مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية

اسم المقال: الحرية الإنسانية في منظور مارتن هيدغر
اسم الكاتب: د. علي محمد إسبر
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/2858
تاريخ الاسترداد: 2026/11/02 12:25 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة – Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

الحرية الإنسانية في منظور مارتن هيدغر

د. علي محمد إسبر*

الملخص

حاول هذا البحثُ الكشفَ عن كيفيّةِ فهمِ الفيلسوفِ الألمانيّ مارتن هيدغر للحرّيّة والالتباسات التي اعترت طريقة تفكيره في هذا الاتجاه، إذ رفض بدايةً أن تكون الحرية ناجمة عن فعّاليّة الذات الإنسانيّة أو نزواتها أو رغباتها، كما اعتقد أنَّها لا يمكن أن تتجلى في تجاوز الأوامر والنواهي والإلزامات، فضلًا عن أنه لا يمكن تأسيسها عقليًّا، لأنَّ كلّ تفسير صحيح لحقيقتها، يجب أن ينهض على أنَّها مسألة تتوقف على البحث في الدازاين الذي يُشْتَرطُ بدوره من حيث الوصول إلى حقيقته بكشف معنى الوجود، غير أنَّ هيدغر بدّل موقفه وتجاوز البحث في الدازاين بسبب أنَّه لم يجد فيه جدوى في عملية اكتناه الحريّة، لذلك اتجه نحو ربط الحرية الإنسانيّة بالانفتاح الأنطولوجي للوجود، فأخضع الحريّة بذلك لاشتراط أنطولوجيّ بعد تأكيده أن الحريّة يجب أن تُفهم خارج أي اشتراط.

* جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، قسم الفلسفة.

Human Freedom from Martin Heidegger's Perspective

Dr. Ali Mohammad Esber**

Abstract

This research presents an examination of German philosopher Martin Heidegger's understanding of freedom and the equivocations that shaped his thought in this regard. At the beginning, Heidegger repudiated the idea that freedom results from the positivism of the human being, his/her whims and desires, believing that it cannot be manifested in going beyond orders, prohibitions or obligations, nor can it be established mentally since any true explanation of its reality should be grounded on the fact that it is a question based on thinking about the "Dasein" (existence), which depends, in its turn- with respect to understanding its reality- on revealing the meaning of being. However, Heidegger changed his position and went beyond the question of "Dasein" since he could find it useless in exploring the question of freedom. Reaching such an understanding, he linked human freedom with ontological openness of existence bounding freedom, as such, to the ontological condition.

** Damascus University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy.

المقدمة:

أراد مارتن هيدغر أن يؤسِّس لفهم جديد للحرية الإنسانيّة، رافضًا أيّ منظور يمكن أن يُعيّن حقيقتها، فهي في رأيه ليست مفهومًا محدّدًا يمكن إسقاطه أو تطبيقه على الإنسان، لأنَّ الإنسان أغنى أو أعمق من أن يخضع لأية تصورات عقلية ينجلي بواسطتها معنى وجوده؛ بل الوجود الإنساني نفسه ينبغي أن يكون الأفق الوحيد الذي تتضح على أساسه الموجودات وكلّ ما يتصل بها من تصورات ومفاهيم وأفكار، لذلك حاول هيدغر أن يربط الجوهر الأصليّ للحريّة بانكشاف معنى الوجود العام، وكان طريقه إلى هذا الكشف البحث في الموجود الإنسانيّ وحده ابتغاء الوصول إلى معنى الوجود، إلَّا أنَّ هيدغر لم يجد البحث في الدازاين مجديًا لبلوغ مبتغاه، فغيّر طريقة بحثه مؤمِّلًا أن يصل إلى معنى أنطولوجي للحريّة الإنسانية، غير أنَّه لم يحقق مبتغاه، ولم يَعْدُ ما فعله أن ترك الحرية من دون توضيح، واكتفى بجعلها استجابة لاشتراط أنطولوجي مُسبَّق، فأفضى ذلك إلى وقوع تناقض في فهم هيدغر للحريّة الإنسانيّة، إذ لم يؤسّسها هي نفسها أنطولوجيًّا؛ وإنَّما جعلها خاضعة لمعيار أنطولوجي.

لذلك جاء هذا البحثُ في الفقرة الأولى محاولًا إظهار العقبات التي واجهها هيدغر في محاولة تأسيسه معنى الحرية الإنسانيّة وتبيان مدى نجاحه في هذه المهمة. وهدفَ في الفقرة الثانية منه إلى تحليل رفض هيدغر لأيّ تصور عقلي لماهية الحريّة، بما يسهم في كشف منهجية هيدغر لتقويض تصور الفيلسوف الألماني إمانويل كَنْت عن الحريّة بما يستدعي الفحص عن الدّقة المعياريّة في نقد هيدغر لـ"كنْت". ويؤول البحث في الفقرة الثالثة منه إلى تبيان ما يترتب من تناقضات على تحديد هيدغر للحريّة بصفتها اشتراطًا أنطولوجيًّا. وينتهي البحث إلى تقديم جملة من النتائج.

أولًا: التباسات تأسيس معنى للحريّة:

حاول الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر أن يُقدّم منظورًا معمّقًا عن الحريّة، هادفًا من ذلك-كما اعتقد- إلى تأصيل معناها الحقيقيّ، وهو من أجل ذلك لا يفهم الإنسان في أُفق حريّة تكون ممنوحة له أيًّا كان مصدرها؛ بل يفهم الحريّة نفسها في أُفق الإنسان، وهذا يتسق تمامًا مع فلسفته الوجوديّة التي تُعطي الأولويّة للموجود الإنسانيّ الذي يُعدّ نقطة الانطلاق الرئيسة لفهم الوجود في جملته الجامعة، ذلك أنَّ الإنسان أو بالأحرى الدازاين Dasein الذي يحدّده هيدغر بمعنى الوجود البشري هنا أو هناك هو المدخل الوحيد إلى أيّ تفسير ممكن للوجود، ومردّ ذلك إلى أنَّه في منظور هيدغر "ليس الدازاين

موجودًا مثله مثل الموجودات الأخرى؛ وإنَّما يمتاز عليها كلّها بأنَّه يتساءل عن معنى وجوده، لذلك صار الدازاين بصفته موجودًا مدخلًا لفهم الوجود في جملته الجامعة".[1]

يقتضي هذا الضربُ من التفكير عند هيدغر رفضَ أن تكون الحرية بمنزلة ومفهوم أو منظور ميتافيزيقي أو إيديولوجيّ أو سياسيّ يُحدّد على أساسه معنى الموجودِ البشريّ، بسبب كونه الأُفق الوحيد الممكن لفهم الوجود في شُموليته الجامعة، لذلك ليس مسوّغًا أبدًا إقحام أيّ معنى مفاهيميّ للحريّة على الإنسان. ومردّ ذلك في الواقع إلى أنَّه لا يوجد معيار ثابت أيًّا كان يمكن أن ينطبق على الموجود الإنساني، إذ "يكرر هيدجر دومًا أنَّ الإنسان ملقى به إلى الأمام ولا يستطيع أن يمسك بوجوده كموضوع اكتمل إنجازه، فهو إمكان متجدد إشكالي، دينامية داخلية لتجاوز دائم للذات واقع في شِباك وضع أو موقفٍ عِيانيٍّ مطروح للتجاوز"[2].

ذلك إلَّا أنه من غير المُتاح- نظرًا إلى أنَّ هيدغر يُعوّل على الإنسان كمدخل لتفسير معنى الوجود-أن يفترض المرء كما لو أنّ الإرادة الإنسانية حرّة أو غير حرّة، ومن ثمة يحاول إيضاح الحرية لتتجلي وكأنَّها صفة مميِّزة للإنسان يمكن إضفاؤها عليه أو نزعها عنه، فهذه الطريقة في التفكير غير دقيقة، لأنَّها تقوم على افتراضٍ تعسفيٍّ مفاده أنَّ الإنسان معروفٌ على نحو مُسبَّق، لكن ليس الأمر كذلك، لأنَّه مازال غير يقينيٍّ بسبب غموض حقيقة الإنسان إذا كان ممكنًا أن تُخلع الحريّة عليه بحسبأنَّها خصيصة له أو أن تُنزع منه ملكة حرية الإرادة، ومردّ ذلك إلى أنّ الإنسان لم يُفهم بعد، لأنَّ حقيقته ما تزال مُحاطة بالغموض والسرّ.

وقد أكد هيدغر في هذا الاتجاه أنَّ "الإنسان ماهويًّا حُرّ Man is essentially free: فالحريّة ليست صفة مُميِّزة للإنسان، لكن على النقيض من ذلك: الإنسان هو الذي يُعَدُّ الصّفة المُميِّزة للحريّة".[3] ويقتضي هذا النمط من التفكير أنَّ الموجودَ الإنسانيّ في نظر هيدغر معيارٌ تتحدد على أساسه كيفيّات الوجود الإنسانيّ كلّها، بما فيها الحريّة، لذلك ينبغي ألا يُؤوَّل الإنسانُ في أُفق المفاهيم والمقولات والأفكار، بل ينبغي أن يكون الإنسان

---

[1]- Heidegger. M: Being and Time, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, HarperSanFrancisco, 1962, P: 32.

[2]- بورديو، بيير: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ترجمة: سعيد العليمي، مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة-المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005، ص:18-191.

[3]- Heidegger. M: Schelling s' Treatise on the Essence of Human Freedom, Translated by Joan Stambaugh, Ohio University Press, Athens, Ohio, London, 1985, P: 9.

دومًا في موقف المؤوِّل ومانح المعنى على المستويات جميعها. والحقيقة أنَّ هيدغر يتخذ موقفًا يدلّ على نزعة وجوديّة راديكاليّة لا تقبل إلا الاعتراف بالوجود الإنسانيّ بصفته الواقع الوحيد والنهائيّ، لذلك لا توجد أية إمكانية على الإطلاق للتفكّر في الحريّة خارج الواقع الإنسانيّ، لذلك فهم الإنسان هو المدخل إلى فهم الحريّة.

وعليه ارتأى هيدغر أنه " ينبغي من أجل كشف مغزى الحريّة التفكير فيها فقط من جهة الإنسان، وليس الحيوانات، ولا النباتات، ولا الأجسام الماديّة، كما أنه لا يجوز النظر إليها على أساس المنتجات الحِرَفيّة والتكنولوجية، ولا فهمها في الأعمال الفنيّة، ذلك إلّا أنَّه لا يمكن اكتناهها في المُقدّس أو العالي، لأنَّ هذا المغزى نفسه لا ينكشف إلا في الإنسان وحريته".[4]

ويتضح من ذلك أنَّ هيدغر لا يعوّل على أيّ فهم للحريّة ما لم يكن مُستمدًا أصلًا من فهم الإنسان بصفته وجودًا معيّنًا، أي دازاين؛ غير أنَّ في هذا الموقف الهيدغريّ اختزالًا لتجليات معنى الحريّة، نظرًا للتوقّف عن استخلاص دلالاتها من الموجودات الأخرى من غير البشر، وحجبها عن نتاجات الفعّاليّة الثقافية الإنسانيّة كلّها على مدى حركيّة التاريخ، والنأي بها عن أن تكون مستمدةً من التقدم الصناعيّ والتكنولوجي الذي مكّن البشر من توسيع مجال حريتهم ببسط نفوذهم على الكون، إذ تجلّى أعلى ذروات ذلك في التفتيت المتواصل للعالم ما دون الذريّ وغزو الفضاء واكتشاف عوالمه، وغير ذلك. هذا، إلى الاستخفاف الهيدغريّ بحضور أعمق معاني الحريّة في الفنون والآداب والرواية والمسرح والشِّعر والموسيقا وإلى ما هنالك من نشاطات إبداعيّة رائعة.

لكن، هيدغر همّش معاني الحريّة كلّها التي يمكن استخلاصها من مجالات أو قطاعات الفعّاليّة الإنسانية، استنادًا إلى تمييزه بين الوجود الأنطولوجي والموجود الأنطيقي*، إذْ في رأيه أنَّه لا يمكن فهم الحريّة من منطلق استخلاص حقيقتها من قِطاع أو مجال مجتزأٍ من الوجود أو إقليمٍ وجوديّ بعينه، بمعنى أنه لا يجوز في رأي هيدغر استلهام معنى الحريّة من تعيُّنٍ للوجود دون آخر أو ابتكار إنسانيّ دون آخر، ذلك نظرًا إلى أنَّ تعويل هيدغر على الدازاين بصفته مدخلًا وحيدًا لتفسير معنى الوجود أبقاه في دائرة مغلقة، إذ لم يَعُدْ بمقدوره تقديم أية آراء تخصّ الإنسان أو الدازاين ما لم يكشف حقيقة

---

[4]- Heidegger. M: The Essence Of Human freedom: An Introduction To Philosophy. Translated by Ted Sadler, Continuum, London- New York, 2001, P: 1.

*يميز هيدغر بين ما هو أنطيقي ontic يدل على موجود أو قطاع موجودي بعينه وما هو أنطولوجي ontological أي ما يدل عل الوجود في كليته.

الوجود، فالدازاين مدخل أنطيقي أو موجودي إلى الوجوديّ الأنطولوجيّ الشامل، وليست له قيمة أبعد من ذلك، وبذا يكونُ الكلامُ على ما هو أنطيقي فاقدًا لمعناه ما لم يكن مبنيًّا أساسًا على كشف ما هو أنطولوجيّ، وبكلمة لا يمكن تقديم أيّ خطاب عن حقيقة الموجود الإنسانيّ إلا بعد كشف حقيقة الوجود، لأنَّه إذا لم يتم كشف هذه الحقيقة عينها فسيبقى أي رأي في المجال الموجوديّ أو الأنطيقيّ الذي لا يدلُّ على الوجود في كليته، إذ فَهْمُ الإنسان أو الدازاين مع كونه مدخلًا لتفسير الوجود غير ممكن إلَّا على أساس فهم الوجود في كليته على المستوى الأنطولوجيّ. والحقيقة أنَّ هيدغر يبني موقفه على تأكيده الحاسم أنَّ "الدازاين يكون على مستوى وجوده الأنطولوجيّDasein s' Being Ontological مُعيّنًا بصفته شيئًا قبل–أنطولوجيّ -pre ontological. وهذا لا يدلّ على ما هو موجود أُنطيقيًّا being ontical"."[5]

ويقتضي ذلك في منظور هيدغر أنَّ الدازاين ينبغي أن يُفهم كأفق وحيد للوجود، لأنه يحوز خصيصة قبل أنطولوجية تتيح له أن يصير موضوعة للبحث الأنطولوجيّ العام، وتتجلى هذه الخصيصة في كونه الموجود الوحيد الذي يتساءل عن معنى الوجود، لذلك الابتداء من البحث فيه ينبغي ألَّا يوهم أنَّه بحث في موجود بعينه، وإنَّما في موجود هو الوحيد من بين الموجودات الأخرى قد قُيِّضت له إمكانيّة التعالق مع الوجود، وهذا ليس متاحًا له من جهة أنطيقية؛ أي من جهة موجوديته كموجود مثل سائر الموجودات الأخرى، كما أنَّه غير ممكن له من جهة أنطولوجيّة، لأنَّ معنى الوجود العام لم يكشف بعد، لكن يسوّغ له ذلك في حيثية قبل أنطولوجيّة وغير أُنطيقيّة وفقًا لتعبير هيدغر أساسها كونه معنيًّا بسؤال الوجود، لذلك الدازاين ليس واضحًا لا من ناحية أنطيقية موجودية ولا من ناحية وجودية أنطولوجية، فكيف يمكن القول: إنه حرّ أو غير حرّ ما دام غامضًا مُسْتَسِرًا! وهنا يتجلى الموقف الهيدغري من معنى الحرية.

لكن، ينجم عن هذا الموقف الهيدغري نفسه ضربٌ من التناقض فإذا كان الدازاين بصفته موجودًا غير مفسّر أو غير معروف بعد، لأنّ معنى الوجود لم ينجلِ على نحو شامل، فكيف يمكن الابتداء من الدازين بصفته مجهولًا لم تعرف حقيقته لكشف معنى الوجود العام؟ وليس كافيًا في هذا الاتجاه تعويل هيدغر على الخصيصة قبل الأنطولوجيّة للدازاين، ذلك أنَّ توجّه الدازاين فطريًّا نحو التساؤل عن معنى الوجود، ليس مسوِّغًا كيما يأخذه هيدغر بذاته –من حيث هو قدرة على التساؤل فقط–وأن يبني عليه مُنطلق تفكيره، فكيف يمكن قبول أن نرضى بالإنسان بصفته متسائلًا ولا نرضى به بصفته مُجيبًا عن هذا

[5]– Heidegger. M: Being and Time, P: 32.

التساؤل، تحديدًا في يتعلق بمشكلة الحريّة؟ ذلك أنَّ هيدغر رفض ضروب الفهم كلّها التي قدّمها البشر في يتعلق بمعنى الحرية الإنسانيّة، فلِمَ لم يأخذها بالحسبان؟!

ولئن كان هيدغر يريد أن يفهم الحريّة في أفق الدازاين وحده بصفته طريق كشف الوجود، إلَّا أنَّ الأمر ليس بهذه البساطة، فليست الذات الإنسانية بمنأى عن الشروط الواقعيّة التي تحدّد طبيعة حريتها ومجالات هذه الحريّة، إذ حتى لو أردنا أن نفهم الحرية استنادًا إلى الذات الإنسانية–وهي أكثر عمومية من الدازاين–وليس استنادًا إلى الدازاين وحده لكان "الواقع أنَّ الحريّة لا يمكن أن تُفهم إلا على ضوء فهمنا للشخصية الإنسانيّة من حيث هي فعل واختيار. ولكن يجب أن نلاحظ أنَّ هذا الفعل وذلك الاختيار لا يمكن أن يقوما إلا على أساس طائفة من المعطيات السابقة التي تحاول الذات ابتداء منها أن تحقق ذاتها. فللحرية إذًا شروط بيولوجية واقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة يقوم عليها نشاط تلك الذات الإنسانيّة التي لا تألو جهدًا في سبيل تحرير ذاتها من أسر الطبيعة"[6].

هذا، إلَّا أنَّ هيدغر اتخذ موقفًا دوغمائيًّا إزاء الوجود المقدّس الأعلى، أو العالي، أو المفارق، فلم ينظر إليه بصفته يَنْبوعًا للحريّة وفعل ذلك بقصد أن يكون مخلصًا –كما اعتقدَ–لنزعته الوجوديّة، فهو يقول: "إذا كنتُ حُرًّا في تقديسي للمفارق أو العالي، يجب أن أكون متحرّرًا من العالي، بمعنى أن أنأى بنفسي عن العالي، وألَّا أكون مُساقًا أو مُجبرًا من قِبَلِ العالي كيما أمنحه تقديسي".[7]

لكن، يُعدّ هذا الموقف الهيدغري الذي يقوم على رفض استمداد الحرية الإنسانية من العالي أو المفارق وجوديًّا متشددًا إلى أقصى حدّ، إذ يفترض كأنّ الدازاين يجب أن يمتلك الحرية المطلقة، ويمكن له انطلاقًا من ذلك أن يتنصّل من أيّ تحديد لحريته، وأن ينفلت من أيّة جبرية يمكن أن تفرض عليه.

ويرجع موقف هيدغر نفسه في هذا الاتجاه إلى "أنَّ سؤال العلو بالنسبة إلى هيدغر ليس سؤالًا مباشرًا عن الإله، لكن يجب أن يكون مفهومًا من منظور الزمانية. إذ يُعَدّ متاحًا فقط من هذا المنظور تحديد المدى الذي فيه يمكنُ فهمُ العلو والوجود أن يدرك العظمة والقداسة. إنه ليس إذًا سؤالًا متعلقًا بإثبات كيفية وجود الإله الأُنطيقي أو الموجوديّ ontic god. إنَّه بالأحرى سؤال متعلق بتحليل أصل فهم الوجود بالصلة إلى العلوّ الزمانيّ للدازاين"[8].

---

[6]- إبراهيم، زكريا: مشكلة الحرية، مشكلات فلسفية –1–، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، 1963، ص: 239.

[7]- Heidegger. M: The Essence Of Human freedom: An Introduction To Philosophy, P: 5/6.

[8]- Vedder. B: Heidegger S' Philosophy of Religion: From God to the Gods, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2006, P: 4.

ويظهر واضحًا ممَّا سبق أنَّ هيدغر يربط حتى فهم الألوهية بزمانية الدازاين، أي بموقوتيته، لذلك ليس مسوّغًا استخلاص أيّ ضرب من الحريّة الإنسانيّة، يكون نابعًا من الوجود المقدّس الأعلى، ما لم يكن مُستخلصًا أساسًا من حلّ مشكلة الصلة بين الوجود والألوهية، من منطلق تفسير الوجود على أساس حركيّة علوّ الدازاين على الوجود عن طريق كشف الدازاين المتواصل عن استسرار وغموض الوجود، بما يُسهم في إضاءة المشكلات الأنطولوجية الأخرى كلّها؛ غير أنَّ رأي هيدغر هنا بحاجة إلى إعادة نظر، إذ كيف يمكن تفسير المطلق أو السرمدي أو اللانهائي (الألوهية) بالنسبيّ والزمانيّ والمحدود (الدازاين)، وإذا كان هيدغر يتجاوز فكرة الإله الموجوديّ أو الأُنطيقيّ، أي الإله الذي اتصفَ بصفات تشبيهية إنسانية ليست إلَّا إسقاطات مسبّقة من الموجود البشريّ نابعة من طبيعته المخصوصة على حقيقة الألوهيّة، فإنَّ فهم الألوهية انطلاقًا من زمانية الدازاين لا يعدو أن يكون إعادة صياغة لهذه الصفات التشبيهية من منظور الدازاين، أو من منظور تحليل الدازاين نفسه!

وقد حاول هيدغر أيضًا في هذا السياق أن يقوّض أيّ قسر خارجي يمكن على أساسه بناء حقيقة الحرية الإنسانيّة، فوجّه نقدًا معمّقًا لمعنى الواجب، فبالنسبة إليه لا يمكن إملاء أي فعل على الإنسان من الخارج كيما يقوم بتنفيذه، أي لا يمكن للموجود الإنسانيّ أن يفهم الواجب وكأنَّه التزام داخليّ بمعيار خارجيّ. لذلك ارتأى هيدغر في هذا الاتجاه أنَّ " الواجب obligatory ليس مفروضًا عليَّ على نحوٍ خارجيّ. ذلك أنَّه لا توجد قيم أو قوانين تكون مستقلة عن أنفسنا، بمعنى: أنَّ الحريّة العمليّة هي تشريعٌ ينبعُ من الذات الإنسانية وحدها".[9]

وهذا يعني تركيز هيدغر هنا على الحرية الإنسانية بمعناها العمليّ المباشر، كما تتجلى في الحياة الواقعية، إذ ينأى بها عن أن تكون تنفيذًا أو تطبيقًا أو تحقيقًا لما هو مفروض على الإنسان من مصدر خارجيّ مهما كان، فليست حرية الإنسان أن يقوم بأفعال يظنها حرّة، لأنَّه من المسموح له القيام بها، أي إنَّ الحريّة لا تكون ضمن حيز محدد، فأي حصر لها يؤدي إلى زوالها. لكن ألا يعني موقف هيدغر هنا أنه يقود الإنسان إلى التحلل من كل القيم والمبادئ والقواعد التي تضمن سلامة الحياة الاجتماعية وديمومتها؟

وحاول هيدغر تخريج هذه المشكلة بتبيان منظوره في هذا الاتجاه مؤكدًا أنه "ليس الإنسان مضطرًا أن يتصرف بسلبيّة مثل الحيوانات، لأنَّه يمتلك فسحة أو متسعًا من

[9]– Heidegger. M: The Essence Of Human freedom, P: 200-201.

منطلق حريته كيما يتخذ مواقف لا تحكمها إلَّا خياراته هو وحده على أساس أنَّه الموجود الوحيد القادر على اكتناه الوجود، ذلك لأنَّه حرّ في دخيلةِ نفسهِ"[10].

ويتبيّن ممَّا سبق أنَّ هيدغر يضع معيارًا مُضمرًا يريد أن يضبط على أساسه الحرية الإنسانيّة أخلاقيًّا؛ لكن دون أن يُصرّح بذلك، لأنَّه لم يملك بعد المسوّغات التي تتيح له أن يستند إلى أية قواعد أخلاقيّة لها معنى؛ لأنَّه لم يكتشف بعدُ أية أسس أنطولوجية للأخلاق، لأنَّ الدازاين ما زال غامضًا، لذلك لم يجد هيدغر وسيلة لضبط معنى الحرية الإنسانية سوى التمييز بينها وبين الاندفاعات الحيوانيّة، على أساس أنَّ الأفق الأنطولوجي للدازاين يُعدُّ ضامنًا لعدم انفلات الحريّة، إلَّا أنَّ هذا الضبط الهيدغري للحريّة ما يزال منقوصًا، لأنَّه ينبني مسبقًا على معنى مجهول للحريّة بسبب توقّفه أو ارتهان دلالاته على معنىً للدازاين غير مكشوف بعد!

ثانيًا: الحرية من تقويض العليّة العقليّة إلى الكشف:

حاول هيدغر أن يُعمّق تأسيس معنى الحرية في الأفق الأنطولوجي للدازاين، لذلك يرفض أيّ تصور عقلي لماهيتها، لأنَّه يعدّه تحديدًا قسريًّا لحقيقتها. ذلك أنَّ حرية الإنسان أو الدازاين لا تحددها أيّة ضرورة مهما كانت، وهنا يتجه هيدغر إلى تقويض تصور الفيلسوف الألماني إمانويل كَنْت عن الحريّة، إذ ذهب كَنْت إلى أنَّ "الإرادة نوع من العلِّيَّة تتصف به الكائنات الحيّة، من حيث هي كائنات عاقلة والحريّة ستكون هي الخاصية التي تتميز بها هذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل، وهي مستقلة عن العلل الأجنبية التي تحددها: مثلما أنَّ الضرورة الطبيعية هي الخاصية التي تتميز بها العليّة لدى الكائنات غير العاقلة جميعها والتي تجعل فاعليتها تتحدد بتأثير العلل الأجنبية عنها".[11]

ويقصد كنت من هذا التحليل للحرية تبيان أنَّ الإرادة الإنسانيّة ذات طبيعة عِليّة قادرة على جعل الإنسان يقوم بأفعال حرّة، وتأتي الحرية هنا نابعةً من صميم الإرادة بحسبأنَّها صفة أساسيّة مميزة لها، فتتمازج الإرادة والحرية في تكوين الفعل الذي يقوم به الإنسان العاقل من دون الخضوع لمؤثرات خارجية، على نقيض ما يحدث للكائنات غير العاقلة التي توجّها الضرورة الطبيعيّة.

---

[10]- Heidegger. M: The Fundamental concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude. Translated by William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995, P: 339.

[11]- كانت، أمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدّم له وعلق عليه: عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا، 2003، ص: 145.

ولم يتجاوز كنْت هنا في نظرته إلى الحريّة التحديد السلبي لها، إذْ نأى بها فقط عن أن تكون ناجمة عن ضرورة طبيعية تقوم على قوانين حتميّة، أي عن عليّة طبيعيّة، إلَّا أنَّ كنْت لم يقدر على التخلّص من أنواع الضرورة أو القوانين كلّها، فهو وإن تجاوزها على المستوى الطبيعي، إلَّا أنَّه لم يتجاوزها على المستوى العقليّ، ذلك أن كنْت حاول أن يحدد الحرية إيجابيًّا بتأكيده أنَّ "الحرية مع أنها ليست في الحقيقة خاصية تتصف بها الإرادة وفقًا لقوانين الطبيعة، إلّا أنَّها يمكن أن توصف لهذا السبب بأنَّها مجردة عن القوانين كلّها، بل الأَوْلى أن يقال إنَّها يجب أن تكون عليّة تسير في أفعالها وفقًا لقوانين لا تتحول، وإن كانت هذه القوانين من نوع خاصّ، وإلَّا لكانت الإرادة الحرّة شيئًا محالًا".[12]

ويؤول موقف كنْت هنا إلى فهم الحريّة بصفتها ناتجة عن ضرب من العليّة العقليّة، وهذا ما يرفضه هيدغر تمامًا، إذْ وإنْ كان هيدغر يوافق كنْت في رأيه أنَّ الحرية يجب ألَّا تُفهم في سياق أية ضرورة أو عليّة طبيعية، إلَّا أنَّه يختلف مع كنْت، إذ يرى أنه لا يمكن قبول أنَّ الحرية يمكن أن تُعدّ نوعًا من أنواع أية عليّة عقليّة، ويبرر هيدغر رأيه في هذا الاتجاه على أساس أنَّ "النظر إلى الموجودات من جهة العلة والمعلول يعني النظر إليها بصفتها حضورًا–في–متناول اليد ".[13]

ويقصد هيدغر بـ"الحضور–في–متناول اليد" وجود الأشياء التي نراها في العالم على نحو واقعيّ، من موجودات ماديّة، يمكن أن تخضع لتفسيرات علميّة تضعها في سياق قراءة معنى وجودها في أفق العليّة؛ أي إنَّها معلولات لعلل محددة؛ لذلك حتى لو رُفِع من شأن العلّيّة لتصير عقليّة –كما فعل كنْت–إلَّا أنَّها ليست وسيلة منهجية صحيحة لكشف معنى الحرية الإنسانيّة.

ويشدد هيدغر على أنَّ أي تعويل على العليّة في فهم الوجود الإنسانيّ لا يعدو أن يكون "طريقة مغلوطًا بها في النظر إلى الإنسان، أو الشخص الإنساني، أو الدازاين، لأنَّها تستوعبه بصفته كيانًا طبيعيًّا natural entity، فلا السؤال: ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ ولا السؤال: لمَ فعلتُ ما فعلت؟ يمكن الجواب على أيٍّ منهما من جهة العليّة. ذلك أنَّ الإمكانيات التي تتعلق بالإجابات هنا هي ذات معنى أغزر من مما هو واقعٌ بكثير. إنَّ وجهة نظر كنْت عن العليّة العقليّة للحريّة تتساوق تمامًا، لكن على نحو متمايز مع العليّة الطبيعية، ما يثير مشكلة تراثية فلسفيّة تتعلق بإيضاح كيف يمكن للإنسان أن يوحّد بين هذين الضربين من العليّة".[14]

---

[12]– المصدر نفسه، ص: 145–146.

[13]– Heidegger. M: The Essence Of Human freedom: An Introduction To Philosophy, P: 115.

[14]– Heidegger. M: The Essence Of Human freedom, P: 204.

ويقصد هيدغر أنَّ التفكير العِلِّيَّ، أي الذي يَرُدُّ الموضوعات، إلى علل طبيعية أو عقليّة، لا يعدو أن يكون اختزالًا للموجودات، مهما كان السياق الذي يُطبقُ فيه هذا الضربُ من التفكيرِ نفسه، لذلك ليس مسوّغًا من قِبل كنْت أن يجري تمييزًا بين الإنسان العاقل وسائر الكائنات الحية، على أساس أنَّ كلَّ كائن حيّ ما عدا الإنسان يخضع لعليّة طبيعية، وهذا لا يليق بالإنسان وفقًا لرأي كنْت، لكن يظهر تناقض كنْت في أنه يعود ليُخضع الإنسان لعليّة عقليّة مزعومة، فالعليّة، سواء أكانت طبيعية أم عقليّة، مرفوضة تمامًا في منظور هيدغر في ما يخص الوجود الإنسانيّ عامةً، وفي ما يخص تحديد معنى الحريّة الإنسانيّة خاصةً، إذ إن الدلالة الأعمق لحرية الإنسان تتجلى في تنوّع خياراته، لا في اتجاهه نحو خيار وحيد مزعوم تمليه العلية العقليّة بصفتها إرادة علّة حرّة، تقف وراء الفعل.

والحقيقة أنَّ كنْت كان قد ذهب هذا المذهب في تفسير الحرية الإنسانيّة، لأنَّه بنى موقفه أساسًا على توكيد قبليّة الحرية، نظرًا إلى أنَّها -كما يقول- هو نفسه: "الوحيدة من بين أفكار العقل التأمليّ جميعها التي نعرف قبليًّا بإمكانياتها، ولكن من دون أن ندركها، لأنَّها شرط القانون الأخلاقيّ الذي لنا معرفة به".[15]

ويقتضي فهم كنْت للحريّة على أنَّها شرط القانون الأخلاقي أن وجودها ترنسندنتالي أو متعالٍ؛ أي إنَّها بمنزلة صورة يضفيها الفاعل الأخلاقي على القانون الذي يُشَرِّع به لنفسه أفعاله، لكن لا يعدّ هذا الإضفاء عينه إراديًّا، ذلك بسبب كونه ترنسندنتاليًّا أو متعاليًا، أي متصلًا بجِبِلَّة العقل الإنسانيّ نفسه، وهذا يعني أنَّ الأفعال الإنسانية الحرة في عمقها ناجمة عن عِلِيّة عقليّة.

وقد رفض هيدغر هذا الموقف الكنتي تمامًا متجاوزًا معنى الترنسندنتالي أو المتعالي عند كنْت ليؤسس لضرب جديد من فهم الحرية في أفق أنطولوجيّ، لذلك يؤكد هيدغر أنَّ "الحرية هي شرط إمكانية إظهار وجود الموجودات، من أجل فهم الوجود. والعليّة، على أية حال هي تحديد أنطولوجيّ لموجودات وسط موجودات أخرى. لذلك العليّة تتأسس في الحريّةCausality is grounded in freedom"، وعليه، تنضوي مشكلة العليّة في مشكلة الحريّة وليس النقيض صحيحًا".[16]

يريد هيدغر تبيان أنَّ الحرية تتصل بأعمق ما يخصّ الدازاين نفسه، أي توجّهه نحو كشف الموجودات، فإذا لم يكن الدازاين حرًّا لن يكون بمقدوره إجلاء معنى الوجود، فلئن

[15]- كنْت، إمانويل: نقد العقل العمليّ، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص: 44.
[16]- Heidegger. M: The Essence Of Human freedom, P: 205.

كانت الحرية عند كنْت شرطًا ترنسندنتاليًا لتشريع الفاعل الأخلاقي لنفسه، فالحرية عند هيدغر شرط أنطولوجي لكشف معنى الوجود، لذلك لا يمكن تأطيرها عِليًّا–وهذا ما أخذه هيدغر على كنت–غير أنَّ هيدغر نفسه لم يخرج في تفسيره للحريّة عن الأفق الكنتيّ، إذ فهمها اشتراطيًّا، أي بصفتها شرطًا، ولا يعدو الفارق بين كنْت وهيدغر في تعيين الحرية سوى الفارق بين الترنسندنتالي بالمعنى الكنتي والأنطولوجيّ بالمعنى الهيدغريّ، فكيف لا يكون مسوّغًا لـ"كنْت" عَدُّ الحرية نابعةً من عليّة عقلية في منظور هيدغر، ويكونُ في الوقتِ نفسه مسوّغًا لـ"هيدغر" أن يعدّ الحريّة نابعة من موقف أنطولوجيّ للدازاين؟ إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تتضح بالتأكيد على أساس أنَّ هيدغر يُقحم الحريّة في التكوين الأنطولوجي للدازاين وعلى نحو مسبق، كما أدخل كنْت الحريّة في التكوين الترنسندنتالي للوعي وعلى نحوٍ مسبق، أو بالأحرى قبليّ أيضًا.

ثالثًا: الحريّة بصفتها ماهية الحقيقة:

حاول هيدغر أن يكشف معنى الوجود، مُعوِّلًا على إخضاع الدازاين لضربٍ من التحليل الأنطولوجيّ، وقد جاء كتابه الرئيس "الوجود والزمان" بصفته محاولة لتحقيق المستحيل أو الممتنع، إذ كان عنوان الجزء الأول منه "تفسير الدازاين من جهة الزمانية، وإيضاح الزمان، بصفته أفقًا ترنسندنتاليًا (متعاليًا) للسؤال عن معنى الوجود The Interpretation of Dasein in Terms of Temporality, and the Explication of Time as "Transcendental Horizon for the Question of Being"[17].

وكان هيدغر يرمي في الجزء الأول من كتاب الوجود والزمان كما هو ظاهر من العنوان أن يصل من البحث الأنطولوجي في الدازاين على أساس زمانيته، أي على أساس العلاقة التخارجية بين ماضيه وحاضره ومستقبله، لينتقل من ثمة إلى أنه يجب فهم الوجود في ضوء هذه الزمانية وحدها، ذلك عن طريق تمييزها عن الزمان الفيزيائي، فتكونُ هي نفسُها –كما تتجلى في الدازاين المتناهي–الزمانَ الحقيقيَّ، وتصير منطلق الدازاين نحو العلو على الوجود، أي نحو كشف الوجود؛ غير أن القارئ المتعمّق للجزء الأول من هذا الكتاب لا يجد سوى محاولات للإجابة عن سؤال الوجود، ولا يجد أية إجابة واضحة. ويذهب عبد الرحمن بدوي في هذا المقام إلى أنَّ هيدغر مات "دون أن يفي بما وعد به في نهاية كتابه الرئيسيّ*: "الوجود والزمان" من إدراك زمانيته الآنية

---

[17]– Heidegger. M: Being and Time, P: 7.

* الصواب: الرئيس.

(الوجود الإنسانيّ) في وحدة تخارجاته (المستقبل، الماضي، الحاضر)، ابتغاء إمكان تفسير زمانيته الآنية على أنَّها زمانيّة فهم الوجود"[18].

لكن، رأي عبد الرحمن بدوي ها هنا بحاجة إلى إعادة نظر، إذ إنَّ هيدغر كان قد غيّر طريقه الفلسفيّ في كشف الوجود، وهذا التغيير قاد إلى القسمة المشهورة في شخصية هيدغر الفلسفية إلى: هيدغر الأول، وهيدغر الثاني*، ذلك أنَّ هيدغر الثاني ارتأى أن البحث الأنطولوجيّ في الدازاين لكشف الوجود أمر ممتنع تمامًا، لذلك لا بدّ من إيجاد طريقة ثانية للكشف ووجدها هيدغر في انتظار كشف الوجود ذاته لحقيقته، وهذا ما يسميه هيدغر "الانعطاف"، أي افترض أنَّه لا بدّ أن ينعطف الوجود نحو الدازاين، ليكشف له الحقيقة.

ويؤكد هيدغر في هذا المقام أنَّ "انعطاف الوجودِ، بصفته حدوثًا لـ "الهناك"* (There Da =)، يُرشد الدازاين إلى نفسه، وهكذا يفضي إلى إتاحة رعاية الحقيقة المؤسَّسة"[19].

وعليه، تؤسس التحليلات السابقة لفكر هيدغر الثاني لإعادة فهم الحريّة في ضوء الوجود بصفته انعطافًا، وليس في أفق الوجود بصفته قابلًا للكشف عن طريق البحث الأنطولوجي في الدازاين، تحديدًا في ما يتعلّق بما سمّاه هيدغر، كما مرّ سابقًا "الحقيقة المؤسَّسة".

ويشرع هيدغر في التأسيس لمعنى الحقيقة في أفق علاقتها بالحرية بالابتداء بنقد الحقيقة بصفتها مطابقة، رافضًا هذه النظرة إلى الحقيقة نهائيًّا، ومتّجهًا منهجيًّا إلى مقارنتها بالنظرة الكنْتية إلى الحقيقة التي يرفضها أيضًا، ويؤكد أنَّ "الحقيقة بوصفها

---

[18]- بدوي، عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص: 100.

* يؤكد هيدغر نفسه هذه القسمةِ، فهو يقول في رسالةٍ له بعثها إلى الأب ويليم ج. ريتشاردسون William J. Richardson أستاذ الفلسفة في كلية بوسطن Boston College ، بسبب أنَّ ريتشاردسون كان أوَّلَ من أعلن التمييز بين هيدغر الأول وهيدغر الثاني: "إنَّ التمييز الذي أجريتَهُ بين هيدغر الأوَّلِ وهيدغر الثاني يكونُ مُبرَّرًا شريطةَ أن يبقى التالي مما أقولُهُ على نحوٍ دائم في الذهن: يمكن للمرء فقط عن طريق ما فكَّرَ فيه هيدغر الأوَّل أن يبلغَ وسيلةَ الوصولِ إلى ما هو مُفكَّرٌ فيه من قِبَلِ هيدغر الثاني؛ لكن فكر هيدغر الأوَّل يصير ممكنًا فقط إذا كان مُحتوىً في فكر هيدغر الثاني". يُنظر:

Heidegger. M: Letter to William J. Richardson: Printed as Preface by Martin Heidegger, in: Richardson, S. J. William, Heidegger: Through Phenomenology To Thought, Fordam University Press, New York, 2003, P: XXII.

* يستخدم هيدغر مصطلح الـ "هناك" ليربطه بالدازاين، فالدازاين Dasein وفقًا لمعناه الحرفي في اللغة الألمانية مؤلف من لفظتين da وتعني هنا أو هناك و sein وتعني الوجود، لذلك يقصد هيدغر أنَّ الوجود بانعطافه إلى الدازاين يحققه بصفته على علاقة بالوجود في الـ "هناك"، أي في عالمه الخاص المنفتح على الوجود.

[19]- Heidegger, M: Contributions to Philosophy (From Enowning), Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, 1989, P: 286.

تطابق الشيء مع العقل لا تعبر عن الفكرة (الشارطيّة) الترنسندنتالية التي جاء بها كانْت بعد ذلك ولم تقم إلَّا على أساس تصور ماهية الإنسان من حيث هو ذاتيّة".[20]

ينقد هيدغر هنا التعريف المنطقي التقليدي للحقيقة بصفتها مطابقة القول للشيء، أي إخضاع الموجودات للقول عامةً، وللقول المنطقيّ خاصةً، فعندما أسألُ: ما الإنسان؟ أو مَنْ الإنسان؟ ويأتي الجواب: إنَّه حيٌّ عاقلٌ، فإنَّ هذا الجواب (القول) دالٌّ عُمقيًّا على الماهيّة، لذلك هو يُقدّم الحقيقة، لأنه يتطابق مع الموجود الإنسانيّ، ويظهر أنَّ الجواب نفسه تعريف للإنسان بالحدّ التام أي عن طريق ضم الجنس القريب (حيّ) إلى الفصل النوعيّ (عاقل)، ما يعني أنَّ هذه الماهيّة تفرض نفسها بصفتها تحديدًا نهائيًّا للإنسان. وبذا ينتصر الفكر على الوجود، وهذا يتناقض تمامًا مع فلسفة هيدغر الوجوديّة التي تُعطي الأولويّة للوجود على الفكر، لذلك يؤكد هيدغر أنه "عندما نسأل ما الإنسان؟ عادة ما نطرح هذا السؤال على نحو سيئ، أو عندما نسأل: مَنْ الإنسان؟ لأنَّه بهذه الـ: ما؟ أو: مَنْ؟ نكون أصلًا قد نظرنا إلى الإنسان كشخص أو موضوع. والحال أنَّ مقولة الشخص مثلما مقولة الموضوع تسمح بانفلات وفي الوقت نفسه بتستّر ما يجعل الوجود المنفتح التاريخيّ–الأنطولوجيّ يكشف عن ماهيته"[21]. هذا من ناحية.

كما أنَّ هيدغر من ناحية أخرى يبيّن أنَّ النظر إلى الحقيقة بصفتها تطابقًا، حجبَ منظور كنْت إلى الحقيقة الذي يُفهم على أساس أنَّ كنْت اكتشف على مستوى الأنا الترنسندنتالي أنَّ ما يضفيه العقل من صور على معطيات التجربة، يسهم في الوصول إلى الحقيقة التي تبقى منقوصة بمعزل عن التكامل بين ما يضفيه العقل وما تقدّمه التجربة من مدركات حسيّة. وهذا لا يعني أنَّ هيدغر تبنّى الموقف الكنْتي، وإن وجد فيه نوعًا من التقدّم، ذلك أنَّ كنْت بقي على مستوى الأنا الترنسندنتالي في سياق الأنا أفكر عند ديكارت، وهذا ما يبيّنه هيدغر بقوله: "إنَّ كنْت لم يفهم الذات الإنسانية على أساس تحليليّة أنطولوجيّة، بدلًا من ذلك رجع إلى موقف ديكارت وتمسّك به على نحوٍ قطعيّ"[22].

وعليه، أراد هيدغر تجاوز الحقيقة بصفتها تطابقًا ولم يقبلها بحسبأنَّها ناجمة عن أيّ اشترط ترنسندنتالي، كما هو الحال عند كنْت، لذلك شرعَ يحاول تأسيس منظور جديد

---

[20]– هيدجر، مارتن: ماهية الحقيقة، في: نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص: 255.

[21]– هايدجر، مارتن: رسالة حول النزعة الإنسانيّة، في: الفلسفة، الهوية والذات، ترجمة: محمد زيان، تقديم: محمد سبيلا، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، 2015، ص: 131.

[22]– Heidegger. M: Being and Time, P: 45.

للحقيقة، في أفق توجّهه الأنطولوجيّ، استنادًا إلى طريقة إقبال الموجود الإنسانيّ نحو الوجود في مسلكٍ خاصٍّ به يميزه عن الموجودات الأخرى.

ويؤكد هيدغر في هذا السياق "أنَّ المسلك منفتح على الموجود. وكل علاقة انفتاح مسلك. وتفتّح الإنسان (أو انفتاحه) يتفاوت حسب طبيعة الموجود وأسلوب مسلكه نحوه"[23].

يريد هيدغر هنا تبيان أنَّ توجّه الإنسان نحو الموجود، أي نحو كلّ تعيّن للوجود، يفتح أمامه آفاقًا جديدة للتعمّق في معنى الوجود، وكأنَّ الإنسان يشق طريقه في ظلمة حالكة، ولا يُعوّل في ذلك إلَّا على برق يلمع ويختفي، لكن كلّ خطوة إلى الأمام تُعدّ مع أنّها صعبة اكتناهًا للوجود، وهذا يتسق تمامًا مع رؤية هيدغر، إذ توجّه الإنسان نحو الوجود لا بدّ أن يكون في مسلك، أي في طريق كاشف هو الذي يهب القول صحته، أو يعطي العبارة دقتها المطلوبة.

وهنا يؤكد هيدغر أنَّه "إذا كان تفتّح المسلك هذا هو وحده الذي يجعل توافق العبارة أو صحتها (حقيقتها) ممكنة، فيلزم عن هذا أن يكون ذلك الذي يجعل التوافق (أو الصحة) ممكنًا هو صاحب الحقّ الأصلي في أن يعتبر ماهية الحقيقة"[24].

ويُلاحظ هنا أنَّ هيدغر ينقل المحل الأصيل للحقيقة إلى بُعد أنطولوجي محدد يتجلى في المسلك الذي يدلّ على انفتاح الوجود، فلم تعدّ الحقيقة قائمة على مطابقة القول للشيء، أي على ذاتيّة بحتة تمتلك فكرًا يعدّ المعيار النهائيّ لصدقيّة الأشياء؛ بل صار المعيار مختلفًا، أي صارت الحقيقة تحوز صحتها أو توافقها من كونها نابعةً من التوجّه الأنطولوجيّ للإنسان، وليس من الإنسان بصفته ذاتيّةً مفكّرة. ويُعوّل هيدغر في إثبات رأيه على أنَّ "انفتاح المسلك وهو الذي يجعل التوافق ممكنًا من الناحية الباطنة، يقوم على أساس الحريّة. إنَّ الحريّة هي ماهية الحقيقة"[25].

ويتبيّن هنا أنَّ هيدغر غيّر طريقة فهم الحريّة، إذ ربطها باشتراط أنطولوجيّ أساسه انفتاح الوجود وفقًا لمسلك معيّن، ذلك لإعادة فهم الحريّة في ضوء الوجود بصفته انعطافًا، وليس في أفق الوجود بصفته قابلًا للكشف عن طريق البحث الأنطولوجي في الدازاين، وبذا لم يعد البحث الأنطولوجي في الدازاين بغية الإجابة عن سؤال الوجود هو ما يجب الركون إليه لفهم الحرية؛ بل انفتاح الوجود نفسه صار أساس فهم الحريّة.

---

[23]- هيدجر، مارتن: ماهية الحقيقة، مصدر سابق، ص: 263-264.

[24]- المصدر نفسه: ص: 265.

[25]- المصدر نفسه، ص: 266.

يبدو أنَّ فهم هيدغر للحريّة على هذا النحو ينضوي على ضرب من التناقض؛ لأنَّ هيدغر صار يَعُدُّ أنَّ الحريّة الإنسانيّة الحقيقيّة تقوم على قبول انعطاف الوجود نحو الإنسان، وهذا ما يجعل الإنسان يكوِّن الدازاين الأصيل، نظرًا إلى أنَّه من حيث هو متّجه في مسلك يسهم في انفتاح الوجود، فينبغي له أن يقبل هذا الانفتاح، وتحقيق هذا القبول هو الحريّة، غير أنَّ هيدغر هنا يُخضع الإنسان لضرب من الاشتراط الأنطولوجيّ يتنافى مع معنى الحريّة نفسها؛ لكن كيف حاول هيدغر أن يثبت صحة رأيه في هذا الاتجاه؟

يشرع هيدغر في تبيان أنَّه "ليست الحريّة مقصورة على ما يطيب للفهم العام أن يتصوره تحت هذا الاسم: أي معنى الهوى أو النزوة التي تنبثق أحيانًا في أنفسنا وتدفعنا لاختيار هذا الجانب أو ذاك. وليست الحريّة هي انتفاء الضغط أو الإلزام بأن نفعل شيئًا (معيّنًا) أو لا نفعله، وليست الحرية كذلك بالتهيؤ أو الاستعداد لقضاء مطلب أو ضرورة (ومن ثم موجود من نوع ما)"[26].

يحاول هيدغر هنا تقويض التصورات الممكنة كلّها عن طبيعة الحريّة، فهو يندّ بها عن أن تكون رغبة في شيء دون آخر ويرفض أن تكون شهوة تبحث عن التحقيق في موضوع معيّن بمعزل عن موضوعات أخرى، كما أنَّ الحريّة ليست في منظوره زوال كل ضروب القسر الخارجي كيما يفعل الإنسان ما يشاء، ولا يمكن تحديد الحريّة بصفتها إمكانية تتيح للإنسان أن يصل إلى غايات معيّنة لتحقيق نمط معيّن من الوجود. ولا شك في أنَّ هيدغر في إلغائه لهذه التصورات كلّها عن الحريّة، يريد أن عُمقيًّا أن يسلبها من الإنسان، فهي ليست قُنية للإنسان؛ وإنَّما هي موهوبة أو معطاة له من مجال أنطولوجي منفتح.

ذلك أنَّ هيدغر نفسه يقول: "إنَّ الحريّة قبل هذا كلّه (أي قبل الحريّة السلبيّة والإيجابيّة) هي الهبة أو الانصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك. والتكشّف نفسه يُحافظ عليه ويُصان في الهبة المتخارجة، وبفضل هذه الهبة (أو هذا الانصراف والتوجّه..) يكون انفتاح المفتوح، أي يكون الهناك (أو الآنية أو الحضور*) ما يكون عليه"[27].

وعليه، يتضح أنَّ هيدغر يقصر معنى الحريّة على تلك العلاقة التي تربط الإنسان بالوجود؛ لكنَّها في الواقع علاقة ليس لفعّاليّة الإنسان فيها أيّ دور واضح، ذلك أنّ الحريّة تأتي في هذه العلاقة على هيئة هبة للإنسان من أجل أن يتوجّه نحو الوجود،

---

[26]- المصدر نفسه، ص: 273.

* تدل هذه المترادفات (الهناك–الآنية–الحضور) على نمط وجود الدازاين، ويظهر أنّ عبد الغفار مكاوي استخدم لفظة الآنية لترجمة مصطلح هيدغر Dasein دازاين، وترجع هذه الترجمة نفسها في الأصل إلى عبد الرحمن بدوي إذ اقترحها كترجمة ملائمة للمصطلح الألماني؛ يُنظر: بدوي، عبد الرحمن: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، 1973، هامش ص:5.

[27]- هيدجر، مارتن: ماهية الحقيقة، مصدر سابق، ص: 273.

وكأنَّها معطاة له على نحوٍ قبليّ-أنطولوجيّ، لذلك لا تعدو هذه الحرية أن تكون استسلامًا لكيفيّة ظهور الموجودات في الوجود كما تُسفر عن أنفسها، لذلك يتضح أنَّ هيدغر باعتقاده أنّه يؤسّس للحريّة لم يفعل أكثر من الانتقاص منها والانتقاض عليها، لأنَّه وفقًا لاعتقاد هيدغر ليس لـ" الهناك" أو "الآنية" أو "الحضور" أيّ معنى إلَّا على أساس انفتاح الوجود، أي إنَّه لا يمكن أن يتجلى الموجود الإنساني الحقيقي بصفته موجودًا حرًّا، إلَّا من منطلق انقياده وخضوعه للطريقة التي يُظهر فيها الوجود نفسه.

ويؤكد صواب الملاحظات النقديّة السابقة قول هيدغر نفسه: "إنَّ الحريّة التي تُفهم هذا الفهم بحيث تعني ترك-الموجود يوجد (هي حرية) تعمل على تحقيق ماهية الحقيقة بمعنى تكشّف الموجود"[28].

ويبدو أنَّ هذا الفهمَ للحريّة ملتبسٌ، إذ يجعلها -لتحقق معناها-مشروطة بترك الموجود يوجد، أي تقوم على إيقاف أو تعليق الفعّاليّة الإنسانيّة، ذلك بمعزل كلّ محاولة إنسانيّة ترمي إلى تفسير الوجود، والاكتفاء فقط بكشف الوجود لنفسه، ويظهر هنا موقف هيدغر الفينومينولوجيّ، إذ التزم هيدغر بنزعة ظاهريّاتيّة أو فينومينولوجيّة وجد فيها -كما ظنَّ- إمكانيّة عظيمة لتطوير الأنطولوجيا، إذ يجب في رأيه أن تصير الأنطولوجيا فينومينولوجيّة، أي عوضًا عن أن تكون الأنطولوجيا هي العلم الباحث عن علل أولى للوجود، يجب أن تكون الأنطولوجيا من حيث كونها فينومينولوجية العلم الباحث في الموجودات بوصفها ظواهر، لكن من أجل أن يتجاوز هيدغر الفينومينولوجيا كما رسّخ دعائمها إدموند هسرل، أعلن هيدغر رفضه للذاتيّة الترنسندنتاليّة التي تحوّل الظواهر أو الموجودات إلى ماهيات مزعومة تقبع في وعي ذات متعالية، إذ كان هسرل يعتقد أنَّ "العالم الموضوعي الذي يوجد، أو وجد، أو سيوجد بالنسبة إليّ، إنَّما يستمد بكلّ ما فيه من أشياء، كل معناه، إنَّما يستمدها من أناي المتعالي"[29]. غير أنَّ هيدغر رفض توكيد هسرل لوعي الذات المتعالية بصفته ينبوع المعنى أو أصل المعطى، وافترق عنه ليؤكد رفضه القاطع للذاتية المتعالية بتبيانه أنَّ "الفينومينولوجيا لا تعني أكثر من أن نترك ما يُظهر نفسه من أجل أن يصير مرئيًّا من نفسه في الطريقة عينها التي يُظهر فيها نفسه من نفسه shows itself from itself"[30].

---

[28]- المصدر نفسه، ص: 276.

[29]- هوسرل، إدموند: تأملات ديكارتية: المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958، ص: 90.

[30]- Heidegger. M: Being and Time, P: 58.

وبناءً على هذه التحليلات يتضح فهم هيدغر للحرية على أساس أنَّها ترك الموجود يوجد، إلَّا أنَّ هذا الفهم نفسه يعطي معنىً سلبيًّا للحريّة، إذ وكأنَّ تدخُّل الإنسان في كشف الموجود، سيَحُول دون ظهوره، لذلك يمكن هنا تلمُّس ضرب من القدريّة في فهم هيدغر للحريّة؛ أي إنَّ كشف حقيقة الوجود يقتضي إيقاف أية فعالية حرّة من الإنسان – على مستوى تفسير الوجود– ذلك أنَّ الترك يُعدُّ أساسًا للكشف، لكن كيف يمكن بصفتي إنسانًا أن أكون حرًّا بالترك! ذلك أنَّ الحريّة الحقيقة لا بدّ أن تكمن في المبادرة.

نتائج البحث:

كانت المهمة المنشودة لهذا البحث هي نقد فلسفة مارتن هيدغر في ما يتعلق بتحديده لمعنى الحريّة الإنسانيّة، رغم وجود صعوبات تتعلّق بطبيعة فكر هيدغر نفسه الذي يُعوِّل على نوع من الدائريّة المنهجيّة في فلسفته، إذ كل فكرة يصل إليها تتوقف صدقيتها على فكرة أخرى يعتزم بلوغها في ما بعد، وكأننا إزاء رمال متحركة لا تمكن الحيلولة دون الغرق فيها، إذ معنى الوجود يتوقف على البحث في الدازاين، وحقيقة الدازاين لن تتضح ما لم ينكشف معنى الوجود، وهذا كلّه ليس متاحًا ما لم يَعْلُ الدازاين على الوجود، وهكذا دواليك؛ إلَّا أنَّ البحث حاول الوصول إلى جملة من النتائج يمكن إجمالها وفق الآتي:

أولًا: لا يمكن تحديد معنى الحريّة الإنسانيّة، استنادًا إلى استخلاصها من الوجود الإنسانيّ وحده، بصفته وجودًا عينيًّا منغلقًا على نفسه، حدّده هيدغر اصطلاحيًّا على أنَّه دازاين، واختزل فيه خِصْب الوجود الإنساني وتنوّعه وغناه، فالدازاين وحده لا يعني شيئًا، بمعزل عن التجربة التاريخية للنوع الإنسانيّ كلّه، لذلك لا يمكن إغفال أنَّ الإنسان الفرد حتى يكون حرًّا لا بدّ أن تتوافر لحريته أبعاد أو شروط اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وغيرها، كما أنَّه ليس الدازاين وحده بصفته حرًا هو المدخل الوحيد لفهم الوجود، إذ لا بدّ من الأخذ بالحسبان الحقائق كلّها التي تتصل بالموجودات الأخرى في الوجود، نظرًا لتعالقها مع الإنسان، من أجل تكوين تصور متكامل عن الحرية الإنسانيّة.

ثانيًا: إنَّ محاولة هيدغر انتقاد موقف إمانويل كنْت الذي أرجع الحريّة إلى ضرب من العليّة العقليّة، كان أساسها يقوم على أنَّه لا يمكن –كما اعتقد هيدغر– تأطير الحريّة في أيّ سياق يجعلها خاضعة لضرورة من أيِّ نوعٍ كان، حتى لو كانت ضرورة عقليّة، مبنيّة في العمق على اشتراط ترنسندنتالي كيما يُشرِّع الفاعل الأخلاقي لنفسه، لأنَّ من شأن ذلك في منظور هيدغر أن يحدّ من التفتّح الوجودي للدازاين، لكن لم يستطع هيدغر في الحقيقة تجاوز الموقف الكنتي من الحريّة، أي التفكير فيها على نحوٍ اشتراطيّ، فالحرية عند هيدغر شرط أنطولوجي لكشف معنى الوجود، وهذا الكشف نفسه

مشروط بزمانية الدازاين، أو بالدازين نفسه، أي بكيفيّة وجود الإنسان في العالم، لذلك هناك تقارب بين موقف كنْت الذي يجعل الحرية مُشْتَرطَة بالأنا الترنسندنتالي، وموقف هيدغر الذي يجعل الحريّة مُشتَرطة بزمانيّة الدازاين.

ثالثًا: غيّر هيدغر منهجيته للوصول إلى تحديد معنى الحريّة الإنسانيّة، فبعد أن وجد في الدازاين أفقًا لكشف معنى الوجود، وارتأى أنَّ الحريّة داخلة في التكوين الأنطولوجي للدازاين، ويتوقف استجلاؤها على تفسير الدازاين في أفق الوجود، تناقض مع مقدّماته ولم يجد في الدازاين أيّ مُعَوَّلٍ في هذا الاتجاه؛ بل انتهى إلى أن الحرية الإنسانيّة تقوم جوهريًّا على ترك عملية وجود الموجودات تحدث ببراءة دون أي تدخّل من قِبَلِ الذات، وكأنَّ في ذلك نوعًا من الاستسلام القدريّ للوجود.

المصادر والمراجع:

أولًا: المصادر باللغة العربية:

1. كانت، أمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدّم له وعلق عليه: عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2003.

2. كنْت، إمانويل، نقد العقل العمليّ، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

3. هايدجر، مارتن: رسالة حول النزعة الإنسانيّة، في: الفلسفة، الهوية والذات، ترجمة: محمد زيان، تقديم: محمد سبيلا، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، 2015.

4. هوسرل، إدموند: تأملات ديكارتية: المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958.

5. هيدجر، مارتن: ماهية الحقيقة، في: نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

ثانيًا: المراجع باللغة العربية:

1. إبراهيم، زكريا: مشكلة الحرية، مشكلات فلسفية –1–، ط2، مكتبة مصر، القاهرة، 1963.

2. بدوي، عبد الرحمن: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، 1973.

3. بدوي، عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

4. بورديو، بيير: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ترجمة: سعيد العليمي، مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة–المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005.

ثالثًا: المصادر باللغة الأجنبيّة:

1. Heidegger. M: Being and Time, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Harper San Francisco, 1962.

2. Heidegger, M: Schelling s' Treatise on the Essence of Human Freedom. Translated by Joan Stambaugh, Ohio University Press, Athens, Ohio, London, 1985.

3. Heidegger. M: The Essence Of Human freedom: An Introduction To Philosophy, Translated by Ted Sadler, Continuum, London, New York, 2001.

4. Heidegger. M: The Fundamental concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude, Translated by William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

5. Heidegger. M: Letter to William J. Richardson: Printed as Preface by Martin Heidegger, in: Richardson. S. J; William, Heidegger: Through Phenomenology To Thought, Fordam University Press, New York, 2003.

6. Heidegger. M: Contributions to Philosophy (From Enowning). Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, 1989.

رابعًا: المراجع باللغة الأجنبية:

1. Vedder. B: Heidegger S' Philosophy of Religion: From God to the Gods, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2006.