، فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Hermeneuo وتعني التفسير، إذ يعتبر أرسطو أول من استعمل هذا المصطلح في كتابه الأرغانون الجديد، وفي القرون الوسطى استخدم هذا المصطلح للدلالة على قواعد تفسير نصوص الكتاب المقدس، إذ وُظّفت بمعاني مختلفة اختلاف الاتجاهات بأنّها علم تفسير النّصوص منهج المعرفة في العلوم الإنسانية، أمّا مع هيدغر أصبحت الهيرمينوطيقا ذات بعد أنطولوجي كونها عملية كشف وإظهار حقيقة الوجود الإنساني من أجل فهمه. عادل مصطفى، **فهم الفهم "مدخل إلى الهيرمينوطيقا"**، ص24، ص 215، ص223.

[1]عادل مصطفى، **فهم الفهم "مدخل إلى الهيرمينوطيقا"**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص 240.

الذات المتعالية، لأنّ القارئ لا يفهم المؤلف فهما واحدا بل فهما مختلفا، كون النّص يحمل حقيقة متخفية تتجاوز إطار بنيته الشكلية لا نفهمها إلاّ من خلال تأويل يُقصي الذاتية والموضوعية؛ أي لا نؤول النّص وفق فهمنا الخاص ولا فهمنا لدوافع كتابته، بل إنّ أساس العملية التأويلية في النص الأدبي عموما والشعري خصوصا هو فهم ماهية اللغة بحيث تجعل النّص في مقام المخاطِب، هكذا تصبح الهيرمينوطيقا هي معايشة اللحظة التي يتولد فيها المعنى ***"إنّ النّص الذي يقوله مفكر أو شاعر كبير ينطوي دائما على الكثير من الأشياء التي تظل متحجّبة غير مقولة ومن ثم فإن الحوار الفكري مع النّص من شأنه أن يثمر مزيدا من الكشف ويؤدي إلى مزيد من الإقصاء"***.[1]

إنّ ما عبّرت عليه التأويلية الهيدغرية ليس مجرد تنظير فلسفي بل إنّ التجربة الذاتية نفسها تكشف على أنّ للنّص وجوده الخاص المستقل عن القارئ والكاتب يفرضه من خلال القراءة المتمعنة له تجعلنا نتواصل مع ما تقوله الكلمات بعيدا عن الدخول في ما أراد المؤلف أن يقوله أو ما لم يريد، بل إنّ القبض على حقيقة المعنى تستوجب أن نفصل النص عن صاحبه، ونتركه يخاطبنا ويحاورنا ليثبت وجوده الحقيقي اللامنطوق، بهذا يمكن القول أنّ هيدغر عمّق التأويلية أكثر ليس من جانب المجال فقط بل في جانبها الممارساتي القائم على الحريّة في ترك المعنى يُظهر نفسه بنفسه.

2.4. من سؤال الوجود إلى أنطولوجيا هيرمينوطيقية.

التأويل عند هيدغر مستند على فهم اللّغة؛ أي فهم الفن ذاته، إذ نجده طبق هذا المنهج في تأويل لوحة الفنّان الهولندي فان غوخ van Gogh (1853 - 1890) التي تحمل "زوج من الأحذية"، لأنّ التأويلية وحدها قادرة على أن تبعدنا عن فهم العمل الفني من خلال الشيء، لأنّ العمل الفني لا يتوقف عند الحذاء كشيء باعتباره أداة تحقّق منفعة في العمل الفلاحي بل حقيقة الحذاء تتعدى كونه أداة فقط، فقد توحي إلى معاناة الفلاح وتعبه، عزيمته

[1] عادل مصطفى، **المرجع نفسه**، ص 250، ص151.

وإصراره، وتقدّم لنا العمل الفني (الحذاء) كما هو في حقيقته، فحسب هيدغر الحذاء نفسه هو من يستطيع أن يكشف لنا عن حقيقة عالم الفلاح وحالته.[1]

3.4 امتدادات سؤال اللغة في الخطابات اللغوية المعاصرة "حضور الدزاين في قراءة الكتابة المتسائلة"

لقد كان لهذا التوجّه الجديد في التعامل مع معنى النص بالغ الأثر على كثير من التيارات المعاصرة التي اشتغلت بقراءة النصوص وفهمها، فغير بعيد عن هذا كانت التأويلية في صورتها الهيدغرية حاضرة بقوة في اجتهادات جورج هانس غدامير (1900 – 2002) بوصفها امتدادا لها وتوسيعا لآفاقها، فنجده انطلق من البحث في مصداقية النّص التي يفرضها المعنى الحقيقي والداخلي للنّص، أو ما سمّاه إشكالية المعنى الأحادي في مقابل المتعدّد، إذ اشترط حدوث تفاعل بين الذات (القارئ) والموضوع (النّص)، هذا الاتحاد لا يترك مجالا لصراع المعنى الخفي والأصيل كونه يحيي الدلالة المتخفية في النّص، ويفرض وجودها الخالص، فتأويلية غدامير هدفت إلى إقصاء النّص عن الأحكام المسبقة التي سيطرت على الاجتهادات التأويلية السّابقة التي سيطر عليها هذا المنهج في توجيه الفهم، فالنشاط التأويلي لا يحقّق المصداقية إلاّ إذا قام على فهم دلالة النّص فهما مباشرا عن طريق القراءة بالتحاور مع لغة النّص في حدّ ذاتها، على هذا الأساس ينظر للهرمينوطيقا ***"بأنّها فن للفهم لا يخضع لأيّ معايير منهجية سوى مهارة المؤول، لأنّ محاولة فهم النّص لا تبنى على تجاهل تام للمعنى الفعلي للنّص، ولا على التحيّز التام للتصورات المسبقة، وفي الحقيقة يهيئ المؤول نفسه لتلقي ما يحمله النص من معنى "***[2].

إنّ فكرة الكشف عن المعنى الحقيقي في النّص التي أسّس لها هيدغر قد وجدت ضالتها ضمن التأويلية لدى غادمير التي أصبح فيها الفهم مرادف لفعل التأويل، الذي يعطي الأولوية لعامل اللّغة، فالأمر هنا تجاوز مسألة التأثر

---

[1] مارتن هيدغر، **أصل العمل الفني**، ص83، 84.

[2] جورج هانس غدامير، **الحقيقة والمنهج**، تر حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007، ص 372.
ـ فضلا عن تأثر غادمير بهيدغر في مساره، نجده سار على طريقته أيضا فيما تعلّق بماهية اللّغة والعمل الفني القائم على فهم حقيقة العمل ذاته، وأنّ الفن بإمكانه قول حقيقة من نوع خاص. المرجع نفسه، 165.

ودخل فيما يسمى بالاستمرارية؛ أي أنّ وصف المعنى الأصلي ومعايشته بعيدا عن أي قراءات ذاتية أو أحكام مسبقة، هو استمرارية للهرمينوطيقا الأنطولوجية التي قامت على معايشة المعنى بدون وساطة، من خلال فهم اللغة كون الكلمات هي من تخاطبنا لتصل لما تحمله من معنى، بالتالي يمكننا القول أنّ التأويل تطوّر تطوّرا نوعيا جعله يتجاوز الفهم الذاتي ليدخل إلى مرحلة عقلية فلسفية قائمة على التحرّر من سلطة المعنى السطحي للنّص، الناجم عن أحكامنا المسبقة عن النّص أو مؤلفه، ليصبح الطريق إلى التأويل هو العودة إلى اللّغة.

تظهر أهمية المنعطف الهيدغري في مناسبة فلسفية أخرى صاغ معالمها جاك دريدا من زاوية منهجية الهدم والتفكيك، التي خلصت لها أنطولوجيا هيدغر بخصوص نسيان سؤال الكينونة من أجل توجيه الأنظار إلى تأويل خاص للموجود "الدزاين"، من هذا المدخل استمد دريدا فكرة الهدم Destruction*، يعرّفها دريدا بأنّها "ليست تحليلا ولا نقدا ولا منهجا، هي آلية أو استراتيجية لقراءة النّص قصد القضاء على فكرة المعنى الأحادي والثابت فيه"، وفعّلها في إنتاجه الفلسفي تحت ما يسمى بالتفكيكية، بوصفها استراتيجية هدم ميتافيزيقا المعنى في النّصوص الفلسفية والأدبية، إذ ينطلق هذا المشروع من اللّغة قصد نقد التراث الغربي المتمركز على الصوت عبر مساره التاريخي الفلسفي، اليوناني والأوربي، بإعطاء الأولوية للكلام المنطوق على الكتابة، بالتالي رفضت التفكيكية هذه المركزية من أجل رد الاعتبار للكتابة[1]. كان الدافع وراء هذا التوجه هو محاولة فهم العلاقة بين النص والمعنى، لأنّ فعل الكتابة يعبر بذاته عن عدم حضور المعنى الأصلي، هذا ما اصطلح عليه نظرية اللعب في المعاني، التي مفادها أنّ الكتابة محكومة بالاختلاف وتعدّد القراءات، بالتالي يحضر معنى ويغيب آخر، أو ما يسمى المسكوت عنه، هذا الأخير يتخفى ولا يظهر على نحو جاهز للقارئ.

---

* Dissociation مشتقة من الكلمة اللاتينية Déssociationem، وتعني الانفصال.
-Dictionnaire encyclopédique, Larousse, Edition françaises inc, Licencié auxdroits d'auteur et usager Inscrit des marques pour le canada, 1980, p347.

[1] جاك دريدا، **في علم الكتابة**، تر: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008، ص 53.

فلسفة الحضور والغياب هذه تعمل على نقد ميتافيزيقا العقل الذي يدّعي امتلاك الحقيقة في صورتها المطلقة والنهائية، بحيث يبقى نشاط التفكيك مرتبط بمدى استجواب النّص، من خلال تجاوز منطق المعنى الثابت، وفتح المجال أمام القراءة الحرّة والمعاني المتعدّدة، حيث تصبح طبيعة الدزاين التأويلية تتأسس داخل الكتابة المتسائلة بالتحديد، وتنوب عن سلطة العقل/ الصوت، الذي اتخذته الميتافيزيقا الغربية مركزا لخطابها بإقحام هدم المعاني فضاء الكتابة: "***هكذا يجب على القارئ (المؤول) للنّص أن ينتقل من البحث عن الحقيقة والمعنى الأحادي الثابت إلى البحث عن المحتمل والممكن أي عن المعاني المتعدّدة***".[1]

تبعا للمعطيات السّابقة يمكننا القول إنّ مشروع التفكيك هو استئناف للعمل الهيدغري في إعادة بناء الأنطولوجيا، مرورا بهدم الميتافيزيقا الغربية، فالتفكيك عند دريدا مفهوم ثري موازي للتفتيت، التشريح، التقويض أو التخريب، فكان دريدا ذكيا في الانطلاق منه ليطبقه في مجال اللّغة إذ أعطاها مبادئ جديدة تتماشى وطبيعة المجال فلم يقدّمها بوصفها منهجا له قواعد وضوابط، بقدر ما هي استراتيجية تتجاوز المألوف في التعامل مع القبض على المعنى في النّص، على هذا الأساس لا يمكننا إنكار مساهمة هيدغر غير المباشرة في قيام هذا الاتجاه اللغوي المعاصر، من جهة أخرى فإنّنا نلمح توظيف دريدا لبعض الثنائيات مثل الصوت/ الكتابة، الحضور/الغياب، هذه الطريقة نفسها قوام الفلسفة الهيدغرية مثل الوجود/ العدم، الوجود/ الموجود، ولما كان فكر ما بعد الحداثة معروف بالتجاوز نجد دريدا أخذ فكرة الهدم الهيدغرية، أي استفاد من الطريقة لكنّه تجاوزها عندما صنع لفلسفته مجال مغاير لفلسفة هيدغر التقويضية.

[1] جاك دريدا، **في علم الكتابة**، ص67.

الفصل الثاني: قراءة في مقالة التنوير "التنوير عند كانط بين المعنى والمفهوم ".

المبحث الأول: الحريّة شرط لتحقّق التنوير.

1. قراءة في كلمة "خروج" المفهوم المركزي في مقال ما التنوير؟
2. تنويرية كانط بين العقل والحرية.
   1.2 منزلة العقل في فلسفة الأنوار "العقل الأنواري بوصفه مشروعا".
   2.2 العقل الحرّ في حدود العقل الخصوصي والعمومي.
3. العقل الحرّ في التجربة الدينية وعلاقتها بالتنوير.
4. العقل الحرّ في مجال السياسة "الوظيفية المواطناتية لسؤال التنوير".
5. الوظيفة البيداغوجية لسؤال التنوير "الأنوار والتربية".

المبحث الثاني: سؤال التنوير والحداثة.

1. التنوير مرادف للراهن.
   1.1 التنوير وأنطولوجيا الحاضر.
2. من التنوير إلى الحداثة "علاقة التنوير بالحداثة ".
3. العقل الحرّ شعار التنوير "نحو تأسيس كوجيتو جديد في عصر الأنوار ".
4. من التنوير إلى الكونيّة.
5. من التنوير إلى التاريخ العالمي والمواطنة الكونية.
6. التنوير وسؤال الثورة.

المبحث الثالث: الثراء النقدي في تداولية سؤال التنوير لدى توجهات ما بعد الحداثة.

1. سؤال التنوير والفكر النقدي أو من النقد إلى التجاوز.
2. تجاوز العوائق السيكولوجية "مميزات الإنسان الأنواري".
3. مفهوم العقل الأنواري تجاوز مفهوم العقل الأداتي أو العقلانية الأداتية.
4. امتدادات سؤال التنوير وآلية النقد في التوجّهات المعاصرة لرواد فرانكفورت.
5. مكانة سؤال التنوير في الكانطية الجديدة.

الفصل الثاني: قراءة في مقالة التنوير "التنوير عند كانط بين المعنى والمفهوم"

تمهيد:

إنّ الحديث عن السّلطة يقابله على الصعيد المفاهيمي مفهوم جديد تمخض عن أزمة الوعي الأوربي، يمكن حصره في التحرّر الذي أسّس له عصر الأنوار التي شهدتها أوربا في القرن الثامن عشر أو ما يسمى **أوربا الأنوار**. رغم أنّ محاولة حصره على الصعيد الجغرافي أو العرقي يعتبر إجحافا في حقّه وتعديا على المهمّة التي قام بها أو النتائج التي أفرزها، كونه عبّر عن منظومة مفاهيمية مختلفة الأبعاد مثل الحرية، التسامح، الحوار التقدم، الوعي...إلخ التي مهما اجتهدنا في حصرها أو تحديد فاعليتها أو ماذا تعني خاصة من الناحية الإجرائية.

إذا تأمّلنا عملية التنوير* التي شهدتها أوروبا سنجدها جاءت بمدلولات مختلفة بتحقيبات زمنية متباينة، إلاّ أنّها عبّرت في صورتها النهائية عن الإنسان كيف يصبح واعيا ويصير متحرّرا من كل القيود التي تقع عائقا أمام قيام العقل بمهمّته الأساسية التي وُجد من أجلها، وهي التفكير حتّى يغيّر من نقائص المجتمع الذي وُجد فيه، ويغير كذلك من أسلوبه في الحياة في جميع المجالات: الاجتماعية، السياسية، الدينية، الفكرية ...إلخ.

فحسب اللسان الفرنسي **Lumières**، بالتقليد الإنجليزي **Enlightenment** معبّرة عن فكرة التّقدم الناجمة عن الثورات التي مسّت أوربا وأمريكا في القرن 18م، والقائمة على أسلوب التفكير النقدي ضد السّلطة التقليدية، ووفق اللفظ الألماني يرمز إلى **Aufklärung** استعادة الإنسانوية وفق مبدأ الاستقلالية من خلال الدعوة إلى التفكير[1].

---

*في الجانب الإيتمولوجي لم يحظ المفهوم بترجمات حقيقة في فضاء اللغة العربية بل وقع في ترجمات تقريبية حملت معها خلط مفاهيمي مع الضوء والكهرباء، إلاّ أنّنا نجد في المعجم الوسيط للغة العربية ترجمة توظف مفهوم النور في سياقه المتداول بعيدا عن هذا الخلط المفاهيمي، بوصفه دعوة إلى التفكير، إذ **يقال استنار الشعب أي صار واعيا مثقفا**. أحمد الزيات وآخرون المعجم **الوسيط**، مج2، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د (ت، ط)، ص 962.

[1] بيار إيف بروبيرن، **أوربا التنوير**، تر: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص19.

فإذا توغلنا في تاريخيته سنجده ظاهرة اجتاحت مجتمعات كثيرة وتعاقبت عليه أجيال مختلفة باختلاف أجناسها وأعراقها، سواء العقلانية الفرنسية أو الألمانية أو المجتمعات الأمريكية وعبّرت عن لغوسية ثقافتها .

من الواضح أنّ التنوير من بين المفاهيم المشكّلة القابلة لتأويلات وقراءات مختلفة، مع إمكانية إعادة التقويم هذا يجعلنا نحدّده **أولا مفهوما مفتوحا** في سياقه التداولي، من حيث المعنى والوظيفة يتمثل في كونه سلسلة من المهام تستلزم حضور فعل التفكير وبقوة تشترك فيه الثقافة الفرنسة مع الألمانية والأمريكية، **وثانيا التنوير بوصف مصطلح** تنفرد فيه المحدّدات التاريخية، الجغرافية، الدينية والفكرية، في هذا الإطار المفاهيمي يمكننا إدراج تسمية التنوير في اللّغة الألمانية كونها جاءت مختلفة من حيث المعنى عن اللّغات الأخرى، أولا على المستوى التاريخي على الرغم من كونها جاءت متأخرة من الناحية الزمنية، إلاّ أنّها عبّرت عن عملية استمرارية لا يمكن إحالتها لمحدّد تاريخي معيّن بوصفه عصرا، بالمقابل مثل شعار يشير إلى قرن محدّد في اللّغات الأخرى، أمّا من حيث المعنى نجد أنّ مفهوم التنوير لم يكن أحادي المعنى لكنه يعبّر عن المغامرة التي خاضها العقل إيمانا بقدرته على التغيير نحو ما هو أفضل، على النقيض من هذا توفرت الكلمة بالألمانية على معاني متعدّدة لا تتوفر في اللّغات الأخرى، فارتبطت بجهاز مفاهيمي مثل العقل، التفكير، النقد، التقدّم، الحريّة، الدين، السياسة، الأخلاق، التربية...إلخ[1].

في خضم هذا الجدل حول المفهوم ينبغي علينا في هذا الإطار الإشارة إلى **المشروع الكانطي** المتمثل في الإجابة عن سؤال "**ما التنوير**" 1784، وإن كانت الإحاطة بالمفهوم ومحاولة ضبط تعريف دقيق له ليس بالأمر اليسير، إلاّ أنّه اجتهد في تحديد ماهيته والأطر التي يشتغل فيها ويدور، فاستعان بالمنظومة المفاهيمية سالفة الذكر لتوضيح ماذا يعني التنوير، والمطّلع على هذا المقال سيلاحظ بوضوح الاختلاف الذي رصدناه بين التنوير في اللّغة الألمانية واللغّات الأخرى، من هنا عُدّت هذه المحاولة بمثابة إعادة نظر في المفهوم

[1] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، **مجلة فكر ونقد**، العدد 04، 1997، الدار البيضاء، المغرب.

وأسّست حدثا فلسفيا مهما لم تستطع الفلسفة المعاصرة بكل تياراتها تجاوزه نظرا للأبعاد الفلسفية العميقة التي تضمّنها، أبرزها كان آلية النقد كون الفلسفة الكانطية نقدية بامتياز، تخرج فلسفة الأنوار من دائرته، هذا ما جعلها تدرك قيمة النقد وقدرته على قيادة عصر بأكمله، كلّ هذه المعطيات تدفعنا إلى طرح إشكالية رئيسية متبوعة بجملة من المشكلات الفرعية أو الجزئية: **ماذا يعني التنوير حسب التصور الكانطي؟ هل هناك تنوير واحد أم متعدّد ومتنوع؟ هل هو مشكل متواصل؟ ما هو الإطار التاريخي والجغرافي للتنوير؟ هل انتهى عصر التنوير؟ وما علاقته بالحداثة وما بعدالحداثة؟ ماهي مبرّرات ارتباط التنوير بالنقد وما العلاقة بينهما؟ أو بصيغة أخرى كيف ستكون آلية النقد حاضرة في هذا المشروع؟ هل سيكون النقد نقطة ينطلق منها المشروع أم نقطة ينتهي إليها؟ كيف استطاع كانط تحويل آلية النقد من الجانب الإبستيمي إلى تحديد معنى التنوير وتصويب أهدافه؟**

المبحث الأول: الحريّة شرط لتحقق التنوير

لو تساءلنا عن الأسباب التي جعلت الفلسفة الكانطية تأخذ طابعا خاصا من التميّز وتبقى حاضرة بقوة في الفلسفات التي جاءت بعدها يمكننا أن نحصرها في إيمانها الشديد بالفلسفة وقدرتها على تغير الواقع وحل مشاكل الإنسانية، فضلا عن الثقة التي وضعتها في ذات الإنسان بوصفه كائن حرّ بذاته حامل للقيم الأخلاقية وواضعا للأحكام القيمية، لتفتح هذه الفلسفة أفقا لحراك عقلي يرسم فيه العقل برنامج صلح يعقده الفرد مع نفسه ومع المجتمع ليتحرّر من كل أشكال السيطرة التي عاش مكبلا بها لقرون طويلة من الزمن، هذه اللحظة يترجمها وضع الثقة في العقل ونتائجه، وكان النقد عند كانط هو مبرّر تمجيد العقل والإيمان بقدرته ثم الاستناد عليه كدعامة كونية شمولية، بهذا الاندفاع القوي نحو الإنسان يمكننا أن نصنّف كانط فيلسوفا إنسانيا هذا الشعور الذي كان فيلسوفنا بارعا في أن يجعله يرافق كل مشاريعه الفلسفية سواء ما تعلق منها بثالوثه النقدي السياسة وحتى كتاباته الأنثروبولجية المتأخرة، يمكننا أن نلمح كذلك هذه النزعة الإنسانية في مقالته

للإجابة عن **سؤال ما التنوير؟** 1784 المطروح من قبل أحد قساوسة الكنيسة، بحيث صنفتها مجلة بريلينيتش الألمانية الشهيرة إجابة نموذجية لمفهوم الأنوار كونها وقفت على المعنى الدقيق للتنوير.[1] وقدّمت صورة عن مميزات الإنسان الأنواري، كما ساهمت في تقديم الحلول اللازمة لبلوغ التنوير. إنّ الغريب في الأمر أنّ هذه الإجابة لم تكن المحاولة الوحيدة لكنّها كانت أهمّها، ربما لأنّها من كانط الإنسان قبل الفيلسوف، والمطلع على هذه المقالة سيلمس ذلك -بوضوح- في طيّات أبعادها المختلفة التي لا يمكن حصرها في الركن الفلسفي فقط، حيث جاءت عميقة بعمق النظر الكانطي، ربما كانط نفسه لم يكن يعلم بالحجم الذي ستشغله مجرد مقالة كتبها للرد عن سؤال مطروح في مجلة، لم يكن يعلم بأنّها ستكون مشروعا يرسم خارطة جديدة للعقل البشري وأنّها ستشكّل ثورة على التصوّرات الكلاسيكية، كما ستصحّح المغالطات التي تتربص بالمفهوم لتعيد صياغته في براديغم مغاير يكون أفقا جديدا لإنسان أنهكته ثقافة الوصاية التي لم تتوانى في ممارسة أشكال السلطة عليه، كل هذه الإنجازات يمكننا أن نلمسها بوضوح من خلال الوقوف على ما تضمّنته تلك المقالة.

1. قراءة في كلمة الخروج "المفهوم المركزي في مقال ما التنوير؟"

أول ما يثير انتباه القارئ أنّ كانط استهلّ مقالته بتعريف التنوير على أنّه: "***خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلاّ بتوجيه من إنسان آخر.***[2*] ، إذا مارسنا التفكيك المفاهيمي على مصطلح **الخروج** الذي يبدو أنّه مفهوم جوهري في حدوث عملية التنوير سنجده:

---

[1] ليود سيبنسر، أندرزيجي، **عصر التنوير**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 16.

[2] ImmanuelKant, **Benatwortung der frage was ist Aufklärung?**, Text gemeinfrei Aufmachung, urheberrechtlich geschützt, Vorabversion der 1. Auflag vom,16 Juni 2015, P 05.

[**] قد ورد النص باللغة الألمانية كتالي:

"Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner, selbst verschuldeten Unmündigkeit ist, das Unvermögen sich seines verstandes ohne, Leitung eines anderer zu bedienen"

- **وفق قراءة سطحية:** تقودنا المسألة إلى عمل معجمي بأنه نقيض الدخول، هو من الفعل "خرج" من اسمه "خروج" خرج، يخرج خروجا ومخرجا فهو خارج وخروج وخرّاج، وقد أخرجه وخرج به، ويشير إلى فكرتي الوقت والمكان.[1] يشير المعنى العام لكلمة الخروج في جانبها اللّغوي إلى التغيّر والحركة بمعنى الانتقال من حالة إلى أخرى، في المكان والزمان.
- **أمّا وفق قراءة تأويلية:** لن نجد الخروج ذا مؤشر لغوي عام، بل سيحيلنا إلى إسقاطات فلسفية عميقة لعلّ أبرزها ما كشف عنه كبار الفلاسفة الذين تناولوا هذا المفهوم وربطوه بأبعاد فلسفية مختلفة، نخص منها بالذكر ما ورد في نظرية الحركة الأرسطية التي ظهر فيها مفهوم "**الخروج** " بقوّة، لكن السؤال المطروح هنا: **هل كان الخروج الكانطي في صورة مماثلة لنظرية الحركة الأرسطية؟**

عبّر أرسطو Aristote (384/ 322 ق . م) أنّ الحركة La :Movimento بوصفها كمال الخروج ممّا بالقوة، إلى ما هو الفعل: ***"فعل أو تحقّق أو كمال ما قد كان بالقوّة حين هذا الوجود، الذي كان فيما تقدّم ممكنا محضا، يصير فعليا من جهة ما هو متحرّك سواء بقي في ذاته –على ما هو – أم احتمل تغييرا ما"***[2]. نستشف من هذا النّص أنّ الحركة عند أرسطو مفهوم ديناميكي مفاده تغيّر الشيء من صورة إلى صورة أخرى غير مماثلة للأولى، وحدوثها يفيد تحقّق حالة من الكمال، وتشير أيضا إلى وجود شيء أسمى بواسطته توجد الأشياء، بمعنى أنّ العملية تستلزم وجود طرفان؛ الأول تتوفر فيه القوة والقدرة على التأثير والتغيير، وطرف ثاني مهيأ وقابل لاستقبال الأثر، أحدهما فاعل والآخر منفعل؛ أي البعد الأنطولوجي للحركة[3].

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، مج2، حرف الخاء، ج 14، 15، ص 1135.

[2] أرسطو طاليس، **علم الطبيعة**، تر: بارتلمي سانتهلير، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د(ط) 1935، ص 155.

يمكننا أن نرصد مفاهيم أساسية تدخل ضمن الحركة عند أرسطو، هي الاستحالة، التغيّر، التحوّل، هذا ما يجعل الحركة تحدّد في ثلاثة أنواع رئيسية كل منها يعبّر عن ما صدق محدّد، منها ما بالكيف والكم، فالمكان، لكن ما هي خصوصية كل نوع حسب التصوّر الأرسطي؟

ذهب أرسطو بأنّ الحركة في الكيف لتكن استحالة، وهي اسم عام لكل انتقال من شيء إلى شيء غيره، وهو الذي يقال به في الشيء إنّه منفعل أو أنّه ينفعل، والحركة في الكم منها نماء أو نقصان، أمّا الحركة في المكان فيكون معناها العام النقلة في تلك الأشياء التي تبدل مكانها.

يتضح من خلال هذا الرصد النوعي للحركة أنّ كل تغيّر يفيد الحركة حسب أرسطو لكن ليس كل حركة تغيّر، هذا ما يستدرجنا إلى الوقوف على بعدين أساسين: الأول أنطولوجي متمثل في فكرة الله (المحرك الذي لا يتحرك)، والآخر فزيقي (مادي) مرتبط بالحركة الميكانيكية أي الفيزيائية[1]. إنّ الشرط الميكانيكي للخروج لا يلغي شرطه المنطقي الذي هو سلامة الانتقال من الجزئي إلى الكلّي،كما في الاستدلال الأرسطي والملاحظ في مقالة التنوير هو أنّ الشرط المنطقي للخروج قد حضر بصفة جرأة على استخدام العقل استخداما فرديا، وهو ما سنعمل على توضيحه في المراحل اللاحقة من التحليل.

لما كان كانط يقصد في تعريفه للتنوير أنّه خروج على الطريقة الأرسطية من حيث شرطها المنطقي، ما دام مشروطا بالخروج ـ الانتقال، التحول ـ فما دلالة الخروج وفق الاستنارة حسب التصوّر الأفلاطوني، كونها تضمنت تعبيرا عن كلمة خروج، **فهل سنجد للخروج مكانا في الإسقاط الأفلاطوني؟ وهل سنجد لربط كانط التنوير بالخروج تبريرا في ظل أمثولة عالم المثل؟**

[1]أرسطو، **الطبيعة**، تر: إسحاق بن حنين مع شروحات ابن السمح وآخرون، ج2، تحق: عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، د (ط، س)، ص 530، 531.

تجلى مفهوم التنوير بوصفه خروجا في **أمثولة عالم المثل الأفلاطونية*** التي حملت في طيّاتها أبعاد فلسفية عميقة، هذا التوجه الفلسفي المتميز عبّر لنا عن مقابلة ثنائية حادّة بين عالمين؛ عالم حسي متغير وحقيقي ينعكس في شكل ضلال لمجموعة من السجناء داخل كهف مظلم، وصوّرت لنا معاناة النفس الإنسانية في التطلع نحو الحقيقة والمبادئ الكلية الثابتة المفارقة للعالم المحسوس، وبيّنت لنا أنّ المعرفة اليقينية قائمة على العقل لا الحس، ويمكننا الوقوف على حضور فكرة الاستنارة بواسطة عملية الخروج في طيّات هذه النظرية من خلال قدرة السجين على التحرّر من ظلمات الكهف وتطلّعه إلى الحريّة بواسطة العقل.[1] أيّا ما تضمّنته الأمثولة فهي تستدعي وتقتضي الحركة، كونها صوَّرت لنا الصراع حول الحقيقة الذي لا يتأتى إلاّ عن طريق الانتقال الذي لا يكون بصفة مفاجئة حسب التصوّر الأفلاطوني، بل بجهد متدرج، ووضّح لنا الصعوبات التي تلاقيها النّفس الإنسانية عند اكتشافها العالم الحقيقي، كما عبّر لنا الكهف الأفلاطوني عن عالمان أحدهما متغير والآخر ثابت، وكيف تخلّصت النفس الإنسانية من عالم الظلال وسموها إلى الحقيقة، وكيف تتم مسايرتها واستيعابها على نحو تدريجي بواسطة نور العقل، الذي بواسطته تتأمل النفس المثل العليا لهذا الوجود.

لقد حمل هذا الطرح في طيّاته مفهومين مركزين؛ التغيّر والثبات، ووضّح لنا الصراع القائم حول الحقيقة التي تكون نسبية بالحواس، ومطلقة بالعقل، وأثبت قدرة النفس على بلوغ هذه الحقيقة واكتشاف حقيقة ذاتها. يشكل هذا الانتقال مظهرا لمفهوم الخروج الكانطي الذي حضرت من خلاله فكرة الاستنارة، لأنّ مسايرة العقل لهذه الحقيقة هو حركة، هذه الأخيرة التي تحقّقت بفضل الانتقال، لأنّ التحقّق الفعلي للذات يسبق الحركة وفق فلسفة أفلاطون، هذه القاعدة لم يخرج عنها مفهوم التنوير عند كانط.

---

* مضمون **الأمثولة** هو وجود عالم لا مادي أزلي وثابت، والمثل باليونانية **Eidos**، تعني كل ما هو مستقل عن معرفتنا أو عن عالم أفكارنا. بيتر كونزمان وآخرون، **أطلس الفلسفة**، **المكتبة الشرقية**، بيروت، لبنان، ط 2، 2007، ص 39.

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د(ط)، 2004، ص403.

أشار أفلاطون في أسطورة إلى مسألة الاستنارة وعلاقتها بالنفس الإنسانية في نصّ موجز ومعبّر مفاده "***دعني الآن أبيّن إلى أيّ مدى تكون طبيعتنا متنوّرة أو مظلمة***".[1] إنّ العود التاريخي لفكرة الأنوار كتجلي للحريّة الإنسانية في التفكير والخروج من الوصاية تجعلنا نعود إلى الفلسفة اليونانية، ومع أمثولة الكهف الأفلاطونية، حيث أنّ الفلسفة اليونانية كما قال ليفناس يمكن أن تقول كل شيء، حيث نجد قصة الكهف الأفلاطوني انطلاقا من رجال مكبلين نحو جدار الكهف ومن خلفهم أشكال وراءها نور، هذا الانعكاس للضوء على الأشياء ومن ثمة على الحائط يُظهر أشكالا مرعبة لا يرى المقيّد حقيقتها، ولكي يفهم الحقائق كما هي عليه أن يتخلّص من قيوده ويستدير للخلف ويخرج من الكهف ليرى النور الحقيقي، فلو قرأنا الظاهرة فينومولوجيا على منهج هوسرل سنصل إلى أنّ الأغلال هي أغلال العقل، وعلى الإنسان أن يتخلّص من قيود عقله ويستعمله بحرية، أمّا الأشكال المُتوهمة على الجدار هي ما يتوهمه العقل نتيجة أحادية الرؤية، وأمّا أن يستدير للخلف ويخرج ليرى النور فهي أمثولة الحرية في خروج الإنسان من الوصاية ليرى نور الحقيقة بذاته، لذا كانت فكرة الأنوار تشع من أمثولة الكهف الأفلاطونية .

لو نضع الخروج الكانطي بين ميتافيزيقا أرسطو وأفلاطون سنجده لم يتعارض مع الدلالة المنطقية للحركة الأرسطية، وتوافق مع الطرح الأفلاطوني لأنّ فكرة التحرّر التي عبّرت عنها أمثولة الكهف تسمح للعقل بالتطلّع إلى الحقائق، هو تصوّر يقترب أو حتى يرادف ما قصده كانط، فربما أراد أن يخبرنا بأنّ أحداث الكهف الأفلاطوني يمكن لها أن تصبح واقعا مجسدا مادام التفكير صفة ملازمة للكينونة الإنسانية، وأنّ التحرّر مهمّة مسؤوليتها ملقاة على عاتقها، لم يكن من السهل علينا القبض على المعنى الحقيقي الذي قصده كانط عندما ربط التنوير بالخروج، إلاّ بالمرور بهذه القراءات الاجتهادية للمفهوم لنجد أنّه أراد أن يخبرنا في طيّاته بأنّ

[1] أفلاطون، **المحاورات الكاملة، مج 1، الجمهورية، الكتاب 7**، تر: شوقي داود تماز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د(ط)، 1994، ص 319.

لا شيء مطلوب سوى الحريّة، حيث يرفض وجود أي وسيط بين العقل والتنوير، لأنّ الإنسان يُنوّر نفسه بنفسه.

2. تنويرية كانط بين العقل والحرية:

تعد الحرية* عند كانط فكرة محورية في فلسفته كونها ترتبط ارتباطا مباشرا بالنقد، وأخذت أبعادا ومفاهيم مختلفة ساهمت في بناء معمار هذه الفلسفة، صحيح أنّ كانط لم يكن السّباق للبحث في هذه المشكلة الإنسانية بامتياز لكنّه الوحيد الذي مكّننا من فهم الحقيقة الميتافيزيقية للحريّة انطلاقا من الوجود الإنساني، ويضعها مطلبا ضروريا لحدوث عملية التنوير، إذ يقدّمها وفق المقالة في صورتين؛ **الأولى فلسفيا**: بوصفها مفهوما **كوسمولوجيا** يجب فصله عن مبدأ السببية الذي يحكم عالم الطبيعة الخاضع للضرورة.[1] **هنا يمكننا أن نستشكل فيما تكمن حقيقة وطبيعة الحريّة في ظل هذا الطرح الجديد؟ وما المقصود بالحريّة عن طريق الفهم الكوسمولوجي؟**** يشير كانط هنا إلى فكرة مفادها أنّ الطبيعة لا يمكن لها أن تخرج عن قانون كلّي يحوي جملة من العلاقات السببية المترابطة فيما بينها ارتباطا علّيا لا مجال فيه للاختيار، لكن هذا التفسير لا يمكن ممارسته في تصوّرنا للحريّة التي لا تقبل هذا الإسقاط الفيزيائي بوصفها قانونا ومبدءا من نوع خاص أي هي قانون نفسها، وخروجها من دائرة ارتباط العلّة بالمعلول هذا لا يعني أنّها تخترق القانون أو خارجه.

إنّ هذا الطريق الجديد الذي سلكه كانط في تصوّره للحرية، من الواضح أنه ليس عن طريق الفزيقا بل

---

*تشير الكلمة إلى غياب أي إكراه خارجي، هذا الأخير نستمد منه ثلاثة معاني أساسية: أولا معنى عام يدل على أنّها خاصية الإنسان الذي لا يخضع لأيّ قيود؛ أي يعمل بإرادته، معنى سياسي واجتماعي يشير الأول إلى تمتع الأفراد بحقوقهم السياسية، أما الثاني يرتبط بغياب الإكراه الاجتماعي الذي يجعل الفرد يمارس كل ما لا تنهى عنه الزمرة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وحرية متعلّقة بالمجال الأخلاقي. أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج 1، ص 727.

[1] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، ص273، 274.

*مأخوذة من Cosmos وتعني **علم الكون**، يتفق الفلاسفة المعاصرون على هذا المعنى، وانطلاقا منه يطلق كانط تسمية **كوسمولوجيا عقلانية** على مجمل المسائل المتعقلة بأصل العالم. أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج 1، ص 234.

كما لاحظنا كان هدفه أن يبيّن لنا أنّها قدرة العقل على العمل بتلقائية وباستقلالية عن التجربة، هذا يضفي عليها طابعا **ترسندنتاليا**.[1] إذن تصبح الحرية بمعناها الكوسمولوجي فكرة عقلية متعالية ومستقلة عن كل ما هو مادي، مما يجعلها مبدأ وحق فطري تمتلكه كل البشرية بدون شروط، بمقتضى إنسانيتهم وطبيعتهم العاقلة، هذا ما يمكّن الإنسان من امتلاك نفسه، إذ يتمحور المعنى الكوسمولوجي للحرية حول حريّة الإرادة كمفهوم في العالم الميتافيزيقي الموجود في تصوراتنا، ومظاهر هذا التصوّر الأفعال البشرية التي تبدو وتتحدّد وفق قوانين الطبيعة الكونية، فحريّة الإرادة كأداء منتظم يمتلكها المرء على نحو القوانين الكونية؛ أي أنّ حرية الإرادة تصاغ دائما على هذا النحو، ما دام الإنسان يختار بين الأفعال الممكنة والمختلفة انطلاقا من شعوره بحرية الاختيار والقرار الفعلي، هذان المقومان اللذان يمنحان لمفهوم الحريّة معناها بشكل كامل.

إنّ الطابع **الترسندنتالي*** للحريّة ينتج المفهوم العملي لها لتصبح استقلال الإرادة أو الإرادة الحرة بوصفها خاصية جوهرية في الكائنات العاقلة كونها قادرة على الفعل بتلقائية واستقلالية عن الأسباب الخارجية ـ.[2] أي أنّ الإرادة نوعان: مُلْزَمَةٌ ومستقلة، فإذا كانت مستقلة فهي حرّة، وهي من خصائص الإرادة البشرية، وإذا كانت مُلْزَمَةٌ تكون خاضعة، وهي من خصائص العقول غير المستنيرة، فالإرادة إمّا خاضعة، إمّا مستقلة، ولا وجود لثالث مرفوض وفق مبادئ المنطق.

أيًّا يكن التصوّر الذي نكوّنه عن الحرية ونرسمه لها في طابعها الميتافزيقي الترسندنتالي ـ هذا الأخير حتى وإن كان غير ممكن منطقيا ـ، فإنّ تجلياتها تبقى محكومة بالقوانين الكونية للطبيعة كون الإنسان مجبر بوصفه

---

[1] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، ص273.

*وضح كانط في نقد العقل الخالص أنّ هذا التصوّر للحرية ينتج عنه وجود عالمان؛ الأول "**عالم الظواهر**" phénoménéينطوي تحت نطاق كل ما يمكن إدراكه وفق مبدأي الزمان والمكان، وثانٍ عالم ليس بظواهر، "**عالم الأشياء في ذاتها**" Noumène، هذا الأخير صدر عنه عالم الأشياء، ويتميز بأنّه مفارق للزمان والمكان، يسير وفق علية تلقائية مطلقة، هي الحرية.

[2] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، ص 273.

ظاهرة* حر من حيث هو شيء في ذاته يحكمه الاستقلال الذاتي؛ أي نومين كونه يتميز بالحرية، وفينومين كونه خاضع للطبيعة بتعبير كانط.[1] بهذا الطرح المفاهيمي يكون كانط قد أعطى للحرية تموضعا جديد، بوصفها تشريع الإرادة لنفسها عندما تصنع قانون يحكم عالمها بنفسها من الناحية العملية، كونها تتوافق مع قوانين الطبيعة ولا تناقضها، لكنها في الوقت نفسه تعمل وفق قوانين خاصة بها كونها علة ذاتية، وبهذه النقلة في تحديد مفهوم الحرية يكون كانط قد تمكّن من ردم الهوة بين المفهوم الحسي للطبيعة، وبين المفهوم الحسي للحرية الذي سيطر على العقل البشري زمنا طويلا في فهمه الخاطئ لطبيعة العلاقة الموجودة بين العالم الحسي ومفهوم الحرية.

رغبة في الاقتراب أكثر من عمق هذه الصورة الجديدة لمفهوم الحرية في الفضاء الكانطي يستوقفنا مقطع صريح يؤكّد أنّ الحرية صفة الإرادة التي تتوافق مع الطبيعة وتصنع لنفسها علّة وقانونا ذاتيا في قوله: ***"إنّ الحرية خاصية تتصف بها الإرادة ليست وفق قوانين الطبيعة... بل يجب أن تكون علية تسير في أفعالها وفقا لقوانين لا تتحول، وإن كانت هذه القوانين من نوع خاص وإلاّ لكانت الإرادة الحرة محالا"***[2] إنّ فكرة الحرية التي طغت على نص الأنوار الكانطية التي كما لا حظنا استعارت الكثير من المفاهيم –ربما– لتقربنا أكثر من حقيقة أنفسنا وعقولنا واعترافا بأتنوميا الإنسان، وأنّه مثلما للطبيعة نظام يضفي عليها طابع الاتساق كذلك الكينونة الإنسانية محكومة بالعقل، وهو قاعدة للإرادة الحرّة بوصفها علّة ذاتية خالصة تتسم بالكونية والشمولية، هذا التصوّر يقودنا إلى الإقرار بأنّه يؤسس لرؤية جديدة للإنسان كذات فاعلة أو ما يمكن أن نصطلح عليه "**مركزية الإنسان** " كونه أصبح ذاتا مستقلة قائمة على ملكة العقل. **أمّا الصورة الثانية للحرية** فقد قدمها كانط في قالب يحيلنا إلى الإقرار بوجود علاقة بين سؤال التنوير وعلم النفس من خلال التحليل النفسي لإنسان الأنوار، هذا التوجّه الذي يمكننا اعتباره التفاتة جديدة واستثنائية من نوعها، كان ذلك من

---

[1] إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، ص 276، 277.

[2] إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص 145، 146.

خلال معالجته لمفهوم الحرية بوصفها مشكلة تدخل في سيكولوجيا الإنسان، وأنّ الأزمة الحقيقة للتنوير هي أزمة سيكولوجية بالدرجة الأولى "**إن الجبن والكسل هما السبب الذي يجعل طائفة كبيرة من الناس يظلون عن طيب خاطر قاصرين طوال حياتهم، حتى بعد أن تكون الطبيعة قد حرّرتهم منذ مدة طويلة من كل قيادة خارجية، والذي يجعل آخرين ينصبون أنفسهم بسهولة أوصياء عليهم.**"[1]

أراد كانط أن يلفت انتباهنا إلى أنّ خروج الإنسان من حالة القصور إلى التنوير مرتبط بتجاوز الإنسان للعوائق السيكولوجية المتمثلة في الجبن والكسل، هذه الخطوة كفيلة بالقضاء على الأغلال التي كبّل بها نفسه بنفسه ليشعر بحقيقة الحرية التي تسكن كينونته، فالإنسان الذي يبقى سجين مخاوفه لا يستطيع استعمال عقله، فيبني لنفسه سجنا من السلطات الخارجية ويعطي لها حق تسييره وكأنه إنسان آلي لا يملك ذاته، بهذا المعنى فقط تكون الأغلال هي أغلال النفس لا العالم الخارجي، كلّ هذه المحطات المهمّة قُدِّر للدعوة الكانطية أن تقف عليها، هذا ما يجعلنا نصفها بأنها تجاوز قوي لمبادئ الاستنارة المسيطرة على المشاريع التي سبقته انطلاقا من اتخاذ التنوير مفهوم ضد الوصاية .

1.2. منزلة العقل في فلسفة التنوير"العقل الأنواري بوصفه مشروعا"

خاطب كانط الإنسان قائلا "**كن شجاعا واستخدم عقلك الخاص**[*]**، هذا شعار التنوير**".[2] لا يناقش هذا الشعار صعوبة استخدام العقل على ضوء ما انطلق منه في نقد العقل الخالص، بل يؤسس له بأنّه أصبح قابلا للاستخدام، كون الإنسان هو بمثابة المحرّك الأساسي لعملية التنوير ـ لقد أراد كانط أن يجعل الإنسان الألماني كذلك ـ بوصفه عقلا حرا، ولم يربط مهمة التنوير بالمقياس العلمي مثلا أو بأيّ معيار آخر؛ أي أنّ

[1] **إمانويل كانط، موسى مندلسون، "مفهوم الأنوار"**، تر: محمد الهلالي، مجلة الحرية، المغرب، العدد 162، 1995، ص 02.

[*] يقصد كانط بالاستعمال الخاص للعقل، عندما يكون المرء تابع لوظيفة معينة، بحيث لا يجب توظيف الممارسة النقدية للعقل ضمن هذا الإطار بل خارجه، وهو ما يسمى العقل العمومي المتمثل في استعمال ملكة العقل في التفكير، كوننا كائنات مفكّرة والتفكير صفة ملازمة لكينونتنا، هذا الاستخدام الحرّ للعقل قادر على تحقيق التنوير بين الناس. كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص144.

[2] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص142.

قدرة العقل لم تعد تقاس فقط بمدى إنجازاته في عالم التجريب بل أصبح شعار التنوير، هذا ما تؤكده منزلة العقل في عملية التنوير، لكن لا يخفى علينا أنّ هذا الأخير عبر الفلسفة الكانطية برمتها، انطلاقا من المجال الإبستمولوجي، هذا لم يكن قبل أن يخضعه للفحص والاختبار ليحدّد قدرته في المجال المعرفي، ثم يقدمه في صورته النهائية التي جاءت مغايرة للتوجّهات الكلاسيكية، عندما حصرته في ما يسمى عقل فعال ومنفعل ويشهد تاريخ الفلسفة أنّ هذه الالتفاتة الإبستمولوجية طرح جديد من نوعه، لم يخطر على بال الفلاسفة قبله سواء في نقده أو الدعوة إلى استخدامه، نلمس هذا التميّز في التأثير العميق الذي مارسه هذا الطرح في الفلسفات التي جاءت بعده خاصة مع مدرسة فرانكفورت التي أسّست للكانطية الجديدة.

2.2. العقل الحرّ في حدود الخصوصي والعمومي

سينقلنا هذه المرة خطاب التنوير من حيّز العقل بوصفه أداة لتقديم المعارف إلى تمظهراته أو حدود الحرية في استعماله، كونه أصبح شعارا للتنوير أو صانعا للإنسان الأنواري الذي تَوجهه نحو العقلانية كفيل بتحرير الإنسانية، هذه الرؤية الجديدة لن يصبح من خلالها العقل مجرد ملكة للتحليل أو منظومة للاستدلال المعرفي، بل سيؤسّس للحريّة الإنسانية ويحلّ مشاكلها، والتوغل العميق في هذه المسألة لن يكون إلاّ باستضافته في القراءات التأويلية المعاصرة له، التي قُدّر لهذا لمقال أن يشغل فيها حيزا كبيرا، ربما لأنّه تضمّن أفكارا تتماشى مع متطلبات العصر وتحدّياته، لعلّ أبرزها ما قدّمه الفيلسوف الفرنسي **ميشال فوكو** Michel Foucault (1926 - 1984) بخصوص مسألة الأنوار الكانطية، عندما وقف طويلا أمام هذا النص مُمارسا فيه كل توجّهاته الفلسفية أبرزها الأركيولوجي*، لكيشف لنا فيه عن أبعاد عميقة سنعمل على التفصيل فيها فيما يأتي.

*هو منهج فلسفي معاصر وضع أسسه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، تشتغل دراسته لتاريخ الأفكار، ويقصد به التنقيب أو الحفر عن المعرفة استنادا إلى البحث في الخطابات المعرفية ونقدها، ثم الكشف عن الخطابات المسكوت عنها، قصد إعادة بنائها من جديد في صورتها الصحيحة، ليصبح هذا المنهج يفهم على أساس المنهج الحفري، وقد ورد أول استعمال لهذا المفهوم من طرف فوكو في كتابه تاريخ الجنون، ليشمل بعد ذلك هذا المنهج كل محاولاته الفكرية والفلسفية. ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص 125، ص128.

أول مظهر يشخصنه فوكو أنّ كانط بيّن كيفية استخدام حريّة العقل، مميزا بين ما يسمى «**العقل الخصوصي والعمومي**"، إذ يُعرّف كانط **العقل الخصوصي** عندما يكون مرتهَنًا في وظيفة، جهاز أو مؤسسة ما، ويقدم لنا نماذج عن هذا النوع عندما يكون الإنسان يشغل وظيفة في المجتمع ويقوم بمهامه؛ كأن يكون جنديا، دافع ضريبة، موظفا حكوميا، أو قائما على كنيسة، أمّا **الاستعمال العمومي** يتجلّى بوصفنا كائنات مفكّرة، وأنّ العقل يجيب أن يكون طائعا في استعماله الخصوصي، وحرا في استعماله العمومي[1]؛ بمعنى قيامك بواجب ما داخل المجتمع لا يمنعك من استعمال عقلك، وتقديم جملة من الانتقادات أو الاقتراحات اللاّزمة بوصفك كائنا مفكرا، وليس كأداة في جهاز ***"إنّ استعمال الإنسان لعقله استعمالا عموميا يجب أن يكون دائما حرا، وهو وحده يمكن أن يؤدي إلى تنوير الناس؛ أمّا استعماله الخصوصي فيمكن غالبا تقييده بصرامة شديدة، دون أن يعوق ذلك بشكل خاص تقدم التنوير، أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر أمام جمهور يتكوّن من عالم القرّاء بأكمله أمّا الاستعمال الخصوصي فيعني ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد منصبا مدنيا أو وظيفة مدنية ما"***.[1] بهذه الرؤية هدف كانط إلى أن يوضح لنا أنّ التحقق الفعلي للتنوير مرهون بقدرتنا على الفصل بين المواطن والموظف في الإنسان الواحد، عندما نعرف متى نقوم بواجبنا القائم على الضمير الحي، ومتى نمارس حرية النقد بوصف التفكير ملازم لكينونتنا، هكذا سنقف على حقيقة ذواتنا ونكتشف مدى قدرتنا على التغيير والتطلّع نحو حياة أفضل ـ عصر التنوير ـ، من هنا بات من الضروري علينا أن نعرف متى وكيف نجعل العقل حرا وخصوصيا؛ بمعنى أنّ خضوع الفرد وطاعته للقوانين التي تحكم المجتمع والمصلحة العامّة، لا ينبغي أن يمنعه من الإسهام بآرائه في قوانين المجتمع وفق حرية شريطة أن يلتزم بها وسط جو عام من الحرية، هكذا فقط سنصل إلى تنوير جماعي.

---

[1] فوكو، **ما الأنوار**، تر: حميد طاس، مجلة فكر ونقد، العدد05، يناير، 1998، ص139.

[1]فوكو، **ما الأنوار**، تر: حميد طاس، ص139.

يوضح فوكو هذه المفارقة بأن كانط في هذا الطرح لا يطلب طاعة عمياء دون تفكير، بل إنّ استعمال العقل يجب أن يكون متكيّفا مع الأوضاع المحدّدة، هذا الوضع لا تنعدم أو تغيب فيه حرية الرأي، بل حاضرة في إطار تعاقد قائم بين العقل العمومي والخصوصي، كدرب آمن لضمان الطاعة ***"فكّروا بمقدار ما تريدون لكن أطيعوا"***.[1] من الطبيعي أنّ الحرية مبدأ أساسي في الفلسفة الكانطية –عموما– ما دام أنّ طاعة القانون لا تلغي الحريّة، فهنا بشّرتنا الأنوار الكانطية بولادة مجتمع جديد يؤمن بتكافؤ قدرات الإنسان أمام أي سلطة مهما كان نوعها سواء اجتماعية، سياسية، دينية...إلخ، هذا الوضع كفيل بتحقيق التقدّم الذي يضمن سعادة الإنسانية التي كان يُنظر إليها قبل كانط بأنّها مرهونة بالثورات العلمية والاقتصادية، في حين أصبح اليوم بناء مجتمع جديد يؤجج لشرارة تنوير مرهون بالوعي الإنساني .

على النحو نفسه في إجابة عن معنى التنوير لمندلسون Moses Mendelssohn (1729 - 1786) التي قدّمها في العدد الأول من مجلة بريلينتش مونا تشرفت البرلينية الشهرية، قد ذُكر فيها مصطلحي الاستعمال **النظري والعملي**، هذا ما يجعلنا نقف عند هذه النقطة بالتحديد، لمحاولة مقاربتها بالمعنى الذي خصّه كانط في مقال الأنوار **للعقل العمومي والخصوصي**، لنجد أنّ المقصود هو ضرورة تلازم الجانب النظري مع التطبيقي من أجل بناء الحضارة التي يجعل مندلسون فيها الثقافة* وما يتبعها من معرفة موسوعية هي الشرط الأساسي في تفعيل الأنوار والحضارة، وما يوضح هذا الاختلاف الموجود بين التصورين هذا النص:

"إنّ الأنوار هي بالنسبة للحضارة ما تشكله عموما النظرية بالنسبة للتطبيق، وما تشكّله المعرفة، فإذا تم

---

[1] فوكو، **ما الأنوار**، تر: حميد طاس، ص 139.

* وضح ويل ديورانت Will Durant (1885-1981) علاقة الثقافة بالحضارة في كتابه قصة الحضارة الذي كان حصيلة ما يقارب 40 عاما من البحث في معنى الحضارة، إذ نجده يعتبر الثقافة جزء من الحضارة، فلكل حضارة ثقافتها، وأنّ الحضارة ترتبط بالجوانب الروحية والعقلية والأدبية بينما ترتبط الثقافة بالجانب الفكري والعلمي، معرفا الحضارة بأنها "النظام الاجتماعي الذي يساعد الإنسان على إنتاجه الثقافي "، والثقافة بأنّها "جملة المعارف والعلوم والآداب، والفنون التي يتعلمها النّاس ويتثقّفون بها"، من هنا يظهر تشابه من حيث الدلالة بين تصوّر ديورانت ومندلسون. **قصّة الحضارة**، ويل ديورانت، تر: نجيب محمود، مج1، دار الجيل، بيروت، ط1، 1988، ص03.

النظر إليهما في ذاتهما ومن أجل ذاتهما ـ موضوعيا ـ فسيوجدان في ترابط جد دقيق رغم أنّهما في الناحية الذاتية يمكنهما أن يوجدا في حالة انفصال في أغلب الأحيان" [1].

يأخذ مفهوم العقل العمومي والخصوصي القائم على الحرية عند كانط معنى فضفاض، بحيث تدخل فيه الكثير من السياقات والدلالات: العقل، النقد، الحرية، التقدم، الحداثة، بوصفها مقوّمات أساسية في تفعيل هذه العمومية والخصوصية في العقل الذي يصبح من هذا المنطلق يتحمل المسؤولية اتجاه نفسه واتجاه الجماعة في نقد وبناء ذاته، لبناء تاريخ الكوني في عصر التنوير والحداثة، من هنا يظهر الاختلاف بوضوح بين التصوّرين، خاصة وأنّ مندلسون قدّم لنا المفهومين في إطار علاقة محصورة تتعلق بالثقافة فقط، بينما منحه كانط معنى مفتوح يقبل العديد من القراءات والتأويلات .

3.العقل الحرّ في التجربة الدينية وعلاقتها بالتنوير.

في إطار الاستشكال الكانطي لحدود ممارسة الحرية ممارسة عمومية، سيكون التحرّر من الوصاية مهمة تتوج بها الجرأة على استخدام التفكير الحرّ كشرط إمكان في أمور الدّين، بحيث تكون هذه الجرأة بمثابة تأسيس جديد لفهم الدّين القائم على العقل والحرية، وإعلانا لنهاية تاريخ الوصاية، انطلاقا من الحضور القوي الذي شهدته مسألة الدّين في أكثر من مناسبة وبطريقة متكرّرة، كدليل على أهمية الموضوع ضمن مقالة التنوير هذا الإيمان الحرّ سيكون له أبعاد جديدة، ترسم الصورة التي سيمثّلها الإنسان في عصر التنوير، عندما يكون جريئا في الاعتراف بالدّين المحض في حضور سلطة الكنيسة، متجاوزا بهذا كل أنواع الوصاية، وقد نبّه كانط في خطاب التنوير إلى خطورة ممارسة الوصاية في الأمور الدينية، مقارنة بالمجالات الأخرى لأنّها ستكون اعتراف مباشر من الإنسان بعجزه عن التشريع الذاتي، ليحايث ثقافة الوصاية، وكيف أنّها ستكون عائقا كبيرا أمام عملية التنوير، هنا تقاس حرية العقل بمدى وعيه، لأنّ تأويل الدّين الذي تفرضه الكنيسة متوقع في سياج

[1] إمانويل كانط، مفهوم **الأنوار**، ص17.

ثيولوجي دغمائي مغلق لا يتوافق مع العقل الحر " ***ألا ينبغي أن تتمتع هيئة من رجال الدّين ـ مجمع كنسي مثلا ـ بالحق في أن يلتزم أعضاؤها بممارسة وصاية دائمة على كل الأعضاء، أقول أنّ ذلك غير ممكن تماما، إنّ مثل هذا التعاقد يمنع كل استمرار في تنوير الجنس البشري وهو باطل تماما حتى وإن تم تأكيده من قبل سلطة عليا، فذلك سيمنع عموما التقدم في التنوير، وسيكون جناية في حق الطبيعة البشرية التي تكمن غايتها الأصلية في هذا التقدم*** ".[1] إنّ مثل هذه الوثبة تمهد لفكر تنويري لا سلطة فيه إلا للعقل نفسه الذي بإمكانه أن يعيد النظر في مفهوم الدّين ليعيد بناؤه على أسس متينة، تغيب فيها كل مظاهر الوصاية والوساطة الدينية التي أقحمته فيه الكنيسة، من هنا فقط يمكننا الحديث عن مشروعية وشروط إمكان إنسان الأنوار، الذي تبدو قناعة كانط به قوية جدا ما دام الدّين الطبيعي يقوم على الصدق الكلي الذي تتفق فيه جميع العقول في طابع كوني شمولي، تبعا لذلك مع الفكر الأنواري عرفت المسألة الدينية تحولا جذريا، وأنّ فهم الدّين لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون عائقا أمام عملية التنوير، ما دام استعمال العقل الحرّ هو الحل الوحيد ليتحرّر من الوصاية، هذا حال الإنسان الأوربي، فلم يكن السباق لمحاربة الوصاية الدينية، لكن الجديد معه هو المنهج الذي عالج به الدّين .

4. العقل الحرّ في مجال السياسة "الوظيفة المواطناتية لسؤال التنوير"

يتخلّل مقالة التنوير الحديث عن العقل الحر والجريء في أكثر من موضع، إنّه حديث يسقط على مجالات كثيرة خصّ منها كانط مجالي الدّين ثم السياسية، ربما لأنّهما الأكثر خطورة في عرقلة مهمة التنوير، بحيث حدّثنا عن ضرورة الحرية التي يجب أن يتمتع بها رجل الدّين عند التعبير عن آرائهم، على القدر نفسه تكون هذه الحرية في المجال السياسي الذي وجب فيه امتناع الحاكم عن التدخل في الأمور الدينية، وترك الحرية فيها للأفراد، لأنّ الشرط الفعلي لتحقّق التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي، باستعمال العقل بطريقة

[1] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص 147.

حرّة تكون الحريّة تمظهرا له، هنا يصبح دور الحاكم ليس ممارسة الوصاية سواء في مجال الدّين أو السياسية، بقدر ما يكون دوره أن يكفل حرية الاعتقاد؛ أي لا يرفض أو يتدخل في حرية تعبير الفرد عن آرائه الخاصّة، سواء كان ذلك في المجال الديني أو السياسي، دون أن يؤثر هذا التفكير الحرّ على طاعة القانون كما وضّحنا ذلك سابقا[1].

هكذا سيمثل التنوير خطوة نحو إعادة النظر في مفهوم المواطناتية، بطريقة تَضمن توافقا يتسم بالتماسك والحرية بين الفرد والدولة بعيدا عن أشكال الخضوع والوصاية ***"يمكن للإنسان أن يرجئ التنوير فيما ينبغي عليه معرفته، أمّا التخلي عنه بالنسبة لشخصه فهو خرق للحقوق المقدّسة للإنسانية، ودوسا عليها بالأقدام، والحال أنّه لا يحق للملك أن يقرّر على شعبه ما لا يحق حتى لهذا الأخير أن يقرّره على ذاته، لأنّ نفوذه التشريعي يقوم بالضبط على أنّه يوجد في إرادته الإرادة الشعبية بأكملها[1]"***.

إنّ نقد أشكال الوصاية والقصور ضمن خطاب الأنوار أمر يعكس الاتصال الوثيق بين نقد العقل واستعمالاته العمومية، فيما تعلّق بالدين والسياسة، لأنّ هذه العمومية من شأنها أن توضح حدود العقل في مجالي الدّين والسياسة، كوننا نتساوى في الفهم الخاص والعمومي، لذا لا يحق احتكار الدّين باسم أي وصاية مهما كان نوعها.

بالمقابل من هذا وَجب مراعاة حدود الواجب القائم على الضمير الحي أثناء استخدام العقل الخصوصي في وظيفة ما، ما دام هذا الضمير لا يحدث خلطا بين الاستعمال العمومي والخصوصي للعقل، لأنّ طاعة القانون والواجب لا تتعارض أبدا مع التفكير الحرّ، هذا التوافق من أهم ما يتوج به عقل الأنوار

[1] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص 148.

[1] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص 148.

كونه يستعرض ويمارس وظيفة مواطناتية* يندمج فيها الفرد بكل حرية مع ثقافة طاعة القانون، إيمانا منه بأنّ استعمال العقل في صورته الخصوصية لا يعيق استخدامه في صورته العمومية، مما يجعل الطاعة ليست بمعنى الخضوع وعدم استعمال الفكر بحرية، إذ يبدو تركيز كانط على نقد ثقافة الوصاية واضحا في استخدامه الكثير من المفاهيم التي توحي بذلك، نخص منها بالذكر: الملك، الطغاة، الرعايا، القسيس، رجال الدّين، مجمع كنسي ...إلخ، إنّها مبادرة هدفها الدعوة إلى الجرأة على تجاوز الوصاية التي تُلغى فيها فاعلية الذات.

05. الوظيفة البيداغوجية لسؤال التنوير"الأنوار والتربية"

لقد اقتضت الرؤية الأنوارية من كانط أن يبحث في كل الدروب التي يمكن لها أن تكون شرط إمكان لحدوث التنوير، فبعد مساءلته للعقل في الجانب الديني، الاجتماعي والسياسي، سيدخلنا هذه المرة من زاوية ستبدو لنا غريبة أو بعيدة عن الجانب الفلسفي الذي ألفناه من كانط، ونقصد هنا ما كتبه كانط عن تأمّلاته في التربية* التي جاءت وليدة دوافع متداخلة**، لكن ستزول هذه الغرابة بمجرد أن نلمس بعدها الفلسفي

---

*تناول دريك هيتر تاريخ المواطنة من زاوية كونها هي من تحدّد علاقة الفرد، ليس بفرد آخر مثلما كان شائعا في الأنظمة القائمة على ثقافة الوصاية مثل الإقطاعية، الملكية والاستبدادية، بل هذه العلاقة ترتبط بفكرة الدولة التي يتمتع فيها الأفراد بالحرية والاستقلالية في التعبير عن آرائهم بخصوص طبيعة النظام دون أن يمس هذا بطاعته، هذا ما يجعلهم متساوين في الحقوق، ففكرة المواطنة بهذا المعنى ستولّد فيهم الإحساس بالمسؤولية وحب الانتماء للوطن، هذا التخصيص في طرح فكرة المواطنة في صورة تتعارض مع الوصاية والخضوع، نجد كانط في مقال الأنوار حاول أن يؤسس لها بطريقته بعدما أخذ هذا المفهوم عبر تاريخه مسار دلالي مختلف ومتناقض، يصب دائما في ثقافة الخضوع والوصاية، ليكون مقال الأنوار مساهمة قيمة في بلورة رؤية جديدة للمواطنة تتعارض مع الوصاية، وتفتح مجال التفكير الحر بوصفه حق ملازم للطبيعة البشرية، لا يمكن احتكاره أو ممارسة الوصاية عليه.دريد هيتر، تاريخ موجز للمواطنية، تر:آصف ناصر، مكرم خليل، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1 ،2007، ص 16، 17.

* **Education بمفهومها** العام هي تطوير وظائف الإنسان تطورا تدريجيا بالدربة من أجل إتقانها، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج 1، ص322 .

تجدر الإشارة إلى التأملات في التربية، فهي عبارة عن محاضرات كان كانط قد ألّفها بجامعة كونكزبارك Königsberg عندما كلّف بتدريس التربية فيها، أثناء فترات متقطعة من سنة 1786-1776، مستفيدا من قراءته لكتاب جون جاك روسو "إميل أو في التربية"، هذا الأخير لفت انتباه كانط إلى ضرورة تأسيس خطاب الأنوار على نظرية تربوية، بالإضافة إلى كتاب بازدوف "في المنهج " وهو كتاب مهم في التربية والتعليم. عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص 103، ص116.

خاصة عندما نكتشف أنّه بعد تأمّله في التربية وجدها شرط ضروري لحدوث التنوير، هذا الأخير هو نتيجة حتمية للتربية الأخلاقية.[1] ربما الانشغال الكبير لكانط بمسألة التنوير دفعه لأن يلفت انتباهنا إلى أنّ التربية تستطيع أن تأخذ بعدا جوهريا جديدا في الفكر الأنواري، وتشغل مكانة مركزية يمكنها الاحتفاظ براهنتيها كونها تهيأ الإنسان المتشبع بالمبادئ الأخلاقية لاستقبال عصر الأنوار.

للكشف عن الأسباب التي تجعل التربية مقوما أساسيا في تفعيل التنوير يكفي أن نقف على التصوّر الكانطي للتربية، عندها سنفهم طبيعة العلاقة المتاحة بينهما، حيث نلمس أنّ التربية وفق الرؤية الكانطية لا تنحصر في أنّها القدرة على تكوين الناشئة وفق متطلبات العصر قصد النجاح في حياتهم، وهي ما سمّاه تربية خاصّة، بقدر ما هي ميزة إنسانية كون الإنسان الكائن الوحيد الذي يجب تربيته، فالتربية تساعدنا على تكوين أفراد قادرين على التعبير عن قدراتهم العقلية والفكرية بكل حرية، استنادا على مبادئ إنسانية كونية وهي ذات طابع عمومي كونها تجمع بين التعليم والثقافة والأخلاق، ومن شأنها أن تهيّئ الإنسانية لمستقبل متنور.[2]

نلاحظ أنّ مصطلح خصوصي وعمومي اللذان كانا حاضرين بقوة في مقال ما التنوّر، يظهران ببعد جديد في تأملات التربية، فمثلما اشترطت الأنوار عقلا عموميا استلزمت تربية عمومية، يمكننا أنه نصفها بالتربية المستنيرة، من هنا فمسألة التربية ليست اختيارية بل أصبحت معيارا جديدا للإنسانية في عصر التنوير لأنّ التربية لا تقاس بقدرة الإنسان على التصرّف وفق مبادئ إنسانية مماثلة مؤسسة على قواعد الانضباط، هذا ما يجعلها قادرة على تعليم الناشئة كيفية ممارسة استقلالية ذواتهم في أطر لا تتعارض مع حريّة الآخر وقادرة أيضا على إرساء معالم مجتمع أنواري .

---

[1] إمانويل كانط، **ثلاث نصوص: تأملات في التربية**، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، تع: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص11، 12.

[2] إمانويل كانط، **ثلاث نصوص**، ص11، ص25.

من هذه اللحظة الكانطية لم يعد النظر إلى التربية من زاوية النظر إليها كوسيلة في اكتساب مهارات وامتلاك المعارف فقط، بقدر ما أصبحت دافعا للنوع البشري نحو عصر التنوير والحداثة، هذا ما يجعلها أصعب مشكلة تواجه الإنسان لكن يبقى استيعابها أمرا ليس مستحيلا، إذ يبقى مرهون بمدى وعيه بأنه كلّما تمكّن من احتوائها تحقّقت الأنوار، من هنا لا مجال لإمكانية الفصل بين التربية والتنوير ***"فالأنوار تتوقف على التربية كما أنّ التربية يتوقف دورها على الأنوار"***.[1] إذا كانت الأنوار قادرة على رفع الوصاية عن العقل فإنّ التنوير من الناحية التربوية هو فتح المجال أمام الناشئة للتعبير عن قدراتهم الفكرية والعقلية بكل حرية، بهذا تكون التربية قادرة على تحقيق الأنوار، في الوقت نفسه الأنوار هي من تبرز الحاجة إلى التربية؛ أي ستكون الأنوار مشروعا ناقصا في غياب التربية، نحن لا يهمّنا أنّ كانط لم يكن السّباق إلى الاهتمام بمسألة التربية، أو أنه لم ينخرط في التنظير لها عن قصد، بل حتى يمكننا القول أنها من قبيل الصدفة، ما يهمنا أنه مع كانط لم تصبح التربية تعدل سلوك الإنسان لكونه مفكرا، فانفرد بنوع خاص من التربية لم يغيّر فيه الوسائل أو الطرق، بل مسّ المقاصد والأهداف وربطها بعصر التنوير، عندما جعلها تبني مجتمعا متفتحا، وأفقا جديدا في عصر التنوير والحداثة.

يتمظهر البعد التربوي على ضوء خطاب الأنوار في أنّ التعويل الذاتي قد لا يكون كافيا في استخدام الصحيح للعقل، إذ نحتاج إلى الآخر لتفعيل هذه الاستقلالية العقلانية، ويظهر هذا في نص موجز ***"إنّه إذن لمن الصعب على أيّ إنسان بمفرده أن يتخلص من القصور الذي أصبح تقريبا بمثابة طبيعة له، وهو في الوقت الحاضر عاجز بالفعل عن استخدام فهمه الخاص، ولم يوفق إلاّ القليلون في أن ينتزعوا أنفسهم من حالة القصور بواسطة مجهودهم الخاص"***.[2] ما نفهمه هنا أنّ القدرة موجودة لكن في شكلها الخام، وأنّ غياب التوجيه أثقل كاهل الذات وأثّر على علاقتها بالآخر كونه عاجز بمفرده عن تفعيلها في أطرها النافعة

[1] إمانويل كانط، **ثلاث نصوص**، ص17.

[2] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص 143.

بحيث لا مانع أن يكون هذا التوجيه كبرنامج مساعد للتدرّب على التفكير، وتحمّل المسؤولية في حدود تتماشى مع مطلب الحرية، في هذا السياق أصبح من الضروري أنّ كل إنسان ملزم بأن يربي نفسه ويساعد غيره على تربية طبعه في سياق تسوده الحريّة.

إنّ الحضور القوي للتربية في مشروع الأنوار الكانطية لا يمكنه أن يكون إلاّ في طابع الشمولية والكونية الذي عهدناه من الفلسفة الكانطية، ليكون بارعا هذه المرة انطلاقا من مشروع الأنوار في تقديم تأملاته التربوية بطريقة محكمة البناء، على شكل نظرية كونية تتضمن أبعاد قيمية إنسانية، عندما أسّس لها كمقصد إنساني لا يُحتكر على جنس بشري معيّن، أو حدود جغرافية ثابتة بل هي فكرة إنسانية عالمية.[1] يمسك كانط التنوير هذه المرة من مركز حسّاس، عندما نظر للتربية بوصفها حلا لمشاكل الإنسانية، لأنّ التربية قادرة على تكوين إنسان ذا استعدادات فكرية وأخلاقية، يدرك فيها الفرد مبادئ الواجب والاحترام، وكل المشاعر العالمية التي بإمكانها أن تدخلنا إلى عصر التنوير من أبوابه الواسعة.

المبحث الثاني: سؤال التنوير والحداثة.

إن التمّيز الذي شهدته الفلسفة الكانطية منهجا وغاية، جعلها وثبة في الخطاب الفلسفي، ذلك أنّها ثورنت العقل ليعيد قراءة وفهم التصوّرات التي فُهمت بوصفها بديهيات لزمن طويل، ليضعها محل فحص واختبار، ثم يعيد ترتيبها في صورة جديدة كفيلة بتغيير واقعه نحو ما هو أفضل، كما أسّست لنزعة شمولية وكونية واسعة النطاق اكتشف فيها الإنسان حقيقة ذاته، عن طريق البحث في قضايا الراهن وإخراجها من التنظير الفلسفي إلى الجانب الممارساتي، هذا التوجه سيدخلنا لزاوية أحادية، تجعلنا ننظر لأفهومي التنوير والحداثة من باب الترادف، والأمر لا يتعلق هنا بالعمل المعجمي، من حيث أنّ الحداثة هي تعارض بين الجديد والقديم؛ أي بين الأصالة والمعاصرة، بقدر ما يرتبط بالتداخل الحاصل بينهما في المظاهر الفلسفية والمعرفية، أمّا إذا آمنا

[1] إمانويل كانط، **ثلاث نصوص**، ص19.

بالمغايرة هذه الرؤية ستترتب عليها بعض الاستحقاقات، يمكنها أن تضع الحدود الفاصلة، لكن لا تستطيع بأيّ طريقة تجاوز العلاقة القائمة أو التأسيس لقطيعة بينهما في كثير من المستويات، انطلاقا من هذا التصوّر لا يمكننا الإنكار أنّ الحداثة هي استمرارية لعملية التنوير، نظرا لتوسيع المكتسبات التي حضّيت بها الحداثة عن طريق الأنوار لتسجّل المؤسس الأول والمباشر لها، **بناءا على هذا نتساءل: ما هي تمظهرات هذه القضايا التي أثارها خطاب الأنوار؟ وكيف استطاعت هذه القضايا التأسيس لمشروع الحداثة؟**

يذهب يورغن هابرماس إلى أنّ تشكّل الحداثة يرتبط بمقالة التنوير التي تضمّنت البعد الفلسفي له، إذ يكمن هذا التنظير الفلسفي في أنّها ربطت ماهية الحداثة بتحديد المسارات الفكرية للإنسان القائمة على حريّة الفكر والنقد، بالفصل بين استعمال حريّة العقل في دائرتي الحياة الخاصة والعامة، هذا هو سر الدخول لعصرالحداثة.[1] يرجع هابرماس الحداثة إلى سؤال الأنوار كونه قام بمراجعة العقل والدعوة إلى الانفتاح على أنماط التفكير الذي هُمّش سابقا وحضر من دائرة النقد، فزعزعة ثقافة الوصاية التي سيطرت على الذهنية السّابقة، هو طريقة في بناء عقل الحداثة، على هذا الأساس سؤال الأنوار لا يوحي إلى انطلاق عصر الحداثة فقط بل يكون كذلك دافعا لتطورها.

1.التنوير مرادف للراهن

يوجد أيضا البعد التاريخي في سؤال الأنوار الذي كان ثاني تمظهر وقف على حيثياته فوكو مستعينا بالمنهج الأركيولوجي، بحيث أقرّ من خلال قراءته لسؤال الأنوار أنّ تعبير الحديث مرادف **للآن***، الراهن الذي ظهر في خطاب الأنوار، هذا اللفظ يشكل معيارا في تصنيف الحداثة تاريخيا، ليقف عند نقطة محورية لم يسبق

[1] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، د(ط)، 1995، ص34، 35.

*__الآن__ في اللغة العربية قيل: أصله أوان، فقلبت الواو ألف فصار آن، وهو عند الفلاسفة نهاية الماضي وبداية المستقبل، به ينفصل أحدهما عن الآخر، وواصل بينهما كونه حد مشترك، ويعني **الوقت الحاضر**، جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص28.

لقرّاء كانط الانتباه لها، فيصرح لنا أنّ هذه الإجابة جديدة من نوعها، إذ جاءت مختلفة عن محاولات سابقيه كون السؤال ليس تاريخيا ولا معرفيا بل يتعلق بالراهنية المحضة **l' Actuel**، فإذا أردنا الوقوف على تحليل فوكو لمفهوم الراهن انطلاقا من سياق توظيف كانط له، نجده يقرّ أنّ كانط بهذه الالتفاتة استطاع إعادة معمار الفلسفة، عندما ربط مشكلته الفلسفية ـ التنوير ـ بالراهن، ونبّهنا إلى وجود حدود فاصلة بين الحاضر الذي هو محل تجاوز، والراهن ليس قاصدا به ما نصيره أو نحن بصدد صيرورته، بل ما نحن عليه الآن، تبعا لذلك لا تصبح مهمّة الفلسفة تأمّل الأبدي ولا تفكّر التاريخ، بل أن تشخصن الراهن.[1] ارتحل كانط بالتنوير من اللاراهن إلى الراهن وأعاد بناء التنوير في مفهمة جديدة عندما ربطه باللحظة أو الحاضر الذي نعيشه؛ أي كشاهدين على هذا العصر، لتكون قيمة هذا البناء الجديد تكمن في التفكير **"في اليوم"** لنتعرف على ما يحدث لنا الآن، أو اليوم لنعرف كيف نتعامل معه ونغيرّه، هذا سيجعلنا نتعلم كيف نتحرّر الآن، ولم يتركه يدخل في أي تحقيب زماني قد يتبادر إلى أذهاننا، بهذا يكون كانط بتعبير دولوز أبدع مفهوما جديدا، ربما كان يرمي إلى أن يقوم بمهمة سامية كونه إنسان واعي وفيلسوف بالدرجة الأولى، يحمل هم الكثير من القضايا الإنسانية، هذا ما دفعه إلى أن يتدخل في مجرى أحداث زمنه لعلّه يجد أفقا جديدا للإنسانية، تجعلهم يتمتعون بمنجزاته في اللحظة.

1.1 التنوير وأنطولوجيا الحاضر

يقرّ فوكو أنّ هناك تميّز في طرح كانط لمفهوم الراهن عن المحاولات* التي شهدها أفق الفلسفة، هذه الأخيرة تطابق فيها المفهوم مع الحاضر، وانحصر في البعد التاريخي، إمّا بوصفه عصرا ننتمي إليه، أو يمكّننا من

---

[1] فوكو، **ما الأنوار**، تر: حميد طاس، ص137، 138.

* نخص منها بالذكر التوضيحات التي خصّها أفلاطون للراهن في محاورة السياسي بأنّه كل ما يختلف عن الحاضر وينتمي إلى عصر معيّن يتميز بسمات معينة، كما نلمسه فيما ذهب إليه القديس أغسطين في كتابه مدينة الله أنّ الحاضر يمكننا من استشراف المستقبل، كما نجد الحاضر هو عصر يدخلنا إلى عالم جديد، وكتاب مبادئ فلسفة التاريخ لفيكو. الزواوي بغورة، **التنوير والثورة** "، دراسة لمؤلف ميشال فوكو"، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص49.

استشراف المستقبل ويدخلنا إلى عالم جديد، إلاّ أنّ الجديد على مستوى الاهتمام الكانطي أنّ التنوير أصبح مسألة راهنية يجب التعامل معها باعتبارها مهمة ضرورية يجب القيام بها، فحسب التعبير الفكوي، هذا التعريف جاء على نحو سلبي ننظر به للتنوير كمخرج أو منفذ Ausgang.[1] من خلال الإحصاء المفاهيمي لأبعاد الحاضر أراد فوكو أن ينبهنا إلى أنّ راهنية كانط تتجاوز الدلالة الزمانية، هذا ما يجعلها محاولة متميزّة، لا يمكن مقاربتها بالأنماط الشائعة، فما دامت تنظر للتنوير أنّه أحد القضايا الرئيسية للراهن، الذي خرج عن نطاق المفهوم وأصبح مهمة تستوجب علينا وضع ذواتنا على محك الواقع قصد البحث في الاختلاف بين الأمس واليوم؛ أي نتعرف على ما يحدث لذواتنا اليوم، أو في اللحظة التي نعيشها ونحن شاهدين عليها، من أجل بناء المستقبل، هنا أفزرت راهنية كانط أبعاد مختلفة تمتد إلى الفلسفي والأنطولوجي، وسنقف عليها بالتفصيل في المراحل اللاحقة من التحليل.

نصادف إحالات للراهنية والحاضر في الفلسفة الحديثة مع فيلسوف العقلانية ديكارت في مستهل كتابه **"مقال في المنهج"**، عندما حدّثنا أولا عن سيرته الذاتية، وما هو جديرٌ به أن ينجزه في مجال المعرفة، وثانيا عندما تساءل عن حاضر المعرفة الإنسانية، لكن حسب التصوّر الفكوي لا يمكن المقاربة بأيّ حال من الأحوال بين الطريقة التي طرح بها كانط سؤال الراهن مع الطريقة الديكارتية ، كون السؤال يتوجه نحو التفكير في الراهن ذاته وليس تساؤلا حول ما يمكن في الوضع الحالي.[2] إذا أسقطنا الطريقة الديكارتية في الحديث عن الحاضر مع الطريقة الكانطية سنجد الكثير من الحدود الفاصلة بين الطرحين، أولا لا نجد ما هو الحاضر على وجه الدّقة والتحديد في ضمنيات السؤال؛ أي لا يرتبط بطبيعة الراهن وخصوصياته على الطريقة الكانطية، بل سنجده اهتمام بالحاضر بوصفه مفهوما تاريخيا، من هذا المنطلق أراد أن يتعرّف على وضعية العلوم في عصره

---

[1] فوكو، **ما الأنوار**، تر: حميد طاس، ص 136.

[2] ميشال فوكو، **ما الأنوار**، تر: عبد الله البلغيتي العلوي، مجلة الأزمنة الحديثة، أفريل، 2008، ص 90.

ليكون بهذا مجرد مساءلة فلسفية هادفة للكشف عن الحقيقة سالفة الذكر، في حين ما يميّز خصوصية الطرح الكانطي انفراده بالذات، بوصفها جزء لا يتجزأ من هذا الحاضر، **لكن سؤالنا ههنا: ما هو الشيء الجديد الذي وجده فوكو هذه المرة في محاولة كانط؟ لماذا كل هذا الاهتمام بهذه المسألة بالذات؟**، لماذا لم يهتم بمواضيع أخرى هامة كان كانط قد طرحها، بل كان نص التنوير الوحيد الذي توقف عنده وأعطاه هذا الاهتمام واستنزف منه هذا الجهد الكبير الذي يتضح بجلاء من خلال هذه القراءة العميقة لما بين الأسطر أو اللامنطوق، لأنّه لا يخفى علينا من خلال الاطلاع على قراءات فوكو أنّ هذه القراءة لم تكن الوحيدة المسجلة في تاريخ دراساته، بحيث وقف على الكثير من القضايا الفلسفية لعقول مختلفة نخص منها بالذكر نيتشه وديكارت .....إلخ، ولم يحصل معه ما هو حاصل مع كانط الآن، يبدو الاهتمام الكبير من فوكو بلحظة الوعي الكانطي الجديدة،كل هذه المعطيات تدفعنا إلى التساؤل عن حقيقة هذه الأبعاد التي جعلت فوكو يبدي هذا الإعجاب الكبير لنص الأنوار.

2. من التنوير إلى الحداثة "علاقة التنوير بالحداثة"

أوّل بعد يرصده فوكو أنّ كانط جعل الحاضر منطلقا للحداثة، فتساؤل الفيلسوف عن حاضره الذي ينتمي إليه من حيث خصوصياته وطبيعته يجعل الفلسفة خطابا حول الحداثة، هذه الطريقة الجديدة التي قارب بها كانط حاضره تتطابق مع لحظة الوعي البودلرية* التي حاولت مساءلة الحداثة.[1] يتضح هنا وجود علاقة بين التنوير والحداثة، بمعنى أنّ التساؤل حول الراهن أو الحاضر حديث بصفة مباشرة وبطريقة جديدة لتأسيس للحداثة، ليصبح هذا الاهتمام بالراهن وفحص صيرورته بمثابة المهمّة الجديدة للفلسفة، التي ستحمل في طياتها

* نسبة إلى شارل بودلير Charles Baudelaire (1821-1867)، شاعر وناقد فني فرنسي من أشهر رموز الحداثة من بين أعماله قصائد أزهار الشر، الفن الرومنسي، مقال رسّام الحياة الحديثة ...إلخ

[1] فوكو والأنوار، تر: وحيد بن بوعزيز، **مجلة الآيس** "فضاء العقل والحرية "، العدد الأول، جوان 2005، ص 09.

مشروع الحداثة، **لكن أيهما يستلزم الآخر وأيهما يسبق الآخر؟ باختصار حداثة أم تنوير؟ هل هناك مجال للحديث عن عقل الحداثة؟ ما العلاقة بين أنوار كانط وطرح بودلير في الحداثة؟**

إنّ المقاربة التي أشار إليها فوكو بين طرح كانط للتنوير وتصوّر بودلير للحداثة، تفرض علينا ترقب حقيقة هذا التصوّر في مقال لبودلير رسام الحياة الحديثة Le peintre de la vie Moderne "1863" الذي سيكون الطريقة الوحيدة لاكتشاف العلاقة بين الطرحين، فبعد أن وقفنا على تصوّر بودلير للحداثة على ضوء هذه المقالة، وجدنا مفهوم الراهن هو من يصنع الحداثة، هذه الأخيرة التي حسب تصوّره ليست حقبة تاريخية بل هي بداية عصر جديد لا تتميز أو تختلف عن الموضة la mode، ويمكن حصرها في أنّها تستهدف الآن، من خلال العناية الشديدة بالواقع، هذا يؤدي إلى إعادة تشكيل الذات، إلاّ أنّنا نتفاجأ بتحوّل مغاير في تكوين الذات مع بودلير، الذي سنجده يتحدث في مجال معيّن هو الفن، لأنّ التجربة الفنية تختلط بالحداثة من خلال علاقة الموضة بالحداثة.[1] تظهر تبعية بودلير لكانط في نقطتين أساسيتين: الأولى في علاقة الحداثة بالآن، هذا الموقف نجده مشتق من نص الأنوار مع بعض التجاوزات التي أكدت على دور الفيلسوف في مساءلة قضايا الراهن، والثانية في علاقة الحداثة، لأنّنا نجد التنوير يقتضي إعادة تشكيل الذات، إلاّ أنّ الحد الفاصل بينهما أنّ تكوين الذات وفق الأنوار الكانطية يحدث على مستويات مختلفة المجال: التفكير، الاجتماعي، الدّين، السياسة ....إلخ، كما لاحظنا في المراحل السّابقة من التحليل، بينما حصره بودلير في الركن الفني والجمالي*، هذه النقطة تشير إلى أنّ التنوير والحداثة استراتيجية فلسفية وفنية

---

[1] Charles Baudelaire, the **painter of Modern life and other Essays**, translated and Edited by Jonathan Mayne, phaidon press, London, p13,14.

*نلمح هذا التوجه البودلري في كتاب الاهمام بالذات لميشال فوكو من خلال فكرة تقنيات الذات techniques de soi، المستخلصة من دراسة للاهتمام بالذات في سياق تاريخي في الحضارات القديمة مثل اليونانية، الهيلينية، الرومانية، التي توصل من خلالها أنّ ما ينقص تشكيل الذات تقنيات، نستند إليها في تدبير السلوك والحياة وفق رؤية جمالية للوجود، تجعل الذات تفكر في الحياة بشكل فني. ميشال فوكو، **الاهمام بالذات "جمالية الوجود وقول الحقيقة "**، تر: محمد أزوينة، ص 24، 25.

يحتكم فيها تكوين الذات مع كانط إلى الطابع العقلاني، بينما مع بودلير إلى الطابع الفني، وكلا التحوّلين يهدفان إلى تأسيس الحداثة.

ما وجب الإشارة إليه في هذا السياق، أنّ هناك إحالة في مقال الأنوار قد تبدو لنا من الوهلة الأولى أنّها ستدخلنا في إشكالية التحديد التاريخي لبداية الأنوار وظهورها، لكن بمجرد تقصي أصل الفكرة على ضوء المقال سنجدها مؤشرا للحداثة*، عندما سُئل كانط ***"ما إذا كنّا نعيش في عصر التنوير؟ فأجاب كلاّ بل نحن في عصر طريقه إلى التنوير"***.[1] إنّ الحداثة استنادا إلى هذا التصوّر بمثابة رد فعل للتنوير ما دامت الأنوار تسبق الحداثة، من هنا تظهر أهمية كانط اليوم في تصحيح المغالطات التي تتربص بمفهوم الحداثة، كونها نموذج نهائي مكتمل مرهون بحقبة تاريخية معينة، وحاجة إنسانية لازالت تستلزم عقل جديد قادر على التحرّر من كلّ أشكال الوصاية، يمكننا أن نسميه عقل الحداثة .

لما كانت الفلسفة الألمانية تتميز بالاستمرارية نجد ذات التصوّر عند كل من هيجل وهابرماس، فهيجل Friedrich Hegel (1770-1831) في "كتابه فينومولوجيا الروح" حدّثنا عن القطيعة التي ستعيشها الذات مع الماضي، لتنتقل نحو حقبة جديدة تستمد مشروعيتها من ذاتها، قوامها الذاتية، ببعديها الوعي

ـ يمكننا الإشارة إلى أعمال كانط في علم الجمال والمتمثلة في كتاب نقد ملكة الحكم 1790 الذي يعتبر اختتاما لثالوثه النقدي، ومفاجأة من نوع خاص لقراء كانط، خاصة كتابي نقد العقل المحض والعملي، الذي حاول فيه التوفيق بين الضرورة العقلية والحرية، فوقف بدقة على تعريف الحكم الجمالي وميزه عن الحكم العقلي والعملي "الحكم الذوقي ليس حكما منطقيا قوامه المعرفة بل حكم جمالي قوامه الوجدان".

*عرف نص ما الأنوار اهتماما مزدوجا من طرف فوكو وهابرماس، الذي قام بإعادة قراءة هذا النص بعد دعوة تلقّاها من طرف فوكو إلى طاولة مستديرة لمناقشة هذا النص، ليقدم لها هابرماس قراءة خاصة، صرّح بعدها أنه كان يجهل تعليق فوكو على هذا النّص، ليخصص هابرماس لهذا النص محاضرة، بعنوان سهم في قلب الزمن الحاضر، أقرّ من خلالها أنّ السؤال عن الحاضر الذي تضمنته مقالة ما الأنوار هو تساؤل عن الحداثة، وبهذا الحداثة كموضوع فلسفي للتفكير مع كانط، ليسير هيجل فيما بعد على خطاها، ولم تبدأ مع نيتشه بل سابقة عليه، لأنّ كلّ من الحداثة وما بعد الحداثة فيما بعد سار على الموروث الكانطي للنقد. هابرماس، سهم في قلب الزمن الحاضر، تر: بلعباس أحمد، مجلة فكر ونقد، العدد 3، نوفمبر، 1997، ص 54، ص 60.

[1] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص 146.

والحريّة؛ أي أنّ سمات وملامح هذه الحداثة تكمن في الاعتراف بحرية التفكير، هذا ما سيدخلنا في عصر جديد أو عالم جديد، يحدث قطيعة مع الماضي والمستقبل ويهتم بزمننا الحاضر فقط؛ أي الزمن الراهن، هذه الراهنية تهدم البنى الكلاسيكية لهذا المفهوم، من خلال ممارسة الحق في النقد، كما تلعب دورا فعالا في اكتمال الصورة النهائية للتاريخ، إذ كتب هيجل عن الحداثة مصرحا: ***"ليس من الصعب أن ندرك أنّ زمننا هو زمن ميلاد وزمن انتقال إلى عصر جديد، لقد انفصلت الروح عما كان عليه العالم قبل تلك اللحظة، عالم وجودها وتصورها."***[1].

يبدو تداخل النظرة الهيجلية مع الكانطية حول الحداثة كونها منفصلة عن التحقيبات الزمنية، بل هي تمثل عصرا جديدا ويختلف اختلافا نوعيا وجذريا عن الماضي، بما في ذلك النظم الفكرية والاجتماعية السّائدة، وتتميز بتحرّرها من جميع النماذج الكلاسيكية لهذا المفهوم، متخذا من حريّة الذات مرجعا وحيدا لها، هذه الحرية التي مثّلت المحرّك الفعلي لمشروع الأنوار، كما قدّم بوضوح مفهوم الحاضر أو الراهن الذي أسّس الأنوار، بهذا المعنى تصبح الحداثة بمثابة ميلاد هوية جديدة منفصلة عن محدّدات الماضي، متمركزة على معاييرها الذاتية ضمن إطار ما يسمى تشكيل الهوية، لتخرج من القصور إلى الثقة بالنفس.

أمّا هابرماس فهو الآخر سار على نفس الخطى التي ورثها من التراث الأنواري في تشخصيه للحداثة سواء على الصعيد التاريخي أو الفلسفي، إذ جعلها ترتكز على الذاتية والعقلانية، إذ اجتهد مستثمرا روافد فلسفية مختلفة في البحث عن طريقة يصوغ بها الإطار المفاهيمي للحداثة، إذ يقول عن الحداثة: ***"إنّ الحداثة هي الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر"***.[2] يبدو أن هابرماس ينطلق في تأسيسه لمفهوم الحداثة مستحضرا

---

[1] هيجل، **فينومولوجيا الروح**، تر: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، ص200.

[2] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ص 12.

كل من هيجل وكانط، فنلاحظ حضور هيجل في فكرة الراهنية التي تبلور السياق التاريخي للحداثة بوصفها مفهوما يشير من الناحية الدلالية للعصر الآني الذي يحدث القطيعة التامة مع الماضي، أمّا كانط يسجل حضوره ضمن هذا الجهاز المفاهيمي في جانبه الممارساتي، كون الحداثة تقوم وتتأسّس على فاعلية الذات الإنسانية بوصفها ذات واعية، تتمتع بفردية مستقلة قادرة على الوعي بميكانيزمات الحداثة. هذا التصوّر الذي يمكننا اعتباره حضورا للبعد السيكولوجي لمفهوم الحداثة في نسخته الكانطية والهابرماسية، هذه الرؤية تجعل هذا العصر واسع النطاق والتداول ينطبق على الكثير من الأصعدة نخص منها بالذكر التحرر، التجديد التغير، التقدم ...إلخ

ربما هذا ما دفع فوكو ليصرح بأنّنا ***"نحن لا نزال على عتبة الحداثة التي لم نخرج منها بعد"***.[1] بهذا يكون الموقف الفوكوي مستوحى من الأبعاد العميقة التي وقف عليها من تحليله للصيغة الجديدة، التي عبّر بها كانط عن الحداثة انطلاقا من التنوير، مشيرا إليه بوصفه قضية اللحظة والراهن، ولا يمكن ربطه بأيّ تحقيب زماني، فهو بمثابة نقطة تحوّل جديدة سيعيشها الإنسان إذا كان جريئا في استخدام عقله، ربما من هذا يريدنا كانط أن نعيش الدعوة السقراطية التي سجّلها التاريخ، التي لا مجال لإنكار حضورها العميق عندما صرّحت بـ: "اعرف نفسك بنفسك "، وإعادة إحياء للدعوة السفسطائية "الإنسان مقياس كل شيء".

لا تفوتنا الإشارة هنا إلى أنّ فوكو تحدّث عن الحداثة ولم يشر للتنوير بشكل صريح في كل كتبه، بل وقف عند هذه المسألة في كتابه **"يجب الدفاع عن المجتمع"**، عندما درس علاقة السّلطة بالمعرفة في هذا العصر فمن هذه النقطة وبطريقة غير مباشرة أبرز إشكالية عصر التنوير، عندما ميّز بين ما سمّاه: "تاريخ العلوم "، وبين "جينالوجيا المعارف"، معتبرا أنّ تاريخ العلوم يشتغل بدراسة علاقة المعرفة العلمية بالحقيقة، في حين

[1] مشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، تر: مطاع صفدي، مر: جورج زيناتي، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، د(ط)، 1989، ص 26.

تبحث جينالوجيا المعارف في علاقة المعرفة بالسّلطة، هذا التمييز يعبّر عن إشكالية عصر التنوير، المقصود بها تقدّم التنوير، وصراع المعرفة ضد الجهل، والعقل ضد أوهامه، والتجربة ضد الحكم المسبق، والبرهان ضد الخطأ كل هذا الوصف يرمز له بنور النهار الذي يبدد ظلمة الليل التي يجب التخلّص منها.[1] بناء على هذا الطرح الإبستيمي لمميزات عصر التنوير الفكوي، الذي لا ينحصر في التقدّم العلمي، بقدر ما هو ثورة على التصوّرات الكلاسيكية للمعرفة التي وضعت سلطة العقل وجدارته في المجال العلمي فقط، فدعانا إلى إعادة النظر في هذه العلاقة. لهذا الطرح الإبستيمي أهمية كبيرة، كونه انطلق من نفس سياق مشروع التنوير الكانطي، الذي كما لاحظنا أنّه يضع الثقة الكاملة في العقل، ليس لأنّه أثبت جدارته في المجال المعرفي فقط بل كونه قوة قادرة على التغيير، فلا سلطة إلاّ للعقل وحده، هنا أراد فوكو أن يدعونا بطريقته الخاصة إلى وضع ذواتنا في الصدارة للقيام بهذا التغيير الراديكالي في مجال المعرفة ليكون التنوير صانعا للحداثة.

3. العقل الحر شعار التنوير "نحو تأسيس كوجيتو جديد في عصر الأنوار"

لم تكتفي الأنوار بتحليل الذات كحركة تاريخية من خلال تحديد علاقتها بالماضي والحاضر، بل قفزت إلى **بعد آخر** هادفة فيه إلى تحديد علاقة الإنسان بذاته من خلال إجراء تحليل لذواتنا، تحت إطار ما سمّاه فوكو **"أنطولوجيا تاريخية لذواتنا"**، فما حقيقة هذا التأسيس على ضوء مقالة التنوير؟ المقصود بهذا المبحث الجديد حسب فوكو أنّ خطاب الأنوار سيجعلنا نتوقف عن النظر إلى التفكير كسمة تاريخية ملازمة لكينونتنا، بل سيعلّمنا كيف نُفّعل هذا التفكير لبناء ذات مستقلة، قادرة على نقد مختلف أشكال السلطة، بهذا فقط سيكون النقد ميزة عصر الأنوار، وإقرارا بميلاد الإنسان بالنسبة لذاته، وسيجعله محركا وصانعا لعصر التنوير.[2] إنّ اكتشاف حقيقة ذواتنا من أهم وأكبر الإنجازات التي قُدّر لفوكو أن يقف عليها من خلال دراسته الحفرية

[1] ميشال فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع** "، تر: زواوي باغورة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، د(ط)، 2003، ص184.

[2] فوكو والأنوار، تر: وحيد بن بوعزيز **مجلة الآيس**، ص09.

لمقال كانط، بعدما حدّد لنا بُعد جديد تضمّنه خطاب الأنوار، يمكننا أن نصفه بأنّه تأسيس لكوجيتو جديد على مستوى عصره، ما يدفعنا للتساؤل عن: من نحن ؟ لأنّ التفكير لم يعد دليلا أنطولوجيا فقط بل أصبح ميزة لعصر بأكمله.

قد يبدو لنا أنّ تأسيس الكوجيتو كإنجاز فلسفي لم يظهر مع أنوارية كانط، فجذوره تأصّلت بامتياز مع العقلانية الديكارتية في الأنا المفكر **Le Cogito** التي عبّرت عن الإنسان بأنّه ذلك الموجود المتأمّل لنفسه، وبإمكانه قراءة هذا العالم من خلال العودة إلى ذاته، إذ تتميز الذات الديكارتية بأنّها الأصل الأوّل والمباشر الذي تصدر عنه المعرفة الإنسانية القائمة على ملكة الفهم، مؤكدا ديكارت على دورها في صياغة مفاهيم اليقين والبداهة، التي تتعالى عن المخيّلة، هذه الأخيرة المرتبطة بمعايير الخطأ والأوهام.[1] ينبغي أن لا نتجاهل التقاطع الحاصل بين الكوجيتو الديكارتي والكانطي الذي يشير إلى وجود تقارب ممكن بين الطرحين في اهتمامهما بالذات العارفة، لكن لا يخفى علينا وجود نوع من التجاوز في الحدس الفلسفي الكانطي الذي نلمحه في عدم حصر مهمة الذات العارفة في مجال المعرفة فقط مثلما فعل الكوجيتو الديكارتي، هذا يجعل التفكير كدليل أنطولوجي وبديهية، تدعونا إلى أنطولوجية جديدة تقاس بموجبه قدرة العقل على التغيّر نحو الأفضل، لكن لا يمكننا أن نتجاهل الحدود الفاصلة أيضا بين الطرحين المتمثلة في أنّ السؤال النقدي لراهن النحن يختلف عن سؤال من أنا الذي أسّس له الكوجيتو الديكارتي؛ أي أنّ تساؤل كانط في هذه الحالة سؤال يمر بالكوجيتو الديكارتي ويتجاوزه؛ بمعنى سؤال ما بعد ديكارتي إن صح التعبير.

4.من التنوير إلى الكونية.

لما كانت النزعة الكونية ملازمة للفلسفة الكانطية في كل تشكلاتها توقف فوكو على محدداتها من خلال

[1] روني ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1988، ص 19، ص 21.

لفظ الإنسانية أو الجمهور **كبعد جديد** في مقال كانط، الذي كان يبدو في بداية الأمر استعمالا مباشرا ومقنعا، يوحي إلى أنّ تغيّر العلاقة بين الإرادة والسّلطة بات مهمة ومسؤولية، إلاّ أنّ فوكو اكتشف أنّه يحمل في طياته الكثير من الغموض والتعقيد؛ بما يعني في هاته الحالة ماذا نفهم؟ هل المقصود بهذا اللفظ الإنسان الألماني الأوربي عامّة أم الإنسانية جمعاء؟ وكيف ننظر للتنوير: هل كمسؤولية فردية أم جماعية؟.[1] إنّنا إزاء جملة من التصنيفات الهامّة، أوّلها أن لا تدفعنا هذه المهمة إلى الخلط بين الكونية والمركزية الغربية، أمّا عمّا إن كان التنوير يخص فئة معينة أم البشر قاطبة، وعن الغموض الذي يخيّم على هذا المقصد فنحن لم نشهد من كانط حلولا جهوية تقف على حدود الجغرافيا، أو الاختلاف العرقي والتمايز الفكري دون أن تتعارض هذه الكونية مع إعطاء الأولوية للإنسان الألماني في هذا المشروع، بقدر ما تعوّدنا على معالجته للقضايا الفكرية بنظرة عالمية، هذا ما شهدناه في مشروعه النقدي الذي خاطب فيه العقل الإنساني في كل مكان وزمان؛ أي أنّنا لن ننتظر من عقل واعي مثل كانط إلاّ النظرة الكونية.

لقد أسّست الفلسفة الغربية لمفهوم الكونية والشمولية في الكثير من المناسبات، حيث يمكن أن نعثر عليها في أفق الفلسفة الحديثة ضمن مفهوم "**الحس السليم**" عند ديكارت، الذي انطلق مؤمنا إيمانا قويا بالتوزيع المتساوي طبيعيا في العقل، فهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، فقد نختلف في قوة التخيّل والذاكرة بوصفها أعراضا لكن لا يمكن أن نختلف في قوّة العقل لأنّه واحد.[2] في ثنايا هذا الجهاز المفاهيمي يؤكد ديكارت على دور العقل في فهم الذات الإنسانية، وإثبات وجود معرفة صادقة، ربّما كان هذا نتيجة التمسك القوي لديكارت بالتوجّه العقلاني، لكن ليس بالضرورة أن يظهر كانط عقلانيا على الطريقة الديكارتية، فإذا

---

[1] فوكو، **ما الأنوار**، تر: حميد طاس، ص 137.

[2] روني ديكارت، **مقالة الطريقة "لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم" 1937**، تر: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 2016، ص 69، 70.

دقّقنا في المسألة، سنجد أنّه لم يكن أقل اقتناعا من ديكارت بقدرة العقل، بل إنّ دفاعه عن العقل لا يتوقف عند النظر إلى العقل بوصفه وسيلة لإثبات المعرفة الصادقة، بل قناعته تعتبر تجسيدا وتجاوزا للعقلانية الديكارتية في الوقت نفسه، ليس كونه طريقة لتحصيل المعرفة اليقينية فقط، بل بات من الواجب علينا التعامل معه كمشروع على ضوء الفعل النقدي، فالتفكير ليس دليل على وجود الذات فقط بل هو أعمق من هذا بكثير، فالتفكير لا يعقلن الذاتي فقط، بل النّظر إليه من هذه الزاوية يجعل العقل ضمن حدود، هذا ما حاول كانط تجاوزه؛ أي يجب التوقف عن النظر للعقل بوصفه محتوى محدود من المعارف، المبادئ، والحقائق بل وجب النظر إليه كطاقة وقوة فاعلة، تمتلك من النشاط ما يكفي لإحداث ثورة فكرية تتمرد على أيّ سلطة مهما كان نوعها.

هذه المحطة المهمّة تسمح لنا بالبحث عن تجلّيات البعد الكوني في مقال مندلسون على طريقة الفلسفة الحديثة عموما، والفلسفة الكانطية على وجه الخصوص، إذ نجده قدّم تعريفا للتنوير لا نلمس في أبعاده أي إشارة إلى المسألة الكونية بوصفها تهتم بالإنسانية جمعاء، بقدر ما نجده يطرح التنوير بأنّه مسألة تخص جماعة معيّنة قادرة على أن تكون متنورة، ويقصد بذلك ثقافة **الهاسكالا** * **اليهودية**.[1] يشكّل هذا التوجّه مفترق طرق حاسم يكشف لنا السر الذي جعل مقالة كانط تصنّف كنموذج في تعريف الأنوار لوجود اختلاف كبير بين تصوّر كل منهما للتنوير، فلو وضعنا سؤال الأنوار بين تصوّر مندلسون ورؤية كانط سنجد مندلسون يعتبر الأنوار تخص ثقافة معينة هي اليهود، وأنّه حكرا على هذه الفئة البشرية، ليكون هذا التنوير بمثابة محاولة

---

* **Haskalah** كلمة عبرية تعني التنوير أو الاستنارة اليهودية وتشير إلى الحركة الفكرية التي انتشرت بين اليهود بألمانيا ووسطها في منتصف القرن 18، التي حاولت التحرّر من سيطرة الأحبار والتلموذ، للاندماج في الفكر الحديث ومواكبة التطور في أوربا. عبد الوهاب الميسري، **موسوعة اليهود واليهودية**، ج1، ص 251، 252.

. يتضح هذا المقصد في تعريف مندلسون للتنوير "**لا يعني التنوير احترام الإنسان بوصفه كائنا عاقلا فحسب، بل بما هو كائن له تاريخ وعادات دينية يجب معاملتها باحترام**". أم الزين بنشيخة المسكيني، كانط والحداثة الدينية، ص 15.

[1] سعد البازعي، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007، ص165، ص172.

لإصلاح الدّين اليهودي، بينما يتفوق كانط عن رؤية مندلسون بإضفائه الطابع الكوني على التنوير، عندما نظر إليه كمهمة ومسؤولية تخص الإنسانية جمعاء، هذا اللفظ الذي يوحي للإنسان الألماني، ولا يمنع من إسقاطه على أجناس أخرى، إذ ليس بمقدور جماعة إنسانية معينة، مهما كان تاريخها أو عرقها أن تحتكر التنوير.

يختزل مندلسون مقصده من مفهوم التنوير في معنى ضمني ربطه بالتنوير العقلي الذي يقصد به أن المعنى الحقيقي للتنوير هو مدى ارتباطه بكمية المعارف الموسوعية المكتسبة، التي يجب على الذات أن تجتهد في تحصيلها، موضحا أنّ مصطلح الأنوار يعتبر جديدا في الثقافة الألمانية لذا يمكن ردّه إلى المعارف الموسوعية، إذ يقول في هذا الصدد: ***"يبدو أنّ الأنوار ترتبط بما هو نظر، بالمعرفة العقلانية، والبراعة الذاتية، النافعة للتفكير العقلاني"***.[1] فضلا عن انتصار كانط على مندلسون في الطابع الكوني للتنوير، نجد من زاوية أخرى أنّ مندلسون سطّر أبعاد المفهوم من جانب الثقافة والفكر، بينما ارتبط المفهوم مع كانط بأبعاد عميقة ومختلفة تراوحت بين الفلسفي، التاريخي والإنساني، فلا يمكن حصر مهارة العقل في الجانب المعرفي النظري فقط، فلم يصبح العقل ماديا فقط، بقدر ما هو المحرك الفعلي للتاريخ البشري نحو عصر التنوير والحداثة، وما يحمله من قيم ومبادئ التقدم، وما تنتجه من تاريخ عالمي يفتح آفاق المواطنة العالمية والعيش المشترك، ربما لهذه الأسباب لا يزال هذا الخطاب حاضرا بقوة في السجالات القائمة حول مشروع الأنوار .

5. من التنوير إلى التاريخ العالمي والمواطنة الكونية.

النتيجة المترتبة عن هذا النسق الغائي الذي خصّ به كانط الإنسانية في خطاب الأنوار يحيلنا إلى مسألة التاريخ وعلاقته بالإنسان، فإذا بحثنا في منطق التاريخ عنده سنجده محكوم بمبدأ التقدّم، النابع من الثقة في قدرة الإنسان، وما يتمتع به من مقوّمات كالعقل وحرية الإرادة في بناء التاريخ، وقيادة البشرية نحو ما هو أفضل، كل هذا محدّد قبليا بعلّة مؤثرة في مجرى الأحداث، يمكن وصفها بالمعنى الكانطي للمفهوم العناية الإلهية، إنّ هذا التقدم للجنس البشري حتمي على شاكلة نظام الطبيعة، سيجعلنا نعتبره تاريخا واحدا،

[1] إمانويل كانط، **مفهوم الأنوار**، تر: محمد الهلالي، ص16.

ونتوقف عن النظر إليه في صورته الجزئية، ويؤسس للتاريخ بنظرة عالمية وكونية*.[1] يبدو كانط متحمّسا في هذا التوجّه إلى إقامة تاريخ كوني تختفي فيه التواريخ الجزئية/ وحتى الاختلافات العرقية والدينية، **فهل الحديث عن التاريخ بطريقة موحدة أمر ممكن؟**. إنّ الإجابة على التساؤل يمكن استدراجها من فكرة التاريخ بوصفه مغامرة قادها الإنسان، هذا الأخير الذي يحظى باهتمام قوي في ظل الفلسفة الكانطية في كلّ توجهاتها، محاولا الكشف عن حقيقة هوية هذا الإنسان إيمانا بقدرته وفاعليته على التغيير، والتخفيف من حدة التعامل مع حقيقته بوصفها مرتبطة بالسماء، هذه الرؤية ستخلّص العقل من كل الأنماط الدغمائية، التي لم تتمكن من تجاوز النظر إليه على أساس أنّه إنسان الميتافيزيقا، وتفتح له المجال ليعيد النظر في علاقته بذاته ثم العالم من حوله، هذا هو إنسان كانط الذي باستطاعته بناء التاريخ على نحو تدريجي، فلا يمكننا إخفاء التفاؤل الذي نشهده من كانط في هذا التوجّه الأنثروبولوجي الجديد، ولا نلمح فيه أي تصّور ترسندنتالي تعودنا عليه في أبرز محاولات كانط بل جاء تصورا محايثا للإنسان وواقعه.

تبلورت على نحو استباقي فكرة التقدم* خلال القرن 17 مع ثلة من التنويرين في فرنسا أمثال فولتير مونتسكيو،كوندرسيه، هذا التنظير حمل في طياته نظرة تفاؤلية للتقدم التدريجي، الذي سيحقّقه تاريخ الجنس

---

*تناول كانط دراساته في التاريخ القائم على فكرة التقدم الدائم للجنس البشري، مستعينا بفكرتي الإرادة الإنسانية والعناية الإلهية في مجموعة من الكتب هي: فكرة التاريخ العام من وجهة نظر عالمية 1784، أفكار في تاريخ الإنسانية 1785، البداية المفترضة لتاريخ الإنسانية 1786، نهاية كل الأشياء 1794، نزاع الكليات 1798. الزواوي بغورة، **التنوير والثورة** «دراسة لمؤلف ميشال فوكو"، ص 46.

[1]إمانويل كانط، **فكرة عن تاريخ كوني من زاوية المواطنة العالمية**، تر: محمد منادي إدريسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، أكدال، المملكة المغربية، ص05، ص14.

*تطرق ليسنج في ألمانيا إلى فكرة التقدم عن طريق فكر التربية ألمانيا، من خلال كتابه تربية الجنس البشري 1780 إلاّ أنّه عرضها في صورة لاهوتية وضّح أن التربية وحي إلهي تسمح للتاريخ بأن يتقدم، وهي فكرة مماثلة لما ذهب إليه القديس أغسطين وبوسيه، عندما أرجعوا مجرى التاريخ إلى البعد الأخلاقي، لكن هنا اختلاف جذري بين هذا التوجه وما يرمي إليه كانط من خلال نظرته لفكرة التاريخ العالمي كواجب أخلاقي كامن في ذواتنا. فردريك كوبلستون، مج7، ص24، كما يمكننا الإشارة إلى مفهوم العناية الإلهية التي تناولها فيكو عندما أقر، أنّ العناية البشرية هي من تُسيّر الكون وستنقذ البشرية من الصراعات والفوضى، بينما عارضها فولتير بشدة وأرجع فكرة التقدم إلى ما يحقّقه العقل من إنجازات علمية. محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 155، ص185.

البشري، وراهن على أنّ تأسيس جنس بشري متنوّر، هو حصيلة حتمية تفرضها سيادة العقل في مجال العلم، هذا الأخير الذي أصبح ميزة لعصر الأنوار.[1] لكن ما يميّز هذا التنظير أنّه كان نتيجة التأثّر ببيئة تحدّثت كثيرا عن مفهوم التقدّم، وراحت تنظر للتقدم العلمي كمعيار أساسي لتقييم الإنسانية، هذا التوجه يؤسس لمركزية العقل الأوربي في مجال الفكر والمعرفة التي تتعارض مع النظرة الكانطية لمفهوم التقدّم الذي جاء بصورة عميقة بوصفه غاية التاريخ البشري.

عرفت فكرة الإنسان وصناعة التاريخ امتدادا في أفق الفلسفة الألمانية، نخص بالذكر هنا محاولات هيجل في تحديد مفهوم هذه الفكرة وتفسير حركيتها، إذ تظهر النظرة الهيجلية في صورة استثنائية، استفادتها من تتبع الكيفيات التي تقدّم بها التاريخ البشري لمختلف الحضارات في العالم الشرقي، اليوناني والروماني، والعالم الغربي، فتوصل إلى أنّ صيرورة التاريخ وتقدّمه ليس مرهونا بشخصيات معينة، بقدر ما هو مسار عقلي يحركه وعي الذات بحريتها، ومدى قدرتها على تأمل الحرية بوصفها ماهية ملازمة لها، ثم وظفها في تشكيل تاريخ كلّي يمثل حقيقتها الفردية، ويعبر عن طابعها الحضاري، بهذا المعنى يكون العقل الواعي صانع التاريخ وغايته.[2]

هناك اتفاق واضح بين التصوّر الهيجلي والكانطي للحتمية التي يخضع لها التاريخ في صيرورته، لكن انتصر كانط على هيجل في المبدأ الذي يحكم مسار التاريخ، كان ذلك عندما جعل العقل يفكّر في الأنا التي تصنع التاريخ في صورته العالمية، بينما مكّنت العلاقة القائمة بين الحرية والتاريخ العقل في أن يفكر في التاريخ مباشرة مع هيجل، هذا يمنحنا جرأة التصريح بالمركزية القومية الواضحة في الرؤية الهيجلية للتاريخ، ويمكننا أن

---

[1] فردريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة، مج7** تر: حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، مر: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 235، 236.

[2] هيجل، **العقل في التاريخ "محاضرات في فلسفة التاريخ " مج1**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص78، ص93.

نرجع هذا الاختلاف بين الطرحين بالرغم من التشابه في البيئة والثقافة إلى الإيمان القوي من كانط، بأنّ التاريخ الكوني درب آمن لبلوغ التنوير والمقوّم الأوّل له.

إنّ تطلّعات فلسفة التاريخ وفق النظرة الكانطية لم تتوقف عند الإيمان بفكرة التقدم في صورته العالمية بل شدّدت على أنّ نجاح هذا المشروع الإنساني لا يمكن تصوره بمعزل عن الجانب الأخلاقي، وما التاريخ إلاّ انتصارا للقيم الأخلاقية عندما يصبح التطلّع للإنسانية جمعاء غاية في حدّ ذاته كامن في كلّ ذات، هكهذا فقط سنقتنع أنّ التاريخ ليس مجرد بحث في الماضي من أجل الماضي كذاكرة تاريخية، بقدر ما هو استشراف مستقبل محكوم بالمبادئ الأخلاقية والقيم الإنسانية.[1] إنّ توجيه التاريخ وجهة أخلاقية سينمي المشاعر والمبادئ الإنسانية كالتواصل، التسامح، كما يفتح المجال لفكرة الواجب الأخلاقي أن تُسير حركية التاريخ وتقود الجنس البشري نحو التقدم، كون الميل إلى التقارب البشري والتطلّع التواصلي كامن في ذواتنا.

إنّ تدخل البعد الأخلاقي في بناء حركية التاريخ سيجعل البشرية تعيش تجربة فريدة من نوعها، هي تجربة السّلام العالمي، هذا الأخير الذي كان هاجسا عاشه كانط نتيجة تأثّره بمبادئ الحرية والمساواة، التي نادت بها الثورة الفرنسية، فانطلق يفكّر في قضية التشريع للسّلام الدائم كأفضل وسيلة تخفّف من حدّة الاستبداد، وتقضي على المخاوف التي أفرزتها السنوات الطويلة من الحروب في مختلف التحقيبات الزمنية، كلّ هذه الانجازات يمكن الوقوف عليها من خلال كتابه **"مشروع السّلام الدائم"**، هذا المشروع الذي استطاع أن يغيّر التوجّه السياسي العالمي، بحيث يعود له الفضل اليوم في وضع المصطلح الألماني المعروف بعصبة الأمم وكان محاولة لرسم نموذج للسلام كوني دائم، تُطبق في طيّاته فلسفة أخلاقية بأكملها.[2] إنّ ثقة كانط بقدرات الإنسان العقلية والأخلاقية كبيرة جدا، ونلمحها في هذا المشروع الذي يمكننا النظر إليه بوصفه حديثا عن

[1] إمانويل كانط، **فكرة عن تاريخ كوني من زاوية المواطنة العالمية**، ص 6، 7.

[2] إمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص09.

نهاية تفاؤلية للتاريخ، عندما تتمكّن قوّة الضمير الأخلاقي من التفكير في مبادئ السلم والتسامح، كحل وحيد لخلاص الجنس البشري قاطبة، يقلّص من حجم التمييز العرقي والاختلافات الحضارية، **فهل يمكن إعادة صياغة هذا المشروع وفق الوضع الحالي للعالم؟ وما مدى مشروعية السلام الدائم في ظل التحوّلات التاريخية والسياسية؟**

ممّا لاشك فيه أنّ فلاسفة ومفكّرين كُثر قد استنكروا ما آل إليه العالم بسبب النزاعات والحروب، لكن كانط هو الوحيد الذي أظهر هذا الاستهجان في طيّات هذا المشروع، فحرّكته مشاعر الإنسانية العالمية ليفكّر في قضية السلام كمشكلة أخلاقية بالدرجة الأولى عن طريق وجود هيئات ومعاهدات تحتكم إلى أخلاق كونية تضبط العلاقات، فقدّمها في ستة مواد تمهيدية هدفها تقنين العلاقات بين الدول لتفادي الصراعات والتجاوزات التي قد تحدث لأسباب مادية أو غيرها، وثلاثة مواد نهائية تنظّم الدولة داخليا، وتُرتب علاقتها بأفرادها، وكيف يجب أن تحتكم إلى دستور مدني يضمن المساواة، ويقوم على مبدأ الحرية يتبعه الأفراد بدافع الاحترام.[1] لم يكن كانط السّباق إلى ربط السياسة بالأخلاق بحيث سبقه إليها فلاسفة كثيرون، لكن الجديد معه أنها خرجت من التنظير إلى الجانب الممارساتي، من خلال هذه المعاهدات التي ستهدم النظرة الاستبدادية في علاقة الفرد بالمجتمع، وتصبح دولة القانون لا تقوم على الاستبداد والتسلّط بقدر ما تقوم على الاحترام والحرية والمساواة، كما مثّل أفقا جديدا تقترب فيه الإنسانية من التعايش السلمي، المحكوم بمبدأ استقلالية الشعوب، فالتاريخ يشهد أنّ الكثير من الصراعات والحروب التي توتر العلاقات على الصعيد الدولي وتهدّد السلام العالمي كانت بسبب عدم التزام الممارسة السياسية بالبعد الأخلاقي.

طالما أنّ الأخلاق هي الهدف الأسمى للإنسان، فالسلام لم يصبح مشكلا سياسيا كما يتصوّره الرجل

[1] إمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، ص 25، ص41.

السياسي بقدر ما هو واجب أخلاقي يتطلّع لكونية في المجال السياسي، هي بالمعنى الكانطي لمفهوم **الدولة الكوسموبولتية***، التي من خلالها تتجسد المواطنة العالمية المؤسّسة على المبادئ الأخلاقية والإنسانية، هذا يخلق فضاءً عموميا ينبذ كل أشكال الإقصاء للآخر، الذي يفتح المجال لثقافة العيش المشترك والتواصل العالمي[1]. في ظل هذا النظام تقترب الإنسانية من تاريخ عالمي تغيب فيه الفروقات العرقية السياسية، والاختلافات اللغوية ويضع حدا للتفاوت الحضاري الذي يمكن أن يكون سببا في اختلال العلاقات الدولية، هكذا فقط بإمكان السياسة حفظ الكرامة الإنسانية، في ظل علاقة تمكّن الأفراد من ممارسة الحرية تفعيلا لقدرتهم الكامنة على الاستقلال، فتدفعهم روح المواطنة إلى احترام القانون المدني وتطبيقه والنظر للسلام بوصفه مطلبا ضروريا وحقا إنسانيا يقضي على أشكال الاستغلال والتعدّي النّاجم عن الفوضى والصراعات بين الشعوب، قد يبدو لنا أنّ هذا الموقف مفرط في مثاليته وبعيد كل البعد عن مشهد العلاقات الدولية المليء بمختلف الصراعات والنزاعات الناتجة عن تضارب كبير للمصالح، وما تعيشه الشعوب في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا خير دليل على ذلك، غير أنّه دعوة صريحة للاعتراف بأنّ العقل ليس وسيلة معرفية فحسب بل أصبح مخرجا ومنفذا للإنسانية من الحروب والاضطهاد الذي يشوب العالم.

6. التنوير وسؤال الثورة

لما كانت العقول المثقّفة وحدها قادرة داخل صخب الثورة على التمييز بين العدل واللاعدل، هذا ما

---

*ارتبطت فكرة الكونية بالفلسفة الرواقية عندما حدّثتنا عن مبدأين: الأوّل أنّ الكون محكوم بقانون مطلق ثابت، والثاني أنّ الإنسان يتمتع بصفة جوهرية هي العقل، وأنّ هذه القوانين لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تتعارض مع العقل، هذا الأخير الذي يتوافق مع قوانين الكون والطبيعة، ثم أعاد كانط صياغته بعيدا عن الرؤية الكوسمولوجية، وأسقطه على ميدان السياسة في فكرة الدولة الكوسموبولتية Cosmopolitism تتكون من كلمتين يونانيتين Cosmos وتعني العالم، وPolities تشير إلى المواطن لتصبح المعنى المركب للكلمة المواطنة العالمية، التي تدل على قيام الإنسانية كأنها أسرة واحدة بصرف النظر عن اختلافاتهم الدينية، العرقية، الجنسية .

[1] فريال حسن خليفة، **الدين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 146.

يظهر بوضوح عندما فضّل كانط الإصلاح عن الثورة كونه أفضل وسيلة لترميم ما هدّمته هذه الأخيرة، إذ قدّم كانط نصّ بعنوان **ما الثورة؟** يمكننا اعتباره تتمة لسؤال الأنوار، كونه طرح موقفا يؤسّس لمشروعية الانتقال من التنوير إلى ثورة العقل، هذا ما جعل فوكو يُولي به اهتماما مزدوجا عن النص الأول، إذ يعتبره نصّ مهم لا يمكن تجاوزه، لا من حيث سياقه الفلسفي أو التاريخي، كونه جاء كملحق لخطاب التنوير، أجاب فيه عن سؤال طرحه بنفسه سنة 1784، لكن قدّر للثورة الفرنسية 1798* أن تساهم بشكل قويّ في بناء هذا الموقف الصارم، كونها ليست مجرد أحداث تاريخية بل كانت تحوّلا جذريا في مفهومها، ليقدّم كانط موقفه من الثورة بأنّها أمر غير شرعي إلاّ في حالة الدفاع، لما فيها من تعدي وتجاوزات في حق الإنسانية، يعرض فوكو في نصّ مقتبس من مقال الثورة نصا لكانط يوضح فيه معنى الثورة عنده وعلاقتها بالتنوير.[1] يقول فيه كانط لقرائه ***"فلنكن حذرين، فلا يجب أن نبحث عن علامات التقدّم في الأحداث الكبرى، بل في الأحداث التي تكون أقل إدراكا***.[2]

إنّ هذا الأفق الإنساني لا يمكن أن يكون مفصولا عن مسألة التنوير، هذا ما يتضح في خطاب الأنوار عندما حدّثنا كانط بأنّه إذا كانت الثورة كفيلة بوضع حدّ لنظام استبدادي ظالم أو للاضطهاد والنفوذ، فإنّها لا تستطيع أن تحقق لنا إصلاحا حقيقيا لنمط التفكير، بل على العكس تماما ستزيد تمسكنا بالتصورات الكلاسيكية التي تغطي على أفق التفكير ***"فالثورة قد تطيح بالاستبداد الشخصي والاضطهاد المتعطش***

*تناول هربرت ماركيوز في كتابه "العقل والثورة"، شرح وتحليل موقف هيجل من الثورة الفرنسية موضّحا أنّ وقعها لم يكن بالهيّن على العقول المثقفة مثل كانط وهيجل وغيرهم، من خلال مبادئها الثلاث الأساسية (الحرية، الإخاء، المساواة)، التي كان لها بالغ الأثر على بعض توجهات هيجل في كتابه فينومولوجيا الروح التي دعت إلى ضرورة الثورة على المؤسسات والأنظمة القديمة لأنّ ما يكون قابل لأن تثور عليه هو في الحقيقة قد فقد مبررات وجوده، ويظهر أكثر التأثير القوي والإيجابي للثورة الفرنسية على الفكر الألماني بصفة عامة في قيام مشاريع التنوير في ألمانيا، لذا من أجل هذا الوضع تكون الثورة ضرورية كونها توسع دائرة حرية الذات وحقوقها. هربرت ماركيوز، **العقل والثورة "هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية"**، تر: فؤاد زكريا، ص 27، 28.

[1] فوكو، **كانط والثورة**، تر: يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد 12، 1984، ص69.

[2] فوكو، **كانط والثورة**، ص69.

للمصلحة المادية أو السلطة، ولكن لا يمكن أن تؤدي إلى إصلاح حقيقي لنمط التفكير، بل فقط إلى استخدام أحكام مسبقة جديدة، مثلما كانت تستخدم القديمة كشريط موجّه للأغلبية التي لا تفكر".[1]

لا مجال للإنكار أنّ كانط فيلسوف تنويري وليس ثوري يفضل التنوير، وما يحقّقه من إصلاح للعقول ربّما هذا من عمق الوعي الفلسفي الذي تتمتع به الشخصية الكانطية، خاصة في أمور صعبة وحساسة مثل هذه كونها تمس الإنسان، فرأى أنّ استبداد العقول أصعب بكثير من استبداد الثروات المادية، لتكون إصلاح طريقة التفكير التي لا علاقة لها بالعنف، هي الكفيلة بتكسير قوالب التصوّرات الكلاسيكية التي تكرّس للظلم والاستبداد، وبإمكانها أيضا الثورة على النظم والقوانين القديمة للتطلع إلى قوانين مدنية جديدة تكون بمثابة إعلان رسمي لسقوط الاستبداد والمستبدين، هذا هو الفرق بين الثورة والتنوير، هذا الأخير ليس ثورة بالمعنى المتداول لها، بقدر ما هو ثورة العقل، بوصفها فعل ذاتي أخلاقي يستلزم الحرية الفكرية، وهي حرية لا تتطلب العنف لكن تملك مفعولا ثوريا بإمكانه تحقيق إصلاح جذري لنمط التفكير الذي يتطلع للتسامح والسلام الدائم .

كل المضامين التي حملها مشروع السلام الدائم من تعايش سلمي واعتراف بالآخر، تحلينا إلى فكرة التسامح، ولو حاولنا موضعة هذا المشروع سنجده جاء مطابقا من حيث العنوان لرسالة في التسامح لجون لوك John Locke (1632-1704)، لكنّه اختلف معها من حيث المضمون والأهداف، كونها تبنَّت فكرة التسامح من خلال إعادة النظر في العلاقة بين المعتقد الديني والسلطة السياسية، وفصل المؤسسة الدينية عن السياسة بإسقاط الحق عن الدولة في التدخل لفرض المعتقد الديني بإكراه، إلاّ إذا كان يتعارض مع مبادئ الدولة، بهذا نظرت إلى فكرة التسامح كقيمة أخلاقية مرتبطة بالدّين المسيحي فقط.[2] صحيح أنّ مفهوم التسامح ليس أصيلا في الفلسفة الكانطية مع مشروع السلام الدائم، بحيث ظهر في أفق الفلسفة مع

---

[1] كانط، **ما الأنوار ؟**، تر: **إسماعيل** مصدق، ص149.

[2] جون لوك، **رسالة في التسامح**، تر: منى أبو سنة، تق: مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية، ط1، 1997، ص7، ص 14.

اجتهادات الكثير من التنويرين في أوربا أمثال جون لوك الذي تظهر فيه بذور العلمانية القائمة على فصل الدّين عن الدولة، لكن على الرغم من المرجعية المسيحية التي يتميز بها كانط التي كنا قد وقفنا عليها في مراحل سابقة من التحليل، إلاّ أنّ تأسيسه كان فلسفيا ذا بعد عالمي لا يتأثر بأيّ قومية، إضافة إلى هذا فقد تجاوزهم بالانتقال من التنظير الفلسفي إلى الممارسة، والدليل على ذلك كان استفادة هيئة الأمم المتحدة من معاهدات ومواد هذا مشروع بتطبيقها على أرض الواقع من أجل ضبط صورة العلاقات الدولية.

تجدر بنا الإشارة إلى التطابق الكبير من حيث الأهداف الحاصل بين أبعاد مشروع السلام الدائم ورسالة التسامح لفولتير Voltaire (1694-1778)، التي كانت بمثابة نقد لأشكال التعصّب الذي مارسته الكنيسة، إذ حملت في طيّاتها مواقف تدافع عن الإنسان وتنبذ كل أشكال التعدي والتعصب من جهة ودعوة للحرية الفكرية لما فيها من ضمان لحقوق الإنسان من جهة أخرى، كما طمحت لمجتمع تغيب فيه الطائفية الدينية، قائم على الحرية في ممارسة المعتقد الديني، ما يؤسس لتسامح كوني ليس بين المذاهب المسيحية فقط بل يتوسع نطاقه إلى الأديان الأخرى بكل طوائفها.[1] إنّ التسامح الذي أسّس له فولتير لا يرتبط بطائفة دينية معيّنة، بقدر ما كان خطاب للتعايش السلمي، حضرت في نطاقه طوائف كثيرة، ربّما أراد بهذه الرسالة أن يلفت انتباه المسيحيين إلى أنّ مسألة التسامح ليست حكرا على المسيحية، أو محكومة بالطائفية، بقدر ما هو مفهوم يحتاج إلى إعادة النظر إليه كمقوّم للدّين بإمكانه فتح آفاق السلام والحرية.

بناءً على هذه المقدّمات يمكننا القول إنّ مفهوم السلام الدائم أقرب إلى رؤية فولتير في التسامح الكوني، عندما نظر إليه كثقافة وسلوك حضاري لا يتأثر بأيّ اختلاف عرقي أوديني، هكذا يمكننا القول إنّ مشروع كانط كان بمثابة تكملة للتأسيس الذي هدف إليه فولتير.

[1] فولتير، **رسالة في التسامح**، تر: هنريت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2009، ص 31.

المبحث الثالث: الثراء النقدي في تداولية سؤال التنوير لدى توجّهات ما بعد الحداثة

إنّ التحوّلات الضرورية التي فرضها خطاب الأنوار الكانطية، أصبحت مسارا فلسفيا لا يمكن تجاهله في الثقافة الأوربية، كونها أدخلتها في عصر جديد أصطلح عليه عصر الحداثة، وقوّمته على معاييرها الخاصة بالمقابل من هذا، وضعت خطاب الحداثة موضع سؤال، ونزعت عنه الطابع الأحادي الذي كان يتربص به لتفتح المجال لمشروعية المرور من الحداثة إلى ما بعد الحداثة وحدّدت أصوله الفلسفية، تبعا لهذه النتيجة فخطاب الأنوار أحدث منعطفا في مسيرته الفلسفية، وذلك بعد أن قام بتحليل أنطولوجيا النحن التاريخية ونزع عنها اللّبس مستعينا بالفكر النقدي الذي كان السّمة الفلسفية التي ميّزت عصر الحداثة الذي تمركز في خطاب الأنوار على نقد ما نحن عليه وما نقوله، ما نفكّر فيه، وما نفعله، كما رسم ملامح وعي الذات لذاتها وراهنها، وخلق يقظة نقدية سمحت للفكر الفلسفي المعاصر أن يستمر في مهمّة النقد الفلسفي الكانطي على نحو متشابه أو مغاير في بعض الأحيان إذا استلزم الأمر تفاوت فيه فلاسفة ما بعد الحداثة في الأطروحات المستمدة من أفكار الحداثة متعمقين فيها ومطورين له، على هذا الأساس يمكننا أن نعتبر بأنّ الخطاب الفلسفي الذي دشنه كانط، قد هيأ أو وضع الأسس الأولى لمشروعية المرور من الحداثة إلى ما بعد الحداثة التي سنكتشف بأنّها هي الأخرى انطلقت متشبعة بالإرث النقدي في مسائل بناء الذات وعلاقتها بالحرية الذي هدف لإعادة بناء الذات سواء على صعيد الفهم، النظر أو الممارسة لتدرك دورها الاجتماعي هذا التوجه الجديد يرتبط بصفة مباشرة بالنظرية النقدية أو **مدرسة فرانكفورت الألمانية*** التي تعاقبت عليها

---

*تشير إلى التيار الذي تأسّس في فرانكفورت الألمانية في 3 فبراير 1923 بمعهد الأبحاث الاجتماعية كمبادرة من دكتور العلوم السياسية فليكس فايل وفريدريش بولك وماكس هوركهايمر الذي أصبح مدير للمعهد بعد افتتاحه في 22 يونيو 1924، هذا المعهد أصبح يعرف بمدرسة فرانكفورت التي تأسّست نتيجة صراعات تاريخية وأزمات اجتماعية وثقافية، ولقد تعاقب على هذه المدرسة أجيال من الفلاسفة أخذوا على عاتقهم إعادة صياغة نظرية نقدية للمجتمع، قصد الدفع بالتحرّر الإنساني مثل وثيودور أدورنو، ماكس هوركهايمر، في جيلها الأول، هربرت ماركيوز وفلتر بنيامين في جيلها ثاني، جيلها الثالث مثله كل من يورغن هابرماس وآكسل هونيث. **مدرسة فرانكفورت** فيل سيلتر، ص 15، ص19.

أجيال مختلفة من المفكرين والفلاسفة اشتغلوا بمشاكل اليومي بإعادة فحص المنظومة الاجتماعية، لإعادة بنائه من جديد في كل أبعاده الاجتماعية، السياسية، الثقافية،[1] من أجل دفع الإنسان إلى التحرّر وإعادة بناء المجتمع على أسس العدالة، الحرية، والعقل، وازدادت أهمية خطاب الأنوار في ملامح أطروحات فرانكفورت، وتجلت مظاهرها في مناسبات فلسفية عديدة، عندما تعامل رواد فرانكفورت مع تشريح الواقع الاجتماعي من منطلقات آلية النقد في الاهتمام بإثبات الذات وتفعيل التواصل الفلسفي والنقدي، إذ قدّر لمدرسة فرانكفورت أن تساهم بنظريات مختلفة، تراوحت بين الجدل، التحرّر والاعتراف في الاهتمام بقضايا اليومي من أجل بناء مجتمع جديد لا يقاس بالمعيار التقني فقط، دون أن تفوتنا الإشارة إلى تلك الاجتهادات الفلسفية العميقة التي قدّمتها التيارات المعاصرة إحياء لمفاهيم التنوير والحداثة من الزاوية الفلسفية والتاريخية، نخصّ منها بالذكر الأطروحات التي ناقشها نتيشه، إذ تُسجّل اجتهادات نيتشه كمدخل لعصر ما بعد الحداثة،كونها عكفت على نقد الحداثة وتحديد انزلاقاتها التي فضحتها الأسباب الوجيهة المشكّكة في مشروع الحداثة وأدّت إلى انسداد آفاقها، وعلى هذا الأساس بات من الضروري توديع هذه المرحلة وتركيز الوعي على المرحلة الجديدة التي تعتبر بديلا فلسفيا وتاريخيا لعصر الحداثة، هكذا شكّلت قراءات نيتشه لهذا العصر دعوة لتوديع عصر الحداثة للترحيب بما بعد الحداثة، ليس على الصعيد المفاهيمي فقط ،بل بوصفها نقطة تحوّل سيشهدها الفكر الفلسفي في الكثير من المسائل، إضافة إلى الكانطيين الجدد، هذا المصطلح الذي يبدو غريبا في تاريخ الفلسفة إلاّ أننا نستعمله كإشارة لوجود علاقة بين كانط وفلاسفة ما بعد الحداثة، هذا المنطلق بيان لطرح نقدي احتلّ فيها كانط منزلة كبيرة في فرانكفورت أو كان بمثابة عودة قوية للمنهج الكانطي القائم على آلية النقد التي صنعت التميّز في الفلسفة الكانطية عموما، وخطاب الأنوار على وجه الخصوص كونه آمن بحدوث التنوير عن طريق النقد، مصرحا بأنّ هذا العصر هو عصر النقد لتتمكّن تيارات ما بعد الحداثة من إدراك قيمته

[1] فيل سيلتر، **مدرسة فرانكفورت**، تر: خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2004، ص 15.

ودوره في فهم قضايا الراهن، ومن ثمّ قيادة عصر بأكمله، إيمانا بأنّ مهمّة الفلسفة في الأخير ستكون مهمة نقدية، لم ترث الفلسفة المعاصرة إلاّ ميراث كانط النقدي، هذه المشاريع كانت وليدة مآزق متنوعة خلفتها الحداثة، قد يكون أبرزها المجتمع الصناعي الذي خلّفه التركيز على الأبعاد المادية والتقنية على حساب حقيقة الكينونة الإنسانية، ممّا أفرز إلغاء كل أشكال العلاقات، هذه الأوضاع أدخلت الإنسان حيّز التشيؤ والاغتراب، من هنا سيكون دورنا التساؤل: **عن مظاهر وتجليات مفاهيم ومعايير أو مناهج مشروع التنوير في تيارات ما بعد الحداثة وعن الجوانب التي لفتت انتباههم في ملامح الفلسفة الكانطية هل على نحو نظرية المعرفة أم الأخلاق؟ أم الجوانب الجمالية والسياسية والتاريخية؟ وكيف ساهمت العودة إلى المنهج الكانطي في فهم قضايا راهن ما بعد الحداثة وما هي أشكال هذه العودة هل كانت واحدة أم متعدّدة، هل كانت تقليد أم تجديد؟**

1.سؤال التنوير والفكر النقدي "أو من النقد إلى التجاوز"

حري بنا أن نتطرق إلى نقطة مهمة، انطلاقا من الاجتهادات الأركيولوجية التي توصل إليها فوكو من تحليلاته لمواقف حداثية، إذ وجد أنّ هذه المسألة قد لاقت تجاوبا قويا في توجهات الكثير من الفلاسفة الذين دشنوا الفكر النقدي للحداثة ، نخص منهم ماركس وفرويد ونيتشه لفتح مجال الحديث عن نهاية الحداثة قصد استقبال ما بعد الحداثة، من خلال محاولة نقد تأويلات البعد الباطني للذات فيما تعلّق بأعماق الشعور في عصر الحداثة، لكن الأمر الجديد في الأمر حسب الملاحظات التي سجلها فوكو من قراءته لنيتشه بخصوص نقد الحداثة ليس طريقة التعامل مع الموضوع الذي تمثل في توظيف الإرث النقدي القائم على الفحص التاريخي الهادف إلى تقديم صياغات جديدة للكثير من التصورات، بل إنّ الجديد مسّ الموضوع في حد ذاته مع نيتشه، فحسب تصريحات فوكو أنّ الفكر النيتشوي، تمركز على هدم أسس الحداثة في نقطتين تعلقتا

بمفهومي الحقيقة والذات؛ أي نقد البعد الباطني من زاوية الأعماق الفكرية وأعماق الشعور، هنا يكمن التجاوز الذي يجعلنا ننسب جذور ما بعد الحداثة لنتيشه.[1] تماشيا مع ما تم ذكره نفهم أنّ التأسيس الفلسفي لعصر ما بعد الحداثة، لم يظهر في صورته المكتملة إلاّ مع اجتهادات نيتشه، التي منحت له الاتساق والتماسك وجعلته يتسم بالدّقة سواء من ناحية المفهوم والممارسة مفهوما، أو من حيث المكانة الفلسفية كونها انطلقت من هدم الأنساق المغلقة، لكن هل هذا يعني أنّ نيتشه يعلن الثورة على مشروع كانط في الحداثة كونها بدأت فكريا معه متشبعة بمبادئ الحرية والتنوير، هذا ما سنكتشفه في المرحلة الموالية من التحليل كونها انطلقت من هدم الأنساق المغلقة التي نادى بها كانط في خطاب الأنوار، هنا تتجلى قيمة اللحظة الكانطية وإسهاماتها الفكرية في دور الفكر النقدي خاصة فيما تعلّق بقضايا الراهن، فمسألة الفكر النقدي يبين منزلة النقد في عصر ما بعد الحداثة ليكون الإرث الكانطي في هذه الحالة مبررا كافيا لمشروعية المرور من النقد إلى التجاوز أو الانتقال من الحداثة لما بعدها.

بات من الضروري صرف النظر إلى المشروع الجينالوجي النيتشوي، الذي يمكننا اعتباره مفترق طرق كونه قام في أساسه على الهدم من أجل البناء؛ أي هدم الحداثة من أجل بناء مقومات ما بعد الحداثة، حيث انطلق مستشكلا مسألة الحداثة، ومشخصا الأسباب الرئيسية في تفاقم أزمات إنسان الحداثة، خاصة فيما تعلّق بمفهومي الحقيقة والذات، محدّدا إيّاها في بعد قيمي سيكولوجي مرتبط بما اصطلح عليه نيتشه "**بعقدة الرضى**"*، التي حوّلت إنسان الحداثة إلى كتلة جامدة لا تفكر إلاّ في قالب جماعي، وصفه نيتشه بتتبع القطيع الذي يتعارض مع استقلالية التفكير الحرّ، متقبّلة لذاتها وما يحيط بها من أوضاع سائدة كما هو عليه دون

[1] ميشال فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، تر: أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008، ص 46، 47.

* تعتبر هذه الفكرة ردا من نيتشه على هيجل في تصوّره للحداثة أنّها ستكون بمثابة إشراقة شمس ترسم عالم جديد يمحو كل المعاناة التي عاشها الإنسان فيما قبل الحداثة، ويجعله يعيش الراحة النفسية، هذا ما رفضه نيتشه وآثار حفيظته كون هذا الطرح يحتوي على تفخيم شديد، لأنّ إنسان الحداثة لا يعيش السعادة الحقيقية كما وصفها هيجل بل هو يتظاهر بها فقط، وهذا ما خلق عقدة الرضى بهذا المعنى، هناك انفصال واضح بين التصوّرين إذ نجد هيجل يبدو متفائلا بينما يقابله نيتشه بنظرة تشاؤمية. يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ص 10، ص92.

محاولة إمعان النظر فيها أو تغييرها، بقبولها لمجتمعها وحياته وقضايا يومه كما هو عليه، هذا ما نستشفه من هذه الأسطر ***"أن تكون ذاتك، أن تقيّم ذاتك تبعا لأوزانك ومعاييرك هذا ما كان في ما مضى يصدم الذوق، فالشعور بهذا الميل يعني الجنون لأنّ البقاء وحيدا يستتبع كل الشقاء والمخاوف، كان التفكير الحر يلازم الضمير السيئ"***[1]. نفهم من هذا الطرح الجينالوجي أنّ نتيشه يجتهد محاولا البحث عن طريق جديد تعود به الذات لذاتها وتتمتع بلذة عيش حقيقتها المستقلّة، هذا الشعور الذي لا سبيل لتحقّقه حسب نيتشه إلاّ بالتخلص من عقدة تقبل المألوف بدافع الخوف من ردّة فعل الآخرين، لأنّ قبوله بحاله والآراء السائدة خلق مأساة في حياة الإنسان، فأصبحت الذات منطوية على نفسها عاجزة عن التفكير خارج المألوف كل هذا استنزف طاقتها، ونبّأ بانهيار عصر الحداثة الذي من المفروض أنّه قام على مفاهيم القوة التفكير الحر ومواجهة السلطة. هنا تتجلى قيمة اللحظة الكانطية وإسهاماتها الفكرية في عصر ما بعد الحداثة، فالنقد الذي قدّمه نيتشه للذات في ظل تتبع فكرة القطيع وتقبّل المألوف ما هو إلاّ إحياء لإرث كانط في فكرة العقل العمومي والخصوصي التي تضمّنها سؤال الأنوار، التي أراد من خلالها أن يوضح لنا بأنّ قيام الحداثة مرهون بالتفاعل بين العقل العام والخاص، فالعقل يجب أن يكون طائعا في استعماله الخصوصي وحرا في استعماله العمومي، فاستخدام الخاص العلني للنقد طريق جديد يجعل الذات قادرة على اتخاذ المواقف خارج وضد ما هو سائد في كل الميادين، فعلى الرغم من أن الإطار الاجتماعي والمدني يفرض على الذات الخضوع والطاعة بوصفها عضوا فاعلا في المجتمع محتميا بقوانينه، إلا، أنّ هذا لا يمنع من الإسهام بآرائه في وسط عام من الحرية شريطة أن يلتزم بها، ويقابله استعمال عام مرتبط بممارسة التفكير كصفة جوهرية ملازمة لكينونتنا.

---

[1] نيتشه، **العلم جذل**، تر: سعاد حرب، دار المنجب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص114.

2.تجاوز العوائق السيكولوجية "مميزات الإنسان الأنواري".

هناك مناسبة أخرى نلمح من خلالها منزلة تراث خطاب الأنوار الكانطية في الطرح الجينالوجي النيتشوي للحداثة، في نقطة نضجت كفكرة فلسفية مع سؤال الأنوار عندما ربط كانط التحقّق الفعلي لها بتجاوز الذات لعقدة الخوف، موجها إليه دعوة صريحة في أن يكون شجاعا في استخدام عقله بكل حرية، إذ نجد نيتشه سار على نحو مماثل لكانط في تفكيك مشكلة الحداثة التي وجدها مرتبطة بالإنسان بالدرجة الأولى[1].

هذا ما نلمحه من خلال هذا النص: ***"على المرء أن يختبر نفسه كي يعرف بأنّه مُعد للاستقلال لأنّ الحرية لا يدركها إلاّ عدد قليل من الناس فهي امتياز للأقوياء***".[2] تماشيا مع ما تم ذكره فإنّ عقدة الرضى والخوف من الآخرين تضرب بجذورها الفكرية إلى خطاب الأنوار الكانطي، فغياب الشجاعة كان السبب المباشر في تأزمه، وخضوعه للعوائق السيكولوجية من خوف وكسل، اللذان سمحا لمفترقات متنوعة من السّلطة أن تمارس عليه وتفرز ضروبا متداخلة من التبعية والوصاية، هذه الفكرة بالتحديد تعدّ مبررا كافيا لعودة ما بعد الحداثة للإرث الكانطي، عندما نجد ما بعد الحداثة نفسها اصطحبت معها في طياتها مبادئ التنوير التي نصّبها كانط محكا ومعيارا، وتستعملها بقصد أو دون وعي، منها ما نعاينه بالضبط في التشخيص الذي قدّمه نيشته لإنسان الحداثة، سار فيه على نحو مماثل لأنطولوجيا الذات والسؤال الراهن في خطاب الأنوار ليظهر التقاطع بشكل جلي في محاولتهما الانتقال من أنا سيكولوجي إلى أنا خالص، فعلى الرغم من الهجوم الشديد لنتشه على فلسفة كانط الذي سجّله تاريخ الفلسفة، إلاّ أنّه بخصوص مسألة التنوير حاول أن يتقيأ فلسفة كانط لكنّه لم يستطع.

---

[1] فردريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر "تباشير فلسفية للمستقبل"**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، د (ط، س)، ص 71.

[2] فردريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، ص 71.

3. مفهوم العقل الأنواري "تجاوز مفهوم العقل الأداتي أو العقلانية الأداتية"

هناك فكرة مهمّة وجب الإشارة إليها، وهي إشكالية طرحت حيثياتها في الاجتهادات الفكريّة لما ما بعد الحداثة سواء مع رواد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أو خارجها، متعلقة بما أصطلح عليه "**العقل الأداتي**"* يمكننا معاينة تفاصيله، في تنبؤات ماكس هوركهايمر Theodor Adorno (1895-1973) وثيودور أدورنو (1903-1969)، بوصفهما ممثّلان للتوجه الفكري لمدرسة فرانكفورت في جيلها الأول ضمن كتاب مشترك بعنوان "**جدل التنوير**"، الذي نجده استقلّ بتحليل أسباب أزمة التنوير التي أدّت إلى انسداد آفاق الحداثة، بإرجاع ذلك إلى هيمنة العقل الأداتي، أو عقل الأنوار المقصود به هيمنة النزعات الوضعية على العقلانية الغربية، التي أفرزتها الثقة الكبيرة في العقل على مسار السياق التاريخي بدءا بالسيطرة على الطبيعة، وانتهاء بالسيطرة على الإنسان، لتصبح السيطرة على الطبيعة هي في الوقت نفسه سيطرة على الذات الإنسانية الفاعلة؛ أي أنّ التطوّرات العلمية والتكنولوجية بدلا من أن تكون أداة لتحرّر الإنسان كانت طريقة جديدة في السيطرة عليه، هذا ما يعدّ سببا رئيسا ومباشرا في توتر العلاقة بين العقل والذات، لتحدث تغيّرات مفاجئة في خارطة العقل عندما تمكّنت الآلة من ممارسة السّلطة على الإنسان، بدلا من أن تحرّره، هنا تكون قد أخضعته لأشكال الاستقطاب والسيطرة لمنتجاتها، وأدّت إلى تدمير الأنا وإدراجها في خانة التشيؤ كل هذه المعطيات هدّمت الحداثة فكرة وموضوعا، وسارت بها نحو أزمة حقيقة، هذا ما يتضح في هذا النص "**إنّ النقد الذي يخضع له التنوير، هو نقد يحاول تهيئة مفهوم وضعي لهذا التنوير**".[1] إنّ المتأمل لهذا الهجوم العنيف الذي يشنّه هوركهايمر وأدورنو على الحداثة من زاوية العقلانية الأداتية يفتح ركنا واسعا لجملة من

---

*يعتبر هذا المفهوم ذا معنى فضفاض، كونه استقطب تعاريف ومعاني متعددة، لكن سنحاول الوقوف على استعماله الفلسفي فنجده يشير إلى كل آلة أو وسيلة للنجاح، إذ يعرفه لالاند بأنه ضرب من البرغماتية أي وسيلة لتحقيق منفعة. موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، ص ص681، 682. أي أنّ العقل الأداتي هو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية التي فقد فيها العقل مكانته كملكة فكرية، وأصبح مجرد أداة لتحقيق غايات مرتبطة بالتقدم التقني. آلان تورين، **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، د(ط)، 1997، ص29.

[1] ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، **جدل التنوير" شذرات فلسفية** "، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 61، 62.

التساؤلات والتأويلات النقدية التي تنبئ بما يمكننا أن نصطلح عليه نهاية أو موت الحداثة، فقد يُفهم على أنّه انتصار للأداتية بعد اللاتوازن الحاصل بين العلم وحرية الإرادة، فينظر للحداثة من زاوية العقلانية الأداتية لما خلقته من اللاتوزان في العلاقة القائمة بين الإنسان وإنجازات التقنية للعلم، فيحسبه توجها نقديا لمبادئ التنوير التي طرحها سؤال التنوير، لأنّه الصانع للحداثة، لكن لا يجب أن نترك المجال لسوء الفهم هذا، إن صح القول بأن يدفعنا للنظر للتنوير من زاوية تشاؤمية، خاصة عندما نستحضر الأهداف والمبادئ التي قام عليها التنوير التي سنجدها متمثلة في العقل، الحرية، الحفاظ على الكرامة الإنسانية، وتحقيق التقدم البشري؛ أي أنّ سؤال الأنوار في هذه الحالة غير مؤسّس على المنظور الوضعي، ولم يحمل في طياته بذور الأداتية فما دام غير محدّد بفاعلية العقلانية الأداتية لا يمكننا أن نعتبره سببا في ما شهدته الحداثة من انحراف وانزلاق نحوه، بقدر ما يجب أن نشهد لما له من دور بخصوص استئناف إعادة النظر في مقولة العقل والجدل الحاصل حوله، هذا ما يدخل في إطار الاهتمام بقضايا تحديد الكينونة الإنسانية وإنقاذ وجود الإنسان ومصيره.

بات من الواضح جدا أنّ هذه القراءة تحيلنا إلى القول بأنّ عصر توجهات ما بعد الحداثة تتعارض جملة وتفصيلا مع العقلانية الأداتية، بهذا المعنى تكون فكرة التقدم تتطابق مع الرؤية التي أسّست لها الأنوار في إيمانها بالفكر العقلاني الخالص من الأداتية، هذا ما نجده ضمن تعريف هوركهايمر للتنوير في سياقه العام **"التنوير على مرّ الزمن، وبالمعنى العريض تعبيرا عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا"**[1]. لو نضع مقولة التنوير بين كانط وهوركهايمر، سيكون هذا إجابة للكم الهائل للتساؤلات التي أثارها شعار التنوير عندما اقترب من الأبعاد المادية والتقنية، أو ما يصطلح عليه في التوجهات المعاصرة العقلانية الأداتية، من خلال إثارة فكرة التقدم، حيث نجد تقاطع ضمني بين التعريفين في العديد من النقاط، أولها أنّ

[1] ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، **جدل التنوير**"، ص23.

كلاهما ينظر لتقدم البشرية التي نادى بها التنوير نظرة تفاؤلية، كما نجد أنّ كلاهما لا يحصر فكرة التقدم في المنظور الوضعي، لأنّ هذا سيصنع أزمة حقيقة في مصير الإنسان، لذا بات من الضروري اقتران فكرة التقدم بمشروع النقد في إطار الاهتمام بقضايا تحديد الكينونة الإنسانية انطلاقا من العقل الحر، إضافة إلى أنّ كلا التعريفين يرفضان تحديد وظيفة للعقل، لأنّها ستحوّله إلى مجرد وسيلة للهيمنة والسيطرة، في حين أنّ هذا الأخير لا يخضع لأيّ سلطة بل هو في حدّ ذاته سلطة تخرج الإنسان من القصور إلى التحرّر، كما لا تفوتنا الإشارة إلى أنّ اشتغال التعريفين في المجال الفلسفي لا يلغي الجانب الاجتماعي الذي تجلّى في إعادة بناء المجتمع على قيم العدالة، العقل والحرية، من خلال ربط الفكر بالمجتمع. إنّ القول بالأداتية يحدد وظيفة العقل ويجعله عاجزا، هذا ما يتعارض مع مشروع الأنوار الكانطية جملة وتفصيلا، فإذا كان عقل الأنوار ليس ماديا هذا كفيل بأن يصحّح سوء الفهم الحاصل حول أهداف التنوير التي لاقت نقدا لادعا في فكرة العقلانية الأداتية على أساس أنّها إرث عصر الحداثة، وباعتبار الأداتية لم تظهر مع كانط ولم تمارس معه، لأنّنا لو تفحّصنا خطاب الأنوار لن نجد لها أثرا، هذا ما جعل توجهات ما بعد الحداثة بعد اكتشافها ترى أنّ العيب ليس في خطاب التنوير لكانط، لتعلن عودتها القوية لمنهج الفلسفة الكانطية القائم على آلية النقد، التي صنعت التميّز في فلسفته عموما وخطاب الأنوار على وجه الخصوص، كونه آمن بحدوث التنوير عن طريق النقد، مصرحا بأنّ هذا العصر هو عصر النقد وأنّ هذا الأخير السبيل الأمثل للتحقق الفعلي للتقدم والأنوار.

4. امتدادت سؤال التنوير وآلية النقد في التوجهات المعاصرة لرواد فرانكفورت

نسجّل عودة قوية للإرث الكانطي وآلية النقد في الاجتهادات الفلسفية لممثل فرانكفورت في جيلها الثاني يورغن هابرماس الذي لم يخرج عن الإطار العام للمدرسة بحكم انتمائه الفلسفي لها، بذهابه إلى أنّ العقل فقد مكانته بوصفه ملكة، وتحوّل إلى مجرد أداة لتحقيق غايات عملية بعد سيطرة ما يعرف بالعقل التقني الذي يرفضه هابرماس بشدة،كونه أدّى إلى انحراف مشروع الحداثة عن مساره، إذ يعرفه بأنه "***عقل ينظر إلى***

الطبيعة والواقع من منظور التماثل، ولا يهتم بالخصوصية، ويحاول هذا العقل الأداتي تفتيت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، وينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعة المادية" [1]. تقودنا هذه الفكرة التي تتضمن انتقادا للحداثة إلى مساءلة العقل، كونها المتهم الأول والرئيسي في إفراز الأداتية، إذ يُظهر هابرماس انحيازه إلى العقل اللامادي الذي أسّست له العقلانية الأنوارية مع كانط، فحسب هذا التوجه التقنية لا تبني الفكر، لأنّ هذا الأخير يبنى بالعقل الحرّ الذي صنع الإنسان وحرّره، في حين يقوم العقل التقني بسيطرة مزدوجة على الطبيعة والإنسان، كون التقنية لم تتحكم في الطبيعة فقط بل تجاوزتها للسيطرة على الإنسان، فقام بدور عكسي نتج عنه تراجع قيمة الإنسان، والتأسيس لميلاد إنسان ذا بعد آلي وتقني، هذا ما كرس لكل مظاهر التقنية والتقدم الصناعي، وكان سببا مباشرا في تشيؤ العالم بما في ذلك العقل، وقاد الإنسانية إلى مآزق مصيرية ووجودية، لعل أبزرها غياب كلّي لعلاقات التواصل.

إني أفكّر هنا في مسألة الحداثة، في مقولة ربما تعمّد هابرماس التصريح بها ليلفت الانتباه إلى ضرورة مساءلة هذا المفهوم ومنجزاته على ضوء الأنوار في اعترافه بأنّ ***"الحداثة مشروع ناقص ولم يكتمل بعد"*** كونها طرحت مشكلات مهمة مازالت معلقة تنتظر الإجابة.[2] إنّ المتأمل لهذا المشهد الفكري في نسخته الهابرماسية قد يقرؤه من زوايا فلسفية مختلفة، فقد يفهمه للوهلة الأولى أنّه نقد للحداثة وتجاهل لمنجزات الحداثة ومكتسباتها في تغيير المسار الفكري للحضارة الغربية، خاصة عندما نكتشف أنّ هابرماس يصنّف تاريخيا في تيار الحداثة بحكم انتمائه الفكري لمدرسة فرانكفورت، ويصنّف فكريا في ما بعد الحداثة، لكن القول بعدم اكتمالها لا يعني رفضها بصفة كلّية، بل هو دعوة لإنقاذها والتمسك بها لأنها امتداد للعقلانية الأنوارية التي حملت في طيّاتها مبادئ الحرية والتقدم،كما لا يعني توديعها كونها حقبة تاريخية وانتهت من أجل استقبال ما

---

[1] يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كإيديولوجيا**، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، 2002، ص47.

[2] يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، من مقدمة المترجم، ص 05.

بعد الحداثة، فهذا القول أمر محال، لا تاريخيا ولا فكريا، في هذا الإطار يكون القول بأنّ الحداثة مشروع ناقص يشير إلى ضرورة الاستمرارية فيها والتفكير في استكمالها بنقد السلبيات التي وقعت فيها دون هدمها بصفة كلية، وذلك بدلا من التصفيق لما بعد الحداثة كون الأمر غير ممكن كما وضحنا في النقطة السابقة.

هناك تجاوزات واضحة في عصر ما بعد الحداثة دفعت بهابرماس إلى أن يوجه أنظاره الفكرية لنقد الأخطاء الشائعة في فشل المشروع الأنواري الحداثي بسبب الانزلاقات والانحرافات التي شهدتها الحداثة، مؤكدا أنه مشروع ذو فاعلية، إذا قمنا بتقويمه وتوجيه مساره، فتوقّف القطار في منتصف الرحلة يستوجب علينا محاولة البحث عن العطب وإصلاحه وليس النظر إلى أنّ القطار غير صالح، ويجب وضعه خارج الخدمة، هكذا أراد منّا هابرماس أن ننظر إلى الحداثة التي ندين لها بالعقلانية، أمّا انحرافها لا يعود إليها في حد ذاتها بل يرجع إلى سوء التعامل معها الذي أفرز الأداتية التي لا تمت لمشروع الأنوار بصلة. هنا عاد هابرماس من جديد لإحياء الكثير من منطلقاتها، كان على رأسها العقلانية، فقدم لنا نموذجا جديدا اقترح فيه ما يسمى العقل التواصلي كبديل للعقل الأداتي، هذا الأخير سيكون مركبا بارعا بين منجزات الحداثة الغربية والتمظهرات النقدية للعقلانية الأنوارية، تندمج فيه الأبعاد العملية والأخلاقية، الجمالية، والتعبيرية، حيث يعتبر مخرجا من سيطرة العقل الأداتي الذي رفضته العقلانية الأنوارية بالدرجة الأولى، ويضمن لنا علاقات اعتراف وتفاهم متبادل تفعّل التواصل بين الفرد والمجتمع؛ أي أنّه نموذج لعقل يستبعد أي سلطة تتأسس على التقنية، إذ يعرّف العقلانية التواصلية بأنها ***"نموذج لا يحدّد أو يحصر وظيفة العقل في البعد المعرفي، أي أنّ قدرته لا تقاس بمدى إنجازاته العلمية والتقنية فقط، بقدر ما هو ملكة يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية ويتشاركون في تفاعل يستند إلى اعتراف متبادل بين الذوات، أي أنّ قدرة العقل المعرفية يتوسطها التواصل الذي تندمج فيه الأبعاد الأخلاقية، الجمالية والتعبيرية***"[1]. من الواضح أنّ مفهوم التواصل تجاوز مستقل وواضح

[1] هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ص 482.

للعقلانية الأداتية، ومخرج من مأزق الانغلاق على الذات الذي يزيد من شدة الاختلافات والصراعات، إذ صاغه هابرماس في قالب فلسفي واجتماعي جديد لا يختزل وظيفة العقل أو يحدّد مجالاته، بل جعل منه استراتيجية تحرّرية، يمكن التعويل عليها كمعيار لتسديد الأفعال الإنسانية وتوجيهها، كونه عقل تمتزج فيه الأبعاد الاجتماعية والفكرية وحتى الأخلاقية، لم يتوصل هابرماس إلى هذا التوجه دفعة واحدة بل كان للإرث الفلسفي الكانطي تأثيرا قويا، باعتباره اتخذ منه أساسا متينا في بناء نظرياته الفلسفية، كما ذكرنا في المراحل السابقة من التحليل، لكن هذا لم يمنع من وجود بعض التجاوزات تعد أمرا طبيعيا في المجال الفلسفي والفكري ككّل، ليقدّم لنا نموذجا كانطيا موسعا يتبادل فيه العقل الأدوار بين المعرفية والمجالات السوسيولوجية، منطلقا من الإرث الكانطي النقدي، متخذا منه أرضية خصبة لأفكاره الفلسفية في العقل التواصلي، ذلك لإيمانه الشديد بالدور الكبير لاستراتيجية النقد في تحديث المجتمع وخلق نمط جديد يقوم على التواصل وإتيقا الحوار و المناقشة.

على مستوى آخر، العقل التواصلي يلامس مفاهيم اجتماعية وأخلاقية،كالتفاهم واحترام الرأي الآخر ثم الاعتراف به، إذ تحتل فيه اللّغة مكانا مركزيا كونها تؤسّس لأخلاق التواصل بوصفه الأثر العملي لنجاح التواصل في المجتمع، محكومة بمبدأين هما: الكونية وإتيقا المناقشة*، هذه الأخيرة بمثابة تفاعل رمزي بين ذاتي حوار بين المتحدث والمستمع، وتبادل لغوي يتم بعقل تواصلي يحتكم لضوابط أخلاقية، فهي حسب هابرماس: ***"في مسعاها المعياري العام لا تسعى فحسب إلى توضيح شروط الفهم البين ذاتية، ولكنها تهدف أيضا إلى تحديد الافتراضات التداولية للّغة، وإبانة شكل التأسيس البين ذاتي أو العقلي للمعايير***

*ليس هذا المفهوم وليد فلسفة هابرماس، بل سبقه إليه الفيلسوف كارل آتو آبل في كتابه "إتيقا المناقشة " عندما أكّد على دور الحوار والتواصل في تأسيس جماعات إنسانية سعيدة. موسعا فيه بعد أن استفاد من نظريات المدارس التحليلية في نظرية أفعال الكلام التي لها القدرة على التركيب بين اللغة والفعل ، عند كل من أوستين الذي ميّز بين ثلاثة أنواع من فعل الكلام: أفعال غرضية، تأثيرية، وتعبيرية، ويرى أنّ التواصل اللغوي ناتج عن الرمز والكلمة والجملة في تأدية أفعال الكلام، إلاّ أنّ هابرماس تجاوزهم بإبداع مفهوم الفعل التواصلي، يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ص10، وحسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص126، ص130.

الأخلاقية المختلفة".[1] تمسّك هابرماس بالخط الكانطي في نقطتين: الأولى مبدأ الكونية الذي يحكم الأخلاق الكانطية التي طالما عوّلت على الوعي الذاتي في بناء هذا القانون الأخلاقي، والثانية مفهوم العمومية كمصطلح مركزي في الأنوار الكانطية قائم على حريّة النقد كما لاحظنا في مراحل سابقة من التحليل، إلاّ أنّ هناك تجاوز لكانط من طرف هابرماس في تحديد الفضاء العام، وهو أنّه يمتزج فيه العقل النظري بالعملي ووظّفه في أبعاد اجتماعية وأخلاقية وسياسية وفق رابطة اللّغة، عندما يتمكّن هذا الفضاء من تقويم صلة الأفراد ببعضهم البعض وإخراجهم من حلقة التشريع الذاتي المنغلق إلى أخلاق تواصلية مبنية على التفاهم وروح العيش المشترك، الراهن يحتاج إلى هذا النوع من الأخلاق بوصفها شرط ضروري لقيام مجتمع قائم على فلسفة الاعتراف بالآخر* للخروج من الانغلاق على الذات إلى الحوار، بهذا يكون هابرماس ربط مشروع الحداثة بما هو اجتماعي ويومي وليس بما هو تقني فقط.

لما كان تراث الفلسفة المعاصرة ليس إلاّ ميراث كانط النقدي، ها هو هابرماس يعيد تقديم الصورة الكانطية لمشروع السلام الدائم، فيأخذ القالب، أمّا من حيث المضمون فيطلق العنان لحدسه الفلسفي الذي كان حاضرا بقوة، لأنّ القول بالعقل التواصلي بوصفه ليس عقلا متمركزا على الذات، هو في الوقت نفسه طريقة جديدة في بناء فضاء عمومي خالي من الصراعات، أي أنّ هابرماس يسعى من خلال العقل التواصلي القائم على أخلاقيات النقاش إلى إرساء معالم الفضاء العمومي، الذي تظهر أهميته خاصة على الصعيد السياسي لما له من دور في الحفاظ على المساواة وحرية الأفراد لتعزيز الأمن العام والسلام، ببعديه الداخلي

---

[1] يورغن هابرماس، **إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، د (ط، س)، ص 15.

*من الواضح أنّ كل من مشروع السلام الدائم والعقل التواصلي يفضيان إلى ما يصطلح عليه فلسفة الاعتراف القائمة على تقبّل الآخر ونجده مفهوم مركزي في الدراسات الفلسفية والأخلاقية وحتى السياسية سواء الحديثة والمعاصرة نخص منها بالذكر المحاولات الفكرية لبول ريكور في كتابه "مسار الاعتراف "، ثم ظهر مع الفيلسوف شارل تايلور في كتاب له موسوم بسياسة الاعتراف، ليظهر هذا المفهوم من جديد في قالب مغاير مع ممثل الجيل الأخير لمدرسة فرانكفورت في كتابه الشهير "الصراع من أجل الاعتراف" الذي تضمن أنّ الذات لا يمكن أن تعيش منغلقة على ذاتها بل تحتاج إلى التفاعل والانفتاح على الغير. المدرسة النقدية لمدرسة فرانكفورت، كمال بومنير، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص 103، 104.

والخارجي، يتحدث عن الفضاء العمومي قائلا: ***"إنّ النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكّن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والمعرفية، ويمكّنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات من الجميع، هذا النموذج لا يمكن أن يتأسس إلاّ إذا ارتبط بالمناقشة العامّة "*** [1].

يعود الفضل إلى كانط في صياغة هذا المفهوم الذي استفاد منه هابرماس فيما بعد، ووظّفه في أبعاد فلسفية واجتماعية وحتى سياسية، ويعني بلورة الأفكار وتداولها وفق حريّة تعبير، هذه العمومية التي اشترط فيها هابرماس أن يكون الحوار عقلانيا وديمقراطيا قائما على التشاور، يحدّها الإطار الأخلاقي عبر وسيلة المناقشة هذا البرنامج لا يقصي الآخر، بل هو طريقة جديدة تمكن المواطنين من التعبير عن آرائهم وفق حريّة نقد، كما تفتح المجال لفرص التفاهم، هنا فقط سيشعر الفرد بانتمائه الكلّي لمجتمعه وقدرته على التفاعل مع مقتضياته.

إنّ ما يُصطلح عليه ديمقراطية تشاورية التي حدّد هابرماس أنّ قوامها التواصل والحوار لم تكن إلاّ خطوة قوية منه لوضع الأسس لمشروع المواطنة الكوسمو سياسية أو المواطنة العالمية التي لم تصبح مجرد فكرة نظرية بعد اجتهادات كانط في مشروعه السياسي، الذي حارب فيه كل أشكال العرقية والاختلاف الجغرافي والحضاري ها هو هابرماس يحيي هذا المشروع في ظل الثقافة المعاصرة، منددا بضرورة بناء دولة كونية تدافع عن حقوق الإنسان مهما كان انتماؤه وعقيدته، كما تحد من خطر الاضطهاد والتصفية العرقية التي تتعرّض لها الأقليات العرقية، هذه الرؤية في الدولة الكوسموبولتية يقدمها هابرماس على نحو نملس فيه نوع من الإكراه تكون فيه الديمقراطية قائمة على سند قانوني، مثله مثل أيّ نظام من الإجراءات القانونية كونها الطريقة الوحيدة لضمان العلاقة القائمة بين المواطن والسلطة المهيمنة، هذا ما يتضح في النّص الآتي: ***"هي دولة مرتبطة بدولة القانون الديمقراطي بمعناه الموجب إذ تجد في أخلاق المناقشة معيارها الأساسي الذي تصدر منه وتعبيرها الأقوى***

[1] يورغن هابرماس، العلم والتقنية، ص 78.

في المبدأ الديمقراطي الذي ينص على أنّ أولئك الذين يخضعون إلى القانون أو يستخدمونه ـ المواطنون ـ ينبغي أن يكونوا أيضا فاعلين حقيقيين ومتطوّعين" [1]. على الرغم من الدور الكبير الذي خصّه هابرماس لأخلاقيات الحوار والنقاش في بناء البعد السياسي للفضاء العمومي الذي من أبرز تمظهراته الدولة الكوسموبولتية، التي يمكن أن نعتبرها مجال خصب لنجاح مشروع السلام الدائم، كون غايتها القضاء على المصالح الشخصية والدفاع عن المصالح العامّة، هذه الالتفاتة التي يبقى هابرماس فيها مدينا للإرث الكانطي لكن على الرغم من ذلك يمكننا أن نقف على بعض الاختلافات الضمنية في المشروعين، التي تكمن في فكرة الإكراه التي قدّمها هابرماس في طرحه لفكرة مواطنة عالمية، التي يشترط فيها أن تكون مثل القانون لما لهذا الأخير من قدرة على فرض النظام في العلاقات، سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي، بينما ذهب كانط كما لاحظنا في مراحل سابقة من التحليل بخصوص هذه المسألة إلى استبعاد أي تلميحات لمفهوم الإكراه لأنّ هذا الأخير سيقضي دفعة واحدة على القواعد الأخلاقية العامّة والكونية التي تحرك هذا المشروع، بحيث حاول التأكيد على ضرورة احترام مبدأ سيادة الدولة العالمية، والتعامل معه بوصفه قانونا أخلاقيا، فحسب كانط لا يوجد درب آمن لبلوغ هذه السيادة إلاّ بالتعامل معها بوصفها قانونا أخلاقيا لا يجوز الامتناع عن احترامه والامتثال له.

5.مكانة سؤال التنوير في الكانطية الجديدة

لقد قُدّر لسؤال الثورة الذي صنع الحدث في مقال الأنوار أن يعاد طرحه من جديد في ظل فلسفة ما بعد الحداثة مع هاربرت ماركيوز Herbert Marcuse (1979/1898) من خلال تناوله الثورة كمفهوم مركزي، هذا المفهوم الذي تعاملنا معه لفترة طويلة على أساس أنّه مؤشر مباشر على وجود الاضطهاد، لكن ليس بالضرورة أن يكون مفهوما تاريخيا مرتبط بالاستعباد والسيطرة، إذ هناك ثورة فكرية

[1] ستيفان هابر، **هابرماس والسوسيولوجيا**، تر: محمد جديدي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص127.

أساسها العقل، أي عندما يقوم العقل بدور ثوري في حياة الإنسان ويمنح لنفسه فرصة رفض التجاوزات الناجمة عن الأوضاع القائمة، فلم يكن لهذا التوجه أن يطرح بهذه القوة إلاّ بعدما وجد في خطاب الأنوار والنزعة الهيجلية الالتقاء الفعّال بين العقل والنزعة الثورية القادرة على إحداث تغيّر جدري في البنى[1].

هذه الثورة هي بمثابة رفض للنزعة الوضعية التي حوّلت العقل إلى قوة محافظة تقبل الوجود كما هو موجود، وتتحقق عن طريق التفكير النافي* كقانون للفكر والضامن الوحيد لتطوّر الفكر، فممارسة هذه الفلسفة تجعل العقل لا يتقبّل الوجود كما هو.[2] بهذا السؤال المركزي يقف ماركيوز على الحدود الجامعة بين ما هو فكري ونظري؛ أي أنّه مفهوم حمل مضمونين: الأوّل نظري يتمثل في النقد، والثاني تطبيقي هو التمرّد فعندما يثور العقل بعدما كان على سياق التاريخ قوة محافظة تتجنب أي تغيّر جذري، هنا يكمن الجانب الممارساتي، لقد ظلّ معنى العقل منفصلا عن مفهوم الثورة، حتى قدّر للإرث الأنواري الوصول إلى مدرسة فرانكفورت مرورا بهيجل، أن يعيد النظر في العلاقة الكامنة بين العقل والثورة، عندما آمن بأنّ للثورة الفكرية قدرة على تغيير المجتمع والسير به نحو الأفضل؛ أي أنّ المسألة كانطية بامتياز، مطروحة بمنهج هيجلي وهذا ليس بالشيء الغريب في الفلسفة الألمانية التي تتميز بالاستمرارية الفكرية .

ثمة أنساق فلسفية أخرى تثبت الانفتاح الفكري لخطاب الأنوار خارج فرانكفورت، مع ما يصطلح عليه الكانطيون الجدد، نخص منهم بالذكر **فرانسوا ليوتار franco Lyotard (1924–1998)**

---

[1] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة "هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية "**، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، د(ط)، 1970، ص 17.

* تحتل فكرة السلب والنفي مكانة مهمة في الفلسفة الهيجلية، لأنها حسبها الطريقة المثلى لفهم الوعي والشعور، كونه يميز بين التناقضات الموجودة في الواقع، لأنّ هذا الأخير في الحقيقة ليس كما نراه في الواقع، إذ يمكن القول إنّ فكرة ثورة العقل بواسطة فلسفة النفي هي إرث انطلق مع فلسفة هيجل، التي في كلّ الأحوال إرث من الفلسفة الكانطية في أصولها المتينة. هيجل، **فينومولوجيا الروح**، ص 81، ص84.

[2] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**،ص 18.

الذي انطلقت مسيرته الفلسفية من نقد الحداثة في انحرافها نحو التقنية، هذا ما سمح له أن يعلن عن فشلها في الحفاظ على المبادئ التي تضمّنها خطاب الأنوار مثل الحرية، العقل والتقدم، هذا ما يؤكد نهايتها والتأهّب لاستقبال ما بعد الحداثة، لأنّها الحاضر الذي وجب أن نعايشه، هذا ما سنرصده في هذا النّص الذي لو تأمّلنا فيه بعين فاحصة لن نجده يتضمن تشخيص للانزلاق الذي شهدته الحداثة فقط، بل كان مراجعة لها أكثر من الدعوة إلى تجاوزها، والسبب يعود إلى أنّ الهدف من هذا النقد هو نزع الهيمنة في نموذجها التقني عن الإنسان، فخطوة مثل هذه لا يمكن إلاّ أن نقرأها أنّها نوع من التنوير، كونها محاولة لدفع الإنسان للخروج من السيطرة التقنية إلى الخلاص والتحرّر، ليجد ليوتار نفسه في نهاية المطاف يعود إلى العقلانية التنويرية بقصد أو بدونه، وكان مفاد النّص كالآتي: ***"لقد فقدت المعرفة طابعها الفلسفي والكوني ـ معرفة من حق الكل ومن أجل الجميع ـ وأصبحت تنتج من أجل أن تباع، أي أصبحت المعرفة على شكل قيمة، فلم تعد المعرفة غاية في حدّ ذاتها وهذا التغيّر الحاصل للطابع العام للمعرفة هو من أوقع الحداثة في سيطرة التقنية فأصبحت المفاهيم الأكثر انتشارا وتداولا فيها مفاهيم تقنية بالدرجة الأولى مثل المعلوماتية وقوة الإنتاج وكل ما يكون قابلا للخضوع للآلة"***[1].

إذا كان القصد من الهجوم على مشروع الحداثة هو إقامة قطيعة كلية معها، فهذا يعني أنّه يجب على ما بعد الحداثة أن تتأسس على معايير مغايرة لأسس الحداثة، لكننا كما لاحظنا أنّها في نهاية المطاف لم تتأسس بمعزل عن خطاب الأنوار، لأن ما بعد الحداثة لم تستطع الإفلات من الموروث النقدي والعقلانية الأنوارية التي أسّست لها فلسفة كانط محكا ومعيارا، فحتى أداة النقد المطبقة على تقويم انزلاقات الحداثة أو نحو العقل الحداثي بالذات، هي آلية كانطية بامتياز، فضلا على أنّ تاريخ الفلسفة قد أثبت ما شهده من رجوع كثيف وقوي للعقلانية الأنوارية التي أسّسها كانط، نخص –ذكرا في هذا المقام– في توجهات ما بعد

[1] فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، تر: أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994، ص28.

الحداثة* ميشال فوكو، جيل دولوز، جاك دريدا، حنة أرندت، ليفناس وغيرهم، الذين عرفت توجهاتهم الفكرية تأثرا كبيرا بفلسفة كانط في مجالات مختلفة، وليس بالضرورة أن يعترف هؤلاء بتأثرهم المباشر بالفلسفة الكانطية لكن ظهرت أفكاره في اجتهاداتهم رغما عنهم.

تظهر كانطية ليوتار في مواطن فكرية كثيرة، بداية بالنقد الجمالي مرورا بمفاهيم كانطية أخرى وظّفها في إطار توجهاته ما بعد حداثية، إذ سنركز على نقطة مهمّة شكّلت حدثا فكريا، وكانت من أهم إفرازات سؤال الأنوار عندما أخضع كانط المسألة التاريخية والسياسية للمساءلة النقدية التي توجّت بفكرة الشمول الكلي للتاريخ التي أسّست لمواطنة العالمية، التي وجد فيها كانط حقلا خصبا لممارسة النقد التاريخي والسياسي الذي توج بتطبيق توجهاته الأخلاقية وتنظيراته السياسية، التوجّه نفسه نجده عند ليوتار ضمن مناقشته النقدية لفكرة التقدّم في التاريخ، الذي نجده ينطلق فيها من رفضه تأسيس فكرة التقدّم في التاريخ على نحو قومي، وأنّ التاريخ ليس تقدما مستمرا نحو سيادة طبقة ما أو جنس ما أو قومية معينة، فهذا تأسيس مباشر للإيديولوجيا وهو أمر غير مشروع لا تاريخيا ولا فكريا.[1] إنّ رفض تأسيس التاريخ على نحو قومي أو عرقي لا يقبل التعدّد والاختلاف، قراءة تضاف مكاسبها إلى التراث النقدي الكانطي، الذي وقفت الفلسفة المعاصرة بكل توجهاتها عاجزة عن تجاوزه، فهذا النقد التاريخي السياسي في طابعه ما بعد حداثي لم تتوانى الفلسفة الكانطية عن إرساء معالمه سواء في قراءة مستقلة شملت التاريخ والسياسة، أو في سؤال الأنوار الذي جاء مصرحا

---

*تأثر فلاسفة ما بعد الحداثة بكانط في مجالات فلسفية مختلفة مثل فلسفة الأخلاق التي عادت من جديد مع ليفناس في فكرة المسؤولية إزاء الآخر التي حملت في مضمونها الواجب الأخلاقي، إضافة أخلاق الحوار والتواصل عند كارل أتوآبل (2017/1922)، وهابرماس وأخلاق الحضارة التقنية مع هانز يوناس (1903-1993). جاكلين روس (1934-1999)، من كتاب "**الفكر الأخلاقي المعاصر**". دون أن ننسى الإشارة إلى التوجهات البنيوية والتفكيكية والتأويلية التي أولت اهتماما كبير بالثالوث النقدي الكانطي موظفة أفكاره في سياقات فكرية مختلفة. محمد بكاي، من كتاب "**أرخبيلات ما بعد الحداثة**".

[1] جان فرانسوا ليوتار، **الحماسة " النقد الكانطي للتاريخ "**، تر: نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د(ط)، 2001، ص 79، 80.

بضرورة تأسيس تاريخ كوني، بوصفه دربا آمنا للدخول لعصر التنوير، وإرساء فكرة الحرّية وتنميتها بشكل خاص، بوصفها حالة طبيعية وجب الحفاظ عليها في كل الظروف.

نركن إلى نموذج آخر يبرز قيمة الإرث الكانطي لسؤال التنوير في التوجهات المعاصرة مع اجتهادات حنة أرندت Hanna Arendt (1906-1975) في إرساء فلسفة سياسية مؤسسة على قضايا ما بعد الحداثة، من خلال جعل الحرية الجوهر الأساسي للفعل السياسي؛ أي ممارسة الحرية في الفكر والفعل داخل الحياة الاجتماعية والسياسية، لأنّ "**الحرية تشترط كل اجتماع بشري**"، هذه الأخيرة تتطلب الشجاعة وترفض اضطهاد الإرادة الجماعية وكل أشكال التهميش أو إقصاء للآخر، رغم ما يحملونه من اختلافات فعندما نسمح للفكر بأن يصبح سياسيا، فهذا يعني أننا سنربط بين التأمّل العقل والحياة الاجتماعية السياسية، ونسمح للعقل بتغيير الواقع السياسي والاجتماعي لتفعيل المسؤولية اتجاه بعضنا البعض، في جو قائم على الحوار والتصدّي لأي قومية أو مركزية بوصفها الدافع الأساسي لمظاهر العنف والتسلّط، كل هذا يؤسس بصفة مباشرة لمبادئ المواطنة القائمة على احترام الآخر[1]. تظهر حنة أرندت كانطية بامتياز في هذا التوجه السياسي، ليس بالضرورة أن تعترف بهذا اعترافا مباشرا، فأفكار كانط السياسية تتحدث بنفسها عن نفسها، أليس محاولة الربط بين التأمل العقلي والحياة العملية هو استحضار لمشروع الفضاء العمومي الذي كرّست له فلسفة الأنوار وطبّقت في طيّاته فلسفة أخلاقية بأكملها، من خلال الدعوة إلى الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية والاجتماعية اتجاه الآخر واحترامه في جو يحكمه حرية التعبير عن الآراء، لما له من دور في تأسيس حرية التعبير والنقد والقضاء على كل أشكال العنف والاضطهاد، من أجل إرساء معالم سلام دائم يكون بمثابة أرض خصبة للمشاركة الفعلية من طرف الجميع في بناء فضائهم العمومي.

[1] حنة أرندت، **في العنف**، تر: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص74، ص77.

الفصل الثالث: قراءة في سؤال ماذا يعني التفكير عند هيدغر "سؤال ما التفكير أفق جديد للتفكير"

المبحث الأول: التفكير بوصفه المحدّد الأساسي لنمط الكينونة.

1. من التفكير التجريدي إلى التفكير التأمّلي.

1.1 التفكير التأمّلي والكينونة.

2.1 سؤال التفكير والعالم الأنطولوجي "الدزاين وظيفة الإنسان في الوجود ".

3.1 سؤال التفكير والتأسيس الأنطولوجي للفينومولوجيا.

2. البعد التأويلي للذات "التواصل الإشكالي بين التفكير والتنوير".

1.2 التنوير سؤال أنطولوجي "التنوير بوصفه تفكيرا ".

2.2 تجاوز العوائق السيكولوجية للذات أفق للتفكير في الكينونة وتحقق فعلي للتنوير.

3.2 من الجرأة على استخدام العقل إلى الاستعداد للتفكير في اللامفكّر فيه.

4.2 التنوير والتشكّل التاريخي للذات "إحياء سؤال ما الإنسان".

5.2 أنطولوجيا الذات سؤال لا مفكّر فيه في تاريخ الفلسفة.

المبحث الثاني: سؤال ما الإنسان وفق سؤالا التنوير والتفكير.

1. تأويل مفهوم الإنسان في سياق مساءلة التنوير والتفكير.

1.1 التفكير هوية الإنسان في سؤال التنوير"الإنسان المتنور".

2.1 فهم حقيقة الوجود محدّد رئيسي لهوية الإنسان وفق مساءلة التفكير.

2. مشروعية المرور من الأنا المفكّرة إلى الأنية في سؤالا التفكير والتنوير.

3. مفهوم النزعة الإنسانية وفق سؤالا التنوير والتفكير.

4. الإنسان والحريّة وفق مساءلة التنوير والتفكير.

5. من أنوار العقل إلى التنوير الوجودي.

1.5 الإنسان والتجربة الدينية في سياق سؤالا التنوير والتفكير.

2.5 تأويل مفهوم الضمير في ضوء سؤالا التنوير والتفكير.

المبحث الثالث: من مساءلة التفكير إلى سؤال التقنية والحداثة عند هيدغر "نقد مركزية العقل التقني"

1. من التقنية إلى ماهية التقنية.

1.1 مساءلة الحداثة في علاقتها بالتقنية.

2.1 دور مساءلة التفكير في نقد الحداثة وهيمنة العقل الأداتي.

3.1 نقد أزمة الحداثة استئناف لسؤال التنوير.

2. أنموذج إنسان الحداثة ومصيره في مهبّ التقنية "مقاربة في مشروع الحداثة بين كانط وهيدغر ".

1.2 التحليل السيكولوجي والأنطولوجي لإنسان الحداثة.

2.2 من نقد الحداثة إلى عصر التنوير

3.2 مشروع التنوير سؤال استباقي لنقد حداثة التقنية.

4.2 نقد حداثة التقنية استئناف لسؤال التنوير.

3.التجربة الجمالية ودورها في حلّ أزمة الحداثة.

1.3 دور الفن في فهم الكينونة في ظل تحديات العقل الأداتي وأزمة الحداثة.

2.3 امتدادات التجربة الجمالية في التوجهات ما بعد الحداثية.

الفصل الثالث: قراءة في سؤال ماذا يعني التفكير عند هيدغر "سؤال ما التفكير أفق جديد للتفكير"

تمهيد:

لا تقل مكانة وأهمية التوجهات الفلسفية المعاصرة المختلفة عن اهتمامات الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر لكن يمكننا أن نصفه –ليس من باب المبالغة– بأنّه حالة استثنائية، ويتمظهر هذا التميّز من حيث عمقه في معالجة القضايا الفلسفية المتنوعة ومحاولاتها الجدّية في البحث عن آفاق للعلاقة بين هذه القضايا، إذ نجده بحث في حقيقة كينونة الإنسان، وتساءل عن الفرق بين الموجودات والوجود، حلّل الأثر الفني وحدّد حقيقته عندما ربط الفكر بالشعر، وناقش حقيقة التقنية ومكانة الإنسان فيها، إضافة إلى مواضيع أخرى غير قابلة للحصر في ظل هذه الفلسفة، مامنحها هذه الاستثنائية غير المعهودة في عالم النظر الفلسفي هو تلك الرغبة الشديدة في إعادة إحياء سؤال الوجود في قالب أكثر أصالة، استطاع تجاوز الطرق التقليدية التي شهدها الفكر الغربي منذ أفلاطون إلى غاية الفلسفات المعاصرة .

ما يشد الانتباه في هذه الفلسفة أنّ الوعي الفلسفي العميق الذي تميزت به يحركه التساؤل، ونخص هنا بالذكر مساءلة هيدغر لمعنى التفكير في كتاب استثنائي من نوعه تحت عنوان "**ما يعني التفكير؟**"[*]، والجديد مع هذه المساءلة ليست الصيغة التقنية في طرحه كونه ورد بصيغة استفهامية، بل الاستثنائي فيه أنه أفرز لنا الكثير من المفاهيم المتداخلة فيما بينها، مثل: العقل، الحقيقة، التقنية، الوجود، الزمان...إلخ، كونه سؤالا مركبا يجعل من

[*]لو أردنا تحديد مفهوما للتفكير في اللغة العربية سنجده مشتق من فكر، والفكر معناه إعمال الخاطر في الشيء وتأمله، بهذا المعنى تصبح الكلمة ذات معنى واسع يصدق على كل الظواهر التي تصاحب العقل الإنساني، لتقترب كلمة التفكير من العقل وترادفه. صالح العلي الصالح، أمينة الشيخ سليمان الأحمد، المعجم الصافي في اللغة العربية، ص 501، وارتبط في اللغة الفرنسية بلفظ pensée وفي الإنجليزية وردت تحت لفظ thinking، think، thought، وفي اللاتينية Cogitar وكلّها تشير إلى كل تجربة باطنية تنصب على النشاط الذهني الداخلي، أي انطواء الذات على نفسها من خلال الاستيعاب والإدراك المباشر للموضوع من أجل إنتاج أفكار وقرارات، ويستعمل عند الفلاسفة بمعنى عام، بأنه كل نشاط عقلي يدرك فيه الموضوع إدراكا مباشرا يشمل التصوّر، التذكر، التخيل، الحكم، التأمل...إلخ. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، د(ط)، ص 317.

التفكير نفسه أفقا للتفكير. من المؤكد أنّ هدف هيدغر من إثارة هذا السؤال يتميز بنظر فلسفي عميق يتجاوز البحث عن التفكير كمفهوم، الذي يقودنا بالضرورة إلى الضبط المعجمي، هذا الأخير سيكتفي بتحديد تعريف له يمنعه من التداخل مع مفاهيم تعتبر الوعي المباشر للإنسان لما يحدث في نفسه من ظواهر معرفية، بل إنّ هدف هيدغر أبعد من هذا بكثير، فلم يكتفي بالتعامل مع هذا السؤال الفلسفي العميق بمثل هذه الطريقة، إذ نجده وقف على تفكيكه وتحديد أبعاده الفلسفية كمعنى وليس كمفهوم.

لقد شقّ هيدغر بالفلسفة ضربا جديدا، بإثارة سؤال ماذا يعني التفكير؟، الذي طالما كان ينظر إليه في الفلسفة أو بشكل عام كمسألة في غاية البساطة لا يمكن أن ترقى إلى مستوى البحث الفلسفي، كونه جزء من تكوّنية الإنسان، ولا يمكن له أن يكون محل نظر وتساؤل، إلاّ أنّ هيدغر أراد أن ينبهنا إلى أنه يمثل حقيقة الإنسان في حد ذاته، كون كل ذات قادرة على ممارسته هبة وليس استحقاقا.[1]

من هنا يتضح أنّ للذات العارفة دورا أساسي في بلوغ هذه المهمة، التي تحدّد تحديد علاقتها بالوجود، من أجل هذه الأسباب خص هيدغر هذه النقطة بالتحديد اجتهادا خاصا للبحث عن منهج يتقصى به حقيقة هذه العلاقة، ويكون بمثابة تخطي للتصوّرات الغربية عن الوجود، إذ قدّر له في ظل هذا السؤال المحوري أن ينقل مركز الاهتمام الفلسفي من الذات بوصفها عقلا وإرادة إلى السؤال عن الوجود، هذا الأخير الذي لا نلمح له أثرا في طيّات الفلسفة المعاصرة على اختلاف توجهاتها، هذا ما جعل فلسفة هيدغر تتميز بالجدية وثراء الممكنات لا تتجاهل الأصول الأولى لسؤال الوجود، ولا تتوانى في إضفاء طابع فلسفي جديد عليها يليق بمقام أهدافه الفلسفية التي لم تتغافل عن تحديد أطر للذات تتماشى مع مستجدات ما يحدث راهنا لتمكنها من فهم حقيقتها، من أجل مواجهة المزاحمات الخارجية، خاصة فيما تعلق بغزو عالم التقنية واختلال التوازن بين الفكر والمادة التي باتت تشكّل خطرا على الإنسان، ووضعته على هامش حقيقته، فقيامه بخطوة جريئة مثل هذه أحدث تحولا جذريا على مستوى

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص775.

الكثير من المفاهيم الفلسفية كالحقيقة ونظرية المعرفة، وأعادت ترتيب ثنائية الذات والموضوع بطريقة ناهضت التصورات الغربية، كلّ هذه المعطيات تدفعنا إلى الإقرار بأنّ هذا النوع من الأسئلة الذي امتاز به الأسلوب الهيدغري يختزل تاريخ الفلسفة بأكملها، حيث أنّنا لا نمارس التفكير فحسب، بل نمارس حتى الفلسفة، هذا ما يدفعنا إلى سؤال مركزي يضم مجموعة من الأسئلة الفرعية مفاده: **ما حقيقة التفكير عند مارتن هيدغر؟ هل القول بالتفكير في الوجود يحلينا إلى فرضية تطابق الفلسفة مع التفكير كونها قائمة على ممارسته؟ هل ميّز هيدغر بين التفكير والفلسفة في سياق الفلسفة الألمانية؟ ما خصوصية هذا التأسيس الجديد للذات المفكرة؟ إذا كان مشروع التنوير عند كانط ينطلق من التفكير شرطا للتحقّق الفعلي له، فهل يوجد تواصل إشكالي بين سؤالا التنوير والتفكير وفيما يكمن؟**

المبحث الأول: التفكير بوصفه المحدّد الأساسي لنمط الكينونة

لقد خضعت فلسفة مارتن هيدغر إلى تحوّلات فكرية كثيرة، تمخضت عنها مواقف فلسفية لها تبريرات فينومولوجية وأنطولوجية، خاصة فيما تعلق بتفكيك الأنطولوجيا* الكلاسيكية التي لطالما كانت تتأرجح بين طرفين لم تحدّد لهما قرارا؛ هما ميدان الوجود والموجود[1]. ما إن كان يصح الإقرار بوجود اختلاف بينهما أو التعامل معهما بوصفهما ميدانا متطابقا لا يقبل الفصل، حتى قدّر لفلسفة هيدغر حسم القرار في هذين الطريقين، لتفتح الفكر على مجال الاختلاف وتخرجه من زاوية الأحادية التي سيطرت عليه في مراحل سابقة وتكون هذه الخطوة التَميّز الذي قامت عليه الفلسفة الهيدغرية برمتها .

*مشتقة من الكلمة اللاتينية **Onto** التي تعني ما يجري حاليا، ويعرفها لالاند بـ: أيسي (كينوني) وهي نزعة فلسفية تتلاءم مع علم الأيس؛ أي علم الكون الذي يشير إلى البحث عن سمات وطبيعة الكائنات بذاتها، إذ يعتبر اليونان أوّل من اهتموا بسؤال الوجود، وتحوّلت الأنطولوجيا مع هيدغر لتصبح سؤال عن الكينونة (الوجود الإنساني). - **Dictionnaire encyclopédique**, Larousse, p718

[1] مارتن هيدغر، الكينونةوالزمان، ص 774.

ممّا لا شك فيه أنّ خطوة جريئة مثل هذه قد قامت على استراتيجية محكمة المناهج والأهداف، متخذة لنفسها دروبا متعددة في فحص ما آل إليه الفكر والوجود في ظل تزاحم ضغوطات داخلية وأخرى خارجية، خاصة في ظل تفاقم التقنية واختلال التوازن بين الفكر والمادة، لتنطلق وكلها عزم على بلورة نمط جديد للتفكير في الوجود يخرج عن المألوف الذي عهدناه في الفلسفات السابقة، ويبني أرضية خصبة ترتكز عليها الفلسفة المعاصرة في بناء توجهاتها الفكرية، انطلاقا من البحث في حقيقة الوجود والموجود؛ أي نقطة الانطلاق في هذه الفلسفة كانت من الإنسان، لأنّه الكائن الوحيد الذي يملك إمكانية التساؤل عن وجوده وذاته، كما تقابله موجودات أخرى يتصل بها بشكل أو بآخر من هنا وجب الإشارة إلى فكرة مهمة، هي استحالة الحديث عن الوجود عند هيدغر دون دراسة الموجود الإنساني لوجود علاقة وثيقة بين الإنسان والكينونة، لأنه الكائن الوحيد الذي يفهم الكينونة، بالتالي يهمّه أمرها، فالكينونة في حاجة إلى التفكير فيها وكشف اللثام عن حقيقتها التي امتزجت بسوء الفهم والتأويل السطحي لها، إذ أصبح التفكير في الوجود سؤالا محوريا في فلسفته وهاجسا فكريا تجسّد مشروعا فلسفيا عميقا ابتداء من كتاب "**الكينونة والزمان 1927**"، الذي كانت مضامينه مرتبطة بـ: **كتاب ماذا يعني التفكير؟ 1976**، مضامين أثبتت الكثير في كتاب الوجود والزمان[1]، هذه المعطيات تثير جملة من التساؤلات المتداخلة أبرزها: **ماذا يعني هيدغر بالتفكير؟ هل التساؤل عن الوجود يعني محدودية في التفكير؟ ما هي أنواع التفكير ومستوياته عند هيدغر؟**

1. من التفكير التجريدي إلى التفكير التأملي.

لقد كانت تأملات هيدغر عميقة جدا لمعنى التفكير، فلاحظ أنّ الفهم السائد لمعنى التفكير ظلّ مرتبطا ومحصورا في نمطين، إمّا تفكير فلسفي ميتافزيقي منشغل بالنشاط الفكري، القائم على نحو منطقي وعمليات صورية، نحو: التحليل، التجريد، التعميم، التركيب، وأنّ الفلسفة رغم طبيعتها الشمولية في معالجة القضايا الفكرية، إلاّ أنّها طيلة تاريخها لم تتجرأ على البحث حول: ماذا يعني التفكير؟ بل ظلّ هذا الأخير مغيبا في عالم النظر الفلسفي، ويقابله

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص774.

التفكير العلمي المنشغل ببلوغ اليقين المستوحى من العمليات التجريدية، التي انشغلت بها الفلسفة فكانت أرضية للقياس الذي بات المؤسس الفعلي للتقنية الحديثة، لكن حصر التفكير في هذين النمطين حسب هيدغر يعتبر ظلما وإجحافا في حق العقل البشري، بل يوجد نوع آخر من التفكير يصطلح عليه هيدغر التفكير الأساسي أو التأملي، هذا النوع يتعالى على النمطين السابقين، وهذا ما دفعه إلى الإلحاح للتفكير في هذا السؤال اللامفكّر فيه، لأنّه كفيل بأن يقود الإنسان إلى فهم الوجود وفهم ماهية ذاته، بالتالي باتت إثارة هذا السؤال إعلانا عن البحث في الوجود، هذا ما يوضحه هيدغر في هذا النص: ***"لقد انتشر في الغرب التفكير تحت اسم المنطق، لقد قام هذا الأخير بجمع معارف خاصة حول طريقة خاصة في التفكير، إذ يعتبر المنطق الرمزي حاليا في مناطق عديدة من العالم الصورة الوحيدة الممكنة للفلسفة الصارمة، هذا راجع إلى أنّ نتائجها ومناهجها توفر نفعا سريعا وأكيدا بالنسبة إلى بناء العالم التقني"*** [1]. هذه الانتقالية في مستويات التفكير التي يدعو إليها هيدغر لا تتجاهل أو تنفي دور الفلسفة بالنسبة للعلم، بقدر ما هي دعوة لتحرير الفكر من قبضة المعيار المنطقي والعلمي، فالفكر أوسع من أن يحصر في معيار، خاصة أنه يتميز باللامحدودية التي تتيح لنا أنواع متعددة غير قابلة للحصر، غير أنّ هيدغر هدف إلى لفت الانتباه إلى أنّ التفكير التأملي يمثل حقيقة الإنسان الذي صنع مختلف المنجزات التي ننبهر بها اليوم، بالتالي وجب توجيه الاهتمام إليه كون تفكيره مطابق لحقيقة هذا الوجود.

لقد وجد هيدغر الكثير من الأسئلة تتفرع من البحث في ما يعينه التفكير، أهمّها: كيف نصل إلى ما يسمى تفكيرا؟ إذ يرد على هذا السؤال ليقدم لنا تعريفا حاول فيه الاقتراب من مفهوم التفكير: ***"التفكير يكون تفكيرا عندما يتذكر في الفكر أيّ الكينونة، سنصل إلى ما يسمى تفكير عندما نفكر نحن في أنفسنا، ولكي تنجح محاولتنا للتفكير يجب أن نكون مستعدين لتعلّم التفكير، والمأساة الكبرى هي أنّنا لم نبدأ التفكير بعد"***. [2] يبدو أنّ مفهوم

[1] مارتن هيدغر، **ماذا يعني التفكير ؟**، تر: نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، د (ط، س)، ص 51.

[2] مارتن هايدغر **ماذا يعني التفكير؟**، ص 33، 34.

التفكير مع هيدغر سيأخذ أبعادا عميقة تتجاوز كونه نشاط العقل فقط، بل إنّ قوة التفكير تكمن في الكشف عن حقيقة كينونة الإنسان، فيكفي أن تتأمل كل ذات نفسها، لتجد حقيقة وجودها تظهر في هذا التفكير المتأمّل الذي يمثل ماهيتها، هذه العبارة تحمل في طياتها لا منطوق ضمني، يتمثل في أنّ التفكير والكينونة شيء واحد غير قابل للفصل، هذا ما يجعل من حقيقة الوجود شيء لا يقبل البرهان والتدليل عليه، بل يُكشف عنه بواسطة التفكير فيها؛ أي التفكير يوصلنا إلى الكشف عن الكينونة الخاصة، لكن غياب هذا الفهم راجع لعدم الاستعداد لتعلّم التفكير فالقدرة موجودة لكن الرغبة منعدمة، إنّ المسألة هنا شبيهة بما وصفه كانط في مقال الأنوار بأنّ الإنسان يخضع لعائق سيكولوجي متمثل في الكسل يجعله في عزوف دائم عن ممارسة التفكير، من هنا أصبحت المسؤولية ملقاة على عاتقه فهو قادر على التحرّر من عوائقه السيكولوجية لتعلم التفكير، وممارسته لفهم حقيقته على النحو الذي استطاع به تعلّم مهارات مختلفة وتوظيفها في مختلف مجالات حياته.

1.1 سؤال التفكير والعالم الوجودي "الدزاين مهمة الإنسان في الوجود"

إنّ الموضوع المحوري والأساسي الذي لابد للتفكير أن ينشغل به حسب هيدغر، هو سؤال الوجود، محاولة فهمه وتحديد ملامحه، ففي كتابه "الوجود والزمان"، يحلّل علاقة التفكير بالفهم بالنسبة لمسألة الوجود بوصفه بنية الكينونة، إذ يقدّم تصوّرا فلسفيا خاصا لمفهوم الفهم بوضعه في إطار أنطولوجي كما هو موضح في هذا *التعريف: "**هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه، فالفهم ليس شيء نمتلكه بل هو شيء نكوّنه، الفهم شكل من أشكال الوجود ـ في العالم ـ الفهم هو الأساس لكل تفسير وهو متأصّل ومصاحب لوجود المرء "*[1]. إنّ هذا التصوّر الجديد للفهم الذي قام هيدغر بتحليل مواصفاته، يتجاوز الاستعمالات السائدة والمتعارف عليها في التصورات التاريخية والسيكولوجية، فلا علاقة له بأبحاث التأويل وفهم النصوص التي انتشرت مع التأويلية المعاصرة مع مختصين في العلوم الإنسانية أمثال: شلاير ماخر، غادمير، وغيرهم، كما يختلف تماما عن الفهم الذي يكون

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 333، ص 584.

محصلة الخبرة التي تجعل منه موهبة خاصة، وليس القدرة على الإحاطة بالأمور الشخصية لشخص آخر والشعور بها، بل هو خبرة من نوع خاص قائمة على تأويل الذات تجعل كل إنسان لديه مع وجوده فهم خاص لما يكوّنه؛ أي يصبح الفهم والوجود شيء واحد ولا معنى لأحدهما في غياب الآخر، هذا ما يفسّر ارتباط الفهم بصفة مباشرة بالتأويل، لأنّ فهم الحياة يستوجب الاعتماد على التأويل، فهو شرط الفهم لأنّه يجعل الحياة تتجلى ويُظهر معناها، عندما تصل الذات إلى تأويل ذاتها* ستفهم حقيقة كينونتها في هذا المقام، لا تصبح الكينونة في صورة عادية، بل دخلت في حالة تأملية تجعلها تتعالى عن كل الموجودات، هذه التجربة الذاتية حسب هيدغر تنتج لنا "الدزاين" اسما خاصا للوجود هناك لم يسبق استعماله أو الإشارة إليه من قبل كما واجه صعوبة في محاولة ترجمته.

الكينونة هناك بما هي فهم، فهذا يعني أنّ التفكير مندمج في العالم*، لكن ما هو هذا العالم الذي هو مجال التفكير حسب هيدغر؟ لتوضيح هذه المفارقة لجأ هيدغر إلى وضع حدود فاصلة بين عالمين، فميّز لنا بين **"عالم وجودي"**، يتحدّد فيه وجود الدزاين، يقابله **"عالم بمفهوم أنطولوجي"** يشير إلى عالم وجداني، هو بمثابة العالم الحقيقي للدزاين، لأنّ فيه يتحقّق فهم الكينونة، وهذا العالم ليس الموضوع الذي يقابل الذات العارفة، إنّما هو ما يمكن للمرء أن

---

*لقد سبق وليم دلتاي (1833-1911) أن وظف في فلسفته فكرة يمكننا أن نسقطها على تصور هيدغر في الفهم، وهي المباطنة التي مفادها أنّ فهم وتفسير حقيقة الوجود الإنساني تتجاوز العالم وتتعالى عنه، أي أنه نابع من داخل ذواتنا، إذ كان لهذه الفكرة بالغ الأثر على توجه هيدغر الأنطولوجي، فنجده لا ينفي وجهة نظر دلتاي وقوله بفهم الوجود الإنساني عن طريق الخبرة الذاتية، أي أنّ تفسير الوجود متأصل فينا ومصاحب لذواتنا وغير قابل للانفصال عنا ، لكنه يضفي عليه بعض التجاوزات التي تمثلت في وضعه هذا التوجه في سياق أنطولوجي، محددا طبيعة الفهم وكيفية توظيفه في تأويل الوجود الإنساني.

*يعتبر هذا التصور الجديد لفكرة العالم بمثابة رفض للنموذج الكلاسيكي لمفهوم العالم ، نخص بالذكر ما قدمه ديكارت كونه أفق مكاني يوضع فيه الإنسان والموجودات الأخرى، هذه الفكرة يعارضها هيدغر إذ يقر أنّ مفهوم العالم لا يجد معناه إلاّ إذ ارتبط بمسألة الكينونة هنا "الدازين"، هذا التصور يأخذ قوته وأصالته من التفكير اليوناني بالتحديد في عبارة لبرمنيدس، مفادها أنّ "كينونة الموجود تنتمي إلى الوجود وتحدد به "، التي تفيد أنّ الموجود يختلف عن سائر الموجودات من حيث العالم الذي لا يقصد به البيئة الحاوية للموجودات أو حيّز الموجود بالمعنى الموضوعي للكلمة، بقدر ما يقصد به أفق ذاتي؛ أي أنّ فهم العالم الحقيقي يصدر عن الموجود الإنساني، فهو من يمتلك القدرة على تحديد مجال وجوده. **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ص165، ص171، بالمقابل من الأفق الجديد لمفهوم المكان الذي يمنحه التواجد "الوجود في العالم" أو الدزاين، نجده ينحت من خلال الكينونة تصور جديد للزمان من خلال الصفة الزمانية للكينونة، إذ ينظر له نظرة تتجاوز كل التصورات السّابقة: دينية، علم الطبيعة، التاريخ، وحتى التصورات الفلسفية، كونها ربطته بما قابل للحساب، خاصة عند أرسطو، كانط، هوسرل لذا فهي تبتعد عن المعنى الأنطولوجي للزمان جمال محمد أحمد سليمان، **الوجود والموجود عند مارتن هيدغر**، ص151، ص152.

يعيش فيه، قد يُفهم هذا الأخير على أنّه عالم الحياة الذي يتيح لنا ثلاث مدلولات؛ العالم المحيط الذي يصلنا بالأشياء حولنا أو العالم المشترك بين الأشخاص، وإمّا العالم الخاص ـ المنزلي ـ، لكن العالم بالمعنى الأنطولوجي يتعالى عن هذه العوالم، لأنّه يربط المرء بذاته، فهو أقرب إلى ما يمكن أن نسميه الوجود مع الذات، إذ يقول: ***"يفهم الدزاين نفسه بادئ الأمر وأغلب الأمر انطلاقا من عالمه"***.[1] على ضوء هذه الفكرة المشحونة بالدلالات العميقة نتوصل إلى أنّ تحديد الدزاين لطبيعة العالم الذي يخصّه، تعتبر الطريقة المثلى التي يرتبط بها المرء بالحياة، لأنّها تضمن له التفكير في معنى الحياة في العالم، فعندما تفكر الذات في عالمها الشخصي ستتحقق عملية الفهم الأنطولوجي، هذا يتيح لها الوقوف على حقيقة وجودها من أبوابها الواسعة، بهذا المعنى لا يصبح فهمنا لخصوصية العالم بوصفه يتجاوز الوجود الحسي بالمعنى الميتافيزيقي، بل لا يمكن تصوّره على نحو منفصل عن الذات بقدر ما هو محايث لها.

2.1 سؤال التفكير والتأسيس الأنطولوجي للفينومولوجيا.

إنّ التفكير في معنى الوجود ـ الكينونة ـ يفتح عند هيدغر طريقا جديدا أمام الفينومولوجيا [*]، إذ انطلق من رفض الوعي الذاتي، الذي تأسست عليه فينومولوجيا إدموند هوسرل EdmundHusserl (1859-1938) فلم يتقبل الفينومولوجيا المتعالية التي نادى بها، كون الوعي الخالص هو الذي يجعل الأشياء توجد بحسب ما نراها فقط، لأنّ الوجود في هذه الحالة يصبح يوجد لأنّنا نراه فقط، لهذا أقرّ هيدغر بأنّ هوسرل لم يتقيد بخصوصية الفينومولوجيا الحقة[*]

---

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 150، ص242.

[*] يحيل هذا اللفظ المشحون بالدلالات في تاريخ الفلسفة إلى كلمة phénoménologie، وتعني بمعنى عام دراسة وصفية للظواهر أو علم وصف الظواهر، كما تتجلى في المكان أو الزمان، وعلى الرغم من أنّ هذا المصطلح ارتبط بهوسرل، إلا المشتغلين بتاريخ الفلسفة يُصرون على أنّ هيجل وظّف بطريقة أو بأخرى الفينومولوجيا في فكره الفلسفي، بالتحديد في كتاب "فينومولوجيا الروح" الذي تضمّن وصف تجربة الوعي، أما مع هيدغر فقد أخذت معه الفينومولوجيا منحى جديد إلى الأنطولوجيا. أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج1، ص 973، ص 975.

[*] بالمقابل من هذا أقرّ هوسرل بأنّ هيدغر هو الذي لم يكن فينومولوجيا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل وظّف الفينومولوجيا في بناء الهيرمينوطيقا. إبراهيم أحمد، **أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص49، 50.

أي أنّه لم يكوّن فينومولوجيا بالمعنى الحقيقي، لأنّه: ***"حبس نفسه في دائرة الأنا الواعي الذي يجعل من ماهية الوجود بوصفها موضوعا للوعي، بهذا يفقد الإنساني دلالته ومعناه "[1]***. أي ربط معرفة العالم بما هو معطى للوعي فقط تجعل الموجود يقع فيما وصفه هيدغر بالتخفي أو التحجب –اختفاء حقيقة الوجود–، هذا هو الأساس الذي بنى عليه هيدغر فينومولوجيا جديدة فيما بعد. إنّ هذا الرفض ليس ترفا فكريا، فمن المؤكد سيكون له بديل يأخذ الفينومولوجيا إلى وجهة جديدة، ولن نتصوّر هذا البديل بعيدا عن مساءلة التفكير ومشروع الأنطولوجيا، **هنا يمكننا التساؤل عن ماهية خصوصية الفينومولوجيا عند هيدغر؟**

أوّل ما بدأ به هيدغر في تأسيس هذه الفينومولوجيا الجديدة هو إعادة النظر في الدلالة اللغوية للكلمة، فحسب نظره للفظ في دلالته العادية المألوفة بوصفة علم الظواهر بعيد كل البعد عن المعنى الحقيقي لها، بحيث يجعلها تُفهم على منوال علم اللاهوت (الثيولوجيا)، علم الحياة (البيولوجيا)، علم الاجتماع (سوسيولوجيا)، إذ عاد إلى أصلها اليوناني قصد تحديد معناها، مع إعطاء تعريف جديد لها، فوجدها مكونة من مقطعين phénomène/Logie، فالمقطع فينومان ـ الظاهرة ـ مرتبط عند اليونان بالفعل φχι΄νεσλχι الذي ينتمي إلى الجذر φχ (فا، PHA)، وهو كل ما يكون عرضة لضوء النهار أو ما يمكن أن يسلط عليه الضوء، فيُظهر ذاته بذاته؛ أي كل ما يتميز بالإظهار الذاتي يلفظ فينومان، بهذا المعنى يصبح يشير إلى التجلي، الظهور أو الانكشاف، أمّا المقطع الثاني Logie فيعود إلى الكلمة اللاتينية logos (لوغوس)، هذا الأخير حسب هيدغر قد وقع في عدة تأويلات من طرف الفلاسفة* تدور دائما باعتباره فكرا أو عقلا، هذه الأخيرة غطّت معناه الحقيقي الذي لا ينفصل عند اليونان عن ΄λο΄γος التي تعني

---

[1] مارتن هيدغر، **ماذا يعني التفكير**، ص20.

* ينتقد هيدغر في كتابه الكينونة والزمان ابتداء من الصفحة 94 التأويلات التي قدّمها كل من أفلاطون وأرسطو للوغوس كونها حصرته في العقل.

الكلمة أو الكلام، ولا يقصد بها الترجمة الحرفية المألوفة للكلام بل هي أعمق بكثير؛ إذ تعني ما تنكشف من خلاله الأشياء وتظهر[1].

اللوغوس هو وظيفية كشفية تجعل الذي يدور حوله الكلام مرئيا، والعلاقة بين اللوغوس والكلمة ليس اعتباطا بل لأنّ الكلام هو من يُخرج ما يدور في النفس ويكشف عنه.[2] كشف هيدغر أنّ تاريخ الفلسفة تعاطى مع كلمة الفينومولوجيا بمعناها الحرفي الذي يبعد المصطلح عن مدلولاته الفلسفية الأصيلة، فالفهم الحرفي كان نتيجة الفهم الخارجي الذي لا يقدم لنا إلاّ المعنى السطحي، بهذه القراءة التي قدّمها هيدغر، التي لا نستطيع وصفها بالجديدة لأنّها انحدرت من الأصل اليوناني، بل كل ما يقال عنها أنها لن تكتفي بتصحيح الجانب اللغوي للكلمة، وأحدثت تغييرا جذريا لها في الجانب الممارساتي، وهذا هو عين الفينومولوجيا الجديدة مع هيدغر.

تعتبر عملية التأثّر والتأثير في تاريخ الفلسفة أمر طبيعي، مع وجود بعض التجاوزات في الأفكار بين التلميذ وأستاذه أمر لا يستدعي الغرابة أيضا، فلم يكن هيدغر الوحيد على مسار الفكر الفلسفي الذي خالف أستاذه، فالشيء المميّز في الفلسفة أنّه ليس من الضروري أن يتبع التلميذ أستاذه قلبا وقالبا، مثلما حدث ذلك مع أفلاطون وأرسطو سابقا، بحيث لم يجد أرسطو نفسه مجبرا على التقيّد بمثالية أفلاطون، وانصرف إلى تأسيس فلسفته الواقعية، ليتكرر المشهد نفسه مع كل من هوسرل وهيدغر، فكان تجاوز هيدغر لهوسرل في مسألة الفينومولوجيا خطوة لابد منها في تاريخ الفلسفة، هذا ما يدفعنا إلى التساؤل التالي: **فيما تتمثل التجاوزات بينهما؟**

تكمن هذه التجاوزات في صياغة الفينومولوجيا، إذ صنع كل منهما فينومولوجيا خاصة به إن صح التعبير، بحيث نظر إليها هوسرل بوصفها مجال جديد يُمكّننا من بلوغ الموضوعية، بحيث ارتبطت عند هوسرل بفكرة دراسة ماهية الظواهر، انطلاقا من الشعور المنبثق من الوعي باعتباره المجال الذي تتحدّد فيه ماهية الظواهر، بحيث أحلّل

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 88، ص94.

[2] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص94.

بطريقتي الأشياء بعيدا عن أيّ اعتبارات خارجية، فتصبح ماهية الأشياء ذاتها نابعة من الحدس الباطني، أي أنّ الظواهر لا توجد خارج إطار الحدس، بهذا المعنى تصبح الفينومولوجيا عند هوسرل دراسة ماهية الظواهر عن طريق الأنا المفكّر الخالص، الذي لا يرتبط بالعالم المادي للأشياء، بل بخبرة الوعي في تحليل الظواهر، وما دام تفسير الظواهر مرتبطا بما يظهر على ساحة الوعي، هذا ما يمنح للأنا ميزة التعالي في وصف خالص لظواهر العالم الخارجي في الشعور، إذ نجده يعرف الفينومولوجيا* بأنّها "**العلم الكلي بالوعي المحض**"[1].

لقد وضع هوسرل كل ثقل الفينومولوجيا على وعي الذات، حيث يعدّ مبدأ مهم فيها، لأنّ ماهية الأشياء في العالم الخارجي تتميز بالتنوّع، لذا فأولوية الوعي هي من تجعل الوصف كممارسة ذاتية خالصة تحرّر الظواهر من كل المؤثرات المادية الخارجية، وتجعل الأشياء لا تكون إلاّ بقدر ما تظهر للذات المدركة، أي أنّ الأشياء تكون مثلما تظهر لنا وفق إطار الوعي الذاتي، في هذه النقطة بالتحديد تكون فينومولوجيا هوسرل قد انعطفت إلى مركزية الوعي في التعرّف على الأشياء في العالم عن طريق تركيز الوعي لإدراك الظاهرة مباشرة، كما تظهر وفق الشعور؛ أي تحصيل ماهية الأشياء بالشعور الذاتي الخالص مع ضرورة التجرد من كل ما هو مادي، وعليه فإن هذه الدراسة الوصفية الخالصة تنطبع فيها الذات على الموضوع بدون وساطة بين الذات والموضوع، هذا هو عين التعالي الذي أسّست له فينومولوجيا هوسرل.

*لقد كانت هناك أفكار مهّدت لعلم الظاهريات الخالص بحيث ورث هوسرل من الكوجيتو الديكارتي يقينية وجود الوعي بوصفه بداهة لا تحتمل الشك، إلاّ أنه وضعه في قالب ترسندنتالي يتماشى مع متطلبات الفينومولوجيا، بحيث تحوّل الكوجيتو معه من أنا أفكر إلى أنا أفكر في شيء ما إذن أنا موجود، من جهة أخرى ركائز فينومولوجيا الروح عند هيجل قائمة على علم الشعور المنبثق من الوعي المطلق الذي يسبق المادة، أمّا بالنسبة للذات المتعالية فقد سبق لكانط في نقد العقل الخالص أن طرح هذه الفكرة، إلاّ أنّه هناك فرق بين الأنا المتعالي الكانطي والهسرلي، إذ يعني عند كانط كل ما هو قبلي وضروري لكل معرفة أو تجربة ممكنة، أي المعرفة التي تتعلق بالتصورات القبلية دون الأشياء الحسية، أمّا هوسرل يطلق على الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية إلى عالم الشعور الداخلي الخالص في تحليل ظواهر العالم الخارجي، إلاّ أنّ هوسرل كان مركبا بارعا بحيث بلور هذه الروافد الفكرية في نحت فينومولوجيا هوسرلية خاصة. إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية**، تر: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، د(ط)، 1958، ص 16، ص18. فرانز برنتانو (183_1917). إدموند هوسرل، **فكرة الفينومولوجيا**، الدرس 3، 4، 5.

[1]إدموند هوسرل، **فكرة الفينومولوجيا**، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، د(ط)، 2007، ص41، 42.

هكذا خرج سؤال ماذا يعني التفكير؟ بالفينومولوجيا من سياق وصف حقيقة الأشياء بما يظهر، لتدخل في سياق جديد تصبح فيه الفينومولوجيا هي أن نترك الأشياء تظهر كما هي عليه؛ أي تنكشف بنفسها*، على هذا الأساس يعرفها هيدغر: ***"بأنها كشف الوجود أو أسلوب الموجود، أي أنها ذلك المنهج الذي يجعلنا نرى ما يكون محجوبا، ويعمل على كشفه واستخراجه من خفائه أي جعله لا متحجبا "***[1]. يمكننا القول بوجود قطيعة في تصوّر كلاهما للفينومولوجيا، التي اشترط فيها هوسرل دائرة الوعي الفينومولوجي القائمة على اتصال الإنسان بأشياء العالم الخارجي وفق خبرة الوعي، ذلك ما يمكن أن نصطلح عليه فينومولوجيا إبستمولوجية، بينما نجد هيدغر يخرج من هذه الدائرة إلى أنّ الذات العارفة في اتصال مستمر مع العالم الخارجي وأشيائه، بحيث لا تتوصل إلى الشيء الظاهر للوعي فقط، بل حتى ما يخفى منه هو قابل للانكشاف، لأنّ هذا هو أسلوب الإنسان في الوجود، وقد كان هدف هيدغر من هذا التجاوز هو توسيع الأنطولوجيا؛ أي أنّه وظّف الفينومولوجيا في خدمة أنطولوجيته؛ أي ليؤسس فينومولوجيا أنطولوجية.

لا يجد هذا التأسيس الأنطولوجي للفينومولوجيا عند هيدغر قوته إلاّ في البعد التأويلي، بوصفه شرطا أساسيا لقيامها واستمراريتها، فالفينومولوجيا في نظره هيرمينوطيقية بالضرورة، لأنّها تفسّر وتفهم الوجود الإنساني*، فليست كل الظواهر تظهر وقابلة للوصف، بل توجد ظواهر خاضعة للتخفي وتحتاج إلى نشاط تأويلي يقوم على التفسير والإظهار من طرف الدزاين، الذي يعتبر سؤال الوجود مهمة لا تنفصل عن كينونته، إذ يتحوّل في هذه الحالة إلى كائن تأويلي

---

*تعود هذه الفكرة إلى الأصل اليوناني، وكانت توحي إلى الكشف أو الحقيقة المنكشفة (اللاتحجب، عدم الاختفاء) أو **أليثيا** **α'λ'ηθεια** بالاصطلاح اليوناني ظهور الأشياء بوضوح مع زوال عنها الحجب والغموض، إذ أعاد إحيائها مجددا من أجل توسيع مشروع الأنطولوجيا، من خلال التركيز على مهمة فهم الوجود في العالم؛ أي أنّ الفهم يعتبر شرطا أساسيا لبلوغ حقيقة الوجود، هذا الأخير سيصبح بموجبهما أليثيا؛ أي أنّ الفهم سينزع الحجب، عن حقيقة الوجود أين تصبح الحقيقة كتحديد أنطولوجي. مارتن هيدغر، **أصل العمل الفني**، تر: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، د(ط)، 2003، ص 111، 112.

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 98.

*في هذا الصدد صرح بول ريكور "**أنّ ماهدمته الهيرمينوطيقا الهيدغرية ليس الظاهراتية وإنما تأويلها المثالي**"، أي يتجاوز التعالي في وصف الظواهر فيها، بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، تر: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص31.

يتجه إلى الكشف عن كينونة الآنية من أجل الوصول إلى فهم حقيقة ذاته، في إطار علاقته بالآخر وبقية الموجودات الأخرى، الذي يتعارض مع التعالي الفينومولوجي بالمفهوم الهوسرلي، ويتضح مشروع الهيرمينوطيقا في هذا *النّص: "**إنّ فينومولوجيا الدزاين إنّما هي هيرمينوطيقا الدلالة الأصلية للفظ، حيث يُشير إلى عمل التفسير ولكن من حيث أنّه عن طريق التكشيف عن معنى الكينونة، والبنى الأساسية للدزاين بعامّة، إنّما يتم الكشف عن الأفق الذي من شأن كل تفتيش أنطولوجي أوسع عن الكائن الذي ليس من جنس الدزاين فقد تصبح هذه الهيرمينوطيقا في الوقت نفسه هيرمينوطيقا في معنى الاشتغال على شروط إمكان كل مباحثة أنطولوجية*"*[1]. نستطيع أن نقول أنّ الفينومولوجيا سلكت مسلكين مع هوسرل وما بعده، هذه الأخيرة وجدت الدعامة في أنطولوجيا هيدغر الذي كان البعد الفينومولوجي حاضرا فيها بقوة من خلال تفسير الظواهر انطلاقا من حقيقة الوجود؛ أي استندت إلى المنهج الفينومولوجي في معالجة سؤال الكينونة، وانتزعت منه التعالي في وصف حقيقة الأشياء التي تختفي في دائرة الانغلاق على الوعي الذاتي، كما سارت بالفينومولوجيا من الوصف الخالص للظواهر إلى الانفتاح على تأويل ما يظهر وما لا يظهر؛ أي تحرير الظواهر من الاختفاء.

2. البعد التأويلي للذات "التواصل الإشكالي بين التنوير والتفكير"

1.2 التنوير سؤال أنطولوجي "التنوير بوصفه تفكيرا"

تتشكل الملامح الكبرى **لتأويل الذات أنطولوجيا في مقال كانط: ماالتنوير؟** بشكل قوي، هذا مؤشر على التواصل الإشكالي لسؤالا التنوير والتفكير، وقبل الخوض في تفكيك حيثيات هذا التواصل الفلسفي والوجودي حسبنا أن نبحث عن مضامين التنوير من خلال تفكّر الذات لذاتها، وخروجها من قصورها الذاتي في التأسيس الأنطولوجي لدى هيدغر، إذ باستطاعتنا الوقوف على تشخيص هيدغر لمفهوم التنوير، من خلال حديثه عن بلوغ الإنسان التنوير

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص103.

عندما يفكّر في كينونته ليفهما ***"إنّ الكائن الذي يحمل اسمك الكينونة هناك هو متنوّر، إنّ الدزاين هو القوة والمصدر الذي يُنوّر هذا الكائن بجعله منفتحا على ماهية كينونته"***[1]. النّور الذي يقصده هيدغر هنا بعيد كل البعد عن أنوار العقل التي أسّس لها عصر النهضة، ولا النّور الذي حدثتنا عنه التجربة الصوفية من خلال أنوار القلب التي تجعل الإشراق الرباني يُقذف في قلب الإنسان، بل إنّ النور الذي يعنيه هيدغر هنا هو نور الكينونة، في هذه النقطة بالتحديد يكمن لقاء قوي بين كانط وهيدغر يتمثل في أنّ التنوير بوصفه خروج الذات من قصورها واستعمال حريّة التفكير، يؤول إلى بعد أنطولوجي للتنوير بشكل مباشر إلى التفكير فيما نحن عليه، وما نفكر فيه في الآن، هذه الآنية المتسائلة والمفكرة في نفسها –في الوقت نفسه– هي في المقام الأوّل بإمكانها التحرّر من الوصاية الدينية، السياسية والاجتماعية، بواسطة ممارسة الحرية في النقد، في المقام الثاني تثبت كينونتها لأنّ التفكير في الوجود يؤسّس للتنوير الوجودي الذي يبحث في ضروب الوجود ذات الطبيعة التنويرية، من خلال الوجود ـ الكينونة ـ الذي يصنع إنسانا متنوّر، على هذا الأساس تصبح الدعوة للتحلّي بالجرأة والشجاعة كشعار للتنوير هي خطوة نحو التفكير في الكينونة قصد فهما وتأويل حقيقتها.

2.2 تجاوز العوائق السيكولوجية للذات أفق للتفكير في الكينونة وتحقق فعلي للتنوير

فهم التنوير بوصفه أنطولوجيا للذات المتسائلة المفكرة في ذاتها، لم يكن منفصل أو ببعيد عن تجاوز هذه الذات لعوائقها السيكولوجية التي من شأنها أن تحول بين الذات وبين هذا الفهم، إذ رصد لنا كانط بشكل مباشر هذه العوائق التي كانت حاضرة بقوة بشكل ملفت للانتباه في مقال التنوير، عندما علّق مسألة التحقّق الفعلي للأنوار بضرورة تخلّص الإنسان من عوائقه السيكولوجية المتمثلة في الجبن والكسل، مصرحا بأنّ خروج الإنسان من حالة القصور ودخوله مرحلة التنوير مرهون بامتلاكه الجرأة والشجاعة على استخدام عقله من خلال الحرية في ممارسة النقد كوسيلة لردع أي وصاية خارجية مهما كان نوعها دينية، سياسية، اجتماعية...إلخ، من

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص606.

شأنها أن تقف حاجزا أمام بلوغه عتبة الأنوار بفرضها السّلطة والتبعية لمبادئها الخاصة، هذا ما استهل به كانط خطاب الأنوار: ***"التنوير هو خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير، يكون هذا القصور راجعا إلى الذات، إذا سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه دون قيادة الغير، تجرأ على استخدام فهمك الخاص، هذا إذن هو شعار التنوير، إنّ الكسل والجبن هما السبب الذي يجعل طائفة كبيرة من الناس يظلون عن طيب خاطر قاصرين طوال حياتهم حتى بعد أن تكون الطبيعة قد حرّرتهم منذ مدة طويلة من كل قيادة خارجية، والذي يجعل آخرين ينصبون أنفسهم بسهولة أوصياء عليهم"***[1]. فهم الذات مرتبط بمدى تجاوز حالة القصور التي تمكّن من تقبّل الإرادة سلطة التوجيه، فيما يجب أن لا ينوب فيه أحد خاصة فيما تعلق بطريقة التفكير، ممّا ينتج اختلال العلاقة الموجودة بين الإرادة واستعمال العقل والسلطة، لذا من المفترض أنّ الإنسان هو المسؤول عن هذا القصور كونه قادر على الخروج من هذه الحالة ليحدث تغيرا في نفسه.

3.2 من الجرأة على استخدام العقل إلى الاستعداد للتفكير في اللامفكر فيه.

الطريقة التي يَسْتَفْهَمُ بها كانط التنوير كونه قصور الإرادة عن استعمال العقل بفعل العوائق السيكولوجية هو في المستوى نفسه مع ما اصطلح عليه هيدغر "**الاستعداد لتعلّم التفكير**" كدعوة للتفكير في الكينونة، هذا الاستعداد الذي اصطدم بعائق سيكولوجي متمثل في الكسل الذي حال دون فهم الإنسان لكينونته؛ أي أنّ التخلي عن القيام بهذه المهمة لا ينسب إلى عدم القدرة، بقدر ما يرجع إلى العجز وعدم الرغبة، فهذا الامتناع عن الاستعداد لتعلّم التفكير شبيه بما وصفه كانط بخضوع الإنسان للجبن والكسل، ونلمح هذا التشابه في قول هيدغر بخصوص محاولته الإجابة عن سؤال ماذا يعني التفكير: "***سنصل إلى ما يسمى تفكير عندما نفكّر نحن***

[1] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص142.

في أنفسنا، ولكي تنجح محاولتنا للتفكير يجب أن نكون مستعدين لتعلّم التفكير، والمأساة الكبرى هي أنّنا لم نبدأ التفكير بعد"[1]. تتعيّن الإشارة هنا إلى وجود تماثل قوي في النقطة المتعلّقة بوجود أبعاد سيكولوجية، التي حددناها بالجبن والكسل، حيث كان هذا الأخير انطلاقا من خطاب الأنوار حتمية لغياب الجرأة والشجاعة على استعمال العقل، هي السبب المباشر في عدم فهم الكينونة أنطولوجيا، لأنّ مثل هذه العوائق تحول دون ممارسة حرية التفكير، فبقدر ما يكون الإنسان حرا، بقدر ما تكبّله المخاوف، وبقدر ما يمنعه الكسل من محاولة كسر قيد الجبن، هذا الاستئناف لأنطولوجيا الذات يسمح بمشروعية المرور من التفكير إلى التنوير.

إنّ تحديد التركيبة الأنطولوجية للذات مشروط بتجاوز العوائق السيكولوجية المتمثلة في الجبن والكسل تحت ما يسمى "**الخوف أوالقلق الوجودي**"، إذ يستعمل الكلمتين كمترادفتين بواسطة رباط أنطولوجي، كون القلق هو من يجعل الخوف ممكنا، هذا الأخير بوصفه صفة أصيلة باعتباره سر وجود الذات ، وليس حالة نفسية مصاحبة لعالمه الداخلي فقط، كونه مرتبط بمصير الوجود الإنساني؛ أي أنّ الإنسان يخاف على مصير وجوده حيث يقدم لنا هيدغر العلاقة بين الخوف والمصير الوجودي في التعريف التالي: "**إنّ فعل الخوف يغفو في صلب الكينونة** "[2]. الخضوع لهذا الخوف وعدم التحرّر منه، يقف عائقا أمام تحقّق التنوير، هذا المصير الوجودي نظر إليه كانط انطلاقا من التنوير كمصير للإنسانية، يمكن بلوغه عندما يفكّر الإنسان في استعمال عقله بوصفه كائنا مفكرا ينتمي إلى الإنسانية المفكرة، هذا الانتماء يثبت على نحو سريع حريّة التفكير كضامن للاستعمال العام للعقل، لكن يبقى الأمر مرهونا بالجرأة على استخدامه، هذا التحليل السيكولوجي والأنطولوجي الذي من المفترض أن تقوم به كل ذات لذاتها، هو اللحظة التي يتحقّق فيها الاستعمال العام والحر للعقل المستقل ذاتيا دون أن تخضع الذات لأيّ سلطة، إلاّ سلطة العقل ذاته مادامت هذه الاستقلالية متاحة فلا مانع أن تنور الإنسانية نفسها بنفسها.

---

[1] مارتن هايدغر، **ماذا يعني التفكير**، ص34.

[2] مارتن هيدغر، **الوجود والزمان**، ص 277، ص353.

4.2 التنوير والتشكّل التاريخي للذات "إحياء سؤال ما الإنسان"

أصبحت المبررات التي جعلت فوكو يعترف بأهمية هذا النص على غرار نصوص كانط الأخرى قوية وواضحة،كونه من جهة يطرح مسائل أساسية متعلّقة بالتنوير والحداثة من خلال سؤال الراهنية، فضلا على أنّه يفتح المجال لمشروعية الانتقال من التنوير إلى التفكير والتساؤل الأنطولوجي، إذ تمكّن فوكو في سياق اهتمامه بسؤال الأنوار أن يكشف عن التواصل الإشكالي بين سؤالا التفكير والتنوير، كون هذا الأخير يضع الخطوط العريضة للتنوير باعتباره تفكيرا في الذات، انطلاقا من الجرأة على استخدام العقل استعدادا للتفكير الذي يمثل في الوقت نفسه تشكّل تاريخي للذات في نهاية المطاف، الذات كتشكّل تاريخي، تثبت فيه الذات كينونتها إذا ما تشجّعت وامتلكت الجرأة على التفكير، والفصل بين الاستعمال الخصوصي والعمومي فيه، هذه الخطوة تُستخلص عندما نفكّر فيما نحن عليه، أرادت جينالوجيا فوكو أن تُلفت نظرنا في سؤال الأنوار إلى النمط العميق للتفكير استجابة للجرأة على ممارسته، تدل على أنّه مهمة يجب الإقدام عليها، هذا التفكير من شأنه تحليل أو تأويل الذات، الذي يصطلح عليه فوكو من منظور سؤال الأنوار **"أنطولوجيا تاريخية للذات"**، هذا التشكّل التاريخي للذات بإمكانه تغيير العلاقة بين الإرادة واستخدام العقل، هذا التغيير سيفضي حتما إلى خروج الإنسان من قصوره، فيحدث التحقّق الفعلي للتنوير ـ الاكتمال المستقبلي للذات ـ.[1] إنّ التحليل الأولي للأنطولوجيا التاريخية للذات التي تضمّنها سؤال التنوير، يدل على عمق التساؤل الفلسفي، هذا العمق يكمن في ربط كانط التنوير بالتفكير، بل اتخاذه شرطا لتحقّقه الفعلي، لأنّه يتيح لنا فرصة التفكير في نمط الوجود التاريخي للذات، من ثم بناء ذات مستقلة تثبت وجودها بجدارة فعلا وليس قولا بممارسة التفكير والنقد الذي يحدد سمة الأنوار في مقامها الأوّل، هذا الشرط بمثابة عودة الذات لذاتها بعدما عاشت لقرون طويلة على هامش حقيقتها بسبب غياب الجرأة على التفكير، وفق هذا المعنى تكون الذات الحرة والمفكّرة في نفسها الحقيقة النهائية، ليصبح التركيز على أنطولوجيا العقل هو إعادة إحياء لسؤال ما الإنسان من داخل التفكير.

[1] فوكو، **ما الأنوار**، تر: حميد طاس، ص 140.

5.2 التنوير والتشكل التاريخي للذات "إحياء سؤال ما الإنسان"

العودة للتأمّل العميق في الذات من داخل التفكير يقود تدريجيا إلى التعبير الوجودي عن حقيقة الكينونة التي من المفترض أن تكون الانشغال الرئيسي للتفكير، لأنّ الوجود الإنساني هو بمثابة التقاء فكري وتاريخي للذات، هذه المسألة المصيرية في تاريخ الإنسان وجدت قوّتها وأصالتها في سؤال **"ماذا يعني التفكير؟"** عند هيدغر ،كونه فتح المجال أمام حقيقة الوجود الإنساني، ومكّن من التأسيس لتأويليةجديدة للذات، لم يكن ثمة قضية أهم من مشروع الأنطولوجيا عند هيدغر في كتابه ماذا يعني التفكير؟، إذ نجده يستفتحه بطرح سؤال يراه مصيريا بالنسبة لتاريخ الفلسفة، متعلق بنسيان البحث عن الوجود، الذي يمنح للكينونة صوتا واحدا، فيعتمد على تبرير سؤال الوجود كطريق لنقد الميتافيزيقا الغربية، هذه الأخيرة التي اهتمت بالموجود وتغافلت عن الوجود*، السبب في ذلك يعود إلى الخلط بين الموجود والوجود، وعدم الانتباه إلى الفرق الأنطولوجي بينهما، وكأنّها قدّمت الإنسان في صورة أنه يوجد في العالم ولكن لا يعي وجوده، فعندما لا يعي الإنسان كينونته يقع في النسيان، ويصبح في هذه الحال كائن فقط هذا الخطأ الذي وقع فيه تاريخ الميتافيزيقا الغربية، دفع هيدغر إلى الإقرار على نحو مباشر **"إن التساؤل عن الوجود ـ الكينونة ـ قد سقط اليوم في طيّات النسيان"**.[1] يبدو أنّ هيدغر وكّل لنفسه مهمة تقويض الميتافيزيقا الغربية لتقويم الأنطولوجيا الكلاسيكية، التي استهلكت سؤال الوجود في الخطاب الميتافيزيقي كقضية ثانوية، وعلى هذا الأساس باشر هيدغر تفكيكه بعيدا عن الانشغال بالبحث عن ما إذا كان النسيان متعمدا، أم أنّه كان تحت دوافع،

---

*دعى هيدغر لحل مشكلة نسيان الوجود العودة إلى كبار الفلاسفة الأوائل أمثال: بارمنيدس وهيرقليطس، في معالجتهم لسؤال الوجود الذي بإمكانه وضع الحدود الفاصلة بيم الخلط الحاصل عبر تاريخ الميتافيزيقا بين الوجود والموجود، والتعامل معهما على نحو متطابق، فهم أول من تساءل عن الكينونة، فالأنطولوجيا اليونانية مع بارمنيدس (501-450 ق/م) وتلامذته ترى أنّ الوجود موجود لأنّ ما هو مألوف للكائن الذي يوجد في الوجود، وما عدا ذلك ليس موجودا، إذ يقول بارمنيدس: "الوجود موجود واللاوجود غير موجود"، ويتميز الوجود عند بارمنيدس بالسكون والثبات عكس هيرقليطس (540، 480ق/م) الذي ينسب له الحركة والسيرورة. مارتن هيدغر، **نداء الحقيقة**، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، د(ط)، 1977، ص24.

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص49.

ذلك من أجل تجاوزه ونقل الاهتمام الفلسفي إلى مسألة الوجود مرة أخرى، هذا ما يمكننا وصفه بأنّه ميلاد طريق جديد في الفلسفة، تسلك فيه هذه المسألة دربا آمنا تكون فيه مساءلة تاريخ الميتافيزيقا بمثابة كشف عن اللامفكّر فيه، بعدما انشغلت بالبحث في الإنسان بوصفه موضوعا، لتصبح مهمة الفلسفة مع هذا السؤال البحث في حقيقة الوجود؛ أي معنى وجود الإنسان، الأهداف نفسها تضمّنها سؤال التنوير من خلال التفكير بشجاعة، هو من يسمح للإنسان بالتفكير الحرّ في حقيقة ذاته الأنطولوجية، فتجربة سؤال الذات ترتبط تحديدا وفق سؤالا التنوير والتفكير بثلاث مستويات رئيسية: الثقة في قدرة الإنسان على التفكير، الإنسان هو المسؤول عن التفكير في حقيقة ذاته، الإصلاح الحقيقي لنمط التفكير يعبّر عن سؤال وجود الإنسان.

المبحث الثاني: سؤال ما الإنسان وفق سؤالا التنوير والتفكير

يمكن القول إنّ قوة الفلسفة تأخذ معاييرها من الإنسان، وفي الوقت نفسه تمثل الفلسفة طريقة للكشف عن حقيقته وسر وجوده، لأنّها تمنحنا القدرة على الكشف المباشر، إذ أخذ مفهومه في الفكر الفلسفي قوالب مختلفة باختلاف النسق الفلسفي، لهذا نجد كل فلسفة تستقل بتحديد إطار خاص له، فتنوعت النظرة الفلسفية له وفق منظور الاختلاف والتعدّد، وقُدمت في صدده عدة تأويليات فكرية.

فالفلسفة تجد نفسها في نزوع نحوه لأنّها لا تتصور قيامها بدونه، فلا وجود لتاريخ أو حضارة في غيابه، ولا يمكن قيام معرفة مهما كان نوعها بمعزل عنه، وعليه كان الإنسان محور الفلسفة وشرط إمكانها على مسار تاريخ الفكر الفلسفي، باحثة في طبيعته على المستوى الداخلي والخارجي، وفي جميع الأبعاد التي تحكمه؛ التاريخية النفسية، المعرفية، الاجتماعية ....إلخ، لقد عرف هذا السؤال منعطفا قويا في ظل التوجهات الحديثة والمعاصرة بالتحديد مع كانط وهيدغر، أين خضع السؤال إلى تأويلات فلسفية ترسندنتالية وأنطولوجية، ذات دلالات متفاوتة ومتعارضة، كمعاودة جديدة للنظر في ماهيته بعدما كادت تختفي معالمها بفعل التأويلات الأكثر ذيوعا ورواجا، التي تراوحت بين القراءة البيولوجية وما يتبعها من مقومات معرفية ونفسية التي تنبثق من ملكة العقل

والمقومات التاريخية والاجتماعية التي يفرضها الاجتماع البشري، بالتالي لم تتمكّن هذه الأنساق الفكرية من التعبير عن حقيقة الإنسان الأصلية في نظر التوجهات المعاصرة، لأنّ حقيقة الإنسان تتجاوز الطابع البيولوجي والاجتماعي، وأيّ محاولة لحصره في هذا الإطار هي إجحاف في حقّه لأنّ حقيقته أعمق من هذا بكثير.

فإذا أردنا الانطلاق في مقاربة نقدية للنظام الفلسفي المتعلّق بسؤال الإنسان في مساءلة التنوير والتفكير نجدها راهنت على محو هذا الإجحاف، فعلينا أولا البحث في مفهوم الإنسان في كنف السؤالين بشكل منفصل ثم محاولة تحديد ما إذا كانت توجد بينهما حدود تقارب بخصوص هذه المسألة بوصفها قاعدة متينة للفلسفة برمتها، انطلاقا من هذه المعطيات يمكننا التساؤل: **هل صاغ هيدغر مفهوم الإنسان ضمن مساءلته للتفكير على نحو ما طرحه كانط في سؤال التنوير؟ هل تعتبر هذه المبادرة المزدوجة محاولة لبناء نموذج لإنسان التنوير والحداثة بعد إخفاق مشروع الحداثة في تقديم مفهوم للإنسان؟**

1. تأويل مفهوم الإنسان في سياق مساءلة التنوير والتفكير.

ما يجب علينا بدأ البحث فيه يتمحور حول ما إذا كانت توجد قرابة فكرية بين كانط وهيدغر بخصوص سؤال الإنسان، هذا الأخير الذي لا يفارق صلب الفلسفة الكانطية، سواء في جانبها المعرفي أو التاريخي، بحيث نجد مفهومان مركزيان يحدّدان هوية الإنسان كما يراه كانط؛ "حرية الإرادة والعقل"، هذا ما وضّحه في مشروعه الفلسفي النقدي انطلاقا من نقد العقل الخالص مرورا بسؤال التنوير، الذي لعب دور الموازن بين العقل الحر الجريء بوضع الحدود الفاصلة للحرية في استعمالها عموميا وخصوصيا، لأن الخلط بينهما طرح مشكلات أكثر تعقيدا في المصير الوجودي للإنسان"[1]. إنّ الوعي الجديد بضرورة الفصل بين العمومية والخصوصية، يعبّر عن السمة

[1] إمانويل كانط، **ما التنوير**، تر: إسماعيل مصدق، ص148.

المركزية للكائن الإنساني، ويحقّق إصلاح فكري يصبح مفهوم الإنسان من منطلقه مرهون بضرورة هذا الفصل بخصوص حرية العقل في التفكير، التي من شأنها أن تمثل الصورة النقدية والجذرية لمفهوم الإنسان في عصر التنوير.

موازاة مع هذا، عبّرت أنطولوجيا هيدغر المتأتية من مساءلته للتفكير عن تأويل مفهوم الإنسان بما اصطلح عليه اسم الدزاين، ليخالف به التصوّرات السابقة للمفهوم، بحيث يقدمه في صورة متميزة تكون له فيها الأولوية عن أي كائن آخر، كونه يحتل مقام المسؤول عن مسألة فهم الكينونة، هذا ما عبّر عن في قوله: "**إنّ المسؤول عن معنى الكينونة هو الكائن الذي له طابع الدزاين**".[1] يبدو من الصعب علينا الفصل في الاختلافات الفكرية بخصوص مسألة سؤال الإنسان، لكن التأمل في الطابع الفلسفي للدزاين كفيل بأن يوجهنا لوضع حدود فاصلة لا تخلو من تواصل إشكالي واستمرارية فكرية، حيث لا نجد ضمن ترسانة هيدغر الفلسفية تعريفا للإنسان على الطريقة التقليدية إنما يعطي له بعد أنطولوجي؛ أي يحدد وظيفة الإنسان التي تكمن في الكشف عن معنى الوجود؛ أي أنّ هويته تتحدّد انطلاقا من الكينونة، بالتالي القول بهذه التركيبة الأنطولوجية خرجت عن التصوّر الكلاسيكي للإنسان، كونه كائن عاقل يتعالى بميزة الوعي، وأصبح الإنسان يتعالى بفهمه لكينونته وليس بالوعي فقط مثلما نادت به الفلسفة الكانطية، وكلّ التصورات التي أسّست للتعالي اعتمادا على الكوجيتو الديكارتي، ويظهر هذا التعالي في الرؤية الكانطية التي يتعالى فيها الإنسان بالقبلية في المعرفة والأخلاق هذه الأخيرة التي تدخله التاريخ من أبوابه الواسعة،كونه كائن بقدراته المعرفية والأخلاقية، التعالي قاسم مشترك بينهما، أحدهما يتعالى في الجانب الإبستيمي بقدراته المعرفية والأخلاقية، والآخر أنطولوجيا بفهمه لوجوده بالدرجة الأولى بصورة بعدية في مقابل القبلي، مما يسمح بمشروعية المرور للتنوير بواسطة التفكير، هذه الرؤية ملفتة للانتباه فهي ليست تعبيرا عن إنسان الكوجيتو، ولا عن الذات المتعالية، بقدر ما يمكننا وصفها بترميم صورة الإنسان، التي طالما بقيت على هامش الاجتهادات السابقة.

---

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 169.

2.1 التفكير هوية الإنسان في سؤال التنوير"الإنسان المتنور"

ناقشت أركولوجيا فوكو هذه التأويلية للإنسان، فوجدتها تعبّر عن مفهوم جديد للإنسان، لم تعرفه إنسانوية النهضة، ولا عقلانية المحدثين، إذ ترى بأنّ الإنجاز الكبير الذي ينسب للحداثة، ليس هو بحثها في مفهوم الإنسان بل لأنّها قدمته في صورة المتعالي ***"لقد تخطت ثقافتنا ما نعتبره مدخل إلى عتبة حداثتنا عندما انكبت على التفكير في الإنسان بطريقة ترفض كل ما يحدّ معرفته وحريته"*** [1]. يوضح هذا النّص تحليل أولي لمنظورين يبدوان مختلفين شكلا، لكن ما إذا عملنا على إظهار تكاملهما، سنجد أنّ الإنسان لا يكون واعيا بذاته إلاّ إذا استطاع على التفكير في ذاته وتجرأ، بناء هذا المفهوم الجديد للإنسان يَشترط أن تدخل الذات مجددا في دائرة التفكير، لأنّه هو من يتيح عودة الإنسان لحقيقة ذاته وكينونته وفق أفق الحريّة، التي تسمح لمفهوم الإنسان وعقله بالتحرّر من كونه مفهوما معرفيا فقط، بل يمكن له أن يفكّر فيما لا يُفكّر فيه. إن نوعية التحليلات التي تضمنها سؤال الأنوار، تصب في محاولة إعادة بناء مفهوم جديد للإنسان يحتاج إلى تحليل دقيق في قضية محورية تتعلق بالأنطولوجيا التاريخية للذات، باعتبار أنّ هذه المسألة لا يمكن فصلها عن مهمّة التفكير.

2. مشروعية المرور من الأنا المفكّرة إلى الأنية في سؤالا التفكير والتنوير

يحيلنا مفهوم الإنسان بوصفه تشكّل للأنطولوجيا التاريخية، إلى الحديث عن الأنية* التي يقصد بها في التعبير الفلسفي قدرة الذات على إثبات أناها، إذ نجدها وفق مساءلته للأنوار، ترتبط بالأنا المفكّرة بوصفها تعيين للوجود المعطى ـ التنوير ـ بفعل العقل والجرأة على التفكير الحر، الكيفية التي يتعين بها الوجود تجعل منها قادرة على أن تعي ذاتها،وتحكم عليها، لأنّها هي من يفكّر، هذه الخصوصية بوصفها في المقام الأول، كونها تُخوّل له العديد من الامتيازات، إنّ القول بقدرتها على التفكير بعيدا عن أي حتميات يجعلها أنا مفكرة في راهنها

---

[1] ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، ص 263، 264.

* "هي تحقّق الوجود العيني من حيث مرتبة الذاتية". الجرجاني، **معجم التعريفات**، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص35.

كونها تجربة تاريخية، وحالة لا تحتمل التأجيل ولا ترتبط بأي محددات زمنية، بل يمكن معايشتها انطلاقا من الحرية العقل، التقدم، التي هي في نهاية المطاف جميعها مبادئ تقود الإنسان لعصر التنوير، وتصنع مفهوما لإنسان الأنوار، أولا وقبل كل شيء هو أن مسائلة الأنوار هي تحديد لمفهوم الآنية التي تسمح بالربط بين الأنطولوجيا التاريخية للذات والأنا المفكّرة، إنّ الخلفية المباشرة لهذه المسألة كانت حاضرة في خطاب الأنوار عند كانط في أكثر من مناسبة وبمختلف المدلولات، وبالأخص في مدخل هذا الخطاب، في شعار التنوير الذي يمكننا أن نعتبره كان قصديا ومتعمدا، من أجل لفت الانتباه للتفكير بوصفه معيارا أحاديا في عملية التنوير وتشكيل الأنطولوجيا التاريخية "***تجرّأ على استخدام فهمك الخاص***"[1]. *إذا كانت القراءة الفلسفية والتاريخية* تسمح لنا أن نرسم معالم المفاهيم الأساسية للآنية ،وصفها أنا مفكرة في ذاتها ووجودها وحقيقة كينونتها، هذه الخطوة تستلزم مساءلة حقيقية لمفهوم العقل في جانبه الممارساتي، مع وضع الحدود الفاصلة لطريقة استعماله سواء على نحو خصوصي أو عمومي، من أجل تجاوز التحديد الأول الذي يختزله في المعرفة العلمية ونتائجها المادية، هذا التحديد يمكننا اعتباره إقصاء لمعايشة التجربة الفكرية والنقد، في حين أنّ الحديث عن مفهوم العقل حديث واسع يؤدي إلى القول بأنه مصدر القوة بمعناها الفلسفي والفكري، القادر على تأسيس طريقة جديدة في العيش والتفكير.

لم ينفصل مفهوم الآنية وفق مساءلة هيدغر للتفكير عن قالبه الفلسفي المتميز الخاص بالدزاين، فكانت الآنية تعبيرا عنه، إذ يمكن استخراجها لدى الإنسان من خصائصه الواضحة للأعيان، على هذا النحو أو ذاك الذي يرتبط بالسؤال المشروع عن التفكير "***إنّ مخاطبة الدزاين، إنما ينبغي أن تكون حسب طابع الكينونة؛ أي أن نقول معها ضمير الشخص "أنا أكون"، "أنت تكون" (...) إنّ مفهوم الآنية لا يأخذ إلاّ طابعا أنطولوجيا"***.[2] يتحدّد فهم الآنية في سياق سؤالا التنوير والتفكير، يمكن تضمينهما في هدف أو تصوّر وفق مبدأ

[1] كانط، **ما التنوير، تر: إسماعيل** مصدق، ص 146.

[2] مارتن هيدغر، **الوجود والزمان**، ص556.

التطابق بوصفه مبدأ لا ينكر الاختلاف، ويُمكّننا من الكشف عن الوجه الآخر للعلاقة بين كانط وهيدغر في مسألة الآنية، التي تعكس مواقف فسلفية ونقدية متماسكة مع وجود الاختلافات الجزئية، بمعنى أنّ مفهوم الآنية انطلاقا من مساءلة التنوير والتفكير لا يفيد القرابة الفكرية والعلاقة بل المماثلة التي يكمن هدفها في تقديم صورة عن الإنسان، لا تتحدّد بأي إطار زماني إلاّ الراهنية التي تكون مماثلة للتقدّم، لأنّ ممارسة الإنسان لوجوده من أجل فهم كينونته وليست بمن هو؟ أو ماذا هو؟ توحي إلى أنّ الإنسان يمكن له أن يكون دانيا بعيدا عن محددات الزمن والتاريخ؛ أي انطلاقا من الآن، على هذا الأساس يكمن تواصل إشكالي بخصوص مسألة الآنية وفق سؤالا التنوير والتفكير، يتمثل في التفكير في الحاضر لوعي حقيقة الكينونة من أجل الانتقال عن طريق التفكير لعصر التنوير والحداثة تجسيدا لكينونة إنسان الأنوار.

3. مفهوم النزعة الإنسانية وفق سؤالا التنوير والتفكير

ما دام مفهوم الإنسان لا ينفصل عن النزعة الإنسانية، يتعين علينا البحث في تفاصيل هذه المسألة ضمن التصوّر الكانطي والهيدغري، بحيث يوظفها كانط في بعد أنطولوجي تاريخي للذات، انطلاقا من تحليل سيكولوجي، هذا ما كشفت عنه أركيولوجيا فوكو عند قراءتها لمقال الأنوار، بحيث حدّدت فكرة الإنسانية من خلال عملية التنوير، كونها مسؤولية قابلة لتتحقّق عن طريق التفكير بوصفه صفة ملازمة للكينونة، وشرطا أساسيا للتحقّق الفعلي لعصر التنوير، هذا الشرط متاح ولا يمكن حصره في الجانب الفردي فقط، إذ يمكن له أن يكون على شكل جماعي، وقد تضمن مقال الأنوار عدة دلالات تفيد هذه المسألة، نجدها في توظيفه لكلمتي "**الجمهور**" و"**الإنسانية جمعاء**"[1] إنّ طابع الشمولية التي حاولت الأنوار تقلّده، ليس بالأمر الجديد في ظل الفلسفة الكانطية، التي عملت على معالجة القضايا الفكرية بنظرة عالمية، سواء في ما تعلق بنظرية المعرفة من خلال مخاطبة العقل، أو فلسفة الأخلاق، التي نادت بمبدأ الكونية الذي يؤسس للنزعة الإنسانية عن طريق فكرة الإرادة الخيّرة، كما لم

[1] فوكو، **ما الأنوار**، تر: حميد طاس، ص 137

نسجل أيّ حلول جهوية في مشروع السلام الدائم، وفكرة التاريخ الكوني التي عزمت على دراسة وضع الإنسان بعيدا عن أيّ سبب يمكن أن يكون سببا في ظهور المركزية الغربية، فمثلما وجه هذا الخطاب للثقافة الألمانية أو الإنسان الألماني، فعلى الصعيد نفسه يمكن لأي مجتمع أو ثقافة أن تدخل عتبة التنوير، ما دام شرطه امتلاك الشجاعة والجرأة على ممارسة التفكير المحدّد المباشر للكينونة. **"أمّا أن يُنوّر الجمهور ذاته، فهذا بالأحرى ممكن، بل إنه تقريبا أمر محتم إذا كان هذا الجمهور متمتعا بالحرية"**[1]. هذا الوصف لمعنى الإنسانية الذي صرّح به خطاب الأنوار، يوحي إلى أنّ مفهوم الإنسانية لم يصبح مرتبط بالتطلع للغد، أو لحالة الإنسان الجديدة والمستقبلية، ما لم يركز على حالته الراهنة، هذا التطلّع يأخذ أدوار الشمولية باسم الحرية والعقل بدون عائق أو قيد.

بالنسبة لهيدغر فقد خصّ معالجة فكرة الإنسانية، في مقال موسوم **بـ "رسالة في النزعة الإنسانية"**، مقرا بأنه يصعب تحديد تعريفا دقيقا لها، إلاّ في ظل الكينونة، بحيث تكون هويتها وخصوصيتها تابعة للوجود الإنساني، هذا الحكم يسمح لنا بالحديث عن وجود علاقة بين النزعة الإنسانية و مساءلة التفكير، وفق مشروع الأنطولوجيا، فيقدم تعريفا لها على النحو التالي: ***"تسألون، كيف يمكن إعطاء معنى جديد للكلمة، إنّ النزعة الإنسانية توجد ضمن نداء الكينونة، فمثلما يستجيب الإنسان لهذا النداء لابد عليه أن يستجيب لنداء الإنسانية، فيحرص على أن يكون إنسان،ي لأنّ إنسانية الإنسان تكمن في ماهية"***[2].

يخرج التصوّر الهيدغري في النزعة الإنسانية عن الطابع العام في التصوّرات السابقة، الذي لا يخرج عن الحدود الفلسفية والنظرية التي تربط هذا المفهوم بمدى قدرة الإنسان على المساهمة في بناء مجتمع متحضر عن طريق وضع القيم الأخلاقية فوق كل اعتبار، ليتقلّد بعد أنطولوجي يربط فيه بلوغ النزعة الإنسانية بمسألة الكينونة بوصفها تجربة إنسانية ممكنة، انطلاقا من ممارسة التفكير الذي شدّدت عليها الأنطولوجيا التاريخية، التي تفيد

---

[1] كانط، **ما التنوير**، تر: إسماعيل مصدق، ص 143.

[2] مارتن هيدغر، **الفلسفة، الهوية والذات**، تر: محمد مزيان، تق: محمد سبيلا، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015، ص 121، ص124.

الآن والحاضر، هنا تصبح النزعة الإنسانية هي ما يحدّد ماهية الإنسان أو امتلاك الإنسان مهارة التعرّف على وجوده الخاص على نحو مماثل للكينونة. إنّ هذا التصوّر المميّز الذي يضفيه هيدغر على المفهوم لا يختلف عن تصور كانط في بعدين؛ الأول فلسفي اشتغل بوضع العقل والتفكير في قالب الكونية، والثاني تاريخي يأخذ قوته من شمولية التفكير في تحقيق التنوير الذي يصبح إثبات للوجود في الوقت نفسه.

إنّ هذا التحليل للوجود الإنساني الذي يشترط فيه هيدغر بلوغ الإنسان ماهيته بالتفكير يقابله التصوّر الماركسي للإنسان كونه يشترط البعد المادي في تحديد ماهية الإنسان وأساس وجوده، وذلك انطلاقا من قدرته على خلق علاقات في المجتمع قائمة على البعد المادي؛ أي الإنسان هو من يصنع وجوده من خلال العمل الذي ينشط فعاليته ومكانته داخل مجتمعه، ويتضح المفهوم الماركسي للإنسان في هذا النص: "**إنّ الدافع السيكولوجي الأعظم في الإنسان هو ميله للراحة والكسب المادي، وأنّ سعيه من أجل الفائدة المادية القصوى، يشكّل الحافز الرئيسي في حياة الإنسان الفردية وفي تطوّر الجنس البشري** "[1].

4. الإنسان والحرية وفق مساءلة التنوير والتفكير

يكشف لنا تحليل تصوّر النزعة الإنسانية وفق سؤالا التنوير والتفكير عن الحرية بوصفها حاجة إنسانية أصيلة لا تنفصل عن التكوينة الوجدانية للإنسان، فإذا بحثنا عن مسألة الحرية سنجدها عند كانط مسألة أساسية في خطاب التنوير، وتحتل المرتبة الأولى في مشروعه النقدي الذي يمنح للحرية عدة مفاهيم في: المعرفة، الأخلاق الدّين، الجمال، السياسة، والتاريخ...إلخ، إذ يقدّمها في صورة تكون بموجبها الحرية هي أصل كل فعل، باعتبار خاصية الإرادة في الإنسان هي المشرّع الأوّل والمباشر للحرية؛ بمعنى أنّ التجربة الشخصية وحدها كافية لإثبات الحرية الموجودة فينا، هذا ما نستشفه في النص التالي: "**الإرادة نوع من العلية تتّصف بها الكائنات العاقلة**

[1] إريك فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، تر: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 1998، ص17.

والحرية ستكون هي الخاصية التي تتميز بها هذه العلّية، فتجعلها قادرة على الفعل، وهي مستقلة عن أيّ علل خارجية، *آن الحرية خاصية تتصف بها إرادة الكائنات العاقلة، يتعيّن مبدأ الإرادة العام كشرط صالح لإرادة كل كائن عاقل*".[1] إنّنا لا نملك كلمة أكثر دلالة على حرية الإرادة مثل التفكير، ليصبح ما يقصده المفهوم الجمع بين الآني والعقل والتقدم، هذه الدلالات يمكننا أن نعتبرها نمطا وجوديا لأنطولوجيا الذات ومحدّدا مباشرا لعقل الأنوار أو الذات المستنيرة.

إذا ما تساءلنا عن الحريّة من منظور هيدغر سنجدها ترتبط تحديدا بمسألة الوجود الإنساني، إذ يجعل الحريّة في مقام القوّة، التي تمنح للإنسان القدرة على فهمه لوجوده، بحيث تكون ماهية الوجود هي الحريّة في امتلاك الكينونة، ويوضح هذه الخلفية الأنطولوجية لمفهوم الحريّة في هذا التعريف: "***الحرّية هي جوهر الوجود في العالم(...)هي القدرة التي ينفتح بها الموجود على الأشياء وهو يكتشف الوجود***"[2]. تقدّم لنا الفلسفة الكانطية مفهوم الحرية بوصفها مسألة ميتافيزيقية يتحدّد فهمها الممارساتي في ميادين لها القدرة على استيعابها نخص منها: الأخلاق، الدّين، التاريخ والتنوير، لكن سنركّز على هذا الأخير؛ لأنّ له القدرة على تفعيل الفكرة عمليا، والتعبير الأنطولوجي للحريّة التي نادى به هيدغر، لا يخرج عن القالب الميتافيزيقي للمفهوم، هذا التقارب يُوجد ملمحا أساسيا يقود لعلاقة ضرورية بين التنوير والتفكير، انطلاقا من تحليل مفهوم الحرية، وذلك من خلال الدعوة إلى التحرّر من كل ما يسلب الإنسان كينونته، ومحاربة كل ما يشكّل عائقا أمام فهمه لحقيقة وجوده، فكلّما كانت للإنسان القدرة على استيعاب فكرة الحريّة كلّما كان أكثر تحرّرا وتطلعا لكينونته، ومن خلال ربط المقدمات بالنتائج، تصبح الحرية المحرك الفعلي لطريقة تفكير الإنسان الأنواري والدرب الآمن لعصر التنوير، وفي الوقت نفسه لا يمكن تصوّر الوجود الإنساني بمعزل عن الحرية بوصفها أساس لوجود الإنسان، هذا الوصف هو

---

[1] إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص 145.

[2] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص755.

تعبير عن حقيقة الوجود، وفهم للكينونة التي تحيل مباشرة إلى الحقل الذي وجدت فيه من العقل والحرية، هنا نصبح أمام تحويل عقلاني لشروط الوجود.

5. من أنوار العقل إلى التنوير الوجودي.

1.5 الإنسان والتجربة الدينية في سياق سؤالا التنوير والتفكير.

إن مبدأي الحريّة والتفكير بوصفها أهم محدّدات الوجود يجدان قوتهما وفق مفهوم الإنسان في المجالات القائمة على الحرية، يمكننا أن نسلط الضوء على أحد المجالات المحورية والأساسية في تحديد مفهوم الإنسان يتمثل في الدّين؛ لأنّه لا يمكن تصوّر الإنسان بعيدا عنه، كونه طاقة روحية، فطالما عكفت الفلسفة الكانطية على فكرة الدّين خاصة في كتاب "**الدّين في حدود العقل**"، لو أردنا التفصيل في هذه الخلفية الدينية يمكننا ردّها إلى التربية التي تلقاها كانط، كونه نشأ متشبعا بتعاليم المسيحية التي عكفت والدته المرأة المتدينة على غرسها في نفس كانط الفيلسوف، فكان ذلك الكتاب ثمرة هذه التربية، لقد تُوّج مشروع كانط النقدي بالكشف عن العلاقة القائمة بين العقل والدّين، بحيث كرّس مجهوداته لتوضيحها من أجل نشر فلسفة الأنوار، كما عمل على جعل الدّين تابع للأخلاق انطلاقا من فكرة الواجب، بمثابة رحلة من الواجب إلى الدّين ـ الله ـ أي أن نجعل العقل الأخلاقي يقودنا إلى الدّين، بمعنى أن لا نتعامل مع الدّين كعقيدة نظرية، بقدر ما يجب النظر إليه بوصفه فعل خلقي باطني روحي خالص، يقودنا إلى الاعتراف بالأوامر الإلهية ثم احترامها، لتصبح العبادة نوع من الاحترام، ويصطلح عليه الدّين الطبيعي، أو دين العقل، كونه مؤسّس على العقل وحده، ويقابله على الصعيد المفاهيمي الدّين التاريخي القائم على الوصاية، التي عرف تاريخ البشرية فيه نماذج مختلفة، ويتمثل مفهوم الدّين عن كانط في العبارة التالية: "***إنّ الدّين يكمن في شعورنا بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية***"[1].

يُقوّم كانط مفهوم الدّين على ثلاث مرتكزات هامّة: العقل الحر، الأخلاق من خلال فكرة الواجب والطاعة،

[1] إمانويل كانط، **الدّين في حدود مجرد العقل**، ص12، 13.

إضافة إلى الكونية؛ أي الدّين العالمي الذي يراه في تعاليم المسيحية، فالدّين أصبح عقليا وقابلا للتفكير والتأمّل بعد أن كان تاريخيا محتكرا، هذه اللحظة انتهت إلى علاقة ضرورية بين الدّين وسؤال التنوير.

إنّ المتمعن لسؤال التنوير يلاحظ أنّ كانط قد ركّز فيه على نقد دين الوصاية الذي يحوّل العقل وسيلة دغمائية ترفض التسليم بموضوعية المعايير المضمرة للعقل في فهم الدّين، هذا الشكل الأفهومي ينطلق من وضع علاقة العقل بالدّين موضع سؤال ليتمكن من الجمع بين الدّين والتنوير ـ الحداثة الدينية ـ وقد كان مقال التنوير مليء بالدلالات التي توحي إلى التحليل الدقيق لحرية العقل في الدّين، انطلاقا من هدم الوصاية أمام سيادة العقل، هذه العقلنة من شأنها إقامة حوار بين العقل والدّين، إذ يمكننا الاستئناس بهذا النص الوجيه الذي يلخص ضرورة استعمال سلطة العقل أمام الوصاية ***"ورجل الدّين يقول لا تفكروا بل آمنوا"***.[1]

إذا كانت فكرة الدّين حاضرة في الفلسفة الكانطية بقوة في سؤال التنوير، فهل بإمكاننا العثور عليها ضمن مشروع الأنطولوجيا المؤسّس لها في سؤال التفكير؟ وإن كانت موجودة فما هي حقيقتها؟

بات من الضروري البحث عن فكرة الدّين* ضمن سؤال التفكير ومشروع الأنطولوجيا، إذ يمكننا العثور على أثر للبعد الديني في عدة مفاهيم توحي بذلك في كتاب الكينونة والزمن، نركّز فيها بشكل خاص على فكرة القلق الوجودي، الخوف على المصير من الموت كتفسير فينومولوجي للنهاية اليقينية للدزاين، وتساؤلات أخرى تدور حول مصير الدزاين بعد الموت، بين الخلود والفناء، أي ما تعلّق بالدنيا والآخرة، إضافة إلى حديثه عن الشعور بالذنب الذي يمليه الضمير الداخلي، كلّها أفكار لها صلة بالإيمان والتجربة الدينية للكائن البشري: ***"إنّ الموت يُعيّن بوصفه نهاية الدزاين؛ أي نهاية الكينونة في العالم، أمّا عن هذه النهاية فإنه لم يقع بذلك أي قرار في شأن هل بعد***

---

[1] كانط، **ما هو التنوير**، تر: إسماعيل مصدق، ص147.

* ورد في كتاب الكينونة والزمان تفسيرات بخصوص مفهوم الذنب، الذي يصنّف مصطلحا دينيا بامتياز، إلاّ أنّنا نجد هيدغر قدّمه وفق مدلولات توحي أحيانا بطابع الديني المتمثل في الاعتداء على مطلب ديني وخلقي، وأحيانا أخرى يضعه في قالب أنطولوجي بحيث تكون الكينونة المذنبة هي التي لا تستجيب لنداء الضمير من أجل فهم حقيقة الوجود. الكينونة **والزمان**، ص499، 500.

الموت سوف تكون كينونة أخرى عليا أو دنيا، هل الدزاين سيستمر في الحياة، هل هو خالد، أما عن أمر الآخرة وإمكانها فهو لم يحسم مثلما حسم في أمر الدنيا، وفي النهاية يمكننا إدراجه في ميتافيزيقا الموت" [1].

إنّ القول بالنهاية الحتمية للدزاين هو محاولة لتأويل الحياة الدينية؛ أي فهم الدّين عبر فهم الوجود، هذا ما يدفعنا إلى الإقرار بأنّ الخلفية الدينية مصاحبة لأنطولوجيا هيدغر وملازمة لها، وأي حكم بغياب التجربة الدينية فيها هو حكم خاطئ يمكننا إرجاعه إلى عدم القراءة المتعمّقة لهذه الفلسفة، أمّا بخصوص إمكانية وجود نقاط تماثل بين كانط وهيدغر في فكرة الدّين، في ضوء سؤالا التنوير والتفكير، فإنّنا نجد أنّ الأول قد اتخذ الدّين وسيلة لبلوغ الرؤية الكونية في الدّين ـ الديانة المسيحية ـ وأحد المداخل الرئيسية لعصر التنوير، بينما وظفه الثاني لخدمة مشروع الأنطولوجيا وتوسيع آفاقها دون استبعاد أنّ الكينونة تعرف بحريتها، حيث كان الدّين الذي تضمّنه مشروع الأنطولوجيا بعيدا عن أي وصاية على نحو مماثل لِما دعا إليه سؤال الأنوار، هنا يكون الاختلاف بينهما فقط من حيث المنطلق والمنطق.

2.5 الإنسان والتجربة الدينية في سياق سؤالا التنوير والتفكير.

لما كان الدّين نابع من الضمير، يستلزم علينا كشف الحجاب عن خصوصية المفهوم في كلا الطرحين فالمتأمل لسؤال التنوير، سيكتشف أنّ مفهوم الضمير يشغل فيها مكانا محوريا، لدرجة أنّه الشرط اللازم لقيام الخصوصية في التفكير، فتصوّر لنا الضمير، وظيفته، تحديد من مفهوم، التي لا تلغي حرية التفكير ولا تشكّل عائقا أمام عملية التنوير؛ بمعنى الطاعة وفق الإرادة والحرية التي لا تقيّد حرية التفكير، خاصة في المواطن التي لا يجب أن ينوب فيها أحد عن الذات، ويضع نصا مباشرا معبّرا عن تصوّره للطاعة القائمة على الضمير في نص

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص447، 448.

الأنوار، تمثل في قوله: ***"فكّروا بمقدار ما تريدون، وفي كل ما تريدون، لكن أطيعوا"***[1]. إنّ هذا الحس أو الوعي الفلسفي الذي تميّز به سؤال الأنوار، يجعل من الطاعة مفهوما لا يتعارض مع حرية الإرادة، بل هي الشرط الأساسي لبلوغ عصر التنوير والحداثة.

من المتعارف عليه أنّ الحديث عن مفهوم الضمير والطاعة عند كانط يستحضر بقوة الفلسفة الأخلاقية لذلك نسعى إلى إيجاد مبررات لها ضمن سؤال التنوير، لأنّه لا يمكن أن نتصوّر قيام هذا المجتمع الجديد القائم على الحرية ومبادئ التنوير بمنعزل عن الأخلاق، وهذا ما نلمحه في بعض الأسطر في خطاب الأنوار: "**بعض الذين يفكّرون بأنفسهم، والذين بعد أن يتخلصوا هم أنفسهم من ربقة القصور، ينشرون حواليهم روح تقدير عقلي لقيمة كل إنسان واستعداده لأن يفكّر اعتمادا على نفسه** "[2].

من هنا يمكننا الحديث عن الأنوار في علاقتها بالأخلاق، انطلاقا من النصوص التي نشرها كانط في كتابه "**نقد العقل العملي**" **1788** الذي يظهر فيه العقل في صورة استثنائية، أو كما حدّده كانط بالعقل العملي بوصفه ملكة للقيم والغايات الأخلاقية، من خلال تحليل مصدر الأخلاق، وإرجاعها إلى مبادئ عقلية ثابتة.[3]

يبدو أنّ الطموح الكانطي يمتد بعيدا، فهو لم يتقبل عقلا متنورا في غياب قوانين الأخلاق، فإذا فسّرنا هذه الرؤية من الناحية التاريخية، سنجد كتاب ميتافيزيقا الأخلاق 1785 سيظهر قريبا، فربما تعّمد كانط التلميح لمشروعه الأخلاقي في طيّات خطاب الأنوار، أمّا من الناحية الفلسفية سنجد أنّ فكرة الطاعة التي لا تلغي الحرية توجّه استباقي لفلسفة الأخلاق الكانطية.

---

[1] إمانويل كانط، **ما التنوير**، تر" إسماعيل مصدق، ص147.

[2] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، ص143.

علاوة على تأويلات كانط للضمير في مقالة التنوير، استقلّ المفهوم عند هيدغر عن أي تأويل أخلاقي أو أي تأويلات أخرى، ويرتبط بصفة مباشرة بأصالة الدزاين في فهم كينونته، بحيث يكون ظاهرة أصيلة فيه، كونه نمط وجداني تتعيّن به الآنية ـ الكينونة ـ فصوت الضمير، هو من يدعونا إلى فهم وجودنا، وكلّ ذات لا تستجيب لهذا النداء هي كينونة مذنبة: ***"إنّ الضمير هو ظاهرة في صلب الدزاين (...) فهو من يدعونا لأن نفهم شيئا ما، فهو بوصفه نداء ويتخذ نداء الضمير طابع الدعوة للدزاين إلى قدرته الأخص على أن يكون ذاته وذلك على سبيل الاستدعاء إلى أخص ما فيه من كينونة مذنبة***"[1]. يبتعد هذا التأويل لمفهوم الضمير عن الفهم السّائد في التصوّرات السّابقة، فتصبح الكينونة فيه هي الالتزام بما يمليه الضمير، من هذا المنطلق أعطاه طابع أنطولوجي، بعدما كان محصورا في الطابع الديني والأخلاقي، هذا الأخير الذي وجد قوته وأصالته ضمن نظرية الواجب الكانطي، التي كانت حاضرة بشكل مضمر في طيات خطاب الأنوار، ينما تميز طرح هيدغر لهذا المفهوم بالبعد الأنطولوجي الذي ينظر للضمير كصوت داخلي يتكلم في صمت وينادينا لفهم الكينونة، هذه الأخيرة لا تجد معناها إلاّ في ظل الاستجابة لندائه، هذا الأساس الذي ينفرد فيه الضمير الأنطولوجي ويختلف عن الضمير الخلقي، فإنّه يمكننا الحديث عن فرصة لعلاقة أو لقاء إشكالي من شأنه أن يكون مقاربة نظرية ضرورية بين فضاء الأفهومين، اللذان يؤسّسان لثنائية الاستنارة والتفكير.

[1] مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص480.

المبحث الثالث: من مساءلة التفكير إلى سؤال التقنية والحداثة عند هيدغر "نقد مركزية العقل التقني"

لقد كانت الفلسفة عبر تاريخها الممتد انفعالية، تعبيرا عن قراءة الواقع ونقده، قصد التفكير في المستقبل من أجل بنائه، إذ كانت الحداثة ومنجزاتها حقلا خصبا لممارسة مهمة النقد، هذا الأخير الذي لم يرتبط في كل الأحوال بضرورة التسليم بفشلها، ومن ثم هدمها، بل لطالما كانت تجربة إيجابية نظرت للحداثة من باب إعادة تقويم انزلاقاتها، إنّ الحديث عن الحداثة بصفة عامّة يشير إلى بداية حقبة تاريخية جديدة، تحكمها معايير وأسس مغايرة لكل ما هو تقليدي، بحيث اتصفت بأنّها مسار تاريخي يحكمه مبادئ التنوير، وكل ما يساعد على التقدم، لذا سعت كل التوجهات التي زامنت هذا المشروع تقديم نموذج لإنسان الحداثة، يكون قادرا على قيادة هذا المشروع وأداء مهامه وفق المتطلبات، إلاّ أنّ هناك أهداف مضمرة خلف كل أنموذج استقلّت بوجهة النظر في التجاوز القائم على النقد.

إذ احتلت مسألة التقنية حيزا كبيرا في ظل الدراسات النقدية المعاصرة بوصفها إعلانا عن دخول المشروع الحداثي في أزمات حادّة لما تطرحه التقنية من جدل واسع من حيث أنّها تحمل أبعادا مختلفة، كونها تشكل خطرا على الإنسان المعاصر، لأنّها ستدخله في ميادين التقنية، هذه الأخيرة التي كانت سببا مباشرا في تشيّؤ الأنا بمعزل عن التفكير في حقيقة ذاتها، واغترابها بوصفه نزوع نحو العدمية بعدما سيطرت التقنية على الإنسان والطبيعة، ومن أجل هذه الأسباب كانت ممارسة مهمة النقد، وإعادة النظر في مقوّمات المشروع الحداثي خطوة لا بدّ منها خاصة بعدما تعرضت مرتكزاتها للتشكيك إثر انحرافها عن برنامج التنوير وأهدافه الذي تعارض جملة وتفضيلا مع مضامين التقنية بكل أشكالها، ولما كان فكر الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر فكر يغذيه التساؤل، هنا وقف هيدغر مسائلا التقنية، متأملا مضامينها، قصد تشخيص الأسباب التي أوقعتها في جملة الانزلاقات والانحرافات التي اصطدم بها مشروع الحداثة وجعلها تخطئ أهدافها نحو التقنية وتكرّس لضروب المركزية والعدمية

بناءً على ذلك: **ما هو تصوّر هيدغر للحداثة؟ وهل تتعارض مع التقنية؟ ما أهم المرتكزات التي يجب أن يقوم عليها هذا المشروع؟**

1. من التقنية إلى ماهية التقنية

مبدئيا ينطلق هيدغر في مساءلته للتقنية بمواجهة صعوبة تحديد مفهوم لها، ذلك راجع إلى تعدّد السياقات الدلالية لها، إذ نجده يحاول الاقتراب من حقيقة المفهوم، مستعينا بمدخل وحيد يكفل له القيام بهذه المهمة، هو تجربة إقامة علاقة حرّة معها، هكذا فقط يمكننا أن ندرك التميّز الموجود بين التقنية وماهيتها، فنجد الأولى مرتبطة بوسائلها المادية من آلات وأجهزة، والثانية تكمن في تبعية الذات على نحو إرادي لمنجزات التقنية، هذا الخضوع من شأنه أن يعيق تجلي الكينونة وإدراك حقيقتها،كما يسلبها حريتها، إذ تصبح الذات لا تتصوّر وجودها بدونها؛ أي وجب التفريق بين التقنية بمعناها الأداتي النفعي، وبين ماهيتها المتحرّرة من كل أشكال الأداتية، هذا ما تضمنه النص التالي: "**التقنية لا تتساوى مع ماهيتها، لأنّ التقنية وسيلة من أجل تحقيق بعض الغايات، أمّا ماهية التقنية هي فعالية خاصة بالإنسان** "[1]. يتصوّر هيدغر بأنّ التقنية في حد ذاتها لم تعد مشكلا، بل القضية هي مناقشة ماهية التقنية، لأنّ الأمر لا يتعلق بالأداة؛ أي بالمنتجات المادية، بل الخطورة تكمن في التعامل معها؛ أي في الغايات والأهداف التي تحدّدها الذات مسبقا قبل إقبالها على استهلاك منجزاتها، هنا تكمن المفارقة، فكلّما انكبت الذات على التقنية بدون وعي بماهيتها اندمجت كينونتها ضمن إطار التلازم والتبعية المستمرة، التي من شأنها أن تؤسس لكينونة مغايرة، وكلّما سطّرت الذات برنامجا تتعامل به معها بوصفها نشاطا إنسانيا، استطاعت استرجاع حريتها المسلوبة من جديد، وبما أنّ الأمر مرتبط برغبة من الإنسان وإرادته هكذا سنتوقف على النظر للتقنية بوصفها أمرا حياديا، ما دامت منجزاتها مرتبطة بما يحدّده الإنسان من أهداف مسبقة؛ أي أنّه هو من يضفي عليها المعنى.

[1] مارتن هايدغر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ص44.

وفق طريقة فلسفية قام هيدغر بالتمييز بين التقنية وماهيتها؛ أي أنّه من الضروري جدا علينا أن نلتزم بهذه التفرقة، لأنّ التساؤل حول التقنية في ذاتها شيء، والسؤال عن ماهيتها شيء آخر، بهذا المعنى ماهية التقنية ذات بعد أنطولوجي يدخل في سياق تحديد مصير الذات، كونه سيواجه معها تحديا، إمّا أن يكون تابعا لها أو يفكر في طريقة تجعله يسخرها لخدمته، ويحتفظ بسيادته ويصبح مركز الوجود، فيكون هذا التفكير بمثابة استجابة لنداء الوجود الحقيقي، هذا ما يتضح في قوله: ***"لنفترض الآن أنّ التقنية ليست مجرد وسيلة، ما هي الخطوط التي تبقى للأداة في أن تتحكّم فيها***؟"[1]. إنّ تصوّر هيدغر للتقنية قلب مدلولاتها الشائعة رأسا على عقب، بعد أن أصبحت تخطيطا من صنع الإنسان؛ أي مرهونة بنشاط الذات وإرادتها، إذ انفصلت عن مفهومها الممتد وراء صور الأداتية النفعية، بهذه الرؤية الجديدة التي أراد من خلالها هيدغر أن نتعلّم التفكير في ماهية التقنية، يكون قد ناهض التصوّرات الكلاسيكية وتجاوزها، التصوّرات التي طالما تعاملت مع التقنية من زاوية أحادية.

يعيد هيدغر إحياء التراث اليوناني بخصوص مسألة ماهية التقنية، في ظل التوجهات المعاصرة الذي طالما كان وفيا لها في الكثير من اجتهاداته الفكرية، خاصة فيما تعلق بالأنطولوجيا والكينونة، ليجد نفسه من جديد يعود للإرث اليوناني في موقفه من التقنية استنادا إلى الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، ويمكننا أن نلمح الارتباط الوثيق لهذا التوجه أولا بالاستعمال اليوناني عموما والأفلاطوني خصوصا لمفهوم التقنية، التي وجدها هيدغر تتجاوز النموذج الأداتي، إذ أنّها مرتبطة بالكلمة اليونانية **تخنى**[*] **Techné** التي أُخذ منها لفظ تخنيتس **Technités**، هذا الأخير يشير في مدلوله اليوناني ليس إلى الصنعة، بل إلى الصانع الذي يجعل الموجود

---

[1] مارتن هيدغر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ص 45.

[*] أخذ الفهم اليوناني لهذه الكلمة من Technikon وهو اسم أطلق على كل من الممارسات الواعية والمتروية؛ أي كل ما يدخل في إرادة الذات ونشاطها، ليست فقط اسم للأنشطة والمهارات المتعلقة بالصانع؛ أي الإنسان. أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج 1، ص 1428.

ـ أمّا عند هيدغر يركّز على معناه اليوناني فيما يدخل في إرادة الذات، إذ يعني عنده تحديدا القدرة على التخطيط بحرية؛ أي الخلق والإبداع والبناء. مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص36.

يظهر على حقيقته ويجعل حقيقة ذاته تظهر فيه، أي التقنية متوقفة على فاعلية الذات ونشاطها، أمّا النموذج الأرسطي فتمثّل في أنّ فكرة ماهية التقنية تتطابق مع العلل الأربع الأرسطية، التي تضمنت العلّة المادية، الصورية الغائية، والعلة الفاعلة، هذه الأخيرة التي تتوقف عليها سلسلة العلل السابقة، أي فاعلية الذات التي تجعل العلل في صورتها الكاملة والنهائية، هنا يكمن التوافق الهيدغري والأرسطي.[1] نلاحظ أنّ فكرة ماهية التقنية التي كانت على هامش التصورات المعاصرة تضرب بجذورها إلى الفكر اليوناني في نموذجه الأفلاطوني على وجه الخصوص عندما ارتبطت بكل ما يضفي عليه الإنسان تأثيره ويكون سببا مهما في وجوده، على عكس تمظهرات الأزمنة الحديثة لهذا المفهوم التي كانت معاكسة للتصوّر اليوناني، واعتبرت التقنية هي من تمد للإنسان معنى وجوده، أمّا بالنسبة لفكرة العلل الأرسطية التي كما وضحنا أنّ هيدغر أعاد إدراجها من خلال فكرة ماهية التقنية، وذلك للتقاطع الحاصل بين هيدغر وأرسطو في فكرة مفادها أنّ وجود العلل في نموذجها النهائي، متوقف على العلة الفاعلة المتمثلة في الإنسان، وكتوضيح لهذه النقطة يمكننا أن نأخذ مثال على ذلك الكرسي؛ مثلا علته المادية هي الخشب، وعلته الصورية شكله، أمّا علّته الغائية متمثلة فيما صنع الكرسي من أجله، وهي الراحة والجلوس وأخيرا علّته الفاعلة هي النّجار الذي صنع الكرسي، أي الصانع، هذا الأخير هو الشرط الأساسي في ترابط العلل ووجود الكرسي، فلولاه لما خرج الكرسي من العدم إلى الوجود، هذه النقطة بالتحديد هي التصوّر الجديد الذي جاء به هيدغر عندما ربط ماهية التقنية بنشاط الذات وإرادتها التي تتطابق مع العلة الفاعلة لأرسطو، بهذا النموذج الذي امتزجت فيه الفلسفة والأرسطية، أراد هيدغر أن يصحح سوء الفهم الحاصل حول العلاقة بين الذات والتقنية التي تحوّلت إلى إيديولوجيا، بحيث أنّ المشكلة ليس في التقنية في حدّ ذاتها، بل طريقة فهمها، لأنّ الإنسان هو من يسمح للآلة بأن تتحكّم فيه وهو صانعها.

[1] مارتن هيدغر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ص 46، ص 53.

1.1 مساءلة الحداثة في علاقتها بالتقنية

إنّ التساؤل الذي يثيره هيدغر يتعلّق بالإرادة وعلاقتها بالتقنية ومنجزاتها التي جسّدت سمات الحداثة ومضامينها، فداخل الانشغال الرئيسي لهذا البحث هدف إلى مساءلة الحداثة وتحوّلاتها المفاجئة، التي سارت نحو هيمنة العقل الأداتي ومحاورتها، لإعادة بنائها على أرضية قوامها فهم حقيقة الوجود الإنساني كمبدأ ومرجع، بعد أن فكّر هيدغر بمصير الكينونة في ظل الحداثة التي أصبحت مهدّدة بالميتافيزيقا الذاتية، التي حاربها في كل أركان مشروعه الأنطولوجي، بحيث تصبح الذات هي الأساس والنموذج بالنسبة لكل كائن، ولا يمكن ترويض العلاقة القائمة بين الإنسان والتقنية إلاّ بتجاوز هذه الميتافيزيقا ممّا يفتح المجال للتحكّم فيها والتعامل معها كوسيلة وليس كغاية في حدّ ذاتها، إذ نجده يصف الحداثة: ***"بأنّها عهد أولوية الذات، عهد توجيه أولي للنظر الفلسفي على الذات، والعهد الذي صارت فيه الذات تؤدي الدور الأساسي"***.[1] يختزل هيدغر من خلال هذا التشخيص للحداثة مضامينها في ثلاثة مضامين أساسية، أولا السّياق التاريخي الذي نستشفه من كلمة "عهد"، هذه الأخيرة تشير إلى عصر الأزمنة الحديثة أو الجديدة، إضافة إلى مبدأ العقل القائم على الإرادة، دون أن ننسى الإشارة إلى مبدأ الحرية التي لا يمكن لنا أن نتصوّر المفهومين السابقين بمعزل عنها، لأنّه من شأنها محاربة العدمية القائمة على غياب الغاية، والمعنى بعد سيادة التشيؤ والاستلاب بسبب التعامل الخاطئ مع التقنية، إذ نلاحظ هنا أنّ هيدغر قدّم لنا تصوّره للحداثة بصورة تتعارض مع الفهم الكلاسيكي الذي يستمد معاييرها من مبدأ الذاتية القائم على الوعي والاعتراف بحرية التفكير، بينما يأخذ هيدغر وجوه جديدة ومغايرة معها إلى سؤال الكينونة، أي أنّ الإنسان يصل إلى الحداثة عندما يعي كينونته أو هي إثبات للكينونة ذاتها، أي عندما يقوم بخطوة التفكير في حقيقة ذاته في هذا الوجود، الحداثة قائمة على فاعلية الإنسان، وهو شرطها الأساسي، وبه ترقى مقاماتها مهما تعدّدت طرق تقديرها، بناء على هذا المنطق أراد هيدغر تصحيح اللاتوازن الحاصل بين

[1] محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر هيدغر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص463، 464.

الذات والتفكير جرّاء انزياحه المتنامي نحو التقنية، فلم تستطع الذات استيعاب ماهيتها واختلطت عليها المبادئ والأهداف، فأصبحت عاجزة على الفصل بين الوسيلة والغاية في التعامل مع التقنية، وهل تكون تابعة أو متبعة لأجل هذا يدعو هيدغر أن تكون علاقة الكينونة بالتقنية تصالحية تكاملية، بحيث تثبت الكينونة الإنسانية ذاتها بواسطة التقنية دون أن يطغى طرف على الآخر أو يلغي دوره.

2.1 دور مساءلة التفكير في نقد الحداثة وهيمنة العقل الأداتي.

يجعل هيدغر من الإنسان ومصيره في عصر التقنية نقطة محورية ضمن تساؤلاته الفلسفية، هذا المصير الذي أصبح مهددا بشكل كبير لسيطرة التقنية والنزوح نحو العدمية[1]، لهذه الأسباب أصبح من الضروري توجيه الأنظار نحو إنقاذ الهوية الإنسانية من هذا المصير المأساوي، جرّاء الثقة المغالية في اللجوء إلى التقنية، هذا المصير يرجعه هيدغر إلى طرح سؤال الموجود الذي أنتج نسيان الإنسان لكينونته، وأوجد العالم التكنولوجي وفتح المجال أمام سيطرة النزعة التقنية وانتشارها الواسع.

"نفكّر في الكينونة بمعناه الأصيل كحضور، الكينونة حاضرة أمام الإنسان بطريقة ليست لا ظرفية ولا استثنائية، لا توجد الكينونة ولا تظل إلاّ متحدثة إلى الإنسان، بانفتاحه على الكينونة يترك هذه الأخيرة تتجه نحوه كحضور، مثل هذا الحضور يحتاج إلى مجال حر، مجال واضح، ومن خلال هذه الحاجة نفسها تظل الكينونةُ مُسْتَمْلَكَةٌ من قبل كينونة الإنسان، إنّنا نرى بوضوح أنّ الإنسان والكينونة أحدهما يتملّك الآخر، إنّ الإنسان والكينونة كليهما يتبادلان نقل تملكهما لبعضهما بعضاً إنهما ينتميان لبعضهما بعضا"[2].

يخطو هيدغر خطوة حاسمة نحو تأسيس الحداثة على التفكير، هذه الفكرة التي لو تأملنا في مرجعيتها سنجدها ضمن اجتهادات فلسفية سابقة عليه، نخصّ منها بالذكر المضامين الواردة في سؤال التنوير بخصوص مسألة

---

[1] مارتن هيدغر، **الفلسفة، الهوية والذات**، ص34.

[2] مارتن هيدغر، **الفلسفة، الهوية والذات**، ص34

الراهن والحداثة، لكن الجديد معه هو الإطار الذي طرحت فيه، كان متميزا، فلم يسبق أن تم مساءلة التفكير ضمن التقنية وانزلاقات الحداثة، فقد كان يُنظر إليها كفكرة فلسفية لا يمكن أن يرتبط فيها التفكير بأيّ حال من الأحوال بقضايا العلم ومنجزاته، إضافة إلى سوء الفهم الذي تربص بالعلاقة القائمة بين الذات والتفكير، التي ظلّت لفترة طويلة من الزمن تفهم على أساس أنّ وعي الذات مرهون بالمعرفة العلمية ومنجزاتها، أي لا يمكن للأنا أن تستوعب خصوصيتها في غيابها، لكن مع هذا التأسيس الجديد الذي وضعه هيدغر أصبح النظر إليها خارج هذا البناء، يعتبر طمس للبعد الإنساني في عالم التقنية، وسيطرة المنجزات المادية للعلم، دون أن تدخل العلاقة في تضاد، بل على العكس تماما، فهم العلاقة سيحدّد الهوية الجديدة للإنسان إن صح التعبير، في ظل تحديات السيطرة والهيمنة، فعندما تكون لنا هوية هذا يعني انتماءنا إلى الوجود لامتلاكنا صفة التفكير، التي تتعارض مع النمطية التي تفرضها هيمنة التقنية، أي عندما يدرك الإنسان أنّه لا يجب أن يخضع للتقنية لأنها من إنتاجه هكذا سيكوّن ذاته ، ويمثل هويته، ولا يسمح للتقنية بأن تشيئه وتقضي على روح المبادرة فيه، هذه المناظرة بين الوجود الهوياتي ومسألة التقنية التي قدّمها هيدغر كانت كرد فعل على العدمية التي تهدّد الحضارة الغربية جراء تفاقم العقل الأداتي، فلم يكن هيدغر السّباق إلى إثارة فكرة التنبؤ بانحطاط حضاري، بل سبقته إليها محاولات فكرية عديدة، لكن الجديد معه عمق الطرح كونه شخص سبّب التدهور والانحطاط، مقترحا الحلول لتبقى تلك المحاولات السابقة له منحصرة في بعد تاريخي يفسر الانحطاط كصيرورة آلية للحضارة، بينما قدّمه هيدغر في طابع فلسفي ذو أبعاد عميقة يتبناها التفكير.

3.1 نقد أزمة الحداثة استئناف لسؤال التنوير

هناك مقصد واضح من مساءلة التفكير في علاقته بالتقنية، متمثّل في إعادة بناء صورة تجعل لكل كائن الحق في الوحدة مع ذاته، بحيث تكون الكينونة حاضرة اليوم في العالم التقني، ويصبح الإنسان والكينونة كلاهما

يؤدّي إلى الآخر ويملك كل منهما الآخر[1]، إنّ هذا الانتماء المتبادل بين الإنسان والكينونة عن طريق التفكير في ظل عالم التقنية يمكننا أن نصفه بأنّه استئناف لسؤال التنوير، وفي سياق مساءلة الحداثة في بنائها لنموذج الإنسان، وتحديد مميزاته، يمكننا الاستئناس بكانط في الإجابة عن سؤال ما التنوير، كونها حملت مضامين فلسفية وتاريخية توحي بتأسيس الحداثة، وذلك من خلال الانصراف إلى إعادة بناء نموذج للإنسان المتحرّر من منطق الفكر القديم الخاضع للوصاية، بحيث صوّرت لنا تاريخ الفكر على أنّه محكوم بمنطق التنوير القائم على حريّة الفكر والنقد، لقد توارث الفكر الغربي مشروع الحداثة بطرق متقاربة أحيانا ومتفاوتة أحيانا أخرى، وبالنسبة للتوجّهات المعروضة هنا نأخذ النقد الهيدغري للحداثة كنموذج ،كون موقفه يضع هذا الإرث موضع مساءلة جذرية، مركزا على سماتها الخاصة فيما تعلق بفقدان الإنسان مكانته، في ظل الانتشار الواسع للتقنية، هذه الأخيرة التي يصوّرها لنا كإيديولوجيا، لما مارسته من استلاب تقني شوّه نمط الإنسان في الوجود، فكان التجاوز النقدي كفك للحصار الذي مارسته التقنية على الإنسان قصد إعادة بناء تأسيس آخر يفوق هذه الإيديولوجيا إلى حقيقة في بناء نموذج لمعنى وجود الإنسان بعيدا عن هيمنة التقنية والعقل الأداتي.

2. أنموذج إنسان الحداثة ومصيره في مهبّ التقنية "مقاربة في مشروع الحداثة بين كانط وهيدغر"

إنّ انفتاح هاذين التوجهين على الاهتمام المشترك بمسألة الحداثة، يدعونا إلى البحث في تقييم طبيعة الفوارق التي من شأنها الكشف على العلاقة القائمة بين كانط وهيدغر بخصوص مسألة الحداثة، بناء على هذه المعطيات يمكننا الانطلاق من التساؤل التالي: **كيف كان نموذج إنسان الحداثة الذي طمح خطاب الأنوار إلى تحقيقه؟ وعلى أيّ أساس بنى التجاوز النقدي الهيدغري الرؤية الجديدة للإنسان ضمن مساءلته للتفكير؟ هل توجد نقاط تماثل بينهما في مساءلة الحداثة تلزمنا على أن نجعلهما في ظل توجه واحد؟ هل هناك تشابه بينهما من حيث الأهداف؟**

---

[1] مارتن هيدغر، **الفلسفة، الهوية والذات**، ص34،35.

عبّر سؤال التنوير عن نموذج لإنسان الحداثة عند كانط، الذي يكمن في كل ذات استطاعت تجاوز عوائقها السيكولوجية المتمثلة في الجبن والكسل اللذان يعبّران عن عدم الرغبة والامتناع وليس عدم القدرة على ممارسة الحرية في النقد التي من شأنها تحريره من الوصاية التي يفرضها على نفسه، ومن دلالات هذه الأخيرة عجزه عن استعمال عقله، إضافة إلى غياب الشجاعة في الاستفادة من قدراته إلاّ بتوجيه من الآخرين، هذا التفسير السيكولوجي يفيد بأنّ المسؤولية ملقاة على عاتق الإنسان[1].

هذا ما يتضح في الشعار الذي يلخص نموذج إنسان الحداثة وفق الطموح الكانطي ***" تجرّأ على استخدام فهمك الخاص هذا هو شعار التنوير "*** [2]. يتضمن هذا النّص صياغة جديدة في إثارة مسألة الحداثة، من خلال صياغة نموذج لإنسان الحداثة القائم على تطبيق شعار التنوير، فيصبح هذا النموذج ليس كيانا ماديا بقدر ما يعبّر عن استعمال العقل والتفكير، دون اشراف الغير، والتحرّر من العوائق السيكولوجية التي سجن ذاته فيها بوضع قطيعة تامة مع ثقافة الوصاية، هذه المسألة المقدّمة لأوّل مرة في ظل التوجهات التي اهتمت بتقديم تأملات في مشروع الحداثة، لننتقل من نقد وصاية التقنية إلى نقد الوصاية في التفكير، هذا الالتقاء الإشكالي يسمح لنا بإيجاد بعض التشابه والتقارب في الرؤية الفلسفية مع مساءلة هيدغر للحداثة، إذ يكمن هذا التقارب في رفض هيدغر أن تكون التقنية مؤسّسا فعليا لحقيقة الوجود الإنساني، وعصر الحداثة، خاصة بعد وقوفه على الخلل الحاصل في طبيعة العلاقة بين الذات والتفكير، في إطار مشروع الحداثة، هذه الرؤية سار عليها سؤال التنوير من قبل لكن دون أن يربط إطارها بالتقنية على نحو مباشر، بحيث اتخذ مساءلة غياب الجرأة على التفكير مدخلا رئيسيا لمشروع التنوير والحداثة، عندما شخّص عمق الأزمة في غياب التفكير، هذا المقصد يتجاوز أن يكون العقل مقياسا علميا فقط، بل إنّ التفكير الحر هو الخطوة لرد الاعتبار للإنسان، هذا الأخير الذي تمّ

---

[1] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص142.

[2] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص142.

اختزال مكانته في النزعة الوضعية والمعرفة العلمية، في حين أنّ الوعي الإنساني لا ينفصل عن وجوده، وكل ما يدخل في سياق الغاية من وجوده: الحرية، العقل، التفكير.

1.2 التحليل السيكولوجي والأنطولوجي لإنسان الحداثة

لطالما أُختزلت فلسفة هيدغر في أنها تفكير في الأنطولوجيا، إضافة إلى تبني هذا المشروع، صرف نظره إلى تحليل واقع الوضع الحداثي وما آل إليه الإنسان في ظل التقدم الصناعي، الذي استحوذت فيه التقنية على منطق الفكر الإنساني ومكانته بصفة عامة، وبعيدا عن الكثير من التنظيرات التي نتصادف معها في كتاباته عن مسألة مصير الإنسان في عالم التقنية، سنتوقف عند نص قد يصنّفه القارئ في الوهلة الأولى ضمن إنجازاته الشعرية، لكن وحدها القراءة المتعمقة ستكشف لنا أهمية هذا النص في نقده للاندفاع القوي صوب التقنية الذي أفقد حقيقة الوجود الإنساني، ففي نص بعنوان "**وحدها الغابة السوداء تلهمني**" وآخر "**المسلك الريفي**"، عبّر فيهما عن رفضه للإقامة في صخب المدن الكبرى مفضلا العيش في الريف، هذه الطريقة في العيش حسب وجهة نظره كفيلة بأن تجعل الإنسان يفكّر في حقيقة وجوده ويحافظ عليه.[1] إنّ الإلهام الكبير الذي يصوّره لنا هيدغر اتجاه العيش في الريف يوحي بمدلولات كثيرة، أوّلها مواجهة التحدي الذي يفرضه الاندفاع نحو التقنية على الإنسان اليوم، هذا الاندفاع كان السبب الأول في قيام إنسانية لا شيء في نظرها مبدأ كافي للوجود إلاّ منجزات التقنية، هذه الحركة في التحوّل بالذات يرفضها هيدغر بشدة ،كونها أدّت إلى نسيان الوجود، إذ ينشد من خلال هذه المساءلة للتقنية إلى جعل الإنسان هو مركز الوجود، بحيث يكون نموذج إنسان الحداثة في قدرته

---

*تتضح هذه الفكرة في بعض المقتطفات، إذ يقول هيدغر في نص الغابة السوداء: "**خلال تعاقب الفصول وصلابة الصخور القديمة، والنمو المحترس للأشجار والبهاء المضيء للحقول المزهرة... ليست لحظات انغماس في المتعة أو تحقيق الذاتية المصطنعة، بل هي لحظات يكون فيها وجودي في حالة تأدية لعمله**"، في مقتطف آخر من نص المسلك الريفي يقول: "**المسار الذي يرسمه المسلك الريفي عبر البلاد وهو لا ينقطع على وقع خطى من يفكر**".

[1] مارتن هيدغر وآخرون، **قريبا مع هيدغر**، تر: حسونة مصباحي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2018، ص11، ص15.

على معرفة العلاقة الحقيقة بالتقنية التي تحافظ على الوجود الإنساني.

2.2 من نقد الحداثة إلى عصر التنوير "مشروعية المرور من حداثة التقنية إلى حداثة الفكر"

إنّ الخطوة الحاسمة باتجاه عملية الربط بين كانط وهيدغر بخصوص مسألة الحداثة، تتمثل في تأسيس هيدغر لها انطلاقا من نقد التحديد الأداتي للتقنية، الذي بدلا من أن يستعمله الإنسان كوسيلة لتحقيق غاياته أصبح وسيلة تمارس كل أنواع الهيمنة عليه مما أفقده الشعور بقيمة وجوده وحقيقته، ويرجع هيدغر هذا الدور العكسي والسلبي الذي لعبته التقنية إلى الإنسان، كونه أهمل مصير وجوده عندما عجز عن فهم العلاقة الحقيقة التي تربطه بالتقنية، لأنّه هو من يصنع، فكيف لها أن تسيطر عليه، هذا ما يصطلح عليه إدراك ماهية التقنية:

"إنّ علاقتنا بالتقنية سوف تكون حرّة إذا حقّقت لوجودنا الإنساني الانفتاح على ماهية التقنية " [1]

3.2 مشروع التنوير سؤال استباقي لنقد حداثة التقنية والعقل الأداتي.

يتطابق إلى حدّ بعيد هذا التصوّر في رفض هيمنة التقنية مع رؤية كانط ضمن مقال الأنوار بخصوص قيام الحداثة في ظل التعامل مع الإنسان بوصفه آلة لا تملك حرية نفسها، بقدر ما تخضع للتوجيه والأمر، هذا الوضع الذي لا سبيل للخلاص منه إلاّ بالوعي بضرورة ممارسة حرية التفكير والنقد في الميادين التي حُرم من المشاركة فيها تعسفا، ونحصي هذا المعنى في نص اختتم به كانط إجابته عن سؤال الأنوار مقترحا به تشخيصا من شأنه أن يتدبر علاقتنا بالحداثة: " ***إنّ الميل والاستعداد للتفكير الحّر، فإنّ هذا الأخير يؤثر بدوره تدريجيا على خلق شعب يصبح أهلا لحرية التصرف، ويؤثر أخيرا حتى على مبادئ الحكومة التي تجد هي ذاتها من المفيد أن تعامل الإنسان، الذي هو الآن أكثر من مجرد آلة بما يتلاءم مع كرامته***"[2] .منزلة مقال الأنوار ضمن الخطاب الفلسفي للحداثة، تتأصل انطلاقا من هذا التقويم الذي يقدّمه كانط في نموذج كل إنسان يطمح إلى أن

[1] مارتن هيدغر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ص 43.

[2] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص148.

يعيش في عصر التنوير والحداثة، التي تشترط العقل الخصوصي، هذا الاستئناف الفلسفي للحداثة لا يعتبر تمرد فوضوي، بقدر ما يلتمس حل مشاكل قيام الحداثة العالقة، من أجل بناء فلسفة في الإنسان بوصفه غاية في حدّ ذاته، بهذه الصياغة الفلسفية الأولى والحاسمة يدخل كانط التاريخ النقدي للحداثة، أين يصبح سؤال التنوير كشرط إمكان لقيام مشروع الحداثة، في مقابل هذا، تشكّل محاولات هيدغر بخصوص مسألة التقنية مرجعا ثابتا في خطابات الحداثة،كونها عبّرت عن مقام فلسفي يتميز بالصرامة، عندما مارست التأويل والتفكيك على الملمح الإيديولوجي الذي تكاد التقنية تجهر به، ذاك هو معنى العلاقة مع الحداثة الذي عمل هيدغر على تقويضه وهدمه كخطوة هادفة نحو إنقاذ جوهر العقلانية في عصر الحداثة من خلال التوفيق بين متطلبات التقنية ومكونات الهوية، هذا ما يدفعنا للقول بأنّ حوار أعمق وأشمل حدث بينهما بطريقة غير مباشرة في مسألة التقنية، أي هما نموذجان مختلفان في تقييم المسألة وعلاقتها بالإنسان. فكم نحن اليوم في أمسّ الحاجة إلى هذا التقويم لعقولنا في علاقتها مع الحداثة، التي باتت حافلة بالإغراء والسخط دون الاحتكام لأي معايير أخلاقية أو دينية، كما أودت بالعقل إلى الهاوية وجعلته يعيش فراغا فكريا يسخر من كل المعاني والقيم، هنا تصبح الإشارة ضرورية إلى أنّ التشخيص النقدي لسيطرة العقل التقني في عصر الحداثة هو عودة واستئناف لمشروع التنوير ومبادئه القائمة على ممارسة التفكير ورد الاعتبار للعقل، ليس فقط في الجانب العلمي، إذ تصبح الحداثة هي حداثة الفكر والعقل لا حداثة التقنية.

4.2 نقد حداثة التقنية استئناف لسؤال التنوير

يمكن لنا تحديد مميزات إنسان الحداثة انطلاقا من هذا الموقف الذي يتبناه كانط في مقال الأنوار، تحديدا في دعوته إلى فك الوصاية في الأمور المتعلّقة بالدّين، السياسة، المجتمع، أو بتعبير آخر ممارسة حرية التفكير والنقد فيها، إيمانا بقدرة العقل على أن يشقّ الطريق الحقيقي فيها، فهو ليس بحاجة إلى أوصياء في الدّين يجبرونه على الإيمان تارة ويمنعونه تارة أخرى، وليس بحاجة إلى حكّام سياسيين يتلاعبون بالقيم المدنية التي من شأنها أن

تهدّد إمكانية استمرارية الاجتماع البشري، لأنّ الدّين لا يجد مفهومه الحقيقي إلاّ في حدود العقل الحر، كضمانة لطاعة تعليم الدّين بعيدا عن المضمون التاريخي للدّين القائم على الوصاية، أمّا عن دور الإنسان ومسؤوليته اتجاه الفضاء العمومي، وما تعلّق بالضغوطات المدنية التي يفرضها يكفي أن نتعلّم كيف نتخذ موقفا اتجاه قضايا الإنسان وحقوقه وحرياته، ويتضح هذا في القول التالي: "***لكي نعيش في عصر التنوير يجب أن لا يكون الناس في حالة تسمح لهم بأن يستخدموا في أمور الدّين فهمهم الخاص بطريقة آمنة وجيدة دون قيادة الغير في ظل الحرية***"[1]. حسبنا أن نلتمس داخل مساءلة كانط التحالف الخطير الذي يفرزه تعاطي مفهوم الدّين في قالب التجربة التاريخية للدّين، المنحدر من ثقافة الوصاية التي سيطرت على البشرية لقرون طويلة من الزمن، هذا التبشير ليس على نحو فجائي بل جاء عبر مراحل، أولها الإيمان بقوة العقل بوصفه مصدرا نهائيا وحيدا لكل قيم البشر الدينية والأخلاقية، فكلّما كان الإنسان أكثر وعيا بحقيقة الدّين النابع من العقل،كلّما استطاع ممارسته في حضرة الوصاية، إضافة إلى النّظر في مسألة الدّين نسجل مكاسب فكرية أخرى تناولها كانط في عرضه لممارسة حرية النقد، في مجال السياسة التي تعتبر هي الأخرى قوة ترهن عقل الإنسان، ولولا الاختلاف بين المجالين لغدت نسخة مجدّدة عن السيطرة التي يمارسها دين الوصاية، لذا بيّن كانط حدود الحرية في مجال السياسة، من خلال وعي الإنسان أنّه يحتل موقع داخل المجتمع وينتمي له، هذا ما يخوّل له حق النقد والمشاركة في التعليق على الفعل السياسي، وفق حدود الأطر التي تضمن الحقوق وتحمي الواجبات، على شاكلة مدينة فاضلة، إنّ الحداثة تصبح في هذا الإطار هي عصر النقد ونزع القداسة في الدّين والحكومة، ووضعها محل نقد واختبار بطريقة لا تسمح بالتقاء الاستبداد العقلاني مع العقل الحر.

5.2 مميّزات الإنسان الأنواري والحداثي

[1] إمانويل كانط، **ما الأنوار**، تر: إسماعيل مصدق، ص147.

إنّ مساءلة التفكير في ظل تحدّيات العقل التقني الحداثي، فلسفة تجد أرضيتها الفكرية في سؤال التنوير فالتحليل والنقد الكلّي لأبعاد التقنية، يكشف عن تجلياتها المختلفة، خاصة فيما تعلّق بمظهرها المادي الذي يبتعد عن الاهتمام بحقيقة الوجود الإنساني، بل يتعامل معه بوصفه وسيلة وليس غاية، في هذه النقطة بالتحديد يلتقي كل من هيدغر وكانط بخصوص مسألة الحداثة، بصفة الحداثة التي أسّس لها سؤال الأنوار، تتحدّد انطلاقا من العمل على تغيير العلاقة الموجودة بين الإرادة والسّلطة، مهما كان نوعها، فتشخيص عمق الأزمة وحلّها يبقى المسؤولية ملقاة على عاتق الإنسان، فهذا المصير يستلزم أن تكون الحداثة موقفا اختياريا واعيا، تظهر أهميته في الاستجابة للتفكير الذي ينطلق من إعادة النظر في العلاقة مع الحاضر ونمط الوجود التاريخي.[1] إنّ مساءلة الحداثة وفق سؤالا التنوير والتفكير تسمح بمشروعية المرور من حداثة التقنية إلى حداثة الفكر كونها سمة أساسية لعصر التنوير، واستئنافا جديدا لسؤال ما الإنسان الذي يجد حقيقته في مركزية التفكير، الذي يجمع بين الإنسان والغاية من وجوده، هذه العلاقة تتعدى المستوى التقني والعملي، لأن الفكر يُستحضر ويوضع مقابلا للوجود، ليصل في الأخير إلى شيء حاضر أمامه، ضمن هذه الرؤية الجديدة لمسألة الحداثة التي نرصدها من سؤالي التفكير والتنوير، يصبح وضع الثقة في الإنسان باعتبار التفكير شرط إمكان الكينونة، يعتبر مبررا كافيا جعل كل من كانط وهيدغر يتجهان نحو إعادة إحياء سؤال ما الإنسان في عصر الحداثة والتنوير.

إنّ الجدل القائم حول الحداثة ومسألة التقنية، دفع هيدغر إلى التفكير بعمق في نقطة نستطيع وصفها هنا بالخطيرة –إن صحّ القول– كونها تمظهر بارز أفرز اضطرابا في المعنى والتوجه، عرفته جميع مجالات الحداثة الغربية، باعتباره نتيجة حتمية لسيطرة التقنية، هي ما وصفه هيدغر بإشكالية العدمية،* أو أزمة الميتافيزيقا، بسبب غياب الغاية والمعنى أفقد الذات طاقتها البنائية، وأدخلها في ضروب العدم وعدم القدرة على التفكير في ذاته، أي أنّ الإنسان أصبح عديما

[1] فوكو، ما الأنوار، تر: حميد طاس، ص140.

* يتبنى هيدغر هذا المفهوم من خلال فلسفة نيتشه، هذا ما أقره هابرماس بأنّ هيدغر تتبع خطة نيتشه في مفهوم العدمية مع وجود بعد التجاوزات والتعديلات، أي تمثلات أحيانا وتباينات أحيانا أخرى، موضحا أنّ هيدغر واصل عمل نيتشه، بل سار على رايته واتبع خطاه في نقده الداخلي للميتافيزيقا، هذا ما يتضح في هذا النص: "إنّنا نعثر فيما وراء الاختلافات الموجودة بين نيتشه وهيدغر على إشكالية واحدة هي النقد الجذري للعقل". يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص122.

فاقدا للقيمة، بعدما تخلّى عن جعل العقل الموجّه الأساسي لحياته وسلوكياته، وللأمانة الفكرية فهذه التسمية ليست إنتاجا هيدغريا أصيلا، بل تضرب بجذورها إلى فلسفة نيتشه، هذا أمر طبيعي في الفكر الفلسفي أن يكون مبني على التعدّد والاختلاف في الرؤى. إذ يعتبر نيتشه سبّاقا إلى التنبؤ بحدوث أزمة الأسس، وقد خصّها بتسمية نيتشوية أصلية في إطار ما يسمى أفول المتعالي، ووضع لها مرادفات مختلفة تدخل في سياق هذا المفهوم نخص منها بالذكر العدم ولانهائي[1].

هذا العمق الفلسفي لفت انتباه هيدغر فلم يستطع تجاوزه في مساءلته للحداثة، فتوجه قارئا له ومتتبعا خطاه لعلّ هذا التأثر الذي لا نبالغ إذا قلنا أنّه ليس مجرد ترادفا دلاليا تطابق فيه مفهوم النهائي من العدم، بل هو ترادف فكري واضح، وهذا ما تمظهر في النهاية التي ستلم بالحضارة الغربية، لدوافع مختلفة أرجعها هيدغر لهيمنة التقنية بحيث نظر إليها نيتشه على أنّها نتيجة حتمية ستؤول لها الحضارة الغربية، ومن زاوية أخرى العدمية التي نادى بها نيشته مفتوحة وتستقطب في طياتها مفاهيم مختلفة، نحو القيم، الدّين، أمّا فكرة العدمية مع هيدغر مجالها محدود يركن إلى الجانب تمظهرات الكينونة الإنسانية، خاصة فيما تعلق بالجانب الفكري. دون أن نتجاهل الفهم السائد لفكرة العدمية التي طالما ارتبطت بمعنى سلبي، فهناك مناسبة أخرى تقدّم لنا هذه الفكرة في قالب إيجابي يمكننا أن نربطه بأن استشراف العدمية التي ستشهدها الحضارة الغربية هو فضاء جديد لتشخيص الأزمة من أجل القيام بتغيير جذري يطال مرتكزاتها، أي بواسطة هذا الطرح تحوّلت العدمية كمعنى سلبي يفيد الانحطاط، العجز، وعدم القدرة

ـ تبرز تنبؤات العدمية مع نيتشه في كتاب العلم المرح بالخصوص في هذا النص: "ألم نندفع في منحدر لا قرار له، أما يزال هناك أعلى وأسفل، ألسنا نتيه صوب عدم لا نهائي، ما أتعلق به هو تاريخ القرنين القادمين أصف ما سيأتي والذي ليس بإمكاننا تغييره ظهور العدمية لبعض الوقت، كانت كل ثقافتنا الأوربية تتجه نحو الكارثة "، وعلى الرغم من الانتقادات العنيفة التي تصدّت لهذا الاستشراف العميق، محاولين تصنيفه ضمن أطروحات نيتشه الأدبية والشعرية القائمة على الخيال الإبداعي، وتصنيفات أخرى ذهبت إلى أنه ضرب من اضطراباته العقلية، إلاّ أنها حملت أبعاد فلسفية عميقة لم تستطع الفلسفة المعاصرة تجاوزها، بحيث استشرف حدوث انحطاط لن يقتصر على الجانب الفكري والثقافي فقط، بل سيمس ثلاث أصعدة أساسية: الأخلاق، الدّين، الميتافيزيقا. نيتشه، **العلم مرح**، تر: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1993، ص132.

[1]حمد أندلسي، **أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية**، **دار** التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص130، 131.

على تحمّل الذات للمسؤولية، إلى عدمية، بوصفه أفق يمثل مظهرها الإيجابي.[1] لا تفوتنا الإشارة هنا إلى إبراز قيمة هذا الطرح في الفكر الفلسفي المعاصر، فقد شهدت فكرة العدمية استعمالا واسعا ومتنوعا، امتزج بدلالات مفاهيمية كثيرة من بينها الاغتراب، التشيؤ في فكر ما بعد الحداثة ككل، هذا مؤشر على أنّ أطروحات هيدغر في فكرة العدمية وفق مساءلة التفكير وأزمة الحداثة قد شكّل عتبة ما بعد الحداثة، هذا مؤشر على أنّ حداثة الفكر هي من تصنع الإنسان ومصيره، هذا المصير الذي أصبح مهددا بالتفاقم الكبير لسيطرة التقنية، والنزوح نحو العدمية لهذه الأسباب أصبح من الضروري توجيه الأنظار نحو إنقاذ الهوية الإنسانية من هذا المصير المأساوي، الذي أدّى إلى نسيان الإنسان لكينونته وأوجد العالم التكنولوجي، وفتح المجال أمام سيطرة النزعة التقنية وانتشارها الواسع، هذا المصير الوجودي يمكننا أن نتحدث عن مضامينه وفق سؤال التنوير الذي يعد سؤال وجودي، من زاوية تحديد الحداثة على أساس أنّها حداثة الفكر والجرأة على استعمال العقل الحر آنيا، بهذا المعنى يصبح خطاب التنوير سؤال استباقي لنقد حداثة التقنية والعقل الأداتي.

1. التجربة الجمالية ودورها في حل أزمة الحداثة.

إنّ الثقل الأداتي الذي يكابده الإنسان في عصر التقنية دفع الكثير من التوجهات الفلسفية إلى البحث عن حلول تخفّف من حدة هذا الوضع، فكان الفن مؤشرا كافيا لتدفق المد التقني الحداثي مع هيدغر –بالتحديد الشعر–، لماذا الفن بالتحديد؛ كونه المجال المناسب الذي يمارس فيه الإنسان حريته التي سلبت منه في ظل الاندفاع المفرط نحو منجزات التقنية، فأصبح بموجبها فاقدا لحقيقة كينونته التي تسمو عن عالم التقنية "**إنّ التمعن الأساسي والحوار الحاسم مع التقنية يجب أن يجري في مجال له قرابة ماهية التقنية القائمة على الحرية ومع**

[1] محمد أندلسي، **أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية**، ص 131.

ذلك يختلف عنها اختلافا جذريا من ناحية أخرى، هذا المجال هو الفن، وكلّما تأملنا في ماهية التقنية كلّما أضحت ماهية الفن أكثر انطواء على السّر"[1].

على الرغم من الانفصال الذي يظهر بين المجالين، إلاّ أنّه توجد علاقة مفادها أنّ الفن قائم على الحرية بحيث يفرغ بواسطته الإنسان كل طاقاته السلبية المشحونة من عالم التقنية، أي لم تصبح الحرية في الفن تعبيرا عن مجال مفعم بالخيال الواسع بل باتت كمنفذ مهمته إنقاذ الإنسانية من الدمار الذي خلفته التقنية على صعيد مكانة الإنسان في الوجود، كونها أفرزت التشيّؤ والاغتراب، اللذان كانا دافعين في إغفال الإنسان مصير وجوده الحقيقي في عالم الأشياء، لذا يمكن اعتبار الفن مجددا لهذه الطاقات التي استنزفتها التقنية، وحالت دون الإنصات إلى حقيقة الوجود، إنّ سؤال الفن والتجربة الجمالية انطلاقا من مسألة نقد الحداثة تعزيز لحرية الذات على نحو مماثل لتحليل طبيعة الحرية داخل العمل الفني عند كانط، التي يمكننا أن نصنّفها على أنّها تكملة لمشروعه النقدي الأساس الترسندنتالي الذي بدأه من كتاب نقد العقل الخالص، هذا لا يمنع من وجود اختلاف ضمني يكمن في أن هيدغر كان أكثر وعيا بحاجة الذات لهذه المساحة من الحرية في عصر التقنية، لأنّ الفراغ الفني[2*]، الذي

---

[1] مارتن هيدغر، **كتابات أساسية**، ج2، تر: إسماعيل مصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص179.

[*] إنّ فكرة الفراغ الفني التي تبنّاها هيدغر ضمن مشروع نقد العقل الأداتي للحداثة، نجد هيجل قد أعلن عنها هو الآخر فيما سمّاه بموت الفن وأفوله في خضم التطورات التكنولوجية وقيام المجتمع الصناعي، فالمعنى الذي تعبرّ عنه لفظة موت الفن وفق تصورّه، لأنّ الفن في نظر الإنسان اليوم لم يعد يلبي حاجيات الروح، وأنّ هذه الأخيرة قد عزفت عن الفن وهجرته مقارنة بالإقبال الذي كان يشهده في مراحل تاريخية مضت، وانغمست في ترف المنجزات العلمية "**إنّ الفن ما عاد يوفر لحاجياتنا الروحية تلك التلبية التي بحثت عنها فيه شعوب أخرى ووجدتها، لقد انتقلت اهتماماتنا إلى دائرة الاستعانة بالنشاط العلمي والتكنولوجي**"[2]، الفن لم يتوقف عن آداء مهمته في تمثيل الروح، بل إنّ هذه الأخيرة هي التي لم تقدر رسالة الفن حق قدرها ومدى أهميتها بالنسبة لتغيير واقعه نحو الأفضل، توقف عن أداء مهمته وتمثيل الروح ، وإنّ الروح قد هجرت الفن أداة لتغيير واقع الإنسان نحو الأفضل، هذا العزوف عن الفن كونه لا يلبي غاياته المنشودة، مثلما يفعل النشاط التكنولوجي، فهذه المقاربة التي قام بها هيجل للظاهرة الفنية مع ما مدى ما تقدمه من تعبير على أفكار صاحبها، من شأنها تغيير الواقع نحو الأفضل، هي رؤية سيوسولوجية منه، ولأوّل مرة بعدما عهدناه متمسك بالرؤية التاريخية والفلسفية في أطروحاته الفكرية، إذ فكّر في مستقبل الإنسان متخذا الفن كوسيلة لا تطلب مقابل عكس النشاط العلمي الذي يتطلب ذلك ، وهذا ما يبعث ضرورة إعادة إنتاج العمل الفني في عصر التقنية. هيجل، **المدخل إلى علم الجمال "فكرة الجمال"**، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 27.

يعيشه الإنسان المعاصر جعله فريسة سهلة المنال في يد التشيّؤ والاغتراب الناتج عن سيطرة العقل الأداتي، هذا ما دفع بهيدغر لأن ينظر للفن كمضاد لأزمة الحداثة لما يخلقه من الشعور بالتحرّر، الذي من شأنه أن يحي في الإنسان حقيقة نمط وجوده بعد أن دخل في سجن العدمية والتشيؤ[1]. إنّ قصدنا هنا أن نبيّن أنّ هذين المشروعين يمكن عدّهما ضمن اجتهاد فلسفي يرمي إلى تطوير المفهوم الفني في سياق توجهاتهم الفكرية، بحيث لم يعد الفن وفق الوصف التقليدي مجرد تعبير عن المخيلة الواسعة وما ينتج عنها من إبداع فني، بل بات تعبيرا عن حقيقة الوجود.

1.3 دور الفن في فهم الكينونة في ظل تحديات العقل الأداتي وأزمة الحداثة

لم يتوقف هيدغر عند تشخيص أزمة الحضارة الغربية جراء انقيادها نحو التقنية، بل فكّر في الإمكانات التي تستطيع حلّها والتخفيف من حدّة القلق، العبثية والعدمية التي يعيشها الإنسان، وقد يبدو الحل الذي اقترحه هيدغر غريب من نوعه في ظل عالم التقنية، لكنّه حسب توجهاته حل جذري لاستعادة فهم الوجود ومنقذا من نسيان الوجود، حيث تمثّل هذا الحل في دفع الإنسان نحو تأمّل أصلي لماهية الفن خاصة فيما تعلّق بجانب الشعر*، الذي وجده في علاقة وطيدة مع الفكر، كونه يقوم بالدور الذي يقوم به الفكر في التعبير عن حقيقة الوجود، لذا بات من الضروري ترويض الفكر الإنساني على التربية الشعرية، لأنّ هذه الأخيرة تمثل المنقذ

---

[1] مارتن هيدغر، **كتابات أساسية**، ج2، ص179.

* يؤسس سؤال الشعر والفكر عند هيدغر إشكالية واسعة تضمنّت أطروحات فلسفية عميقة على شكل محاضرات ألّفت في إطارها كتب كثيرة، نخص منها بالذكر: مدخل للميتافيزيقا (1949)، متاهات(1946)، على الطريق إلى اللّغة (1953)، التي هدف من خلالها إلى تحليل علاقة الشعر بالوجود وكيف أنّه في مرتبة مماثلة للتفكير في فهم حقيقة الوجود، كما هدف إلى توضيح ماهية اللّغة وعلاقتها بالفهم، التي تمثل موضوعا رئيسا في هذه الإشكالية مستدلا بفلاسفة ما قبل سقراط أمثال (أنكسمندر، بارمنيدس، وهيرقليطس)،كونهم فهموا الوجود باللغة القائمة على الكلام. وصفه هيدغر بأنه كلام يتجاوز الكلام الإنساني الذي يستعمل كوسيلة للتواصل، بل المقصود به كلام أصيل خاص بالشعر يخرج من الصمت ليقول الحقيقة، بهذا يمكن أن يصبح للغة أهمية قصوى في فهم الوجود، ويتضح هذا البعد الجديد الذي أعطاه هيدغر للغة في هذا النص: "إنّ الإنسان يمتلك قدرات أخرى إضافة إلى قدرة اللغة التي هي بيته الذي يسكن فيه ويحقق داخله كينونته"، "إنّ الشاعر هو راعي الوجود وحامي بيته"، إبراهيم أحمد، **أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر**، الدار العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 63، ص65.

وطوق نجاة لما دمّره العقل الأداتي وسيطرة التقنية، فحسب وجهة نظره، الشعر يمكّن من فهم الوجود مثلما يفعل التفكير، ويضرب لنا مثالا عن ذلك في العصر الإغريقي الذي كان الفكر موضع عناية، لأنّه مجاور للشعر ولا ينفصل عنه: ***"إنّ الشكل الشعري الذي فكّر فيه منذ البداية ليس مفعول إرادة عبثية لإحياء الماضي، بل هو نتيجة تهيؤ هادئ نكون فيه مستعدين للاندهاش تجاه ما انحدر إلينا من الفجر، فالشعر يتخلّل كل فن وكل فعل تنكشف بواسطته الحقيقة الجوهرية"*** [1]. يمنح هيدغر لسؤال التقنية طابع جديد فريد من نوعه ومتميز يضرب بجذوره إلى العصر اليوناني الذي وجد فيه أرضية خصبة لبناء فلسفته، دون أن نتجاهل الاختلاف القائم بين الشعر والفكر من حيث الماهية، فهذا لا يمنعنا من البحث عن الأسباب التي جعلت من هيدغر يجمع بينهما، لعلّ هذا يرجع إلى التقاطع الحاصل بينهما في المهمة المتمثلة في التعبير عن فهم الوجود الذي يعتبر هبة وليس استحقاقا، أي أنّ الشعر يجعل الإنسان يرى حقيقة الوجود من أبوابها الواسعة فيصبح دوره ممارسة مهمة الانكشاف.

إنّ الإقرار بأنّ الشعر مجال لقول الحقيقة، يقود إلى وجود علاقة بين الفكر والشعر، بحيث يؤسّس هذا الأخير إلى فهم ماهية الوجود وحقيقته، ولفهم هذا التوافق لا يسعنا إلاّ الاستعانة بشروحات هيدغر في الشعر التي لا نستطيع حصرها بأيّ حال من الأحوال، لكنّنا سنركز على شروحه في شعر هولدرلين، لأنّها حسب وجهة نظره تعبّر عن ماهية الشعر وتصوّر علاقته بالفكر، هذه الالتفاتة لم يتمكّن الشعراء قبله من بلوغها فالإبداع الشاعري حسب هولدرلين يبدو ظاهريا، لا يرتبط بعالم يحكمه الخيال فقط، لكنّه في حقيقة الأمر أعمق من ذلك فهو ينشط طاقة الإنسان ليتمركز بكل حرية حول كينونته، ليفهم حقيقة الوجود، هذا ما يتضح في هذا المقطع بالتحديد، يقول **هولدرلين: "غني المزايا الإنسان لكنه يحيا شاعريا على هذه الأرض"**[2].

---

[1] مارتن هايدغر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ص66، 85.

[2] مارتن هيدغر، **ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر**، تر: فؤاد كامل عبد العزيز، محمود رجب السيد، مر: عبد الرحمان بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة د(ط)، 1964، ص 147، ص156.

إنّ كلمة مزايا الواردة في هذا المقطع تخرج الشعر والفكر من سياق الانفصال إلى سياق الاتصال، فهذه الكلمة ينطوي تحتها التفكير كصفة ملازمة للكينونة الإنسانية، وتجعل من الشعر يسمو قياسا إلى التفكير كما تجعله مطابقا له من حيث المهمّة المتمثلة في فهم حقيقة الوجود، كونه فاعلية إنسانية مسؤولة عن كشف الحقيقة، لمثل هذه الدوافع جعله هيدغر في مرتبة مماثلة للتفكير، فضلا عن ما يحقّقه في السيكولوجي، بحيث يجعله يتحرّر من ضغوطات عالم التقنية، ويعيش حقيقة ذاته بعيدا عن صخب التقنية وسلبياتها، ليس في المجال الفكري فقط، بل حتى في الجانب السيكولوجي .

2.3 امتدادات التجربة الجمالية في التوجهات ما بعد الحداثية.

ما يؤكد على دور هذه التجربة الجمالية التي نادى بها هيدغر في التخفيف من حدّة سيطرة التقنية البحث في ماهية الفن عند المفكرين المعاصرين الذين نظروا إليه بوصفه منفذا للخلاص من هيمنة التقنية وطريقة لتعديل مسار الحضارة عن الانحطاط، هذا ما نجده في فكر ما بعد الحداثة مع رواد فرانكفورت الذين لم يكتفوا بتشخيص أزمة الحداثة عن طريق النقد، بل توجهوا للبحث عن الحلول، أو كيف يمكن الخروج من هذه الأزمة الراهنة ونخص بالذكر في هذه النقطة بالتحديد كل من ثيودور أدورنو، وهربرت ماركيوز اللذان اختارا التجربة الجمالية كدرب آمن للخروج من الوضع الذي آلت إليه المجتمعات المعاصرة في ظل التّحكّم الكلّي للعقلانية الأداتية، خاصة عندما تحوّلت هذه الأخيرة إلى أداة قمع للتحرّر الإنساني واسترجاع العقل لبعده التحرّري.[1]

لن يكون إلاّ عن طريق الأفق الجمالي كأفضل حل لتطعيم أزمة العقلانية، كون الفن كمجال قائم بذاته بإمكانه تشكيل قطيعة نهائية مع أشكال السيطرة والتشيّؤ التي حاصرت الإنسان المعاصر بشدة، ومن ثم مواجهة

[1] كمال بومنير، **النظرية النقدية لفرانكفورت**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 70.

طغيان العقل التقني، لكن كيف يمكن للفن أن يساعد الإنسان المعاصر* في تجاوز انسداد أفق الحداثة في صورتها الأداتية ؟.[1] في هذا الإطار لا يمكننا أن نستبعد الفوارق الفكرية الموجودة بين هؤلاء الفلاسفة، فيما يخص المسائل الفنية والجمالية إلاّ أنّ انتمائهم إلى مجال فلسفي مشترك ساهم بقوة في التخفيف من حدّة هذه الفوارق ليتمكّنوا من الوقوف على مفترق طرق صعب، دون أن نستبعد الفوارق الفكرية التي توجد بينهم، إلاّ أنّهم استطاعوا في الأخير إيجاد نقاط تقارب، يمكن حصرها في أنّ الفن هو الوحيد القادر على تحطيم أوهام الحداثة التقنية، ومن ثم الوقوف على أنقاضها للتطلّع إلى ما بعد الحداثة في بعد جمالي، هذه الأخيرة ستعرف تحوّلا قويا في الكثير من الأصعدة، لعلّ أبرزها الانتقال من المجال الفلسفي الذي نادى به فلاسفة الحداثة إلى الفني.

يوضح أدورنو الأسباب والطريقة التي يمكن بها للفن إنقاذ الوضع الراهن، لأنّه يعبّر عن الحريّة ولا يندرج تحت هيمنة العقل الأداتي بخلق فضاء جمالي بواسطة ملكة التخيّل التي تعيد تمثيل الواقع بطريقة مغايرة للواقع القائم الذي تم تزييفه، كما تمنح للإنسان طاقة جديدة تحمي وعيه من الوضع الذي أفرزته سيطرة العقل التقني كلّ هذا يساعده على الاكتفاء بذاته ويحرّره من واقع محكوم بشروط التقنية، ويشير إلى هذا في كتابه النظرية الجمالية: ***"الفن يمثّل ذلك الفكر المغاير نوعيا عن ما هو موجود في الواقع، وأفق تحقيق عالم إنساني أفضل تزول فيه تناقضات الواقع القائم"***.[2] لم تكن النظرية الجمالية ترفا فكريا في مسار مدرسة فرانكفورت عموما وتوجّه أدورنو خصوصا، بل كانت أولا كإعادة قراءة للإرث الفلسفي في صورته القديمة والحديثة، بخصوص

---

*أكد الكثير من الفلاسفة على دور الفن في حياة الإنسان والمجتمع، بداية من أفلاطون في كتاب الجمهورية، ليظهر من جديد في مصطلح مغاير وهو الإستيطيقا مع فلاسفة كثر في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، أمثال فريدريش شلير، كانط، هيجل وغيرهم، لما في الفن من قدرة على قيادة الإنسان نحو الحرية والسعادة، وإلى كل ما يحقّق الطابع الإنساني. كمال بومنير، النظرية النقدية لفرانكفورت، ص 62.

[1] كمال بومنير، **النظرية النقدية لفرانكفورت من هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 70.

[2] Adorno thedor, La **théorie esthétique**, trad : Marc Jimenez, les éditions klincksiek, paris,1974, p27.

العلاقة القائمة بين المجتمع والفن ودوره في تغيير الواقع المعيش نحو ما هو أفضل، وتجدر الإشارة ههنا أنّ القراءة الفرانكفورنية حقّقت تجاوزا بمفهوم جديد لما بعد الحداثة في بعده الجمالي، في مقابل المادي، عندما تجتهد كل ذات في القيام بدور الفنان، للتصدي للتجاوزات التي أفرزها طغيان العقل الأداتي، هكذا فقط سيصبح الفن أداة تحرّر وانعتاق، بإمكانها معالجة ذات الفرد المستلبة من طرف المجتمع الصناعي وتدفعه لبلوغ السعادة.

في السياق نفسه يبرهن ماركيوز على دور الفن في مواجهة مجتمع التقدّم التكنولوجي المعاصر، الذي أدخل الإنسان إلى نظام الأشياء والأداتية، كما بإمكانه إحداث تغيير حقيقي في تكوين وعي الإنسان وواقع المجتمع الصناعي المتقدم على الصعيد الفكري والمادي.[1] يبدو أنّه يعوّل على الدور النقدي بوصفه أداة دفاع والفن كبعد تحرّري، دون أن يخرج عن الإطار العام للنظرية النقدية الاجتماعية لفرانكفورت، **لكن هل الفن كاف للتحكّم في سيطرة العقلانية الأداتية في المجتمعات المعاصرة؟**

يؤكد ماركيوز بأنّ الفن طريقة جديدة لتجاوز واقع التشيّؤ والاغتراب، لأنه بمثابة ثورته للوعي والإدراك، ممّا يسمح للذات الإنسانية التمرّد على قيود الواقع والانفصال عن سيطرة الإنتاج المادي، ومن ثم إحداث قطيعة تامّة مع الاحتكار الذي يشهده المجتمع الصناعي، ولتفعيل هذه الثورة يجب تربية الأفراد تربية جمالية تمنح للذات الواعية تحوّلا جماليا يغيّر البعد الداخلي للإنسان المتشيّء، يتعامل مع التقنية بحذر ولا يقبل أن تكون المصالح المادية قانونا على الفكر، هذا سيقضي على اللاتوازن الحاصل بين الإنسان، ويجعل الحرية فكرا وممارسة.[2]

هذه الرؤية المستقبلية للثورة الجمالية، تشير إلى أنّ الثورة مفهوم مركزي في الفكر الماركيوزي، هو مؤشر مباشر على وجود اضطهاد، لكن يبدو أنّ الاضطهاد مع ماركيوز ليس بالضرورة أن يكون تاريخيا مرتبط بمفهوم الاستعباد والسيطرة، بل قد تكون هذه الأخيرة في بعد مادي متمثّل في التقنية التكنولوجية،كما أنّ الدعوة إلى

[1] هربرت ماركيوز، **نحو ثورة جديدة**، تر: عبد الطيف شرارة، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ط 2، 1978، ص 48.

[2] هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط 2، 1988، ص249.

فن ثوري تحرّري دعوة إلى تكوين ذات حرّة قادرة على بناء ذاتها ومجتمعها بوصفها مركز الاهتمام والغاية في حد ذاتها لا وسيلة أو غاية.

خاتمة

خاتمة:

تساؤلات كثيرة انتابتنا عندما وجدنا أنّ مقال كانط يعدّ نموذجا "**في الإجابة عن سؤال ما الأنوار**"، لكن قراءتنا الخاصة لمضامينه كشفت لنا عن الأبعاد الكثيرة والمختلفة التي حملها مما جعله طريقة أصيلة لمعنى التنوير، فعندما تأمّلنا في هذا المعنى وجدناه تعبير عن ممارسة الحريّة التي تمنح الإنسان التفكير في إرادته المستقلّة كونها الشرط الأساسي للعقل العملي، كما تدفعه لاستعمال عقله بتجاوز عوائقه السيكولوجية من جبن وكسل عن طريق اتخاذ موقف جريء في ممارسة حرية النقد، بوضع حدود في سيكولوجيا الجماهير أيضا، بهذا نسجّل مقال الأنوار محاولة أولى فريدة من نوعها كونها تبحث في سيكولوجيا إنسان الأنوار.

هذه الحرية التي تعدّ بمثابة الشرط الأساسي للتحقّق الفعلي لعصر الأنوار، رافقت العقل في كل ممارساته من أخلاق، الدّين، السياسية ..إلخ كدعامة أساسية للعقل العمومي المتحرّر من أشكال الوصاية التي تحتل مكان الضمير سواء فيما تعلّق بجانب الفكر أو الجانب الاجتماعي، ليقوم هذا التأسيس للعقل العمومي بتحديد ممارسات الإنسان داخل الميدان الاجتماعي والسياسي، تأسيس يجعل هذا النمط من التفكير مقاومة سلمية ضد كل ما يضغط على الإرادة الإنسانية الحرّة، ليوضح كانط هذا المقصد وظّف مصطلحات مساعدة على ضبط معنى للتنوير، مع توضيح مدى ارتباطه بحرية العقل العمومي، من بين هذه المصطلحات نذكر: العقل، التفكير، النقد، الحرية، هذه الأخيرة التي وجدناها متكرّرة بقوّة في خطاب الأنوار حتى كاد أن يعتنقها مذهبا.

كما صنع خطاب الأنوار حدثا تاريخيا وفلسفيا، متمثلا في طرحه مسألة الحداثة من خلال تناوله لمفهوم الراهن الذي حمل في طيّاته الحديث عن مسألة مصيرية مثّلت أوج الحداثة، التي تمثّلت في البحث عن الطرق التي تقود الإنسان إلى حداثة حقيقية، يرتبط فيها التحقّق الفعلي للأنوار بالجرأة، علّة التفكير الحر،

خـاتمــة

لتصبح الحداثة انطلاقا من هذا التصوّر تعبر عن المعنى الحقيقي للفعل حدث، الذي لا يعتبر أمرا خارج عن قدرة الإنسان، بل هو مرهون بإخضاع الذات ذاتها للنقد، التي بإمكانها تغيير الموضوع بالنحو الذي يحقّق رؤية نحو مستقبل أفضل. هنا نجد أنّ هذا الطرح لمسألة الحداثة جاء في صورة تختلف عن المشاريع التي سبقته، بحيث نجدها اهتمت بتغيير الموضوع وأهملت الذات، ممّا جعل تلك المشاريع تخطئ طريقها إلى الحداثة؛ أي قدّم كوجيتو جديد لإنسان الأنوار، على هذا الأساس يكون سؤال الأنوار قد أثار مسألة الحداثة مرادفا لعصر التنوير، كما عبّر عن بعد تاريخي تمثّل في فكرة التقدم كتفسير حتمي للتاريخ كمسار خطي تقدّم إلى الأمام .

يكمن في هذا البعد الفلسفي والتاريخي –في الوقت نفسه– نموذج إنسان الحداثة في كلّ ذات امتلكت الشجاعة على تجاوز عوائقها السيكولوجية مع تحرّرها من الوصاية التي تفرضها على نفسها بنفسها، ومن دلالات هذه الوصاية عجز الإنسان عن استعمال عقله وقدراته، إلاّ بتوجيه الآخرين، الحداثة هي القطيعة التامّة مع ثقافة الوصاية.

إنّ نصّا مهما مثل هذا تكمن قيمته في الأبعاد والمضامين التي لم تتجاوز المسائل التي من شأنها إحداث تغيير جذري لنمط العقل في التفكير، إذ عبّر عن التنوير انطلاقا من الجرأة والشجاعة بطريقة تمثّل انتصارا للعقل البشري، وقدّم عصر التنوير بوصفة بداية لثورة العقل على أشكال الاستبداد وثقافة الوصاية خاصة فيما تعلّق بالجانب الديني، السياسي، والاجتماعي، إعلانا عن الوظيفة المواطناتية والبيداغوجية لسؤال التنوير الذي يجب أن لا ينفصل عن الواجب الأخلاقي، هذه الأهداف وغيرها على الرغم من أنّها كانت متوجّة للثقافة والإنسان الألماني على وجه الخصوص، إلاّ أنها تطلعت إلى نزعة إنسانية وبعد كوني، هذه الآفاق البعيدة يمكننا أن نعتبرها تكملة عمّا غاب في مشاريع التنوير التي سبقته.

خـاتمــة

هذه الدروب نفسها لم تستطع الفلسفة المعاصرة تجاوزها دون اتخاذها قاعدة متينة في بناء توجهاتها الفكرية مع إضفاء صبغة مغايرة شكلا أو مضمونا، هذه القاعدة عاد لها نيتشه بطريقة غير مباشرة في فكرة الرجل الأعلى أو السوبرمان، التي صوّرت هذه الشخصية بوصفها تفوّق نفسي تستقيه من حريّة الذات التي تمكّنها من التعالي على كل ما يمكنه تقييد هذه الحرية عن طريق تجاوز عقدة الرضا، لأنّ الخوف وما يتبعه من عوامل كثيرة مثل الاستسلام واليأس ستشل تفكيره وتدمرّه نفسيا وتجعله غير قادر على التطلّع إلى مستقبل ذاته، الفلسفة الأخلاقية التي فكّر فيها كانط واقترحها منهجية نموذجية لإنسان الأنوار، سار على خطاها ليفناس في فكرة المسؤولية إزاء الآخر التي حملت في مضمونها الواجب الأخلاقي، إضافة إلى أخلاق الحوار والتواصل عند كارل أتوآبل، أخلاق الحضارة التقنية مع هانس يوناس، بالمقابل من هذا واصل كل من ليوتار وحنة أرندت رفض التاريخ القومي وأشكال العنف فتشكّلت الكانطية الجديدة .

كما شهدت مضامين خطاب الأنوار خطابا امتداديا في تحليل هيجل لفكرة الحداثة، حتى وإن أعطاها تأويل تاريخي، إلاّ أنّها تركز من زاوية أخرى على وعي الذات وفاعليتها في بناء هذا العصر، كون العقل هو المحرّك الفعلي للتاريخ، ومشروع فلسفة الاعتراف الذي نحتسبه تكملة مشروعة للمواطناتية والتطلع لفضاء عمومي للعقل التواصلي، كما بشرتنا خطابات هابرماس التي لم تكن إلاّ وجها آخر للكونية التي رسمها كانط في الوظيفة المواطناتية والبيداغوجية لسؤال التنوير.

كما لا تفوتنا الإشارة إلى تجلّيات سؤال الأنوار في التداولات الخطابية لما بعد الحداثة، خاصة في بعض الاجتهادات لرواد فرانكفورت أمثال هوركهايمر وأدورنو من زاوية مناهضتهما لأزمة الحداثة التي أفرزها العقل الأداتي وآل إليه الإنسان المعاصر، من مظاهر التشيّؤ والاغتراب، كل هذه المشاكل لا تجد حلولها إلاّ بإعادة النظر في شعار الأنوار ومقولة العقل التي من شأنها إنقاذ الإنسان ومصير كينونته، لأجل هذه الأسباب

خـاتمــة

لم تستطع الفلسفة المعاصرة تجاوز كانط، كون هذا الخطاب لم يقدّم مفهوما للتنوير بصورة أحادية، لذا نجدها فكّرت ضد كانط أو معه لكنها لم تستطع أن تفكّر بدونه.

لما كانت الفلسفة الألمانية تتميز بالاستمرارية التي نشهدها في الكثير من الأطروحات الفكرية للفلاسفة الألمان، لم يستطع صاحب مشروع الأنطولوجيا تجاوز كانط، إمّا معه أو ضده، في بناء مشروع الأنطولوجي، فما اشترطه كانط لبلوغ عصر التنوير والحداثة تساءل عنه هيدغر وجعله المحدّد الفعلي لوجود الإنسان، وحديثنا هنا عن اجتهاداته في الإجابة عن سؤال: **"ماذا يعني التفكير؟"** ضمن مسألة الكينونة والزمان، هذا الأخير الذي نجده يلخّص تاريخ الفلسفة برمّته.

فالتفكير هو المحدّد لنمط الكينونة، حيث اختار هيدغر هذا المدخل الرئيسي من أجل إعادة توجيه هدف الفلسفة بعيدا عن الميتافيزيقا لجعل اللّغة درب آمن لفهم حقيقة الوجود الإنساني، إذ أسّس أنطولوجيا للوجود الإنساني وتتجاوز الأنطولوجيا الكلاسيكية خصوصا في فهم مسألة الكينونة، هذا المنطق يجعل هيدغر يصّنف فيلسوفا للأنطولوجيا في مواطن كثيرة، كونه أسّس لتجاوز النظرية التي انحصرت في البحث عن أسبقية الوجود عن الماهية، تجلّى ذلك عندما انتهج طريقا جديدا سواء من حيث اللّغة أو المعنى في مشروع الدزاين الذي عجزت التوجهات الفكرية من إعادة ترجمته بعيدا عن المعنى الهيدغري.

لم يكتفي سؤال التفكير في وجود الإنسان بالانفصال عن أطر التفكير القديمة التي تمثلتها الميتافيزيقا الغربية، بل اجتهد في إحياء سؤال ما الإنسان الذي أصبح في طيّ النسيان، أي يعتبر سؤالاً لا مفكّرا فيه، لذا جاءت لهذه المساءلة دلالات مفتوحة على الكثير من الأصعدة، ممّا جعلها طريقة أصيلة متنوّعة في توظيف المناهج، نخص منها بالذكر اعتمادها على منهج التأويل والفينومولوجيا، في شرح فكرة التفكير في الوجود،

لأنّهما يقدمان صورة عن ارتباط التفكير بصفة مباشرة بفهم الوجود، ليصبح الفهم والوجود شيء واحد ولا وجود لأحدهما في غياب الآخر.

إنّ انفتاح سؤال الوجود والكينونة يتطلّب جملة من الاعتبارات الفلسفية والمناهج، ممّا جعله يوظف الفينومولوجيا والهيرمينوطيقا في تبرير الأنطولوجيا ليؤسّس فينومولوجيا تأويلية، ليكون هذا الربط جديد وفريد من نوعه في ظل الفلسفة المعاصرة، ذلك راجع للمهمّة التي قامت بها الأنطولوجيا التأويلية في الكشف عن البنية الجديدة المكوّنة للوجود.

هناك إنجازات أخرى تمكّن سؤال التفكير في الوجود من بلوغها، تمثلت في نقل التأويل من الوجود إلى القول، النّص والكلام، هذا ما نلمسه في الأثر البالغ الذي مارسته طريقة فهم الوجود وتأويله في الفلسفات التي جاءت بعده، إذ نجد الكثير من التوجهات المعاصرة وما بعد الحداثية انطلقت متشبّعة بأفكاره خاصة أفق التأويل في الهيرمينوطيقا اللاحقة عند غادمير، تفكيكية دريدا وغيرهم في فكرة التحجّب أو التخفي، وفلسفة المطرقة التي استوحاها من أنطولوجيا هيدغر، ليصبح الدزاين هو المؤوّل والمفكّك لمضمون النصوص، كما لا ننسى أثر مشروع الدزاين على المذاهب الوجودية التي جاءت بعده .

هذا المشروع متعدّد الأبعاد والآفاق، يأخذ قوّته من فينومولوجيا هوسرل وأنطولوجيا الفكر اليوناني حافظ على أصالة الفكر اليوناني عرفانا واحتراما لأصالة المصطلح الفلسفي فيها، إذ سجلنا عودته إلى الفكر اليوناني في عدّة مناسبات فكرية مختلفة مع وضعها في قالب فلسفي معاصر يتماشى مع الضرورة الفلسفية المعاصرة، موضحا علاقتها بسؤال الوجود،كونه فيلسوف يحاور ماهية المفاهيم من الداخل، وليس من الخارج فقط، لذا قام بتحويل جذري في الكثير من المفاهيم مثل: الزمان، المكان، الحقيقة، التقنية، ماهية الشعر ...إلخ.

خـاتمــة

لا تفوتنا الإشارة في هذا المقام إلى الحوار القاسي الذي دار حول مصير الميتافيزيقا داخل أنطولوجيا هيدغر، هذا الحوار الذي يمكّننا أن نصفه بالقاسي، لما يعود إليه من فضل في أفول المتعالي وتفكيك الميتافيزيقا الغربية، وذلك عندما وقف الدزاين ضد الكوجيتو الديكارتي، والذات المتعالية عند كانط، ناهض المطلق الهيجلي، وحاور إرادة القوّة عند نيتشه مُعلنا نهاية الميتافيزيقا. فضلا عن إعادة النظر في مسألة التقنية وعلاقتها بالحداثة انطلاقا من تفعيل ماهية التقنية كنقد للأزمة التي يتخبط فيها مشروع الحداثة، بحيث قدّم تصوّر جديد للحداثة يختلف عن التصوّرات السابقة التي حصرتها في الوعي والحرية ليربطها بإثبات الوجود وسؤال الكينونة.

هذه المحطات الفلسفية والتاريخية جعلته فيلسوفا اجتمعت فيه عدمية نيتشه في نقد الحداثة، إذ ناقش مسألة العدمية وعلاقتها بالهوية، موضحا الأطر الجامعة والفاصلة بينهما في ذات الإنسان، من خلال وقوفه على مكانة الهويّة في خضم الجدال الحاصل حول الحداثة ومسألة التقنية.

يعد نقد الحداثة وإعادة تصويب اتجاهها نحو التقنية والعقل الأداتي، من بين أهم الإنجازات التي قامت بها أنطولوجيا هيدغر، وذلك من خلال الحلول العلاجية التي قدّمها لمواجهة أزمة الحداثة، هذه الحلول لم تخرج عن فاعلية الكينونة ونشاطها الفكري، إذ اتخذ الفن منفذا للخروج من هذه الهيمنة، لتصل ذروة هذا التصوّر في محاولاته المتعلّقة بالقراءة الشعرية، ممّا جعله توجها سارت على نهجه بعض الاتجاهات في ما بعد الحداثة بالتحديد رواد فرانكفورت، الذين نخص منهم ذكرا: ماركيوز، أدورنو، نتيجة خوضهم لتجارب فكرية تؤكد على دور الفن في تحرير الإنسان المعاصر من حالات الاغتراب والتشيّؤ الناجمة عن اختلال التوازن بين الفكر والمادة، بهذا التصوّر يكون هيدغر قد فتح المجال لقيام التجربة الجمالية في فلسفة ما بعد الحداثة، أي أنّه أقام قاعدة متينة لها، خاصة عندما نلاحظ إقبال كبير على روادها على الفن وما له من دور في علاج أزمات الإنسان المعاصر لما يخلقه من راحة نفسية وتحرّر من الضغوطات المختلفة.

خـاتمــة

إذا كانت عملية التأثير والتأثر قانون طبيعي في مجال المعرفة، وهذا ما أثبته هذه المحطّات سابقة الذكر كما يؤكده تاريخ الفلسفة، فقد وجدنا أنّ هذا الطابع العام يمس الاجتهادات الفكرية لكل من كانط وهيدغر عندما وضعا سؤالا التنوير والتفكير في قالب المقاربة التي لم تكن بعملية سهلة، لأصالة فلسفتها سواء من حيث المنهج أو الموضوع، على الرغم من ذلك استطعنا الكشف عن الاستمرارية الفكرية والفلسفية بين السؤالين اللذان عبّرا عن تواصل إشكالي في مناسبات فكرية كثيرة، تتحدد انطلاقا من مركزية السؤال في الفلسفتين اللتين وجدناهما، فكر يغذيه التساؤل الفلسفي والنقدي نحو الكثير من المسائل، نخص منها بالذكر المعرفة، التنوير، الأخلاق، الدّين، السياسة، التفكير، الفلسفة، الميتافيزيقا، اللّغة ....إلخ .

لمّا قمنا بالمقاربة بين السؤالين، وجدنا أنّ البعد التأويلي الذي توصّلت إليه مساءلة هيدغر للتفكير هي تأسيس لأنطولوجيا الذات، التي عبّر عنها سؤال التنوير عندما اتخذ من الجرأة والشجاعة على التفكير شرطا للتحقّق الفعلي لعصر التنوير، هذه الأنطولوجيا صاغها هيدغر في الاستعداد للتفكير في اللامفكّر فيه ـ حقيقة الكينونة ـ، لنخلص إلى أنّ التساؤلين تمكّنا من إحياء سؤال: **ما الإنسان؟**، هذا السؤال يصبح بموجبه التنوير سؤالا أنطولوجيا، كون التنوير يُفهم بوصفه تفكيرا، هذا ما يسمح لنا بالحديث عن الوظيفة الأنطولوجية لسؤال التنوير.

في نقطة مهمة لا تنفصل عن مفهوم الإنسان كشفنا من خلال المقاربة عن تأويل مفهوم الإنسان وفق سياق مساءلة التنوير والتفكير، فتوصّلنا إلى أنّ التفكير هو المحدّد الرئيسي لهوية الإنسان المتنوّر، هذا المحدّد يمثل في الوقت نفسه وعي الكينونة لذاتها، ممّا يسمح بمشروعية المرور من الأنا المفكّر إلى الآنية.

كما تمكّنا من الاستماع للحوار العميق والشامل الذي دار بين السؤالين حول العوائق السيكولوجية التي من شأنها أن تعرقل مهمّة العقل، إذ يشخصان جملة من العوائق السيكولوجية، التي تتربص بالإنسان

خـاتمــة

يرجعها كانط إلى الجبن والكسل بوصفهما سببا رئيسا يؤدي إلى عدم التجرّؤ على استخدام العقل، الذي يحول بطريقة مباشرة إلى فشل مشروع التنوير وعصر الحداثة، بينما يوضح هيدغر أنّ عدم الرغبة والتهاون حاجزين أمام فهم الإنسان لكينونته، بالتالي هذه العوائق السيكولوجية التي يشخّصها مشروع التنوير وأفق التفكير ما هي إلاّ تعبير عن عدم الرغبة وليس عدم القدرة، فشتان بين الأمرين.

إذ سجلنا في ظل هذا السياق حقيقة مفهوم حرية الإرادة في علاقتها بالكثير من المسائل، ركّزنا فيها على التجربة الدينية، الضمير، موضحين الصورة التي يوظفها السؤالين للمفهوم انطلاقا من هذه المسائل، لما كانت الحريّة مقوما أساسيا في مفهوم الدّين بوصفه طاقة روحية، رصدنا تصادم فكري بخصوص هذه النقطة يكمن في حرية العقل، يجب أن تتصدى لأيّ وصاية في التجربة الدّينية مهما كان نوعها، هذه الحرية التي نادى بها سؤال التنوير في المسائل الدينية لها دلالات في مساءلة هيدغر للتفكير، هذا ما وجدناه في كتاب الكينونة والزمان من إحالات عن التجربة الدينية من خلال مفاهيم، مثل: فكرة الذنب، الخلود، الفناء، الموت، الآخرة...إلخ، هذه المفاهيم لم تكن منفصلة عنده عن حريةّ الإرادة، إضافة إلى هذا ضبطنا تأويلا لمفهوم الضمير في سياق السؤالين، هذا التأويل يقود بأيّ شكل من الأشكال إلى صناعة إنسان متنوّر مطيعا للصوت الداخلي لنداء فهم الكينونة.

دراستنا التحليلية لهذه الفكرة كشفت لنا نقاط كثيرة في هذه المسألة، تمثلت في أنّ حرية الإرادة هي شرط أساسي لأنوار العقل، أي ممارسة الإنسان لحرية التفكير ضد أشكال الوصاية: الاجتماعية، السياسية، الدينية، تصنع منه إنسانا متنوّرا، يمتلك الجرأة والشجاعة على نقد كل من يضغط على مساحته الخاصة في حريّة التفكير، بالتالي يتمكّن من دخول عصر التنوير والحداثة من أبوابه الواسعة، كما تُمكّن هذه الحريّة الإنسان من بلوغ أنوار الكينونة، أو ما يمكن أن نصطلح عليه التنوير الوجودي،كون الأنوار هي نور الكينونة والإنسان المتنوّر هو من يستطيع فهم حقيقة كينونته انطلاقا من التجرّؤ على التفكير الحرّ.

خـاتمــة

من خلال قراءتنا الخاصّة لمساءلة التنوير، وجدنا مضامين مهمّة بخصوص مسألة الحداثة على الرغم من أنها جاءت متخلّفة ومتنوعة المدلولات، يصبح فيها الشرط الأساسي إعادة مساءلة ماهية التقنية، انطلاقا من إعادة النظر في خصوصية مهمّة التفكير التي تمثّل مؤشرا على امتلاك الإنسان مهارات خاصة تساعده على فهم وجوده وصنع تاريخه وحاضره الذي من المفترض أن يرتبط بعصر التنوير والحداثة.

وقفنا على مضامين فيما تعلّق بمسألة الحداثة وحدّدنا حدودها الفرعية والرئيسية التي تكمن في طبيعة الحريّة التي نظر إليها كانط جوهرا للأنا المفكّرة، أي خاصية ملازمة لها كونها إرادة عاقلة، وشرطا لبلوغ عصر التنوير والحداثة، هذه الحرية يعتبرها هيدغر القوة التي تمنح للإنسان القدرة على إثبات وجوده، هنا بالتحديد ينطلق تواصل إشكالي بخصوص مسألة الحداثة التي رفض هيدغر تأسيسها على العقل الأداتي مهما كانت الدوافع والأسباب، هذا التشخيص يرجعنا في الوقت نفسه إلى شعار التنوير ودوره في مساءلة التقنية في عصر الحداثة، هذه الأخيرة التي ستجد دربها الآمن في الجرأة على التفكير، بمعنى نقد أزمة الحداثة عند هيدغر جرّاء اندفاعها المفرط نحو التقنية والعقل الأداتي، هو استئناف لسؤال التنوير، بعد أن وجدنا الكثير من الإحالات في خطاب الأنوار عن الحداثة انطلاقا من مفهوم الراهن بوصفه مرادفا لها.

عملنا جاهدين على ضبط مميزات إنسان الحداثة في عصر التقنية وفق السؤالين، فوقفنا على محطّات تاريخية وفلسفية في غاية الأهمية، تكمن في أنّ خطاب التنوير سؤال استباقي لنقد الحداثة المؤسّسة على العقل الأداتي والتقنية، هذه الخطوة من شأنها أن تسمح بمشروعية المرور من حداثة التقنية إلى حداثة الفكر، كون مساءلة التفكير استئناف لسؤال التنوير.

لم نستطع تخطي الزاوية الجمالية التي يقترحها هيدغر نموذجا لمقاومة هيمنة التقنية والعقل الأداتي، لما يفرزه من اغتراب وتشيّؤ عن طريق التجربة الجمالية التي يمثلها الفن، بالتحديد الشعر عند هيدغر، لما يخلقه

خـاتمــة

هذا الأخير من راحة نفسية وتحرّر من الضغوطات المختلفة، هذه المسألة يمكننا أن نصطلح عليها حداثة جمالية، كونها انطلقت موضحة لمكانة اللّغة في الأنطولوجيا، لأنّها المعبّر عن حقيقة الوجود، وعلى ذكر مسألة الفن كشفنا أنّ هذا المجال لم تخلو منه الفلسفة الكانطية في نقد ملكة الحكم التي حاولت من خلاله ربط التجربة الجمالية بالحس الذوقي الخالص، كتوسيع لدائرة المشروع النقدي، أمّا الالتفاتة التي لمسناها عند هيدغر تعبّر عن الأدوار والوظائف التي يمكن للفن أن يتقلّدها في حياة الإنسان بعيدا عن كونه رمز للمخيّلة الواسعة يمكنه أن يكون أداة للتحرّر، هذه الفكرة التي نبّه إليها هيجل في أطروحاته المتعلقة بموت الفن، نتيجة عدم إدراك الإنسان لدوره وأهميته، كلّ هذه المعطيات تدعونا إلى القول بوجود تشابه في الهدف المتمثل في بناء عصر للحداثة لا سلطة فيها إلاّ للعقل المفكّر بوصفه خاصية جوهرية، لكن الاختلاف يكمن في الوسائل فقط.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

أ ـ باللغة العربية:

1. إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الجمل، ط1، 2003.
2. إمانويل كانط، **ثلاث نصوص: تأملات في التربية**، ما هي الأنوار، ما التوجه في التفكير، تع: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005.
3. إمانويل كانط، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة أن تصير علما متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي شنيطي، دار موفم للنشر، د(ط)، 1991.
4. إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، د (ط، س).
5. إمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية ن بيروت، لبنان، ط1، 2013.
6. إمانويل كانط، **الدّين في حدود مجرد العقل**، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
7. إمانويل كانط، **فكرة عن تاريخ كوني من زاوية المواطنة العالمية**، تر: محمد منادي إدريسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، أكدال، المملكة المغربية، د (ط، س).
8. إمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952.
9. إمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**، تر: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
10. إمانويل، **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

11. مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، تر: فتحي المسكيني، مر: إسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

12. مارتن هيدغر، **ماذا يعني التفكير؟**، تر: نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، د (ط، س).

13. مارتن هيدغر، **نداء الحقيقة**، تر: عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د(ط)، 2017.

14. مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

15. مارتن هيدغر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1955.

16. مارتن هيدغر، **الفلسفة، الهوية والذات**، تر: محمد مزيان، تق: محمد سبيلا، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2015.

17. مارتن هيدغر، **ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر**، تر: فؤاد كامل عبد العزيز، محمود رجب السيد، مر: عبد الرحمان بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، د(ط)، 1964.

18. مارتن هيدغر، **نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**، تر: وعد علي الرحية، دار التكوين للترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2016.

19. مارتن هيدغر، **السؤال عن الشيء" حول نظرية المبادئ الترسندنتالية عند كانط** "، تر: إسماعيل مصدق، مر: موسى وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

ب: باللغة الأجنبية:

1-.D'EMM. Kant, Mélanges De Logique, Traduits de l'Allemand par J. Tissot, Librairie Philosophique de Ladrange, Paris,1862.

2- Immanuel Kant, **Beantwortung der Frage was ist Aufklärung?**Text gemeinfrei Aufmachung, urheberrechtlich geschützt, Vorabversion der 1. Auflag vom ,16 Juni 2015.

ثانيا: المراجع:

أ . باللغة العربية:

1. إدموند هوسرل، **فكرة الفينومولوجيا**، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، د(ط)،2007.

2. إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية**، تر: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، د(ط)، 1958.

3. إريك فروم، **مفهوم الإنسان عند ماركس**، تر: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 1998.

4. أرسطو طاليس، **الطبيعة**، تر: إسحاق بن حنين مع شروحات ابن السمح وآخرون، ج2، تحق: عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، مصر، د (ط، س).

5. أرسطو طاليس، **علم الطبيعة**، تر: بارتلمي سانتهلير، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د(ط)، 1935.

6. أفلاطون، **الجمهورية**، تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د(ط)، 2004.

7. أفلاطون، **المحاورات الكاملة، مج1، الجمهورية، الكتاب7**، تر: شوقي داود تماز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، د(ط)، 1994.

8. بول ريكور، **من النص إلى الفعل**،تر:محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001.

9. جاك دريدا، **في علم الكتابة**، تر: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008.

10. جان فرانسوا ليوتار، **الحماسة "النقد الكانطي للتاريخ"**، **تر**: نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د(ط)، 2001.

11. جورج هانس غدامير، **الحقيقة والمنهج**، تر حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007.

12. جون لوك، **رسالة في التسامح**، تر: منى أبو سنة، تق: مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية، ط1، 1997.

13. جيل دولوز، **فلسفة كانط النقدية**، تع: أسامة الحاج، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

14. حنة أرندت، **في العنف**، تر: إبراهيم العريس، دارالساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

15. روني ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 4، 1988.

16. روني ديكارت، **مقالة الطريقة "لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم" 1937**، تر: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، ط2، 2016.

17. ستيفان هابر، **هابرماس والسوسيولوجيا**، تر: محمد جديدي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

18. فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، تر: أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1994.

19. فردريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر "تباشير فلسفية للمستقبل"**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، د(ط،س).

20. فردريك نيتشه، **العلم مرح**، تر: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1993.

21. نيتشه، **العلم جذل**، تر: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

22. فولتير، **رسالة في التسامح**، تر: هنريت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2009.

23. ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، **جدل التنوير "شذرات فلسفية"**، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

24. مشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، تر: مطاع صفدي، مر: جورج زيناتي، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، د(ط)، 1989.

25. ميشال فوكو، **جينالوجيا المعرفة**، تر: أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008.

26. ميشال فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع "دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس سنة 1976"**، تر: زواوي باغورة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، د(ط)، 2003.

27. هربرت ماركيوز، **نحو ثورة جديدة**، تر: عبد الطيف شرارة، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ط 2، 1978.

28. هربرت ماركيوز، **العقل والثورة "هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية "، تر**: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، د(ط)، 1970.

29. هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1988.

30. هيجل، **العقل في التاريخ "محاضرات في فلسفة التاريخ "، مج1**، تر: إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.

31. هيجل، المدخل **إلى علم الجمال "فكرة الجمال"، دار** الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

32. يورغن هابرماس، إتيقا **المناقشة ومسألة الحقيقة**، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، د (ط، س).

33. يورغن هابرماس، العلم **والتقنية كإيديولوجيا**، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ط1 ،2002.

34. مارتن هيدغر **كتابات أساسية**، ج2، تر: إسماعيل مصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

35. يورغن هابرماس، القول **الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، د(ط)،1995.

36. جمال محمد أحمد سليمان، **الوجود والموجود عند مارتن هيدغر**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د(ط)، 2009.

37. سعد البازعي، **المكوّن اليهودي في الحضارة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.

38. عادل مصطفى، **فهم الفهم "مدخل إلى الهيرمينوطيقا"**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

39. عبد السلام بنعبد العالي، **هيدغر ضد هيجل "التراث والاختلاف"**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006.

40. كوبلستون، **تاريخ الفلسفة، المجلد السادس "الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط"**، تر: حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، مر: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.

41. فريال حسن خليفة، **الدّين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.

42. بيار إيف بروبيرن، **أوربا التنوير**، تر: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدّة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

43. فريال حسن خليفة، **الدّين والسلام عند كانط**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.

44. كمال بومنير، **النظرية النقدية لفرانكفورت من هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

45. لكحل فيصل، **إشكالية تأسيس الدازين في أنطولوجيا هيدغر**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2001.

46. ليود سيبنسر، أندرزيجي، **عصر التنوير**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

47. محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر هيدغر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

48. محمد أندلسي، **أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية "أو هيدغر من خلال نيتشه"**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

49. كارل ياسبرس، **تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية**، تر: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د(ط)، 2007.

50. فيل سيلتر، **مدرسة فرانكفورت**، تر: خليل كلفت، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2004.

ب ـ باللغة الأجنبية:

1_Adorno thedor, La **théorie esthétique**, trad: Marc Jimenez, les éditions klincksiek, paris ,1974.

ثالثا :المجلات:

أ ـ باللغة العربية:

1. إمانويل كانط، **ما الأنوار**، مجلة فكر ونقد، تر: إسماعيل مصدق، مجلة فكر ونقد، الدار البضاء، المغرب، العدد 04، 1997.

2. فوكو، **ما الأنوار**، تر: حميد طاس، مجلة فكر ونقد، العدد الخامس، يناير، 1998.

3. فوكو والأنوار، تر: وحيد بن بوعزيز، **مجلة الآيس** " فضاء العقل والحرية "، العدد الأول، جوان 2005.

4. فوكو، **كانط والثورة**، تر: يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد 112، 1984.

5. فوكو، **ما الأنوار**، تر: عبد الله البلغيتي العلوي، مجلة الأزمنة الحديثة، أفريل 2008.

6. إمانويل كانط، موسى مندلسون، جوزيا بولاد أيوب، **مفهوم الأنوار**، تر: محمد الهلالي، مجلة الحرية، المغرب، العدد 162، 1995.

ب ـ باللغة الأجنبية:

1- Charles Baudelaire, The **painter of Modern life and other Essays** ،translated and Edited by JonathanMayne ،phaidon press, London.

رابعا: المعاجم والموسوعات.

أ. باللغة العربية:

1. أحمد الزيات وآخرون، **المعجم الوسيط**، مج2، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د (ط، ت).

2. الجرجاني، **معجم التعريفات**، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة.

3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د(ط)، 1982.

4. بيتر كونزمان وآخرون، **أطلس الفلسفة**،**المكتبة الشرقية**، بيروت، لبنان، ط 2، 2007.

5. هوند رتش، دليل أكسفورد، ج 1، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطور، ليبيا.

6. أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تع: خليل أحمد، مج1، 2، 3، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط2، 2001.

7.ابن منظور، **لسان العرب**، مج2، حرف الخاء.

ب :باللغة الأجنبية:

1- Dictionnaire encyclopédique، Larousse, Edition françaisesinc, Licencié aux droits d'auteur et usager Inscrit des marques pour le canada ,1980.

فهرس

فهرس الموضوعات

المحتويات

مقدمة:.....أ

الفصل الأول: مركزية السؤال في فلسفتي كانط وهيدغر. 11

تمهيد: 11

المبحث الأول: مركزية السؤال في فلسفة كانط 13

1.الفلسفة الكانطية وسؤال النقد "الوظيفة الثنائية للنقد". 13

1.1 ماذا يمكنني أن أعرف؟ "النقد منهج في البحث عن شروط إمكانية المعرفة. 14

2.1 ماذا يمكنني أن أفعل؟ سؤال النقد والأخلاق " مهمة النقد في تأسيس القيم "..... 20

3.1 ما الذي يمكنني أن آمله؟ 24

المبحث الثاني: مركزية السؤال في فلسفة هيدغر. 29

1.سؤال الكينونة "ما الإنسان؟"..... 29

2. ما الميتافيزيقا؟" نقد الميتافيزيقا الغربية وزعزعة اللامفكر فيه". 33

أ.نقد النزعة الذاتية في الكوجيتو الديكارتي. 35

ب. تفكيك النسق المتعالي الكانطي..... 38

ت. تقويض الروح المطلق الهيجلي. 43

ث. هدم النزعة الذاتية في فلسفة نيتشه ونهاية تاريخ الميتافيزيقا. 45

3.مساءلة مفهوم الفلسفة "ما الفلسفة"؟..... 46

4.سؤال اللغة وماهية الشعر. 49

الفصل الثاني: قراءة في مقالة التنوير "التنوير عند كانط بين المعنى والمفهوم" 56

تمهيد:..... 56

المبحث الأول: الحرية شرط لتحقق التنوير. 58

1.قراءة في كلمة الخروج "المفهوم المركزي في مقال ما التنوير؟"..... 59

2.تنويرية كانط بين العقل والحرية: 64

1.2. منزلة العقل في فلسفة التنوير" العقل الأنواري بوصفه مشروعا ". 67

2.2. العقل الحر في حدود الخصوصي والعمومي. 68

3.العقل الحر في التجربة الدينية وعلاقتهابالتنوير..... 71

4.العقل الحر في مجال السياسة "الوظيفة المواطناتية لسؤال التنوير". 72

05.الوظيفة البيداغوجية لسؤال التنوير" الأنوار والتربية". 74

المبحث الثاني: سؤال التنوير والحداثة. 77

فهرس الموضوعات

1.التنوير مرادف للراهن. 78

1.1 التنوير وأنطولوجيا الحاضر. 79

2.من التنوير إلى الحداثة "علاقة التنوير بالحداثة". 81

3.العقل الحر شعار التنوير "نحو تأسيس كوجيتو جديد في عصر الأنوار"..... 86

4.من التنوير إلى الكونية. 87

5.من التنوير إلى التاريخ العالمي والمواطنة الكونية. 90

6.التنوير وسؤال الثورة. 95

المبحث الثالث: الثراء النقدي في تدوالية سؤال التنوير لدى توجهات ما بعد الحداثة. 99

1.سؤال التنوير والفكر النقدي "أو من النقد إلى التجاوز ". 101

2.تجاوز العوائق السيكولوجية " مميزات الإنسان الأنواري"..... 104

3.مفهوم العقل الأنواري "تجاوز مفهوم العقل الأداتي أو العقلانية الأداتية "..... 105

4.امتدادت سؤال التنوير وآلية النقد في التوجهات المعاصرة لرواد فرانكفورت..... 107

5.مكانة سؤال التنوير في الكانطية الجديدة. 113

الفصل الثالث: قراءة في سؤال ماذا يعني التفكير عند هيدغر " سؤال ما التفكير أفق جديد للتفكير "..... 122

تمهيد:..... 122

المبحث الأول: التفكير بوصفه المحدد الأساسي لنمط الكينونة..... 124

1. من التفكير التجريدي إلى التفكير التأملي..... 125

1.1 سؤال التفكير والعالم الوجودي "الدزاين مهمة الإنسان في الوجود "..... 127

2.1 سؤال التفكير والتأسيس الأنطولوجي للفينومولوجيا 129

2. البعد التأويلي للذات " التواصل الإشكالي بين التنوير والتفكير " 134

1.2 التنوير سؤال أنطولوجي "التنوير بوصفه تفكيرا "..... 134

2.2 تجاوز العوائق السيكولوجية للذات أفق للتفكير في الكينونة وتحقق فعلي للتنوير..... 135

3.2 من الجرأة على استخدام العقل إلى الاستعداد للتفكير في اللامفكر فيه..... 136

4.2 التنوير والتشكل التاريخي للذات " إحياء سؤال ما الإنسان "..... 138

المبحث الثاني: سؤال ما الإنسان وفق سؤالا التنوير والتفكير. 140

1. تأويل مفهوم الإنسان في سياق مساءلة التنوير والتفكير. 141

2.1التفكير هوية الإنسان في سؤال التنوير "الإنسان المتنور". 143

2. مشروعية المرور من الأنا المفكرة إلى الأنية في سؤالا التفكير والتنوير. 143

3.مفهوم النزعة الإنسانية وفق سؤالا التنوير والتفكير. 145

4.الإنسان والحرية وفق مساءلة التنوير والتفكير. 147

فهرس الموضوعات

5. من أنوار العقل إلى التنوير الوجودي. 149

المبحث الثالث: من مساءلة التفكير إلى سؤال التقنية والحداثة عند هيدغر "نقد مركزية العقل التقني" 154

2.1 دور مساءلة التفكير في نقد الحداثة وهيمنة العقل الأداتي. 159

3.1 نقد أزمة الحداثة استئناف لسؤال التنوير. 160

2.أنموذج إنسان الحداثة ومصيره في مهب التقنية " مقاربة في مشروع الحداثة بين كانط وهيدغر ". 161

1.2 التحليل السيكولوجي والأنطولوجي لإنسان الحداثة. 163

2.2 من نقد الحداثة إلى عصر التنوير "مشروعية المرور من حداثة التقنية إلى حداثة الفكر ". 164

3.2 مشروع التنوير سؤال استباقي لنقد حداثة التقنية والعقل الأداتي. 164

4.2 نقد حداثة التقنية استئناف لسؤال التنوير. 165

5.2مميزات الإنسان الأنواري والحداثي 166

1.التجربة الجمالية ودورها في حل أزمة الحداثة 169

1.3دور الفن في فهم الكينونة في ظل تحديات العقل الأداتي وأزمة الحداثة. 171

2.3 امتدادات التجربة الجمالية في التوجهات ما بعد الحداثية. 173

خاتمة: 178

قائمة المصادر والمراجع: 189

فهرس الموضوعات 199

ملخص 202

الملخص

العنوان: سؤالا التنوير والتفكير في الفلسفة الألمانية بين كانط وهيدغر.

ملخص: تتناول هذه الدراسة موضوع سؤالا التنوير والتفكير في الفلسفة الألمانية بين كانط وهيدغر، بوصفهما سؤالان عبّرا عن استمرارية فكرية فلسفية، وتواصل إشكالي تمثّل في أنّ سؤال التنوير عند كانط طرح أفقا لعصر وإنسان التنوير، انطلاقا من خروج الإنسان من القصور عن طريق تجاوز عوائقه السيكولوجية من جبن وكسل، بحيث يكون امتلاك الجرأة و الشجاعة على استخدام التفكير النقدي الحرّ في المقام الأول للتحقّق الفعلي لعصر التنوير والحداثة، وتأسيسا لأنطولوجيا تاريخية للذات، في هذه النقطة بالتحديد يكمن تواصل إشكالي بين السؤالين، كون مساءلة هيدغر للتفكير توطيد لهذه الأنطولوجيا، لأنها انطلقت من إحياء سؤال الكينونة ومساءلة الذات لماذا لا نفكر؟ ما هو الشيء الذي يستحق التفكير، هذا اللامفكّر فيه هو من يستحق التفكير، هو الكينونة التي تثبت وجودها بالتفكير، هذا الأخير اتخذه كانط مقدمة وشرطا لبلوغ عصر التنوير، وجعله هيدغر نتيجة لمساءلته، مع ربط المقدّمات بالنتائج يصبح سؤال التنوير سؤال أنطولوجي بالدرجة الأولى.

الكلمات المفتاحية: التنوير، التفكير،العقل، الحرية، الكينونة،الحداثة.

Titre : Questions des Lumiéres et de la pensée dans la philosophie allemande entre Kant et Heidegger.

Résumé :Cette étude traite du sujet des questions des lumières et de la pensée dans la philosophie allemande entre Kant et Heidegger, comme deux questions qui expriment la continuité intellectuelle philosophique et la continuité problématique. Elle examine l'utilisation audacieuse de la pensée critique pour la réalisation effective de l'âge des Lumières et de la modernité, et l'établissement d'une ontologie historique de soi, à ce point se trouve une continuité problématique entre les deux questions, puisque Le questionnement Heidegger de la pensée est une consolidation de cette ontologie, puisqu'il est parti de la relance de la question de l'être et du questionnement de soi Pour quoi ne réfléchissons-nous pas ?Quelle est la chose qui mérite d'être pensée ? Ce non-pensant est celui qui mérite d'être pensé. C'est l'entité qui prouve son existence par la pensée. Cette dernière était prise par Kant comme un prélude et une condition pour atteindre le siècle des Lumières, et Heidegger en a fait un résultat de son questionnement. En liant les prémisses aux résultats, la question des Lumières devient d'abord une question ontologique.

Mots clés : lumière, pensée, raison, liberté, être, modernité.

Title: Questions of Enlightenment and Reflection on German Philosophy between Kant and Heidegger.

Abstract: This study deals with the questions of enlightenment and thinking in German philosophy between Kant and Heidegger ,as they are questions that expressed a philosophical intellectual continuity and problematic continuity represented by the question of enlightenment when Kant raised a horizon for the era and man of enlightenment, starting from the emergence of man from palaces by overcoming his psychological obstacles of cowardice and laziness, sothatHaving the courage and the courage to use free critical thinking in the first place to achieve the actual age of enlightenment and modernity, and to establish a historical ontology of the self ,at this point lies a problematic continuity between the twoquestions,because Heidegger's question of thinking's a consolidation of thisontology,as it started from the revival of the question of being and questioning the self Whydon'twethink ?What is worth thinking about, this non-thinker is worth thinking about, is the being that proves its existence by thinking, the latter was taken by Kant as an introduction and a condition for reaching the Age of Enlightenment ,and Heidegger made it the result of his questioning, linking the introductions to the results. The question of enlightenment becomes an ontological question in the first place.

Keywords: enlightenment, thinking, reason, freedom, being, modernity.