***Dirasat*: Human and Social Sciences, Volume 53, No. 11, 2026, 10801**

Deanship of Scientific Research

The Role of Hermeneutics in Heidegger's Concept of Revealing

Ahmad Khaled Al-Omar**, *Towfic Louis Shomar

Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Jordan, Jordan

Received: 15/2/2025
Revised: 9/3/2025
Accepted: 5/5/2025
Published online: 18/8/2026

* *Corresponding author:*
ahmadabokaram555@gmail.com

Citation: Al-Omari, ahmad K., & Shomar, T. L. (2026). The Role of Hermeneutics in Heidegger's Concept of Revealing . *Dirasat: Human and Social Sciences*, *53*(11), 10801.
https://doi.org/10.35516/Hum.2026.10801

© 2026 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

Objectives: This study aims to understand the role of interpretation (hermeneutics) in revealing the concept of *unconcealment* (*Unverborgenheit*) in the philosophy of Martin Heidegger. The premise of the study is that *unconcealment* is a foundational pillar in Heidegger's thought, through which *Being* is revealed. Heidegger relies on the act of interpretation—performed by the human being who is aware of the meaning of their existence in the world, the *Dasein*—to uncover *Being*, particularly through the notion of ontological anxiety. The study seeks to demonstrate the interpretative nature of *Dasein*, which is constituted in every moment it actualizes its existence through freedom and language.

Methods: The study adopts an analytical method to examine the foundations of interpretation in Heidegger's philosophy, which are grounded in the understanding of *Being* through the being-in-the-world—*Dasein*. It also considers Heidegger's concepts of freedom and the role of language as "the house of Being." These three foundations—*Dasein*, freedom, and language—are the means through which truth manifests and *Being* is continually revealed within a temporal horizon.

Results: The study concludes that interpretation is a mode of *Dasein's* being; it is an act *Dasein* performs as part of its existence. The purpose of this act is the continuous attempt to uncover *Being*, through its unique understanding of freedom and language—both of which are interpretive acts carried out by *Dasein* to realize its authentic existence. Thus, *Being* is revealed through freedom and language.

Conclusion: The study finds that Heidegger's concept of interpretation is ontological in nature—it is the mode of being of *Dasein*. *Dasein* is the being-in-the-world that continually poses the question of *Being* through the act of interpretation that it itself performs. From this perspective, the study concludes that the path of freedom is *Dasein's* way of disclosing *Being*, and that language is the revealer of *Being*, as it continuously clarifies and makes it manifest.

Keywords: hermeneutics, revealing, being, Dasein, ontology, freedom, language.

التأويل ودوره في مفهوم الانكشاف عند هيدجر

أحمد خالد العمريّ*، توفيق لويس شومر

قسم الفلسفة، كليّة الآداب، الجامعة الأردنيّة، الأردن

ملخّص

الأهداف: تهدفُ هذه الدّراسةُ إلى فهم دور التأويل في إظهار مفهوم الانكشاف عند الفيلسوف مارتن هيدجر، و كانَ منطلقُ الدراسة أنَّ مفهوم الانكشافِ هو من الركائز الأساسيّة التي اعتمدت عليها فلسفة هيدجر، التي ينكشف بها الوجود، اعتمد هيدجر في كشفه لهذا الوجود على فعلِ التأويل الّذي يمارسه الإنسانُ الواعي لمعنى وجوده في العالم، وهو الدّازين، من خلال فكرة القلق الأنطولوجيّ، فكان ممّا حاولت الدراسة تحقيقه هو إثباتُ تأويليّة الدّازين التي يكونُها في كلّ لحظة يحقّق فيها وجوده من خلال الحرّيّة واللّغة.

المنهجية: اعتمدت الدّراسةُ المنهجَ التّحليليَّ، ناقشت من خلاله أسُسَ التأويل عند هيدجر التي تقوم على فهم الوجود من خلال الكائن الموجود في العالم، وهو: الدّازين، وكذلك من خلال مفهومه عن الحرّيّة ودور اللغة باعتبارها بيت الوجود، وهذه الأسس الثّلاث هي التي من خلالها تتمظهر الحقيقةُ، وينكشف الوجود باستمرار ضمن أفق زمانيّ.

النتائج: توصّلت الدّراسةُ إلى أنَّ التأويلَ هو نمط كينونة للدّازين، وبالتالي فهو فعلٌ يكونُهُ الدّازين نفسُه، وأنَّ غايتَه من هذا الفعل هو محاولةُ كشفِ الوجود باستمرار، وذلك بالبحث عن معنى وجوده ولكن من خلال رؤيته الخاصّة عن معنى الحرّيّة واللّغة، وهما فعلان تأويليّان يقوم بهما الدّازين باستمرار؛ ليحقّقَ معنى وجوده الأصيل، وبهذا ينكشفُ الوجودُ عن طريق الحرّيّة واللّغة.

الخلاصة: خَلُصَت الدراسةُ إلى أنَّ مفهوم التأويل عند هيدجر مفهومٌ أنطولوجيٌّ، وهو أسلوبُ كينونة الدّازين، والدّازين هو الكائن الموجود في العالم الّذي يطرح سؤال الوجود باستمرار من خلال فعل التأويل الّذي يكونُه هذا الكائنُ، ومن هذا المنطلق وجدت الدّراسةُ أنّ سبيل الحرّيّة هو أسلوب الدّازين في كشف الوجود، واللّغة هي كاشفةٌ لهذا الوجودِ؛ لأنّها تقومُ على الإبانة والإيضاح المستمرّ.

الكلمات الدّالة: التأويل، الانكشاف، الكينونة، الدّازين، أنطولوجيا، الحرّيّة، اللّغة.

المقدّمة

يعدّ مفهومُ التأويل من المفاهيم الأساسيّة في الفلسفة، وقد جرى البحثُ فيه عبر تاريخ الفلسفة بما يخدم فهمَ النّصوصِ وتفسيرَها بُغْيَةَ الوصول إلى الحقيقة، وقد تطوّرت النّظرة إلى هذا المفهوم منذ الفلسفة اليونانيّة وصولًا إلى الفلسفة المعاصرة؛ ممّا كانَ له الدّور البارزُ في محاولة فهم الوجود وخاصّة في فلسفة مارتن هيدجر (M.Heidegger 1889-1976). ويعتبر هيدجر من الفلاسفة المحوريين في تطوير مفهوم التأويل في القرن العشرين، إذ إنّه ركّز على مفهوم الانكشاف ودوره المحوريّ في فهمِ الوجود، وفهم علاقة الإنسان مع الوجود والعالم المعيش. كما يهدف هذا البحث إلى تحليل مفهوم الانكشاف عند هيدجر، وكيفية التعامل معه ضمن النسق التأويلي المعاصر.

أهمّيّةُ الدّراسة:

تحاولُ الدّراسة الوقوف على أهمّيّة دور التأويل في استيضاح مفهوم الانكشاف عند هيدجر؛ لما لهذا المفهوم من ارتباطٍ وثيق في تجلية فهم الوجود من خلال إعادة النّظر فيه من منظورٍ تأويليّ، وذلك على اعتبار أنَّ هيدجر يمارس فعل التّأويل بمنظور جديدٍ يحاول من خلاله إعادة طرح سؤال الفلسفة الأساسيّ من جديد، وهو سؤال الكينونة، كما بيّن ذلك في كتابه: الكينونة والزّمان، وما طوّره أو أضافه لهذا المفهوم في كتبه اللاحقة.

مشكلة الدّراسة:

انطلقت الدّراسةُ من إشكاليّة فهم دور التأويل في عمليّة الانكشاف التي تتمظهر فيها الحقيقة في فلسفة هيدجر، ولذا طرحت مجموعة من الأسئلة التي تحاول إظهار هذا الكشف من خلال اللغة والحرّيّة، فكانت الأسئلة هي:

- ما مفهومُ الانكشافِ في فلسفة هيدجر؟ وكيف أظهر التأويل هذا المفهوم؟
- كيفَ يمارسُ الدّازين (Dasein) فعلَ التأويل؟
- هل كانَ مفهوم الحرّيّة عند هيدجر كاشفًا للوجود من خلال أنطولوجيا اللغة؟

منهجُ البحث:

وبما أنَّ الدراسة الحاليّة تسعى لكشف الدور التأويليّ عند هيدجر في كشف الوجود وانفتاحه، فقد كانَ منهجُ البحثِ فيها الّذي اعتمدته الدّراسة تحليليًّا لأُسُسِ التأويل عند هيدجر والتي تقوم على فهم الوجود من خلال الكائن الموجود في العالم، وهو ما أطلق عليه هيدجر اسم: الدّازين، وكذلك من خلال مفهومه عن الحرّيّة ودور اللغة باعتبارها بيت الوجود، وهذه الأسس الثلاث هي التي من خلالها تتمظهر الحقيقةُ وينفتح الوجود باستمرار ضمن أفق زمانيّ ينشغل فيه الدّازين في كلّ لحظة.

وقد حاولت الدراسة الحاليّة استجلاء دور التأويل في مفهوم الانكشاف عند هيدجر من خلال تقسيم البحث إلى مقدّمة تلاها نظرةٌ عامّة حول تطوّر مفهوم التأويل من اللغة إلى الاصطلاح، ثمّ مبحثين رئيسين قامت عليهما الدّراسة لتنتهي بخلاصة تبرز فيها أهمّ نتائج هذا البحث، وقد آثرتْ أنْ تكون قراءتها في المبحث الأول حول الجذور الفلسفيّة لمفهوم التأويل عند هيدجر؛ وأمّا المبحثُ الثاني فقد تناول دور التأويل عند مارتن هيدجر في مفهوم الانكشاف، تناول فيه العلاقة بين التأويل والانكشاف وذلك من خلال علاقة التأويل بمفهوم الحرّيّة والدّازين واللغة، باعتبار هذه العناصر هي أساس الفهم والتأويل لمعنى الوجود ودورها في انكشافه وعدم تحجّبه.

نظرةٌ عامّةٌ حول مفهوم التّأويل

يشيرُ مفهوم التأويل في اللغة إلى بداية الشيء وأوّليّته، أو انتهائِه وما يصير إليه، يقول ابن فارس في مقاييس اللغة:"أول، ابتداء الأمر وانتهاؤه" (ابن فارس، 1979، ص158)، كما يشيرُ إلى معنى رجوع الشيء إلى حالته الأولى كما في رجوع الجسم إلى حالته عندما ينحف. ومن معانيه كذلك عند ابن فارس السّياسة؛ لأنَّ مرجع الرّعيّة إلى راعيها وسائسها، قال الأصمعيّ:"آلَ الرّجل رعيته يؤولها إذا أحسنَ سياستها" (ابن فارس، 1979، ص160).

وأمّا ابن منظور في لسان العرب فإنّه يرى أنّ علم التأويل هو ممّا ينبغي النّظر فيه؛ لأنّه يشير إلى تدبّر الكلام وتقديره وخاصّة في النّظر في كتاب الله تعالى، يقول ابن منظور:"أوّلَ الكلامَ وتأوّلهُ: دبّره وقدّره" (ابن منظور، 1405هـ، ص33)، كما يؤكّد المعنى السابق الّذي جاء به ابن فارس من معنى الرجوع إلى الحال الأولى للشيء (ابن منظور، 1405هـ، ص34).

يشيرُ ابن منظور -فيما يتّصلُ بعلاقة التّأويل بالكلام والقول ودلالته- إلى أنَّ مهمّة التأويل ستكون بنقل ظاهر اللّفظ عن معناه الأصليّ إلى ما يحتاجُ إلى دليلٍ وتبيين لشرحه وتوضيحه، يقول ابن منظور: "والمرادُ بالتأويل نقلُ ظاهر اللّفظ عن وضعه الأصليّ إلى ما يحتاجُ إلى دليل لولاهُ ما تُرِكَ ظاهر اللّفظ" (ابن منظور، 1405هـ، ص34)، وأمّا عن علاقة التّأويل بالتّفسير؛ لكونه يتّصل بمقصود الكلام وما يدلّ عليه، فإنَّ ابن منظور يرى أنها

بمعنى واحد، حيث تدلّ على جمع معاني الألفاظ التي أشكلت على الفهم كي تكون بمعنى ولفظ واضح لا إشكال فيه. (ابن منظور، 1405هـ، ص35).

تجدُ الدّراسة الحاليّة أنّ مفهوم التأويل في اللّغة يقومُ على مبدأ الرّجوع إلى الأصل من أجل تفسير الأشياء وفق المنظور الذي انكشف للقارئ، وليس بالضّرورة أنْ يكون القارئ هنا قارئ نصّ مكتوب فقط، فلربّما يكون قراءةً لحَدَثٍ ما أو سلوك معيّن، فيتمّ قراءته أي الوقوف على فهمه، وتفسير دلالته وبيان معناه، وبالتالي فإنَّ التأويل مرتبطٌ -والحال هذه- بالقصد، وهذه اللّفظة تشير إلى غاية تكون مُضمَرةً في عمليّة التأويل، حيث يتّجهُ التّفسير والبحث عن المعنى والدّلالة نحو غاية معيّنة هي المطلوبة من عمليّة التأويل؛ لذا كان من أهمّ سمات التأويل -كما ترى الدراسة- القصديّةُ، حيث يمارس المؤوّل قصديّته تجاه ما يريد تأويله بعد القراءة وذلك من أجل الوصول إلى الغاية المرادة منه وهي: الفهم (Gadamer, 1976, p.44-45).

وإذا كانَ الفهمُ هو غاية يسعى إلى تحقيقها المؤوِّل من خلال قراءة النصّ، أو من خلال قراءة لحدثٍ أو سلوك، فإنَّ على هذا المؤوِّل أنْ يسبُرَ أغوار النّصّ ويفهم المعنى الممكن من خلال فهم المعنى الظّاهر؛ لأنَّ الظّاهر من النصّ أو من الحدث أو من السلوك هو الذي ينطلق منه المؤوِّل لفهم المعنى الممكن، ولذا كان لابن رشد (1126-1198م) فهمٌ جديد لمعنى التأويل أسّسَ من خلاله رؤيةً جديدة لطريقة القراءة اللغويّة والفلسفيّة للنّصوص، وبخاصّة النصّ الدينيّ، تقوم على الفهم البرهانيّ الذي يعتمد القياسَ والنّظرَ العقليّ الذي يسعى لفهم ما خالف فيه اللفظُ والنطقُ البرهانَ العقليَّ، يقول ابن رشد في تعريفه التأويل: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللّفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدّلالة المجازيّة، من غير أنْ يُخَلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التّجوّز من تسمية الشّيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازيّ" (ابن رشد، 1979، ص97).

القراءة الاصطلاحيّة للتأويل:

وأمّا من الناحية الاصطلاحيّة فإنّ ما يُشْكِلُ على هذا التعريف في الاصطلاح هو أنّ مفهوم التأويل ذو قراءتين اصطلاحيّتين كما ترى الدّراسة، أمّا القراءة الاصطلاحيّة الأولى فهي ذات بعدٍ دينيّ، أي ترجع إلى قراءة موجّهةٍ للنصوص الدينيّة، فكان ما تصل إليه من فهم غايتُه فهمُ وتفسيرُ النصّ الدينيّ، وأمّا القراءة الاصطلاحيّة الثانية فهي ذات البعد الفلسفيّ، حيث يتطوّر هذا المفهوم برؤية فلسفيّة تقوم على البرهان العقليّ في فهم النّصوص واستنباط المعاني الفلسفيّة الممكنة منها، وقد يمكن القولُ أنَّ فترة العصر الوسيط مثّلت القراءة الأولى، وأنَّ فترة العصر الحديث والفلسفة المعاصرة تمثّل القراءة الثانية، وخاصّة عندما تطوّر مفهوم التأويل فلسفيًّا. وليس التفسير الدّينيّ مقصورًا على العرب وحدهم لتفسيرهم النصّ القرآنيّ أو الحديث النبويّ، وإنّما كانت هذه القراءة في الفكر الأوروبي في تفسير وتأويل الكتاب المقدّس (موسى، 2018، ص103 وما بعدها).

في الفكر المسيحيّ والعصر والوسيط:

وعند النّظر في الفكر المسيحيّ في الفكر الوسيط لا نجد اختلافًا في مهمّة التأويل التي تولي اهتمامها بالدّرجة الأولى لفهم النصّ الدينيّ من الكتاب المقدّس، و"إذا كان الإنجيلُ قد حوى ما هو حقٌّ من الفلسفة اليونانيّة، بل حوى حقائق أخرى لم يصل إليها الفلاسفة اليونان، وكان الإنجيلُ إذا أخذت نصوصه كلّها حرفيًّا لا تظهر منه هذه الحقائق، كانَ لا بدَّ من تأويل بعضها ليظهر ما فيها من المعاني الخفيّة الفلسفيّة" (موسى، 2018، ص116).

وفي كتاب تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط نجد أنّ بريهييه (Emile Brehier 1876-1952) يؤكّد على تلك النّزعة الدينيّة والأولويّة لربط الفهم بالتأويل خدمةً للمعاني الدّينيّة المتضمَّنة في الإنجيل، وهو ينقل كلام أبيلار (Pierre Abélard 1079-1142) الّذي يحاول أنْ يقدّم التأويل بالمعنى الدينيّ للكتاب المقدّس، ويحاول أنْ يجد حلًّا وسطًا بين المُغالينَ من الجدليين الفلاسفة، وكذلك المُغالين من رجال الدين في فهم الإنجيل حيث يقول:"والحال أنَّ كتابات أبيلار برمّتها كانت موجّهةً تعيينًا ضدّ نفر من الجدليين رماهم بالخطأ عينه الّذي أخذه عليه منتقدوه، حيث يقف أبيلار موقفًا وسطًا بين اللاهوتيين الجذريين ممّن يعتبرون أنَّ التقسيمات الجدليّة لا تصدق إلا على المحسوسات وحدها ويمسكون عن تطبيقها على الوجود الإلهي وبين غلاة الجدليين الذين يبغون تطبيق التقسيمات الجدليّة كما هي على الثالوث" (بريهييه، 1981، ص85-86).

وهكذا تجد الدراسة أنَّ مفهوم التأويل قد بدأ بالتّطوّر من المعنى اللغويّ إلى المعنى الاصطلاحيّ، ولكنّه يحتفظ في جوهره بفكرة الفهم والعودة إلى أصل الشيء، وهو في المعنى الاصطلاحيّ يعتمد على القصديّة في التوجّه نحو النصّ المقروء أو المكتوب ليفهم منه المؤوِل المعاني الممكنة من خلال النظر أوّلًا في ظاهره، ورغم أنّ عمليّة الفهم ممارسة عقليّة صرف، إلّا أنّ عمليّة التأويل بمعناه الاصطلاحيّ كان يوجّهها النصّ الدينيّ باتّجاهه، وقد برز ذلك في الفكر العربيّ والأوروبيّ على السواء في فترة العصر الوسيط، إلّا أنّ الدراسة الحاليّة تجد أنَّ هناك تطوّرًا على هذا المفهوم قد نشأ بمعناه الفلسفيَّ عند مارتن هيدجر في الفلسفة المعاصرة، وجّه من خلالها عمليّة التأويل لفهم الوجود فهمًا أنطولوجيًّا، ولكن قبل الولوج إلى هذا المعنى عند هيدجر، ترى الدراسة أهميّة قراءة الجذور الفلسفيّة الأولى لهذا المفهوم عند هيدجر عبر العصور بذكر أهمّ روّاده، وخاصّة كما ظهر في الفلسفة الحديثة، وهو ما ستبحثه في المبحث الأوّل من هذه الدراسة.

المبحثُ الأوّلُ، الجذورُ الفلسفيّة لمفهوم التأويل عند هيدجر

انطلاقًا من المعنى الاصطلاحيّ للتّأويل، فإنَّ هيدجر يعود بنا إلى الفهم الذي تشكل في المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانيّة التي أوْلت اهتمامًا بالوجود لفهمه ومساءلته، فكانَ على المفكّر والفيلسوف أنْ يقرأ هذا الوجود بعقله ويتأمله، وهو ما يعتبره هيدجر مرحلة الكشف الأول، ومن الممكن

القول أنّ بارمينيدس (Parmenides 510-560 ق.م) كان من أوائل من حاولوا قراءة الوجود من أجل فهمه والبحث عن حقيقته (كرم، 2012، ص45)، وقد أشار هيدجر إلى رؤية بارمينيدس هذه في عمليّة كشف الحقيقة، وأنَّ هذا الكشفَ سيكونُ عبرَ الفهم الوجوديّ، حيثُ يتطابقُ ما ندركه لهذا الوجود مع ما نكونهُ، وينقل لنا هيدجر رؤية بارمينيدس حول هذا المعنى بقوله: "إنَّ الكشفَ الأوّل عن كينونة الكائنِ على لسان بارمينيدس قد طابقَ الكينونةَ مع الفهم المدركِ للكينونة: إنّه لأمرٌ واحدٌ أنْ ندركَ وأنْ نكون" (هيدجر، 2012، ص400).

وقد كان لهيراقليطس (Heraclitus 475-540 ق.م) الذي أوّل فهمه للوجود المتغيّر باستمرار بناءً على مبدأ السيرورة والصيرورة (راسل، 1983، ص35-36) ما كان له أثرٌ واضحٌ على هيرمنيطيقا هيدجر وعلاقتها بمفهوم الانكشاف، وهذا ما ذهب إليه يوسف كرم في دراسته حول تاريخ الفلسفة اليونانيّة في كتابه: تاريخ الفلسفة اليونانيّة من حيثُ أنَّ الأشياء دومًا في تغيُّرٍ متّصل (كرم، 2012، ص30)، وقد برز ذلك في تحليل هيدجر لأصل العمل الفنّيّ عندما ذهبَ إلى أنَّ تأويل الحقيقة يكون عند كشف العمل الفنّيّ الأصيل عن نفسه، وهذا الكشفُ مستمرٌّ وفي كلّ مرّة يُنظَر فيها إلى العمل الفنّيّ، فعند تأويل الحقيقة الكامنة في العمل الفنّيّ فإنّ ما ينكشف هو الحقيقة التي ترتبط مع قصدية الفنان لصيرورة بعينها ولكن ترشح أيضًا ما يمكن أن يكون مخزونًا فيه، وبالتالي يكون الانكشاف في سيرورة بين الحقيقة التي هي في صيرورة التجسد الذي عبر عنها الإبداعُ كصيرورة بعينها تعبر عن كينونة قيد الإنتاج وبين الإمكانات التي يمكن أن تنكشف من الكينونة المنتجة كمخزون في كل مرة، وكأنّ الحقيقة تكون متراجحة بين الحقيقة المرتبطة بقصدية الفنان الأصيل وبين "اللا-حقيقة" تلك التي يمكن أنْ تنكشف كحقيقة من خلال المخزون في كينونة العمل المنتج (هيدجر، 2023، ص66-67).

بين تأويليّة هيدجر ومثاليّة أفلاطون:

اختلفت النظرة التأويليّة للوجود عند الفلاسفة الطبيعيين ما قبل سقراط (Socrates 399-470 ق.م) عن تلك النظرة المثالية التي تبناها أفلاطون (Platon427/428-347/348 ق.م)، فقد كانت محاولات أفلاطون في نظريّة المُثل، وخاصّة في تفسيره وفهمه لمثاليّة الوجود الحقيقيّ عبر نظريّة الكهف خطوةً هامّة في تاريخ فلسفة التأويل، ويمكن القول إنَّ فلسفة أفلاطون تقوم على محاولة لتأويل الوجود من أجل فهمه وتفسيره من خلال اقتراح أنّ الحقيقة موجودة في عالم المُثُل، فمن يستطيعُ أنْ يخرجَ من الكهف بما يحويه من خيالات وظلالٍ وعالمٍ للمحسوسات الجزئية إنّما يخرج من إطار قيود العقل المكبّلة بأفكار الماضي المتوارثة والانصياع الأعمى والتقليديّ لأفكار العقل السائد، وهو إذ يخرج من هذا القيد باختياره إنّما يخرج ليرى نور الحقيقة والعالم الحقيقيّ الذي يكون أسمى ما فيه متمثّلًا بنور الشّمس (أفلاطون، 1985)، ولكنَّ هيدجر في المقابلِ رأى عدم جدوى ميتافيزيقا أفلاطون في معالجتها رؤية العالمِ. فقد ركّز هيدجر على مساءلة الوجود مساءلة أنطولوجيّة، وبذلك فقد اعتمد على هذه المساءلة في نقد الرؤية الميتافيزيقية، واعتبر أنّ هذا المشكل الأساسيّ في تاريخ الفلسفة هو اعتماد معظم الفلسفات التي جاءت بعده على هذه الرؤية الميتافيزيقية في وجه من الوجوه، وبالتالي فقد كان موقف هيدجر التركيز على نقده لهذا الموقف الميتافيزيقي منذ أفلاطون إلى نيتشه (هيدجر،2016، ص52-53).

دور أرسطو في تطوّر التأويليّة عند هيدجر:

وبالانتقال إلى أرسطو (Aristotle 384-322 ق.م)، فإنَّ التأويل سيتّخذ معاني جديدة تقوم على تفسير القول وشرحه، باعتبار أنَّ التأويل يقوم على الإقرار والإعلان، وهذا العمل ممارسة يقوم بها الذّهن من أجل وضع العبارات التي يقوم بها الذّهن موضع تساؤل لتمييز صدقها ومطابقتها للواقع من كذبها، و"في رسالته عن التأويل يعرّف أرسطو التأويل بأنّه إقرارٌ أو إعلانٌ، وقد يومئ هذا التعريف إلى الاتجاه الأول للمعنى: يقول أو يعلن، غير أنَّ المتعمّق في النّصّ لن يخفى عليه الاتجاه الثاني أيضًا، فالهيرمينيا عند أرسطو تشير إلى العمل الذي يقوم به الذّهن، إذ يضع العبارات التي تتّصل بصدق شيء ما أو كذبه، والتأويل بهذا المعنى هو العمليّة الأوّليّة للفكر إذ يصوغ حكمًا صادقًا عن شيء ما" (مصطفى، 2007، ص44). وقد عمل هيدجر على إعادة قراءة أرسطو قراءة نقديّةً من منظورٍ وجوديٍّ فينومينولوجيّ، وبالتالي فقد كانت إشكاليته الأساسية مع أرسطو تنطلق من مفهوم الإنسان، فبينما كان أرسطو يتعامل مع مفهوم الانعكاسيّة، فقد كان هيدجر يركز على سؤال الكينونة من خلال قدرة الدّازين على البحث في معنى الكينونة وعلاقته بهذه الكينونة (Filippopoulos, 2024, p.9).

التأويل وكشف الحقيقة الدينيّة في العصر الوسيط:

وبالانتقال إلى العصر الوسيط يتجلّى الفهمُ التّقليديّ لمهمّة التأويل على تفسير وفهم الكتاب المقدّس، وبالتالي سيتّخذ التأويل في هذا العصر طابعًا دينيًّا (مصطفى، 2007، ص55-75)، وقد ظلّت هذه النظرة الكلاسيكيّة لطبيعة عمل التأويل مستمرّة حتى تخوم الفلسفة المعاصرة (هيدجر، 2016، ص50-54)، وخاصّةً بعد تطوّره على يد كلٍّ من شلايرماخر ودلتاي، ولعلّ تحرّرَ عمل التأويل من قيود التفسير الدينيّ كان بسبب تطوّر الفعل الفلسفيّ نفسه عندما بدأ به ديكارت (René Descartes 1595-1650) منذ منتصف القرن السابع عشر؛ إذ دشّن مرحلة جديدة في الفكر الفلسفيّ تقوم على أولويّة العقل والانطلاق منه في فهم النصوص الدينيّة وغير الدينيّة؛ لذا كان منهجه الشّكيُّ بمثابة الباب الذي فُتِحَ على فهم الوجود وإثبات وجود الله

إثباتًا برهانياً (ديكارت، 2020، ص90-104).

كما أكّد باروخ سبينوزا (Spinoza Baruch 1632-1677) على النّظر العقليّ في تفسير الكتاب المقدّس، وأنّه ليس لتفسيره معيار آخر غير ضياء العقل (انظر مقدمة كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، 2005، ص107-118)، ويذهب عادل مصطفى في كتابه: "فهم الفهم" إلى أنَّ الهيرمنيوطيقا الحديثة لم تخرج كثيرًا عن كونها نظريّة لتفسير الكتاب المقدّس، وإنَّ هذه اللفظة "دخلت في الاستعمال الحديث عندما ألحّت الحاجة إلى مبحثٍ جديدٍ يقدّم القواعد اللازمة للتّفسير الصحيح للكتاب المقدّس، وتتميّز الهيرمنيوطيقا عن التّفسير بأنها منهج هذا التّفسير وأصوله وأحكامه، فإذا كان التّفسير وقفًا على الشّرح أو التّعليق الفعليّ، فإنَّ الهيرمنيوطيقا هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النّظريّة التي تحكمه، وإذا كان هذا التعريف قد نشأ في حقل اللاهوت ونما بمقتضياته، فقد اتّسع فيما بعد ليشمل الأدبَ، ويشمل النصوص بمختلف أنواعها" (مصطفى، 2007، ص68).

وأدّت عقلنة التفاسير الإنجيليّة إلى تطوّر مفهوم التأويل في الفلسفة الحديثة، ومن ثمّ في الفلسفة المعاصرة، فقد ظهر التأويل أو الهيرمنيوطيقا بوصفها منهجًا فيلولوجيًّا لغويًّا (Philology)، بات بسببه مفسرو الكتاب المقدّس يقفون على فهم الكلمة والجملة في تطوّرها التاريخيّ، وحاولت مقاربةَ السياقات الحاضرة مع النصّ الأصليّ، ولكنّ هذا المبدأ -رغم محاولته عقلنة التفسير فيلولوجيًّا- لم يتقبّله شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768-1834) الذي حاول تأسيس الهيرمنيوطيقا على أسس علميّة، ومناداته بما أطلق عليه: الهيرمنيوطيقا العامّة، وقد أعاد النظر في مفهوم الهيرمنيوطيقا باعتبارها "فنّ الفهم" أو علم الفهم، لينقد بذلك الفيلولوجيا نقدًا جذريًّا، حيث سعى شلايرماخر إلى تجاوز النظر إلى الهيرمنيوطيقا بأنّها مجموع قواعد تقصد إلى فهم الكتاب المقدّس وحده، بل هو يريد أنْ يجعل من هذه القواعد نسقًا مترابطًا يحكم التأويل في أيّ حوارٍ كان، و"قد كانَ ثمرة هذا السّعي لا مجرّد هيرمنيوطيقا فيلولوجيّة، بل هيرمنيوطيقا عامّة يمكن لمبادئها أنْ تقدّم أساسًا لتأويل النّصوص بجميع أنواعها" (مصطفى، 2007، ص72).

أمّا دلتاي (Wilhelm Dilthey 1833-1911) فقد طوّرَ النّظرَ في موضوع الهيرمنيوطيقا لتتجاوزَ مجردَ شرح النّصوصِ؛ ليربطها بمعظم العلوم الإنسانيّة، فصارتْ مبحثًا أساسيًّا يقدّمُ الأساسَ الّذي تقوم عليه هذه العلوم لتنصَبَّ على فهمِ أفعال الإنسانِ وكتاباتهِ وفنونهِ؛ لذا يُعَدّ دلتاي في فلسفته التأويليّة فيلسوف حياة؛ لأنّه يحاول فهمَ الحياة الإنسانيّة من خلال الفهم التّاريخيّ والاجتماعيّ لمعظم ما تحمله الحياة الإنسانيّة، يقول الباحثُ إبراهيم أبو عوّاد:

"والحياة التي يقصدها دلتاي هي الحياة الإنسانية بكل تعقيداتها المعروفة، وهي مُركَّب من هذا العدد الذي لا حدَّ له من الحيَوات الفردية التي تُؤلِّف الواقع الاجتماعيّ والتاريخيّ لحياة الإنسانية كُلِّها، والتي تدخل فيها آمال الأفراد ومخاوفهم وأفكارهم وأفعالهم والمؤسسات التي يقيمونها، والقوانين التي يَسترشدون بها، والديانات التي يعتنقونها، وكلّ الأعمال الفنّية والأدبية والمذاهب الفلسفية والنظريات العلمية. والحياة بهذا المعنى هي موضوع الفلسفة الوحيد " (أبو عواد، 2021).

ومن هنا سيكون التأويل عند دلتاي منطلقًا من الفهم التاريخي للحياة الإنسانيّة، ولكي نقوم بفعل التأويل لا بدّ لنا من القيام بنوع من الفعل يقوم به العقل وهو فعلٌ يتقوّمُ بالفهم التّاريخيّ؛ لأنّ "ما نقومُ به في هذه العمليّة من الفهم التاريخيّ هو معرفةٌ شخصيّةٌ بما يعنيه كائنٌ إنسانيٌّ آخر" (مصطفى، 2007، ص73)، وإنَّ موضوع الفهم في الهيرمنيوطيقا عند دلتاي على هذه الحال هو الكائن الإنسانيّ التّاريخيّ أو الإنتاج الإنسانيّ من الدّاخل؛ لأنّها معرفة بشبكة من المعاني تماثل شبكة من المعاني التي نفهم بها أنفسنا. (مصطفى، 2007، ص73).

وسواء ما قامَ به شلايرماخر أو دلتاي من تصوّرٍ جديدٍ لعمليّة التأويل، فإنّهما لم يضطلعا بمهمّة التأويل من منظورٍ أنطولوجيٍّ كما أراد له هيدجر، ولم يتجاوزا بهذه المهمّة أسلوب الفلسفات السابقة، إلى فهم الوجود عبر مهمّة التأويل التي من خلالها نتمكّن من إعادة طرح سؤال الكينونة بهدف كشف الوجود باستمرار، وهذا ما قام به مارتن هيدجر في تعريفه لمهمّة التأويل الجديدة التي تضطلع أوّلًا برؤية أنطولوجيّة تكون مهمّتها كشف الوجود وتركه يوجد.

وهنا تصلُ الدّراسة إلى أنّه في الفلسفة المعاصرة سيتّخذُ التأويلُ منعرجًا جديدًا على يد مارتن هيدجر يهتمّ بكشف الوجود ومساءلة الكينونة (هيدجر، 2012، ص49)، حيثُ يقرأ هيدجر معظم الفلسفات القديمة، ويطوّرُ منهج الفينومينولوجيا الّذي قدّمه أستاذه إدموند هوسّرل Edmund Husserl (1859-1938) الّذي حاول فيه هذا الأخيرُ فهمَ ظواهر الوجود من أجل معرفة الأشياء في ذاتها، ولكنَّ هيدجر باعتماده على المنهج الفينومينولوجيّ سيحاول كشفَ ما في الوجود عن طريقِ إعادة النّظر في الكينونة في أفقها الزّمانيّ (هيدجر، 2012، ص86 وما بعدها)، وسؤالُ الكينونة هو سؤالٌ أنطولوجيٌّ من مهمّة الكائن الموجود في العالم، وهو الّذي يكون وجوده وجودًا أصيلًا لا زائفًا من خلال حمل همّ هذا الوجود باستمرار وسؤاله في كلّ مرة عن معنى وجوده، وقد أطلق عليه مارتن هيدجر اسم: الدّازين، والهيرمنيوطيقا الجديدة هي هيرمنيوطيقا الدّازين، وهو كينونةٌ في العالم يعيد فهم الوجود وتأويله في كلّ مرة بعد أنْ وجد نفسه مقذوفًا فيه (هيدجر، 2012، ص406-408).

لم تعد الهيرمنيوطيقا -بحسب هيدجر- تشيرُ إلى علم أو قواعد عامّة كما ذهب شلايرماخر، ولا هي فلسفة حياة تقوم على منهج للعلوم الإنسانيّة والرّوحيّة وفهم الإنسان ومنتجه التّاريخيّ كما قال بذلك دلتاي، بل إنَّ الفهم والتّفسير في فعل التأويل عند هيدجر هو نمط كينونة الدّازين نفسه، وهو

فهمٌ أنطولوجيٌّ لمعنى الكينونة، عن طريقها يتحقّق وجود الكائن في العالم، وبالتالي فالفهم والتأويل هما أسلوبا وجود الإنسان -الدّازين، والفهم في فعل التأويل ليسَ شيئًا يفعله الإنسانُ، بل هو شيءٌ يكونُه (Kadir Cucen, 2017, p.252).

لعلَّ مهمّة التأويل عند هيدجر محاولة لكشف معنى الكينونة كشفًا أنطولوجيًّا من خلال الفهم الّذي يكونُه الدّازين في كلّ مرّة يسائل فيها الوجود، وهذا الفهم الأنطولوجيّ -باعتباره فعلًا هيرمنيوطيقيًّا- يجعلُ الدّازين -وهو الكائن المنوط به فهم الوجود ومساءلته باستمرار- منشغلًا بهمّ وجوده ويقلقُ باستمرار بسبب حالة المقذوفيّة التي عاشها، ويبحث من خلالها عن مصيره في كلّ مرّة، وهذا الدّازين -الكينونة في العالم- تربطه في العالم سلسلة من العلاقات الأنطولوجيّة أطلق عليها هيدجر: الوجودانيّة الواقعانيّة، وعبر ارتباطه بهذه العلاقات يكون فعله التأويليّ متحقّقًا.

وانطلاقًا من هذه المهمّة المناطة بالتأويل -وهي كشف الوجود وعدم تحجّبه- ستتّجه الدراسة إلى المبحث الثاني، حيث تحاول قراءة دور التأويل في مفهوم الانكشاف عند هيدجر.

المبحثُ الثاني، دورُ التأويل في مفهوم الانكشاف عند هيدجر

أشارت الدراسة في المبحث السّابق إلى أنَّ التأويل عند هيدجر قد اتّخذ مسارًا أنطولوجيًّا، يقوم على الفهم الأنطولوجيّ لمعنى الكينونة، وإنَّ المسؤول عن عمليّة التأويل هو الكائن الملقى في العالم (الدازين) والذي يفكر بوجوده وعلاقته بالوجود.

ولكن من أجل فهم الدّور التأويليّ في كشف الوجود وعدم تحجّبه، لا بدَّ من معرفة هذا الكائن المناط به فهم الوجود، ومن خلاله يتبيّن معنى الكينونة، وهنا سيكون التأويلُ -انطلاقًا من الدّازين- معتمدًا على عناصر أنطولوجيّة ثلاث تنكشف من خلالها الحقيقة التي يسعى هيدجر إلى الوصول إليها، ولعلّها هي أساسُ الهيرمنيوطيقا عنده، وهذه العناصر هي: الدّازين والحرّيّة واللغة، وستحاول الدّراسةُ استجلاءَ الدّور الّذي يقوم به التأويل في فهم انكشاف الوجود وعدم تحجبه من خلال الوقوف على هذه العناصر التي تكشف الحقيقة كشفًا أنطولوجيًّا.

أوّلًا، الدّازين (Dasein):

الدّازين هو الكائنُ المنوط به سؤال الكينونة، وهو منْ يحمل همّ وجوده باستمرار عن طريق التأويل المستمرّ للوجود من خلال أخصّ صفاته التي يكشف فيها عن هذا الوجود وهي صفة القلق، وهذا الكائن مقذوفٌ به في العالم من غير إرادة منه، فهو قد وجد نفسه "ملقًى به" في هذا العالم، وعليه مهمّة إيجاد علاقته بهذا الوجود، وهذه المهمّة هي نمط كينونته، وهو بالإضافة إلى ذلك كائن متزمّن بأفق الزّمانيّة (زمانيّة الدازين)، وهو يقلق باستمرار من مصيره باعتباره كينونة نحو الموت، بالمعنى الاستباقيّ للزّمن المستقبل؛ لهذا السّبب اعتبره هيدجر "كينونة-في-العالم" تحاول التّخلّص من حالة الانحطاط الّتي وجدت نفسها فيها، ومنغمسةً باليوميّة الوسطيّة في العالم المعاش، وهي حالة السّلب التي يعيشها الدّازين في كلّ مرّة أثناء زمانيته مع الآخرين، والّذين بدورهم يشكّلون ما أطلق عليه هيدجر اسم: "الهُمْ" (راجع الفصل الأول من الكينونة والزّمان 2012 في مبحث تحليليّة الدّازين، ص111 وما بعدها، هيدجر، 2012).

وبالإشارة إلى مفهوم الزّمانيّة عند هيدجر، فإنَّ هيدجر لا يتعامل مع مفهوم الزّمان بالمعنى الكلاسيكيّ الّذي توارثهُ الفكرُ، بل هو ينظرُ إلى هذا المفهوم من منظورٍ أنطولوجيّ، فالدّازين الّذي يتزمّنُ إنّما هو الكائنُ الّذي أُلْقِيَ به في الوجود في لحظةٍ ما ليبدأ رحلة البحثِ والتأويلِ الّذي يريدُ لهذا الوجود أن يتكشّفَ عن نفسه، ومن هنا فإنَّ لهذا الفهمِ الأنطولوجيّ للزّمان دورٌ بارزٌ في انكشاف الوجود أمام الكائن المنوط به دومًا كشْفُهُ وهو الدّازين، يقول هيدجر:"إنّ الزّمانَ ينبغي أنْ يُحملَ إلى النّور، وبخاصّةٍ أنْ يُتصَوَّرَ باعتبارهِ أُفُقَ كلّ فهمٍ للكينونة، وكلّ تفسيرٍ للكينونة، ومن أجل أنْ يُجعلَ ذلكَ منظورًا فإنّه يُحتاجُ إلى تفسيرٍ أصليّ للزّمان، بوصفه أفقًا لفهم الكينونة انطلاقًا من الزّمانيّة بوصفها كينونة الدّازين الفاهم للكينونة" (هيدجر، 2012، ص72)، ومن هذا التصوّر الأنطولوجي للزّمانيّة يحاولُ هيدجر أنْ يؤسّسَ عمليّة الفهم الأنطولوجيّ لعمليّة التأويل، وهي -كما تمّت الإشارة سابقًا- مهمّة يضطلع بها الدّازين، حيثُ من هذه المهمّة يكونُ للتأويل دورٌ في مفهوم الانكشاف.

وترى الدّراسةُ أيضًا -وبما يتّصلُ مع التصوّر الأنطولوجيّ للزّمان ودوره في انكشاف الوجود- أنَّ الدّازين بوصفه كينونةً نحو الموت، فإنّه يقلقُ باستمرار منذ لحظةِ مقذوفيّته التي وجد نفسَه فيها، وهذا القلقُ ليسَ هو قلقٌ عابرٌ تابعٌ لظروفٍ جزئيّة محدّدة يمرّ بها الدّازين، بل قلقٌ وجوديّ مستمرٌ يفهمُ من خلاله الدّازين معنى وجوده ويساهم في عمليّة كشف الوجودِ التي تنتهي بالنّسبة للدّازين في لحظة موته، باعتباره متناهيًا، وهي اللّحظة التي يكتمل فيها وجوده (هيدجر، 2012، ص452-453).

والنتيجة التي تتوصّل إليها الدّراسة هنا أنَّ للزمانيّة الأنطولوجيّة والقلق الوجوديّ دورًا بارزًا في عمليّة التأويل التي يقوم بها الدّازين، فهما نمطانِ أساسيّان لكينونة الدّازين نفسه، ومن خلالهما يحاولُ هذا الكائنُ الوجوديُّ كشفَ الوجود باستمرار.

وبما أنَّ الدّازين هو في أصله كينونة-في-العالم، فهو بالتّالي يمارس تحقّقه الواقعاني-الوجوداني باستمرار (هيدجر، 2015، ص137-138)، وهذا التّحقّق هو سبيله لاكتشاف "حقيقة" وجوده في العالم، وبالتالي يفهم معنى حقيقة العالم وحقيقته على السّواء، وبما أنَّ الكينونة تمتاز بأسبقيّة أنطولوجيّة على الدازين ذاته، فهي كينونة مفكَّرٌ فيها باستمرار من قبل هذا الكائن (Heidegger, 1962, p.36)، فهو-أي الدّازين- كائنٌ في الكينونة ذاتها، وبما أنَّ الكينونة والحقيقة متلازمتان، فإنَّ الدّازين "كائنٌ" في الحقيقة، أو هو "داخل الحقيقة" على حدّ تعبير هيدجر- حيث يقول:"إنَّ مكشوفيّة الكائن

الّذي داخل العالم إنّما تتأسّس ضمن انفتاح العالم، لكنَّ الانفتاح هو النّمط الأساسيّ من الدّازين، وإنَّ بنية العناية إنّما تؤوي في نفسها انفتاح الدّازين، فإنّما معه وعبره يكون الانكشاف، ومن ثمّ فإنّه مع انفتاح الدّازين فحسب يتمّ البلوغ إلى ظاهرة الحقيقة الأرسخ أصلًا...ومن حيثُ إنَّ الدّازين هو من جهة الماهيّة انفتاحُه، ومن جهة ما هو منفتحٌ هو يفتح ويكشف، فهو حقيقيٌّ في ماهيّته، إنّ الدّازين هو داخل الحقيقة" (هيدجر، 2012، ص406).

يرى هيدجر أنّ من شأن هيئة الكينونة التي للدّازين أنْ ينتمي إلى ماهيّتها الانفتاحُ بعامّة، وهذا الانفتاح يحقّق معناه الوجوديّ-الواقعانيّ بفضل ظاهرة العناية، وبالتالي فهو ينفتح على العالم وعلى الكائن الموجود داخل العالم، وهو هنا يكون داخل الحقيقة، وبالمقابل فإنَّ الدّازين بما هو كائن، مقذوفٌ به في العالم على غير إرادة منه، ولكن حالة المقذوفية هذه يمكن أن تتمثل بحالين: حال من الانحطاط، حيث يكون الكائن الملقى به غير أصيل، فهو يعيش كينونَة منحطَّة؛ لأنّه منغمسٌ في علاقات الـ"هم" المبنيّة على القيل والقال والالتباس والفضول، ومن شأن هذا الـ"انحطاط" أنْ يغلق انفتاح الدازين، أي يمارس عليه الحجب وعدم الظّهور، وهنا سيكون الكائن الملقى به في "حالة عدم- الحقيقة"، أي في الاحتجاب والتّخفّي؛ أما الحالة الثانية فتتمثل في الكائن الأصيل الذي يسعى إلى كشف تحجّبه والظّهور من خلال صفة "الاستشراف" التي يتمتّع بها، وهذه صفةٌ يعي من خلالها الدّازين مستطاع كينونته الأخصّ له، وهو فهمه لحاضره وممكناته التي له باستمرار حتّى يستبق وجوده ويعي زمانيّته من خلال فهم مصيره الذي يقلق له باستمرار أيضًا، وهذا الوعي الزّمانيّ يعيده إلى داخل الحقيقة، باعتباره فهمًا ووعيًا يكشف به وجوده الحاضر في اللحظة التي يعيشها دومًا وباستمرار. (هيدجر، 2012، ص406).

وباختصار، فإنَّ المعنى الأنطولوجيَّ الوجوديّ-الواقعانيّ لكون الدازين داخل الحقيقة هو في تمظهره في الانكشاف والانفتاح والكشف، وهي طباع الكينونة في الوجدان والفهم والكلام، أمّا كون الدازين داخل "عدم الحقيقة" فيكون في الانحطاط الّذي يتجلّى في الاحتجاب والحجب والغلق وهي طباع الكينونة في القيل والقال والفضول والالتباس (هيدجر، 2012، ص406-408).

إنَّ الكينونة تنفتح على الكائن الّذي من شأنها، وهذا الكائن هو الدّازين الذي توكل إليه مهمّة كشف الوجود والوصول إلى الحقيقة، وبالتالي فلا يمكن فهم كينونة الكائن إلّا من خلال الانفتاح على الوجود، والكينونة -من خلال حرّيتها المنوطة بها- تكشف الوجود أمام الدّازين، وهذا الدّازين هو كينونة-في-العالم، وبما أنّه كينونة في جوهره فإنَّ أهمّ خصائصه هي الانكشاف (هيدجر، 2012، ص402-403).

إذن، يتبيّن ممّا سبق أنَّ مهمّة التأويل هي مهمّة يكونُها الدّازين باعتباره ممارسًا لفعل التأويل من أجل كشف حقيقة الوجود، وهي مهمّة لا تكتفي بتفسير الوجود تفسيرًا سطحيًّا، بل هي تقرأ هذا الوجود بكلّ علاقاته الوجودانيّة والواقعانيّة، أي بارتباطه بسلسلة العلاقات وتشابكاتها بين الكائن الواعي لوجوده في هذا العالم وهو الدّازين وبين العالم المحيط والمعاش الّذي يفرض نفسه على هذا الكائن بعلاقات واقعيّة تقوم على الفضول والالتباس والقيل والقال -على حدّ تعبير هيدجر- وهي علاقاتٌ سلبيّة يحاول من خلالها الدّازين أنْ يتحرّر منها ويلتقي بذاته ليُحقّق معنى وجوده الأصيل ولا يضيع في وجودٍ زائف غير أصيل.

ثانيًا، الحرّيّة:

إنَّ مفهوم الحرّيّة كما يتمظهر في فلسفة هيدجر مرتبطٌ ارتباطًا وثيقًا بمفهوم التأويل عنده، وهو بدوره مرتبطٌ بمفهوم الانكشاف؛ ذلك أنَّ الدّازين منذ لحظة مقذوفيّته في العالم سيمارسُ حرّيته في فهمه لهذا الوجود، وذلك عن طريق ترك الموجود يوجد بحرّيته، وهذه العمليّة هي ماهيّة الحقيقة عند هيدجر، فالحرّيّة هي ترك الموجود يوجد كما هو، والدّازين بتركه الموجود يوجد إنّما يسمح لهذا الوجود بأنْ يكشف عن نفسه ولا يتحجّب، وبما أنَّ فعل الدّازين هو فعلٌ تأويليٌّ باستمرار وفي كلّ مرّة يكون فيها موجودًا، فإنَّ التأويل هو فعلٌ حرٌّ ينكشف من خلاله الوجود.

التأويل عند هيدجر يسعى لفهم الحقيقة، وهذه بدورها ترتبط بمفهومه حول الحرّيّة ارتباطًا أصيلًا؛ ذلكَ أنَّ الحرّيّة في فلسفة هيدجر يجبُ أن نفهمها بمعناها الأنطولوجيّ بحسب فهمنا لمعنى الكينونة ذاته، والكينونة تتقوّم بالكشف والانفتاح، والحقيقة كذلك بما هي تسير جنبًا إلى جنبٍ مع الكينونة، فإنّه يتمّ كشفها بما هي منفتحة على الوجود والكائن الموجود في العالم، فالانفتاح والكشف وعدم تحجّب الوجود أمام الدّازين باعتباره كينونة-في-العالم هو ما يُيَسِّرُ له كشف الحقيقة وتأويل الوجود، ولن يتمّ له ذلك إلّا بترك هذا الوجود ينكشف على ما هو عليه بشكلٍ حرّ، ولن يتمّ هذا المسلك للدّازين إلّا إذا كان هذا الأخير حرًّا أيضًا؛ لذلك كانت الحرّيّة -كما يرى هيدجر- هي ماهيّة الحقيقة، وهو يؤكّد هذه الفكرة بقوله: "أنْ نتحرّر من أجل الخضوع لضغط مقياسٍ ما ليس ممكنًا إلّا إذا كنّا أحرارًا تجاه ما هو متجلٍّ ضمن المنفتح، إنَّ طريقة كهذه في أن يكون المرء حرًّا تتّخذ لها كمرجع ماهيّة للحرّيّة لم تفهم حتّى الآن، إنَّ انفتاح السّلوك يجد أساسه في الحرّيّة، إنَّ ماهيّة الحقيقة هي الحرّيّة" (هيدجر، 1977، ص153).

الحقيقة هي مطلبٌ للدّازين، والدّازين هو داخل الحقيقة (هيدجر، 2012، ص406)، وبما أنَّ الحرّيّة بحسب هيدجر هي ماهيّة الحقيقة، فإنّ الدّازين لا يمكن له أنْ يتحرّر إلّا إذا كان في الأصل حرًّا، والحرّيّة تفرض المكشوفيّة والانفتاح الحرّ الّذي يجعل الكائن منفتحًا على الوجود، وبالتالي منفتحًا على الحقيقة ذاتها، وبما أنَّ كينونة الحقيقة بالمعنى الأنطولوجيّ لها، من حيث علاقاتها الوجودانيّة والواقعانيّة بالعالم، تقوم على الانفتاح الحرّ، فإنَّ الحقيقة بدورها تتقوّم بالحرّيّة، وهذا ما يفسّره عبد الغفّار مكّاوي بقوله:"إنّ الانفتاح لا يقوم إلّا على الحرّيّة، ولكنّنا من ناحية أخرى لن

نفهم معنى الحريّة حتّى نتّجه ببصرنا إلى ماهيّة الإنسان، بحيث نجد أنفسنا في المجال الّذي تفصح فيه الحقيقة عن نفسها، وتحضر بنفسها حضورًا أصيلًا" (من مقدمة المترجم في: هيدجر، 1977، ص153).

إنَّ الانكشاف وعدم التّحجّب بترك الموجود يوجد هو ما يشكّل الرّابط بين الحرّيّة والحقيقة، وهذا يرجع به هيدجر إلى الأصل اليونانيّ لمعنى الحقيقة وهو: الأليثيا (Aletheia)، فهذا المفهوم يشير إلى عدم تحجّب الوجود أمام الكائن، ولكي يتحقّق وجود هذا الكائن في العالم، لا بدّ أنْ يترك الموجود يوجد بحريّة، وهذا المسلك الّذي يتّبعه الدّازين هو نمط لكينونته في العالم، والحقيقة بهذا المعنى تنكشف؛ لأنّها تمتاز بعدم التّحجّب أمام الدّازين الّذي توكل إليه باستمرار مهمّة الانشغال بكشف العالم وكشف معنى كينونته في هذا العالم، "وعلى ضوء هذا المعنى الأصليّ للحقيقة يمكن أنْ تُفَسّر الحرّيّة بأنّها هي ترك الموجود يوجد...الحرّيّة إذن هي التي تجعل الإنسان يهبُ نفسه للمنفتح وانفتاحه، وهو لا يحقّق معنى الحرّيّة -أي لا يترك الموجود يوجد- إلّا إذا تعرّض للموجود، على نحو ما يتعرّض لدفء الشّمس أو تقلّبات الطّقس...فإذا نظرنا إلى ماهيّة الحرّيّة على ضوء ماهيّة الحقيقة كانت هي التعرّض للموجود من حيث إنّه بطبيعته يكشف عن نفسه أو ينكشف" (من مقدمة المترجم: هيدجر، 1977، ص154).

إنَّ على تأويل الحرّيّة باعتبارها ماهيّة الحقيقة أنْ يقوم على كشف الموجود، وذلك بفعلها الخاصّ بها وهو ترك الموجود يوجد، وهذا التّرك للموجود ليس المقصود به الموجود الجزئيّ في العالم فحسبُ، بل ينسحب على الموجود الجزئيّ والوجود بكليّته، وبالتالي فإنَّ الحرّيّة بما هي ماهيّة للحقيقة ستقوم بترك الوجود بكلّيّته يوجد على ما هو عليه، والإنسان "الدّازين" هو من يُناطُ به إيجاد العلاقة مع الموجود في كلّيّته، تقول الباحثة حياة خلفاوي في دراستها التي قامت بها حول مفهوم الحقيقة عند هيدجر: "الحرّيّة هي التي تمكّن الإنسان من إيجاد علاقة مع الموجود في مجموعه وكلّيّته، وبالتالي تمكّنه منْ أنْ يُنشئ لنفسه تاريخًا، والحرّيّة في النهاية هي التي تجعل الإنسان يتوافق توافقًا وجدانيًّا مع الموجود في مجموعه وكلّيّته، والتّوافق الوجدانيّ هو الّذي يخلع على السّلوك الإمكانيّة التي تخوّل له كشف الحقيقة" (خلفاوي، 2006/2005، ص118).

ثالثًا، اللغة:

يمكن القولُ أنَّ اللّغة عند هيدجر مفتاحٌ لكشف الوجود وعدم تحجّبه، وذلك بالنّظر إلى القيمة الأنطولوجيّة التي من خلالها نفهم الوجود، فهي تظهر بأسمى وجودها في الأعمال الفنّيّة الراقية، وخاصّة في الشّعر، ولعلّ الأساسَ الّذي ينبني عليه فهم الوجود عن طريق استحضاره وإبانته هو عن طريق اللّغة، ولكنْ منْ أينَ تنبثقُ اللّغة في الأساس في فلسفة هيدجر؟ يجيبنا هيدجر في أكثر من موضع أنّها تنبثق من الكلام نفسه باعتباره ظاهرةً وجودانيّة أصيلةً سابقةً على اللّغة، فحيثما يكون هناك كلامٌ تكونُ هناك لغة، يقول هيدجر: "ثمّةَ لغةٌ من أجل أنّه ثمّة كلامٌ" (هيدجر، 2012، ص311).

وإذا كانَ الكلامُ هو الأساسُ الّذي تقومُ عليه اللّغة، فإنّ انفتاح العالم وانكشافه يتأسّسُ على ما يفضي إليه الكلامُ من قولٍ يقوم بعمليّة إبانة الوجود وإنارته، و"القولُ" هو ما يفصحُ به الدّازين عن نفسه في كلّ مرّة حين يتكلّم، وفي هذه اللّحظة تنكشف ماهيّة الدّازين من حيث هو متكلّمٌ يستدعي حضور الوجود ويقوم بإبانته، يقول هيدجر حول أنّ ماهيّة الإنسان-الدّازين تقوم في اللّغة: "إنَّ القدرةَ على التّكلّم تميّز الإنسانَ كإنسان، وهذا التّميّز يتضمّن الشّقّ الفاتح لماهيّة الإنسان، ولن يكونَ الإنسانُ إنسانًا لو بقي مُمْتنعًا عليه أنْ يتكلّم دون انقطاعٍ وفي كلّ اتّجاه عن كلّ كائنٍ قائلًا بأشكالٍ متنوّعة، وغالبًا بصورة ضمنيّة، إنّه يكون، وحيثُ إنَّ اللّغة هي ما يسمح بذلك، فإنَّ ماهيّة الإنسانِ تقومُ في اللّغة" (هيدجر، 2003، ص260).

وإذا كانتْ ماهيّة الإنسان -بحسب هيدجر- تقوم في اللّغة، فما هي ماهيّة اللّغة في هذا المقام؟ يرى هيدجر أنَّ ماهيّة اللّغة هي القول نفسه، حيثُ إنَّ القول يتضمّن معنى الإظهار والإبانة، وهو المرتبط بإبانة الوجود وإنارته، وهو يلتمس في ذلك قراءته للّغات الهندو-أوروبيّة التي تشير إلى المعنى الأصليّ للقول الّذي يتقوّم بمعنى الإنارة والإبانة، أي إبانة الوجود، ومن خلال هذه الإبانة والإنارة يُعطى لنا العالم ويتمظهر، وعند انحجاب القول يختفي، يقول هيدجر: "والقولُ في اشتقاقه الأصليّ من اللّغات الهندو-أوروبيّة، يعني الإظهار، والإظهار مرتبطٌ بإنارة الوجود التي تحرّر وتعطي، وتمنع وتخفي، فما الّذي تعطيه وتمنعه؟ ما الّذي تظهره وتحجبه؟ إنّه العالم، وهذا أمرٌ غير جديد على من درسَ "الأصل في العمل الفنّيّ"؛ لذا قلنا فيه أنَّ العمل الفنّيّ يظهر حقيقة الوجود ويحجبها، يعطيها ويمنعها (هيدجر، 1977، ص215).

إذا كانَ القولُ هو ماهيّة اللّغة، فإنَّ السؤال الّذي يفرضُ نفسَه في هذا المقام في طريق البحث عن الحقيقة في فلسفة هيدجر هو: ما ماهيّة القول نفسه؟ وهل ستكون "الحقيقة" مبنيّةً على أساس فهم ماهيّة القول نفسه؟ لعلّ الإجابة عن هذا التّساؤل تحيلُ الدّراسةَ الحاليّة للبحثِ عن الأساس الأوّل الّذي يبني عليه هيدجر مفهومه عن اللّغة باعتبارها كاشفة للوجود ومفصحةً عنه، فالحقيقةُ تنكشفُ من خلال اللّغة، واللّغة هي مسكن الوجود أو "بيت الكون" (هيدجر، 2003، ص283)، والأساسُ الأوّل الّذي تقوم عليه اللّغة هو الكلام، والكلامُ يبدأ من الكلمة، وهنا ستكون الكلمة هي الأساسُ الأصيل الّذي تبدأ منه الحقيقة بالتّكشّف وعدم التّحجّب، والكلام هو صفة الكائن الّذي يفهم الوجود ويَنْشُد الحقيقة، ويدعوها -من خلال فعل الكلام- إلى الظّهور، وبالتّالي ظهور الوجود، وهذه الدّعوة هي عمليّة نداء يقوم بها الكائن -في العالم- وهو الدّازين، لحضور الحقيقة وانكشافها وعدم تحجّبها، إذن فالكلام هو موطن الحقيقة الأول.

والكلامُ هو الّذي يجعل العالمَ يحضرُ بكلّ أشيائه، فالكلامُ حينَ "يتكلّم" تحضر الأشياء بعد غيابها، وتتجلّى الحقيقة في عمليّة التّكلّم، فبالتّكلّم

نسمّي الأشياء بأسمائها، ولولا وجودُ هذا التّكلّم لما تمّت تسميتها، وبالتّالي حضورها، وعند هذا المقام من التّكلّم تُستدعى "الحقيقة" بوصفها انكشافًا، وما يكون في "إجراء" التّكلّم هو: النّداء، حيث التّسمية اللغويّة للأشياء تنادي الوجود والعالم كي يحضر ويحقّق معنى وجوده، والنّداء -بطبيعة الحال- يكون للغائب البعيد، وفي بُعد هذا الغائب يكمن حضورُه في الوقت نفسه عند لحظة مناداته، وهنا إشارة لتدخّل الزّمن الأنطولوجيّ في عمليّة المناداة والاستدعاء. و"العالم" في هذه الحالة يتحقّق بكينونته الشّاملة والكاملة عند استدعائه باللّغة، فاللّغة هي الّتي تجعل العالم ينبثق من حالة غيابه إلى حالة حضوره، وهذه اللّغة مبدؤها الأصيل هو الكلام حين يتكلّم، والكائن المنوط به فعل التّكلّم هو "الدّازين"، وعن طريق الكلام الّذي ينبثق منه، فإنّه يجعل الأشياء تحضر إلى الوجود، وهنا تتمظهر الحقيقة وتوجد من حالة الغياب إلى حالة الحضور.

من خلال ما تقدّم فإنَّ التأويل عند هيدجر يسعى لفهم الحقيقة التي تقوم على الإبانة والانكشاف وعدم التّحجّب، وهي التي تظهر من خلال مناداة الوجود لأنْ يحضر، والطريقة التي يحضر بها الوجود في هذه الحالة تكون في فعل التّكلّم، ولكي يؤكّد هيدجر علاقة الكلام بالإبانة والكشف والإظهار فإنّه يلتمس قول أرسطو في معنى الكلام وتعريفه، وهو-أي هيدجر- يحاول تأويل كلام أرسطو؛ لأنّه -بحسب رأيه- لا يمكن ترجمة نصّ أرسطو ترجمة مرضية إلّا إذا تمّ تأويله بعناية، حيث يقول أرسطو: "إنَّ ما يحصل في إصدار الأجراس الصّوتيّة، هو إبانةٌ لما يلحق النّفسَ من حالات، والمكتوب هو إبانة للأجراس الصّوتيّة، وكما أنَّ الكتابة ليست واحدة لدى الجميع (جميع النّاس)، فإنَّ الأجراس الصوتيّة هي أيضًا ليست واحدة لديهم، ولكن ما تبينه هاته (الأصوات والكتابة) في المقام الأوّل، أي الحالات التي تلحق النّفسَ، واحدة لدى الجميع، كما أنَّ الأشياء التي تقدّم هذه الحالات صورًا تطابقها، هي أيضًا واحدة لدى الجميع" (وردت في: هيدجر، 2003، ص263)، وهنا سيؤكّد هيدجر من جديد أنَّ الإبانة التي تظهر من خلال التّكلّم تساهم في جعل الوجود يحضر عند الكلام، وبالتالي ينكشف، ممّا يستدعي حضور الحقيقة متزمّنةً بزمان حضورها في كلّ مرّة، وحاضرةً حضورًا وجودانيًّا أصيلًا بفعل تكلّم الكينونة في العالم، وهو "الدّازين" في كلّ مرة (هيدجر، 1999، ص38-39).

الخلاصة ونتائج البحث:

حاولت الدّراسةُ الحاليّة الوقوف على فهم الدّور الذي يضطلع به التأويل عند هيدجر في كشف الوجود وانفتاحهِ، وقد وجدت الدراسةُ أنَّ مفهوم التأويل عند هيدجر مفهومٌ أنطولوجيٌّ لا يقتصر فقط على تفسير النّصوصِ وفهمها، بل إنّه أسلوب كينونة الدّازين، والدّازين هو الكائن الموجود في العالم يطرح سؤال الوجود باستمرار من خلال فعل التأويل الّذي يكونُه هذا الكائنُ، أي هو نمط كينونةٍ يعيشها الكائنُ الّذي يحمل همّ وجوده باستمرار بعد أنْ وجد نفسه مقذوفًا به في العالم، ومن هذا المنطلق فقد وجدت الدّراسةُ أنّ سبيل الحرّيّة هو أسلوب الدّازين في كشف الوجود، والحرّيّة التي ينكشف من خلالها الوجود في عمليّة التأويل المستمرّة هي تركُ الوجودِ يوجد دونما تدخّلٍ من قبل الكائنِ.

واللّغة -باعتبارها بيت الوجودِ على حدّ قول هيدجر- فهي كاشفةٌ لهذا الوجودِ؛ لأنّها تقومُ على الإبانة والإيضاح المستمرّ، وهي التي تستدعي الوجود لأنْ يحضرَ وينكشفَ، وهي بالتالي لا تنفصل عن نمط كينونة الدّازين الّذي يمارسُ بدوره فعل اللّغة في كلّ مرّة.

ومن هنا، فإنَّ الحقيقةَ الفلسفيّة التي يسعى فعل التأويل عند هيدجر لكشفها تنكشفُ من خلال الوقوف على هذه الأسس الثلاث: الدّازين والحرّيّة واللّغة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذه الأسس ذاتُ طابع أنطولوجيّ تتماشى مع أنطولوجيا الفهم عند هيدجر، فلا تؤخذ بدلالاتٍ محدودة، بل يتجاوز فيها هيدجر الفهم الفلسفيّ السّابق الذي قام على رؤية محدودة وغير مكتملة وخاصّةً بما يتعلّقُ بمفهوميْ القلق الوجوديّ وزمانيّة الدّازين باعتبارهما نمط كينونةٍ للدّازين نفسه، وتنطلق من قصور السؤال الفلسفيّ القديم الّذي لم يقم بطرح سؤال الكينونة، واكتفى بما هو سؤال الميتافيزيقا والدّين والإنسان، متناسيًا السؤال الأساسيَّ والأوّليَّ الّذي يجبُ أنْ يطرحَهُ، وهو السؤال عن معنى الكينونة وارتباطه بأفقه الزّمانيّ وقلقه المستمرّ باعتباره كينونة نحو الموت، ولا يمكن لهذا التّساؤل أنْ يُجابَ عنهُ إلّا إذا تمَّ بفعل التأويل المستمرّ، وهي مهمّةٌ يقوم بها الدّازين باعتبارها نمط كينونته.

وقد وجدت الدّراسة أنَّ القلقَ الوجوديّ الّذي يكونه الدّازين يساهمُ في عمليّة انكشاف الوجود، وتندرج هذه المهمّة ضمن عمليّة التأويل المستمرّة التي يقوم بها الدّازين بحريّة، حيث يترك الموجود يوجد ليكشف عن نفسه، وبما أنَّ الدّازين كينونة نحو الموت فهو باستمرار يقلق من نهايته المحتومة منذ لحظة مقذوفيّته في العالم، وهذا القلق المستمرّ هو الّذي يساهم بعمليّة التأويل التي يضطلع بها هذا الكائن المتناهي، وبناءً على ذلك ستكون زمانيّة الدّازين الأنطولوجيّة متناهية يسعى من خلال وجوده فيها أنْ يكشف ما استطاع عن هذا الوجود للوصول إلى الحقيقة، وبالتالي ستكون الحقيقة التي يكشفها من خلال تأويله المستمرّ لهذا الوجود هي حقيقةٌ نسبيّةٌ غيرُ مطلقة، وذلك بحكم نمط وجوده المتناهي.

المصادروالمراجع

ابن فارس، أ. (1979). *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق عبد السلام هارون. ج1. دار الفكر.

ابن رشد، أ. (1997). *فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النّظر العقليّ وحدود التأويل*. إشراف محمد عابد الجابري. بيروت. لبنان: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

أبو عوّاد، أ. (2021). *Ibrahimabuawwad.blogspot.com/2021/09/blog-post-28-html*

ابن منظور، أ. (1405ه). *لسان العرب*. المجلد الحادي عشر. منشورات أدب الحوزة.

أفلاطون. (1985). *الجمهوريّة*. ترجمة ودراسة فؤاد زكريّا. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.

بريهييه، إ. (1981). *تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنّهضة*. ترجمة جورج طرابيشي. ج3. (طبعة باريس). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنّشر.

خلفاوي، ح. (2006). *مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر*. مذكّرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة. جامعة منتوري-قسنطينة. الجمهوريّة الجزائريّة الديموقراطيّة الشّعبيّة.

ديكارت، ر. (2020). *مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم*. ترجمة محمود محمد الخضيري. القاهرة: أقلام عربيّة للنّشر والتّوزيع.

راسل، ب. (1983). *حكمة الغرب*. عرض تاريخيّ للفلسفة الغربيّة في إطارها الاجتماعيّ والسّياسيّ. ترجمة فؤاد زكريّا. ج1. سلسلة عالم المعرفة (62). 35-36.

سبينوزا، ب. (2005). *رسالة في اللاهوت والسياسة*. ترجمة حسن حنفي. دار التنوير للطباعة والنّشر والتوزيع.

كرم، ي. (2012). *تاريخ الفلسفة اليونانيّة*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

مصطفى، ع. (2007). *فهم الفهم. مدخل إلى الهيرمنيوطيقا. نظريّة التأويل من أفلاطون إلى جادامر*. القاهرة: رؤية للنّشر والتوزيع.

موسى، م. (2018). *بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط*. المملكة المتّحدة: مؤسسة هنداوي.

هيدجر، م. (1977). *نداء الحقيقة*. ترجمة عبد الغفار مكّاوي. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنّشر.

هيدجر، م. (1999). *إنشاد المنادي. قراءة في شعر هولدرلين وتراكل*. ترجمة بسام حجار. بيروت. لبنان: المركز الثقافي العربيّ.

هيدجر، م. (2003). *كتابات أساسيّة*. ج2. ترجمة إسماعيل المصدق. القاهرة: المشروع القومي للترجمة. المجلس الأعلى للثقافة.

هيدجر، م. (2012). *الكينونة والزمان*. ترجمة فتحي المسكيني. لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة.

هيدجر، م. (2015). *الأنطولوجيا.هيرمنوطيقا الواقعانيّة*. ترجمة د.عمارة ناصر. لبنان: منشورات الجمل.

هيدجر، م. (2016). *نهاية الفلسفة ومهمّة التفكير*. ترجمة وعد علي الدحيّة. دمشق. سوريا: دار التكوين للتأليف والترجمة والنّشر.

هيدجر، م. (2023). *دروب لا تفضي إلى أيّ مكان*. ترجمة عبّاس حمزة جبر. سوريّة: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.

References

Cucen, A. K. (2017). Is Heidegger's hermeneutics an interpretation of the being of Dasein? *European Journal of Multidisciplinary Studies, 2*(5), 252–260.

Filippopoulos, Y. (2024). Understanding the concept of being in general: From *Being and Time* back to young Heidegger. *Conatus, 9*(1), 9–32.

Gadamer, H. G. (1976). *Philosophical hermeneutics* (D. Linge, Trans.). University of California Press.

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Blackwell Publishers Ltd.

Abu Awwad, A. (2021). *Blog post 28.* [Blog post]. (Original link unavailable).

Bréhier, É. (1981). *History of philosophy in the Middle Ages and Renaissance* (G. Tarabishi, Trans.; Vol. 3). Beirut, Lebanon: Dar al-Tali'a for Printing and Publishing.

Descartes, R. (2020). *Discourse on the method of rightly conducting the reason and seeking truth in the sciences* (M. M. al-Khidhiri, Trans.). Cairo, Egypt: Aqlam Arabiya for Publishing and Distribution.

Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology* (A. G. Makkawi, Trans.). Cairo, Egypt: Dar al-Thaqafa for Printing and Publishing.

Heidegger, M. (1999). *The call of being: Poetry, language, thought* (B. Hijar, Trans.; 1st ed.). Beirut, Lebanon: The Arab Cultural Center.

Heidegger, M. (2003). *Basic writings* (I. al-Musaddaq, Trans.; Vol. 2; 1st ed.). Cairo, Egypt: The National Translation Project, Supreme Council for Culture.

Heidegger, M. (2012). *Being and time* (F. al-Maskini, Trans.; 1st ed.). Lebanon: Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahed.

Heidegger, M. (2016). *The end of philosophy and the task of thinking* (W. A. Al-Dahhiya, Trans.; 1st ed.). Damascus, Syria:

Dar Al-Takwin for Authorship, Translation, and Publishing.

Heidegger, M. (2023). *Paths leading nowhere* (A. H. Jabr, Trans.; 1st ed.). Syria: Dar Ninwa for Studies, Publishing, and Distribution.

Ibn Faris, A. (1979). *The lexicon of linguistic measures* (A. S. Harun, Ed.; Vol. 1). Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.

Ibn Manzur, A. (1405 AH). *Lisān al-ʿArab* (Vol. 11). Qom, Iran: Manashīr Adab al-Hawza.

Ibn Rushd, A. (1997). *The decisive treatise determining the connection between religion and philosophy* (M. A. al-Jabiri, Ed.; 1st ed.). Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies.

Khalfawi, H. (2006). *The concept of truth in Martin Heidegger's philosophy* (Master's thesis). University of Mentouri-Constantine, People's Democratic Republic of Algeria.

Karm, Y. (2012). *History of Greek philosophy.* Cairo, Egypt: Hindawi Foundation for Education and Culture.

Mustafa, A. (2007). *Understanding understanding: An introduction to hermeneutics—The theory of interpretation from Plato to Gadamer* (1st ed.). Cairo, Egypt: Roueya for Publishing and Distribution.

Musa, M. (2018). *Between religion and philosophy in the view of Ibn Rushd and medieval philosophers.* London, United Kingdom: Hindawi Foundation.

Plato. (1985). *The Republic* (F. Zakaria, Trans. & Study). Cairo, Egypt: The General Egyptian Book Authority.

Russell, B. (1983). *The wisdom of the West: A historical survey of Western philosophy in its social and political setting* (F. Zakaria, Trans.; Vol. 1, World of Knowledge Series No. 62, pp. 35–36).

Spinoza, B. (2005). *A theological-political treatise* (H. Hanfi, Trans.; 1st ed.). Beirut, Lebanon: Dar al-Tanwir for Printing, Publishing, and Distribution.