مارتن هيدغر وتقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية

Martin Heidegger and the Undermining of classical Ontology

بلقاسم خيرة
تخصص فلسفة غربية معاصرة
كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر2- الجزائر
البريد الالكتروني: sihamkasem1@gmail.com

تاريخ الإرسال : 30/ 12/ 2020	تاريخ القبول: 2021/01/25	تاريخ النشر: 2021/02/28

ملخص:

تعتبر فلسفة مارتن هيدغر من أهّم الفلسفات المعاصرة التي أحدثت تحولا جذريا في مسار تاريخ الفلسفة، من خلال المساءلة النقدية لتاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون إلى غاية نيتشه، هذا بالضبط لأنّ مسألة الوجود أضحت في رحاب النسيان، الأمر الذي أدّى بهيدغر إلى سبر أغواره بمنهج تحليلي نقدي قصد نزع المطلقية المترسبة على التراث الفلسفي.، إذن نحن بصدد توضيح واستكناه طبيعة تلك المساءلة الهيدغرية المحكمة حول تقويض الميتافيزيقا بأسرها وفي نفس الوقت الكشف عن الماهية الميتافيزيقية للحداثة ربّ ماهية تشكل بدورها نواة القدر التاريخي المعتّم للفلاسفة الكلاسيكيين، وربّ ماهية تاريخية وفكرية تحتّم علينا الخوض في غمارها ومن ثم التساؤل.. هل هيدغر استطاع تجاوز الميتافيزيقا الكلاسيكية أم أسّس لميتافيزيقا جديدة ؟

الكلمات المفتاحية : الوجود، الميتافيزيقا، الكينونة، الدزاين .

Abstract :

The philosophy of Martin Heidegger is considered one of the most important contemporary philosophies that have transformed the course of the history of philosophy، through criticism of the history of Western metaphysics from plato to Nietzsten، becouse the question of existence has become forgotten، so we are in the process of clarifying the nature of that court questioning. concerning the citicism of metaphysics in its order and at the same time revealing the origin that in turm constitutes the dark historical desting of classical philosophers، and an origin that requires us to delve into it and then ask Was Heidegger able to surpass classical metaphysics or production anew metaphysics ?

Keywords: Existence, metaphysics, Being, Dasein.

مقدمة :

إنّ المقدم على دراسة الفكر الهيدغري عموما يجد نفسه مبحرا في أفق مفاهيمي خاص يحوي كنهه العديد من التأويلات المتصارعة فيما بينها، ذلك أنّ الفكر الهيدغري لا ينفتح بدلالة أفق خاص، وإنّما بدلالة آفاق فالمبحر في غماره يستشعر ذلك اللّا متناهي الذي لا يعرف ولا يريد التوقف عند نهاية معينة، بل كل نهاية لها بداية، وإنّها لغبطة تستأثرنا ونحن نقتحم هذا الدرب الذي يحيلنا إلى دروب متعددة ولكنّها الغبطة نفسها التي لا تكتمل بصعوبة الفكر الهيدغري أين ينغلق فهمنا بانفتاح وشقّ كل بدئ لبدئ آخر وهنا قد أضحينا وترا مشدودا على الهاوية الهيدغرية الفاصلة بين اللّانهايتين إمّا أن نتماهى مع فكر هيدغر ناسينا ذواتنا خانقين لإفهامنا ؟ أو أنّنا نفكر ضد لغة هيدغر ؟

سنركز التحليل في ورقتنا على الاقتلاع النقدي للانطولوجيا الكلاسيكية بحسب هيدغر، ذلك الاقتلاع الذي يراه مهّمة تستوجب التنفيذ ضمن التاريخ الفلسفي إذ ينبغي مراجعة تاريخ الفلسفة الغربية من جديد، مراجعة نقدية عميقة من منطلق نزع القدسية على الموروث الفلسفي الميتافيزيقي المترسب منذ أفلاطون إلى غاية هيجل ونيتشه، وفعلا إذ يكشف لنا الحوار والسّجال الفلسفي الذي عقد في نقد التصورات الفلسفية الميتافيزيقية حول الوجود بأنّ هنالك ثمة فهما مختلفا، إذ لا طالما تشبث الفكر الغربي بالمطلقات واليقينيات التي لا تقبل المناقشة أو الجدال حتى، وبالتالي لم يفكر بأنّ القضية تحتاج إلى إعادة مراجعة ومساءلة حول الأصول والأساسات التي تم من خلالها بناء تلك التصورات الكلّية والشمولية حول الوجود، لأنّ الوجود قبل فلسفة هيدغر كان يتأسس على المفهوم والماهية والتصور وبالتالي لم يفهم فهما مخالفا .

من هنا تتبدى تلك الدواعي التي أدّت بهيدغر إلى محاولة بناء نظرة للوجود تختلف عن كل ما اعتبرته الميتافيزيقا حقيقة ومفهوما جاهزا قد تم الفصل فيه .

إذن نحن بصدد الكشف عن تلك الإستراتيجية الهيدغرية المحكمة حول تقويض الميتافيزيقا بأسرها وفي نفس الوقت الكشف عن الماهية الميتافيزيقية للحداثة ربّ ماهية تشكل بدورها نواة القدر التاريخي المعتّم للفلاسفة الكلاسيكيين، وربّ ماهية تاريخية وفكرية تحتّم علينا الخوض في غمارها ومن ثم التساؤل: **هل يمكن اعتبار مسلمة الوجود مسلمة أولية يمكن عبرها فهم فلسفة هيدغر في بعدها العميق؟ ما طبيعة وما تأويل المساءلة الهيدغرية لتاريخ الميتافيزيقا؟ هل هي مساءلة أنطولوجية غرضها هدم أسوار الميتافيزيقا ؟ أم أنّ غرضها استظهار سؤال الوجود من متاهاتها ؟**

نفترض هنا أنّ الوجود في التصور الهيدغري لا يتأسس بدلالة بقايا الميراث الميتافيزيقي لكن ما تأويل المصلحات الهيدغرية : الدزاين، العدم ..." أليست مصطلحات ميتافيزيقية الكنه وكأنّ هيدغر لا يزال ملتبسا بقيم ميتافيزيقية ضلّت ثاوية في فكره وبهذا فمحاولة هيدغر تقويض الميتافيزيقا الكلاسيكية هي في الوقت عينه عودة ظافرة للميتافيزيقا إذ استملكها من جديد بعيدا عن نحته لمصطلحات ميتافيزيقية بل لاستمرارية انفلات الكينونة منه، وكأنّ أصالة الانطولوجيا الهيدغرية هي اللأصالة والهاوية والارتداد على الأعقاب.

ينطلق مارتن هيدغر في معرض نقده وتقويضه لفلسفات الوجود الكلاسيكية من منطلق عدم تمييز هذه الفلسفات بين الكينونة والكائن، إذ يلاحظ هيدغر أنّ الفلسفات السابقة تكلمت عن الكائن وقصدت به الكينونة بدءا من أفلاطون إلى نيتشه .

1_الفلسفة الإغريقية .(أفلاطون-أرسطو)

يقول هيدغر: "**إنّ الأنطولوجيا الأساسية وتقويض تاريخ الأنطولوجيا يشكلان معا المهّمة المزدوجة للعملية المتعلقة بسؤال الكينونة** "[1]

إذ يشكل سؤال الكينونة الهم الأساسي لهيدغر من خلال محاولته إعادة الكينونة إلى موضعها الحقيقي / الكينونة الواقعة في غياهب النسيان بدل الكائن، بيد أنّ هناك اختلاف أنطولوجي بين الكينونة والكائن، إذ مكمن الاختلاف بينهما أنّ الكينونة لا يمكن تصورها على النحو الذي يمكن من خلاله تصور الكائن، حيث يمكن القبض على الكائن من خلال التصورات الإبستيمية، أمّا الكينونة فتبقى تطرح دوما في مجال الفهم/ التأويل، بما هي الأساس الأنطولوجي لإمكانية كل فهم / التأويل[2].

ويعتبر هيدغر تاريخ الفلسفة ومن خلال مساءلته أنّه الإجراء الوحيد الضامن للتفكير في ماهية الحقيقة والوقوف على ماسكت عنه التاريخ " حقيقة الكينونة "، تلك الحقيقة اللاّمفكر فيها بالنسبة للميتافيزيقا بحيث أنّه أصبح ينظر إليها في علاقتها مع الفكر أكثر مما ينظر إليها في علاقتها مع الوجود، وهذا ما يبرز في قوله " **ماذا لو كان ممكنا لتلك الأمم في حركتها التاريخية العظيمة وفي تراثها العظيم أن ترتبط بالوجود ولكنها قفزت في المجهول قفزا غير مضبوط أو غير مسطر عليه، تنحت وسقطت بعيدا جدا عن الوجود بدون أن تعرفه، و إنّ هذا التنحي والنسيان للوجود كان بمثابة السبب الأكثر قوة ومركزية في تحديد انحطاطها اللاحق**"[3] على هذا تصبح استعادة ماهية الحقيقة شرط ضروري لكل مسار فكري أنطولوجي يبحث عن الوجود وهذا يعني أنّ الميتافيزيقا لا تطرح السؤال بصدد حقيقة الوجود، بل تتناسى الوجود وهذا ما جعل هيدغر يقول في مؤلفه "الوجود والزمان" **إنّ سؤال الوجود اليوم قد سقط في النسيان** "[4]، إذ انحصرت مهّمة الفلسفة في الفكر الإغريقي حول النظر في الكائن واستقصت كينونة الكائن ولهذا اعتبر هيدغر هذه الحقبة حجبا للبدئ الأوّل والأصلي واكتمال للميتافيزيقا الإغريقية وهذا ما يلخصه قوله التالي "" **إنّ كل انطولوجيا، وان توفرت على نسق من المقولات مهما كان ثريا وثابت الترابط، إنّما تبقى في أساسها عمياء وتبقى انحرافا عن مقصدها الأخص، إذا هي لم توضح قبلا معنى الكينونة كفاية ولم تتصور هذا الإيضاح بوصفه مهمتها الأساسية** "[5] .

أفلاطون :

إنّ كنه الإنسان عند أفلاطون يتحدّد و يتقوم على رؤية الكائن ولقياه، وما رؤية الكائن عنده إلاّ رؤية وجهه الذي عليه يتبدى وبه يظهر ما يعني لقاء الكائن والسلوك اتجاهه بما هو كائن، و إنّ هذا الدرك لا يكون بالمدركات الحسّية بل هو مجال التأملات العقلية، ويعتبر هيدغر أفلاطون أوّل من بادر إلى النّظر في الكائن بأحقّ النظر وأكثر من هذا هو أوّل من أرسى الفكر الغربي على مساره الذي عليه سار، وذلك بأنّ وجهّه نحو تأويل الكائن، فأفلاطون أوّل من نظر إلى كينونة الكائن وماهيته وحقيقته لما أجاب عن سؤال الكائن بالقول "ما كانت كينونة الكائن سوى فكرته،

---

[1] - *poggler.o."La pensée de Heidegger". Trad. M.simon. paris،196 ،p : 68.*

[2] - لكحل فيصل، الدزاين بين سؤال الكائن والكينونة " قراءة في مؤلف الكينونة والزمان لمارتن هيدغر"، مجلة التربية والابستمولوجيا، المدرسة العليا للأساتذة ، الجزائر، العدد(09)، 2015، ص: 11.

[3] - مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، ط1، دار الفارابي ، بيروت ، 2015، ص: 54.

[4] - *Heidegger Martin* ،Etre et Temps, (tr. François Vizin) Paris, Gallimard, 1986 ، p : .25

[5] - مارتن هيدغر ، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، ، ط1، دار الكتاب الجديد المتّحدة ، بيروت، 2012.ص: 62.

أو وجهه الذي هو أصل ظهوره وبروزه وتجلّيه"[1]، لذلك أمكن لهيدغر أن يقرّ: "أنّه ما كان للميتافيزيقا بأنّ تبدأ أحقّ البداية إلّا مع تأويل أفلاطون للكينونة بما هي الفكرة "[2] ما يعني أنّ هيدغر يعرض سؤاله عن الحقيقة من التصور التقليدي وبدءا بأفلاطون باعتباره يشكل البدء الأوّل للميتافيزيقا والذي أحدث تحولا في ماهية الحقيقة، وللكشف عن هذا التحوّل المفهومي للحقيقة والذي أحدثه أفلاطون يعود بنا هيدغر إلى أحد نصوص أفلاطون " نص أسطورة الكهف Mythe de la caverne" حيث يقول هيدغر كقراءة تأويلية للنّص الأفلاطوني أنّ أفلاطون يخضع لتحوّل في ماهية الحقيقة، ويتمثل هذا التحوّل في الايدوس "Eidos" بعد أن كانت ترتبط مسبقا بمعنى الاليثيا (Alètheia) أي اللاتّحجب أو اللانكشاف، فالفلاسفة حسب المنظور الأفلاطوني" أولئك الذين يمكنهم أن يدركو ما هو أزلي على حين أنّ من يعجزون عن ذلك ويضّلون طريقهم وسط الكثرة والتغيّر، لا يستحقون هذا الاسم فإنّهما ينبغي أن يسند إليه الإشراف على الدولة حسنا إلاّ ترى فارقا بين العميان وبين من عدمو بحق معرفة كل حقيقة وعجزو أن يتأملو جميع تفاصيل هذه الحقيقة المثلى، ويرجعوا بأنظارهم إليها دائما"[3] وبهذا فالحقيقة عند أفلاطون هي عالم الايدوس، ومن خلال تأمّل أسطورة الكهف لأفلاطون يمكن أن نقف أو نميّز أربع مستويات تبسط وتشرح هذا التحوّل وهي موجزة على الشكل التالي:

المستوى الأول: هو ذلك المستوى الذي يحيا فيه البشر في الكهف مقيّدين بالسلاسل يعتقدون بصحة ما هم على اتصال به مباشرة، ويمثل الكهف بالنسبة لهؤلاء السجناء الفضاء العام للحقيقة " إنّ السجناء المغلولين على هذه الصورة لن يعتقدو على الإطلاق أنّ ثمة ما هو غير متحجب سوى ضلال الأدوات "[4].

المستوى الثاني: يمثل هذا المستوى حالة الاندهاش والحيرة التي تمتلك السجين إثر تحرره من أغلاله، إذ عند توّجهه سيرا نحو نور الشمس يصطدم بوهجها وبطبيعة الحال يتألم من رؤيته للأشياء الخارجية والتي قد تعود على رؤية ظلالها من قبل، هذا المستوى طوّق السجين بالشّك حول ما كان يعتقد به مسبقا من" حقيقة الضلال " إذ من خلال هذه الرؤية سيدرك السّجين خطأه " إنّ الحقيقة على الأصالة تكمن في نظر هذا السجين المتحرّر في الضّلال، فهو على الرغم من تخلصه من الأغلال لا يزال يسّيء تقدير مفهوم الحقّ ووضعه، لأنّه لا يزال يفتقر إلى الأساس الذي ينبني عليه التقدير ألّا وهو الحرّية، صحيح أنّ الخلاص من الأغلال يحرره بعض التحرّر ولكن هذا الخلاص لم يصل بعد إلى الحرّية الحقيقية "[5].

المستوى الثالث: وهو المستوى الذي يصل فيه السجين إلى الحرّية الحقيقية، فهنا يكون هذا السّجين الذي تحرّر من أغلاله قد انطلق إلى خارج الكهف حيث الحرّية الرحيبة، وهناك يتضح كل شيء وينفتح في ضوء النّهار، لقد تحوّلت رؤية الشخص للأشياء فلم تعد كما كانت عليه مجرد انعكاس لضوء الناس الصناعي فهي تظهر له في ضوء الشمس على حقيقتها، وبهذا المعنى يتشكل مفهوم جديد للحرية ينقلها من ذلك المجال الرحب الذي لا يخضع للحدود إلى الإلزام الذي يفرضه النّور الساطع من الشمس والذي يمّكن من الرؤية حيث تتجلى الموجودات على

[1] - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ط1"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009 ، ص: 349 .

[2] - المرجع نفسه ، ص: 351.

[3] - أفلاطون، الجمهورية، دراسة وترجمة : فؤاد زكريا ، *موفم للنشر، 1990* ص : 206.

[4] - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي،كلية الآداب، (دط)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ، (دس)، ص: 322.

[5] - المصدر نفسه، ص: 325.

ضوئه، وفي هذا التجلّي ينكشف هذا الذي يظهر[1]. ومن هنا نستنتج " أنّ أسطورة الكهف تصف لنا تاريخا وليس فقط وصف بسيط لحالة الإنسان داخل الكهف "[2].

المسار الرابع: يتمثل في هبوط المتحرّر إلى الكهف والحوار مع السجناء زملائه الموجودين في الكهف والذين لا يزالون مقيدين بالأغلال، إذ أنّ السجين المتحرّر يرى أنّ من واجبه أن يحول عيون هؤلاء عمّا يبدو لهم لا متحجبا لكي يرتفع بهم إلى الأكثر لا تحجبا، غير أنّ السّجين المتحرر لا يستقيم له الأمر داخل الكهف إذ يتعرض لخطر الوقوع تحت سيطرة الحقيقة السائدة هناك، إذ يتضارب رأيه مع رأيهم وقد يدفع التضارب بينهم إلى حد المطالبة بقتله ويكون مثله في ذلك مثل سقراط .

وهكذا فبلوغ الحقيقة والخروج من عالم التّيه والضلال يتطلب نوعا من المعاناة والمكابدة، إذ بالمنظور الأفلاطوني على النفس التخلص من سجنها " الجسم" وعلى هذا فالمستوى الرابع من مستويات الرمز يشير إلى أنّ السّلب أو الكفاح في سبيل انتزاع اللّا متحجب مرتبط بماهية الحقيقة، ولهذا نجد أنّ هذا المستوى يتناول كذلك مسألة الاليثيا شأنه في ذلك شأن المستويات الثلاثة المتقدمة عليه[3] ونستنتج من خلال هذه المسارات الأربع أو من خلال قراءة هيدغر لها أنّ الحقيقة ليست معطاة بداهة وإنّما هي انكشاف لا يتم إلاّ عبر مسارات أو تحوّلات وأوّلها الانتقال من عالم النسخ والضلال إلى عالم ما فوق النسخ، عالم يجسده مفهوم الايدوس"الايديا " أي عالم ما بعد الأشياء الحسية. والذي يفترض تحوّلا في مستوى الرؤية بالعين إلى الرؤية بالبصيرة Discernement أي من رؤية حسّية إلى رؤية عقلية وأنّ من عليه أن يكشف حقيقة الوجود فعليه أن ينشطر من الداخل ويعيش أناه الروحية ويتخلى عن الجسدية .

إذن هاجس أنطولوجيا أفلاطون ينبع من الوجود كهوية أو صورة خاصة سابقة على المحسوس، وما يحقق هذه الأسبقية هو الجدل، لأنّه ينطلق من ما هو محسوس إلى ما هو مثالي ثم ينزل إلى المحسوس ليفسره فهو جدل برهاني وعلمي غير أنّ أفلاطون لم يخلص الجدل من جدله[4] **إذن كيف يمكن للجدل أنْ يكون في الوقت نفسه صوت الضرورة الموضوعية والتعبير عن الجهل الإنساني ؟**

إنّ أفلاطون حينما يسأل عن الوجود فإنّه يفترض وجود الماهية أو التصوّر، ولعلّ السبب في هذا الافتراض هو دمجه بين ما هو معرفي وبين ما هو وجودي، إذْ قد استقر موقف "أفلاطون" مع محاورة"جلوكون" بتحديد المعرفة إلى قسمين: التصوّر الصحيح والعلم الحقيقي[5] والتصوّر الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاّوجود، وإنّ العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات، فإذاً كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنّما يتناول الوجود المتغير، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتا غير متغير، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود

[1] - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

[2] - Martin Heidegger, Question II, traduit par Kostats Axelos, Jean Beaufres Dominique Janicaud, Lucien Braun, Michel Haar, André Preau, François Fedier, Edition Gallimard, Paris, 1968.P 439.

[3] - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المصدر السابق، ص: 331.

4 - لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في أنطولوجيا مارتن هيدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2011 ، ص: 42.

5- أفلاطون، "الجمهورية، المرجع السابق، ص342.

الماهيات[1] وبهذا قام أفلاطون بالتنظير للأنطولوجيا كمعرفة ووجود عن طريق نظرية المثل أو الصور، غير أنّه لم يجب عن السؤال الذي قامت من أجله هذه الأنطولوجيا، **فإذا كان ما نعرفه موجودا لماذا نجعل من الوجود ما وراء المعرفة بحدود لا يمكن تجاوزها ؟**

إنّ أفلاطون قد أخذ بالمبادئ الكلّية للعقل على أنّها مصدر للمعرفة، في حين أنّ ملكة العقل تجد مصدرها في ما هو غير عقلي، لأنّ العقل الإنساني يتصور الحقيقة من زاوية مبادئه وملكاته متجاوزا القدرات والملكات الإنسانية الأخرى، وأفلاطون بهذا لم يمنح للعقل تلك القدرة على المعرفة والوجود سوى لأنه أنكر الجسد والقدرات الحيوية في الإنسان وهو بذلك يؤسس للميتافيزيقا الغربية التي ستأتي بعده[2]، وهنا تسقط الدعوة الأفلاطونية "الوجود هو ما تتذكره المعرفة"، وبالتّالي إقامة أنطولوجيا على المعرفة وهذا ما يفسر لنا أنّ اكتشاف الوجود عند هيدغر لا يبدأ بـ"المعرفة تذكر" كما اعتقد أفلاطون، وإنّما بالضبط في تركه طي النسيان وهنا تنفجر الأنطولوجيا الهيدغرية على شظايا الأنطولوجيا الأفلاطونية لتهدمها وذلك بإزاحة هذا الدور "الوجود = المعرفة= الجدل= التذكر.....؟ " وإخضاعه إلى الوجود المنسي، وهنا تتضح لنا الأنطولوجيا الهيدغرية على أصالتها بالتحرّر من الوهم ويتحوّل هيدغر على أنقاض أفلاطون إلى محاورة الأنطولوجيا الأرسطية علّها تكون اكتمال التنظير للوجود **فكيف تحددت مع هيدغر معالم الكينونة من خلال العودة إلى الأنطولوجيا الأرسطية في ضوء الأنطولوجيا الأفلاطونية ؟ وهل تابع أرسطو درب أستاذه في التمركز حول الكائن لا الكينونة ؟**

أرسطو: يعتبر أرسطو أوّل من أرجع الاعتبار إلى العالم _ عالم الأشياء الواقعية _ الذي اعتبره أفلاطون عالم الزيف والضلال إذ أنزل المثل من العالم السماوي العلوي إلى الأشياء الواقعية، وجعل المثل صورا وتصور الصور بوصفها طاقات وقوى كامنة في الكائن، هذا الآخير بالمنظور الأرسطي الذي لا يوجد إلاّ وفقا لمنظومة العلّل، أي وفقا لمبدأ العلّية بوصفها مباطنة للكائن ذاته ومن ثم كان على المقولات أن تقوم بتحديد وجود الكائن ونستعين هنا بنص أرسطو لفهم محدّدات الكائن والكينونة بمنظوره " تقال الكينونة واللّا كينونة أوّلا حسب أنواع المقولات المختلفة ثم تقال حسب القوّة والفعل لهذه المقولات أو حسب أضدادهما وأخيرا تقال حسب الحقّ والخطأ بالمعنى الحصري لهذه الكلمات... "[3].

فأرسطو يقول بفكرة المادّة والصورة المكوّنة لجسم الكائن، وعن اتحادهما ينتج الكائن، والمادة إذا فرضناها خالية من الصورة، ونصبناها على حدّتها مما يعسّر الإنسان استحضاره في عقله، أو في خياله حتى وممّا يستحيل معرفة حقيقته، وهي أقرب شيء إلى العدم، لا ماهية لها ولا تعيين، وقصارى ما نبلغه في التعبير منها أن يقال: إنّها الإمكان المحض أي ما استوى وجوده وعدمه، بحيث لو فرضنا وجوده أو عدمه لما ترتب على كلا الفرضين محال، وقد عبر عنهما أرسطو أيضا باسم القوة أي الاستعداد الموجود والقدرة على التوصل إليه، فالقوة هي الإمكان المقابل للفعل وبهذا فحقيقة الوجود كتصور لن تجد لها مضمونا إلّا انطلاقا من القضايا المنطقية "المقولات"، وبالتّالي فإنّ البحث عن الكينونة كحقيقة لا يمكن أن تتحدّد إلّا في الإمكان المنطقي "القضايا"التي جعل منها أرسطو المكان المفضل للأونطولوجيا كتأمل اللوغوس *Logos* لذاته، لكن هذا هو بالضبط الخطأ الذي وقع فيه أرسطو يقول

1- أنظر في هذا الصدد، عبد الرحمان بدوي:"أفلاطون"، مطبعة المعرفة، 1964، ص148، وكذلك، مارتن هيدغر،"مبدأ العلة "، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (دط)، (دس)، ص19.

[2]- لكحل فيصل ، فريديريك نيتشه والنقد الفلسفي لعلم المنطق، مجلة الرستمية ، تيارت ، المجلد 1، العدد2، 2020، ص: 29.

[3] - Aristote ، métaphysique ، trad ، j ،tricot ، vrin ،paris 1991، p : 54.

هيدغر: " ليست القضية هي مكان الحقيقة بل الحقيقة هي مكان القضية "[1] فأرسطو يسند إلى المقولات مهّمة تحديد وجود الكائن، فالمقولات العشر هي المعاني المختلفة التي يمكن أن تتخذها الحدود"الموضوعات أو المحمولات" أي أنّ المقولات هي المعاني المختلفة التي يمكن أن يتخذها الكائن من حيث وجوده، ولكن المقولات التي طمح أرسطو أن يجعل منها إطارا للفكر والوجود لم يكن بإمكانها أن تحقق طموحه، حتى وإن حاولنا أن نؤوّلها من حيث هي قول على أنّها تنتمي للّوغوس الذي يوّحد ويجمع وذلك لأنّ المقولات عند أرسطو تتعلق بالكائن لا بالكينونة ذاتها حتى أنّ الدزاين نوعان عند أرسطو دزاين لا أصيل ودزاين أصيل، فأمّا الدزاين اللاأصيل فهو اليومي المباشر بمعنى ذلك الكائن الذي يتمسك بكل ما هو مباشر (الإحساس) وبما يظهر للعيان مباشرة، أمّا الدزاين الأصيل فهو ذلك الدزاين الذي يتمسك بكل ما يظل محجوبا مختفيا بالنسبة للدزاين المباشر، ويعتبر أرسطو اللّوغوس هو الشّكل الأسمى للدزاين من خلال أنّه يكشف عنه وبهذا فأرسطو يؤكد على فكرة الآغاثون كتحديد أنطولوجي جوهري للكائن لكنّه يفهمه كخاصية للكائن الذي يكون دائما بالنسبة لذاته المبدأ والهدف وعلى هذا يعرف الفكر مع أرسطو بداية تحوّل وتغيير في عبارة آغاثون من الآغاثون كقيمة مثلما نجده عند أفلاطون إلى الآغاثون كتحديد أنطولوجي للكائن[2]، لكنّ ما يريده هيدغر من هذا هو أن يجعل من الحقيقة فسحة تحيا فيها الكينونة أكثر من كونها مجرد بعد للحكم "القضية". أو المقولات وبالتّالي يسقط التعريف التقليدي للحقيقة، الذي يعتبر القضية مكانا لها، لأنّ أرسطو اعتقد أنّ ما هو حقيقي لا يمكن أن يكشف إلاّ في بنية قضية منطقية، يمكن التعبير عنها تعبيرا لغويا، غير أنّ أرسطو بهذا لا يضيف شيئا جديدا لمعنى ما هو حقيقي سوى التوضيح والكشف المنطقي، وذلك بإحضاره في قضية منطقية[3]، بيد أنّ ما يحضر في القضية ليس هو الحقيقة وإنمّا الحقيقة كتصور لما هو كائن تكشف عن نفسها في قضية وبالتّالي لا تصبح الدعامة المنطقية هي التي تتحكم في الحقيقة، ولكن الحقيقة بقدر ما هي معنى تتماهى مع الكينونة، إنّ موضوع الحقيقة حسب هذا هو الكينونة وحدها لا غير، وهكذا يندفع هيدغر نحو تقويض الأنطولوجيا الأرسطية لضمان قيام أنطولوجيا للكينونة، إذ لا يتردد هيدغر في نقد تأويلات النظرية الأرسطية حول كينونة الكائن طوال تاريخ الفلسفة من منطلق أنّ الميتافيزيقا منذ أرسطو حددت نفسها كأنطولوجيا أو كعلم بالوجود من حيث هو موجود، ولكنّها تمثلت الموجود في وجوده فهي تفكر في وجود الموجود ولا تفكر في اختلاف الوجود عن الموجود[4]، وبهذا تسقط دعاوي الفكر الأرسطي في قبضة النقد الهيدغري وتلج أفق الميتافيزيقا مثلها مثل الفكر الأفلاطوني وليظهر لهيدغر وجه جديد من أوجه الميتافيزيقا.

2 - تقويض الميتافيزيقا الكلاسيكية الحديثة : ديكارت –كانط.

أوّلاّ: روني ديكارت :

إذا كان ديكارت يقرّ في تأمله الثاني " أنا موجود "[5]

---

[1]- مارتن هيدغر، "التصور التقليدي للحقيقة "، ضمن "دفاتر فلسفية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ط 2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996، ص53.

[2] - نعيمة حاج عبد الرحمان، مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدغر " الاليثوين هيدغر وفينومين الحقيقة "، رسالة دكتوراه في الفلسفة ، وهران ، 2009- 2010، ص: 33.

[3]- مارتن هيدغر، "في ماهية الحقيقة"، ضمن مؤلف،"نداء الحقيقة"، المصدر السابق، ص257 -258.

[4]- M-Heidegger:" Chemins qui ne mènent nulle part ",, (tr, Wolfgang Brokmier,) Gallimard, 1962 ، p297.

[5] - *Descartes, Ren: "Méditations* Métaphysiques présentation ، jean marie beyssade et Michelle beyssade ،maison d'édition ،Flammarion ،paris ،1992 p: 11.

On Méditation seconde " je suis j'existe "

فإنّ السؤال هنا بأيّ معنى موجود ؟

إنّ خلخلة بنية التّعالي الديكارتية وإزاحتها استدعت من هيدغر الدفع بتحليلية الدزاين إلى أقصى إمكانياتها إلى تخريج الأنطولوجيا الأساسية ففي الفقرة 21 من كتاب الكينونة والزّمان، يقول هيدغر بأنّ نقد أنطولوجيا العالم الديكارتية لا يكتب مشروعيته إلاّ إذا أوضحت تحليلية الدزاين بناه الأساسية بل نكاد نقول إنّ مشروع الأنطولوجيا الأساسية الذي يسم فكر هيدغر الأوّل (1927- 1935) هو مناهظة لا هوادة فيها للأنطولوجيا التقليدية التي أسّست الحداثة الديكارتية بدءا من دحض أطروحة العالم، كما بسطت في كتاب العالم لديكارت، ربّ طرح يتصور العالم موجودا على مسافة من الذّات وهي المسافة التي أطلقت عنان التعالي لينسج نسق الذاتية المتعالية حول نظرية المعرفة من ديكارت إلى هوسرل .

إنّ نظرية المعرفة هي عنوان العجز الأساسي المتنامي للميتافيزيقا الحديثة عن معرفة ماهيتها الخاصة وأساس هذه الماهية[1]، وأوّل ما بدأت نسقية الحداثة في الانتشار حينما نجح الفكر الديكارتي في حصر العالم في الفكر والامتداد أي لا يمكن تصور خصائص العالم كانقسام والشكل والحركة إلّا محمولة على جوهر الامتداد الذي لا يطاله الإدراك مفصولا عن خصائصه، وإنّ تصوّر الامتداد مشروط بالفكر، في حين أنّ الفكر غير مشروط بشيء وهو شرط كل تصوّر وإمكان لتصبح وحدة "الآنا أفكر والآنا موجود" بداهة البداهات ويصبح الكوجيتو الديكارتي كما عبّر عنه بول ريكور " هو في الوقت نفسه اليقين الذي لا ريب فيه بأنّني أكون وسؤال مفتوح فيما يخص ما أكون"[2] إذ مع اللّحظة الديكارتية صار الإنسان منظورا إليه ككوجيتو وبات هو المركز المرجعي الذي يرتد إليه الكائن بما هو كائن، وبات هو معيار المعرفة ومنبع المعنى ومرجع الحقيقة والجمال ومن خلاله تتحدد كينونة كل كائن في الكون، فديكارت لم يطرق مسألة الكينونة إلّا تحت عنوان " الآنا أفكر "، " الشّيء المفكر "، وعلى ذلك فقط صار اليوم نموذجا وأصبحت فلسفات الذّات مأخوذة بوصفها مرادفة لفلسفات الكوجيتو وهذا يعني أنّنا أصبحنا لا نقرأ ديكارت إلّا في ضوء التخريج التالي " الآنا افكر " بوصفه مستوفى من مصطلح الذّات ولكن مادام الأمر يتعلق بالآنا ألا يعني ذلك أنّه قد أبصر بسؤال "من"La question qui المبحوث عنه، ومن ثم إنّ تصوّره للشّيء المفكر قد انعتق من سطوة أنطولوجية الجوهر ومن ثم ولج إلى أفق إشكالية الهو، التي تجد في الدزاين عبارتها المخصوصة[3]. ويصف هيدغر" الشّيء المفكر " الديكارتي مثله مثل الروح الهيجيلي بأنّه " هو"، وإنّ طرافة القول هنا تتضح في اعتراض هيدغر على الأنطولوجيا الديكارتية ذلك الاعتراض الذي يقوم أساسا على فقدان الأنطولوجيا الديكارتية الإيضاح الأنطولوجي الأصيل لأطروحة "الآنا أفكر إذن أنا موجود" وليس فقط في كون ديكارت لم يبصر معنى "الهو" .

وإذا كان ديكارت قد استبدل سؤال " من أكون " بأسئلة ثلاثة هي:

أوّلا: ما هو الشيء الذي اعتقدت أنني هو ؟ **ce donc que jai cru être - qu'est ؟**

ثانيا: ما هو الشيء الذي هو أنا ؟ **ce donc que je suis -Mais qu'est ؟**

ثالثا: ما هو الشيء الذي يفكر ؟ **Qu'est ce qu' une chose qui pense ؟**

[1] - إسماعيل مهنانة ، نقد الحداثة ، الوجود والحداثة، هايدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف،(ط1)، الدار العربية للعلوم، 2012، ص: 25.

[2] - بول ريكور، صراع التأويلات، تر: منذر عياشي ، دار اروبا، طرابلس، 2005، ص:290.

[3] - فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، ط1 ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، 2005، ص : 160 .

فإنّنا نفهم من هذه المعطيات أنّ ديكارت لا يفهم سؤال "من أكون" إلّا في ضوء أفق الفهم الأنطولوجي للسؤال الإغريقي الأرسطي: " ما هو الكائن ؟ " بحيث أنّ ديكارت مثله مثل أرسطو يسأل بواسطة " ما هو " فإذا أجاب بأنّ الآنا " شيء يفكر " فهو لا يفهم معنى الشّيء خارج الأنطولوجيا التي يفكر بها أرسطو ونعني أنطولوجية الجوهر وهكذا فديكارت لئن صاغ سؤال " من أكون " فإنّه تراجع واستبدله بسؤال" ما هو " والذي أدخله السياق الميتافيزيقي الإغريقي " ماذا أكون "، وإنّ السبب الرئيسي في هذا التحوّل هو اعتماد ديكارت المعرفة منطلقا حاسما للبحث في معنى الوجود وهو ما نعبر عنه بأوّلية الابستومولوجيا Le Primat de L'épistémologie والتّي تحتاج إلى قلب نحو الأنطولوجيا[1] فإذا كانت صيغة هيدغر في الدزاين " أنا أوجد في - عالم – فإنّها عند ديكارت ليست مأخوذة ضمن فهم الوجود بوصفه قيمومة بل بوصفه شيء مفكر وهذا ما يعني وطأة أنطولوجيا الجوهر على فكر ديكارت، وهذا ما يعترض عليه هيدغر، ذلك أنّ بنية تحقيق سؤال الكينونة لا يتحدد بدرجتها الابستمولوجية بمعنى ليس بصفة " أنا أفكر بل بصفة أنا موجود حتى ينخرط الدزاين في التحقيق وتنشأ قضية الكينونة بشكل ملائم أي الاضطلاع إلى الكينونة .

يقول هيدغر: "...هكذاّ صار بالإمكان أنْ يكون هذا الشّيء الملزم هو الذّات الإنسانية وقوانينها، أو هو الموجود المؤسس في شكل موضوعية انطلاقاً من مثل هذه الذّات أو هذا التعدد الغفل، هذا الذي لم ينتظم بعد والذي يبقى في حاجة إلى السيطرة عليه بواسطة الموضعة"[2]، إنّ هذه الموضعة الحقيقية كأساس للوجود في العالم تنكرت مع ديكارت وتحوّلت إلى مجرد تمثل، إذ أصبح معنى التفكير بالنسبة للذات المفكرة تمثلا إنّه علاقة متمثلة بما هو متمثل إنّه الفكرة من حيث هي إدراك[3]، إذن الذّات والتمثل هما بالضبط مبرر انثناءات ديكارت نحو الكوجيتو "أنا أفكر/أنا موجود"، حيث يبنى الوجود ويتعين من خلال الذّات باعتبارها أساس كل قول ومعيار كل حقيقة[4]، فالتمثل إذْ يقوم كدليل على وجود الذّات يفترض أنّه "قوة" على تكرار ذاته أي قدرة على الوجود، في حين يرى هيدغر أنّ الكائن كذات يترك نفسه عرضة للاستفهامات، أي أنّه يتحرك في نطاق المخيّلة وذلك بالقدر الذي يذهب فيه تمثله إلى تصوّر الموجود كهدف موضوعي في عالم أصبح يدرك كصورة[5] وأمام هذا التمثل تثبت الديكارتية ذاتية الموجود" الكائن"، لكن في الوقت نفسه تثبت اختلافها عن مقصد هيدغر ومغايرتها له، وعلى هذا التناقض يتحطم مبدأ الذاتية الديكارتي، وتبقى أونطولوجيا الذاتية بدون أساس بيد أنّ تفكيك الذّات الديكارتية ليس خاتمة لنهاية الأنطولوجيا الحديثة، لأنّ هذه الذّات قد وجدت امتدادها الظافر في فلسفة كانط ، بل وحتى ادموند هوسرل[6].

ايمانويل كانط:

إذا كان الكوجيتو الديكارتي قد انتهى إلى فكرة الشّيء المفكر الذي هو الذّات والذي انتهى إلى تأكيد وجوده فإنّ ايمانويل كانط ينطلق من إبراز ماهية هذه الآنا وأوّل تحديد لها كونها ذات وعي بذاتها ولا تتقوّم إلّا بالفكر بمعنى أنّ "الآنا أفكر " لا تضاف في كل فعل إلى فعل الذّات وإنّما بمعنى الوعي بكل تصرفات وسلوكات الذّات[7] يقول كانط: "إنّ

---

[1] - المرجع نفسه ، ص : 161 ،163.

[2] - مارتن هيدغر، "التقنية–الحقيقة–الوجود"، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز العربي، (دط)، (دس)، ص: 172

[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

4 -M-Haidegger:"Essais et Conférences *'", trad: André Preau, gallimard, Paris, 1958* : P ،98.

[5] - مارتن هيدغر، "التقنية–الحقيقة–الوجود"، المصدر السابق، ص169.

[6] - لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في أنطولوجيا مارتن هيدغر، المرجع السابق، ص:66.

[7] - محمد الشيخ، "نقد الحداثة في فكر هيدغر"، المرجع السابق، ص: 407 .

الآنا أفكر يجب أنْ يكون مواكبا لجميع تصوراتي، إذْ من دون ذلك سيكون شيء متصورا فيا لا يمكنه أنْ يفكر البتّة وهذا يعني إمّا أنْ يكون التصوّر ممتنعا وإمّا أنْ يكون لا شيء بالنسبة إلي على الأقل"[1] وعليه إنّ الكوجيتو الديكارتي يبيّن لنا أنّ ما يأخذه كانط على ديكارت هو أنّ الذّات أصبحت ما يقابل الموضوع، ولنْ تعود هي موضوع المعرفة، لأنّها صورة فارغة فهي مجرد ضرورة منطقية تصاحب تمثلاتنا، بيد أنّ جديد كانط والذي لم ينتبه إليه ديكارت من قبل هو قول كانط بتناهي الدزاين، فالدزاين حدّه أنّه كائن متناه، بل بصيغة أخرى التناهي هو كنهه، وإنّ التناهي هنا ليعني اضطرار الكائن إلى التلقي والاستقبال ... تلاقي بين الذات والموضوع، والموضوع بما هو_ الكائن الحاضر_ ما من شأنه أن يقدم نفسه فإنّه لابد أن يتوافر للذّات شرط المقابلة والملاقاة التي تسمح بلقاء الكائن الحاضر ومن ثم كان لابد من تشكيل أفق بدئي قبلي، والحال أنّ الخيال هو من يقوم بذلك أي بإمكان ملاقاة الشّيء فهو أساس إمكان التّعالي للقاء الموضوع، وما يتحدّد هذا الأفق إلاّ بوسمه خطاطات، رسوم، خيال، والذي يمنحنا إمكان رؤية الصورة (الأفق)، وفي هذا يشرع كانط في الربط بين الخيال والزّمن من منطلق أنّ الخيال هو ما يرسم للذّات دوامها، وما يستفاد من الخيال أنّه يتأصل في الزّمن مدركا بما هو الديمومة، بيد أنّ كانط وقف عند مشارف هذا القول " تعالق بين الكينونة والزّمن " الذي أقّر هيدغر بضرورة تجاوزه " علينا أن نتجاوز هنا مجرد الوقوف عند ظاهر أقوال كانط نفسه، وأن نضيف أنّ الخيال لا يمكن أن يقوم مالم يتعلق بالزّمن، بل إنّ الخيال لهو الزّمن بمعنى الزمنية "[2]. و إنّ هنا بالضبط تتقوّض حدود كانط ولا يعني هنا أنّ كانط لم يهتم بالوجود لا بل لأنّه لم يدرس الوجود من ناحيته الأنطولوجية،لأنّنا عند البحث عن فكرة الوجود في كتب كانط نجدها حاضرة في " نقد العقل الخالص " و إنّ لم تكن بشكل مباشر ومعلن عنه فقد تحدث عن الوجود المتعيّن بشكل عام، والوجود بشكل عام ونسب عملية تحديد الموضوعات إلى نظرية الأحكام ونظرية المقولات وفق تقرير مزدوج سلبي وايجابي، فأمّا السلبي عن الوجود على النحو التالي:

" الوجود لا هو محمول ولا هو يتحدد من أي شي آخر" أمّا الايجابي فيعني أنّ مفهوم الوضع أو الموضع هو كلّي بسيط من نفس نوع الوجود" ومن الواضح هنا أنّ القضية السالبة تعكس بشكل ما أنّ الوجود ليس مفهوما يمكن أن نستحضره من مفاهيم الأشياء، أمّا القضية الموجبة فتضع في اعتبارها الوجود بوصفه" الوضع المجرد لأيّ شيء أو بوصفه تحديدا محددا لما هو في ذاته أي ضد التحديد بما هو كذلك كما أنّ المجرد يعني أنّ الوجود لا يتّضح أبدا ممّا هو موجود بالفعل، ويعني أيضا العلاقة المحضة لموضوعية الموضوع بالنسبة لذاتية المعرفة الإنسانية، كما نستطيع أن نلمح أنوارا أخرى للوجود عند كانط من خلال معالجته للمبادئ، فالمبادئ ما هي إلاّ مسلمات والمسلمات تسمي الوجود الذي ينتمي لوجود الكائن، إضافة إلى الرابطة المنطقية للقضايا، ففي الاستخدام المنطقي للوجود (أ تكون ب) سيستخدم الوجود لربط الموضوع والمحمول، فيصبح الوجود بمثابة الوحدة الجامعة للموضوع والمحمول[3]،كما أنّ كانط يشير في كتابه " نقد العقل الخالص " إلى مقولتين تتعلقان بالوجود هما الواقع والكينونة حيث يتعلق الواقع بالحكم بوصفه عملية عقلية، وأمّا الكينونة فإنّ كانط يشير إلى أنّ ظواهر الطبيعة معطاة وأنّ

[1]- المرجع نفسه ، ص: 100.

[2] - محمد الشيخ ، المرجع السابق، ص : 411، 412.

[3] - جمال أحمد محمد سليمان، الوجود والموجود، المرجع السابق، ص: 63 .

الوجود هو وجود ظاهري قابل للمعرفة ووجود في ذاته (النومين) يتجاوز حدود العقل[1]، كما يفرّق بين الوجود الذهني والوجود الواقعي[2].

لكن ورغم هذه الأنوار الكانطية حول الوجود إلاّ أنّه لم يخرج عن إطار الميتافيزيقا التقليدية التي أوّلت عنايتها بالكائن، ومن ثم فإنّ فهم الوجود عند كانط لا يعدو أن يكون هذه الخلفية غير معلن عنها في موضوعية الموضوع بل إنّ الوجود عند كانط لا يفهم إلاّ بوصفه هذه الموضوعية ذاتها أي من خلال ما تصوغه الذّات بوصفه الموضوعية المشكّلة للكائن .

وفي الآخير يقرّ هيدغر أنّ تعويل كانط على مفهوم الذّات إنّما أسقطه في رواسب الأنطولوجيا الكلاسيكية التي كان قد قطع شوطا للخروج منها، وأنّ ما جعل كانط لا يظفر بتأويل أصيل لمعنى الكينونة هو أنّه كان يفهم الآنا بوصفه ذاتا، وذلك يعني أنّه كان يحاول أن يتأوّل معنى الآنا كما يتأوّل أي موجود قائم بالمعنى التقليدي، أي بوصفه جوهرا وذلك يعني كائنا متأوّلا من جهة فهم لمعنى وجود الكائن بوصفه واقعا، هذا الفهم لمعنى الوجود هو الذي قام عليه معنى "الشيء المفكر" لدى المحدثين وهنا يسقط كانط في ميتافيزيقا الحداثة مثله مثل سابيقيه[3] فالمشكل لدى كانط بالمنظور الهيدغري ليس منهجي بل أنطولوجي، ذلك أنّ ما ينقص المقولات ليس كونها نظرية أو لا تفي بصلاحية عملية، بل كونها لا تستند إلى إيضاح أنطولوجي كاف لدلالتها، إنّ المرء يقابل بين العقل النظري والعقل العملي كان بينهما فرق ماهوي، والحال أنّهما هيئتان لدلالة أنطولوجية واحدة هي فهم معنى وجود الكائن بوصفه جوهرا، أي أنّهما صادران عن أنطولوجيا الجوهر، من أجل ذلك فإنّ أي نجاح في فهم الكائن لدى كانط يكون بواسطة تطويع مقولات العقل النظري عليه، إنّما هو ما يزال بعيدا تماما عن أي طرح جدّي للسؤال الأنطولوجي الكيانوي، أي ما يغيب هنا هو إيضاح أصيل للأرضية الأنطولوجية التي يحتاجها كل فهم للكينونة لا للكائن بمعنى أنّ مقصد هيدغر عن كانط أنّ وجه التفاعل بين النظري والعملي يبقى غامضا، كما أنّ السؤال أيّهما يحدّد الوجود ؟ وإنّ افتراض وجود فرق نوعي بين المقولات النظرية والمسائل العملية قد نصب هاهنا هاوية، ربّ هاوية أدلجت الفكر الكانطي في نفق الميتافيزيقا[4].

3_تقويض الميتافيزيقا المعاصرة : هوسرل _ نيتشه

ادموند هوسرل:

لقد سعت الفينومينولوجيا الهوسرلية منذ البحوث المنطقية أي من سنة (1907- 1929) إلى استئناف نسق الفلسفة المتعالية التي دشّن بموجبها ديكارت نسق الحداثة الغربية، والتي تقوم على بداهة الوعي دون محاولة جذرية للكشف عن البنية الأساسية لهذا الوعي المتعالي، وهو المسعى الذي أنذر هوسرل بتوضيحه فينومينولوجيا، ومن أجل ذلك نادى بالتوّجه إلى الأشياء ذاتها، وتطلبت تلبية النداء استحداث منهج يتماشى مع طبيعة المهّمة التي تهدف بالدرجة الأولى إلى إقامة دعامة مطلقة اليقين تقام على أساسها كل العلوم[5] ولأنّ لكل رؤية تأصيلية أدواتها فقد رأى هوسرل أنّ منهجه الفينومينولوجي ليس منهجا استنباطيا أو منهجا تجريبيا بل هو منهج يكشف عن ما هو

[1] - إيمانويل كانط، "نقد العقل الخالص"، تر: أحمد الشيباني، دار اليقضة العربية، بيروت، لبنان، ص : 194

[2] - المرجع نفسه، ص: 124.

[3] - فتحي المسكيني ، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الآخير، المرجع السابق ، ص : 165.

[4] - المرجع نفسه، ص: 166.

[5] - جمال احمد محمد سليمان، الوجود والموجود، المرجع السابق ، ص: 85.

معطى من الظواهر والموجودات، هذه الآخيرة التي رأى هوسرل أنّها شرط لظهور الآنا، وإنّ الآنا مباشرة تحيل إلى الآخر (العالم، الموجودات ...) وإنّ هذه الإحالة المتبادلة هي بالضبط القصدية (intentionnalite) والتي يصفها هوسرل في التأملات الديكارتية 1929 "كلمة القصدية لا تدل على شيء آخر غير هذه الخاصية الأساسية والعامة التي يختص بها الشعور بأن يكون شعور بشيء ما وأن يحمل في ذاته هو بوصفه أنا أفكر، موضوعه المفكر فيه "[1] وإنّ رهان نظرية هوسرل هو تقديم تحليل قصدي يحترم مبدأ التعالي الخاص للآخر وفقا لمبدأ تغايره الأنطولوجي، أي أنّ تعالي الآخر ليس ضروري لفهم غيرية الآخر فحسب بل لأنّها ضرورية للبحث الفينومينولوجي في تطويره في اتجاه تعميق الفهم الفينومينولوجي للتعالي ذاته، وذلك بالنظر إلى أنّه يحمل سمة التعالي الأصيل، أو التعالي النموذج لفهم أشكال التعالي الأخرى كلّها[2] وإنّ الفلسفة الفينومينولوجية هي فلسفة "ماهية " لأنّ ما تبحث عنه هو ظهور الماهيات " Essonses " كما تكشف عن ذاتها وترى حدسيا، وهنا نلمس بوضوح كيف أنّها في الواقع نظرية في المعرفة، من خلال أنّ الذّات بكل أحوالها تقصد الموضوع، بمعنى أنّ الوجدان أو الشعور هو شعور بشيء ما عند هوسرل، لذلك نجده يرفض بداهة ديكارت " أنا أفكر إذن أنا موجود " لأنّه يرفض أن يكون هناك شعور بدون موضوع يقصده ويقصد الشعور الموضوع على أنحاء مختلفة كموضوع حاضر، أو كماضي أو كمستقبل أو واقع، أو ممكن محجوب،... وهذا عكس النزعة السيكولوجية التقليدية[3] ويستخدم هوسرل للوصول إلى هدفه تعليق الحكم، هذا الآخير الذي يسميه هوسرل بالايبوخية* وهكذا قصد هوسرل الوصول إلى أسلوب خاص بالشّعور الذاتي الذي يختفي منه كل شك، إنّه يودّ الارتكاز على حقائق الوجود الذّاتي وأن يخلص الفكر من عادة الشّك، وهنا يصبح الأسلوب الخاص بالشعور بحثا عن أسلوب للوجود، وهنا لا ينبغي أن يتعرض الفعل الشعوري

(الذات والموضوع) لأي دافع من دوافع الشك، ذلك أنّه إذا ارتبط الوجود بأفعال الناس الشعورية اختفت كل دواعي الشّك في هذا الوجود، وإنّ الفلسفة الفينومينولوجية لهوسرل ليست سوى هذا البحث في الوجود في خطاب شعور الذات بالموضوع [4] أي أنّ فعل إدراك الذّات بالنسبة لهوسرل هو فعل قصدي مزدوج (ذات/ موضوع) إذْ مثل هذا الطرح يزيل التنافر الحاصل بين الذات والموضوع، ليكون جوهر الفينومونولوجيا هو الاتصال بالعالم الخارجي، فالكوجيتو أو فعل التفكير *Cogito* مرتبط بموضوع التفكير *Cogitatum*، والوعي يكون من الأصل وعيا بعالم وموضوعات[5]، وهكذا فوظيفة الفينومينولوجي هي وصف عملية الإدراك فقط وتحليل الشعور لاكتشاف الماهيات الكلّية فيه، ولكن بالرغم من أنّ الوعي يتفتح على قصدية الشّعور، إلاّ أنه ليس مجرد عنصر صوري، كما اعتقد كانط كإمكان لتوحيد المعرفة، لأنّ هوسرل سيصاحب هذا الوعي بالمعنى العيني *Concrete* المعيش، الذي تعيشه الذّات باعتباره شّعورا، بيد أنّ هيدغر يعتقد من ناحيته أنّ المنهج الفينومينولوجي يستطيع أن يحتفظ بمعناه

[1] - ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، تر، نازلي إسماعيل حسين ، دار المعارف ، القاهرة ، 1970، ص: 141.

[2] - محمد محسن الزراعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية ، ط1، دار التنوير، بيروت ، 2010، ص: 264.

[3] - محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، (د"ط)، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1987 ، ص: 214.

* - Epohe : يستعير هوسرل مفهوم الايبوخيه من النزعة الشكية القديمة ، ودلالته عند هوسرل هي الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي المتعالي ، ويعني التوقف عند اتخاذ حكم إزاء وجود المعارف القبلية ، بمعنى وضع العالم الخارجي وكل المعارف المسبقة بين قوسين ، أو تعليق الحكم (أنظر: ادموند هوسرل ، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندتالية ، تر، إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1 ، بيروت،(دس)، ص: 640) .

[4] - عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، ط2 ، الهيئة المصرية للكتاب، 1985، ص: 21، 22.

[5] - بن مزيان بن شرقي،"التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، مقال ضمن أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة أيام 21،22، ماي ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران،(ط١)، 2002 ، ص152.

المنهجي الخاص داخل السياق الوجودي، بل ينبغي على الفينومينولوجيا أن تسير من الوجهة المنطقية في الاتجاه الوجودي، كما أنّ الماهية عند هوسرل حقيقة مكتفية بذاتها، وأنّ وضع الوجود بين قوسين أمر محال يقود للإخفاق، ذلك أنّنا دائما في العالم " أفكارنا تتخذ مكانها في التّيار الزّماني الذي نسعى إلى الإمساك به، ويصبح بهذا الاختزال الفينومينولوجي الهوسرلي صيغة لفلسفة مثالية[1]، بل ونقل صيغة ذاتية وإنّ لقوله أدّل على ذلك " إذا كان كل ما يمكن أن يأخذ بالنسبة إلى قيمة الوجود مكانا في ذاتي فإنّ في الواقع كل موجود يظهر حتما كلحظة من وجودي الخاص المتعالي"[2] بمعنى أنّ هوسرل يضع الوجود كامتداد للآنا، لحظة إدراك الذّات له، فهو يمثل بالضرورة تلك اللّحظة التي يكون فيها الموضوع جزءا من الذّات، وجودا متعاليا للذّات، وهكذا فإذا كان هوسرل يعلن" **إنّ التحليل الفينومينولوجي ليس حقا أي شيء من البناء الميتافيزيقي، وليس نظرية وضع مفاهيم متحيزة ميتافيزيقية كلاسيكية** "[3] فإنّ هيدغر يعلن النقيض من ذلك ويرمي بالفينومينولوجيا في سياج الميتافيزيقا من منطلق أنّ القصدية لم تنجح في فكّ إشكالية المعرفة بين الذّات والموضوع حيث وقفت كمبرر لتعالي الذاتية في الردّ الفينومينولوجي، وبهذا ستنتهي القصدية الهوسرلية بعد الردّ الفينومونولوجي إلى تعالي الذاتية المتعالية .

نيتشه:

بيّن نيتشه في مؤلفه " أفول الأصنام " تهافت التأسيس الميتافيزيقي لعالم المثل الأفلاطوني معتبرا أفلاطون ليس بفيلسوف الأصالة بل عميل الفلسفة، بحكم إقحامه للطابع الماهوي والمطلق للوجود، إذ أنّ الوجود النيتشوي بريء من كل تلك الحوامل التي أسقطها عليه أفلاطون[4] إذ الحقيقة بنظره تتجاوز هذا العالم، إذ هناك تصور واحد لوجود واحد هو هذا العالم الذي نحياه، فالوجود هو عالم الحياة[5].

إذ يثبت نيتشه مفهومه للوجود انطلاقا من تصوره عن الكائن، فهو لا يؤمن بماهية الكائن من حيث هو كائن عارف وإنّما يرى بأنّ الإنسان كائن موجود، ووجوده هو عين ماهيته المحايثة لتزمنه في العالم، فلا يمكن حسب هذا أنّ نؤسّس لمعقولية ثابتة غارقة في التجديد، فالوجود هو ببساطة الإطار الذي تتقاطع فيه إرادة الإنسان من حيث هي قوة في لحظات مستمرة من الزّمان وهذا معنى نيتشه عن العود الأبدي، وإنّ إرادة القوّة هي العودة الدائمة للنفس، إذ كل شيء يحدث وكأنّ هناك ثمة ما يتكرر في الزّمان من حيث هو نزوع نحو العالم والحياة، وبالتّالي إرادة في التجاوز، وأنطولوجيا لدعوة الكائن إلى عالم (الإرادة، القوة، الحرية ..)[6] وبهذا فالإرادة هي حركة الوجود ذاته في كل تمظهراته الحياتية، فلا يمكن القول أنّها ميزة إنسانية بانفراد، إذ يثبت نيتشه فهمه للإرادة عبر التركيز على الوجود الذي يأخذ دلالته من العودة الدائمة لنفسه فإنّ استحال كل فناء وكل زمان فلا يمكن الكلام عن قوّة الإرادة، ولكن مادام هناك تكرار أبدي لكل شيء في الحياة ذاتها يعود في الزمان، فإنّ الإرادة ذاتها هي التي تكتنف

[1] - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية ، *تر، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدة، دار الآداب* ،(دط)، *بيروت، 1988* ، ص: 281، 283.

[2] - فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، (دط) ، بيروت ، 1992، ص: 10.

[3] - *Husserl Edmund: "Méditations cartésiennes ", trad.: Paul Ricœur, Paris, p.U.f. Epiméthée, 1966 p ; 129.*

[4] - فريد يريك نيتشه، أفول الأصنام، تر، حسان بورقيبة وحسان الناجي ، ط1،إفريقيا الشرق، 1996،ص: 18، 20.

[5] - فريد يريك نيتشه، العلم المرح ، تر، حسان بورقيبة ومحمد الناجي ، ط1، إفريقيا الشرق، 1993، ص: 125.

[6] - بيير بودو، نيتشه مفتتا، تعريب ، أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1996، ص: 138 ، 139.

عمق الوجود ومادام أنّ هذه الإرادة تتجلّى في الموجود الإنساني أكثر من غيره من الموجودات فإنّ العودة الدائمة لنفسه ستتكرّر في الإرادة الإنسانية بالذّات، باعتبارها قوة تنزع إلى الوجود، وتتحقق في الزّمان المتكرر[1].

كما يمضي نيتشه إلى تحديد صفات ذلك الكائن الذي يريده " الإنسان الأعلى " حيث يبقى وجوده مؤجلا هو الإنسان المنتظر لا يسكن بعيدا عن الأرض، ولا ينفصل عن النّوع الإنساني فالإنسان هو الطريق إليه وما عليه إلاّ عبور الهاوية ليصبح موضوع إرادة القوة [2].

ومن هنا يمكن القول من خلال القراءة الاستنتاجية بأنّ ثلاثية الوجود والعود الأبدي وإرادة القوّة قد اتخذت عند نيتشه، فلسفة جديدة تأبى الترسبات السابقة وإنّما منحت فهما للوجود بعيد عن سياج المطلق وبذلك يجد نيتشه نفسه يمارس النّقد داخل متون ومدونات الخطاب الفلسفي التقليدي .

بيد أنّ هيدغر لا يقف موقف نيتشه من الإنسان الأعلى، فتجاوز الإنسان المتفوق لا يعني أنّ نيتشه حصن عالم الكائن الأعلى من غزو جديد يقول هيدغر " إذا لم يكن الإنسان قد حقق قبل هذه علاقة أساسية أخرى بالوجود أي إذا لم يرتقي الإنسان من تلقاء نفسه في حالة ما إذا كان ذلك متوقفا عليه إلى الاحتفاظ قبل كل شيء بوجوده منفتحا على علاقات بالوجود من شأنها أن تؤسسه ولا يهّم هنا أن يتوجه الوجود نحو الإنسان بشكل صريح أو أن يتركه مجردا من الكلام، غير أنّ مجرد كوننا نعمل أيضا إلى أبعد مدى هذه الحقيقة المعبر عنها بهذه العبارة "إنّنا مجردون من الكلام " يجعلنا مستعدين في ماهيتنا لادعاء الوجود، لكن حتى هذا الانفتاح على الوجود الذي بإمكانه أن يهيّئ التفكير لا يستطيع لذاته فعل أي شيء من أجل إنقاذ الإنسان، إنّ الانفتاح الحقيقي للعلاقة بالوجود يعتبر بالفعل شرطا ضروريا من أجل هذا الخلاص لكنّه غير كاف " [3] كما أنّ تفكير نيتشه في القيمة هو الدليل الدامغ على أنّه لم يخرج عن الإطار الأفلاطوني، وبوجه عام الميتافيزيقي ككل وإنّ فكّر ضده، وبقدر ما تتغلغل القيمة في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبّر عنها بعبارته الشهيرة " إعادة تقييم كل قيمة " بقدر ما نعتبر نيتشه نفسه الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي للقيمة أشّد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية، والسبب في هذا أنّ نيتشه قد اعتبر القيمة الشرط الذي وضعته الحياة لنفسها لإمكان الحياة [4]، [4]، ولهذا بالضبط يرى هيدغر أنّ فلسفة نيتشه قد ضّلت سجينة فكرة القيمة، يقول هيدغر: " وحينما نتمكن من فهم الفكر النيتشوي في استقلال تام عن فكرة القيمة آنذاك فقط نصل إلى منطقة يصبح فيها عمل آخر مفكري الميتافيزيقا مهّمة ملقاة من حيث هي سؤال على عاتق الفكر[5] وبهذا فنيتشه وبالمنظور الهيدغري مثله مثل الفلسفات السابقة يقع في شباك الميتافيزيقا رغم تشابه وتوّحد رؤية هيدغر برؤية نيتشه حول تاريخ الفلسفات الكلاسيكية، إذ منظورهم واحد من خلال أن تاريخ الفلسفة هو امتداد للشيء نفسه، إذ أن في تطورها وتشكلها تعيد الشيء ذاته، نجد عقلانية سقراط تعيد نفسها في فلسفة أفلاطون وفي منطق أرسطو ، وهي المنظور الجديد الذي أسّس له ديكارت في مذهبه العقلاني، وقد اكتمل في النسق الهيجيلي باعتباره خاتمة ظافرة للشيء نفسه

[1] - رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره، تر، حسن صقر، ط1 ، سوريا، 1998، ص: 131 .

[2] - الفريوي علي الحبيب، " مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي ، دار اللفرابي بيروت لبنان، ط1، 2008 ، ص: 353.

[3] -*Heidegger, Martin: "Qu'appelle-t-on penser ",G. Granel, Gallimard, Paris, 1971 P :66.*

[4] - جمال أحمد محمد سليمان ، مارتن هيدغر" الوجود والموجود "، المرجع السابق : ص: 76.

[5] - مارتن هيدغر، التقنية - الحقيقة – الوجود ، المصدر السابق، ص: 163 .

(الروح ، الذات ، المطلق)[1]، وهكذا فمناظرة هيدغر للفلسفات الغربية بدءا من أفلاطون إلى نيتشه قد شكلت كلّها البعد المأساوي الدامغ للدزاين.

خاتمة :

على اثر الموضوع المطروح علاجه نخرج بأنّ هيدغر كان هدفه هو تغيير ومحو الأنطولوجيا السابقة المتمحورة حول الكائن، ليخرج من هذا المألوف بإعطاء المركزية الوجودية للكينونة عبر مفردة الدزاين (الآنية) أو الوجود هناك.

_خلص التفكيك الهيدغري لنسق الأنطولوجيا القديمة/ الميتافيزيقا الكلاسيكية في نظرتها للوجود أنّ هذه الفلسفات لم تستطع أن تقارب مبحث الوجود مقاربة فلسفية عميقة ولا أن تكشف عن أبعاد الوجود الأصيل والحقيقي المتمثل في الكينونة،

_ إنّ الفلسفات القديمة ربطت تصورها للوجود انطلاقا من تصور ثابت ومطلق، في حين أن الوجود عند هيدغر خال تماما من كل تلك التصورات القبلية والماهوية المتعالية التي أسقطها أفلاطون وديكارت وبعده كانط .....الخ .

_ يحدّد هيدغر الوجود_هنا " دزاين " كمدخل مشروع لمقاربة مبحث الوجود مقاربة أنطولوجية عميقة وليس مقاربة ابستيمية معرفية كما خلصت إلى ذلك فلسفات الميتافيزيقا الكلاسيكية .

وهكذا تقف أنطولوجيا "مارتن هيدغر" في لجة فكرها أمام كل تأسيس ميتافيزيقي مقبل يدعي المطلقية واليقين.

قائمة المصادر والمراجع :

أ/ قائمة المصادر بالعربية :

- مارتن هيدغر، "التقنية – الحقيقة – الوجود"، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز العربي، (دط)، (دس).
- مارتن هيدغر ، الكينونة والزمان ، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، ، ط1، دار الكتاب الجديد المتّحدة ، بيروت، 2012.
- مارتن هيدغر ، مدخل الى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، ط1، دار الفارابي ، بيروت ، 2015
- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة ، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي،كلية الآداب، (دط)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ، (دس).
مارتن هيدغر،"مبدأ العلة " "، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (دط)، (دس).
- مارتن هيدغر، "التصور التقليدي للحقيقة "، ضمن "دفاتر فلسفية"، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ط 2،دار توبقال للنشر ،الدار البيضاء، 1996.

المصادر بالفرنسية :

-M-Haidegger:"Essais et Conférences", trad: André Preau, gallimard, Paris, 1958
- M-Heidegger:" Chemins qui ne mènent nulle part, (tr, Wolfgang Brokmier,) Gallimard, 1962
-Heidegger Martin ،Etre et Temps, (tr. François Vizin) Paris, Gallimard, 1986

[1] - لكحل فيصل ، فريديريك نيتشه والنقد الفلسفي لعلم المنطق، المرجع السابق، ص: 32.

-Heidegger, Martin: "Qu'appelle-t-on penser ",G. Granel, Gallimard, Paris, 1971

-Martin Heidegger, Question II, traduit par Kostats Axelos, Jean Beaufres Dominique Janicaud, Lucien Braun, Michel Haar, André Preau, François Fedier, Edition Gallimard, Paris, 1968.

قائمة المراجع بالعربية :

- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، ط1"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009 .

- أفلاطون، الجمهورية، دراسة وترجمة : فؤاد زكريا، موفم للنشر، 1990

- لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في أنطولوجيا مارتن هيدغر، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2011 .

-عبد الرحمان بدوي: "أفلاطون"، مطبعة المعرفة، 1964.

-إسماعيل مهنانة ، نقد الحداثة ، الوجود والحداثة، هايدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف،(ط1)، الدار العربية للعلوم، 2012

- بول ريكور، صراع التأويلات، تر: منذر عياشي ، دار اروبا، طرابلس، 2005

- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، ط1 ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، 2005.

- إيمانويل كانط، "نقد العقل الخالص"، تر: أحمد الشيباني، دار اليقضة العربية، بيروت، لبنان

- جمال احمد محمد سليمان،"مارتن هيدغر، "الوجود والموجود" (دط)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009،

- ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، تر، نازلي إسماعيل حسين ، دار المعارف ، القاهرة ، 1970

- محمد محسن الزراعي، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية ، ط 1، دار التنوير، بيروت ، 2010

- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، (دط) ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1987

- ادموند هوسرل ، أزمة العلوم الاروبية والفينومينولوجيا الترنسندتالية ، تر، إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة ، ، ط1، بيروت.

- عبد الفتاح الديدي ، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة ط 2 ، الهيئة المصرية للكتاب، 1985،

- ريجيس جوليفيه، "المذاهب الوجودية"، تر، فؤاد كامل، وعبد الهادي أبو ريدة، دار الآداب بيروت، 1988 .

- فتحي التريكي، رشيدة التريكي ، فلسفة الحداثة ، (دط) مركز الإنماء القومي، بيروت ، 1992.

-صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه ، دار المعرفة الجامعية، 2001.

- فريد يريك نيتشه ، أفول الأصنام ، تر، حسان بورقيبة وحسان الناجي ، ط1،إفريقيا الشرق ، 1996.

- فريد يريك نيتشه ، العلم المرح ، تر، حسان بورقيبة ومحمد الناجي ، ط1، إفريقيا الشرق ،1993.

- بيير بوديو، نيتشه مفتتا ، تعريب ، أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1، بيروت ، 1996.

- رودولف شتاينر، نيتشه مكافحا ضد عصره ، تر، حسن صقر، ط1، سوريا ، 1998.

- الفريوي علي الحبيب، " مارتن هيدغر نقد العقل الميتافيزيقي قراءة أنطولوجية للتراث الغربي ، دار اللفرابي بيروت لبنان، ط1، 2008.

المراجع بالفرنسية :

_Descartes, Ren: "Méditations Métaphysiques présentation ، jean marie beyssade et Michelle beyssade ،maison d'édition ،Flammarion ،paris ،1992.

_poggler.o." La pensée de Heidegger". Trad. M.simon. paris،196 ،

- Aristote ، métaphysique ، trad ، j ،tricot ، vrin ،paris 1991

- Husserl Edmund: "Méditations cartésiennes ", trad.: Paul Ricœur, Paris, p.U.f. Epiméthée, 1966

ب- الرسائل الجامعية ::

- نعيمة حاج عبد الرحمان ، مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدغر " الاليثويين هيدغر وفينومين الحقيقة " ، رسالة دكتوراه في الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية ، تخصص فلسفة ، جامعة وهران ، 2009- 2010 .

ج- المقالات في المجلات :

- لكحل فيصل، الدزاين بين سؤال الكائن والكينونة " قراءة في مؤلف الكينونة والزمان لمارتن هيدغر"، مجلة التربية والابستمولوجيا، المدرسة العليا للأساتذة ، الجزائر، العدد9، 2015.

- لكحل فيصل، فريديريك نيتشه والنقد الفلسفي لعلم المنطق، مجلة الرستمية، تيارت، المجلد 1، العدد2، 2020.

-بن مزيان بن شرقي،"التاريخ ومشكلة الأصل في الفلسفة المعاصرة"، مقال ضمن أعمال ملتقى الأنظمة المعرفية للتاريخ في الفلسفة المعاصرة أيام 21 22، ماي ،،(ط1)، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران2002 .