الفهم عند ابن عربي وهيدغر وتشكيل روحانية عالم ما-بعد الأزمة

-مقاربة تأويلية-

Understanding in Ibn Arabi and Heidegger and the Spiritual Formation of the Post-Crisis World

Interpretative Reading-

روميسا كعبش

جامعة محمد لمين دباغين سطيف2

مخبر النقد المعاصر وتحليل الخطاب

r.kaabeche@univ-setif2.dz

د.عبد الغني بارة

moundher2002dz@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2020/11/18 تاريخ القبول: 2021/03/09

ملخص:

يعيش العالم المعاصر أزماتٍ عديدة فرضها العقل الماديّ والعلم الوضعيّ المحض، ممَّا يجعل الإنسان بحاجة إلى مساءلة جديَّة وعميقة للفلسفات التي أرست سيادة النّزعة الموضوعيّة التي بدت اليوم درجة هشاشتها. وأمام دهشة وارتباك أزمة الجائحة، يجد الإنسان المعاصر نفسه مجبراً على الالتفات إلى الفلسفات وأنماط التفكير التي همَّشتها من قبل ماديَّته، وعليه، فإن هذا المقال يهدف إلى مقاربة ظاهرة الفهم ضمن كلٍّ من التصوُّف الأكبريّ وأنطولوجيا هيدغر، مع افتراض أنّها تقدِّم للإنسان اليوم إبدالاً لتشكيل رؤيةٍ مغايرةٍ لذاته والوجود معاً، وهي الرُّؤية التي تقوم على استعادة روحانيَّة الوجود بما هي أساسٌ مترسِّخٌ في الكائن ومُكوِّنٌ لكينونته، وذلك انطلاقاً من عديد المقولات والمفاهيم التي تجعل روحانيَّة الوجود حتميَّةً أنطولوجيَّةً. معتمدين في كلّ ذلك المقاربة التأويلية لما تتيحه من إمكاناتٍ في القراءة وإعادة القراءة.

الكلمات المفتاحية: الروحانية، الفهم، أزمة الجائحة، التصوف، الأنطولوجيا.

Summary :

The world today is experiencing many crises which make it need a serious and strict questioning of the philosophies that established the rule of objectivity which appears today the degree of its fragility. In front of the astonishment of the pandemic crisis, the human being find himself obliged to turn to many philosophies and thoughts that were eliminated before because of his objectivity ; This article aims to present an approach to the phenomenon of understanding within both Ibn Arabi's Sufism and Heidegger's ontology. We expect that it offers the human being today a substitution for forming a different vision for himself and for existence together. This vision is based on the restoration of the spirituality of being as a component of being and an ontological necessity. We rely in that on the interpretative approach because it offers the possibility for reading and re-reading.

Keywords: Spirituality; Understanding; Pandemic crisis; Sufism; Ontology.

مقدمة:

لطالما كانت الأزمات الكبرى التي يمرُّ بها العالم تعيدُ في كلّ مرّة تشكيلَ معالم جديدة للإنسان وقِيَمِهِ وتساؤلاته المصيريَّة في إطار الوجود والكون، لقد كانت دائماً تجعل الإنسان يعيد تحديد أولويَّاته وتأسيس مفاهيمه حول الخلق والله والوجود والمصير والعِلم، هذه الأزماتُ ذاتها هي التي شكَّلت في وقتٍ سابقٍ عالمنا المعاصر على الشَّكل الذي هو عليه، حين أصبحت المادّية سِمَته الأساسيَّة. عالَمٌ زاخِرٌ برُؤى العِلْمِ الوضعيّ المحض، ورافِضٌ لكلّ أشكال الرُّوحانيَّات*؛ والتي تمَّ إدراجها إلى جانب السِّحر والدِّين والميتافيزيقا في خانة المحرَّمات، والانتصارُ للعقل والتَّجريب والحساب والآلة. فتمَّ فصل الدِّين عن الدَّولة كأوَّل أساسٍ لعالم علمانيّ، وساد التوجُّه العقلي التجريبي منذ عصور الأنوار الأولى والذي نجح في الوصول إلى عالَمٍ متطوّرٍ تحكمه التكنولوجيا والتي حققت بدورها حلم الإنسان في الرَّفاهية من جهة، ولكنها كرَّست من جهةٍ أخرى النَّمط التقليدي للرَّغبة البشرية في السَّيطرة على العالم ولكن بشكلٍ أكثر تطوُّرًا وفتكًا؛ متمثِّلا في أجيالٍ جديدة من الحروب الثقافية والفكرية، والثورات الاقتصادية والاجتماعية، حتى أصبح العالم يتآكل ذاتياً. كلُّ ذلك تحت غطاء مُفرَزات واقع العلم التَّجريبي المحض والذي أراده إنسانُ الحداثةِ مثاليًّا، ولكنَّه لم يكن. أزمةٌ أخرى جاءت لتعيد بدورها صياغة شكلٍ جديدٍ للإنسان والعالم معاً، ولتعيد طرح السُّؤال الأنطولوجي الذي ظلَّ عالقاً؛ وهو سؤال الكينونة والفهم، والوباء بعيداً عن جميع صيغه الأخرى-حربٌ أنطولوجيَّة بامتياز، جعلت الإنسان يواجه كلَّ ثوابته السَّابقة، بعد أن اضطربت وتهشَّمت كلُّ بُناه الاجتماعيَّة والعلميَّة والفكريَّة التي كانت تبدو من قَبلُ مُحكَمةً، فقد أصبح إنسانُ الأزمةِ اليومَ لا يثق بذاته ولا بالطَّبيعة ولا بالعلم المحض الذي صنع له عالماً بَدَت اليوم درجةُ هشاشته وضعفه، وهو العلم الذي لم يف بوعوده كما يجب وعجز عن مهمَّته في إنقاذ الإنسان من سؤاله وهاجسه الأكبر على الإطلاق؛ أي الموت.

هل بدأ الإنسان اليوم في التَّصالح مع روحانيَّته حتى يتمكَّن من تحقيق فهمٍ جديدٍ لمفاهيم فشل العلم في التصدّي لها كالله والرُّوح والموت؟ هل سيكون الإنسان النَّاجي شبيهاً بسَلَفِهِ الذي كان قبل الأزمة وإن كان هو ذاته؟ تساؤلاتٌ كهذه قد تجد إجاباتها بعد الأزمة، وقد تؤسِّس لرؤية جديدة للعالم بالاعتماد على مداخلَ فكريَّة مختلفة عن سابقتها، كانت قد همَّشتها الماديَّة المفرطة من قبل، والتي يسميها هوسرل E.Husserl "النَّزعة الموضوعيَّة"* التي تسبَّبت في سلسلة من الأزمات للإنسان الحديث، فظلَّت تلك المداخل الفكرية المهمَّشة* تقبع داخل سجلَّات المسكوت عنه ومضمرات الحضارة، وأهمها الفكر الرُّوحاني، ونُعنَى في بحثنا هذا بالفكر الصوفي خاصَّةً، مُمَثَّلا في فكر محي الدِّين ابن عربي على وجه الخصوص، والذي سنتطرَّق إليه عبر ربطه بفلسفة الأنطولوجيا الغربيَّة -كما صاغها هيدغر M.Heidegger

بالتَّحديد- للعلاقة التي نفترض أنَّها تتشكَّل بين هذين الفكرين؛ وذلك لافتراضنا أنَّ الفكر الصُّوفي الأكبري يزخر بالرُّوحانيَّة الإنسانيَّة المفقودة، والتي تُعلِّم الإنسان كيف يفهم ذاته ووجوده داخل العالم، وكيف يفهم الظَّواهر ويتصالح مع كلّ الموجودات كيفما كانت مجرَّدةً أو مجسَّدةً، وأنَّه يُعيد تصحيح تلك الشُّروخ التي أحدثها عالمُ الحداثة وما تلاه، بينما تُعيدُ الأنطولوجيا الاعتبار للوجود بقضائها على الذات المتعالية الترانسندنتالية وإعادة الوجود إلى مكانته بعد أن سيطر عليه الوعي الفينومينولوجي من قبل. إنَّ أهميَّة استدعاء هذين الفِكريْن تكمن في قدرة كلٍّ منهما على تقديم آليَّةٍ جديدةٍ في الفهم، بحيث يكون الفهم وسيلةً وغايةً في الوقت ذاته.

إنَّ السُّؤال الرئيسَ الذي يُطرَح هنا يتلخَّص في جزأين: كيف الفهم؟ ولماذا الفهم؟ ومن خلاله تتفرَّع عدة تساؤلات أهمُّها: كيف يتجلَّى الفهم عند كل من ابن عربي هيدغر؟ كيف يؤسِّس الفهم الصُّوفي والأنطولوجي لاستعادة روحانيَّة العالم؟ وما هي معالم الرُّؤية الجديدة التي يقدِّمها التصوف والأنطولوجيا لعالم ما بعد الأزمة؟

بناء على هذه التساؤلات تتأسس أهداف المقال؛ حيث نسعى إلى استجلاء معنى الفهم وتباينه بين كونه ظاهرةً ومصطلحاً وفلسفةً تبعاً لحقل اشتغاله، إضافةً إلى معرفة دور تحقيق الفهم بالمعنى الصُّوفي والأنطولوجي في استعادة روحانيَّة الوجود، كما نهدف إلى توضيح معالم الرُّؤية الرُّوحانية الجديدة لعالم ما بعد الأزمة، ولبلوغ هذه الأهداف، قُسِّم المقال إلى محورين أساسيَّين: المحور الأوَّل بعنوان: تجليَّات ظاهرة الفهم في تصوُّف ابن عربي والتَّأسيس لروحانيَّة العالم؛ وتم خلاله مناقشة ظاهرة الفهم الأكبري، إضافة إلى التَّفصيل في مفهوم كلٍّ من البرزخ والخيال؛ ثمَّ توضيح كيفيَّة تَمَكُّن هذه المفاهيم من تشكيل رؤيةٍ روحانيَّةٍ جديدة للعالم خلال أزمة الوباء وبعدها. أمَّا المحور الثاني فقد تناول فلسفة الفهم الأنطولوجي عند هيدغر والنُّزوح نحو روحانيَّة الوجود، وتمَّ التَّفصيل فيه من خلال عنصرين؛ يتناول الأوَّل الفهم بما هو مصطلحٌ أنطولوجيٌّ، بينما يعرض الثاني الفهمَ الهيدغري وروحانيَّة الوجود وعلاقته بتشكيل معالم جديدةٍ لعالم ما بعد الأزمة. إضافة إلى خاتمةٍ عرضنا فيها أهمَّ النَّتائج التي توصَّل إليها البحث.

اعتمدنا خلال مقاربتنا للموضوع إستراتيجية تأويليَّةً تروم البحث في ما سكتت عنه نصوص كلٍّ من ابن عربي وهيدغر؛ ذلك أنَّ التأويل يسمح للنُّصوص بأن تقول في كلّ مرَّةٍ شيئاً جديداً، وبالتالي معنى جديداً كامناً بين ثنايا اللُّغة، وهو ما يقتضيه تحقيقُ الفهم.

أولا. تجليَّات ظاهرة الفهم في تصوُّف ابن عربي والتَّأسيس لروحانيَّة العالم: إنَّ أهم فكرة يتأسَّس عليها فكر محي الدِّين بن عربي(1165-1240م) هي فكرة (الله) وهي المحور الذي تدور حوله فلسفته الصُّوفية بمجملها،

إذ يلاحظ الدَّارس أن تشعُّب الفكر الأكبري وثراءه ولا محدوديَّة مصطلحاته واستحالة حصر تأويلاته كلّها ترتبط بخيطٍ ناظمٍ يعيدها في كلِّ مرَّةٍ إلى مفهوم أساسيٍّ ووحيد هو مفهوم (الله)، ومن ذلك تتأسَّس ظاهرة الفهم بدورها وفقاً لهذا المبدأ.

1. الفهم عند ابن عربي: قبل البحث في معالم ظاهرة الفهم عند ابن عربيّ، سنحاول أن نفرِّق بدايةً بين مصطلحين أساسيَّين في فكر ابن عربي هما: العالم والوجود؛ فاستعمال ابن عربي لكلمة (عالم) قد ورد بمعنى (world/univers) بينما كلمة وجود فهي تقابل (being/existance). ومن ذلك تتعدَّد العوالم عند ابن عربي بشكلٍ يصعب حصره في هذا المقام نذكر منها:[1] عالم الغيب، عالم الشهادة، عالم المثال، عالم الملكوت، عالم الجبروت، العالم العلوي، العالم السفلي، العالم الكبير، العالم الصغير، عالم الأرواح، عالم الأجسام.. أمَّا الوجود فهو وجودٌ واحد، وهو وجود هذه العوالم وما تحتمله من ممكنات من عدمها؛ أي الوجود الذي يقابل العدم، و هو من فعل أوجد، وسؤاله: كيف يكون الوجود من العدم؟ وهو سؤال فلسفي أكثر من كونه سؤالا صوفيًّا، خاصَّةً إذا عرفنا أنَّ السؤال ذاته قد طرحه هيدغر من بعد. وذلك راجعٌ إلى جمع ابن عربي بين التصوف والفلسفة، "حيث أن له مذهبا في طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة، ولكنه فيلسوف صوفي، اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته."[2]، ويقدِّم ابن عربي نصوصاً كافية لتؤسِّس لمفهوم كلٍّ من الوجود والعالم، نورِد منها على سبيل المثال قوله: "ظهرت جميع المنازل الإلهية كلها في العالم الذي هو كل ما سوى الله تعالى علواً أو سفلاً، روحاً وجسماً، معنى وحساً، ظاهراً أو باطناً."[3] وهو تعريف مفصَّلٌ لمفهوم العالم في عمومه قبل أن تلحقه الإضافات. والعالم لا يساوي الوجود بالمعنى الأكبري، وإنَّما هو من الموجودات، وفي تعريف آخر: "لما كان الوجود مطلقا من غير تقييد يتضمَّن المكلف وهو الحق تعالى، والمكلَّفين وهم العالم."[4] بينما تتجلى معالم الوجود، الذي أصلُ إيجاده اللهُ، في قوله: "كما أن أصل الوجود الذي هو الحق ما ظهر بالإيجاد إلا بثلاث حقائق..."[5] وكذلك في قوله: "وما أوجد العالم على ما ذكرناه إلا عن حركة إلهية..."[6] وفي موضع آخر: "...فإنه [الله] ما أوجد العالم إلا ليعرفه العالم والعالم محدث ولا يقوم به إلا محدث فقامت به المعرفة بالله."[7] ومن ذلك أيضا قوله: "...بل الله أوجد العالم على صورتها لأنها الأصل..."[8] وبالتالي، فإنَّ العالم عند ابن عربي موجودٌ وليس وجوداً. ويجمع ابن عربي في مواضع عديدة فعل الإيجاد مع العالم، ليدلَّ ذلك في كلِّ مرَّة على الانفصال بين العالم والوجود من جهة، ومن جهة أخرى، على العلاقة المتشكِّلة بينهما، إذ بالإيجاد يتحقَّق وجود العالم، والإيجاد يكون بكلمة (كن): "فإن قلت: فائدة الكلام الإسماع وما في الوجود إلا الله وهو متكلم فمن أسمع؟ قلنا: ليس من شرط السامع أن يكون موجودا فإنه يقول للمعدوم في حال عدمه ﴿كُنْ﴾ فيكون المعدوم عندما يتعلق بسمعه الثبوتي كلام الله وأمره بالوجود."[9] ليتحول العدم إلى حال من أحوال

الموجودات، إذ إنّ "المعدوم شيءٌ في حال عدمه وله عين ثابتة ثم يطرأ على تلك العين الوجود"[10] يشكّل هذا الطرح القائل إنَّ العدم حالٌ من أحوال الموجودات، والتي يُفترض أن يتحقَّق وجودُها فقط في الوجود لا في العدم، تناقضاً يصعب على العقل إدراكه، إلَّا أنَّ تتبُّع خطوات الشيخ الأكبر قد تُمكّننا من تشكيل فهمٍ لهذا التصوُّر، يسمح لنا بولوج عوالم منطقه، والتَّعرُّف على قواعد تفكيره الذي يُعدُّ التَّقابل والتعارض أحد أهمّ مميّزاته. وربَّما نحتاج، لكي نتمكَّن من فهم الشيخ الأكبر، إلى ممارسة الفهم وفقا لما قدَّمه وأسَّس له، فما الفهمُ عند ابن عربي وكيف يحصل؟

إن القول إنَّ الفهم عند ابن عربي قد تشكَّل مصطلحا –بما للمصطلح من خصوصية علمية- يُعدُّ بالنسبة لنا افتراضاً لا تملك هذه السُّطور أن تؤكّده أو أن تنفيه، ولكن ما نؤكده في هذا المقام هو أنَّ الفهم وتحقُّقه قد مثَّل الغاية الأولى والأهم لجُلِّ كتابات ابن عربي، ولعلَّ تكرار عبارتي (فافهم) و(إن فهمت) * بعد شرح وتأويل عديد القضايا يُعدُّ أوَّل علامة على مدى حرصه على تحقيق الفهم لدى القارئ أو المُريد. وقد ورد الفهم في صيغ عديدة وقضايا مختلفة ضمن الكتابات الأكبريَّة ممَّا يجعل أمر تحديد مفهوم واضح ملمٍّ بكلِّ هذه الأفهام/الفهوم أمراً متوقِّفاً على نوع القراءة التي يقدِّمها الباحث لهذا الفكر. وقراءتنا تستدعي الوقوف على ظاهرة الفهم بما هي ظاهرة تمكّن الإنسان/الكائن من تشكيل نظرة روحانيَّة للوجود يكون أصلها القلب والروح لا العقل والمادة دون إغفال دور كلٍّ منهما، وارتبط الفهم في منطق التصوُّف الأكبريّ بشكل كبير بفهم الخطاب الإلهي، لا بوصفه كلاماً مقدَّساً (القرآن الكريم) وحسب، بل فهم الخطاب الإلهي بما هو تجليَّاتٌ في العالم/الكون والوجود، بحيث يكون الوجود كلّه هو كلام الله المتجلّي عبر أشكال مختلفة، ومهمَّة الإنسان تكمن في أن يُحسن الاستماع إليه لكي يفهمه، وكلُّ كلام أو خطاب في الكون إنَّما هو في الحقيقة كلامٌ لِلَّه لا للمخلوقات ووحده العارف الصُّوفي يتمكَّن من الإنصات لما يقوله الله عبر هذه الموجودات، وبالتالي يتمكَّن من فهمه، حيث "إن الكلام الإلهي يمتد في نظر الصوفي -ليشمل إلى جانب الوجود كل كلام لفظي أيا كان الناطق به، فالكلام البشري مظهر للكلام الإلهي، فكل قائل عندهم ليس إلا الله، وكل قولٍ علمٌ إلهي"[11] ويتَّخذ الفهم معنى الرَّبط بين الإنسان والوجود والنَّص بطريقة تسمح بتشكيل معرفة خاصَّة لدى العارف، تُمكّنه من ولوج هذا النَّص (القرآن/ الإنسان/ الوجود) وقراءة كلِّ مستوياته. فمن النَّاحية اللغوية، يصبح لكلِّ خطاب وجهان: معنى ظاهر سطحي يُشكِّله العُرف والتَّواضع اللغوي وهو المعنى الذي يفهمه الجميع، ومعان خفيَّة أو متوارية يفهمها العارفون وطريقهم في ذلك التأويلُ. فقد تحوَّل الفهم لدى ابن عربي إلى ظاهرة تأويليَّة بامتياز؛ حين أصبح فهم الخطاب لا يقتصر على فهم اللغة في معانيها المتعارف عليها، بل يتجاوز نحو فهم دلالاتها الخفيَّة مع العناية بقصد المتكلِّم أو مُنشئ الخطاب، "فإن الفهم لا يتعلق بالكلام من حيث هو كلام، وإنما بالاتصال بالمتكلم نفسه وفهم مقصده أو مراده"[12] وذلك لأنَّ كلَّ خطاب هو

تَجَلٍّ للخطاب الإلهي في العالم والوجود؛ وبالتالي فإنَّ تأويل أيَّ خطاب سيتماشى مع قصد مُنشِئ الخطاب وهو الله، متجنبا كل احتمالات اللغة الأخرى ليقف على قصد المتكلم، وحيث وقف على قصده يحصل الفهم، "فينبغي لك أن تفرِّق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلم وهو المطلوب، فالفهم عن المتكلم لا يعلمه إلا من نزل القرآن على قلبه، وفهم الكلام للعامة [...] جعلنا الله ممن رزق الفهم عن الله."[13] وفي الإطار ذاته يحدد الفهم بتفصيل أكثر حين يقول: "...لأن فهم كلام المتكلم ما هو بان يعلم وجوه ما تتضمنه تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان، وإنما الفهم أن يفهم ما قصده المتكلم بذلك الكلام"[14] أي محاولة فهم ما تُخفيه اللُّغة من أوجه وليس ما تُصرِّح به ولكن دائماً داخل حيِّز توجه عام يتعلق بقصد المتكلم، وهو ما يؤدّي بنا إلى مقولات عديدة في انفتاح فكر ابن عربي وعلاقته بفلسفة التأويل المعاصرة وخاصَّة هرمينوطيقا هيدغر M.Heidegger وغادامير G.Gadamer، وحدود التَّأويل عند آمبرتو إيكو U.Ecos وكذا الجماعة التأويليَّة وغيرها من الرُّؤى المعاصرة التي نجد لها صدى واضحا يمتدُّ في عمق الفكر الأكبري، ومن ناحية أخرى، أصبح (فهم الوجود) الأساس الذي يرتكز عليه الفكر الصوفي الأكبري، إذ إنّ الوجود هو النص وهو كلام الله المتجلّي في الآفاق، وله كذلك وجه ظاهر يراه الجميع ويدركه وأوجه خفية لا يفهمها إلَّا العارف، وهي الأجدر بأن تُفهَم، ويتحدَّد هذا الفهم انطلاقاً من مستويات الوجود التي يُحدِّدها ابن عربي مسبقاً. فالنص أي القرآن يفجِّر معاني آياته في الوجود، وبذلك يكون فهم النص هو فهم هذه المعاني السارية في الوجود من تلك الآيات، "فكل من تلا وسكن لما تلا بصدق بصورة ظاهر وحكمة باطن فذلك تال وصاحب سكينة، فإن هو تلا وسكن ظاهراً ولم يسكن باطناً والسكون الباطن فهم المعنى الساري في الوجود من تلك الآية المتلوة لا يقتصر بها على ما تدله عليه في الظاهر خاصة، فمن تلا هكذا فليس بصاحب سكينة أصلا."[15] وهنا يحدد ابن عربي أن الفهم لايمكن أن يقتصر على ظاهر النص، مع أنه لا يلغي الظاهر، إلا أنه يؤكد على أن الظاهر لا يمكن أن يحقق فهما في الوجود ليؤكد بعد ذلك أن الفهم في الحقيقة أفهام فهو متعدد ولا يمكن أن يكون فهما واحدا وثابتا، فالإنسان العارف الذي يتمكن من تحقيق هذا الفهم المتعدد وهذا لا يتعارض مع فهم القصد-هو الذي حصل الفهم كما يجب أن يكون، كما يوضح ذلك قول ابن عربي: "فنزول القرآن على القلب بهذا الفهم الخاص هي تلاوة الحق على العبد، والفهم عنه فيه تلاوة العبد على الحق، وتلاوة العبد على الحق عرض الفهم عنه ليعلم أنه على بصيرة في ذلك بتقرير الحق إياه عليه، [...] ويذكره بنفسه لاكتساب الأجر، وتجديد خلق فهم آخر، لأن العبد المنور البصيرة الذي هو على نور من ربه له في كل تلاوة فهم في تلك الآية لم يكن له ذلك الفهم في التلاوة التي قبلها ولا يكون في التلاوة التي بعدها، وهو الذي أجاب الله دعاءه في قوله: ﴿ربِّ زدني علما﴾ [طه: 114] فمن استوى فهمه في التلاوتين فهو مغبون ومن كان له في كل تلاوة فهم فهو رابح مرحوم، ومن تلا من غير فهم فهو

محروم"[16] يوضح قول ابن عربي قضية مهمة تتقاطع بشكل مباشر مع فلسفة الهرمينوطيقا المعاصرة، وهي تعدد الفهم، وبالتالي تعدد المعنى. إذ يعين ابن عربي هذا التعدد شرطاً لتحقق الفهم المنشود، والفهم عند ابن عربي، كما يشير في عدَّة مواضع، يحدث بطريقة مباشرة أي فهم مباشر، فلا يحصل باللغة ولا بالرمز ولكنه يحصل فقط بالإشارة، وفي ذلك يقول: "ومن الورث المعنوي ما يفتح عليك به من الفهم في الكتاب وفي حركات العالم كله." فالفهم هنا فتح من الله."[17] "اعلم أن لله سفراء إلى قلب عبده يسمّون الخواطر لا إقامة لهم في قلب العبد [...] لأن الله خلقهم على صورة رسالة ما أرسلوا به، فكل خاطر عينه عين رسالته، فعندما يقع عليه عين القلب فهمه."[18] ويربط الفهم بالقلب لا بالعقل، فالقلب موضعُ الفهم، والفَهمُ متعدِّدٌ منفتحٌ متقلِّبٌ تقلُّبَ القلْبِ عند ابن عربي، بينما العقل من العقال يميل للحدود والتقييد وهو لا يمكن أن يكون محل الفهم وموضعه. ومن خلال ذلك يتأسس الفهم الأكبري بما هو فهم يتجاوز اللغة والظاهر ويقع في القلب، ويتعدد بتعدد المعاني السارية في الوجود، وإن كان الفهم الأكبري يتوزع بشمولية في كل ثنايا الفكر الأكبري، فإن له مع ذلك بؤرا حيث تشكلت نواة هذا الفهم، والتي نفترض أنها تمثل مفاهيما أو عوالم أساسية تمد الفهم بهذه الخصائص ليتشكل بالصورة التي هو عليها، هذه البؤر هي كل من مفهوم البرزخ، ومفهوم الخيال. فما هو البرزخ، وما الخيال؟ وكيف يرتبط الفهم بكل منهما؟ ثم كيف يتأسَّس التشكيل الروحاني للعالم اليوم في الأزمة؟

2. البرزخ وتقويض الثنائيات: من أهمَّ المفاهيم التي قدَّمها ابن عربي في إطار تأسيسه لفهم يُلغي التَّعارض بين كلِّ متناقضات الوجود، هو مفهوم (البرزخ) والذي يتحدَّد بكونه الجزء المشترك بين النَّقيضين، وهو المنطقة حيث يلتقيان، وحيث يبدأ كلٌّ منهما في اختلافه، ويكون بذلك مُتَضَمَّنا في كلٍّ منهما، والأصل أنَّ "هناك دوما حقيقة متوترة في كل كائن لغوي أو وجودي تجعله ينطوي على نقيضه في ذاته."[19] تلك الحقيقة هي عينها (البرزخ)، وهو كما يعرِّفه ابن عربي: "عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفا أبدا كالخط الفاصل بين الظل والشمس [...] وكل أمرين يفتقران إذا تجاورا إلى برزخ ليس هو عين أحدهما وفيه قوة كل واحد منهما."[20] فكلُّ متضادَّين يجمعها بالضَّرورة برزخ تلتقي فيه الحدود وتتماهى إلى درجة الاندماج داخله، مُشَكِّلةً حدًّا ثالثاً ضمن كلِّ ثنائيَّة. ويقول في تعريف البرزخ الأعلى (وسمّي الأعلى لأنه يكون بين الوجود المطلق والعدم المطلق ويندرج تحته كل برزخ آخر وكل العوالم ولا يملك أن تتجاوزه) : "اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها: وهي الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه وهو الذي لا يتقيد أصلا وهو المحال وهو في مقابلة الوجود المطلق فكانا على السواء [...] وما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل به يتميز كل واحد من الآخر [...] وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم هو البرزخ الأعلى وهو برزخ البرازخ له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم [...] وهو المعلوم الثالث وفيه جميع الممكنات

وهي لا تتناهى."[21] ووفقا لذلك يكون العالم عموما بكل أصنافه وتمثلاته ومظاهره ومعانيه مندرجا ضمن برزخ متزنّح جامع للنقيضين، فكيف يمكن لهذا العالم أن يكون ثابتا؟ إنه أبعد ما يكون عن الثبات، ومن ذلك اكتسب الفهم الأكبري بدوره التعددية والانفتاح والاضطراب –إن شئنا- واللاثبات. إنه بحث في الفهم وتجدد مستمر وإنصات متواصل لإشارات الوجود المتواترة، وبهذه الطريقة يتمكّن ابن عربي من تقديم تقويض ضمني لكلّ الثنائيّات التي تحكم العالم والوجود ليكون البرزخ أولى أُسُس ظاهرة الفهم عند ابن عربي وأحد مقوّماتها؛ فأن تفهم الوجود يعني أوّلاً أن تُلغي التعارض بين جميع الموجودات أيّاً كان شكلها، وأن تضع وسط التعارض أو التناقض -الذي يفترضه عقلك- بين حدَّين معيَّنيْن فاصلاً هو عينه الحدُّ الثالث المشترك الذي سيفسد هذا التناقض التام؛ إذ يكون هذا الفاصل هو ذاته البرزخ، وهو حدٌّ لا نحتاج قدرةً عقليَّةً لإدراكه فقط، لأنَّها لن تكون كافية، وإنَّما نحتاج فهماً من نوع آخر، فالعقل الماديّ الوضعيّ الذي اجتهد في الفصل وفي التَّأسيس للثُّنائيات سيكون قاصراً عند هذه النقطة بالذَّات، وتكتسب فكرة البرزخ أهميَّتها كونها صالحة لأن تنسحب على رؤى العالم والوجود ككل، فإذا كانت الثُّنائيات توحي بالثَّبات في بنيتها الضديَّة وإحالاتها، فإنَّ مفهوم البرزخ يُخلخِل هذا الثَّبات ويفتح باب التعدُّد والاختلاف عبر الجمع بينها وتجاوزها. ولا يمكن الحديث عن رؤية ثُلاثيَّة جديدة، حيث أن البرزخ لا يمكن أن يستقل بنفسه أبداً، وإنَّما نتحدَّث عن ثنائيَّاتٍ مهشَّمةٍ يتوسَّطُها البرزخُ المتوتّر وغيرُ الثابت، وهو المنطقة حيث يشتغل التَّأويل الأكبري الذي يصفه شوقي الزّين بأنَّه تأويلٌ (برزخي البنية)[22] فالتَّأسيس المفاهيميّ للبرزخ على أنَّه "أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول"[23] يجعله المبدأ الأساسي والخاصيَّة التي يتفرد بها فكر ابن عربي.

3.عالم الخيال: يفرّق ابن عربي بين عالم الحسّ وعالم الرُّوحانيات، فعالم الحسّ المعقول -الذي يعادل العالم التجريبي القائم على سلطة العلم والتجريب- لا مكان فيه للرُّوحانيات وبالتالي يستحيل أن يتحقَّق الفهم من خلاله؛ ذلك أنَّ الفهم ممارسةٌ أنطولوجيَّةٌ تقتضي استدعاء الحدس الإنساني الغارق في الذاتية، واستيعاب عدَّة مفاهيم روحيَّة أهمها مفهوم الرُّؤيا وعالم الغيب والخيال، وكلها مفاهيم برزخيَّة بامتياز.

إنَّ عالم الخيال هو البرزخ الجامع بين عالم الحس وعالم الروحانيات، وهو ما يؤسِّس لإمكانيَّة فهم للعالمين معا، والتأويل هو السبيل الوحيد لتحقيق ذلك؛ لأنَّ التأويل يظل فعلا روحانيًّا بالدرجة الأولى وإن احتاج لممارسة عقليَّة منطقية. والخيال هو "الآلة الممكنة في كل تأويل رمزي يبتغي الباطن من الحقائق والكامن من المعاني."[24] وهو جامع بين عالم الحس وعالم المعاني حيث يعرفه ابن عربي بقوله: "الخيال ما بينه وبين المعنى واسطة ولا درجة، فهو واسطة العقد إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس، فهو يلقى الطرفين بذاته."[25] وبهذا، فإن الفهم يبدأ في

التشكل بطريقة ما ضمن الخيال، حيث يلتقي المحسوس بالمعنى، ولما كان الفهم عند ابن عربي متعددا لانهاية له ولا حدّ –حسب ما أوردنا سبقا- فإنه لا يتوقف عن الارتقاء بغية ملامسة المعنى، ولكنه لا يصل، ولو وصل لما صح القول بالتعدد، وفي طريق الرقي نحو المعنى تتجدد الأفهام وتتغير ولا تثبت على حال. ولمَّا كان التأويل فعلاً يتزح نحو الرُّوحانية أكثر من نزوحه ناحية العقلانية المادية، فإنَّ عالم الحسّ يظل عاجزاً وقاصرا عن بلوغ هذه الغاية لأنَّه لا يملك مفاتيح الولوج إلى روح الإنسان، وإن نجح إلى حدٍّ بعيد في تفسير وجوده الماديّ الجسديّ. والإنسانُ -رغم كل مساعي الماديَّة الحثيثة- لم يجد نفسه في الأخير إلَّا كتلةً روحيَّةً عاجزةً عن التوافق مع عالم المادة/ الحس الذي أنهكها، لتتجسَّد أزمة الإنسان المتأخِّر بوصفها أزمةً روحانيَّةً، يُعَدُّ مفهوم الخيال –كما صاغه ابن عربي- من أكثر الصُّور المميّزة لروحانيَّة الإنسان، وهو العنصر الذي لم يعتدَّ به العلم المادي المعاصر، وإن أبدت بعض العلوم -علم النفس مثلا- اهتمامها فإنَّها قد عجزت عن الإحاطة به، وأهملت دوره، بينما يندرج الخيال عند ابن عربي ضمن رؤيته المتكاملة لظاهرة الفهم في الوجود، فيُعرِّفه بقوله: "فإنك إذا أدركته [الخيال] وكنت عاقلا تعلم أنك أدركت شيئا وجوديا وقع بصرك عليه، وتعلم قطعا بدليل أنه ما ثم شيء رأسا وأصلا، فما هو هذا الذي أثبت له شيئية وجودية ونفيتها عنه في حال إثباتك إياها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم ولا معلوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت."[26] ويشير في هذا التعريف إلى أن الخيال شيء وجودي حتمي ولكن صعوبة تفسيره تكمن في بنيته المتوترة بين الإثبات والنفي، والوجود والعدم، ومثال ذلك –كما يقدِّمه ابن عربي- الرؤيا، ويتَّضح جلياً أنَّ الفكر الأكبري فكر دائري بامتياز ،إذا استعملنا مصطلح أبو زيد، إذ تترابط الأفكار والقضايا التي يطرحها بشكل يصعب إيجاد نقطة الانطلاق أو نقطة النهاية فيه. ومن خلال مناقشة مختلف القضايا السابقة نصل إلى أن طرح الشيخ الأكبر يؤسِّس لمفاهيم روحانيَّة تنبع من أفضلية عالم الغيب، والوجود، والمعنى، والقلب، والتأويل، والفهم... على كل ما هو حسي ظاهر، فالأشكال مجرَّد مكمِّلات فرعيَّة متغيِّرة للأصل الثَّابت وهو الجوهر الرُّوحاني الذاتي في الإنسان. ولعل الصُّعوبة في فهم هذا الطرح تكمن في أنَّ الجوهر نسبيٌّ وخفيّ، إلَّا أنَّه بالمقابل مشترك لدى جميع الموجودات -حسب ابن عربي- وهو مكمن قوَّته. فالبشر يشتركون في (الروح) حتى وإن تم انتقادها من طرف (إنسان النزعة الموضوعية والعلم التجريبي)، فإنَّه (هذا الإنسان ذاته) يعيها، ولا ينبع انتقاده لها إلَّا من خلال وعي إنساني بحت، ويكون هذا الوعي نابعاً بدوره من الجوهر الرُّوحي المميِّز للطبيعة الإنسانية. وعليه، تكون روحانية الوجود مآلًا محتوماً لكل إنجازات البشر وأفكارهم مهما اختلفت،

وتكون بذلك المشكلة الأساسيَّة، لا في وجود الرُّوحانية من عدمها، بل في مدى اعتراف الإنسان بها. وقد نسأل معاً: ما الذي يقوم به إنسان العالم المتأخر إذاً؟ إنَّه ببساطة يتناسى روحانيَّته!

بهذا الشَّكل، تبرز مفاهيم التصوُّف الأكبريّ بما هي قاعدة محكمة لاسترجاع بعضٍ من روحانيَّة الإنسان، وبالتالي العالم بما أنَّ "الإنسان روح العالم وعلته وسببه."[27] وخصوصاً بعد أزمة الجائحة التي عاشها الإنسان المعاصر، والتي فرضت عليه منطقاً جديداً يضطر فيه للتَّعامل مع مفاهيم جديدة كان يتجاهلها، كمفهوم (العزلة) و(الوحدة) و(الخوف) و(السعي للنَّجاة من الموت) وذلك رغم كلّ تطوُّرات التكنولوجيا، فقد وجد الإنسان نفسه يقبع في منطقةٍ (بينيَّة) فلا هو يمارس الحياة تماماً، ولا هو يستسلم للموت تماماً، إنَّه يعيش (برزخاً) من نوع ما يحاكي البرزخ بين الوجود والعدم؛ فتتبدَّى العزلة/الخلوة/الحجر الذي يمارسه الإنسان اليوم حدًا فاصلاً بين ثنائيَّة الحياة والموت، وهو في الوقت ذاته يجمع بين هذين النَّقيضين؛ فالحياة بهذا الشَّكل هي موت مقارنة بحياة ما قبل الأزمة، وهي في الوقت ذاته-حياة ونجاة بالنِّسبة لعالم الأزمة وغموض ما بعدها، وداخل هذا البرزخ الوجوديّ يتأسَّس اليومَ للإنسان فهمُه الجديد لذاته ولوجوده وللعالم معاً فقط من خلال روحه التي تناساها زمنا، والتي أعاد الالتقاء بها مجدَّداً. وأثناء تشكُّل هذا الفهم الجديد تبرز قوَّة الخيال وسطوته، بوصفه خاصيَّةً روحانيَّةً بشريَّةً، فقد أصبح هذا الإنسان وبالرغم من إنجازاته العلمية وحياته الاجتماعية السخيَّة-يواجه بمفرده، يتمنَّى، يتذكَّر، يحلم، يخاف وحيداً ويمارس القلق بشكلٍ مختلف عن السَّابق، وكلُّ ذلك ضمن قوَّة (الخيال) بالمفهوم الأكبري.

ثانيا. فلسفة الفهم الأنطولوجي عند هيدغر والرّوح نحو روحانية الوجود: اعتُبر مصطلح الفهم (Compréhension/ Understanding) من أهمّ مقولات فلسفة التأويل في صيغتها المعاصرة مع فلاسفة الهرمينوطيقا* الغربيَّة، بدءًا من شلايرماخر (F.Shleiermacher 1768-1834) ودلثاي (W.Dilthey1833-1911) وصولًا إلى هيدغر (M.Heidegger1889-1976)؛ إذ يتخذ مصطلح الفهم وضعيَّة المحور الذي تدور حوله فلسفة التَّأويل برُمَّتها، فقد كانت البواكير الأولى لتشكل المفهوم الفلسفي للفهم مع اللَّاهوتي شلايرماخر الذي أسَّس أبحاثه في تطبيقات الهرمينوطيقا على النص-بمجملها، حول مفهومين أساسيَّين هما: الفهم وسوء الفهم. ورافق ذلك عدة قضايا جدليَّة تتعلَّق بآليَّات تحقيق الفهم وتجنب سوء الفهم أثناء ممارسة التأويل، فأثناء قراءة النصوص بمنظور تأويلي، ننطلق دائماً من كوننا لا نفهم النَّص كما يجب وهذا هو سوء الفهم؛ ففي البداية نحن لا نواجه النصوص بفهم متشكل مسبقا لدينا، بل إنّ كل ما نحمله هو في الحقيقة سوء فهم، ذلك أنّ الأصل هو أنّنا "نتعرض كلّ حين، وبشكل عفوي، إلى سوء الفهم أكثر من زعمنا أنّنا نفهم الأشياء فهماً حقيقياً أو مناسباً."[28]

وقد مثّلت نظرة شلايرماخر ثورةً ضدَّ الهرمينوطيقا اللاهوتية وبداية التأسيس لهرمينوطيقا فلسفية. ذلك أنَّ "رفضه للهرمينوطيقا القديمة وقواعدها يأتي لكونها تقوم على فكرة مؤدّاها أنّنا، في البداية، نفهم كل شيء إلى أن نصطدم بما يتعارض مع ما فهمناه، أما ما به يؤسّس نظريته الهرمينوطيقية، فيقوم على فكرة مناقضة مفادها أنّنا لا نفهم شيئا لا ندرك ضرورته ولا نستطيع أن نبنيه. فالتأويل/ الفهم، تبعاً لهذه الفكرة الأخيرة، يغدو مهمة لا متناهية."[29] إلّا أنَّ الفهم عند شلايرماخر قد ارتبط بفهم تجربة المؤلّف في فرديته ونفسيته لحظة كتابته للنَّص، وذلك وفقا لنظرته الرومانسية النفسية التي تبناها، "وهي ما جعلته يقصي تجربة المؤوّل الرَّاهنة التي تنطلق منها عمليَّة الفهم لصالح [فهم] تجربة الكاتب الذاتية وعملية الإبداع المولّدة للنص واللتين أصبحتا هدف الممارسة الهرمينوطيقية ومدارها."[30] أما بالنسبة لدلثاي فقد قدم مشروعا "يرتكز على مقولة التجربة الحيّة بوصفها فلسفة ورؤية دينامية تنتظم فيها تجربة الإنسان. وقد عبر عن ذلك، فيما يعتبره غروندين، بمثابة البيان التأسيسي الذي يدور في فلكه مشروع دلثاي، وهو قوله: نحن نفسّر/ نشرح الطبيعة، أما حياة النفس فينبغي أن نفهمها."[31] واعتبر الفهم هو الطريقة التي تُمكِّنُنا من الوصول إلى نفسيَّة الإنسان من خلال الأشكال اللُّغوية وغير اللغوية والتي تجعلها تبدو وتتجلَّى أمامنا، وهو المنحى النَّفسي الذي تبلور فيه مصطلح الفهم عنده، الأمر الذي تداركه فيما بعد فلاسفة الهرمينوطيقا، وأهمُّهم هيدغر.

1. الفهم مصطلحًا أنطولوجيًا: قدَّم مارتن هيدغر مفهوماً مغايراً للفهم ضمن فلسفته الوجوديَّة Existence التي عُدَّت أحد أهمّ المحطّات في الفلسفة الغربيَّة ككل، وفي الهرمينوطيقا الفلسفية على وجه الخصوص، حيث "إنّ الهرمينوطيقا غدت، في ظلّ التصور الهيدغري، إمكانيةً لفهم الوجود، وتأويلاً مستمراً له عبر فهم الذات لحقيقة وجودها الكامنة في جوهر هذا العالم،[...] هذا ما جعل الفنومنولوجيا تتحوّل، بوساطة المنظور الأنطولوجي، إلى هرمينوطيقا الوجود العياني Herméneutique de la facticité بعدما كانت فنومنولوجيا الذات المتعالية مع هوسرل."[32] ليصبح الفهم عند هيدغر "مكونًا لكينونة الكائن، وهو كيفيَّة أساسيَّة لوجوده، ولمقاربته للعالم ولذاته، أمَّا التَّأويل فيقتضي الإمساك بهذا الفهم وإخراجه إلى دائرة الوعي والإدراك"[33]. فالفهم وفقا لذلك ليس فهماً للوجود بقدر ما هو (انوجاد)، وطريقةٌ لاستجلاء إحدى حقائق العالم، حيث إنَّ "المسألة الرئيسية عند هيدغر ليست (كيف نفهم الوجود) وإنما (كيف أن الفهم هو كينونة)"[34]. ويندرج ذلك ضمن مفهوم (الدازين) بما هو (الكينونة هناك في العالم) الذي يعدُّ من أهمِّ ما قدَّمه في فلسفته في الفهم، ليصبح "الفهم ليس شيئا يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه"[35]. إذ إن الفهم هو كينونة ضمن الوجود، حين أعاد هيدغر التَّساؤل حول الكائن والكينونة: "...هل لدينا اليوم جواب عن السؤال عمَّا نعنيه خاصة بلفظة كائن؟ كلَّا.

وهكذا يجدر بنا أن نطرح السؤال عن معنى الكينونة مجدَّدًا"[36]. إنَّ رؤية هيدغر تتجاوز مجرَّد سؤال الكائن عن الوجود، بل إنَّ هذا الكائن يسأل عن كينونته أولاً، وعن مدى فهمه لهذه الكينونة متجليَّةً في العالم ثانياً، وطريق تحقيق الفهم هو التَّأويل، فقد عمد إلى "تفكيك مفهوم الذات والتفكير في الأصول الفينومينولوجية والأنطولوجية لظاهرة الفهم ليخلص إلى نتيجة مفادها أن الوجود الإنساني هو وجود مؤوَّل، بمعنى وجود يتجسد في اللغة"[37]. أي أنَّ الوجود يتأسَّس داخل اللُّغة، التي بها فقط تعرض الموجودات نفسها أمامنا، تردنا هذه الفكرة مباشرة إلى رؤية ابن عربي من أن الوجود هو كلمة/كلمات الله، وأن الموجودات هي تجليا للأسماء الإلهية*. وللفهم طابع (الاستشراف) فهو دائماً يتطلَّع لما يجب أن يكون) ولكن دون تخطيط مسبق؛ حيث إنَّ "الفهم، من حيث هو استشراف، هو نمط كينونة الدازين الذي ضمنه هو يكون إمكاناته بوصفها إمكانات".[38] ويمكن أن نلاحظ من خلال طرح هيدغر كيف أنَّ الفهم أصبح كينونة، وممارسةً داخل اللُّغة، ليتشكَّل فلسفةً متفرِّدةً ضمن فلسفته الأنطولوجية الهرمينوطيقية عموماً.

2. الفهم الهيدغري وروحانيَّة الوجود: إنَّ القول بروحانيَّة الوجود يتَّجه في ظاهر الأمر نحو المباحث اللَّاهوتية التي تشتغل بالإيمان لا بالفلسفة، ممَّا يحيل للوهلة الأولى إلى نوع من التناقض في الحديث عن الخاصيَّة الرُّوحانية للوجود داخل فلسفة الأنطولوجيا لهيدغر؛ وذلك لكوننا سنجمع حينها بين ثنائية (اللاهوت/الفلسفة) أو ثنائية (الروح/الوجود)، وقد نفى هيدغر عن نفسه صراحة جمعه بين الروح بما هي موضوع لاهوتي والوجود حين قال: "إذا أردت أن أكتب عن موضوع اللاهوت، كما تغريني المناسبة في بعض الأحيان على الشروع بذلك فمن المستحسن أن لا يظهر مصطلح الوجود في ذلك النص."[39] حيث ينطلق في فلسفته من أن "جوهر الإنسان ليس الروح بما هي توليف بين الجوهر والجسد ،وإنما هو بالأحرى وجود."[40] وعلى الرغم من أنه "يمكن أن نرى بشكل ما مقاومة هيدغر المستمرة لفكرة أن الكائن الإنساني هو في أول حالاته روح والتي فقط في حالتها الأخيرة تمتلك جسدا."[41] أي أن الروح سابقة عن الجسد، إلا أن هذه المقاومة تظل خافتة إلى أن تختفي تماما، إذ إن هذا التَّناقض الظاهر بين البحث في الوجود واللَّاهوت عند هيدغر لا يفتأ أن يختفي حالَ اشتغالنا وتنقيبنا عن مفهوم الرُّوح/ الرُّوحانية عنده، لنجد أنفسنا نطرح السؤال: هل انفصلت أنطولوجيا هيدغر فعلاً عن (هيدغر الأوَّل) اللَّاهوتي؟ عندما تعترضنا تساؤلاته حول الموت والمصير والبقاء والقلق والانفراد والحدس.. والمندرجة كلها تحت غطاء الكينونة والوجود والدَّازين؛ ألا نكون بصدد النَّظر في (روحانية) الوجود؟ الدازين؛ هذا الكائن الذي لا يكتمل إلَّا بموته ولا يفقد كينونته بعدها؛ ما صلة قرابته بالرُّوح؟ تساؤلاتٌ وغيرها تظلُّ مشروعةً طالما أنَّ كتابات هيدغر لا تستنفد أبداً ما يمكن أن تقوله.

تتبدَّى روحانيَّة الوجود في أنطولوجيا هيدغر بوضوح عبر عديد المفاهيم التي طرحها والتي تتخلَّل جُلَّ كتاباته، وهي تحيل في كلِّ مرَّة إلى موضوع مشترك هو الرُّوح/ الرُّوحانية. "ففي معظم الأحيان سوف يحاول هايدغر أن ينقش اسم "الروح" (Geist) أو صفتي "الروحي" (geistig, geistlich): ينقشها على مجموعة مترابطة من المفاهيم أو الأفكار الفلسفية التي تعود إلى محاولة تفكيك الأنطولوجيا [...] هذه السلسلة من المعاني هي "النفس"، و"الوعي"، و"الشخص"، و"الروح"."[42] يُضاف إلى ذلك معان أخرى منها: الموت والمصير والبقاء والقلق.. فيؤوَّل فهم الوجود لدى هيدغر بما هو فهم للتجليَّات الرُّوحانية للكائن في الوجود، ولا يكون الإنصات الأنطولوجي الذي يمارسه الكائن اتجاه الوجود إلَّا سماعاً روحانيّاً بامتياز، ولكن خروج هيدغر من عباءة اللاهوت، جعل هذا الإنصات ضمن فلسفته لا يُفضي إلى الخالق أو الله كما هو الحال في الرُّوحانيات الدينية، وإنما إلى اللَّانهائية، فالتَّأويل الذي عدَّه هيدغر أصل الفهم وأساسه، يتجدَّد باستمرار ليُحقِّق في كلِّ مرَّة فهماً جديداً للوجود. وضمن كلِّ ذلك يتبدَّى (الدازين) بما هو كائن يسير نحو نهايته، وتتبدَّى معه صفة الموت بما هي نهاية، تتمَّة واكتمال له؛ وبداية أيضا، يقول هيدغر: "إن نهاية الكائن من حيث هو دازين هي بداية هذا الكائن من حيث هو مجرد شيء قائم."[43] فالكينونة لا تسقط بالموت وإنَّما الموت هو تحوُّلٌ لنمط كينونة الكائن في العالم، وهنا تعترضنا خاصيَّة أساسيَّة للرُّوح في المفهوم الديني وهي الأزليَّة، فالإنسان يموت ولكن روحه تنتقل إلى عالم ما- بعد الموت إلى -بتعبير هيدغر -(كينونة لم تعد هناك). وهنا يتجدد مأزق العدم الذي نفاه هيدغر عن الفلسفة، لنتساءل: أليس الانتقال إلى (كينونة لم تعد هناك) هو انتقال إلى العدم؟ وهل يُفسِّر هيدغر كيف يرفض المنطق التحدُّث عن (العدم) ويقبل التحدُّث عن (كينونة لم تعد هناك)؟ "عندما يموت الدازين –الذي فُهم على أنه (الوجود هناك)- يتحول إلى (كينونة لم تعد هناك) أو (وجود لم يعد في العالم). الموت، بناء على ذلك، يتأسس على أنه (الذهاب خارج العالم) أو (خسارة الوجود في العالم) [...] حق وإن كان هيدغر يتجنب فهم حدث الموت وفقا لمعنى الفلسفة التقليدية أو وفقا للمفهوم البيولوجي [...] فإننا مع ذلك ندرك أنه لم يتمكن من الاستغناء عن الأفعال المتعلقة بهذه النماذج المعرفية: "يخرج" (من العالم أو من الجسد) أو "يخسر" (أحد ما حياته أو وجوده في العالم) [...] الدازين، ليس مادة، أو تناسقا، أو شيئا ما، بقدر ما هو روح؛ والتي نفترض أنها تستطيع أن تخرج أو تغادر من مكان ما (الجسد) إلى مكان آخر هو اللا-مكان."[44] ومن خلال ذلك يمكن أن نرى أن الخاصية الروحانية لوجود الكائن وللغة أيضا تفرض ذاتها على مفاهيم هيدغر، الذي ظل مخلصا –ولو دون قصد- لمفهوم الروح اللاهوتي المتشكِّل في اللغة أصلا حتى بدا أن هيدغر يحاول أن ينفي شيئا تثبته اللغة في أصلها، وبذلك فبدلا من أن تنتفي زاد إثباتها. فعندما كان هيدغر يحاول أن يعرف مفهوم الدازين والوجود ونفي

الروح/الروحانية، كانت لغته في المقابل تعبر عن جوهر الروح." وكما قال دريدا مستعملا كلمات هيدغر ومجيبا في مكانه عن سؤال ماذا نسمي العالم؟: العالم، هو دائما، عالم روحاني."[45]

إنَّ تكرار ظاهرة الموت من حولنا -حسب هيدغر- يجعلها تتحوَّل من كينونة خاصَّة بالدازين إلى كينونة عامَّة لا تخصُّ أحداً على الإطلاق، وترتبط بال(هُمْ) الذين نسمع (أنهم يموتون) في كلِّ مرّة، بينما نعي بأنَّ لكلٍّ منَّا موته الخاص الذي سيأتي مرَّةً واحدةً ولن يتكرَّر. وبذلك يتحوَّل الموت داخل ال(هُمْ) إلى حادث عارض، "إن الوفاة [...] قد انقلبت إلى حادث عارض على نحو عمومي، شأنه أن يصادف الهُمْ بعامة [...] بالتباس كهذا، يضع الدازين نفسه في الموقف الذي يضيع معه في صلب الهُمْ."[46] بالفعل لقد ضاع الدازين في ال(هُمْ) متناسياً كينونته الخاصَّة منذ زمن، فبالرَّغم من الفردانيَّة التي تلت عصر التَّنوير والحداثة وما بعدها، انتشر الجماعيّ في السَّنوات المتأخِّرة بصفة أقوى من أيِّ وقت مضى، وذلك بسبب التكنولوجيا التي قضت على الفردانيَّة افتراضيّاً عبر تقنياتها وتطبيقاتها الذكيَّة؛ فقضت على الوحدة وانخرط الدازين في الجماعي وأصبح العالم المتأخِّر شبكةً اجتماعيَّةً افتراضيَّةً تُقدِّم للفرد إمكانات أن (لا يكون بمفرده). وهنا يمكن أن نتساءل: كيف تشتغل مقولات هيدغر في الموت خلال أزمة الجائحة التي تواجه الإنسان؟ يقول هيدغر: "إن الهُمْ يمنع شجاعة القلق أمام الموت من البروز."[47] فالدازين، المقبل على الموت حتماً، لن يتمكَّن من عيش موته الخاص، ولا كينونته الخاصة وهو منخرط في الجماعيّ الذي جعل من الموت –كما أشرنا- مجرَّد (حادث عارض). ولكن، هل يُغفِل هذا القول وضعاً كالذي تعيشه البشريَّة اليوم؟ هل بقي الموت في ظل أزمة الوباء مجرَّد حدث عارض؟ والإجابة تكون بالنفي؛ إذ نفترض أن الوباء قد جعل من الدازين يستشعر وحدته الأولى وعزلته وفردانيته المفرطة، وتحوَّل ال(هُمْ) من ال(لا أحد) إلى ال(نحن جميعاً) وتحوَّل الموت بذلك من (حدث عارض) يصيب (الهُمْ البعيد عني) إلى كينونة خاصة (بالهُمْ أي بنا جميعا). فالموت حين يتحول إلى حدث عارض غارق في ال(هُمْ)، "يبقى في نطاق ما لا يلفت النظر الذي يميز ما يعرض لنا كل يوم."[48] لكن خلال أزمة الجائحة، فإنّ الموت، حق وهو منخرط في ال(هُمْ)، قد تحول إلى كينونة خاصة تعيش البشريَّة إزاءها القلق والخوف ذاته الذي يعيشه الدازين منفرداً تجاه موته الخاص. واستشعر الإنسان قلقه وضعفه تجاه النّهاية المحتومة التي تقترب منه والتي لن تستثنيه هذه المرة، وبدأ في ممارسة نمط حياة جديد ممارساً نوعاً من الابتعاد الأنطولوجي؛ فابتعد عن ممارسة حياته التي اعتادها عن طريق عزل نفسه تاركاً حياته بكلِّ تفاصيلها لكي ينجو من تهديد الموت، هذا الابتعاد هو هروب من الحياة ومن الموت في الوقت ذاته، حين أصبحت ممارسة الحياة بشكلها السَّابق موتاً محتَّماً، مارس الدازين هذه المراوغة لكي ينجو من الموت الذي اجتاح العالم وأصبح

يهدِّد وجوده، وفي وحدته يبدأ في تشكيل فهمه الجديد لذاته والعالم؛ "ففي نطاق (بعيدا عن) الأنطيقي، الذي يكمن في صلب الإدبار يمكن لما من أمامه يكون الفرارُ أن يُفهَم وأن يُحمل إلى التصور، وذلك ضمن (إقبال) يتأول على نحو فينومينولوجي."[49] إنَّ فرار الدازين من الموت ومن الحياة التي اعتادها يجعله يعيد فهم كلِّ ظاهرة منهما بشكل مغاير، فـ(الابتعاد عن) أو (الفرار أمام) يسمح بتشكيل مسافة تجعل الدازين يُشكِّل فهمه الجديد لهذا الذي ابتعد عنه أو فرَّ من أمامه، وفي المقابل، تتجلى ممارسة الدازين لنوعٍ آخر من (الفرار أمام) من خلال حياته السَّابقة (قبل الأزمة) المنخرطة في الـ(هُم)/الجماعي حين كان يمارس (الفرار أمام نفسه)؛ يقول هيدغر: (إن الانغماس في الهُمْ وإثر "العالم" المشغول به قد يكشف جليا عن شيء من قبيل فرار الدازين أمام ذات نفسه من حيث هو قدرة أصيلة على أن يكون-ذاته.)[50] وينسحب هذا النوع من الفرار الأنطولوجي أيضا على حياة بعض البشر الذين قدموا نموذجا للدازاين الذي يواجه أزمة الجائحة، لا بالتراجع والإدبار، ولكن بالتمرد والانخراط في الـ(هم) بصفة أكثر من قبل، ممارسا (الفرار أمام نفسه) محتفظا بفهمه الخاص للموت على أنَّه سيظلُّ دائماً حدثاً عارضاً لا يعنيه. وبعيداً عن هذه الممارسة التي نعدُّها استثناء، فإنَّ الوحدة التي سبَّبتها أزمة الوباء، إذاً، تمثِّل فرصةً تسمح للدازين بأن (يكون-ذاته) مجدَّداً، أن يعيها وأن يفهم وجوده ونمط كينونته الخاصَّة.

ومن خلال ذلك، يتبدَّى جلياً كيف أنَّ الفهم الهيدغري لا يعدو أن يكون ممارسةً روحانيَّةً بامتياز، تمثل كينونة الدازين الملقى به في خضمِّ الوجود، ليتحوَّل فهم الوجود إلى فهم روحانيَّة الكائن ضمن الوجود، أو فهم التجلِّيات الرُّوحانية للإنسان في العالم تتجلَّى مقولات الفهم الأنطولوجي الهيدغري منمَّقةً بالمعاني الرُّوحانية، حيث "سمح هايدغر لنفسه بأن يكون مسحورا أو مفتونا بشكل خفي بمجمل كتاباته، من صفحاتها الأولى إلى الأخيرة، بهذا الشيء الحقيقي الذي يدعى الروح."[51] ويمكن القول هنا إنَّ أنطولوجيا هيدغر التي أعادت الاعتبار للوجود قد فعلت ذلك من مدخل روحاني، وسؤال الرُّوح الذي لم يطرحه هيدغر وصمت عنه بل وتجنبَّه، هو عينه لبُّ اشتغال الفهم الأنطولوجي الذي يتأسَّس على أنَّه كينونة. وحريٌّ بنا التَّساؤل هنا: هل الكينونة تعادل الرُّوح؟ سؤالٌ نطرحه دون أن نفترض إجابته، لأنَّ الإجابة عن سؤال بهذا الحجم لا يمكن لبحث من هذا القبيل ادعاء الإمساك بها، ذلك لأنَّنا ونحن نمارس التَّأويل لا يمكن أن نقع في فخِّ المعنى الذي يقتل النص ويوقف دولاب اشتغاله، ولأنَّ كتابات هيدغر السخيَّة لا تستنفد أبداً ما يمكن أن تقوله، سيظلُّ السُّؤال وجهاً ومطروحاً. كلُّ ما يمكن أن نقدِّمه في مقاربتنا هذه هو الإلحاح على أنَّ الفهم الهيدغري يقدِّم اليوم وفي وسط أزمة الوباء التي عاشها الإنسان المعاصر - إبدالات روحانيَّة من عمق الأنطولوجيا لتجاوز أزمة العالم المادي التقني العقلاني الذي ألغى الاعتراف بالإنسان والوجود معا.

الخاتمة:

نصل أخيرا، ومن خلال مناقشة مختلف القضايا السَّابقة، إلى عدة نتائج ندرجها في شكل نقاط كالآتي:

إنَّ الالتفات نحو الفكر الصُّوفي الأكبري، يعدُّ ضرورة في عالمنا المعاصر وذلك لما يحمله من إمكانات تتيح له أن يتماشى مع عالم الأزمة التي يعيشها الإنسان. وكذلك تُعدُّ إعادة قراءة وفهم وتفعيل فلسفة الأنطولوجيا الهيدغريَّة ومراجعة الفصل التعسُّفي التَّاريخي الذي مُورِس ضدَّ كلِّ ما هو روحاني الحلَّ الأنسبَ للتَّعامل مع الغموض الذي يلفُّ العالم المُعاصر، ويتشكَّل الفهم بما هو إمكانٌ وجوديٌّ من خلاله فقط تتحقَّق كينونة الكائن في الوجود، وهو في كلٍّ من الفكرين الأكبري والهيدغري يُعبِّر عن الجوهر الرُّوحاني للإنسان وبالتالي الجوهر الرُّوحاني للوجود ككل، ويمثِّل الفهم عند ابن عربي طريق الوصول إلى الحقيقة المطلقة وهي الله، وذلك عن طريق ممارسة التأويل في قراءة الوجود والموجودات، إذ يتأسَّس التأويل في التصوُّف الأكبري بما هو سبيل المشاهدة والكشف الوحيد، ذلك أنَّ الفهم الصوفيَّ يمثِّل دائماً بحثاً في الغياب. وهذا ما ينعكس من خلال عدَّة مفاهيم روحانية منها: مفهوم البرزخ والخيال؛ حيث نجد أنَّ كلًّا منهما يُشكِّل آليَّةً وجوديَّةً تسهم في تحقيق فهم جديد للذَّات والوجود معاً. كما يمثِّل الفهم بصيغته الأنطولوجيَّة عند هيدغر أساساً لاستعادة روحانيَّة الوجود؛ حيث إنَّه وبالرَّغم من التناقض المؤسَّس بين الأنطولوجيا فلسفةً والرُّوحانيَّة بما هي مبحث لاهوتي، إلَّا أنَّ أنطولوجيا هيدغر تتَّسم بهذه السمَّة الفريدة التي تجعلها فلسفة روحانيَّةً، وإن الإنسان منخرطا في الجماعي قد أضاع كينونته الخاصة، بينما أعادت أزمة الجائحة له فردانيته وسمحت له بالتفكر في إمكاناته الوجودية وممارسة قلقه الأنطولوجي تجاه الموت والمصير، وتتشكَّل معالم الرُّؤية الجديدة لعالم ما-بعد أزمة الوباء من خلال إعادة فهم الكائن/الإنسان للوجود، وذلك بمراجعة نمط حياته السابقة، وإعادة الاعتبار للجانب الرُّوحاني الذي أهملته النَّزعة الموضوعيَّة، لأنه أحد مكونات الإنسان الذي تناساه وتغافل عنه.

الهوامش:

* الروحانيات: مصطلح يرتبط بالإيمان وعلم اللاهوت، يتعلق بالخاصية الميتافيزيقية للروح وله طابع الماورائية.

*ينظر: إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: اسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص645.

* يُنظر: نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2004، ص77، 78،88... (يشرح أبوزيد تهميش المتصوفة من طرف الثقافة عموما، وعلاقة ذلك بتأسيس لغتهم الإشارية).

1 ينظر: محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، الجزء05، ص 16-19، 62، 64، 65، 199، 293، 413... الجزء06، ص24....

2 أبو العلا عفيفي: من تقديم كتاب فصوص الحكم لمحي الدين ابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص10. 2

3 محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء05، ص293. 3

4 المصدر نفسه، الجزء01، ص85. 4

5 المصدر نفسه، ص 407. 5

6 المصدر نفسه، ص412. 6

7 المصدر نفسه، ص195. 7

8 المصدر نفسه، الجزء06، ص248. 8

9 المصدر نفسه، الجزء04، ص45. تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن ابن عربي، بفلسفته الصوفية في الوجود والعدم يتجاوز مأزق العدم الذي وقعت فيه الفلسفة عموما وفلسفة هيدغر الوجودية على وجه التحديد الذي قال: "المرء الذي يتحدث عن العدم لا يعرف في الواقع بالضبط ماذا يفعل. فهو حين يتحدث عن العدم يجعله أو يحوله إلى موجود [...] إنه بالأحرى يناقض نفسه. لكن مشكلة الخطاب الذي يناقض نفسه هو أنه ينتهك ويسير بالضد من القواعد الأساسية للخطاب السليم(logos)، يسير بالضد من المنطق."(مارتن هيدغر: مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دارالفارابي،بيروت،ط1، 2015، ص230) ويقلب ابن عربي بطرحه ما قاله هيدغر من أن المؤمن بفكرة الله سيكون قاصرا عن طرح سؤال الوجود الذي هو: لماذا كان وجود الموجودات بدلا من العدم؟ (ينظر: مارتن هيدغر: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص205) طرح ابن عربي، وإن كان سباقا، إلا أنه يمكن القول بعيدا عن خطية الزمن التي تعطي الأسبقية- إن ابن عربي ينطلق في طرحه من الفراغ الذي يخلفه العدم في منطق الفلسفة الهيدغرية. فهو يشتغل في منطقة العدم تماما كما يشتغل في منطقة الوجود بل يتحول العدم في المنطق الأكبري إلى الفضاء الذي تنبثق منه الموجودات والعوالم والممكنات بفضل الإيجاد الصادر عن الوجود الأصل والأول وهو الله.

10 المصدر نفسه، الجزء04، ص 69. 10.

*ينظر: المصدر نفسه، الجزء01، ص76، 374... الجزء05، ص18، 24... الجزء06، ص244، 321، 326... الجزء07، ص103.

11 نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار الوحدة للطباعة والنشر، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983، ص279.

12 أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، ط1، 2010، ص128. 12

13 محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء05، ص190. 13

14 المصدر نفسه، الصفحة نفسها. 14

15 المصدر نفسه، الجزء07، ص75. 15

16 المصدر نفسه، الجزء05، ص191. 16

17 المصدر نفسه، الجزء06، ص300. 17

18 المصدر نفسه، الجزء04، ص289. وينظر أيضا: الجزء05، ص69، 72: «فإذا أراد الحق أن يوحي إلى ولي من أوليائه بأمر ما تجلى الحق في صورة ذلك الأمر لهذه العين التي هي حقيقة ذلك الولي الخاص، فيفهم من ذلك التجلي بمجرد المشاهدة ما يريد الحق أن يعلمه به» «وأعطاني الغزالة في يميني وأفهم بالإشارة والصريح»

19 محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2008، ص218.

20 محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء01، ص459.

المصدر نفسه، الجزء05، ص68. 21

22 محمد شوقي الزين: الصورة واللغز التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين ابن عربي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2016، ص23.

23 محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء01، ص459.

24 محمد شوقي الزين: الصورة واللغز التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين ابن عربي، ص216.

محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء04، ص29. 25

26 المصدر نفسه، الجزء01، ص459.

27 المصدر نفسه، ص182.

* الهرمينوطيقا (Hermineutics): فن التأويل.

28 عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2008، ص178.

29المرجع نفسه، ص 179.

30عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2007، ص 31.

31 عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، ص 191.

32 المرجع نفسه، ص 236.

33 ينظر: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ص 20.

34محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص 36.

35عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص 75.

36مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2013، ص 47.

37محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص 59.

* يقول ابن عربي: "قال تعالى في وجود عيسى عليه السلام أنه ﴿وَكَلِمَتُه أَلْقَاهَا إِلى مَرْيَم﴾ [الآية :171 النساء] وهو عيسى عليه السلام، فلهذا قلنا: إن الموجودات كلمات الله من حيث الدلالة السمعية [...] والكلمات المعلومة في العرف إنما تتشكل من نظم الحروف من النفس الخارج من المتنفس المتقطع في المخارج، فيظهر في ذلك التقاطع أعيان الحروف على نسبب مخصوصة فتكون الكلمات." (الفتوحات المكية، الجزء04، ص60.) " إن الخالق يطلب المخلوق والمخلوق يطلب الخالق وصفة الطالب معروفة والحاصل لا ينفي، فلابد من العالم لأن الحقائق الإلهية تطلبه [...] ومن حيث الأسماء الحسنى التي تطلب العالم لإمكانه لظهور آثارها فيه يطلب وجود العالم." (الفتوحات المكية، الجزء06، ص35،36)

38 مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 285.

. 39جاك دريدا: في الروح هايدغر والسؤال، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013، ص 40.

40 " As we know, for Heidegger the substance of human being is not the spirit as the synthesis of soul and body, it is rather existence." Cristian Ciaocan: The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein. Research in Phenomenology (Journal). Vol.38. Issue1. Brill 2008. P.84.

41 " . . .one can see dimly Heidegger's constant resistance to the idea that human being is, in the first instance, a soul that, only in the last instance, "has" a body." Ibid. p. 83.

42 جاك دريدا: في الروح هايدغر والسؤال، ص ص 68-69.

43 مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 433.

44 "When a Dasein –understood as "being-there" (Da-sein)- dies, it is a *Nichtmehrdasein*, a no-longer-being-there, or else a no-longer-being-in-the-world (*Nicht-meher-in-der-Welt-sein*). Dying (*Sterben*) is consequently established as a "going out of the world" (*Aus-der-Welt-gehen*), as "losing being in the world" (*In-der-Welt-sein-verliren*) … even if Heidegger avoids an understanding of the event of dying in the traditional philosophical sense […] or in a biological

sense […] we perceive that he cannot do without the verbs that pertain to these paradigms: "to leave" (from the world or from the body) or "to lose" (one's life or one's being-in-the-world) […] Dasein is not a substance, a consistency, a something, as is the soul, which –let us assum- can leave from a place (the body) into another (non-)place, into l'au-delà." Cristian Ciaocan: The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein. p. 85,86.

45 " To the question what do we call the world? Derrida answers for Heidegger, or with Heidegger's words: The world is always a spiritual world." Michael Naas: "World, Solitude, Finitude." Derrida's Final Seminar. Research in Phenomenology. Vol.44. Issue1.Brill 2014. P. 7.

46 مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص 455.

47 المصدر نفسه، ص 456.

48 المصدر نفسه، ص 455.

49 المصدر نفسه، ص 351.

50 المصدر نفسه، ص ص 350-351.

51 جاك دريدا: في الروح هايدغر والسؤال، ص 45.