

الأنطو - ثيولوجيا في فكر مارتين هيدغر

Onto- theologie in Martin Heidegger's thought

نصرف سمية*

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان (الجزائر)

البريد الإلكتروني: nayanansref@gmail.com

تاريخ النشر

2025/12/01

تاريخ القبول

2025/11/08

تاريخ الإيداع

2025/07/22

الملخص: يهدف هذا البحث إلى معرفة كيفية تعامل مارتين هيدغر مع تاريخ الميتافيزيقا الغربية بوصفه خطأً بين الوجود وأساس الكائن. كما تسعى إلى الكشف عن طبيعة حوار هيدغر مع الثيولوجيا والأنطو - ثيولوجيا، ومدى تأثيره على تصوره لنهاية الفلسفة وهدم المفهوم الميتافيزيقي للكينونة، إذ تعتبر علاقة الفلسفة بالثيولوجيا عند مارتين هيدغر عصب مجمل فكره، ولم يحدث أن تناول مسألة ما بينهما بما هي العلم الوضعي الذي موضوعه الإيمان لا غير، إلا من جهة عدم إمكان ردّ الواحدة منهما إلى الأخرى.

أفضت الدراسة إلى جملة من النتائج، أبرزها أن هيدغر لم يتناول العلاقة بين الفلسفة والثيولوجيا بوصفها مجرد علم وضعي للإيمان، بل سعى إلى الكشف عن تشابكهما الجذري في تاريخ الميتافيزيقا. كما أظهرت النتائج أن نقده للكينونة الميتافيزيقية لا يعدّ موقفًا عابرًا أو أطروحة ظرفية، بل يمثل ركيزة أساسية في مشروعه الفلسفي برمته.

وانطلاقاً من هذه النتائج، توصي الدراسة بضرورة تعميق البحث في أثر الثيولوجيا على فلسفة هيدغر، واستقصاء سبل تطوير خطابه حول "نهاية الميتافيزيقا" في سياق التحولات الفلسفية الراهنة.

الكلمات المفتاحية: مارتين هيدغر ؛ الميتافيزيقا ؛ الثيولوجيا ؛ الأنطو - ثيولوجيا .

Abstract: This study seeks to understand how Martin Heidegger engages with the history of Western metaphysics as a long-standing confusion between Being and the ground of beings. It also aims to uncover the nature of his dialogue with theology and onto-theology, and how this dialogue shapes his vision of the end of philosophy and the deconstruction of the metaphysical concept of Being. He saw the relationship between philosophy and theology as a central to his entire intellectual project. He never addressed

* المؤلف المرسل

the question of their connection as positive science concerned solely with faith, except to affirm that neither can be reduced to the other.

The study yielded several key findings. Most notably, Heidegger did not approach the relationship between philosophy and theology as a conventional discipline of faith, but rather as a deeply rooted entanglement throughout the history of metaphysics. The results further reveal that his critique of metaphysical Being is not a passing stance or a temporary thesis. It forms a foundational pillar of his philosophical project as a whole.

Based on these conclusions, the study recommends a deeper exploration of the influence of theology on Heidegger's philosophy, and further investigation into how his discourse on the « end of metaphysics » might be developed within the context of contemporary philosophical transformations.

Keywords: Martin Heidegger; metaphysics; theology; onto-theology.

مقدمة:

لم يكن حوار مارتين هيدغر (Martin Heidegger) مع الثيولوجيا (Theology) والأنطو-ثيولوجيا (Onto-Theology) أَوْ إشكالاََ ظرفيًّا أَمَلته اعتبارات تاريخية مخصوصة، بل مدَّل تعبيراً عن علاقة معقدة ومتطورة بين الفلسفة واللاهوت في مساره الفكري. فمنذ مراحل المبكرة، تأثر هيدغر باللاهوت المسيحي والفلسفة الكاثوليكية، حيث بدا متشبعاً بإيمان عميق بالله والدين متأثراً بفلاسفة مثل فرانز برنتانو (Franz Brentano) وإدموند هوسرل (Edmund Husserl) وكذلك باللاهوت الأوغسطيني. إلا أن تطوره الفلسفي قاده إلى مراجعة جذرية للمفاهيم الدينية التقليدية، مما أفضى إلى تشكيكه في الأسس الميتافيزيقية للثيولوجيا، ودفعه إلى إعادة طرح سؤال الوجود (Being/Sein) بطريقة مغايرة.

لكن علاقة الفلسفة بالثيولوجيا عند هيدغر لم تكن مجرد أطروحة عرضية، بل اتخذت أبعاداً وجودية وتاريخية عميقة. فالفلسفة، في تصوره، تنتمي إلى ثلاثة مسارات متداخلة: أولاً، كاستجواب جذري لمسألة الكينونة (Dasein) يتجاوز الميتافيزيقا التقليدية (Traditional Metaphysics) ثانياً، كمسار يُوخْتَم مع نهاية الميتافيزيقا الغربية التي بلغت ذروتها مع فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche)؛ والمسار الثالث كتتظيم علمي لتجربة الفكر التي تتجاوز التقسيمات الجامدة بين الفلسفة والدين. ومن هنا، تبرز إشكالية هذه الدراسة: كيف بنى هيدغر موقفه الأنطولوجي من خلال نقده للأسس الميتافيزيقية التي وضعها فلاسفة

كبار مثل أفلاطون (Plato) وأرسطو (Aristotle) وديكارت (Descartes) كانط (Emmanuel Kant)؟ وكيف عالج التناقض الظاهري بين نهاية الفلسفة ونهاية الثيولوجيا في إطار مشروعه الهيدغري؟

تتمثل الفرضيات في: أن نقد مارتن هيدغر للثيولوجيا والأنطو-ثيولوجيا لم يكن نقداً عابراً^١، بل كان تعبيراً^٢ عن أزمة عميقة في الميتافيزيقا الغربية.

كذلك، لا يُعتبر موقف هيدغر من الثيولوجيا مجرد رفض لها، بل هو محاولة لإعادة تأسيس أنطولوجيا أكثر أصالة، تسبق الميتافيزيقا وتفتح أفقاً جديداً للتفكير في "المقدس" خارج الأطر الموروثة. وتذهب هذه الدراسة إلى أن هيدغر رأى في نهاية الميتافيزيقا، كما تجلت في فلسفة نيتشه، نهاية موازية للثيولوجيا التقليدية. فكلتاهما تنتميان إلى نفس النمط من التفكير الذي حوّل الوجود إلى موضوع للتمثيل والاحتواء. ومن ثمّ، فإن نقد هيدغر للأنطو-ثيولوجيا ليس مجرد تفكيك للماضي، بل هو استعدادٌ لـ "بدء آخر للفكر، قد يُعيد طرح سؤال الدين والوجود بطريقة مغايرة.

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن الأبعاد العميقة لنقد مارتن هيدغر للثيولوجيا والأنطو-ثيولوجيا، من خلال تحليل الأسس الفلسفية التي قام عليها هذا النقد. في المقام الأول، يهدف البحث إلى تتبع كيفية تفكيك هيدغر للميتافيزيقا التقليدية، بدءاً من أفلاطون وأرسطو مروراً بديكارت وكانط، وبيان كيف أسهم هذا التفكيك في صياغة أنطولوجيا جديدة تتجاوز التصورات الجوهرانية للوجود. إضافة إلى استكشاف العلاقة الجدلية بين سؤال الوجود والمفهوم اللاهوتي، وذلك من خلال تحليل مقارنة هيدغر لـ "المقدس" بوصفه تجلياً^٣ للوجود لا كمفهوم ميتافيزيقي مجرد.

تعتمد هذه الدراسة على منهجية متعددة المستويات، ففي المستوى الأول، يتم توظيف المنهج التحليلي لقراءة النصوص الأساسية لهيدغر، مثل "الكينونة والزمان" و"مسائل في الفلسفة" وذلك لفهم كيفية بنائه لنقده الجذري للأنطو-ثيولوجيا. ويُسْتَعان في المستوى الثاني

بالمنهج المقارن لرصد أوجه التشابه والاختلاف بين هيدغر وفلاسفة آخرين مثل نيتشه وهيجل، مما يساعد على تحديد موقع هيدغر في تاريخ الفلسفة الغربية. أما على المستوى المفاهيمي، فيتم تحليل المصطلحات المركزية في فلسفة هيدغر، مثل "الوجود" و"المقدس" و"الأنطو-ثيولوجيا"، لبيان دلالاتها في سياق نقده للثيولوجيا.

1. بدايات الفصل:

يفصح هيدغر في كتابه "الوجود والزمن" être et temps عن مشروعه للفصل بين مسألة الوجود ومسألة الأساس (Heidegger 1986, 185)، بدءاً من أفلاطون وأرسطو وانتهاء بنيتشه، وكان تاريخ الخلط بين الكينونة وأساس الكائن، وهنا عرض تحليلي لهذا:

1.1. أرسطو:

يرى هيدغر أن أرسطو حافظ على ماهية الفلسفة الأولى في إطار من الغموض البنيوي الذي يطبع تحديدها منذ بدايتها الإغريقية: فهل هي علم الوجود بما هو وجود، أم علم المبادئ الأولى التي تؤسس الكائن من حيث أصله وعلاته؟ (Aristote, 1991, pp. 171-174). هذا التردد المفاهيمي، في نظر هيدغر، ليس مجرد مسألة منهجية أو تصنيفية داخل نسق أرسطو، بل يعكس اللبس الأصلي الملازم للفكر الميتافيزيقي منذ نشأته، أي منذ لحظة اختزال مسألة الوجود في مسألة الكائن.

يسمي أرسطو العلم المخصص لدراسة الكائن بصفته موجوداً بـ"الفلسفة الأولى"، غير أن هذه الفلسفة لا تنحصر في النظر في الكائن من حيث كائنيته فحسب، بل تمتد لتشمل الكائن الذي يتوافق مع طبيعة الوجود ذاته، أي ذاك الذي يمثل مبدأ تأسيسياً وسرّاً أنطولوجياً يضيفي المعنى على الوجود برمّته. هذه الثنائية بين النظر في "الكائن بما هو كائن" والنظر في "الكائن الأسمى" تمثل في تصور هيدغر الانقسام الأصلي الذي ألقى بظلاله على مسار الميتافيزيقا الغربية بأكملها. والفكر الأرسطي، وهو يستمد كثيراً من عناصره من الإرث الأفلاطوني، ظلّ متورطاً في البنية ذاتها التي تتجه دائماً إلى ما وراء (un-au-delà)، نحو

العالم المفارق أي نحولم^١ ثل^٢ التي تُعدّ عند أفلاطون الأصل المتعالي والسبب الأول لكل ما يظهر في العالم الحسي من ظلال وصور.

وبناءً على هذا التصور، أصبح التفكير في وُجُوه كائنات تفكيراً ميتافيزيقياً^٣، أي تساؤلاً حول العلة الأولى التي تفسر وجود الموجودات. ومع أرسطو، تتخذ الميتافيزيقا هذا الطابع الثيولوجي الصريح، حيث تُعرّف العلة الأولى على أنها "الإله"، الموجود الأسمى الذي يمنح الوجود لكل ما سواه. فالله في هذا التصور هو الكائن الأعلى الذي يحوي في ذاته الوجود، ويتيح له أن ينبثق عنه باعتباره مصدر كل كينونة (Wegmarken, 1968, p. 160). ومن هنا، يشير هيدغر في محاضراته الشهيرة "ما الميتافيزيقا؟" إلى أن الميتافيزيقا تتقوم على نحو مزدوج (Heidegger, 1976, p. 41): فهي من جهة تفكر في الكائن من حيث عموميته وشموليته، أي باعتباره ما يشترك فيه كل موجود؛ ومن جهة أخرى تتجه نحو الكائن الأسمى الذي يمثل ذروة الموجودات ومعناها النهائي، أي نحو الإله (Heidegger, 1976, p. 40).

إنّ هذا الازدواج البنوي في الميتافيزيقا يبين النظر الأنطولوجي في الوجود بما هو وجود، والنظر الثيولوجي في العلة الأولى - هو ما يجعلها في نظر هيدغر تفكر في الكائن مرتين مرة من حيث كونه مؤسّساً^٤ في أساسه، أي في الكينونة ذاتها، ومرة من حيث كونه مؤسّساً^٥ من جهة العلة العليا التي تمنحه الوجود. وبذلك تكون الميتافيزيقا عند أرسطو منطقاً مزدوج الطابع: فهي من جهة "أنطولوجية" لأنها تبحث في بنية الكائن بما هو كذلك، وهي من جهة أخرى "ثيولوجية" لأنها تردّ الوجود إلى مبدأ أسمى مفارق وهذا ما يعبر عنه هيدغر بقوله إنّ الفلسفة الأولى عند أرسطو هي في آنٍ واحد "منطق من حيث هي أنطولوجية"، و"منطق من حيث هي ثيولوجية" (Neske, 1957, pp. 303-304).

لا يرى هيدغر بهذا المعنى في الميتافيزيقا الأرسطية مجرد منظومة فكرية من الماضي، بل يعتبرها اللحظة التأسيسية للغموض الأنطو-ثيولوجي الذي هيمن على الفكر الغربي، وأدى إلى نسيان سؤال الكينونة ذاته. فالتحول من "الوجود" إلى "الموجود الأسمى"

هو، في نظره، لحظة الانحراف التي اختزلت الوجود في مبدأ علّي، وجعلت الفلسفة الأولى تتقلب من بحث في معنى الكينونة إلى علم بالعلة الأولى، أي إلى ثيولوجيا.

2.1. أوغسطين والمدرسة الوسيطة:

في درسه الصيفي لسنة 1921 الموسوم "أوغسطين والأفلاطونية المحدثّة" (St. Augustin et le néoplatonisme) يوضح هيدغر أنّ الفكرة الأوغسطينية لا تمثل قطيعة مع التراث الأفلاطوني المحدث بقدر ما تشكل استعادة تأويلية لمقولاته الأساسية حول الخير والجمال بوصفهما غاية كل نزوع إنساني نحو الكمال فكما لدى أفلوطين تُفهم اللذة الروحية عند أوغسطين على أنها انجذاب نحو مبدأ الخير الأعلى الذي هو الله، في مقابل لذات الحسّ التي ترتبط بعالم الصور والمرئيات. ولذلك، يميز أوغسطين بين نوعين من العلاقة بالعالم: علاقة التوسل (uti) التي تحكم تعاملنا مع الأشياء المرئية والأدواتية، وعلاقة التمتع (frui) التي تتجه نحو ما لا يُرى، أي نحو المتعالي الذي يشكل غاية القصد والنوايا الإنسانية.

يصبح الخير الأسمى أي الإله انطلاقةً من هذا التصور هو محور الوجود والمعرفة معاً، ومن ثمّ فإن التأمل فيه يمثل الفعل الإنساني الأسمى الذي يمنح للحياة معناها الغائي. وعلى هذا الأساس، بلور أوغسطين خطة لاهوتية متكاملة ترتبط بجوهر الحياة المسيحية، وتُعيد تعريف العلاقة بين الإيمان والعقل ضمن أفق ميتافيزيقي يجعل من "التفكير" و"النظر" وجهين لعملية واحدة هي السعي نحو الحقيقة الإلهية. فالتأمل، بوصفه أعلى أفعال الروح، يجسد في العمق اتحاد الثيولوجيا المسيحية بالتراث الميتافيزيقي الإغريقي، حيث يتحول النظر العقلي إلى ضرب من العبادة الفكرية التي تقود الإنسان إلى معرفة الله.

وقد تبنّت المدرسة الوسيطة في العصور الوسطى هذا الإرث الأوغسطيني واعتبرته منهجاً روحانياً عقلائياً يجمع بين الإيمان والفهم. فالمسعى اللاهوتي لم يكن مجرد تبرير للعقيدة، بل محاولة لردم الهوة بين التناهي البشري وسرّ الألوهية، أي بين المحدود

واللامحدود، من خلال بناء ميتافيزيقي يتجاوز الطبيعة باتجاه العالي. ومع ذلك، فإن هذه المدرسة، على الرغم من عمقها التأملي، ساهمت - كما يرى هيدغر - في تثبيت الانعطاف الأنطوثيولوجي الذي بدأ مع الإغريق، إذ تحول البحث في الكينونة إلى بحث في الإله بوصفه كائناً أسمى"، أي إلى تأليه الوجود.

وتتمثل أصالة هذا التدهور، بحسب تحليل هيدغر، في نقل الخطاب المفاهيمي من المجال الثقافي اليوناني إلى الإطار الروماني - اللاتيني، وهو انتقال لم يكن بريئاً من التبسيط والاختزال. ففي هذه المرحلة، أصبحت "الفعالية" (l'actualitas) هي الصفة الجوهرية للكينونة، بحيث تم اختزال الوجود في صورة الفعل المحض أو التحقق الكامل، وهو ما جعل اللاهوت الوسيط يعيد تعريف الإله بوصفه الوجود الخالص بالفعل (actus purus)، أي تحققاً مطلقاً لا نقص فيه (كابيل، 2007، صفحة 63). بهذا، تماهت الميتافيزيقا مع الثيولوجيا، وفقدت الفلسفة قدرتها على مساءلة معنى الوجود ذاته.

ومن هذا المنظور، يدعو هيدغر إلى قراءة فكر الفلاسفة الوسيطيين لا باعتباره تواصلًا مسيحيًا مع التراث الإغريقي، بل كـ"تشويه مضاعف" له: من جهة، طمس روماني - كتابي للفكر الإغريقي، ومن جهة أخرى، تحريف للإيمان المسيحي الأصلي (Beaufret, 1973, p. 21)، فرغم سعي فالمدرسة الوسيطية إلى توحيد الإيمان بالعقل، إلا أنها ظلت أسيرة البنية المفاهيمية التي جعلت الوجود مرادفًا للكمال الفاعل، الأمر الذي ساهم في ترسيخ النسيان الميتافيزيقي للكينونة، وفي تهيئة الأرضية للانفصال الحداثي بين الفلسفة والدين لاحقاً.

3.1. رونه ديكرت:

رفض هيدغر النزعة الديكارتية بوصفها تمثل نقطة الانعطاف الحاسمة في تاريخ الميتافيزيقا الغربية، لأنها، في نظره، تختزل الوجود في تمثّل الذات وتقصي البنية الأصلية التي تربط الإنسان بالعالم، وبالسما، وبالإله، أي ما يسميه بفكرة الـ"رباعي" (das Geviert)

ذلك النسق الذي يشكل وحدة وجودية تجمع الإنسان بالأرض والسماء والإله والفانين (الفتاح، 2018، صفحة 24). فالفكر الديكارتي، وفق قراءة هيدغر، لا ينبغي أن يُفهم كمجرد مشروع معرفي عقلاني، بل كحدث أنطولوجي مثل قطيعة مع البنية التأملية المسيحية للوجود، إذ نقل مجمل الإنسانية وتاريخها من نطاق الحقيقة القائمة على الإيمان والتعالّي، إلى نطاق التمثّل الإنساني القائم على الذات، حيث أصبح الإنسان هو الضامن والمعيّار الوحيد للحقيقة والمعنى (كابيل، 2007، صفحة 65).

يقوم هذا التحول الذي دشّنه ديكارت في الفكر الغربي على تأليه الذات العارفة، وجعلها مبدأ تأسيس لكل يقين. فاليقين الديكارتي لا يستمد مشروعيته من المطابقة مع واقع أو مع حقيقة مفارقة، بل من قدرته على ضمان ذاته بذاته، أي من كون الذات المفكرة تملك معيار الصدق داخلها ومن ثمّ، يصبح قول ديكارت "أنا أفكر، إذن أنا موجود" ليس مجرد صيغة معرفية، بل هو تأسيس ميتافيزيقي جديد للكينونة على الذاتية. فالكوجيتو هو الحدث الذي يجعل الوجود مشروطاً بتمثّل الذات له، بحيث لا يُدرك الواقع إلا في حدود ما يُعرض على الوعي، ويغدو العالم في النهاية خادماً للذات ومفعولاً لتفكيرها.

ومع ذلك، يبقى ديكارت - كما يؤكد هيدغر - مرتبطاً بالتراث الميتافيزيقي الكلاسيكي الذي بدأ مع أفلاطون وأرسطو، لأنه لا يزال يتحرك داخل السؤال التقليدي "ما الكائن؟"، أي داخل أفق التفكير في الوجود لا في الكينونة ذاتها. غير أن أصالة ديكارت تكمن في أنه حوّل مسألة الوجود إلى مسألة للوعي، إذ جعل الإنسان، بصفته ذاتاً عارفة، أساس كل تفسير للكائن. وبهذا التأسيس الجديد، وضع ديكارت الشرط المسبق لإمكان ميتافيزيقا المعرفة الحديثة، بل مهد أيضاً لتشكّل الأنثروبولوجيا الفلسفية التي ترى في الإنسان مركزاً للوجود ومعيّاراً للمعنى. منذ تلك اللحظة، أصبحت الكينونة تُفهم لا كافتتاح على الوجود، بل كسبب أول (causa prima) أو كعلة لذاتها (causa sui)، وهو ما يعادل - في اللغة

الميتافيزيقية اسم الله نفسه، أي أن الإله أصبح مفهوماً فلسفياً يُعاد تأسيسه داخل حدود الذات.

4.1. ليبنتز:

قدّم غوتفريد ليبنتز Leibniz صيغة جديدة من الأنطولوجيا التاريخية، معززاً بذلك المسار الذي بدأه ديكارت، عبر تطويره لما يسميه "مبدأ السبب الكافي" (le principe de raison suffisante). يقوم هذا المبدأ على افتراض أن كل ما يوجد لا بد أن يكون له سبب يبرر وجوده، أي أن الوجود نفسه قابل للتفسير بالعقل ومن ثمّ، فإن ميتافيزيقا ليبنتز تظل ودية للغرض الميتافيزيقي الأصيل: تأسيس واقعية الواقع على مبدأ التمثل فالوجود لا يُدرك إلا من خلال تمثله في الفكر، غير أن هذا التمثل يتحدد هنا بوصفه تطابقاً بين الماهية والواقع، بحيث يصبح الكائن "وحدة" تتكامل فيها الماهية مع تحققها.

غير أن هيدغر يرى في هذا التأسيس استمراراً للخلل الأنطو-ثيولوجي نفسه الذي وسم الميتافيزيقا منذ بدايتها، إذ إنّ ليبنتز — رغم عمق منطقته — لم يتجاوز الإطار الذي يجعل السبب الأسمى هو الضامن لكل وجود. فعبارته الشهيرة "لا شيء يوجد من دون سبب" يمكن أن تُفهم على وجهين:

1. نحو ميتافيزيقي تقليدي، أي أن لكل شيء سبباً أعلى يُرجع إليه وجوده؛

2. أو على نحو أنطولوجي أعمق، أي أن الوجود ذاته يحمل في بنيته مبدأ السبب الذي يُفصح عن معنى الكينونة.

في الحالة الأولى، ينزلق الفكر نحو السبب الأسمى، أي نحو الإله بوصفه مبدأ تأسيسياً، وهو ما يعيد إنتاج الأنطو-ثيولوجيا الكلاسيكية. أما في الحالة الثانية، فإن مبدأ السبب لا يُفهم بوصفه علّة خارجية، بل كحركة داخلية في الكينونة ذاتها، حيث يكون كل كائن هو سبب وجوده بمعنى أنه يُفصح عن ذاته في فعل الوجود. لكن ليبنتز، كما يشير

هيدغر، أثر المسار الأول، فحوّل السبب إلى مبدأ ميتافيزيقي أعلى، وبذلك أعاد تأسيس الكينونة على العلة بدل أن يؤسس العلة على الكينونة (Heidegger, 1962, p. 111). ومن هنا، يرى هيدغر أن فكر ليبنتز — رغم منطقه الصارم — لم يتحرر من الهيمنة الثيولوجية على الميتافيزيقا، لأن القول بالسبب ظل محجوباً داخل الإطار اللاهوتي الذي يجعل الله هو الضامن الأسمى لكل وجود. إن مبدأ السبب الكافي كان يمكن، لو أُعيد تأويله أنطولوجياً، أن يمثل مدخلاً جديداً إلى سؤال الكينونة، غير أن هذا الإمكان ظلّ مستبعداً ومطموساً داخل الميتافيزيقا الثيولوجية عند ليبنتز.

5.1. كانط:

أثنى هيدغر على كانط لأنه المفكر الوحيد الذي قطع خطوة جوهرية في طريق العودة إلى سؤال الكينونة عبر البعد الزمني (Heidegger, 1986, p. 49). فبخلاف سابقه الذين ربطوا الأنطولوجيا بالمطلقات الثيولوجية أو بالمقولات العقلانية، رأى كانط أن أساس الميتافيزيقا لا يمكن أن يقوم إلا داخل أفق الزمانية، لأن الزمان هو البنية التي تجعل الكينونة ممكنة في تجليها للوعي. فهذا يتم تحديد موضع الأنطولوجيا في التعالي المتناهي، أي في تلك الحركة التي يتجاوز فيها الإنسان حدوده دون أن يغادر مجال finitude ذاته. يشكل المشروع الكانطي بهذا المعنى لتشييد أساس الميتافيزيقا تحولاً أنطولوجياً نوعياً، إذ إنه ولأول مرة يتساءل عن الإمكانية الداخلية لتجلي الكائن في الوعي، أي عن شروط إمكان ظهوره بوصفه موضوعاً للمعرفة. إن هذا التقاطع بين التعالي والزمان يجعل من زمانيلة نفسها أساساً لفهم الكينونة الإنسانية، ومن ثمّ تتخذ الأنطولوجيا عند كانط بعداً وجودياً قبل أن تكون ميتافيزيقياً صرفاً.

ومع ذلك، فإن هذا التأسيس لم يخلُ من مفارقة. فكانط، رغم محاولته تجاوز المفهوم التقليدي للزمان، ظلّ في مرحلة نقد العقل الخالص يدرسه بوصفه شكلاً من أشكال الحساسية، أي كإطار قبلي للتجربة الحسية، لا كبنية أنطولوجية للكينونة. وفي الطبعة

الثانية من نقد العقل الخالص، استعاد كانط أولوية الفهم والعقل على الحساسة، مما أدى إلى إيقاف المسار الذي كان يمكن أن يفتح أفق التفكير في الكينونة من خلال الزمان.

وهنا تكمن المفارقة التي رآها هيدغر في فكر كانط: فمن جهة، الحقيقة تتطوي في الانتشار الزمني للتناهي، أي في كون المعرفة الإنسانية قائمة على تجربة متناهية ومحدودة بالزمان. ومن جهة أخرى، فإن شروط إمكان التجربة هذه هي نفسها شروط إمكان الموضوعات، كما يقول كانط: "إن شروط إمكان التجربة بعامة هي، في الآن نفسه، شروط إمكان موضوعات التجربة" (Heidegger, 1971, p. 184).

تمثل هذه الصيغة لحظة عبقرية في الفكر الفلسفي، إذ تعلن أن المعرفة لا تتأسس على كائنات مفارقة بل على الزمانية كتجربة لتجلي الكائن. غير أن هذا الوعي بزمانية الوجود لم يُستكمل حتى النهاية، لأن كانط ظلّ يحتفظ بفكرة التعالي الإلهي كمرجع مطلق للمعرفة. فالمعرفة الإلهية وحدها، كما يشير هيدغر، هي التي "تحدث الكائن في كليته" وتخلق أصالة في الحدس تمثل الكائن ذاته. أما المعرفة الإنسانية فهي معرفة متلقية، لا تخلق موضوعها، بل تستقبل الوجود كما يُعطى لها في الحدس الزمني. وهكذا، يظل فكر كانط مأسوراً بين التناهي الإنساني والتعالي الإلهي، بين الزمانية والمطلق.

6.1. هيجل:

مثّل هيجل في نظر هيدغر الذروة المنطقية للميتافيزيقا الغربية، إذ أعاد بناء مفهوم الوجود على أساس الروح المطلقة التي تتطابق فيها الفكرة مع الواقع. وقد انتقده هيدغر تحديداً لأنه لم يميز بين ما هو معقول وما هو واقعي، فـ"قانونينولوجيا الروح" كما يصوغها هيجل لا تتبثق من تفكير المفكر في الوجود، بل من منطق داخلي للروح يسعى إلى تحقيق ذاته عبر جدل الوعي بالذات (الفتاح، 2018، صفحة 24). إن هذا المنطق لا يترك مكاناً لتجربة الكينونة بمعناها الأصيل، لأنه يختزل الوجود في حركة الفكر التي تفكر في ذاتها (Heidegger, 1971, p. 240).

ويعتبر هيدغر أن المشروع الهيجلي هو "ثيولوجية الكائن على الحقيقة"، بمعنى أن هيجل أقام لاهوته الميتافيزيقي على أسس أنطولوجية خالصة. ف"ثيولوجيا المطلق" عنده ليست سوى الوجه الآخر للأنطولوجيا ذاتها، لأن الروح المطلقة التي تفكر في ذاتها هي في الوقت نفسه كينونة العالم، أي أن لاهوته هو أنطولوجيا للعالم نفسه (Heidegger, 1972, p. 187).

من هنا، يرى هيدغر أن أنطولوجيا هيجل تحمل سمات اللحظة الديكارتية في الميتافيزيقا الحديثة: إنها تفسير للكائن من حيث هو كذلك في ضوء العقل الخالق، أو اللوغوس (Logos) الذي يُنظر إليه كمبدأ مؤسس في الروح المطلقة. فاللوغوس هنا يعيد إنتاج البنية اللاهوتية للميتافيزيقا المسيحية، حيث يكون العقل — في بعده المطلق — هو الخالق والمشرع للوجود.

غير أن المثالية الهيجلية لا تحرر الفكر من الميتافيزيقا، لأنها تجعل الزمن مجرد مظهر من مظاهر الروح، لا أساساً أنطولوجياً للتجربة. فالتاريخ، في منطق هيجل، ليس سيرورة مفتوحة للوجود، بل حركة جدلية نحو الوحدة المطلقة التي تضم كل الاختلافات في كليتها بالفروق الزمنية، رغم حضورها في مسار الروح، تُردّ في النهاية إلى ثبات مطلق هو "الروح في سكونها الذاتي" (Heidegger, 1976, p. 207).

لذلك، يلاحظ هيدغر أن هيجل لم يعمق التفكير في البعد الزمني للكينونة، لأن الزمن عنده لا يمتلك استقلالية أنطولوجية، بل يزوب في منطق الكينونة التي تحدد كل ماهية، بما في ذلك ماهية الزمن نفسه. وهكذا، يبقى الاختلاف في الفكر الهيجلي مجرد اختلاف منطقي في سبيل الوحدة، لأن الكينونة تظلّ في نهاية المطاف ذات الفكر التي تحقق ذاتها في سيرورة الوعي (Heidegger, 1980, p. 211).

7.1. نيتشه:

تبلغ الميتافيزيقا الغربية مع نيتشه مرحلة اكتمالها التاريخي. فهدغر يرى فيه المفكر الذي منح الميتافيزيقا الحديثة شكلها النهائي، إذماً استعلن ميتافيزيقياً مع ديكارت قد بدأ، مع ميتافيزيقا نيتشه، تاريخ اكتماله" (Heidegger, 1971, p. 149). غير أن هذا الاكتمال لا يعني تجاوز الميتافيزيقا، بل يعني بلوغها ذروتها الأخيرة قبل انهيارها. فنيتشه، رغم محاولته هدم الميتافيزيقا، لم ينجُ من افتراضاتها الأساسية، إذ ظلَّ يفكر في الكينونة بمفاهيم الماهية والوجود أي داخل البنية نفسها التي أراد تقويضها.

فأنطولوجيا نيتشه، كما يقرأها هيدغر، تقوم على تحويل الوجود إلى إرادة اقتدار، أي إلى حركة دائمة نحو القوة والتجاوز. وهذه الإرادة هي جوهر الوجود، وبذلك تصبح الميتافيزيقا عنده تفسيراً للكائن من حيث هو كائن في ضوء إرادة القوة ومن ثمّ، فهي أنطولوجيا ثيولوجية في الوقت نفسه، لأنها ترى في إرادة القوة مبدأً شاملاً يُميد إنتاج فكرة العود الأبدي، أي تكرار الوجود في نفس صورته الأزلية (Heidegger, 1971, p. 348).

لا يمثل إعلان نيتشه "موت الإله" (Martin Heidegger, 1977, pp. 94-95) في تأويل هيدغر، لحظة إلحادية بل حدثاً أنطوثيولوجياً بامتياز. فموت الإله ليس نفيّاً للمطلق، بل اكتمالاً للميتافيزيقا التي بلغت أقصى درجاتها في العدمية حين يُعلن نيتشه موت الإله، فإنه في الواقع يكشف عن موت المبدأ الذي كانت تقوم عليه الميتافيزيقا كلها: أي فقدان المعنى المؤسس خارج الذات. ولذلك، فإن فلسفة نيتشه تظلّ، من منظور هيدغر، ثيولوجية سلبية (theologia negativa)، لأنها تفكر في المطلق عبر نفيه، وتحافظ على بنية الميتافيزيقا حتى وهي تسعى إلى تدميرها.

غير أن نيتشه، كما يرى هيدغر، لم يدرك الطبيعة السلبية لثيولوجيته، ولم يعر أن العدمية التي أعلنها ليست سوى الوجه الآخر للمطلق الغائب. فبدل أن يتجاوز الميتافيزيقا،

أعاد تأسيسها في صورة إرادة القوة، مما جعله آخر الميتافيزيقيين الكبار، وترك الفكر الغربي أمام مهمة جديدة: إعادة التفكير في الكينونة خارج كل أنطو-ثيولوجيا. وهكذا، يشكّل كلٌّ من كانط، وهيغل، ونييتشه، في القراءة الهيدغرية، محطاتٍ ثلاثاً متتالية في اكتمال الميتافيزيقا الغربية، أي في المسار التاريخي الذي بدأ مع أفلاطون بوصفه تأسيساً للوجود على الكائن، وانتهى مع نييتشه في شكل العدمية الحديثة. فكانط، بتحديد حدود العقل الإنساني ولشروط إمكان التجربة، قد دشّن مرحلة التحوّل النقدي للميتافيزيقا، حيث لم يعد السؤال عن الوجود سؤالاً عن "ما وراء الطبيعة"، بل عن "كيفية إمكان المعرفة" ذاته! التحوّل جعل الوجود مشروطاً ببنية الوعي المتناهي، الأمر الذي مثّل تقييداً للميتافيزيقا ضمن حدود الذات.

ثم جاء هيغل ليُكمل هذا المسار عبر إقامة نظام جدلي شامل يجعل من الروح المطلقة تعبيراً عن الكينونة في كليتها. فالميتافيزيقا عند هيغل لم تعد تبحث عن علّة وراء الكائن، بل غدت نسقاً عقلياً يردّ كل اختلاف إلى وحدة الفكر الذاتي. وبذلك، بلغت الميتافيزيقا ذروتها في الهوية الكاملة بين الفكر والوجود، حيث تمّ تجاوز التعدد لصالح الكلّ الشامل، لكن بثمن محو الاختلاف، أي نسيان الكينونة ذاتها.

أما نييتشه فقد مثّل الانعطاف الأخير في هذا التاريخ، إذ أعلن موت الإله بوصفه انهياراً للميتافيزيقا التي ظلت تقيم معناها على "العالم المفارق" وعلى "العلّة العليا". غير أن هذا الإعلان لم يحرّر الفكر من الميتافيزيقا، بل أتمّها بصورة مقلوبة، إذ استبدل بالإله مفهوم إرادة القوة، ليغدو الإنسان ذاته مركز الوجود ومقياس كل القيم. وهنا تبلغ الميتافيزيقا حدّها الأقصى في شكل العدمية الميتافيزيقية، حيث لم يعد هناك أي مرجع متعال يمنح للوجود معناه.

ومن خلال هذا التسلسل، يرى هيدغر أن تاريخ الفلسفة الغربية بأسره هو تاريخ اكتمال الميتافيزيقا من خلال هذه الأشكال الثلاثة: النقد الكانطي، الجدلية الهيجلية، والعدمية

النيشوية. وهي جميعها، على اختلاف مناهجها، تشترك في السمة الأساسية للميتافيزيقا : نسيان سؤال الكينونة .لذا، فإن تجاوز هذا التاريخ لا يتم بنفيه أو رفضه، بل بإعادة التفكير في الوجود ذاته خارج منطق التمثيل والعقلانية التأسيسية، أي بالانتقال إلى فكر ما بعد الميتافيزيقا، حيث يصبح السؤال عن الكينونة سؤالاً عن إمكان الانكشاف ذاته، لا عن علته أو أساسه.

2. نهاية الفلسفة والثيولوجيا:

1.2 نهاية الفلسفة:

بدأ هيدغر بناءه الفلسفي من النقطة التي وصل إليها نيتشه، الذي وجه ضربة نهائية برصاصة الرحمة للفلسفة الميتافيزيقية بوصفها فلسفة تلفيقية بامتياز، نيتشه اعتبر أن هذه الفلسفة قد مارست خداعاً وتضليلاً فلسفيين بإعلانها عن نقاء برامجها وأصولها المستمدة من الفلسفة اليونانية القديمة، وفي المقابل، انحاز هيدغر إلى النزعة التجريبية التي أكدت وجود حشو وخط في جوهر هذه الفلسفة يتمثل في قيامها بإدخال عناصر ومكونات مسيحية على نظامها العام وبنيتها الكلية (الفتاح، 2018، صفحة 11)، الأمر الذي يجعلها تفتقر إلى النقاء الفلسفي الذي ادعته لنفسها، خصوصاً أنها توافقت مع التصورات الدينية واعترفت بسلطة الكنيسة المطلقة، بينما تزعم سعيها لإثبات جدارة الوعي وسلطة العقل. من جانبه، نفى هيدغر هذه التصورات بشكل كامل وزعزع جذورها، حيث يمكن القول إن تطرف الفلسفة الغربية وانغلاقها وغلو برامجها كان السبب الرئيسي وراء تطرف هيدغر المتمثل في إعلانه عن "موت الفلسفة"، هذا الموقف الفلسفي الجذري رافقته تحولات سياسية أدت إلى صعود النازية ويعتبر أهم إنجازات هيدغر أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الغيبية الميتافيزيقية والأسئلة الاستيمولوجية المتعلقة بـ"نظرية المعرفة"، وبدلاً من ذلك، طرح أسئلة علم الوجود (الأنطولوجيا).

تثير النهاية مسألة "بداية" جديدة (بدأ آخر)، تكمن في مهمة الفكر ذاته. ففي خطابه خلال حفل التنصيب كتب هيدغر قائلاً: "إن البدء ما يزال جارياً. هو لا يكمن خلفنا على غرار ما قد وقع منذ آحاد بعيدة، ولكنه ينصب قبالتنا. إن البدء، من حيث إن شأنه أن يكون الأعظم، قد استبق كل ما يحدث، وبالتالي فقد استبقنا أيضاً. لقد مضى البدء ليقع في مستقبلنا، وإنه ليقف ثمة حادثاً إيانا - من بعيد مداه - على أن نكون، من جديد، في مستوى عظمتة" (Heidegger, 1982, p. 11). أما في نهاية الفلسفة فكانت الإجابة حسب ما قدمها جانيكو D. Janicaud: "إن 'نهاية الفلسفة' هي الموضع الجامع الذي يكون من شأنه إمكان قيام بدء آخر (Janicaud & Mattéi, 1983, pp. 11-23). وعلى الرغم من نهايتها غير 'المتخيلة' (Heidegger, 1976, p. 377)، والاستبعاد الذي ينالها، فإن الفلسفة تساهم في تفكر تسوية الكينونة. إن الفلسفة تـُتم، بما هي نظرية وعلى النمط النظري، مصير الغرب بكيفية جوارية contigüe".

2.2 نهاية الثيولوجيا:

يصرح هيدغر إن الثيولوجيا المسيحية، عبر مسارها التاريخي، عملت بنفسها على تجريد نفسها من صفة المسيحية، لأنها امتنعت عن تطوير ذاتها كـ"تفسير كتابي"، وتحولت إلى نظام عقائدي للوحي التوراتي، فقد انقلبت وأصبحت تأويلاً عقلياً (طبيعياً) للعقيدة التوراتية عن الإله، وأنتجت مفهوم الثيولوجيا الطبيعي، وهذا المفهوم لا يحمل أي معنى خارج الإشارة إلى الإيمان بإله خالق يودع في خليقته جزءاً من العلم الإلهي: "إن الثيولوجيا الطبيعية لا تعثر على عمق حقيقتها إلا في العقيدة التوراتية" (Heidegger, 1971, p. 59).

إن الاقتران والترابط بين مفهومي "الطبيعي" و"الثيولوجي" في السياق المدرسي يكشف عن نوع من التناقض، فيلثولوجيا المسيحية لم تدعُ أبداً أن تفسير المحددات الطبيعية يخدم منظومتها ككل، حيث تتمحور حول إقفاله بالوحي "الفائق للطبيعة"، وباهتمامها بالعلّة الأولى تظهر الثيولوجيا المسيحية كعمل منفصل عن الميتافيزيقا الإغريقية وشاهدة على هذا العمل

الخاص. إن ارتباط الإله - الفرد المسيحي بالكائن الأعلى يكشف عن خطأ فادح، وهذا الخطأ هو نتيجة لانحراف الفكر نفسه، فقد تحول الفكر إلى بحث عقلي ووجودي عن المطلق عندما منح الأولوية لهذه الثنائيات: الذات - الموضوع، العلة - الأثر، الماهية - الوجود.

يشدد هيدغر على أن من يرغب في الاقتراب بشكل كبير من الإله يجب عليه تدمير الميتافيزيقا والسير في اتجاه مختلف تماماً، وهذا يتضمن أمرين مترابطين ومتميزين: أولاً، أن الميتافيزيقا تقوم على نهج يبعد الإله بقدر ما يبتعد عنها، وهي في الواقع لا تكرم الإله بما يستحقه وهو أهل له، فالاسم المناسب لإله الميتافيزيقا هو الاسم الخاضع لمطلب العلية "علة لذاته". ثانياً، أن الثيولوجيا المسيحية، باعتمادها على موارد الميتافيزيقا وانغماسها في الإشكاليات الأساسية التي ترتقي نحو كينونة الكائن، تعمل على تعزيز المسار الذي يبتعد عن الإلهي الذي كان موجوداً قبلها: أن تُعلن الإله "بما هو القيمة الأعلى، إنما هو خفض لرتبة ماهيته" (Heidegger, 1949, p. 345). إن تشخيص عملية التدنيس هذه يضع كل من الثيولوجيا والميتافيزيقا في موضع المساءلة، إذ يتم ذلك من خلال مسارين مختلفين: الأولى تُسائل بناءً على غفلتها عن وضعية الإيمان بالإلهي، والثانية تُسائل بناءً على غفلتها عن الإلهي، فيما يتعلق بالثيولوجيا المسيحية، ولا يقوم هيدغر في عام 1949 بإصدار حكم على تأثير عملها التدنيسي أو بتقرير مستقبلها كحرفة. ومع ذلك، قد يظهر بعد ذلك أنه يرى إمكانية إعادة انتشارها.

3. أهم الاعتراضات:

من أهم ما يمكن مناقشته في هذه الفكرة المتعلقة بالأنطو-ثيولوجيا هو أنها في جوهرها تنتمي إلى المعجم الكانطي بشكل أساسي، ففي "الجدل المتعالي" من نقد العقل الخالص، يشير كانط إلى إحدى الجوانب الثلاثة التي تشكل الثيولوجيا العقلية، وهي: "الكوسمو-ثيولوجية"، التي تحدد وجود الكائن الأول من خلال تجربة العالم؛ "الفيزيقو-

ثيولوجية" التي تنظم نظام الأشياء وتهيكله بناءً على مقولتي الغائية والنظام، و"الأنطو - ثيولوجية"، حيث تكون خطة التمشي فيه للظفر بوجود الكائن الأسمى انطلاقاً من مفاهيم الفكر الخالصة (Kant, 1990, p. 446)، وهكذا فاللفظ يشير إلى "الدليل الأنطولوجي" والذي يمكن تسميته أيضاً بالأنطو - ثيولوجي. ويقوم هيدغر أيضاً بتوسيع اللفظ توسيعاً دلالياً مضاعفاً، فصار جامعاً بين الثيولوجيا والميتافيزيقا بعد أن كان يعبر فقط عن المسافة التي تبعد موضوعه عن أي ثيولوجيا، ومن جهة أخرى انتقل من مجرد اتصال بإحدى مناحي العقل، إلى تحديد "علة ذاته"، مبدأ السبب المرجح الذي تحقق من المطابقة بين الكينونة والإله. كما أنه لم يكن له أدنى اعتبار لكل الفلسفة الإغريقية المتأخرة على أرسطو، فضلاً عن التجريبية المحدثة.

إن الهدم الذي قام به هيدغر لمفهوم الكينونة الميتافيزيقي، والذي يتم تعريفه بناءً على العلاقة بـ"الإله" كتفعيل خالص، يؤدي إلى فهم الكينونة كـ"حقيقة / واقع". وكنتيجة لهذا، تُعتبر الكينونة مخلوقة من قِبَل الله وتابعة له: "إِذَا كَانَتِ الكينونة قد أصبحت تفعيلاً (واقعاً)، فإنها قد أصبحت كذلك بالتأكيد عن طريق العمل بمعنى الفاعل المَسْبُوب" (كوكلر، 2013، صفحة 125)، وبما أن هيدغر مضى بعيداً عن هذا التصور الذي يعتبر الإنسان مركز الكون وحقيقته الأساسية، أصبحت معرفة الآخر بالنسبة له صعبة وغير مؤكدة. هذا جعله يترك الباب مفتوحاً احتراماً لحدود الفكر. ونظراً لعدم وضوح العلاقة بين الذات والموضوع، فقد كان دائم البحث ولم يستقر على تجربة أو معرفة نهائية يمكنها الكشف عن الكينونة بشكل حقيقي. هذا جعله يعتبر نفسه غير ملحد وأن كل ما فعله كان منطلقاً من الإرث الديني (كوكلر، 2013، صفحة 125) ويتصريح كلماته: "دون هذا الأصل الديني، فإنه لم يكن باستطاعتي الوصول إلى طريق التفكير، فالأصل يبقى دائماً المستقبل".

4. خاتمة:

في ختام هذه الدراسة، يمكن التأكيد على أن عملية التعرية النقدية (Destruktion) التي أجراها مارتين هيدغر للتراث الفلسفي الميتافيزيقي لم تكن مجرد تمرين أكاديمي، بل شكلت ثورة معرفية حقيقية في فهمنا للعلاقة بين الوجود (Being/Sein) والميتافيزيقا. لقد كشفت هذه الدراسة عن عدة نتائج جوهرية:

أولاً: تبين أن نقد هيدغر للأنطو-ثيولوجيا يمثل مساهمة فريدة في تجاوز الثنائية التقليدية بين الفلسفة والدين. فمن خلال تحليله لأرسطو والميتافيزيقا الغربية، أظهر كيف تحول السؤال عن الوجود (Seinsfrage) إلى سؤال عن الموجد الأعلى (Supreme Being)، مما أدى إلى طمس الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجودات.

ثانياً: بينت الدراسة أن إعلان هيدغر عن "نهاية الفلسفة" لا يعني نهاية التفكير، بل تحولاً جذرياً في طريقة طرح السؤال الأنطولوجي. فما بعد الميتافيزيقا يفتح آفاقاً جديدة لفهم البعد الروحي للوجود دون الوقوع في فخ الأنطو-ثيولوجيا.

ثالثاً: أكدت التحليلات أن الاهتمام الهيدغري بالبعد الديني لم يكن مرحلياً، بل ظل مكوناً أساسياً في فكره المتأخر، خاصة في تحليله للشعر واللغة كمواضع لظهور الوجود. التوصيات البحثية:

1. ضرورة تعميق الدراسات المقارنة بين مفهوم هيدغر للأنطو-ثيولوجيا والمفاهيم الدينية في الأديان التوحيدية، خاصة في الإسلام والمسيحية.
2. أهمية استكشاف إمكانيات الفكر الهيدغري في تطوير لاهوت معاصر يتجاوز الإطار الميتافيزيقي التقليدي.
3. الحاجة إلى دراسات تطبيقية تستثمر مفاهيم هيدغر في تحليل الأزمات الوجودية المعاصرة، خاصة في علاقة الإنسان بالقدسي.

4. اقتراح مقارنة جديدة للعلاقة بين الفلسفة والعلوم الدينية من منظور هيدغر يتجاوز الثنائيات التقليدية.

5. تشجيع الدراسات البينية التي تربط بين فكر هيدغر ومجالات علم النفس الوجودي والأنثروبولوجيا الفلسفية).

ختاماً، يبقى فكر هيدغر منجماً ثرياً للباحثين في الفلسفة والدراسات الدينية. إن تحليله للأنطو-ثيولوجيا لا يمثل فقط نقداً للميتافيزيقا، بل يفتح إمكانية لفهم جديد للدين خارج الإطار الميتافيزيقي، وهو ما يحتاج إلى مزيد من البحث والتمحيص في الدراسات الفلسفية المعاصرة.

5. قائمة المراجع:

المراجع باللغة العربية:

- عبد الفتاح. عصام. (2018). مارتين هيدغر.. فيلسوف الوجود الأول. القاهرة: دار الكتاب العربي.
كابيل، فيليب. (2007). الفلسفة والتبولوجيا. (تر: فؤاد مليت) الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع.
طواع، محمد. (2002). هيدجر والميتافيزيقا.. مقارنة تربة التأويل التقني للفكر. المغرب: أفريقيا الشرق.
كوكلر، هانس. (2013). الشك ونقد المجتمع في فكر مارتين هيدغر. (ط 01). (تر: حميد لشهب) لبنان: جداول للنشر والترجمة والتوزيع.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Aristote. (1991). Métaphysique, A, 2 et 1. (J.Tricot, Trad.) Vrin.
Beaufret. (1973). Dialogue avec Heidegger, t 2. Ed. de minuit.
Heidegger, M. (1949). Brief uber den Humanismus. Germany: Vittorio Klostermann Frankfurt Am Main.
Heidegger, M. (1962). chemins qui ne mènent nul part. tel Gallimard.
Heidegger, M. (1962). Der Satz vom Grund. (A. Pheau, Trad.) France: Gallimard.
Heidegger, M. (1980). Gesamtausgabe GA 32. Deutschland: Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main.
Heidegger, M. (1972). Holzwege. Deutschland: Frankfurt am Main: V. Klostermann.
Heidegger, M. (1982). l'Auto-affirmation de l'université allemande. (TER, Éd.)
Heidegger, M. (1971). Nietzsche 2. (P. Klossowski, Trad.) France: Gallimard.
Heidegger, M. (1986). Sein und Seit trad. fr., Etre et Temps. Gallimard.
Heidegger, M. (1976). Wegmarken . France: Gallimard.
Janicaud, D., & Mattéi, J.-F. (1983). La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger. Paris: Puf, coll.

- Kant, E. (1990). critique de la raison pure,(dialectique transcendante), livre 2. PUF., coll "Quadrige" Neske. (1957). Identitat und Differenz.
- Schelling Martin Heidegger .(1977) .Le traité de 1809 sue l'essence de la liberté humaine .
)Hildegard Feick trd: Jean-François Courtine; France: Gallimard.
- Wegmarken. (1968). Platons Lehre von der Wahrheit. Gallimard.