تلقي هيدجر في ديناميكية الفكر العربي المعاصر
معركة المفاهيم

ويزة قلاز [1]

حاول الباحثون تصنيف فكر الفيلسوف الألماني مارتين هيدجر (1883–1976) في فلسفات عدة كالوجودية والهرمنوتيكيا والفينومينولوجيا و فلسفة اللغة، وإن كان هو يرفض التصنيف، بل يرفض حتى أن يسمى فيلسوفا. تتميز كتبه بالقيمة التي يعطيها للكلمات بحيث يهتم بكل كلمة مستعملة في نصوصه كعينة، كهوية، ككائن له عروق وأصول وأجزاء وعلاقات قبل أن يصل إلى ما ترمز إليه، بل كثيرا ما لا يصل إلى هذه الرمزية ويبقى المعنى بالنسبة للقارئ البسيط معلقا لأن الفيلسوف نسي أن يخبرنا في البداية أن الكلمة التي إتخذها ليست جزءا من موضوع معين بل هي الموضوع عينه. فقال المترجمون له أن هيدجر، وإن كان يكتب باللغة الألمانية، فهو يقوم بعملية ترجمة بحيث يترجم تعبيره من الأصل اليوناني إلى الألمانية وكذلك يُحوّل الكلمة من المفهوم العادي إلى كائن موجود يعطيه المعنى الذي يريده هو، وقد لا يعطيه.[2] فيأتي بتعبير له بوادئ أو سوابق (préfixes) ولواحق أو ذوانب (suffixes) قد لا تكون في الكلمة الأصلية حتى يعطي إمتدادا لفكرته.[3] إن هيدجر يخترع أو يبتكر مجموعات من الكلمات فقُورِن بعالم الفلك الذي يكتشف مجموعات من كواكب. كما أنه في حالات أخرى يجزئ الكلمة حتى يقرب الجزء الأول من كلمة والثاني من أخرى قد تعاكسها من أجل جملة جديدة، أو يركّب بين كلمتين لا توجد علاقة لغوية بينهما للوصول إلى معنى جديد. وكل هذا يؤثر على نفسية القارئ الألماني فيتساءل إذا كان فهمه للأشياء محدودا أو أن التطورات التاريخية هي التي غطت المعنى الحقيقي للموضوع حتى تبعد الإنسان عن الحقيقة، وهذا ما يريده هيدجر الذي يلقي اللوم دوما على الميتافيزيقا التي حجبت الكينونة على المفكر وجعلته يظن أن الكائن هو الأصل.

ما سرّ هذا التشريح الطبي للكلمات؟ قد يكون هدفه إعادة بناء الموجود اللغوي على أساس مفاهيم وليس على أساس رموز حيث تصبح الكلمة ليست مجرد رمز أو وسيلة حاملة معنى للوصول إلى تحديد موضوع، بل هي الموضوع بحد ذاته لأنها الأصل، إذ يقول: "ليس هناك شيء حيث لا يوجد الكلام".[4] عموما هذا رهان ممكن، وقد غامر فيه بعض المفكرين القدماء من اليونان والمسلمين وحتى اللاتينيين نوعا ما. قد لا يتسع المكان هنا للحديث عنهم لكن إمتدّ هذا التفكير إلى غايات وطموحات عظمى تشمل إعادة قراءة كل الكتب حتى الكتب السماوية بطريقة غير معمول بها كالباطنية"، خاصة أن لغة هيدجر في ذاتها تتميز بتعبير غريب وغير أليف، فهو لا يكتفي بفلسفة شاذة اللغة بل يعمل كذلك على تفكيكها وإعادة بناء الفكرة وإعادة تأسيس السؤال حول كل ما هو كائن على ضوء مفاهيم أصلية من اليونانية القديمة والألمانية وتشعباتهما اللغوية. كما يمكن حقا التأكد من رغبته في البحث عن طريقة جديدة لفهم الكلام العادي بحيث خصص أكثر من كتاب لمفهومي "الكلمة" (mot) و"التعبير" (parole) زيادة على العديد من الدروس والمحاضرات.

أعلن عبد الله شريط في الثمانينات عن معركة أسماها "معركة المفاهيم". فإذا انطلقنا من فكرة أن الفلسفة توجد حيث يوجد النقاش، يمكننا أن نتساءل عن الحد الذي وصل إليه النقاش حول المفاهيم في حديث هيدجر؟ من حيث التعريف، يقول فولكيي إن المفهوم تمثيل نضري لواقع شيء معين لحالة أو ظاهرة خاصة. إلا أن كلمة مفهوم تستخلص من الفهم والتفهم الذي يقترب معناها من التفهم أو التذهن الكانطي (entendement) بينما يأتي (concept) من (conceptus/concipere) وهذا يعني "الذي يحتوي كليا".

يبقى المفهوم، كما هو مستعمل في اللغة العربية، يحتوي كليا على معنى الشيء الأصلي أو معاني كل ما يشتق من الأصل، وكل كلمة تتكون لذاتها هي فرع من هذا الأصل. فيختلف المفهوم عن التمثيل لشيء ما (représentation)، وعن الكلمة (mot) وعن الفكرة (notion/idée) وعن الموضوع (énoncé) وكذلك عن المعنى (signifiant) الذي يهتم بتقنيات علم اللغة (linguistique).

هذا فيما يخص إشكالية المفاهيم في الميدان الفلسفي بصفة عامة. نحن نعرف أن هيدجر يبدأ كل كتاب بقاموس خاص، وكل همه هو إيجاد العبارات أو التركيبات القريبة من فكره باللغة الألمانية. ثم يعمل المترجمون على البحث عما يقابلها في اللغة الفرنسية واللغات الأخرى.

إن مترجمي هيدجر يتمتعون بموضع خاص لأن القصة بينه وبينهم عاطفية قبل كل شيء. لما سمع بعض الشباب من فرنسا وأمريكا ودول أخرى بوجود أستاذ فيلسوف جديد له طريقته الخاصة لطرح إشكالية الوجود عن طريق الكائن أو الكينونة (سنعود إلى هذا المفهوم فيما بعد) ويعتمد في تفسيره على الفينومينولوجيا، سافروا إلى ألمانيا لمقابلته. إلا أن المقابلة تحولت إلى إقامة لعشارات السنين، فتتلمذوا عليه بالألمانية وفهموا منهجه ومغزاه ثم عملوا على ترجمة فكره. لم يكن قصدهم في البداية الترجمة بل الدراسة، وبعد أن هضموا فكره، عزموا على نشر فكره في بلدانهم. وقد قال جان الفيلسوف الفرنسي بوفري لهيدجر في 1946 "إذا سارت الأوضاع بيننا بصورة جيدة سيدوم الأمر عشرين سنة". وكان الأمر أكثر من ذلك بحيث توفى هيدجر بعد ثلاثين سنة ولم تنته ترجمة كتبه أو إصداراته أو أفكاره بعد حيث ترك وراءه أكثر من مائة كتاب. وما زال طلبته يكشفون عن محتويات جديدة من خلال الدروس التي ألقاها عليهم، والتي يمكن طبعها و ترجمتها.

قصة هيدجر مع طلبته طويلة وغنية، والحديث عن علاقته بكل منهم قد تبعدنا عن موضوع "المفاهيم". فالمفهوم حتى إذا كان قد حُدد في إطاره العام، ما زال يَطرح مشكلة بين الفلاسفة بسبب عمق فهمه. إذا كان مفهوم "الطاولة" مثلا واضحا لذاته وهو يجمع كل ما يشبه ذلك، فالطاولات متعددة ويختلف معنى كل منها بإختلاف دورها وكيفية إستعمالها. فيرى "لايبنز" أن فوق المفهوم العام يوجد لكل طاولة هوية خاصة كطاولة المدرسة وطاولة قاعة الأكل وطاولة البائع في السوق... ولهيدجر كذلك نظرته الخاصة للمفهوم. إذا نظرنا في كتاب (Sein und Zeit) على وجه الخصوص، ندرك أنه بعد أن خصص أكثر من أربعين صفحة في البداية للمنهج الفلسفي الذي سيتبعه في هذا النص، خصص عشرات الصفحات لكل مفهوم بحيث أن الموضوع الحقيقي للإنسان ليس الإنسان بكل أبعاده بل هو مفهوم الإنسان في حد ذاته الذي يتغير حسب توظيفه تجاه العالم، أو تجاه الموت أو تجاه الآخر أو غير ذلك.

أهم مفهوم عمل به هيدجر هو "دازين" (Dasein)، وهو يتكون من "دا" بمعنى "هنا" و"زاين" (Sein/être) وهذا هو لب الموضوع. انطلق الفيلسوف من سؤال مَنْسِيٍ كشف عنه الفكر اليوناني القديم ما قبل السقراطي ثم غطته أو حجبته الميتافيزيقا لأسباب تاريخية ودينية. وبعد تساؤل طويل و تجريد عنيف وعميق قرر الرجعة إليه لأنه أصل السؤال الفلسفي : (?Pourquoi il y a l'être et non plutôt rien (5)

إذا كانت كلمة "زاين" ألمانية، فإن أصلها وقلبها ومعناها يونانيٌ. فقد عوّدتنا الترجمة العربية أن نعادلها بكلمة "الكينونة"، فهل وُضِع فيها المضمون اللازم؟ لِمَ لا، عموما هذا اللفظ هو التعبير الأقرب إلى حقيقة "زاين". بالتالي يمكن ترجمة هذا السؤال بالحفاظ على المغزى الفلسفي: "لماذا هناك كينونة بدل العدم ؟" أو بالأحرى " لماذا هناك كينونة وليس هناك العدم فقط؟".

إن سبب وجود كتاب (Sein und Zeit) هو البحث عن (Sein/être) كأصل كل شيء، ويترجم الشيء هنا كلمة (Seiende/étant). فبدأ هيدجر بتعريف "دازاين"، الذي ترجم إلى "الكائن هنا". فمن هو "الكائن هنا"؟ إنه الإنسان إذا أردنا أن نسرع في التفسير، إلا أن هذا التعريف ناقص وفقير الدلالة لأن "دازاين" هو من يدرك أو يعي، كونه يشغل مكانا معينا لزمن معين بين أشياء عديدة وبأبعاد مختلفة، والأهم أنه يدرك أنه الوحيد من يدرك هذه المكانة بين كل الأشياء الأخرى التي لا تدرك. لذلك سيختلف شأن الإنسان عن الأشياء الأخرى و سيبدو ذلك جليا من خلال الكلام عنه في لغة هيدجر.

لقد استعملنا إلى حد الآن مفاهيم كثيرة ولم نشرح أغلبها. لنتوقف عند البعض منها: "الكينونة"، "الكائن هنا" و"الشيء"، أو بالأحرى "الكائن". قلنا إن "الكينونة" هي (Sein) و"الشيء" أو "الكائن" هو (Seiende) إلا أن "الكائن هنا" (Dasein) يبقى إشكالا بحيث نجده بالعربية يأخذ شكله من الشيء أي "الكائن" والمكان أي "هنا" بينما يأخذ شكله بالألمانية والفرنسية وكذلك اليونانية من "الكينونة" و"المكان"، وقد قلنا بأن كينونته هي التي تجعل الإنسان يعي وضعه وليس كائنه. هذا كل سر "دازين" الذي يعني "ذاك الذي لديه كينونة هنا"، لكن سنحتفظ بمفهوم "الكائن هنا" لأنه أبسط وشائع الإستعمال وسنقصد به "دازاين" بمعناه الكامل لأن عليه ستبنى كل المفاهيم الأخرى التي تحدد وتعرف أبعاد الإنسان. فيقول هيدجر: "الكائن هنا" هو ذلك الكائن الذي أنا هو برمته: (l'étant que je suis à chaque fois moi-même).(6) إنه الفاعل الرئيسي وسيسأله الفيلسوف على هذا الأساس لأن له الأولوية في كونه كائن (primauté ontique) إذ يستطيع أن يسأل نفسه عن نفسه وعن الكائنات الأخرى كما أن له الأولوية لكونه جزء من الكينونة (primauté ontologique) لأنه الوحيد من يسأل عن الكينونة بحيث يطرح السؤال الذي إنطلق منه هيدجر. حاولنا هنا وبصورة موجزة تفسير الفرق بين (primauté ontique) و(primauté ontologique) باستعمال الكائن هنا كفاصل إلا أن ترجمة (ontique) و(ontologique) تحتاج

إلى دقة أكثر. لذا سنحتفظ بالكلمتين في شكلهما اللاتيني، وسيكون الأنتي (ontique) ما له علاقة بالأشياء والأنتولوجي (ontologique) ما له علاقة بالكينونة.

فلما يسأل "الكائن هنا" نفسه عن وجوده يجد في جوابه تساؤلا عن الكينونة لأنه يحمل في ذاته الفهم الأولي (précompréhension) لها. وهو الوحيد المتفتح لوظيفة فهم الكينونة لأنه الوحيد الذي يتمكن من فهم الكائن كما هو فيمكنه بالتالي فهم الكينونة دائما وقبل كل شيء ووضع كل كائن بمكانته. لكن هذا الفهم لا يعني التمكن من المفهوم. فإن كل تفكير هيدجر الذي تعبر عنه الأنتولوجيا الأساسية يكمن في القيام بهذا العمل المبدئي لتحضير "الكائن هنا" لِفهم نفسه والعالم بطريقة "أنتية" أو "ماقبل أنتولوجية".

إن تمكّن "الكائن هنا" على فهم وتحليل العالم الخارجي يجد أساسه "الأنتي" في وجود الأشياء ذاتها. ولما يصل التساؤل إلى مستوى فلسفي، يسمو "الكائن هنا" إلى الإشكالية الأنتولوجية. لكن يجب الإعتراف أن هذه الأولوية الأنتية – الأنتولوجية قد أشار إليها أرسطو لما تكلّم عن النفس الإنسانية.[7] ويذكرنا هذا بتفسير القديس توماس الإكويني لكلام بارمنيدس وهو يقول: إن السياق الذي تحدث فيه القضية هو استنتاج للمتعاليات[8] (transcendantaux). يمكن القول إذاً بصفة نهائية أن للكائن هنا الأولوية في السؤال عن الكينونة، وهذه حقيقة تاريخية فلسفية.

هذا فيما يخص "الكينونة" بصورة جد موجزة، أما مفهوم "الزمن" فهو كذلك ذو شجون. نجد في الألمانية وكذلك في الفرنسية كلمة واحدة تعبر عن سيول الأيام (Zeit/temps) بينما مشتقاتها متعددة. مع كلمة (temps) تجد (temporalité, temporel, temporation)، وهي في العربية تتفق تارة مع كلمة "وقت" وتارة أخرى مع كلمة "زمن". فالزمن والتزامن يترادفان مع (temps/temporalité) بينما يقترب الوقت والتوقيت من (temporation/temporel). لكن سنحتفظ بكلمة "زمن" فقط لأن الترجمة المألوفة لكتاب "زاين أند زايت" هي "الكينونة والزمن"، ويدل هذا عن أفق ممكن لفهم الكينونة بصفة عامة أو تفسير الزمن كبعد متعالي (ترنساندنتالي) لسؤال الكينونة.[9]

لما نكشف عن زمنية الكينونة بصفة عامة (temporalité) يصبح معناها أقرب للفهم، فنتمكّن بالتالي من الوصول إلى فهمها بتفسير أصيل لبعدها الزمني.[10] لذلك علينا أولا تحديد مفهوم الزمن في حد ذاته وتمييزه عن المعنى العادي (بمعنى الوقت الذي يسير أو يجري)، وإعطاء لهذا الأخير حقه. بعبارة أخرى زيادة على قيمة المعنى العادي للزمن الموجود منذ أرسطو والذي يلعب دورا في روح الفلسفة، يتساءل هيدجر عن معنى أعمق لهذا المفهوم وعن علاقته مع الزمنية والتاريخ والتاريخية (historialité) من جهة وعن علاقته مع المكان (espace) من جهة أخرى. فيكون لكل تطور لشيء ما موضعه في الزمن، إذ لا يحدث أي شيء خارج هذه الميزة. يعتبر هيدجر الزمن بعدا "أنتيا" تتواجد فيه كل الكائنات بينما يبقى البعد الأنتولوجي للمكان وحده وينفرد به 'الكائن هنا' في علاقته مع العالم. كما أن هيدجر يقابل الأشياء الزمنية بالأشياء اللازمنية (كالرقميات –numérique)، ويبقى همه كفيلسوف هو أن يفسر كيف تجد الإشكالية الأنتولوجية المركزية جذورها في ظاهرة الزمن، هذا ما سيسمح للكينونة أن تصبح موجودة و مرئية في طابعها الزمني[11] وهذا ما قد يطرح كذلك مسألة الماضي والحاضر والمستقبل.

فالكلام عن الزمن مركب ومعقد ومتشعب وطويل يرجع إليه هيدجر كلما إقتضت الحاجة أو انتقل من موضوع إلى آخر في بعد من أبعاد "الكائن هنا ".

في المفاهيم الأخرى حلّل الفيلسوف الحياة اليومية للكائن هنا وعلاقته بغيره من الكائنات غير الواعية بكونها كائنة أو بكائنيتها (étantité) وهي تعتبر نوعا ما امتدادا لهذا الواعي الوحيد. غالبا ما يعيش "الكائن هنا" حياة يومية عادية (quotidienneté //Alltäglichkeit)، يتميز في يوميته بعلاقته مع العالم لأنه ملزم أن يكون هنا في هذا العالم الذي يحيط به ويتعامل بعفوية مع الأشياء التي تكوّنه لأن العالم بعد من أبعاده وهو أول ما يعيه في وجوده، لذا سمي بالكائن في العالم (être-au-monde /In-der-Welt-Sein).

ثم يستخلص هيدجر من العالم أبعادا مختلفة يتميز كل منها بمعنى خاص. إن للعالم كذلك بعداً أنتولوجياً لكونه عالم (mondanéité)، فينظر إليه كافتتاح على مشروع "الكائن هنا" أو مشروع الوجود، لأن "الهنا" الذي يكون ويؤسس فهم وبعد وقصد "الكائن هنا" لا يتحدد إلا بوجود العالم.

إن تحليل هيدجر لدور كل كائن في العالم ومدى فعاليته بالنسبة للكائن هنا و بالنسبة للكل مهم، ولكن ما يهمنا أكثر هو نوعية الحياة التي يعيشها الكائن هنا بين العناصر حتى ينتقل من "الحياة العادية" إلى حياة حقيقية أي من "الحياة الأنتية" يهتم فيها بالأشياء إلى "الحياة الأنتولوجية" يهتم فيها بالكينونة. فالعالم ليس مجرد مكان توضع فيه الأشياء أو الكائنات مرتبة منظمة، بل هو إفتتاح ومشروع و إرادة سمو إلى ما فوق الكائنات كما أنه شرط التمكن بمعنى أنه الوسيلة التي تسمح للأشياء أن تكون أو أن تتحول. لكن يبقى المشكل أن نعرف كيف يستطيع "الكائن هنا" أن يخرج من ذاته العادية ليتجاوزها. في هذه اللحظة الحاسمة أي في هذا الخروج يكمن السر الحقيقي للوجود لأن جوهر الإنسان هو وجوده وهذا الخروج يعمل على تحقيق الوجود، وفيه يكون الإنسان في الطريق لتحقيق نفسه.

هذه المرحلة تتطلب المرور بمرحلة وسيطة تشبه ما يمكن تسميته تجاوز الأنا الجماعي (on) الذي يجمع الحياة اليومية ومشاكل هذا وذاك وتفهم العلاقات بين الأفراد والإتصالات الإجتماعية. هذا لا يعني أنه على الفيلسوف أن يعتزل المجتمع لكن لا يجب أن تؤثر فيه الأوضاع وتأخذ منه أكثر مما تستحق من وقت أو من إهتمام. فعليه أن يسمع ويساعد الناس دون أن يتورط في القضايا البسيطة سواء كانت شخصية أو قضايا الغير. ينتج عن هذا بعد آخر يتميز به الكائن هنا وهو "الكائن مع" (Mitsein/être-avec) لأنه كل يوم في علاقة وتعامل وتبادل مع الغير.[12] هذا ما يودي إلى مفهومي القرب والبعد من شيء ما أو شخص ما قد نكون معه في نفس المكان.

إن كل هذه العلاقات السطحية مع الغير تجعل الإنسان متغربا في العالم لا يفهم مكوناته وهو لا يدرك حتى هذا التغرب بالذات، فهذه الأشياء المبعثرة في العالم هي التي تجعله يفكر و يختار ويعمل. هذه الحال تطمئنه لأنه متخوف من أفعاله وإختياراته وأفكاره الخاصة والفردية والحرة.

تطرق هيدجر إلى مفاهيم أخرى لها علاقة مع الإنسان كالواقع ، والهم ، والقلق، أو مفاهيم فلسفية مجردة اعترضت طريقه في التحليل. فلما يسأل يتساءل عما هو التساؤل ولما يفكر يتساءل عما هو التفكير والتفكر ولما يتحدث عن الذات يتساءل عنها... وقد توقف على وجه الخصوص عند محطة الوجود وكان بينه وبين الفيلسوف الفرنسي "سارتر" لقاء حقيقي لتحديد الفوارق بينهما كما وضع نفسه موضع نقاش مع الفيلسوف الدانيماركي "كيركيجارد" (Kierkegaard) حتى يفسر موقفه منه فيما يخص الوجود والموجود والعرض والحدث والجوهر، فيعرِّضنا ثانية إلى الإختيار بين معاني الجوهر (substance) و(essence) ومفاهيم أخرى لن نتوقف عندها. إلا أننا مجبرون على التوقف عند مفهوم "الموت"، الذي تطرّق إليه هيدجر بصفة خاصة لأنه لا ينجو منه أحدا ولا يتجاوزه أحدا وهو آخر حدث أي حدث الإكتمال لا يحدث بعده شيء.

إن الإنسان يعيش في رعب الموت لكنه لم يجربه لأنه دائما أمام موت الآخر، فهو لا يساوي أبدا موته الخاص، وحتى يتحاشى التفكير في الموت بطريقة حقيقية أحاط الحدث بمجموعة من الطقوس تختلف من مجتمع إلى آخر لكنها موجودة مبدئيا في كل المجتمعات. إلا أن الإنسان كائن من أجل الموت (être-pour-la-mort)، يمكن له أن يألفه ويجعل منه مشروعا منتظرا يحقق ذاته قبل أن يصل لأنه آتي لا محالة.

يمكن القول أن هيدجر تطرق إلى كل مواضيع الوجود، كما أنه انتقد كل المناهج الفلسفية وفسر علاقته بكل المدارس والإتجاهات الفلسفية الكبرى، بني فكره على تأثير فلاسفة اليونان والقروسطيين والفكر الحديث والمعاصر، فأثر في البعض وتأثر بالبعض الآخر. فما هو موقف المفكرين العرب من نظرة هيدجر إلى الوجود والكون؟ هل عرفه هؤلاء؟ هل يوجد من حاول التقرب من فكره، ووضع الإتفاقيات اللازمة لترجمة تعابيره أو على الأقل التأثر بطريقة تفكيره؟

في تاريخ قريب إهتم المفكرون العرب بالفكر الماركسي لأنه يحمل في طياته بذور آمال تحريرهم من الإستعباد لكون معظمهم كان يعيش في بلد مستعمرة أو تحت سيطرة سلطة مستبدة، كما تقبلوا بعض علماء وفلاسفة السياسة للتمكن من مفاهيم الإلتزام ثم إلى سارتر لفهم الظلم الذي كانوا يعيشونه وإيجاد القدرة للتخلص منه على الأقل على المستوى النظري. فهل حظي هيدجر بشيء من إهتمامهم ؟

أهم ما كتب في هذا المجال مؤخرا للجواب على هذه الأسئلة هو كتاب الفيلسوف اللبناني "موشير عون" حول "هيدجر والفكر العربي".[13] وينشطر إهتمامه إلى شطرين: إذا كان الإهتمام هو ترجمة كتب هيدجر إلى العربية وتحديد مفاهيمه وإيجاد ما يناسبها في العربية فهذا ضئيل، لكن إذا كان التأثر هو معرفة مضمون فكره والتقرب من طريقته في التفكير ومحاولة كل منهم إيجاد حلول لوطنه بعد التمكن من المشاكل المعاشة في كل منها، وذلك بالتمييز بين هيدجر الألماني وهيدجر العالمي والعمل على التوفيق بين هيدجر العالمي والمشاكل الموجودة

في كل بلد عربي بمراعاة طابعها المحلي في حلها، فقد يكون الجواب أكثر تشجيعا مما نظن. وأهم من يمكن أن نبدأ بالحديث عنه كتلميذ وفيّ لهيدجر هو عبد الرحمان بدوي الذي أستطاع نوعا ما أن يستخلص من الفيلسوف مذهبه الفلسفي لطرح مسائل عربية أصيلة بينما تأثر الهويدي بمنهجه الفلسفي وهو يحسن اللغة اليونانية القديمة فإستفاد من قراءة غيره من الفلاسفة والفلسفات كفلسفة المنطق.[14] إلا أن أصواتا ترتفع لتُندد بإمكانية التأثُّر بفكر هيدجر لكونه يختلف جذريا عما تنتظر الشعوب العربية من حلول لمشاكلها الداخلية.[15]

مدرسة وحيدة تحمل علنا إسم "مجموعة الهيدجريين الإسلاميين"، توجد في إيران وعلى رأسها أحمد فريد (1912– 1994) الذي يُقر بتشابه بين فكري هيدجر وقطب الدين الشيرازي الذي عاش في القرن الثالث عشر وحافيظ الشيرازي في القرن الرابع عشر. لكن النقاد يقولون أن فريد تجاهل كون الفكر الإسلامي يختلف جذريا عن الفكر الغربي ولا يمكن أن نقرب بينهما أبدا.[16] فيقول له يوسف بن عدي أنه من الضروري إدخال تعديلات على الفكر العربي المعاصر وإرجاعه ثانية إلى العادات والتقاليد الإسلامية الأصلية.[17] لكن ما تجاهلناه هو أن كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري يلحان على ضرورة تفسير الفكر العربي على ضوء المعطيات العلمية والفلسفية المعاصرة ويقصدان بذلك إستعمال فكر ومنهج ومفاهيم هيدجر للوصول إلى النهج الفكري الصحيح مع احترام كل الفوارق والإختلافات لكون أرضية نمو الفكر الغربي لبداية القرن العشرين لا تشبه الظروف التي تتخبط فيها المجتمعات العربية الحالية والتي تقتضي تفكيرا عميقا وإصلاحا شاملا يعيد النظر في البناء الفكري ابتداء من جذوره للحصول على بنية جديدة متكاملة وملائمة للشعوب وللعصر. إذا كانت في عهد هيدجر ثورة تقنية هائلة نتاج الحروب العالمية التي فرضت على الدول أن تواكب البحوث والإكتشافات في صناعات متعددة، ممَّا أوحى للفلسفة طريقة جديدة في التفكير تجسدت في أفكار هيدجر ومنهجه ومفاهيمه واصطبغت بها المدارس والإتجاهات التي جاءت من بعده، فقد يختلف التفكير نوعا ما في المجتمعات العربية لبداية القرن الواحد والعشرين وهي ضعيفة مستضعفة متفرقة لا تكاد ترفع رأسها من ثقل الثورات الداخلية والحكومات الإستبدادية والضعف الإقتصادي ومأزق العولمة الذي لم تستوعب ضرورته ولا كيفية التعامل معه فهي تستهلك ولا تنتج. في هذا العالم الذي تنظر إليه التكنولوجيا كمجرد قرية كبيرة، ما زالت كل دولة عربية معزولة في أنظمتها القديمة تحتفظ بمخاوفها القَبَلِيَة ولم تستوعب الديناميكية الجديدة للعالم الموحد إقتصاديا وعلميا وفلسفيا.

إن هيدجر فكر ومنهج. رأينا كيف تبلور الفكر حول قضايا العصر ففهمها وحللها وفككها وأعاد بناءها. هذه العمليات كالفهم والتفكيك والتحليل والتركيب أو إعادة البناء هي أجزاء منهجه يمكن استعمالها دون تأثير إيديولوجي أو عقائدي، لذا نتساءل كيف تقبل الفكر العربي الكيفية الفكرية الماركسية أو الكانطية أو الهيجلية أو السارترية وهي جملة مركبة ولم يتقبل الفكر الهيدجري الذي يقدم منهجا للتفكير لا غير؟ إذا كان هذا يرجع حقا لصعوبة فكره فهو ليس أصعب من فكر هيجل وإذا كان تخوفا عقائديا فهو ليس ألحد من ماركس، لكنه أخطر لأنه منهج يدفع بالفرد حيث كان وكما كان للتفكير بمفرده من أجل الوصول إلى حقائق عدة يوفق بينها كما يريد حسب حاجياته. وهذا يسمى الإستقلالية الفكرية.

بحثا عن هذه الإستقلالية عمد موشير عون على استكشاف جغرافي بسيط لإظهار بعض نقاط تأثير فكر هيدجر في العالم العربي. إنه مسح شامل يأخذ بعين الإعتبار بعض العينات العامة يقترح فيه المقارنة بين المشرق والمغرب، فيقول أن لفلاسفة دول المغرب إمكانيات أوفر لإعادة النظر في الموروث الميتافيزيقي الغربي لأنهم أحسنوا فهم النهج اللغوي الفلسفي الهيدجري لكن لغتهم العربية جافة وناقصة،[18] يمكن الإشارة إلى إبراهيم أحمد و أبو العيد دودو في الجزائر أو عبد السلام بن عبد العالي و محمد سبيلة في المغرب أو علي حبيب الفريوي و زهير الخويلدي في تونس وغيرهم. بينما يحسن فلاسفة دول المشرق العبارات الإلتفافية والمستعصية للتعبير عما هو بسيط وهم متمكنون كذلك من الفكر اللاتيني المسيحي الوسيط بحكم وجود المسيحيين بينهم حاليا كثروة فكرية، لكن تحكمهم في آليات الفكر المعاصر ناقص، وهم في الحقيقة جد قلائل ومشاركتهم في الفكر الهيدجري شبه منعدم ، إذا استثنينا مصر حيث نجد عبد الرحمان بدوي وإسماعيل مصدق وكذلك لبنان حيث نجد موسى وهبي وإيلي نجم، كما قد نجد عددا من المترجمين والمؤرخين للفكر الفلسفي المعاصر.[19]

ماذا نستخلص من هذه الأقوال؟ إن لدول المغرب إمكانيات أوفر لفهم الفكر الهيدجري ومنطق لغوي أقرب إلى المنطق الغربي بتحكمهم في اللغة الفرنسية ولكن لغتهم العربية ناقصة بسبب نقص إمكانيات الترجمة. بينما يتمكن المفكرون في دول المشرق من الترجمة لتحكمهم في اللغة العربية لكنهم لم يطوروها إلى مستوى الحاجيات الفلسفية للعصر فبقيت في طابعها البلاغي القديم. فالنتيجة نفسها: لم نصل بعد إلى قاموس عربي مُقنِع في مجال فكر هيدجر. زد إلى هذا إنعدام الإرادة العلمية والسياسية للعمل المشترك من أجل تطوير الفكر

الفلسفي والأدبي والعلمي بالنظر في نفس الإتجاه وهو إتجاه المستقبل، بل يرغب كل بلد في أن إبراز أصالته أكثر من الآخر وهذا لا يجدي نفعا ويجعل النقاش مستحيلاً.

رغم هذا النقص، فإذا تمعَّنا في عمل الأشخاص قد نصل إلى بعض الحقائق في المقارنة بين فكر هيدجر والفكر العربي لتتبين لنا نقاط القرب رغم العراقيل. في البداية نلاحظ أن اللغة العربية مصبوغة بالطابع الديني في أعماقها ونفضل استعمال عبارة "لغة ميتافيزيقية" بدل من "تيولوجيا"،[20] والتعبير الديني يخفي المشاعر والقرارات والإرادات الفردية و يحجب النزاع الموجود بين العقل والعقيدة بتقديم نظرة مبسطة بل سطحية لدين عقلي أومعقلن في متناول الجميع وهذا من العراقيل. كل السبل التي وفرها هيدجر للبحث عن الكينونة ما زالت الميتافيزيقا تحجبها عند المفكر العربي، فعليه أن يفكك فكره لإعادة بنائه من جديد، بطرح الأسئلة التي تسبب قلقه بطريقة أنتولوجية فيكون هو من يبحث عن أجوبته. وهذه المرحلة في ذاتها تجاوزا مزدوجا لشروط الميتافيزيقا بطرح سؤال الكينونة وبمحاولة الوصول إلى الرد.

عموما يبقى "اللامفكر فيه" (l'impensé) هو ما يبحث فيه كلّ من الفكر العربي والفكر الغربي، فكلاهما يبحث عن الحقيقة في أعماق التاريخ الذي يشعر بالإنتماء إليه، فيرجع هيدجر إلى العهد اليوناني ما قبل السقراطي ويرجع الفكر العربي إلى العهد الإسلامي الأول رغم كل الفوارق والتجاوزات بحكم عدم النظر العلمي في هذا الماضي العربي العريق. وقد عبر على هذا النقص "محمد أركون" لما تحدث عن القرارات الرسمية التي تعمل على عرقلة الفكر الحر،[21] كما يقول في حديثه عن تحكم الدين في الفكر "أن التيولوجيا لا تدرك مدى أهمية التاريخ واللسانيات وإمكانية التحكم في اللغة".[22]

إن الحديث طويل والدراسات الجدية قليلة لكن يتبين من كلا الفكرين أن الميتافيزيقا تحجب الحقيقة وعمل الفيلسوف هو العمل على الكشف عنها. فيتساءل زكي نجيب محمود في حيرة "كيف يمكن أن نتمسك بعمق الفكر العربي القديم ونطمح في تفكير معاصر؟".[23] يجيب أدونيس أن الفلسفة العربية إنهارت لما حاولت أن توفق بين الفكر الإسلامي والفكر اليوناني، بينما يرى الجندي عكس ذلك إذ يصف الفكر العربي بفكر جماعي يجمع بين أنواع التفكير يتوسط بين هذا وذاك.[24] واضح أن كل هذه الحيرة هي رد على النظرة التي ترى في عصرنة الفكر العربي خطرا فادحا على المجتمعات المسلمة، إذ يصرح أصحاب هذا القول بقبول التكنولوجيا الغربية دون الفكر الغربي. وفي هذا الموقف بالذات نوعٌ آخر من الميتافيزيقا تفرض على المستهلك العربي مواد دون أن يتساءل عن سر وجودها وطريقة إنتاجها وكيفية تطويرها. فيبقى المثقف بين مستويين متناقضين لا يبدو التقارب بينهما ممكنا في الوقت الراهن.

إذا تمعَّنَا في هذا كله يتبين لنا أن الفكر العربي لا يختلف جذريا على الفكر الغربي ومصالحهما لا تتناقض. فمن الجانب الأخلاقي كل منهما مبني على ديانة سماوية توحيدية والنص القرآني يعترف أنه يمشي على خطى الديانات التي سبقته بصورة بينة إذ تأثر بقواعدها الإجتماعية وأبعادها الروحية ومقالاتها الأسطورية. أما الجانب الفلسفي فنعرف أن الفكر الغربي بُني على الفكر اليوناني مرورا بقراءة وفهم وترجمة وتلقين المسلمين العرب والمعربين بصفة حصرية، وأكبر مثال لذلك إبن رشد الذي يُعتبر إلى يومنا هذا أحسن مترجم ومفسر لأرسطو وقد تأثر به القديس توماس الإكويني في كل مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة وقضايا أخرى متعددة. رغم أن الإشكال أصعب تاريخيا لأن الحكم الكنيسي دام طويلا وأنتج كثيرا إلا أننا مشتركون في الموروث الديني المسيحي القديم كذلك وإخفاؤنا لهذه الحقيقة جزء من وبائنا، وأكبر مثال لذلك هو القديس أوجستين البربري الذي عاش في القرن الرابع ميلادي في سوق أهراس وكان أحد الآباء الأربعة للكنيسة اللاتينية.

اختفت الحقائق الكبرى كلها أمام القرون الظلامية المبهمة التي عاشتها هذه البلدان، فهي تحاول اليوم الإستيقاظ في عالم تطور وتغير وأعاد تكوين نفسه من دون مشاركة العرب، فباتوا لا يفهمون العالم ولا يعرفون حتى أنفسهم. بين الشك في الهوية والتخوف من الحقيقة وانعدام الآفاق العلمية والفلسفية والسياسية غلقوا الأبواب لكل مشروع ممكن بما فيه مشروع الحياة الشخصية، فلم يَبْقَ من المؤكد والمطمئن إلا الدين الذي يحميهم من تذبذبات وتغيرات وتجاوزات العصر لأنه سبق و أن أسس حضارة يشهد عليها التاريخ وكل ما صُنِع من علم وأدب وفلسفة في هذه المجتمعات كان تحت راية الإسلام. أما اللغة العربية فهي ميزة ثانية تتمسك بها هذه الشعوب لأنها القوة التوحيدية التي تعطيهم هوية يعيشونها كشعور بالإنتماء إلى هوية الأمة العربية الإسلامية حتى لمن لا يحسن العربية منهم.[25] هذا ما جعل معظم الدول الناطقة باللغة العربية ترفض الفكر الغربي وتتخوف من هيدجر على وجه الخصوص لأنه يقترح إمكانية إعادة النظر في الأفكار والتعبير وتقديم حوصلة عقلانية جديدة لهذا العالم.

عندما ندرك ما أتى به هيدجر للفكر الغربي نفهم مدى أهميته للفكر العربي، حيث قدم للغرب طريقة تفكير ومنهج يجعل المرء يتطلع إلى مشروع حياة جديد، كما قدم له سُلَّم لتفكيك الفكر (déconstruction) وآليات وأدوات إعادة البناء (reconstruction) للتمكن من إعادة قراءة تراثه بوسائله الخاصة، وقد بدت هذه الفكرة جلية منذ النص الذي كتبه في 1922 لإعادة تفسير أرسطو.[26] لكن الفكر العربي يفضل المنهج التركيبي على المنهج البنيوي ولو أن هذا الأخير يدلي بطرق إدراك وأنظمة تفسير ومعايير تقويم وقواعد سلوك علمية يحترمها المفكر العربي المتفتح.

في الحقيقة حتى الهيدجريون الأواخر صاروا يتخوفون من الفكر الغربي الحالي (ما بعد الحديث) الذي صار بحكم عدم توازنه بين الميدان الإجتماعي والسياسي والفلسفي يبتعد عن الحقيقة التاريخية ويتيه بين ميتافيزيقا عاطفية وعالم التكنولوجيا الذي يسلب الحريات ويدفع إلى نسيان سؤال الكينونة . فكل من المجتمع العربي والغربي متخوف من التغير لأسباب مختلفة، إلا أن كلاهما يحتاج إلى حافز يعيده إلى الفلسفة ويبعده عن الضياع الذي يعيشه في عولمة فككت الهويات وقربت الدول ومسحت الحدود لكن تركت الفوارق وأكدتها. وقد يكون منهج هيدجر هو المنهج القادر على جمع شمل هذا وذاك.

الهوامش:

1. أستاذة فلسفة وباحثة.
2. مارتين هيدجر : (*Acheminement vers la parole*)، ص. *24 و ما بعد*.
3. جيرار رولي: (*La philosophie allemande depuis 1945*)، ص. 24- 25.
4. هانس جورج جدمير : طرق هيدجر (*Les chemins de Heidegger*)، 1983، ص.35.
5. مارتين هيدجر : (زاين أند زايت) (Sein und Zeit)، 1986، ص. 25.
6. أنظر مارتين هيدجر : (زاين أند زايت) (Sein und Zeit) في الجزء الأول وأجزاء أخرى.
7. أرسطو : كتاب الحيوان 8، 431 ب 21، أنظر في (زاين أند زايت) ص. 38.
8. (les transcendantaux) المتعاليات أو القضايا المتعالية تعبر عن بعض المواضيع الميتافيزيقية التي إهتم بها فلاسفة العصور الوسطى والحديثة. أنظر (زاين أند زايت) ص. 39.
9. ألان بوليو: (*Abécédaire de Martin Heidegger*)، ص. 17.
10. على مبدأ الأنتي والأنتولوجي يصبح لكل كلمة بعدين على الأقل. الكلمة التي ترتبط بالأصل تنقسم إلى أصيل (original) و أصلي (originel)، كذلك كلمة وجودي (existentiel/exstential)، بينما ترجع كلمة وجود في حد ذاتها إلى (ek-sistence) التي تستمد فهمها من (extase) وهو الوجود المذهل وليس (existence) الوجود المادي العادي.
11. مارتين هيدجر : (زاين أند زايت) ص. 40.
12. ديديي فرانك: هيدجر ومشكل المكان (*Heidegger et le problème de l'espace*)، ص. 56.
13. موشير بازيل عون : هيدجر والفكر العربي، 2012.
14. م. فخري : دراسات في الفكر العربي، 1977.
15. ويليام غالي : قراءة في الفكر المصري، أنظر موشير عون: هيدجر والفكر العربي، ص. 15
16. د. شياحان: (Heidegger en Iran) في المجلة العلمية الفلسفية (*Le Portique*) 18، 2006.
17. يوسف بن عدي: أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ص. 65.
18. هذه النظرة في حد ذاتها شرقية وإن كان موشير عون يعيش في فرنسا.
19. موشير عون: هيدجر والفكر العربي، ص. 20.
20. إن كلمة " تيولوجيا " كثيرة الإستعمال في اللغة الكنيسية.
21. محمد أركون: (Islam, révélation et révolution) في مجلة (Autrement, *Dieux en société, le religieux et le politique*)، ص. 138.
22. محمد أركون: (*Pour une critique de la raison islamique*)، ص. 93.
23. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص. 9-20.
24. موشير عون: هيدجر والفكر العربي، ص. 40 (هوامش آخر الصفحة).
25. زكي الأرسوزي: المعلقات الكاملة، ص. 27-33. أنظر موشير عون: هيدجر والفكر العربي، ص. 47.
26. مارتين هيدجر : أسئلة 4 (*Questions IV*)، ص. 48.