

فينومينولوجيا الأحوال الوجدانية عند هايدغر

أحمد أبالمعالي ولد سالم فال
باحث موريتاني



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

مقدمة:

يسعى هذا البحث إلى إضاءة زاوية أساسية في تفكير هايدغر، ويتعلق الأمر بنشأة تيمة جديدة، وهي الأحوال الوجدانية للفينومينولوجيا التي ما فتئت تتشكل منذ نشأة الكون والزمان ويتخذ، لذلك سيتخذ هذا البحث من تلك التيمة موضوعاً له.

يمكن القول، في البداية، إن تصور هايدغر للأحوال الوجدانية، منذ نص "مقدمات في تاريخ مفهوم الزمان (1925)" إلى حدود نص "المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (1930/29)" مروراً بالنص الأساسي لهايدغر "الكون والزمان (1927)" بالإضافة إلى نص "ما الميتافيزيقا؟ (1929)" والنص المتأخر "ما الفلسفة؟ (1955)"، قد بلغ نوعاً من الاكتمال، وذلك لأن كل نص من هذه النصوص يفضي إلى الآخر؛ فاللاحق يستثمر السابق ويدمجه في نسيجه، والسابق يتضمن اللاحق ويمهد له. كما أن النصوص النسقية لهايدغر تركز دروسه وتكتفها، فإن دروسه تشرح نصوصه النسقية وتوضحها. لذلك، يجد قارئ هايدغر نفسه أمام معالجة خطية حيناً وتحليل أفقي حيناً آخر. وهذا ما يبدو بارزاً في تحليل هايدغر للأحوال الوجدانية التي بمقتضى ماهيتها تتطلب نوعاً من المرونة والصرامة في الوقت نفسه.

ترتكز فينومينولوجيا الأحوال الوجدانية على تشبث هايدغر بتوسيع هوسرل للتحول النقدي الترנסدنتالي الذي دشنه كانط في الفلسفة الحديثة من خلال مؤلفه "نقد العقل المحض"، سيعمل هايدغر، في ضوء هذا التشبث، على إبراز الحوافز والكيفيات التي تسمح للحال الوجداني أن يظهر بصفته مستقلاً، وتسمح بتحديد الواقعية المباشرة للحال الوجداني.

يتمثل رهان الفينومينولوجيا التأويلية إذن، في إبراز التجارب الأولية والبنى الأصلية للكينونة التي من خلالها يتم الإنجاز الواقعي للحياة، وبالتالي إبراز الأحوال الوجدانية، باعتبارها تجربة أولية وبنية أصلية لكوننا في العالم. على هذا الأساس سيكون مدار الاهتمام منصباً، في البداية، على إبراز التحديدات الأساسية التي رسمت الأفق الذي في ضوئه عالج هايدغر الأحوال الوجدانية. هذا الأفق: تحليل الكينونة، هو الذي سيسمح لنا برؤية الكينونة في إنجازها اليومي لكونها. فإذا كانت حالة الانحدار والسقوط أدت بالأنطولوجيا التقليدية إلى تحديد الإنسان انطلاقاً من مقولات مستمدة من الكائن القائم أمامنا، فإن التحليل الفينومينولوجي يعترض على بداهة هذا الادعاء، حيث سيبين أنه لا ينبغي تعميم تلك المقولات. لذلك، سيحاول هايدغر الوقوف عند التجارب الأولية المتمثلة في إنجاز الإنسان اليومي لكونه.

ويؤكد هايدغر على أن الكينونة تتحدد أنطولوجياً بكونها في العالم، فأنا دائماً لدى الأداة ومع الآخرين: انشغل بالأداة وأرعى الآخر. إن الإنسان وإن كان يوجد، انطلاقاً من ذلك، وسط الأشياء وصحبة الآخرين، حيث يكون غارقاً دائماً في قطاعات معينة من الكائن، فإن باستطاعته، مع ذلك، الكون الأصيل.

في ضوء هذا، سنحاول، من زاوية ثانية، مباشرة تأسيس هايدغر للأحوال الوجدانية، هذا التأسيس الذي يرفعها إلى مرتبة المحدد الأنطولوجي للإنسان بصفته كينونة. لذا، يعتبر أن الأحوال الوجدانية ليست مجرد معيشات ذاتية تنشأ في مجالنا الداخلي، بل إن لها بعداً أنطولوجياً يتمثل في أنها شكل لكوننا في العالم. ومن هنا يجب، في البداية، استبعاد التأسيس السيكلوجي للأحوال الوجدانية، لأنه ليس تأسيساً أخيراً. كما أنه ينبغي استبعاد فهمها كأحوال عارضة للكينونة، تنتابها حيناً وتغيب عنها حيناً آخر، فنحن، على الدوام، مطبوعون وجدانياً. والأحوال الوجدانية بهذه الكيفية متجذرة في بنية الكينونة أنطولوجياً. ومادام الأمر كذلك، فإن الأحوال الوجدانية لها بعد تاريخي يرتبط بكينونتنا التاريخية. والحال الوجداني، علاوة على ذلك، هو الذي يؤسس التاريخ ذاته على أساس أن في كل حقبة ثمة حال وجداني في ضوئه يفتح الكون، ويتجلي فيه الكائن انطلاقاً من كيفية محددة. غير أن الكينونة لا تتحكم في تلك الكيفية، وإنما ترعاها وتتقبلها.

يفصح هذا عن أن الأحوال الوجدانية هي التجربة الأولية التي انبثقت عنها أفكارنا وتمثلاتنا؛ فالمدى الذي تكشفه أبلغ وأوسع من مدى المعرفة، وهي بهذا المعنى تتوفر على علاقة بالحقيقة التي يفهمها هايدغر كالإخفاء والانكشاف.

سنتابع، في آخر المطاف، مسار تحليل هايدغر المشخص لأحوال الخوف والقلق والملل على اعتبار أن هذه التجارب، يمكن أن تعطينا نظرة إجمالية حول نظرة هايدغر للأحوال الوجدانية بكيفية عامة من جهة، كما أن لها دلالة عميقة فيما يخص تحليل الكينونة وتاريخ الكون من جهة أخرى. هذا إذا استحضرنا أن هذه الأحوال الوجدانية تكشف لنا شيئاً ما، تدلي لنا بشيء ما كالخوف: الكائن داخل العالم، والقلق: العدم، والملل: الكائن في كليته، وتقتحنا على إمكاناتنا وعلى العالم. وسيتخلل بسط هذه التجارب إبراز التناظرات والتقابلات القائمة بينها.

أولاً: التحديدات الأساسية للإنسان كينونة

1- الكينونة وجود متحقق:

يمكن اعتبار أن من بين الإنجازات الكبرى التي أحرزتها تحليلات هايدغر الفينومينولوجية رده الاعتبار للأحوال الوجدانية، وإضفاء الطابع الأنطولوجي عليها، والإبانة عن تاريخيتها، باعتبارها تتجذر في كينونة الإنسان التاريخية. إذا كانت فينومينولوجيا "الكون والزمان *Être et temps*" سعت إلى التأسيس لأنطولوجيا أساسية مدار اهتمامها هو بسط سؤال الكون، وتعميقه في ضوء تأويل زمانيته، فإنها بموازاة ذلك عدت، بشكل حاسم، أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا عبر كائن من بين الكائنات له علاقة خاصة بالكون. هذا الكائن هو الإنسان

ذاته بما هو كينونة، على اعتبار أنه في مختلف تصرفاته وفي مختلف مشاريعه وقراراته يملك فهمًا ما عن الكون، صراحة أو ضمناً، وذلك لأن "فهم الكون هو أساس إمكانية ماهية الإنسان".¹

لذلك، طورت فينومينولوجيا مؤلف 1927 تأويلاً مميزاً لوقائعية الحياة تلعب فيه الأحوال الوجدانية، بما هي كيفية أصيلة للانفتاح، دوراً مركزياً. وعلى أساس ذلك، قطع هايدغر بكيفية جذرية مع أنماط القراءة الراجحة على مر تاريخ الفلسفة التي أبانت عن تصدع وتشنج علاقة الفلسفة بالأحوال الوجدانية. وعلى عكس ذلك، سيرز هايدغر اغتناء البحث الفلسفي عامة والفينومينولوجي خاصة بتحليل الأحوال الوجدانية، بل إن الأحوال الوجدانية، ستصبح هي ديدن التفكير الفلسفي، إذ تصبح المهمة التي على البحث الفينومينولوجي إنجازها، حسب هايدغر: "المهمة الأساسية تستند الآن إلى إيقاظ الحال الوجداني الأساسي لفلسفتنا"²، غير أن الادعاء بجذرية الأحوال الوجدانية في التحليل الوجودي l'analytique existentielle يقتضي الكشف عن السمات المميزة للإنسان بما هو كينونة، ما دامت "الأحوال الوجدانية ليست، فحسب، هذا الذي يخترع على الأقل، وليست بالمقابل هذا الذي يغمرنا الذي لا يمكن أن نطلبه، لكنها هذا الذي يتكون فينا".³

بما أن الأحوال الوجدانية متجذرة في الإنسان بما هو كينونة، فإن بسطها يقتضي الانعراج على تحليل هايدغر للكينونة الإنسانية بغية بيان تأصلها في بنية الإنسان، باعتبارها شكلاً لكونه في العالم. لهذا، فإن أية مقارنة، كيفما كانت، تبقى من غير فائدة، إذ لم تقف عند التحديدات العامة للكينونة للإنسان التي هي الأرضية التي ترسو عليها الأحوال الوجدانية.

أكد هايدغر في مؤلف "المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا"⁴ على أنّ ما يميز الأحوال الوجدانية هو أنها الأقرب إلى بنية الإنسان بكيفية عامة، وذلك لأن الإنسان كينونةً يتميّز عن سائر الكائنات بكونه هنا son être le là وكونه ليس هنا؛ أي كونه بعيداً être au loin.⁵ وكون الإنسان بعيداً مستمد، في الحقيقة، من كونه هنا، ولذلك يطلق هايدغر على الإنسان لفظة "كينونة" Dasein؛ بمعنى أن كون الإنسان ليس هنا، أي بعيداً، غير

¹ - M. Heidegger, *De L'essence de la Liberté Humaine, Introduction à la Philosophie*, Traduit par E. Martineau, Gallimard, p. 125

² - M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, Traduit par Daniel Panis, Gallimard, 1968, p. 97

³ - Ibid. p. 97

⁴ - كتب هذا النص ما بين سنة 1929 و1930، وهو عبارة عن سلسلة دروس ألقاها هايدغر على الطلبة. يعتبر هذا النص، هو المنشور الوحيد الذي حلل فيه الأحوال الوجدانية بكيفية مفصلة جدا، وعلى الرغم من أنه ترجم إلى الفرنسية منذ 1968 إلا أنه بقي مع ذلك غير معروف في الثقافة العربية بكيفية عامة. فمختلف الدراسات حول هايدغر لم تشر إليه إلا ما ندر.

ويتكون هذا النص، في بناء العام، من مدخل وقسمين: يشتمل المدخل على ثلاثة أجزاء تضم خمسة عشر مقطعا وهو يتعلق ببيان مهمة الدروس الأساسية والتأطير لطرح أسئلة الميتافيزيقا الأساسية (العالم، الفردية، التناهي). أما القسم الأول فهو مكون من خمسة أجزاء تضم ثلاثا وعشرين مقطعا، حلل فيه هايدغر الأحوال الوجدانية بكيفية دقيقة، انتهى فيه إلى تحليل الملل العميق وربطه بوضعيتنا الفعلية. أما القسم الثاني فهو يشتمل على ستة أجزاء ضمت ثمان وثلاثين مقطعا وقد عمق فيه هايدغر تحليله للأسئلة الميتافيزيقية (العالم، الفردية، التناهي) في ضوء تشخيصه للملل الأصلي أو العميق.

⁵ - Ibid. p. 102

ممكن إلا لأنه أصلاً مفتوح في كونه هنا؛ أي أن الكينونة هي الهنا "Là": "مجال الانفتاح"؛ بمعنى أن الإنسان هو المحل الذي يفتح فيه العالم؛ أي يتجلى ويحدث. إن ما يميز الإنسان كينونةً هو أن "ماهيته تكمن في الوجود l'existence"⁶. لا يستخدم هايدغر هنا كلمة "وجود" كما هو متداول في الأنطولوجيا التقليدية التي تستخدم فيها للدلالة على الوجود الواقعي، والمتحقق إن كلمة وجود تعني في التصور التقليدي أنطولوجياً كون الكائن القائم أمامنا؛ أي كيفية الكون التي هي غريبة على كينونة الإنسان.

ولكي يتجنب هايدغر سوء الفهم يستخدم العبارة كون الكائن القائم أمامنا l'être-sous-la-main للدلالة على ما تعنيه كلمة وجود في الأنطولوجيا التقليدية، وذلك لأن كون الإنسان وحده الذي يتحدد، حسب هايدغر، بكونه يوجد، على خلاف كلمة "الكون الذي هو دائماً كون الكائن"⁷.

إلا أن الأنطولوجيا التقليدية، منذ أرسطو،⁸ تدرك وجود الإنسان انطلاقاً من مقولات مستمدة من كون الأشياء الحاضرة هي القائمة أمامنا. وعليه، يكون وجود الإنسان عبارة عن صفات وخصائص يمكن أن نلاحظها ونصنفها. وعلى أساس ذلك، تنظر الميتافيزيقا إلى الكائن انطلاقاً من دلالات أربع:

أ- دلالة الكائن من خلال أشكال المقولات

ب- دلالة الكائن من حيث هو حق.

ج- دلالة الكائن من حيث القوة والفعل.

د- دلالة الكائن بالذات أو بالعرض.⁹

والحقيقة أن سمات الكينونة لا تبرز خصائصاً للقائم أمامنا، لذلك فإن كلمة "وجود" تؤكد، في التحديد الهايدغري، على أن الإنسان منشغل ومهتم بوجوده دائماً. إن "ماهيته تكمن في الوجود"؛ بمعنى أنه يفهم ذاته انطلاقاً من إنجازها لكونه. لهذا، فإن الوجود ليس مقابلاً للماهية، كما هو الحال في التصور المدرسي.¹⁰

⁶ - M. Heidegger, *Être et Temps*, Traduit par E. Martineau, Édition numérique hors-commerce, site: www.oocities.org. P. 54

⁷ - M. Heidegger, *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*, Traduit par Jean-François Courtine, Gallimard, 1985, p. 39

⁸ - François, Paulhac, *Quelques pages sur Heidegger*, Librairie Philosophique J. VRIN, 2006, p. 18

⁹ - Franco, Volpi, *Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation Heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in: *Heidegger et L'idée de la Phénoménologie*, Phaenomenologica Vol 108, 1988, p. 5

¹⁰ - J. Greish, *Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Puf, 1994, p. 113

يرمي هايدغر إلى إضفاء الطابع الحركي على كون الإنسان¹¹، فماهية الإنسان بما هو كينونة ليست ماهية مكتملة، ولا موضوعاً يمكن أن نحدد خصائصه، وإنما ما يميز الإنسان عن الكائنات الأخرى هو كلفيته الخاصة للكون.

على أساس ذلك، يكتب هايدغر أحياناً كلمة وجود بهذه الكيفية Ek-sistenz، تعني هذه الكلمة "الوجود المتخارج"، إذا صح أن هناك خارج. والمقصود من وراء ذلك أن الإنسان بما هو كينونة يتسم بأنه خارج إلى انكشاف الكائن؛ أي قيامه وإقامته في المجال المفتوح، حيث يكون معرضاً للكائن الذي يتجلى في المجال المفتوح. لا يعني هذا أن الإنسان يخرج ويغادر مجال وعيه ومعيثاته إلى الخارج، وإنما هو أصلاً يقوم في المجال الخارجي؛ أي أن الوجود المتخارج هو إقامة الإنسان في لإخفاء الكون، كما أنه يجب ألا يفهم الوجود هنا بالمعنى الوجودي القاضي باهتمام الإنسان الأخلاقي بذاته المبني على تكوينه الجسمي النفسي؛ فـ"الإنسان ينبغي أن يكون على ما هو عليه"¹².

لذلك يرى هايدغر أن المقولات تصلح للكائن القائم أمامنا فقط، بينما تلائم التحديدات الوجودية كون الكينونة. لا يعني هذا أن المقولات في منظور هايدغر تصبح لاغية، إنما الأمر يتعلق بسمتين للكون، وذلك لأن الشكل العام للسؤال عن القائم أمامنا يتحدد بالسؤال "ما هو؟"، بينما الشكل العام للتساؤل عن الإنسان بما هو كينونة يتحدد "بالسؤال من؟"¹³.

إن السمة البارزة للإنسان هي أنه لا ينفك ينجز وجوده على اعتبار أن كونه كينونة ليس على منوال كون الكائن القائم أمامنا، ولا، كذلك، على غرار كون الكائن لليد، وإنما كون الكينونة هو في حراك دائم. لذلك، يتحدد وجود الإنسان كينونة بالإمكان، وهذا الإمكان يجب ألا يفهم بالمعنى المنطقي، وإنما ينبغي فهمه انطلاقاً من نمط كون الإنسان بما هو كينونة ذاته. تتوفر الكينونة كوناً ممكناً على إمكانيات محصورة مسبقاً. و"ليست إمكانية الكون إمكانية عائمة، ولا تعني كذلك حرية الفعل المجاني الاعباطي؛ فالأمر لا يتعلق بإمكانيات غير محصورة"¹⁴، وذلك لأن هذه الإمكانيات توجد في وضعية معينة، "كل وضعية تتيح لنا إمكانيات كثيرة للتصرف، وتضعنا بكيفية لامناص منها أمام مهمة اختيار إمكانيات ما في ضمنها. عندما نختار إمكانيات ما ونحققها، فإن هذا لا يعني أننا سنكون منذ ذلك الحين قد تحررنا من ضرورة الاختيار بين إمكانيات، ذلك أن كل

¹¹ - مارتن هايدغر، كتابات أساسية (الجزء الأول)، ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2003، ص 36

¹² - Jean-François Courtine, *Heidegger et la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. VRIN, 1990 p. 20

¹³ - J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op. cité. p. 113

¹⁴ - M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 127

تحقيق لإمكانيات معينة يجلب وضعيات مع إمكانيات جديدة، وهكذا فإننا لا نخلد للسكينة، لأن حياتنا دائماً وفي كل مكان مشدودة إلى إمكانيات، وإن كوننا نحن البشر ليس أبداً كوناً متحققاً جاهزاً¹⁵.

إن إمكانيات الإنسان، كما تبين، محددة بوضعيات وجودية *existentielles*، وهي عبارة عن مجموعة المواقف والمحددات الوجودية التي يجد الإنسان ذاته فيها، حيث يكون مفروضاً عليه الاختيار بين الإمكانيات التي تتيحها، غير أن اختيار إمكانية من بينها يقتضي نفي إمكانيات أخرى، وهو ما يجعله يعيش نوعاً من قلق الاختيار بينها. إن الإنسان "وإن كان في الغالب يترك بعض الإمكانيات، ويفلت البعض الآخر، فإن بإمكانه مع ذلك أن يضطلع بها"¹⁶.

إن وجودنا في وضعيات وجودية تفرض علينا الاختيار بين الإمكانيات التي تتيحها هو ما يسمّى وجودنا بالحراك. على أساس ذلك، يتميز وجودنا بأن له دائماً طابعاً فردياً *mien*¹⁷، مادام الإنسان يتحدد بإمكانياته. إن تفرد الإنسان كينونةً هو ما يميزه عن الكائن القائم أماناً، حيث إن ما تكونه كينونة الإنسان يتفرد فيها كينونةً، في حراك هذه الكينونة. وتتحدد كينونة الإنسان دائماً بكونها كينونة شخص يمكن أن يشار عنه بقول: "أنا" أو "أنت"، وتكمن الكيفية النوعية لكينونة الإنسان في قدرته على الاختيار بين أن يضطلع بوجوده فيحقق أصالته *son authenticité* أو أن يتقاعس عن هذا الاضطلاع فيسقط في اللاأصالة *inauthenticité*، وعدم الأصالة هذا لا يعني أنه يكون أقل كوناً¹⁸. فالإنسان بما هو كينونة يفهم كونه دائماً انطلاقاً من إمكانياته في أن يكون هو ذاته أو لا يكون ذاته. هذه الإمكانية إما أن يختارها الإنسان أو أن تفرض عليه؛ بمعنى أن يذوب وينغمس في المرء *l'On*، بأن يعيش ويتصرف كما يتصرف ويعيش الناس. ويبين هذا عن أن الإنسان كينونةً هو الذي يختار كيفية كونه؛ أي نمطه في الوجود، إما أن يضطلع بكونه، فيحقق أصالته، أو أن يفلت كلفيته الأصيلة للكون فيضحي في كيفية كون غير أصيلة؛ أي في وجود زائف.

إن فردية الإنسان كينونةً ليست مكتملة، ويجب علينا أن نفهم هذه الفردية ديناميكياً، لا أن نفهمها انطلاقاً من نموذج مسبق. لذلك، فإن لحظة هايدغر النقدية جعلته يجترح مفاهيم اليومية *la quotidienneté* والتوسط *médiocrité*؛ بمعنى أنه يعتبر أن على الوصف الفينومينولوجي الانطلاق من اليومية المتوسطة،

¹⁵- كلاوس هيلد، العالم والأشياء: قراءة لفلسفة مارتين هايدغر، ترجمة: إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، العدد 1، دار النشر المغربية 1997، ص.

¹⁶- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 127

¹⁷- Ibid. p. 54

¹⁸- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 54

حيث يكون الإنسان بما هو كينونة لامباليًا إزاء وجوده.¹⁹ ويجب هنا استبعاد الاعتبارات الأخلاقية والقيمية، لأن المسألة تخص، بكيفية صارمة، التحديد الأنطولوجي الوجودي الذي عليه أن يهتم بما هو أكثر تفاهة وأكثر يومية في معيشتنا وتصرفاتنا.²⁰ لا يفهم هايدغر الحياة اليومية المتوسطة كاعتراب يعوقنا عن فهم كينونتنا، وإنما اليومية المتوسطة تطابق كيفية الكون الخاصة بالإنسان كينونة.²¹

بما أن هايدغر يقارب الإنسان كينونةً في يوميته المتوسطة، وبما أن الأصالة والأصالة شكلان ينتميان للكون ذاته، وبما أن الإنسان يتفرد في كينونته، وبما أنه ينجز وجوده باستمرار، فإن ذلك كله قاد هايدغر إلى التشبث بالفينومينولوجيا بما هي توجه "إلى الأشياء ذاتها". هذا التوجه بدأ مع كانط الذي يعد الفلسفة الترنسندنتالية لا تهتم بموضوعات المعرفة، بل بطريقتنا القبلية لمعرفة تلك الموضوعات²²، لكن هذا التوجه سيتم توسيعه وتجديره مع هوسرل. ويكمن توسيع هوسرل لهذا التحول النقدي الترنسندنتالي، في أنه عد الفلسفة الترنسندنتالية يجب ألا تقتصر فحسب على مجال المعرفة، إنما عليها أن تشمل على كل الكيفيات التي تظهر الموضوعات لنا بها، أي كل أشكال التجربة والوعي، بمعنى أن الفينومينولوجيا عندما تعمل على وصف الكائنات في ظهورها لنا، فإنها تلحظ أن هذه الكائنات تتقدم كما هي من تلقاء ذاتها بما هي تتمتع بكون في ذاته؛ بمعنى أن الفينومينولوجيا أصبحت تحاول الانطلاق من الكيفيات النسبية لظهور الموضوعات، وإبراز الحوافز التي تجعل الشيء، كيفما كان، يظهر لنا بصفته مستقلاً عن كيفيات عطائه الذاتية النسبية. وبذلك، فهي لا تسمح بأن ينحل في وجوده في هذه الكيفيات²³. على الرغم من تشبث هايدغر بالفينومينولوجيا، فإنه لا يفهمها كمضامين فكرية، بل يفهمها كنمط يمكن بواسطته طرح القضايا الفلسفية وتحليلها. على هذا الأساس، تبنى هايدغر صياغة مستقلة للفينومينولوجيا تكمن في أن الفينومينولوجيا لا يمكنها أن تتعامل مع الحياة بمعزل عن إنجاز الإنسان الواقعي لكونه، أي أن الفينومينولوجيا التأويلية هي تأويل ذاتي للحياة.

2- الكون - في- العالم محددًا أساسيًا للكينونة:

في ضوء ذلك، رأى هايدغر أن على البحث الفينومينولوجي إبراز الكينونة كـ "كون- في- العالم"، ذلك أن الكينونة تتحدد دائماً بكونها " - في-العالم" *son être-au-monde*، إن هذا الأخير محدد أساسي دائم، وينبغي أخذه باعتباره بنية موحدة وأصلية للكينونة، غير أن الإمساك به يقتضي معالجته في زواياها الثلاث: زاوية

¹⁹ - Ibid. p. 55

²⁰ - Ibid. p. 55

²¹ - J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 115

²² - M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Traduit par Alain Boutot, Gallimard 2006, p. 37

²³ - M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, pp. 1 à 14

"الكون-في" l'être-à، وزاوية عالمية العالم، وأخيراً زاوية الكائن الذي يتحدد بالانطلاق من كيفية كونه: من
qui؟

يعد هايدغر، فيما يتعلق بالزاوية الأولى، أن "الكون-في" هو تحديد أنطولوجي للكينونة على اعتبار أنها
تختلف في كيفية كونها عن نمط الكون لليد l'à-portée-de-la-main، أو القائم أمامنا sous-la-main. إن
"الكون-في" هو التحديد الوجودي للإنسان ككينونة بالمعنى الصارم، ليس تحديداً مكانياً أو علاقة مكانية بين
الكينونة والعالم كقولنا: الماء في الكأس، أو الثوب في الدولاب. وذلك لأن الكينونة لها مكانيتها الخاصة والعالم
له مكانيته، لكن هذه المكانية تتأسس على "الكون-في" كتحديد أنطولوجي للكينونة على اعتبار أنه الأساس
الضامن للبنى الأخرى. يبين هايدغر ذلك بالعودة إلى الأصل اللغوي للحرف "في" الذي يرتبط في دلالاته
الأنطولوجية بالسكن والإقامة والألفة وبالاعتناء والتعود.²⁴ إن "الكون-في" هو في العمق كون لدى.²⁵

تجدد الإشارة هنا إلى أن هايدغر ينفى الادعاء بأن "الكون-في" يقوم على علاقتنا المعرفية بالأشياء في
العالم، وذلك لأن علاقتنا المعرفية بالأشياء ليس أصلية، إنما نحن نكون مسبقاً في ألفة مع الكائن، وتتجلى هذه
الألفة في الانشغال بالكائن والاعتناء به. إن هايدغر بهذا التصور يقلب التصور السائد، ويذيب جليد إشكالية
الذات والموضوع في "الكون-في-العالم".

بعدما أبرزنا المدلول الهايدغري لـ"الكون-في" يبقى من اللازم بيان مدلول زاوية العالم عنده، باعتبارها
زاوية مكونة لـ"الكون-في-العالم". ينطلق هايدغر من السؤال: بأي معنى يمكن أن نصف العالم ظاهرة؟
يكشف الوصف الفينومينولوجي للعالم عن أن التفسير الأنطولوجي للكائن-داخل-العالم، والتأويل الأنطولوجي
لكون هذا الأخير لا يمكن أن يبلغ ظاهرة العالم.²⁶

لا يفهم هايدغر العالم بالمعنى الأنطولوجي على أنه كلية الكائن؛ أي مجموع الكائنات القائمة أمامنا في داخل
العالم، أو التي يمكن أن توجد بداخله. كما أن هايدغر لا يأخذ العالم بالدلالة الأنطولوجية التي يعني فيها كون
الكائن، حيث يصبح اسماً لجهة معينة، كقولنا عالم الرياضيات وعالم الفلسفة. إن العالم، حسب هايدغر، هو ما
تعيش فيه كينونة فعلية من الناحية الأنطولوجية²⁷؛ أي العالم المحيط الذي ينشئه الإنسان، كقولنا العالم اليوناني أو
عالم القرون الوسطى، والمقصود هنا السمات الثقافية لتلك الحقبة، بمعنى أن هناك عوالم متعددة وكل هذه

* المقابل الألماني هو: "in"

²⁴- M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op. cité. 2006, p. 232

²⁵- Ibid. p. 232

²⁶- M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cité. p. 70

²⁷- J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op. cité. p. 128

العوالم تفهم انطلاقاً من وظيفتها، كما أن العالم يعني العالمية بالمعنى الأنطولوجي الوجودي، وتدل كلمة عالمي على كيفية الكون الخاصة بالإنسان²⁸. العالم هو البعد المشرق للظهور، إنه الأفق الذي يسمح بأن تتجلى لنا الأشياء، وذلك لأنه دون الأفق لا يمكن للأشياء أن تتجلى لنا، بل إنها تفقد دلالتها، في الأفق، وتظهر لنا الأشياء في البداية على ما هي عليه في الحياة اليومية؛ أي كأشياء لليد، بمعنى أن العالم أفق يمنح الضوء لتظهر الأشياء²⁹.

يتضح هنا أن عالم الكينونة هو أولاً عالم محيط monde ambient: عالم الانشغال الذي تصادفني فيه الأشياء انطلاقاً من نمط كونها، فأنا أفهم القلم للكتابة، والآلة للطباعة... وهلم جرا، "فالكائن يقابلنا في كل مكان، فهو يحيط بنا"³⁰.

تجد الكينونة نفسها، في حياتها اليومية، منذ البداية في ألفة مع الكائن داخل العالم الذي تتشغل به، وهذا الانشغال يتوزع على كيفيات مختلفة³¹، غير أن الكيفية الأقرب هي الاستعمال، إن الكائن داخل العالم ينشطر إلى شطرين الكائن القائم أمامنا، والكائن لليد الذي يسمه هايدغر بالأداة l'outil، أنا لا أقوم في البداية ببلورة معرفة صريحة بالأداة وبعد ذلك استخدمها أو استعملها، وإنما منذ البداية أفهم الأداة كونها صالحة لكذا. ذلك أن نمط كون الأداة هو كونها لليد، رهن إشارتنا؛ بمعنى أنني منذ البداية لا أتعامل مع الكائن بوصفه قائماً أمامياً حاضراً، وبعد ذلك أضيف إليه قيماً وخصائص معينة، إنما أنا أستخدمة وأتعامل معه بنوع من المعرفة الضمنية يسميها هايدغر بالتبصر circon-spection³². ليس التعامل مع الأداة تعاملاً أعمى، بل إنه يتوفر على كفيته الخاصة للرؤية التي هي التبصر، إلا أننا في التبصر لا نستحضر الشيء تيمائياً، فالتبصر هو الذي يوجهنا لاستعمال الأداة.

تتضمن الأداة نمط كون استخدامها؛ أي الهدف الذي جعلت له. ما يميز الأداة هو أنها بناء على نمط كونها تحيل³³، كل أداة تحيل إلى الطبيعة التي نتجت عنها، بمعنى أننا نكتشف الطبيعة انطلاقاً من استخدامنا للأداة، وليس العكس³⁴. تحيلنا الأداة كذلك إلى من يستخدمها؛ أي إلى الكينونة، في استخدامنا للأداة تلاقينا الكينونة. وفي شبكة الإحالات يتجلى لنا عالم الكينونة، ويعتبر هايدغر أن الأداة لا تصبح موضوعاً للمعرفة الصريحة إلا

²⁸- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 129

²⁹- كلاوس هيلد، العالم والأشياء، دراسة سابقة، ص 137

³⁰- M. Heidegger, *Introduction à Métaphysique*, Traduit par Gilbert Kahn, Gallimard, 1967, p. 43

³¹- M. Heidegger, *Prolégomènes*, op, cité. p. 236

³²- J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 132

³³- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 80

³⁴- J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 133

عندما لا نكون قادرين على استعمالها بمعنى أنها تلفت انتباهنا عندما تكون غير صالحة للاستعمال أو عندما تغيب ونشعر بالحاجة لها أو عندما تكون ملقاة في طريقنا. في هذه المستويات الثلاثة، تصبح الأداة موضوعاً للمعرفة الصريحة.

يشير هايدغر أنه إذا كان الكائن القائم يتحدد بمكانية متجانسة قابلة للقياس والتكميم، فإن الكائن لليد، على خلاف ذلك، يتصف بأنه قريب، وهذا القرب ليس قريباً هندسياً، بل هو يتحدد بحسب ما يقتضيه الانشغال؛ بمعنى أن قربه يتحدد حسب التبصر، إنه يتحدد في موضع وليس في موقع. أما الكينونة فإن مكانيتها بما هي كون-في-العالم تتحدد كفعالية، إنها تتجه دائماً إلى رفع البعد؛ أي إلى جعل الأشياء لليد. إن رفع البعد، إذن، هو تحديد أساسي يمكننا من رؤية الأبعاد والمسافات. إن المكانية، مفهومة بهذه الكيفية، تتأسس على العالمية، فالعالم هو شرط إمكانية المكان.³⁵

يتبين من هذا أن الكينونة، في البداية وغالباً، تنتشغل في حياتها اليومية بالأداة ويستغرقها هذا الانشغال، باعتبارها "كوناً-في-العالم"، إلا أن هذا الأخير لا يؤكد أسبقية الأداة على الآخر، وذلك لأن الآخرين يشكلون جانباً في البنية الفينومينولوجية للعالم، فليس هناك في البداية عالم مكون فقط من الموضوعات. إذا كان التحليل الفينومينولوجي قد أبرز أننا نكتشف العالم بواسطة الأداة، فإنه مع ذلك نلاحظ أن هذه الأداة تحيل إلى الآخر بدورها، فالأحذية يصنعها الإسكافي لكي يستعملها الآخرون، والكتاب موجود ليقرأه الآخرون، والطاولة توجد لكي يجلس عليها شخص ما. إن حضور الآخر والآخرين متضمن في بنيات المركب الوظيفي والإحالة والدالية³⁶ اللتين هما سمتين للعالم المحيط. "فالعالم كنسق للأدوات يحيل إلى الآخر".³⁷

تأتي إشارة هايدغر إلى أن الأشياء التي تقابلنا منذ البداية في العالم، انطلاقاً من كونها لليد على أساس أنه حاول حصر تحليل العالم المحيط في دائرة الاستعمالات، لكي يتجنب أي خلط ممكن بين كفيات الحضور الممكنة التي لا تحصى ولا تعد. يكشف حضور الآخر وفقاً لعلاقتي الوجدانية به عن مستوى أنطولوجي آخر. فليس الآخر لا قائماً أمامنا ولا لليد، إنه لا يحضر ولا يتوفر، ومع ذلك هو هنا، إنه هنا بالكيفية نفسها التي للكينونة. إن العالمية لا تمثل فقط في موضوعات العالم، لكن، بموازاة ذلك، تمثل في "الكون-مع-الآخرين" *l'être-ensemble-avec-les autres*. ينبغي أن يفهم "الكون-معاً"، باعتباره كوننا-المشترك – مع-الآخرين بالمعنى الوجودي الأنطولوجي، وليس بالمعنى بالإحصائي الرياضي، تتضمن الكينونة كمحل

³⁵ - M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. pp. 99-100-101-102

³⁶ - J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 160

³⁷ - V. Trovato, *Le Concept de L'être-au-monde chez Heidegger*, L'Harmattan, 2008, p. 16

للافتتاح المعية دائماً ومسبقاً. إن المهمة الأساسية سواء في الفينومينولوجيا أو الأنطولوجيا، تبرز أن الكينونة بكيفية أساسية كون- معاً. إن كوني اليومي هو بكيفية محددة يتعلق بالآخر، ولا يكشفني بوصفي منفصلاً عن الآخر، بل إن الكون- في- العالم يتضمن كون الكينونة المشترك مع الآخرين؛³⁸ فالكينونة تتحدد دائماً بكونها مع الآخرين.

صحيح أن الكينونة هي الأنا الذي يكون دائماً الأنا نفسه، لكن ليست الكينونة، في البداية، معزولة، عليها أن تخرج من عزلتها إلى الناس الآخرين، كون الكينونة منفردة هو كون- معاً في العالم. يتضمن كون الكينونة العلاقة بالآخر، فكيفية الكون- معاً لا تعارض تحديد الكينونة بأنها كون- في- العالم، لأن العالم هو المجال الذي ألقى فيه الآخرون. فالآخرون يقابلوننا في العالم، حيثما تكون الكينونة منشغلة. إن الكينونة ككون هنا هي بكيفية أساسية كون- معاً، أنا لست الوحيد في هذا العالم، فهناك الآخرون من حولي. حتى عندما أكون وحدي، فإن الآخر يكون هنا، بل ربما أكثر بروزاً، لأن الشعور بالفردية وكذلك المشاعر الأخرى المماثلة كاللامبالاة واللاألفة والعداء تؤكد باستمرار سطوع الكون- معاً.³⁹ ليست، إذن، نغمة الضمير الشخصي التي تتحدد بها الكينونة عبارة عن حب الذات، بل الضمير الشخصي لا يتعارض مع كوني صحبة الآخر.

تدخل العلاقة مع الآخر في نسيج البناء الأنطولوجي للكينونة، أنا لدى الأداة، ومع الآخرين. ويعتبر هايدغر أنه إذا كان استعمال الأداة له كيفية خاصة للرؤية: التبصر، فإن الكون- معاً له كفيته الخاصة يسميها هايدغر بالرعاية.⁴⁰ إن الرعاية هي ضرب من الاهتمام يوجهه الاعتبار والتسامح، حتى لو أخذ شكل الاستبعاد والتجاهل⁴¹، وهي، في العمق، صيغة لمشكلة الآخر. كما أن لها نتائج تأويلية وإبستمولوجية معتبرة تتعلق بكيفية الفهم والمعرفة الخاصين بالكون- معاً وفي الوقت ذاته تنجم عنها نتائج أنطولوجية حاسمة تتعلق بكون الكينونة منفتحة مسبقاً على الآخرين، وذلك لأننا في البداية لا نكتشف أنفسنا أولاً وبعد ذلك نكتشف الآخر، إنما نكتشف أنفسنا بمعية الآخر.⁴²

وتتخذ علاقتنا بالآخر بما هي علاقة رعاية شكلين بارزين: فأنا أرعى الآخر، إما بأن أتحمّل إمكانيات وجوده، بمعنى أن أجرده من أعباء وجوده بقيامي بما كان ينبغي عليه القيام به، وإما بأن أحرره لكي يتحمل هو إمكانيات كونه وأعباء وجوده.

³⁸- J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 161

³⁹- Ibid. p. 161

⁴⁰- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 112

⁴¹- Ibid. p. 112

⁴²- J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 164

رأينا، أن الكينونة بما هي كون- في- العالم تتحدد أساسًا بأنها لدى الأداة، ومع الآخرين، لكن يبقى أن نرى على أي نحو تكون الكينونة في حياتها اليومية؟

3- الكون اليومي والكون الأصيل:

إذا كان الإنسان كينونةً يتميز، كما أشرنا آنفاً، بأنه الكائن الذي يكون كل مرة هو؛ أي نحن دائماً نحن، فإن تفردنا: كوننا نحن أنفسنا، يتضمن أن نكون مع الآخرين. ذلك أنه لكي أكون أنا في كل مرة هو أنا "نفسي"، فإنه لا بد من أن يكون هناك آخر لأتميز عنه، لذلك، فإن الكون- معاً هو محدد وجودي للإنسان كينونة.

إلا أن الطريف هو أن الكينونة في عالمها اليومي تنزع، في البداية وغالباً، إلى الذوبان والانغماس في المرء⁴³، ذلك المجهول الذي يشمل كل الأفراد وليس فرداً بعينه، بمعنى أن الكينونة، وإن كانت تفصح عن فرديتها في ضمير المتكلم وضمير المخاطب، فإن لها كيفية ثالثة تتمثل في الضمير المجهول⁴⁴ الذي نسميه المرء بما هو يطمس فردية وخصوصية الكينونة، وذلك لأن هذه الأخيرة تنزع غالباً إلى مطابقة تصرفاتها واختياراتها بتصرفات واختيارات الآخرين دون أن تتبع تلك التصرفات والاختيارات منها هي ذاتها ككينونة، ليصبح فهمها لذاتها انطلاقاً من الآخرين ومن الكائنات الحاضرة، القائمة أمامنا؛ أي أنه في المرء تهجر الكينونة فرادتها، حيث تعيش في الإمكانيات العشوائية. وبالتالي، تفهم وتؤول ذاتها مقولياً لا وجودياً، الأمر الذي يؤدي إلى تداعي إدراكنا بالآخر إلى إدراك ذات مجهولة. بيد أن جاذبية وإغراء المرء بما هو الشكل المباشر لكون الكينونة في العالم اليومي، يكمنان في أنه يخفف عنا عبء وجودنا، مما من شأنه أن يلغي المسؤولية الفردية التي تخص قراراتنا وتصرفاتنا كما لو أن الكينونة محايدة، وهذا هو ما يؤدي بالكينونة إلى الإذعان والخضوع له، وهو ما سماه هايدغر بـ"ديكتاتورية المرء"⁴⁵ *dictature du On*.

يجب ألا يفهم هذا المصطلح بالمعنى السياسي، ومن أجل مظاهر ديكتاتورية المرء سعي الكينونة إلى تسوية *nivellement* ذاتها بالآخرين، انطلاقاً من نزوعها إلى تنميط نماذج السلوك المشتركة، وتطوير معايير عامة تختفي فيها كل ضروب الاختلافات وتنطمس فيها كل أنواع الخصوصية، هذه المعايير لا تنتمي لشخص بذاته، ولا لفئة بعينها. إن المرء، إذا جاز التعبير، لا أحد، فالكل يخضع لكيفية التوسط الذي يقضي على كل تفرد واستثناء. إن هذا التوسط وتلك التسوية اللذين يطبعان الكينونة الغارقة في المرء في عالمها اليومي يأخذان شكل التباعد *distancement*؛ بمعنى أن خضوع الكينونة للآخرين بأن تقيس نفسها بهم، بمنجزاتهم

⁴³- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 114

⁴⁴- J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 166

⁴⁵- J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 166

وإخفاقاتهم، ليس إلا لكي تتخلى عن مسؤوليتها irresponsabilité بسقوطها في هذه العمومية⁴⁶ publicité. إن الآخرين هم من وراء قرارات الكينونة.

هذه المفاهيم ذات الحمولة السلبية (القذحية) لا ينبغي تجاهل دلالتها الإيجابية، والأمر الحاسم عند هايدغر هو أن ظاهرة المرء ظاهرة أصلية* ومحدد وجودي، ولا يمكن تخطيها؛ فهي لصيقة بالوجود البشري، إنها المعطى الأولي للكينونة في عالمها اليومي.⁴⁷ غير أن هايدغر لا يفتأ يعتبر أنه لكي تحقق أصالة كونها عليها أن تنتزع ذاتها باستمرار من "المرء" على اعتبار أنه هو الشكل المباشر لكون الكينونة في عالمها. إن انتزاع الكينونة لذاتها من المرء ليس عملية تقوم بها مرة وينتهي الأمر، وإنما علينا أن تنتزع ذاتها من المرء باستمرار، إن المرء تحديد أنطولوجي للكينونة.

ينتمي نمط المرء للكون غير الأصل؛ أي للوجود الزائف الذي له تجليات أخرى مختلفة يعبر عنها هايدغر بمصطلح السقوط l'échéance، باعتباره كيفية الكون في الحياة اليومية المتوسطة. لا يأخذ هايدغر هذا المصطلح بالدلالة الأخلاقية ولا الدينية، وإنما يأخذه بالدلالة الأنطولوجية. إن السقوط هو كيفية الحركة التي تشتت فيها الكينونة ذاتها في الوضعيات الجزئية والإمكانيات القريبة؛ أي تستغرق الكينونة ذاتها في الموضوعات والكائنات داخل العالم. والسقوط هو النمط الذي تكون عليه الكينونة في عالمها اليومي، إنه الشكل الذي يعبر عن انغماس وذوبان identification الإنسان في عالم المرء، حيث يضيع في هذا العالم.

لا يتخذ السقوط عند هايدغر شكلاً عمودياً كما يفهم عادة من الكلمة، حيث يكون انحداراً من أسمى إلى أدنى، بيد أنه في السقوط لا تكشف الكينونة ذاتها، لأنها تكون عندئذ حبيسة العالم اليومي. ومن أجل مظاهر السقوط، اللغو le bavardage، والفضول la curiosité والالتباس l'équivoque.

ويتمثل الفضول في محاولة الكينونة بلورة رؤية عن العالم، إنه نمط ارتباط الكينونة بالعالم. إن الفضول مفهوماً بهذه الكيفية هو نمط الرؤية الأساسي في اتجاه العالم اليومي، وجدير بالذكر، أن هايدغر أكد على أن ما يميز الكينونة هو أنها بكيفية أولية تفهم؛ أي تستطيع الكون، بمعنى أنّ الفهم، بحسب هايدغر، محدد أنطولوجي للكينونة، باعتباره كيفية أصلية للانفتاح، غير أن هايدغر لا يفتأ يميز بين الفهم الأولي الأصلي وبين الفهم في علوم الروح المقابل للتفسير في علوم الطبيعة كمنطيين معرفيين، حيث إنّ هايدغر يعتبرهما نمطين مشتقين من

⁴⁶- Ibid. p. 166

* نلفت الانتباه إلى أن هايدغر يميز بين كلمة أصلية وكلمة أصالة؛ فالأولى تشير إلى بنية تنتمي للكينونة لا تكون أحيانا حاضرة وأحيانا غائبة، وإنما هي محاثة للكينونة على الدوام. أما الثانية، فتشير إلى كيفية الكون التي ينبغي على الكينونة أن تنجزها. يمكن أن يكون الأصلي أصيلاً، لكن ليس بالضرورة أن يكون الأصيل أصلياً.

⁴⁷- M. Heidegger, *Prolégomènes*, op, cité. p. 354

هذا الفهم الأولي الأصلي. يحدد هايدغر الفهم بكونه الاستطاعة على القيام بشيء ما، وما نستطيعه في الفهم هو أننا نستطيع الكون؛ أي نستطيع أن ننجز وجودنا، فالكينونة تتحدد كونًا ممكنًا.⁴⁸

يشير هايدغر إلى أن أهم ما يميز الفهم الأصلي هو أنّ له طابع المشروع أو الاستشراق، حيث تستشرف الكينونة في الفهم إمكانياتها⁴⁹، وهذا أيضًا يحددها كاستباق. إنّ فهم الكينونة هو أساس النور الطبيعي *lumière naturelle* الذي تتمتع به الكينونة، وهو الذي يجعل الرؤية ممكنة، لذلك، تبرز الرؤية هنا كبعيدٍ مكون للفهم. إلا أن الكينونة في البداية غالبًا ما تعجز عن استشراق إمكانياتها تبعًا للفضول بما هو الرؤية التي توجهنا في العالم اليومي؛ بمعنى كيفية الفهم في نظام الحياة اليومية. لا يهدف الفضول إلى فهم ما يراه، وإنما يهدف فقط إلى الرؤية؛ فهو يبحث عن الجديد دون أن يترث عنده، وذلك لأنه سرعان ما يهجر هذا الجديد للبحث عن جديد آخر.⁵⁰

إلى جانب الفضول، يعتبر هايدغر أن هناك مظهرًا آخر من مظاهر السقوط هو اللغو، على اعتبار أن الكلام ينحرف في اللغو، وتشيع الثرثرة والتكرار. إذا كان من أبرز ما يميز الكلام هو أنه تعبير عن الشيء وإفصاح عن تجارب الكينونة، فإنه يتضمن، من حيث هو كذلك، الفهم والتأويل. على خلاف ذلك، في اللغو يصبح الكلام عاجزًا عن التعبير عن الشيء، والإفصاح عن تجارب الكينونة، لأنه يفقد الأرضية الأساسية التي يقوم عليها. على أساس ذلك، يفتح الطريق أمام العموميات الفارغة، حيث يصبح حديثًا مكرورًا عن كل شيء. إذا كان اللغو وجهًا من وجوه الفهم، فإن فيه تتصدع علاقة الفهم بالشيء، حيث يفقد تملكه الأولي للشيء، إنه يقطع الفهم عن تجذره في الشيء وعن موضوعه. فيفصل الكينونة عن روابطها الأولية الأصلية بالعالم. ليس هذا فحسب، بل إن اللغو يشمل الكون المشترك، حيث يحجب عنا الآخر، ويغلقنا عن التعامل معه.⁵¹

إذا كانت الكينونة في عالمها اليومي معرضة للسقوط وإغواءات المرء، حيث تعيش الزيف واللا أصالة، فكيف يمكن لها أن تنتزع نفسها من إغواءات المرء والسقوط؟

ومن الملاحظ أن الكينونة تعيش حياتها اليومية غالبًا في المرء الذي يحجب عنها الاختيار الصريح لإمكانياتها؛ بمعنى أن المرء لا يترك لها فرصة أن تبرز إمكانياتها، وإنما تجد نفسها مجرورة إليه. ولا يمكن

⁴⁸- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 127

⁴⁹- Ibid. p. 128

⁵⁰- Ibid. pp. 143-144

⁵¹- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. pp. 145- 146

إعاقه هذا الانجرار إلا إذا استعادت الكينونة ذاتها من حالة الضياع في المرء بأن توجد، وهذه الإمكانية متضمنة في المرء، لأن الانتقال الوجودي من حياة المرء إلى الحياة الأصيلة ليس إلا تحويرًا وجوديًا للمرء.⁵²

لذلك، يتوجب على الكينونة أن تواجه حجب الاختيار الذي يقوم به المرء، وأن تستعيد الاختيار بأن تختار كونها الأصيل، وفي هذه الاستعادة تسترجع الكينونة لأول مرة استطاعتها الكون الأصيل. ويرى هايدغر أن الشهادة على إمكانية الكون الأصيل هي صوت الضمير⁵³ *voix de la conscience* الذي يتولد عن الكينونة نفسها بشكل تلقائي. فـصوت الضمير هو عبارة عن صرخة، تصدر بدون سابق إنذار، موجهة للكينونة المحمولة من قبله.

ولا ينبغي فهم الضمير هنا بالمعنى السيكولوجي، ولا أن يفسر بيولوجيًا أو أن يؤول تيولوجيًا، ولا أن يستدل به برهانًا على وجود الله أو الوعي المباشر بالله. كما أن الضمير ليس قائمًا أمامنا، إنه كيفية خاصة للفهم، وبشكل عام كيفية لكون الكينونة. إن الضمير متضمن في انفتاح الكينونة، إنه في العمق نداء⁵⁴ *appel*، وهذا النداء هو كيفية للكلام، إنه نداء يستدعي الكينونة إلى أن تضطلع بإمكانياتها واستطاعتها على تحقيق أصالة كونها. لذلك، يدعوها إلى أن تقطع مع التنصت والتسمع الأولي للمرء الذي تنغمس وتذوب فيه، على خلاف تنصتها وتسمعا لنداء الضمير الذي يهتف بصمت دون ضجيج ودون التباس أو فضول.

ولا يعلن نداء الضمير عن شيء، ولا يعطي أية معلومة عن أحداث العالم، غير أنه يدعو الكينونة للاضطلاع بكونها بوصفها مدينة⁵⁵. لا يأخذ هايدغر مفهوم الدين *le dette* بالمعنى الدارج الذي هو مشتق من الدين ذاته. ليس الدين هاهنا عبارة عن ذنب اقترف تاريخيًا أو عن الخطيئة الأصلية، وإنما هو سمة للكينونة. لا ينتج الدين عن اقترافه، وإنما اقتراف الدين غير ممكن إلا لأن الكينونة مدينة أصلاً، وليس انغماس الكينونة في المرء إلا هروبًا من كونها مدينة. إن الدين هو الشرط الأنطولوجي للشر والخير؛ بمعنى آخر هو الأساس لقيام أية أخلاق ممكنة، وإن الدين كامن في الكينونة، حتى لو لم تنتبه إليه، وهو الذي يجعل ظاهرة الضمير ممكنة.

يتوقف فهمنا لنداء الضمير على التزامنا بما يمليه بأن نتهياً له، إن النداء بما أنه ليس باعثًا على معرفة شيء ما، فهو ينتمي للكينونة إنه يفتحها لأن تستطيع كونها الأصيل بما هي مدينة، لذلك، يتوجب علينا أن نلبي نداء الضمير، بأن نفهمه بالإصاخة له، إن هذا الفهم المصغي لنداء الضمير هو ما يطلق عليه هايدغر العزم *la résolution*. إن العزم لا يحيل الكينونة إلى ذات معزولة، وإنما هو إلغاء للانغلاق الذي يحول بين الكينونة

⁵² - Ibid. p. 302

⁵³ - Ibid. p. 303

⁵⁴ - M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit. p. 303

⁵⁵ - Ibid. p. 311

وذاتها، فهو يعتقها لعالمها، ويحررها لكونها المشترك مع الآخرين على اعتبار أنه لا يستشرف الإمكانيات القريبة، بل يستشرف الإمكانيات القصوى للكينونة⁵⁶. لذلك، لا يجب خلط العزم مع فعل الإرادة، ولا أن يعتبر على أساس أنه حالة ذهنية، بل يمكن فهم العزم على أنه المقابل لديكتاتورية المرء. إن العزم غير محدد وما يميزه أنه يحتاج إلى قرار وجودي، إنه يتأرجح بين التحدد واللاتحدد.

لاحظنا أن الكينونة تتميز بكيفيات مختلفة للكون، وتعبّر هاته الكيفيات عن ذاتها، إما بالكون الأصيل أو الكون غير الأصيل، لكن أية علاقة بين هاتين الكيفيتين المختلفتين؟ وهل يمكن الجمع بينهما؟

ويشير هايدغر إلى أن التحديدات الأساسية للكينونة، والوجود المستبق، والسقوط، تجتمع في سياق واحد يجد تعبيره الكامل في الكل البنيوي المهيكل الذي هو الهمّ. إن الهمّ هو العديل للوجود المستبق والسقوط. إنه السمة التي تطبع كون الكينونة ككون في العالم، فنحن "نحمل في الهمّ الكائن في كليته"⁵⁷. إن الإنسان بما هو كينونة مهموم،⁵⁸ باعتباره يوجد في كونه الذي يوجد فيه. إنه دائماً في انشغال ورعاية، ذلك أنه مهموم بمجرد ارتباطه بالعالم المحيط وبالكون المشترك. إن الكينونة لا يمكن أن تكون إلا في العالم، وبناء عليه تنفتح بوصفها همّاً.

ويتميز الهمّ عن الإرادة والتمني والدافع والميل؛ فالهمّ ليس مستمداً من هذه الظواهر، بما هو ظاهرة كلية غير قابلة للتجزئة، وإنما تقوم هذه الظواهر في الهمّ، وهذا الأخير هو التحديد النهائي للكينونة.⁵⁹

إلى حدود اللحظة، بات بالإمكان الإفصاح عن السؤال الضمني الذي كان وراء بسط هذه التحليلات، والذي نصوغه كالتالي: ما علاقة هذه التحليلات الأنفة بالأحوال الوجدانية؟ وإذا صح أن الأحوال الوجدانية لها علاقة بتحليل هايدغر للكينونة، فأية زاوية تشغلها؟ لو قبلنا رفض هايدغر للوعي والإدراك كأساس لعلاقتنا الأولية بالعالم، فهل يمكن اعتبار الأحوال الوجدانية البديل الأنطولوجي والمنهجي؟ لنفترض أن الأحوال الوجدانية هي جذر علاقتنا بالعالم، فهل يمكن اعتبارها الجذر الذي لا جذر له؟

لا يمكن الإجابة على هذا السؤال الإشكال بجرة قلم وبكيفية متسرعة، لذلك سنحاول متابعته في مفاصل الفصل اللاحق.

⁵⁶- Ibid. p. 326

⁵⁷- M. Heidegger, *Concepts Fondamentaux*, Traduit par Pascal David, Gallimard, Paris, 1981, p. 41

⁵⁸- J. Grondin, *L'horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine*, Librairie Philosophique J. VRIN, 1993, p. 38

⁵⁹- Ibid. p. 39

ثانياً: أنطولوجيا الأحوال الوجدانية

1- التحديد الأنطولوجي للأحوال الوجدانية*

يمكن اعتبار السؤال الإشكالي، الذي انتهى إليه الفصل السابق، مدخلاً ممتازاً للولوج في الأحوال الوجدانية، وذلك لأن هذه الأخيرة شكل لكوننا في العالم، إنها جزء في بنية الإنسان⁶⁰، وعلى هذا الأساس يسعى هايدغر إلى إبراز الحوافز التي تسمح للحال الوجداني أن يظهر بصفته مستقلاً وتحديد الواقعية المباشرة للحال الوجداني. إن الوجدانية* محدد أنطولوجي لكون الإنسان كينونةً تفصح عن ذاتها أنطيقياً في الحياة اليومية⁶¹ بكيفيات مختلفة؛ بمعنى أن الإنسان لا يكون أحياناً وفي مناسبات معينة في أحوال وجدانية، وإنما ينتمي لبنيته أن يوجد في هذا الحال الوجداني بهذه الكيفية أو تلك. فهو مطبوع، على الدوام، وجدانياً. وإذا كان الحال الوجداني له طابع الكون هنا كما أن له طابع اللا كون هنا⁶²، فما ذلك إلا لأن الإنسان كينونة يتميز بهذا النمط من الكون هنا، هذه الإمكانيات خاصة بالإنسان دون الكائنات الأخرى.

إن كون الإنسان هنا، كما أشرنا آنفاً، مرتبط بكونه بعيداً؛ بمعنى أن الكون هنا هو شكل من الكون بعيد، هذا الأخير ليس أي حدث ينتج من وقت لآخر، وإنما هو طابع أساسي لكون الإنسان ذاته. هذا التمييز ليس ناجماً، في الحقيقة، عن التمييز بين الوعي واللاوعي على اعتبار أن هذا الأخير ليس تمييزاً أولياً، بل هو في حد ذاته غير ممكن إلا لأن الكينونة تتسم بكونها بعيدة انطلاقاً من كونها هنا أو ليست هنا⁶³. وذلك أن الإنسان يمكن أن يكون بعيداً وفي الوقت نفسه يكون أكثر وعياً، كما أنه يمكن أن يكون هنا ومع ذلك يكون فاقداً للوعي، كما هو الأمر في حالة الجنون على سبيل المثال. لذلك فإن اتسام الأحوال الوجدانية بكونها هنا وليس هنا هو إفصاح عن كيفية الكون الخاصة بالإنسان. هذه الإمكانية التي للأحوال الوجدانية؛ أي أنها هنا وليست هنا، هي الإمكانية الأكثر قرباً منا، على أساس أن الأحوال الوجدانية جزء من بنية الإنسان. والأحوال الوجدانية هي كيفيات للإنسان ككينونة، ومع ذلك، فهي كيفيات لكون الإنسان هنا وكونه بعيداً : هناك.

ويتبين أن الأحوال الوجدانية ليست شكلاً خارجياً على الإنسان، إنها شكل بالمعنى الذي للحن الموسيقي؛ فهي ليست عائمة وراء الكيفية التي يوجد عليها الإنسان. في ضوء ذلك يسميها هايدغر أحوالاً وجدانيةً، لأنها ليست ثابتة على حال واحدة، وإنما تتصاعد وتتنازل حالها حال اللحن الموسيقي⁶⁴، إنها تضبطنا كما يضبط

* المقابل الألماني هو: "Stimmung"

⁶⁰- M. Heidegger, *les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 103

* المقابل الألماني هو: "Befindlichkeit"

⁶¹- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 120

⁶²- M. Heidegger, *les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. pp. 102-103

⁶³- M. Heidegger, *les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 103

⁶⁴- Ibid. p. 108

اللحن الإيقاع. ويمكن أخذ الأحوال الوجدانية على أنها الكيفية التي يجد عليها الشخص ذاته، كما أنها تعني أن الإنسان يجد ذاته دائماً مسبقاً في وضعية معينة⁶⁵. لذلك، فإن الوجدانية هي مصدر صناعي لوجد أو وجد ذاته، وفي الوقت ذاته تعبير عن مجموع الأحوال التي يوجد عليها شخص ما،⁶⁶ وتعلن الوجدانية عن ذاتها كما سلف في أحوال وجدانية. "إن الأحوال الوجدانية ليست ظواهر عابرة مرافقة لتفكيرنا وإرادتنا ولا مجرد باعث يثيرهما ولا مجرد حالة قائمة يجب التكيف معها بهذا الكيفية أو تلك"،⁶⁷ بل إنها جزء في بنية الإنسان، ويجب ألا نخترلها في مجرد شعور ذاتي محض، ولا أن نعتبرها قائمة أمامنا. والتصور التقليدي يعد الأحوال الوجدانية التي ننعته بالمشاعر كالفرح، والرضا، والحزن، والكآبة، والغضب مسألة نفسية، على اعتبار أنها حالات للروح يمكن أن نلاحظها فيها، ولدى الآخرين، ويمكن أن تبقى فترة زمنية، وأن تزيد أو تنقص، باعتبارها أشياء تنتج في الذات. لذلك، تميز السيكلوجيا بين التفكير والإرادة والشعور، وتعدّها في وضعية مترابطة، وتصنف الأحوال الوجدانية في المرتبة الثالثة للمعيش⁶⁸، على أساس أن الإنسان، حسب التصور التقليدي، كائن حي عاقل.

على أي حال، فإن هايدغر يعتبر أن هذا يقود إلى أخذ الأحوال الوجدانية بهذا المعنى كألوان وظواهر تابعة للظروف النفسية وحالات للروح تصاحب الآخرين، غير أن هذا التصور ليس هو الوحيد الممكن، وإنما يبقى تحديداً سلبياً يخلط بين الأحوال الوجدانية كشيء قائم بذاته مع كيفيات ظهورها، إنه يعتبرها حالات تحدث في الروح من جهة، ويعتبرها من جهة ثانية الأكثر تقلباً والأكثر هروباً، لذلك، فهي ذاتية⁶⁹. ومما يؤكد عليه هايدغر أن الأحوال الوجدانية لا تتبع من الداخل ولا من الخارج⁷⁰، إنما هي، إذا استعملنا لغة الأنطولوجيا التقليدية، تتعلق بذاتيتنا وفي الجانب نفسه سمة للشيء الموضوعي؛ أي أن الحال الوجداني يخص الذات وفي الآن ذاته يتعلق بالموضوع⁷¹. إن الأحوال الوجدانية، حسب هايدغر، ليست مضافة للإنسان بما هو كينونة، ولا هي منطقة معزولة فيه، وإنما هي شكل لكوننا في العالم، وهذا الأخير هو منبع الأحوال الوجدانية. لذلك يعتبر هايدغر أن الحال الوجداني لا يتعلق أولاً بالنفسي على اعتبار أنه ليس حالة داخلية تكشف عن داخليتها ثم بعد ذلك تلون الأشياء والأشخاص. فالأحوال الوجدانية بعيدة تماماً عن أن تكون حالة نفسية، فالتفكير المحايد المقابل لا يمكن أن يجد المعيشات، إلا لأن الكينونة منفتحة في وجدانيتها مسبقاً.

⁶⁵ - J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 177

⁶⁶ - انظر: تقديم المترجم "منبع الأثر الفني" في المسار الفكري لهايدغر، في: مارتن هايدغر، كتابات أساسية (الجزء الأول)، مرجع سابق، ص 32

⁶⁷ - M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, in: *Question I*, traduit par H. Corbin et R. Munier, Gallimard, 1968, p. 57

⁶⁸ - M. Heidegger, *les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 104

⁶⁹ - Ibid. p. 106

⁷⁰ - M. Heidegger *Être et Temps*, op, cité. p. 122

⁷¹ - M. Heidegger, *les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 133

يفتح الحال الوجداني المحض محل الانفتاح، لكن بكيفية معالقة، ويغلقه كذلك بكيفية متعنتة أكثر من لا إدراك أو عدم إدراك.⁷² تتحدد الأحوال الوجدانية أنطولوجيًا ولا تتحدد سيكولوجيًا في البداية، لأنها جزء أساسي في بنيتنا، إنها الأساس الذي يمنح للإنسان بما هو كينونة التلاحم والإمكانية.⁷³

على إثر ذلك، يعتبر هايدغر أنه لا يمكن، البتة، إدراك الحال الوجداني معيشًا أو محض شعور، لأننا بذلك سنجرده من ماهيته وسنؤوله، انطلاقًا من النفس (الروح). ويحجب نمط التأويل هذا الحال الوجداني ويحرفه. بما أننا نعيش وسط الكائن، فإننا دون أن نخمن ماهية الحال الوجداني نجد أنفسنا مندرجين في حال وجداني ما⁷⁴، لأننا نعيش في تجارب حياتنا اليومية تقاطبًا حادًا: خوف ورجاء، وأمل ويأس، ونجاح وإخفاق... إلخ.

إن الأحوال الوجدانية المألوفة كالانسراح والاستياء من الانشغال اليومي، والانتقال بينهما، وكذلك ظاهرة تعكر المزاج وإن كانت تبقى غير بارزة على اعتبار أنها الأكثر هروبًا في الإنسان بما هو كينونة، فإنها مع ذلك أحوال وجدانية تشير، في العمق، إلى أن الإنسان بوصفه كينونة مطبوع، دائمًا وبكيفية مسبقة، وجدانيًا⁷⁵؛ بمعنى أن الكينونة في مختلف وضعياتها وفي كل تصرفاتها، سواء بكيفية بارزة أو غير بارزة، مدركة أو غير مدركة، مطبوعة بحال وجداني، ومندرجة من خلاله في الكائن في كليته.

يعني هذا أننا، وإن كنا لا نلاحظ الأحوال الوجدانية التي نعيشها بشكل اعتيادي، فإن ذلك لا يدل على غيابها. فليس من الضروري لكي يوجد الحال الوجداني أن يبرز ويكون باديًا للعيان، وإنما عدم بروز الحال الوجداني هو الدليل على أن الكينونة دائمًا مطبوعة وجدانيًا، ذلك أنه إذا كان انطباع الكينونة بالأحوال الوجدانية يبرز في حال تعكر المزاج، فإن المسألة كذلك تنسحب على حال الكينونة عندما لا تكون مبالية، سواء إزاء ذاتها أو إزاء الأشياء أو الناس الآخرين. علاوة على ذلك، يشير عدم اللامبالاة هذا، في العمق، إلى أن الحال الوجداني مخبوء في أعماق الكينونة، إذ إنه في هذه الحال يصير الكون إلى عبء، يتكشف في الحال الوجداني تحول كون الكينونة إلى عبء، دون أن تبلور معرفة صريحة بذلك.

إن الحال الوجداني وحده القادر على الكشف عن طابع العبء هذا، وليس طابع العبء خاصًا بالأحوال الوجدانية المرتبطة بالحزن والكآبة، بل هو حاضر حتى عندما يكون الحال الوجداني غير ملحوظ. بما أن الكينونة أمام نفسها؛ أي أنها في حراك مستمر، فإنه بإمكانها رفع طابع العبء الجاثم عليها بأن تتلهى عنه

⁷²- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 122

⁷³- M. Heidegger, *les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 108

⁷⁴- M. Heidegger, *De l'essence de vérité*, in: *Questions I*, op, cité. p. 175

مارتن هايدجر، كتابات أساسية (الجزء الأول)، مرجع سابق، ص 69

⁷⁵- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 120

وتتناساه، وهذا يعني أنه إذا كان الحال الوجداني يكشف عن طابع العباء الذي ينخر كون الكينونة، فإنه يمكنها بواسطة الأحوال الوجدانية الفعلية أن ترفعه.⁷⁶

يفتح الحال الوجداني بكيفية وجدانية كون الكينونة المسلم لها، ووجودها متروك لها⁷⁷؛ بمعنى أن الكينونة يتبدى لها وجدانياً أن عليها الاضطلاع بكونها؛ أي أنه ليس هناك شخص يمكن له أن ينجز وجودي بدلاً مني، ولا عوضاً عني. لذلك، يتبين في الحياة اليومية الأقل كثرةً والأقل شأناً أن كون الكينونة يمكن أن يُظهر عارياً أن "الكينونة كائنة وأن عليها أن تكون"⁷⁸؛ بمعنى أنه يتعين عليها إنجاز وجودها. وهذا الحدث المحض أن "الكينونة كائنة وأن عليها أن تكون" يظهر في الحال الوجداني، لكن من أين؟ وإلى أين؟ يبقى في العتمة⁷⁹ خفياً. والمقصود هنا أن الكينونة وإن كان يتكشف لها أنها كائنة في الحال الوجداني وأن عليها الاضطلاع بكونها، فإن ما لا يكشفه الحال الوجداني هو من أين جاءت؟ وإلى أين تسير؟

ويرى هايدغر أن الكينونة في حياتها اليومية لا تتابع ما يفتح في الحال الوجداني⁸⁰، حيث لا تصيخ لذلك الانفتاح، وليس هذا ضدًا على الحدث المتعلق بظاهرة الانفتاح في الحال الوجداني لكون محل الانفتاح.

وإذا كانت الكينونة، في أغلب الأحيان، تتفادى من زاوية التحديد الوجودي بكيفية أنطيقية الكون المفتوح في الحال الوجداني، فإن ذلك لا يعني أن الحال الوجداني لا يعطف على ما هو منفتح من زاوية التحديد الأنطولوجي. إن محاولة تفادي الكينونة تبرز هروبها إلى المرء الذي يحمل عنا عبء وجودنا، كوننا عبء؛ أي يحجب عنها وجودها المتحقق، إلا أنها في محاولة الهروب إلى المرء تكشف ما منه الكينونة تهرب، لأن ما تتفاداه ونهرب منه يكون منفتحًا. وبالتالي يفتح محل الانفتاح.⁸¹

إن إخفاء طابع الكون الذي للكينونة لـ من أين؟ وإلى أين؟ وكشفه في الوقت نفسه، بكيفية أكثر انفتاحًا، عن أن الكينونة كائنة، هو ما يدعوه هايدغر بكون-الكينونة-ملقى-بها⁸²، واقع أن الكينونة ملقى-بها، تشير هذه العبارة إلى وقائية أن الكينونة متروكة لذاتها، أن وجودها سلم لها، إن "كون الكينونة كائنة وعليها أن تكون" يفتح في الوجدانية؛ بمعنى أن وقائية الكينونة لا تعبر عن الكيفية الأنطولوجية – المقولية-*ontologico-catogoriale* للواقعية *factualité* الخاصة بكون الكائن-القائم-أمامنا⁸³، وإنما الوقائية هي أن الكينونة تقوم

⁷⁶- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 120

⁷⁷- Ibid. p. 121

⁷⁸- Ibid. p. 121

⁷⁹- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 121

⁸⁰- Ibid. p. 121

⁸¹- Ibid. p. 121

⁸²- Ibid. p. 121

⁸³- Ibid. p. 121

وتقيم في العالم، هذه الإقامة، وذاك القيام يمثل لها واقعة دائمة قد حدثت بالفعل، ولا يمكن للكينونة أن تتخطى هذا الوجود المتحقق. تعني الوقائعية كذلك أنني أتحدد بما ألقيت فيه دائماً، وهي وقائعية دائمة مع العالم لأن الكائنات التي ألقياها داخل العالم، ليست هي الكينونة ذاتها، ولا هي تركيبات أنطولوجية محضة، وإنما هي كائنات عينية.

إن وقائعية الكينونة البارزة في الحال الوجداني مرتبطة بأنها؛ أي الكينونة، تجد أن كونها دئِن يتعين عليها إنجازها والاضطلاع به، غير أن طابع الدئِن هذا ليس عائماً ولا اعتباطياً، بل هو متمثل في أن عليها الاضطلاع بكونها ملقىً بها. هذا الأخير مشروط تاريخياً، وينبئ عن تاريخية الأحوال الوجدانية.

لكن، أين يمكن أن نلمس تاريخية الأحوال الوجدانية؟

2- تاريخية "الأحوال الوجدانية"

أشرنا في الصفحات السابقة إلى أن ما يميز الأحوال الوجدانية بما هي تجربتنا الأولية في العالم هو كشفها عن وقائعية وجودنا، كوننا ملقىً بنا، إن هذه الوقائعية لها وجود تاريخي يتعلق بالوضعية التي نعيشها في فترة تاريخية معينة وضمن ثقافة ما؛ بمعنى أنه ما دامت وقائعية كوننا مشروطة تاريخياً، فإن الأحوال الوجدانية مشروطة هي الأخرى تاريخياً، لكن ما هو أساس ذلك؟

يبين تحليل هايدغر للتاريخية أنها التجسد العيني الملموس للزمانية. على أساس ذلك، يفهم هايدغر التاريخية في ضوء تحليله للزمانية، ذلك أن هذه الأخيرة هي أفق كل فهم للكون⁸⁴. إنها المعنى الأصلي لإمكانية الهم، وإن الكينونة زمانية، وهذا المكون هو الذي يسمح للأجزاء البنيوية أن تتشكل في الهم، فهايدغر يعتبر أن "أي فهم مطبوع وجدانياً، وأي وجدانية هي فاهمة، والفهم المطبوع وجدانياً له طابع السقوط، والفهم المطبوع وجدانياً بكيفية السقوط يتم فصل حتى في فاهمته ضمن الكلام"⁸⁵. تكشف هذه العبارة الصعبة عن توحد البنيات الأصلية في الهم.

على أساس ذلك، نكون مجانبين الصواب إذا حاولنا فهم كل مكون بمعزل عن المكونات الأخرى، وذلك لأن هذه المكونات هي بنياتنا الأصلية وتجاربنا الأولية في العالم. هذا ما جعل هايدغر لا يفهم الأبعاد الزمنية كامتدادات منفصلة بعضها عن بعض، وإنما سيعيد ترتيب العلاقات القائمة بينها على أساس أنطولوجي؛ فالأمر يتعلق بتحديدات أنطولوجية وجودية، لذلك يطالبنا هايدغر بأن ندرك في اللحظة⁸⁶ l'instant⁸⁶ الوحدة القائمة بين

⁸⁴- J. Grondin, *Heidegger et le problème de la Métaphysique*, Philopsis: <http://www.philopsis.fr>, p. 8

⁸⁵- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 258

⁸⁶- Ibid. p. 259

طابع كوننا مشروعاً أو استشرافاً وطابع كوننا ملقىً بنا؛ أي أن نفهمها كامتداد زمني نحو المستقبل ونحو الماضي. ليست اللحظة آنًا مقطوعاً، إنها تُبرز ارتباط وضعيتنا بالمستقبل وبالماضي. يجب ألا يفهم الماضي هنا على أنه ما انقضى ولم يعد، كما أنه لا ينبغي فهم المستقبل على أنه النقطة التي لم نصل إليها بعد.

ويفصح الماضي عن ذاته في مختلف قراراتنا واختياراتنا، كما أن المستقبل حاضر في جميع انتظاراتنا ومشاريعنا، لذلك فإنه إذا كان السقوط يتزامن في الحاضر والآن، والفهم يتزامن في المستقبل بما أنه استشراف، فإن الحال الوجداني يتزامن في ما كان *l'être-été*⁸⁷، حيث إنه يكشف عن كوننا ملقىً بنا. لذلك، فإن الحال الوجداني يعود بالكيونة إلى الوراء؛ بمعنى أن تزامن الحال الوجداني في ما كان يبرزني بوصفي الكائن الذي هو في كل مرة الكائن الملقى به مسبقاً؛ أي هذا التزامن يتيح للكيونة أن تستعيد ما عاشته سابقاً. هذه الاستعادة لا تُفهم على أنها تكرار *répétable*⁸⁸، وإنما هي جلب ما توارى من جديد، لأن مختلف قرارات الإنسان تستند إلى نماذج سابقة، بمعنى أن هناك نماذج في التراث والتقليد لا تزال تقدم أشياء جديدة. إنَّ زمانية الأحوال الوجدانية محمولة من قبل زمانية الكيونة ذاتها.

يتبدى تزامن الأحوال الوجدانية هذا، من تلقاء ذاته، في حال الحنين الذي يدفعنا إلى أن نكون في بيتنا⁸⁹؛ أي أن نكون في عالمنا المحيط، صحبة ذكرياتنا وإرثنا الذي ننقله معنا من جيل إلى آخر، باعتبار هذا الإرث وتلك الذكريات ممتدان ومتجهان نحو المستقبل. إننا مدفوعون في حنيننا؛ ففي حال الحنين يبرز كون الكيونة مدفوعاً بها.⁹⁰

تجد الزمانية التي تحدثنا عنها آنفاً، يجسدها العيني الملموس في التاريخية، غير أنه يجب ألا تفهم التاريخية هنا على أنها سلسلة الأحداث والوقائع التي حدثت في الماضي التي تصلح لأن تكون موضوعاً للمراقبة المنهجية والعلمية⁹¹. إن التاريخي، حسب هايدغر، هو المنقول بوصفه كذلك، سواء اعترف به أو لم يعترف به، لأنه يعبر عن الماضي الذي لا يزال راهناً، وممتداً نحو المستقبل⁹². إنَّ ما له تاريخ يمكن أن يؤثر في التاريخ، على اعتبار أن ما فتح عصرًا تاريخياً ما لا يزال يحدد الحاضر ويرسم آفاق المستقبل، غير أن الكيونة غالباً ما تحاول فهم تاريخيتها انطلاقاً من تاريخية العالم، وهذا ما يجعلها تعيش مشتتة في الأشياء العابرة، والوضعيات الجزئية؛ أي الآن. وبالتالي تحرّف ماضيها وتاريخها.

⁸⁷- Ibid. p. 261

⁸⁸- Ibid. p. 263

⁸⁹- M. Heidegger, *les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 21

⁹⁰- Ibid. p. 22

⁹¹- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 286

⁹²- Ibid. p. 286

يعتبر هايدغر أن المكونات الأساسية للتاريخية هي الإرث l'héritage والقدر le destin؛ فالكينونة تنقل إرثها؛ أي ماضيها في مستقبلها، وهذا الأخير لا يكون دالاً إلا إذا عبر عن الإرث الذي يعني إدراك الكينونة وجودياً أنه ينتمي إليها، وكان كشفاً عن كونها في-العالم. أما القدر، فلا يتحدد من قبل قوى غيبية مهما كانت نوعيتها⁹³، بل تدرك الكينونة، في القدر، واقع تناهياها الذي ليس بالإمكان تغييره، فالإنسان لا يمكن أن يتحكم في مجرى التاريخ أو أن يخضعه لمشيئته، كما يدل القدر على استطاعة الكينونة تأكيد ذاتها بوصفها عزمًا؛ أي استطاعتها إلغاء ورفع الانغلاق، ومجابهة الموت، ويتعلق القدر، في الأساس، بقرارات الكينونة واختياراتها في الراهن.

على أساس ذلك، يتبين في تجربة الأحوال الوجدانية أننا لا نتحكم بتأنا في مصيرنا، لأنه في وجدانية الكينونة تبرز تجربة كوننا متروكين لأنفسنا. إذا كان للقدر وجهًا فريداً يخاطب الكينونة المفردة، فإن له وجه آخر هو القدر المشترك أو المصير المشترك الذي يخص الواقع التاريخي للمجموع.

ما يميز التاريخية هو الاستعادة. هذه السمة تبرز العلاقة الحميمة بين الحال الوجداني والتاريخية. وتمثل تاريخية الأحوال الوجدانية في هذه الاستعادة التي ليست ركناً للماضي ولا تهدف كذلك للتقدم، بل إنها تتم في نوع من الحياد. إن الاستعادة هي عودة الممكن، إنها إعادة وصل بما كان. والاستعادة، إذن، هي تحرير الماضي باستخراج الممكن المحجوب، وإنّ الماضي لم يتحقق كله أبداً، إنه لأجل المستقبل، كل لحظة تنطوي في داخلها على إمكانيات لم تنجز كلها، ولا يمكن استنفادها. إن منظور هايدغر للتاريخ يقف ضدًا للحتمية التاريخية التي ترى أن التاريخ مرسوم مسبقاً، سواء كما عبرت عن ذلك فلسفات التاريخ أو ما يعبر عنه الآن بالبرامج الوراثية.

يعتبر هايدغر أن التاريخ يداهنا وينتابنا، فهو يأتي بأشياء غير متوقعة دائماً، وما يميزه أنه ظاهرة بشرية وجودية، وإنّ ما يأتي به التاريخ على غير ما يتوقع يبرز ويظهر في الحال الوجداني، لذلك، يشير هايدغر إلى أن "اللا معتاد داهم الإنسان قديماً كأمر غريب وحمل التفكير على الدهشة"⁹⁴؛ بمعنى أنه في الدهشة باعتبارها حالاً وجدانياً أساسياً انفتح فيها للإغريق الكائن بما هو كذلك؛ أي بوصفه الحاضر الذي يأتي إلى الإنسان ويغمره مثيراً فيه الدهشة⁹⁵، وفي الدهشة يسان الكائن في كليته حيث يتم جلبه، إن الكائن يصبح مستغرقاً في الاندهاش، وصيانة هذا الانفتاح لا تعني أن الإنسان يتحكم فيه ويتسيد عليه، لأن الكائن لا يتجلى إلا لأن الكينونة تقيم في المجال المنفتح أصلاً وتستقر فيه وتحمله، إنها لا تحدد الكيفية التي يبرز بها الكائن، ويجب هنا

⁹³ - انظر تقديم المترجم "منبع الأثر الفني" في المسار الفكري لهايدغر، في: مارتن هايدجر، كتابات أساسية (الجزء الأول)، مرجع سابق، ص 45

⁹⁴ - M. Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, in: *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par W. Brokmeier, Gallimard, 1962, p.

⁹⁵ - M. Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie?*, in: *Question II*, traduit par K. Axelos, Jean Beaufret, D. Janicaud, L. Braun, M. Haar, A. Préau, F. Fédier, Gallimard, 1968, p. 22

ألا يفهم المجال المنفتح على أنه موضوع محايد، بل هو أيضاً يعرف تحولاً⁹⁶، ومع هذا التحول التاريخي للانفتاح تتغير الكيفية التي يتبدى بها الكائن ويقدم ذاته، وذلك لأن الكيفية التي تبدى بها الكائن عند الإغريق ستتغير مع العصر الوسيط، حيث سيتقدم الكائن بوصفه مخلوقاً من قبل الله، بل أكثر من ذلك سيصبح في العصر الحديث الكائن يثير فينا الشك؛ بمعنى سيصبح الشك هو الكيفية التي مهدت لانفتاح العصر الحديث؛ أي أن الكائن بات يقدم ذاته من خلال الشك، هذا هو السر العميق في أن انفتاح الكائن له طابع تاريخي.

يفتح الحال الوجداني الأساسي عصرًا تاريخيًا؛ بمعنى أن كل وضعية تاريخية فعلية محمولة من قبل حال وجداني أساسي. لذلك، سيحاول هايدغر البحث عن الحال الوجداني الأساسي الذي يطبع وضعيتنا التاريخية. صحيح أن النموذج عند هايدغر هو الغرب الأوروبي، غير أن ذلك يجب ألا يفهم على أساس نزعة مركزية تقوم على إلغاء الثقافات الأخرى وإهمالها، إنما المسألة تتعلق بتشخيص الروح التي هيمنت على الغرب الأوروبي التي عبرت عنها تأويلات معينة*، غير أن هذه التأويلات ذاتها، حسب هايدغر، كانت محمولة من قبل حال وجداني أساسي يطبع وضعيتنا الفعلية في الحقبة المعاصرة. مما يميز هذا الحال الوجداني الذي يطبعنا الآن هو أنه ينتشر كضباب صامت في أعماقنا، فيه تصبح الأشياء دون دلالة، إذ تبدو كما لو أنها قائمة أماناً، لا تخاطبنا ولا تثير اهتمامنا.⁹⁷

لكن ما الذي يحمي الأحوال الوجدانية من السقوط في النزعة الموضوعية، والفهم اليومي المبتذل؟

3- الأحوال الوجدانية وعلاقتها بالمعرفة والحقيقة:

تفرض الإجابة على هذا السؤال إبراز الانحراف العميق الذي سقط فيه التقليد الفلسفي، لأن الفكر الفلسفي السائد يعتبر أن الأحوال الوجدانية لا علاقة لها بالمعرفة، حيث يربط هذه الأخيرة بالوعي والإدراك، باعتبارهما منفذنا إلى العالم. وأكثر من ذلك فقد عد الفكر الحديث أن هناك تعارضاً بين قطب وعينا وقطب العالم، وأن الوعي هو القطب المرجعي للعالم، إذ إن موضوعات العالم حاضرة كموضوع للإدراك⁹⁸، قائمة أماناً يمكنني أن أصدر أحكاماً حولها بأن أصفها وأصنفها. ويستند هذا التصور إلى أن علاقة الكينونة بالعالم هي علاقة ذات بموضوع، وضدًا على هذا التصور، يرى هايدغر أن علاقتنا المعرفية بالعالم ليست أصلية،

⁹⁶- مارتن هايدغر، كتابات أساسية (الجزء الثاني)، مصدر سابق، ص 51

*- يبسط هايدغر في المقطع (أ) من الفقرة (18) ضمن "المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا" أربعة تأويلات لوضعيتنا الفعلية هي: تأويل كل من أوزفيلد شبنغلر ولودفيغ كلاج وماكس شيلر وليبولد زيغلر، هذه التأويلات حاولت تشخيص الوضعية الفعلية التي آل إليها الغرب الأوروبي، انطلاقاً من نزعة تشاومية تستوحى، في نظر هايدغر، التعارض بين الروح الديونيزوسية والروح الأبولوجية في الفلسفة النيتشوية، يمكن الرجوع بهذا الخصوص إلى:

M. Heidegger, *les concepts fondamentaux*, op, cité. p. 111 à 118

⁹⁷- M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, in: *Questions I*, op, cité. p. 56

⁹⁸- كلاوس هيلد، العالم والأشياء قراءة لفلسفة مارتن هايدغر، دراسة سابقة، ص 134

وإنما هي علاقة مشتقة، على اعتبار أن كون الأشياء ليس كون- حضور، وإنما تقابلنا الأشياء منذ البداية في سياق الاستعمال كأشياء صالحة لكذا، فكون الأشياء هو كون- لليد، وكوننا هو مسبقاً كون-في-العالم.

ليست المعرفة إلا شكلاً لكوننا في العالم، وليست المعرفة سلوكاً تلقائياً يطبع علاقتنا بالعالم، وليست هي السلوك الوحيد للانفتاح، ومقابل ذلك يرى هايدغر أن الأحوال الوجدانية بما هي كيفية أصلية للانفتاح سابقة على أي سلوك معرفي، وذات مدى أقصى من المدى المعرفة، بل إن المعرفة ذاتها لا تكون إلا في حال وجداني معين، وفوق ذلك الحال الوجداني يتضمن "معرفة" بالعالم، غير أنها تبقى غير صريحة.

إذا كان ينبغي ويجب على الكينونة ضرورة أن تعيد وقائعيًا *facticement* التسيد على الحال الوجداني بمعرفتها وإرادتها، فإن ذلك قد يشهد على أولوية الإرادة والمعرفة في بعض الإمكانيات الموجودة⁹⁹، على اعتبار أن المعرفة تخلصنا من الخوف على سبيل المثال، فأنا قد أعرف شيئاً لحدٍ لا أكون خائفاً منه، كما أنه يمكنني أن أضبط نفسي بالإرادة عندما يواجهني خطر ما؛ أي أتحكم في الحال الوجداني. لكن هايدغر يشير إلى أنه يجب ألا يقود هذا إلى أن ننكر أنطولوجياً الحال الوجداني، باعتباره كيفية الكون الأصلية للكينونة التي هي منفتحة بذاتها قبل أية معرفة وأية إرادة في أبعد أشكال الانفتاح؛ بمعنى أن المدى الذي يبلغه كشف الأحوال الوجدانية أقصى وأعمق من مدى المعرفة والإرادة. وفوق ذلك، نحن لا نكون أسياداً على الحال الوجداني إلا بالانطلاق دائماً من حال وجداني معارض¹⁰⁰ *contre-tonalité*، لا نسيطر على الاستياء إلا بالانشراح، ولا على الخوف إلا بالهدوء. وتبرز أولوية الطابع الأنطولوجي المحدد بكيفية أساسية للوجدانية في أنها تفتح الكينونة في واقع كونها- ملقى- بها، ويكون هذا عبر كيفية الأعراض المتنحي للتفادي غالباً. وتكشف الكينونة، في تفاديها إظهار أنها "كائنة وأن عليها أن تكون" عن الوجدانية طابعاً أنطولوجياً.

صحيح أنه في حال تعكر المزاج تصبح الكينونة عمياء عن رؤية ذاتها، ويحتجب عنها العالم المحيط، وتظل تبصر الانشغال¹⁰¹، لأن الحال الوجداني يهجم على الكينونة، ويباغتها إلا أن ذلك يشير، في العمق، إلى أن الكون المطبوع وجدانياً هو تحديد وجودي لانفتاح العالم المرتبط أصلاً بالكون- معاً، وهذا الأخير هو ذاته بكيفية أساسية كون- في- العالم، بمعنى أنه في كل انفتاح يفتح الآخر ويفتح العالم.

ينفتح العالم في الحال الوجداني بكيفية أولية، انطلاقاً من انشغالنا المتبصر بالكائن داخل العالم¹⁰². وما يلاقينا في الانشغال المتبصر له طابع الاهتمام، لكن الاهتمام، حسب هايدغر، يكون عبر جدوائية أو مقاومة، أو تهديد الكائن- لليد الذي يمكن التوصل إليه عبر الكون- في المحدد بكيفية وجودية. هذا التوصل يتأسس في

⁹⁹ - M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 122

¹⁰⁰ - Ibid. p. 122

¹⁰¹ - Ibid. p. 122

الوجدانية التي يفتح فيها العالم كمهدد، في الخوف كحال وجداني يمكن أن يكشف الكائن لليد في العالم المحيط كمهدد.

يؤسس كوننا المطبوع وجدانياً بكيفية وجودية انفتاحنا في العالم، لأن الوجدانية هي التي تُعَيِّن ضمناً هذا الانفتاح الأولي، انطلاقاً من الكائن الذي يمكن أن يلاقينا. لذلك، يجب علينا أنطولوجياً أن نثق بالانفتاح الأولي للعالم في الحال الوجداني المحض¹⁰³. لا تفتح الوجدانية، فحسب، الكينونة في كونها- ملقى- بها، بل إنها كذلك تُعَيِّن العالم الذي في كل مرة يفتح مع كونها.

إذا كانت النتائج السابقة، تبين عن رفع هايدغر للأحوال الوجدانية إلى مرتبة المحدد الأنطولوجي الوجودي للكينونة، فإن ذلك ينطوي ضمناً على أن الأحوال الوجدانية بما هي كذلك لها علاقة بالحقيقة. وما دامت تكشف العالم؛ أي تتضمن "معرفة" بالعالم، وإن كانت هذه "المعرفة" تبقى غير صريحة. لكن، ما هو جذر هذه العلاقة؟

إن الافتراض المباشر لهايدغر هو أن تاريخ الفلسفة سيطر عليه تصور محدد للحقيقة¹⁰⁴، وهذا التصور يستند إلى بداهات وادعاءات الحس السليم، حيث إننا في الحياة اليومية نستعمل كلمة "حقيقي" مرادفاً لكلمة واقعي؛ فالشيء يكون حقيقياً مادام له وجود واقعي، غير أن الواقعي لا يحدد "الحقيقي" وحده، ومثال ذلك تمييزنا بين الذهب الحقيقي والذهب الزائف، على الرغم من أن كليهما يتمتع بوجود واقعي، بيد أننا نصف أحدهما بالحقيقي ونصف الآخر بالزائف، وهذا يعني أننا في هذا التمييز نعالج بين الحقيقي والواقعي على أساس فكرة محددة مسبقاً، وكلما توافق وتطابق هذا الموضوع أو ذاك معها كان حقيقياً¹⁰⁵. يعتبر هايدغر أنه إلى جانب هذا المفهوم المستمد من الحس السليم هناك استعمال آخر لكلمة "حقيقي" يتعلق بالحكم، عندما نصف أفعالنا وأحكامنا بأنها حقيقية، وعندما نتوافق وتتطابق مع مضمون الشيء تكون الحقيقة هي التوافق أو التطابق؛ أي أن حقيقة الشيء هي توافقه مع الفكرة التي لدينا مسبقاً عنه، وحقيقة الحكم هي توافق الحكم مع الموضوع المتعلق به.

وتخترق هذه الازدواجية الماثلة في الاستعمال اليومي لكلمة "حقيقي" كذلك التقليد الفلسفي، لأن هايدغر يؤكد على أن هناك صلة بين الآراء الشائعة المألوفة وبين التصورات التي تنتمي للتقليد الفلسفي.

¹⁰³- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 123

¹⁰⁴- J. Greish, *Ontologie et Temporalité*, op, cité. p. 249

¹⁰⁵- M. Heidegger, *De l'essence de vérité*, in: *Questions I*, op, cité. p. 163

مارتن هايدغر، كتابات أساسية (الجزء الثاني)، مرجع سابق، ص ص 58-59

ويرسخ التقليد الفلسفي هذه الازدواجية، حيث يعتبر أن الحقيقة هي توافق أو تطابق سواء بين الموضوع والفكرة المحددة عنه مسبقاً أو بين الحكم والموضوع المتعلق به. إن هاتين الصيغتين تتضمنان تصورين فلسفيين مختلفين، يمكن بسطهما من خلال التأويل الوسطوي الذي يفهم الحقيقة كتوافق أو تطابق على أساس أن الفكر البشري يصدر أحكاماً تتوقف حقيقتها على توافقها مع الشيء. أما صيغة الحقيقة كتوافق للشيء مع الفكرة، فيتم فهمها على أساس أن الفكر هو فكر إلهي يجب أن يتوافق معه الشيء لكي يكون حقيقياً، بما أن الشيء مخلوق من قبل الإله ينبغي أن يكون موافقاً للنموذج أو الفكرة القائمة عنه في الفكر الإلهي والفكر البشري بما هو مخلوق من قبل الإله فيجب عليه، أيضاً، أن يكون موافقاً لنموذجه. إن ما يؤسس الفكر والشيء هو أنهما مخلوقان.¹⁰⁶

في ضوء ذلك، يتساءل هايدغر عن ما يؤسس التوافق أو التطابق؛ أي كيف يمكن للحكم أن يتوافق مع الشيء أو العكس على الرغم من أنهما مختلفان؟ يشير هايدغر في معرض إجابته على هذا التساؤل إلى أن التوافق بين الحكم والشيء هو نوع من العلاقة بينهما، وهذه العلاقة تتحدد بكونها علاقة تمثّل، لا ينبغي فهم التمثّل هنا انطلاقاً من السيكلوجيا أو نظرية الوعي، فليس معنى التمثّل أن تتوفر في داخل وعينا على صورة عن الشيء، وإنما التمثّل يتعلق بالشيء ذاته؛ أي أن نجعله قائماً أمامنا، وقبلتنا، لا أن نتعلق بصورته. ويتحقق هذا الأمر في أن يجتاز ما يقوم قبالتنا مجالاً مفتوحاً للالتقاء وأن يبقى قائماً فيه كشيء¹⁰⁷، لأن المجال المفتوح لا ينشأ انفتاحه بفعل صواب التمثّل، وإنما يتم دائماً تلقية وتقبله. إن الانفتاح هو أساس الصواب ومجاله، وإن التمثّل لا يحدد المجال المفتوح، بل يقوم فيه دون إرادته، وهنا يفكر هايدغر العلاقة بين التمثّل والتمثّل كتصرف يقوم في المجال المفتوح، والتصرف يقوم في المجال المفتوح ويتعلق كل مرة بكائن يتجلى في هذا التصرف، انطلاقاً من المجال المفتوح، وينبغي في التصرف أن يتمكن الكائن من الظهور. إن كيفية القيام في المجال المفتوح تتنوع بتنوع التصرف ومن خلاله يظهر تأثير القيام المنفتح.

يكون الحكم صائباً عندما يفصح عن الكائن المتجلي في المجال المفتوح؛ أي عندما يستمد من الكائن ذاته توجيه القول، بمعنى ينبغي أن يكون مقياس الحكم هو الكائن ذاته.

يلاحظ هنا أن إمكانية الحقيقة كصواب هي التصرف المنفتح، وهذا الأخير هو الحرية، إن "ماهية الحقيقة هي الحرية"¹⁰⁸، ليست الحرية ... الميل الاعتباطي، الذي يطفو أحياناً عند الاختيار، نحو هذا الجانب أو ذاك،

¹⁰⁶- M. Heidegger, *De l'essence de vérité*, in: *Questions I*, op, cité. p. 164

مارتن هايدغر، كتابات أساسية (الجزء الثاني)، مرجع سابق، ص 60

¹⁰⁷- M. Heidegger, *De l'essence de vérité*, in: *Questions I*, op, cité. pp. 167-168

مارتن هايدغر، كتابات أساسية (الجزء الثاني)، مرجع سابق، ص 62

¹⁰⁸- Ibid. p. 170

نفس المرجع، ص 66

ليست الحرية استقلال إمكانية الفعل أو عدم إمكانيةه¹⁰⁹، إنما هي تَرَكُّ الكائن يكون، والمقصود بالترك هنا ليس غض الطرف عنه، وعدم الاكتراث له، بل الإقبال عليه، وليس الإقبال كذلك التعامل مع الكائن بمعرفته واستخدامه أو بتحويله وتوجيهه، إن الإقبال - حسب هايدغر - هو الشرط المسبق الذي يسمح للكائن بالظهور. لذلك، تَرَكُّ الكائن هو الإقبال على المحل المنفتح الذي تتحدد به الكينونة. إن الحرية، بما هي تَرَكُّ الكائن يكون ما هو، بمعنى الإقبال على المحل المنفتح الذي يمكن للكائن أن يتجلى فيه، هي ماهية الحقيقة. إن الحقيقة، في معناها الأصلي، ليست صواب الحكم، وإنما هي انكشاف الكائن وكشفه¹¹⁰، في تَرَكُّ الكائن يكون تكون الحقيقة، فالحقيقة هي كشف الكائن، ومع الانكشاف يحدث الانفتاح. ولا يفهم هايدغر الانفتاح حدثاً أو إنجازاً للإنسان على ضوءه يتجلى الكائن، كما أنه ليس إطاراً جامداً أو وعاءً قائماً تتقدم فيه الأشياء، وإنما هو فتح المجال لحركات الكينونة التي تنهج مسالك محددة. يتحدد المجال المفتوح بفضل قرارات أساسية وانطلاقات تاريخية.

إن الحقيقة مفهومة بهذه الكيفية تقتضي اللاحقية، ولا تُحمل هذه الأخيرة مقابلاً للحقيقة بقدر ما أن الحقيقة واللاحقية متلازمان؛ فاللاحقية تنتمي للحقيقة ذاتها، إنها لاماوية الحقيقة، واللاماهية هنا ليست تحريفاً ولا تشويهاً يلحق بالماهية، إنما هي الأساس الذي تقوم عليه الماهية. لذلك، فالحقيقة هي *alétheia*: اللإخفاء أي الانكشاف، بمعنى الخروج من اللاحقية التي هي الخفاء. ولولا الخفاء لما كان هناك انكشاف، بمعنى أن الخروج إلى اللإخفاء مقتضى ولازمٍ عن الخفاء الذي هو اللاحقية. لا تلغي الحقيقة، إذن، الخفاء وتنحيه، بل هي تستمد ماهيتها من هذا الخفاء¹¹¹، وبكلمة جامعة الخفاء هو الأساس الحامل للانكشاف.

نلاحظ أن هناك شكلين لللاحقية (الخفاء) يتمثل الشكل الأول، في أن اللاحقية هي مصدر الحقيقة نفسها، بمعنى أن اللاحقية حاضرة في كل شكل من أشكال الحقيقة. أما الشكل الثاني، فيمكن في أنه في المجال المنكشف نجد الكائن يقنع ويخفي الكائن في كليته¹¹²، لأن الخفاء سمة من سمات الكون ذاته.

تطالعنا، في هذا السياق، العلاقة القائمة بين الحقيقة والأحوال الوجدانية، فإذا كانت الحقيقة تنتمي لماهية الكائن، باعتباره يتميز بأنه حقيقي أو غير حقيقي، فإن الكائن ككائن ينفتح في الحال الوجداني كما هو حال الدهشة الذي انفتح فيه الكائن بما هو. وعلاوة على ذلك، الأحوال الوجدانية، بحسب هايدغر، هي "أكثر تلقياً

¹⁰⁹ - M. Heidegger, *De l'essence de vérité*, in: *Questions I*, op. cité. p. 171

نفس المرجع، ص 66

¹¹⁰ - Ibid. p. 171

مارتن هايدغر، كتابات أساسية (الجزء الثاني)، مرجع سابق، ص 66

¹¹¹ - Ibid. p. 171

نفس المرجع، ص 70

¹¹² - مارتن هايدغر، نداء الحقيقة (ماهية الحقيقة نظرية أفلاطون عن الحقيقة-أليثيا: هيرقليطس، الشذرة السادسة عشر)، ترجمة وتقديم ودراسة: عبد الغفار مكوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 162

وأكثر كشفًا، حيث إنها تكشف ما لا يستطيع أي عقلٍ كشفه¹¹³. وتؤسس الأحوال الوجدانية بما هي كيفية أصلية، إذن، ارتباطنا بالكائن في كليته. وبالتالي، فإن الأحوال الوجدانية تفصح وتعلن عن الانفتاح الذي تحدث فيه الحقيقة بما هي انكشاف الكائن من حيث هو. على هذا الأساس، تعد الأحوال الوجدانية شكلاً من أشكال الحقيقة وكيفية من كفيّياتها.

ثالثاً: أحوالٌ وجدانية عينية

إذا انطلقنا من النتائج الحاسمة التي توصل إليها الفصل الثاني، فإن ذلك سيدفعنا إلى طرح السؤال التالي: هل هناك انسجام بين تحديد هايدغر الأنطولوجي للأحوال الوجدانية وبين تشخيصه لأحوال الخوف والقلق والملل؟ وإذا كانت الأحوال الوجدانية، بناء على علاقتها العميقة بالحقيقة، تكشف، فما الذي تكشفه؟ وهل هناك أحوال وجدانية يمكنها أن تفتحنا على إمكانية وجودنا الأصيل؟ تقتضي الإجابة على هذا السؤال متابعة تشخيص هايدغر الفينومينولوجي لأحوال الخوف والقلق والملل.

1- الخوف الكاشف للكائن داخل العالم:

يتساءل هايدغر في بداية تحليله لظاهرة الخوف عن: ما الذي يجعل الكينونة تهرب في حياتها اليومية؟ يوجد في حركة الهروب استعداد فعلي للكينونة، وهو مكون لكون الكينونة بما هي همّ، وضمن هذا الاستعداد يوجد إخفاء¹¹⁴، لأن الكينونة حينما تهرب، فإنها في محاولة الهروب هذه تحاول إخفاء ما تهرب منه. ويمكن القول، بكيفية صورية: إن الكينونة تهرب من كون- الشيء- مهدداً، بيد أن ما يمثل في طابع التهديد ليس معطى بكيفية أولية في حقيقة الذي يهرب أمام ذاته، بمعنى أن الكينونة لا يتكشف لها ما يمثل في التهديد، وإنما هو معطى في الخوف. والكينونة لا تهرب، بكيفية أولية، إلا لأنها تخاف. ينبه هايدغر هنا إلى أنه لا ينبغي اعتبار كل "تراجع أمام شيء ما" على أنه بالضرورة هروباً، ولا يمكن كذلك اعتباره خوفاً.

لكي يوضح هايدغر ظاهرة الهروب هاته، يعود إلى الدلالة الإغريقية القديمة *φύγη* (فيغي) وإلى الدلالة الوسطوية *fuga*¹¹⁵ (فيغا)، يمكن ترجمة هاتين الدالتين "بالهروب". في الدلالة الإغريقية أحياناً "التراجع أمام شيء ما" لا يعني بالضرورة الهروب بالمعنى الصارم، ويمكن فيها اعتبار بالموازاة أن "الهروب أمام شيء ما" يعني "الخوف من شيء ما". لذلك، يجب أن يفسر الهروب، انطلاقاً من كيفية كون الخوف وعلى نحو أفضل، بالانطلاق من بنيات الكون التي تمثل في الخوف. على هذا الأساس ذلك، يجد هايدغر نفسه، مدعواً إلى أن يحلل ظاهرة الخوف للإمسك فينومينولوجياً بظاهرة هروب الكينونة أمام ذاتها. غير أنه لا بد من النظر إلى

¹¹³ - مارتن هايدجر، كتابات أساسية (الجزء الثاني)، مرجع سابق، ص ص 74-75

¹¹⁴ - M. Heidegger, *Prolégomènes*, op, cité. p. 409

¹¹⁵ - M. Heidegger, *Prolégomènes*, op, cité. p. 409

ظاهرة الخوف بما هي كيفية الكون المرتبطة بالعالم؛ فالخوف مرتبط دائماً بالعالم، وبالكون-المشترك-مع-الآخرين، وتعدد كفيات الخوف تتحدد بالخوف من شيء داخل العالم دائماً. أما الدلالة الوسيطية، فهي تبرز أن التحليل التقليدي لظاهرة الخوف غير كافٍ.¹¹⁶

ويشير هايدغر إلى مسار التحليلات السابقة لظاهرة الخوف منذ أرسطو الذي يعده أول من بحث هذه الظاهرة في كتاب "الخطابة" في إطار تحليله للانفعالات والمشاعر بكيفية عامة إلى الرواقية والقديس أوغسطين. ويشير هايدغر إلى كانط الذي تحرك في معنى التحديدات المنحدرة من العصور القديمة تقريباً.¹¹⁷

لا يقوم هايدغر بتأويل مجزأ للتحليل الذي قاد أرسطو في خطابه، فلا تعد تحليلات أرسطو أساساً لفهم فعلي للبنى الأساسية للكينونة، حيث يعتبر أرسطو أن الخطيب يمكن له من بين أشياء أخرى فرض مخطئه وقضايه على السامعين؛ فهو يستثير في مجموع الشعب الغرائز وانفعالات الجنون، فهو يبحث عن أرصدة للحرب. لذلك، يخيف السامعين ويثير فيهم الخوف في معرض حديثه عن التهديد الذي يواجه المدينة، فيستيقظ الخوف لدى السامعين، والخوف عند أرسطو هو لحظة مكونة في الخطاب.¹¹⁸

وعلى الرغم من أن تحليل هايدغر يتوجه إلى بنية كون الكينونة، فإنه مع ذلك يستند باستمرار إلى التحديد الأرسطي. ويقارب هايدغر ظاهرة الخوف من زوايا ثلاث هي: ما نخاف منه، والخوف ذاته، وما نخاف عليه.¹¹⁹ وهذه اللحظات بنيوية وليس تضامنها أمراً عرضياً. ومع ذلك، فهي لا تستوفي ظاهرة الخوف إلا بالإشارة إلى الكيفيات المتغيرة للخوف.

ويعتبر هايدغر، في زاوية ما نخاف منه، أن المخيف هو دائماً كائن يقابلنا في داخل العالم وله كيفية الكون لليد أو القائم أمامنا أو الكون المشترك. ولا يحسب هايدغر هنا أن الأمر يتعلق بسرد أنطقي لكانات ممكنة وكيفيات متعددة تكون مخيفة غالباً، بل إن الأمر يتعلق بتحديد ظاهرة المخيف في كونه شيئاً مخيفاً. يقابلنا المخيف، باعتباره شيئاً فيه الخوف وله طابع التهديد، ويأخذ مظاهر مختلفة فله طابع الدلالية¹²⁰، هو شيء مضر، إنه كما يقول أرسطو شر¹²¹. والمضر دائماً محدد، ويتجلى داخل مركب الكلية الوظيفية. ويتحدد المضر ذاته انطلاقاً من جهة معينة، الجهة ذاتها تأتي كشيء مزعج. بيد أن المضر بما هو تهديد في مجال قربنا ليس قابلاً للسيطرة عليه أو التحكم فيه، لأنه يقترب منا في ضرره المشع، لذلك، فإن له طابع التهديد. كلما اقترب

¹¹⁶ - Ibid. p. 409

¹¹⁷ - Ibid. p. 411

¹¹⁸ - M. Heidegger, *Prolégomènes*, op, cité. p. 412

¹¹⁹ - M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 124

¹²⁰ - Ibid. p. 124

¹²¹ - M. Heidegger, *Prolégomènes*, op, cité. p. 412

الضرر في مجال قربنا يكون وقتها في أقصى درجات الضرر. وعندما يقترب باستمرار، فإنه يبقى مستتراً في كون الشيء المخيف. إن الضرر بما هو يقترب في مجال القرب يكون مهدداً، ويمكن أن يصيبنا أو لا يصيبنا، ويتضمن الضرر بما هو يقترب في مجال قربنا إمكانية مكشوفة لا تحد أو تلتطف من الخوف وإنما تشكله وتنميه.¹²²

أما زاوية الخوف ذاته، فإن هذا الأخير يكشف عن التهديد من حيث إن الكينونة تعنى به، وليس الخوف، على سبيل المثال، حال الشر القادم نلحظه ثم بعد ذلك نخاف. فالكينونة تكتشف بداية الخوف في كون الشيء مخيفاً. ويمكن للخوف في كيفية معبر عنها أن يبرز المخيف. ويبين تبصر المخيف من حيث هو وجدانية الخوف عن أن الخوف ذاته إمكانية نائمة للكون- في- العالم المطبوع وجدانياً، فهو يفتح العالم مسبقاً بما هو انطلاق من كون الشيء مخيفاً، ويكون هو ذاته مكشوف عبر إمكانية محددة وجودياً للكون- في- العالم.¹²³

أما الزاوية الأخيرة فما نخاف عليه، إذ يرى هايدغر أن الكينونة هي الكائن الوحيد الذي يخاف على شيء ما، فنحن نخاف على منزلنا ومتاعنا، وليست هذه اللحظة معارضة للتحديد الوارد في اللحظة الأولى، لأن الكينونة بما هي كون لدى الانشغال، وهذا الأخير يهددها، فإنه، مع ذلك يفتح الكينونة بكيفية سالبة غالباً، يتفها ويجعلها تفقد عقلها. وما نخاف عليه مثله مثل ما نخاف منه، كلاهما يفتح، بكيفية أصلية مشتركة إيجاباً وسلباً، الكائن داخل العالم في تهديده لنا، ويفتحان كذلك الكون- في من زاوية كون الشيء مخيفاً.¹²⁴

ويشير هايدغر إلى زاوية أخرى للخوف تتعلق بما نخاف من أجله، فرعايتي للآخر تجعلني أخاف من أجله، ولا يتضمن هذا مسبقاً أن الآخر الذي أخاف من أجله لا يخاف، نحن نخشى، بالضبط، من أجل الآخر عندما لا ينتابه الخوف، ويقذف نفسه بكيفية متهورة أمام التهديد. إن ما نخاف من أجله المرتبط بالرعاية هو كيفية وجدانية مشتركة مع الآخرين، وهو نمط أصيل لكوننا المشترك. يمكن أن يخاف المرء من أجل شيء ما دون أن يخاف على نفسه، فخوفي من أجل الآخر هو، في الحقيقة، ليس خوفاً على نفسي. فالمسألة هنا لا تتعلق بدرجات الأحوال الوجدانية، وإنما كفاءات وجودية محددة أساساً. إن ما نخاف من أجله لا يفقد أصالته الخاصة بذريعة أنه ليس خوفاً في الحقيقة.¹²⁵

بعدما يفرغ هايدغر من بسط لحظات الخوف المهيكلة يعرض لكفاءات الخوف المتغيرة. وتختلف هذه الأخير حسب اقترابها في مجال قربنا، ذلك لأنه إذا باغتتنا التهديد، أثناء انشغالنا، فإن الخوف حينها يستحيل إلى رعب، وهنا نميز بين التهديد الذي يقترب أكثر وبين الكيفية التي يباغتتنا فيها، وما يثير رعبنا هو في البداية

¹²²- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 125

¹²³- M. Heidegger, *Prolégomènes*, op, cité. p. 413

¹²⁴- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 125

¹²⁵- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 126

شيء مألوف لدينا. أما إذا كان للتهديد طابع غير مألوفٍ إطلاقاً، فإن الخوف يكون قد استحال إلى هلع. وعندما يقابلنا التهديد في طابع الرعب وفي ذات الوقت يقابلنا في طابع الهلع، فإن الخوف عندها يستحيل إلى فزع.¹²⁶

ويشير هايدغر إلى أن هناك كفيات أخرى متعددة للخوف، تعرف بمسميات كالوجل والحشمة والضيق والذهول. كل هذه الكفيات المتعددة بما هي إمكانيات وجدانية تحيل إلى الكينونة الخائفة بما هي كون في العالم. ولا ينبغي فهم الخوف هنا بالمعنى الأنطقي كاستعداد متصنع، وإنما كإمكانية أساسية لوجدانية الكينونة بكيفية عامة، وإن كانت ليست هي الإمكانية الوحيدة.¹²⁷

ويتبين أن الخوف بمختلف زواياه وكفياته، يكشف لنا الكائن داخل العالم، بمعنى أن التهديد المائل في الكائن يصبح بارزاً في ظاهرة الخوف، ويصبح الكائن داخل العالم نفسه لامعاً، ويشهد هذا بكيفية مشخصة على الانفتاح الأصلي للعالم.

2- القلق وتجربة العدم:

إذا كان ما يميز الإنسان ككينونة هو وجوده في كل مرة وسط الكائن في كليته مسبقاً على نحو من الأنحاء، وكيفما اتفق، بمعنى أنه دائماً مندرج في دوامة الحياة اليومية، حيث يكون متعلقاً بهذا الكائن أو ذلك وغارقاً في هذا القطاع من الكائن أو ذلك، فمن الأكيد أن هناك تجربة وجدانية بوسعها أن تجعله قادراً على انتشار نفسه من هذا الشتات والغرق في الكائن في كليته، بالأوبة إلى أصالة كونه. لكن هل يمكن بلوغ هذه التجربة التي نستجمع فيها أنفسنا بالفعل؟ وما هو الحدث الأساسي المميز لها؟

سبق أن أكدنا أن الكينونة ترزح في ظاهرة السقوط تحت سيطرة الممارسات والتأويلات الشائعة، وتغرق في الوضعيات الجزئية، إذ تشتت ذاتها في هذه الوضعيات، مما يكبتها ويغلقها، هذا الانغلاق هو سلب للانفتاح الذي هو بنية أساسية للكينونة ككون- في- العالم، ويتجلى هذا السقوط في هروب الكينونة أمام ذاتها¹²⁸. يطالعنا هنا تشبث هايدغر بتحديدته الفينومينولوجي لمعنى الظاهرة، إذ يرى أنه في كل تقنيق لابد أن نلمح شيئاً ما. وفي ضوء ذلك، يبرز في الهروب بكيفية مباشرة ما تهرب منه الكينونة، غير أن اللافت للنظر هنا أنه لا يمكن تعميم ظاهرة الهروب على كل حالات التراجع، فقد يكون هناك تراجع دون أن يكون ثمة هروب؛ إذ إن الإعراض المائل في السقوط ليس هروباً متأسساً في الخوف، "إنما بالأحرى هو متأسس في القلق"¹²⁹. لكن، ألا يرتبط

¹²⁶- Ibid. p. 126

¹²⁷- Ibid. p. 126

¹²⁸- M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 154

¹²⁹- Ibid. p. 155

القلق مع الخوف أنطولوجيًا؟ ويعترض هايدغر على بدهة وادعاء هذا الطرح الذي يعتبر القلق وجهًا آخر للخوف، على اعتبار أن القلق أكثر جذرية من الخوف، بل إنه هو الأساس الذي يسند الخوف ذاته. فإذا كنت في الخوف منخرطًا داخل العالم، فإن القلق يجعلني عاريًا أمام ذاتي. لكي يبين هايدغر الاختلاف الجذري بين الخوف والقلق، ويقوم بعقد مقارنة بينهما عبر لحظات ثلاث: لحظة ما نخاف ونقلق إزاءه، ولحظة ما نخاف ونقلق عليه، ولحظة الخوف والقلق ذاتهما.

يرى هايدغر، بخصوص اللحظة الأولى، أنه إذا كان ما نخاف منه هو الكائن داخل العالم الذي يمثل لنا ضررًا يأتي من منطقة معينة، ويمكن أن يصيبنا؛ أي أن المخيف يتبدى لنا بوصفه تهديدًا يقترب من مجال قربنا، كأن نخاف من مرض أو مجاعة أو حرب أو حريق ما، بمعنى أن ما نخاف منه محدد، فإن ما نقلق إزاءه، على خلاف ذلك، ليس له طابع الضرر، ولا يتأتى من منطقة معينة، إنه ليس في أي مكان.¹³⁰ وذلك لأن التهديد في حال القلق لا يقترب من مجال قربنا، إن ما نقلق إزاءه هو كوننا في العالم¹³¹؛ بمعنى أن الذي يقلقنا هو فقدان الكائن داخل العالم جدوائيته وأهميته، عندها يفرض علينا العالم نفسه، يعني هذا أنه في القلق يبرز العدم أو اللاشيء.¹³²

ويختلف القلق كذلك عن الخوف في اللحظة الثانية، فإذا كان ما نخاف عليه هو شيء محدد، كأن نخاف على بيتنا أو سمعتنا، فإن ما نقلق عليه ليس محددًا، وليس هذا الكائن أو ذاك، على اعتبار أن ما نقلق عليه هو توارى وانفلات الكائن في كليته، وفقدانه لأية دلالة، إذ يغدو العالم المألوف بدون جدوى وبدون أهمية، وتنحل روابطنا بالآخرين.¹³³

لا ينشأ ما نقلق إزاءه وما نقلق عليه عن تمثلنا للشيء وإدراكه، وإنما ينشأ عن القلق ذاته¹³⁴: فعل القلق نفسه، وهو الذي يكشف عن اللاشيء، حيث يكون التهديد غير محدد، فموضوع القلق هو الكون-في-العالم، بمعنى أننا في القلق نكتشف العالم بصفته كذلك، فما يقلقنا وما نقلق عليه هو الكون-في-العالم، على أساس أننا نعيش في القلق تجربة تداعي وعينا وإدراكنا أمام انفلات العالم من أمامنا، هذا الانفلات الذي تفقد فيه الأشياء دلالتها وأهميتها، لأن الكائن في كليته ينسحب وينفلات دون أن نستطيع تحديد مصدر ذلك. وهذا هو الذي يجعل

¹³⁰ - M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p Ibid. p. 156

¹³¹ - Ibid. p. 156

¹³² - Ibid. p. 157

¹³³ - Ibid. p. 156

¹³⁴ - Ibid. p. 159

القلق ليس في أيّ مكان على اعتبار أن اللامكان لا ينشأ عن نفي مجموع الأمكنة الممكنة، بل هو الإمكانية التي تجعل المكان ذاته ممكناً. إن ما يولد فينا القلق هو العدم، لكن ما بال العدم هنا؟

حينما نعيش في تجربة القلق انفلات الكائن في كليته، عندما لا يخاطبنا ولا يقول لنا شيئاً، فإننا وقتها نشعر بالوحشة؛ بمعنى أن الكينونة تشعر أنها ليست في بيتها، لم تعد عند نفسها¹³⁵. ربما يعتقد أن هذا الإثبات متناقضٍ ومتنافٍ مع تحديد الكينونة ككون- في، الذي معناه أن الكينونة تتحدد بالألفة إزاء شيء ما. وجدير بالذكر هاهنا أن هايدغر يعتبر أن الوحشة لها شكلان: فمن جهة أولى تعتبر الوحشة هي منبع الألفة، ولا تستطيع هذه الأخيرة القضاء على الوحشة نهائياً، لأنها بذلك تقضي على ذاتها. لا تخرج الألفة من الوحشة التي هي منبعها في البداية وينتهي الأمر، إنما ثمة حضور دائم للوحشة في خبايا الألفة عينها، وفي داخل الألفة ثمة وحشة كذلك، فليست الوحشة مقابلاً للألفة على اعتبار أنها ليست غربة.

على أساس ذلك، يعتبر هايدغر أن الوحشة أصلية فينا، إنها أكثر أصلية من الألفة، بل إن هذه الأخيرة، في الحقيقة، مشتقة من الوحشة التي يبرز فيها كوننا ملقياً بنا. إن القلق هو الذي يجعلنا نشعر بهذه الوحشة عندما لا يخاطبنا الكائن ولا يدلي لنا بشيء، لذلك، يفردنا القلق لأنفسنا، إذ يجلي لنا كوننا المتروك لنا¹³⁶. هذا الأفراد لا يعني أن القلق يفصلنا عن روابطنا بالعالم ويعزلنا عن الآخرين بقدر ما هو انتزاع لنا من العالم اليومي المألوف، وتحرير لنا من سيطرة الممارسات والتأويلات الشائعة؛ أي فهمنا لأنفسنا انطلاقاً من الغرق في المرء وحالة السقوط، وفتح لنا على كوننا ككون ممكن¹³⁷. وبالتالي، فإن القلق لا يفردنا لأنفسنا إلا لكي يجعل مشاريعنا وقرار اتنا تنبثق منا نحن أنفسنا، مادما نستطيع كوننا الأصيل.

إن ما يجعلنا نشعر بالوحشة هو فقدان الكائن في كليته للدلالة، ولا يعني ذلك أن الكائن في كليته يفنى ويزول، وإنما ينصرف عنا، وهذا الانصراف يثير ضيقنا إذ نشعر بفقدان السند¹³⁸. في ضوء الرجة التي يحدثها فينا القلق نشعر أننا نتراجع أمام أنفسنا، وليس هذا التراجع ناجماً عن حالة هروب، وإنما مصدره هو العدم المتجلي في القلق؛ بمعنى أننا نبلغ العدم أو اللاشيء في القلق. ولا يتكشف العدم هنا كائناً، ولا يعطى لنا كموضوع، وذلك لأننا لا ندرك في القلق اللاشيء. فالقلق لا يزودنا بتصور حول اللاشيء. وبالرغم من ذلك فإن اللاشيء يتجلى، غير أنه لا يتجلى بمعزل عن الكائن في كليته، بل يتجلى هو والكائن في كليته على حدٍ سواء¹³⁹. لا يعني هذا أن الكائن في كليته يصبح لا غياً أو يتم إفناؤه والقضاء عليه من قبل القلق ليغدو بعد ذلك

¹³⁵ - M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 157

¹³⁶ - Ibid. p. 156

¹³⁷ - M. Heidegger, *Être et Temps*, op, cité. p. 156

¹³⁸ - M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, in: *Questions I*, op, cité. p. 58

¹³⁹ - Ibid. p. 60

العدم، إنما العدم يصرح عن ذاته أثناء انفلات الكائن في كليته. وذلك لأن القلق ليس إنجازاً صريحاً للنفي، لأن تجلي العدم سابق على النفي ذاته.

ربما يخال "المرء" أن العدم المتجلي أثناء انفلات الكائن في كليته يسمح لنا بإبصاره ورؤيته، غير أن الأمر خلاف ذلك، إذ إن العدم لا يتركنا نبصره ونراه بتأناً، بل يصدنا ويصرفنا عنه، وفي هذا الصدد إحالة إلى الكائن في كليته، وهو ينفلت. هذه الإحالة الصادة هي ماهية العدم، بمعنى أن العدم عندما يصدنا عنه، فإنه في الوقت نفسه يحيلنا إلى الكائن المتواري من أمام ناظرنا.¹⁴⁰

في ضوء ذلك، يرى هايدغر أن العدم يعدم؛ أي أن فعل العدم نفسه يسود وينتشر، لأنه ليس حالة قائمة، بمعنى أن العدم العادم يحيل إلى الكائن بما هو كذلك، هذه الإحالة هي التي تسمح للكائن أن يغمرنا. يفتحن العدم أو اللاشيء المتجلي في القلق ويفتح الكائن بما هو كذلك بكيفية أصلية، ذلك أن الكائن الذي يفتح بكيفية أصلية مشروط مسبقاً من قبل انعدام اللاشيء، بمعنى أن ما يحدد ماهية العدم العادم، حسب هايدغر، هو أنه يجعل الكينونة إزاء الكائن بما هو كذلك.¹⁴¹

تبيين التحليلات الأنفة أن أيّ تصرف للكينونة طبقاً لماهيتها، سواء إزاء ذاتها أو إزاء الكائنات الأخرى أو الناس الآخرين، لا يمكن أن يصدر إلا في أفق تجلي اللاشيء. فماهية الكينونة تكمن في كونها أصلاً تتعرض للاشيء. هذا التعرض هو الذي يجعلها وراء الكائن في كليته، حيث إنها تتعالى عليه¹⁴². هذا التعالي هو ما يمنحها إمكانية التصرف إزاء الكائن. إن حرية الكينونة مشروطة بتجلي العدم، وإنجازها لكونها غير ممكن، إلا انطلاقاً من تعاليها، تعرضها للعدم. غير أن السؤال الذي نطرحه مع هايدغر هنا هو: مادام التجلي الأصلي للعدم هو الذي يسمح بتجلي الكائن بما هو كذلك، وهذا التجلي الأصلي بالإمكان بلوغه في تجربة القلق، فلما لا نهيم باستمرار في القلق لكي ننجز كوننا؟

ينبه هايدغر، بصدد هذا السؤال، إلى أن القلق بما هو تجربة أصلية نادر¹⁴³، بيد أن هذه الندرة لا تسلب القلق دلالاته المنهجية الأساسية. يعود السبب في ندرة القلق، برأي هايدغر، إلى أن العدم في البداية يبقى محجوباً عنا، لأننا في البداية وغالباً غارقين بشكل محدد في الكائن، مجرورين إلى المرء، وانشغالنا بالكائن، الذي يجعله أقل انفلاتاً، هو ما يحجب العدم. وتجدد الإشارة إلى أن ندرة القلق لا تعني غيابه، فهو هنا قابع في

¹⁴⁰ - Ibid. p. 61

¹⁴¹ - M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, in: *Questions I*, op. cité. p. 62

¹⁴² - Ibid. p. 62

¹⁴³ - Ibid. p. 63

أعماق الكينونة وينبغي إيقاظه حسب؛ أي تركه يستيقظ بإفساح المجال له، خاصة أنه يمكن أن يستيقظ في أية لحظة، لأنه دائماً على أهبة الاستعداد. غير أننا لا نتحكم في عملية الإيقاظ هذه، لأننا كائنات متناهية ومشروطة تاريخياً. وعليه لا نستطيع أن نجعل أنفسنا بكيفية أصلية أمام العدم، لأن تناهينا يتعدى حريتنا مما يمنعنا من أن نهيم في تجربة القلق باستمرار.¹⁴⁴

هناك ملمح آخر للقلق يكمن في ظاهرة الموت، على أساس أنها بنية أنطولوجية للكينونة؛ فالموت ليس حدثاً عارضاً ولا ليس توارياً بيولوجياً كذلك¹⁴⁵، وإنما هو إمكانية الكينونة القصوى، على اعتبار أنه يتغلغل في نسيج وجودنا، إنه شكل لكوننا- في- العالم. ويؤكد تحليل هايدغر للموت على أهمية البنات الأصلية والتجارب الأولية في البحث الفينومينولوجي. ومن الملاحظ أن الكينونة مطبوعة في الحياة اليومية بظاهرة الغرق في المرء، والانغماس في المجال العمومي للكون المشترك مع الآخرين، غير أن هذا الهروب الدائم، وإن كان يخفي ويقنع عنا أننا سنموت يوماً ما، فإنه يقتضى منا، مع ذلك، أن نواجه موتنا، ذلك أنه تتجسد في الموت الفردية القصوى للكينونة، حيث إنه لا يمكن لشخص ما أن يموت بدلاً مني، بمعنى أن الموت كإمكانية قصوى للكينونة هو الذي يجعل الكينونة تستشرف ذاتها. ف"العلاقة بالموت ليست علاقة تمثل، إنما هي حركة الكينونة نحو إمكانيتها الخاصة".¹⁴⁶

لا يتأتى الموت من مكان خارج على الكينونة، وإنما بالأحرى من الكينونة ذاتها. فالكينونة تكتشف في ظاهرة الموت تناهيتها؛ أي أنها تكشف كونها للموت على اعتبار أنها جُعِلت له. تتجلى هنا هاوية أخرى للعدم، باعتباره "استحالة الوجود بكيفية عامة"¹⁴⁷، إنه يجعل الكينونة تستشعر انعدام السند، حيث تفقد الأشياء دلالتها وأهميتها. إن الحال الوجداني المصاحب للعدم هو القلق، وأساس القلق هنا هو الكون للموت.

يكشف الموت عن تهديد دائم على أساس أن الكينونة تستشعر أنه ليس هناك مكان مأمون؛ فالعالم يصبح موحشاً، فوجودنا مهدد من قبل الموت، إذ إننا نجد أنفسنا بكيفية قبل موضوعية أمام كوننا- في- العالم ككل¹⁴⁸. فالقلق يجعل الكينونة عارية إزاء كونها- على خلاف الخوف من الموت الذي يسم الحياة اليومية، فهو يضعنا أمام مواجهة الإمكانية القصوى للموت. إذ إنه يجعلنا على استعداد لتحمل موتنا بكيفية واعية، ومن ثم الاضطلاع بكوننا.

¹⁴⁴ - M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, in: *Questions I*, op, cité. p. 66

¹⁴⁵ - Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Million-2002. 2 édition, p. 28

¹⁴⁶ - Ibid. p. 30

¹⁴⁷ - A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini: Heidegger 1925-1930*, Librairie Philosophique J. VRIN, 2005, p. 82

¹⁴⁸ - كلاوس هيلد، العالم والأشياء قراءة لفلسفة مارتن هايدجر، دراسة سابقة، ص 139

3- الملل يبرز الكائن في كليته:

إذا كنا في تجربة القلق قد ظفرنا بحال وجداني أساسي يتكشف فيه العدم أو اللاشيء، وعلى أساسه يمكن للكينونة أن تؤوب إلى ذاتها وتضطلع بكونها الأصيل، فإنه من الأكيد أن القلق ليس هو الحال الوجداني الأساسي الوحيد الذي يشكل حدثاً أساسياً للكينونة. لذلك، سنحاول إبراز حال وجداني أساسي يجعل الكينونة تعيش حدثاً أساسياً مماثلاً.

نحن مطالبون الآن باسترجاع بعض التحديدات الأساسية، التي سبق أن أشرنا إليها، وتتمثل هذه التحديدات في أن الأحوال الوجدانية مقارنة بكيفيات الانفتاح الأخرى تكشف الكينونة بصفاتها ملقياً بها، بمعنى أن الكينونة تجد نفسها في وضعيات محددة مسبقاً يتعين عليها أن تضطلع بكونها، وأن تنجز وجودها. إلا أن الكينونة في الحياة اليومية تهرب إلى المرء غالباً، وتتلفع بالسقوط، مما يحجب عنها واقع أنها ملقياً بها. مما يميز الأحوال الوجدانية الأساسية هو أنها تنتابنا وتهجم علينا دون إرادة أو وعي منا، إذ تجعلنا أمام وقائعية وجودنا، فتفسح بذلك أمامنا إمكانية كوننا الأصيل، ومع ذلك فإنه تبقى هذه الأحوال الوجدانية، في أغلب الأحيان، خادمة في الكينونة. مما يجعل مهمة البحث الفلسفي تتوقف على إيقاظ الحال الوجداني الأساسي الذي بإمكانه أن يمكننا من كوننا الأصيل.

يشير هايدغر إلى أن الحال الوجداني الأساسي الذي يطبع وضعيتنا الفعلية يتميز بأنه هنا نائم، لذا يتعين علينا إيقاظه. ليس الإيقاظ هنا حدث أو إنجاز للإنسان، وإنما هو ترك الحال الوجداني الأساسي يستيقظ؛ أي أن يكون ما هو. إن كون الحال الوجداني نائم لا يعني أنه غائب تماماً، بل نحن مطبوعون به. وإن التحديد الأساسي للحال الوجداني هو كونه هنا وكونه ليس هنا؛ أي هناك.

إن الحال الوجداني الأساسي الذي يطبع وضعيتنا التاريخية الفعلية هو الملل الأصلي أو العميق، وهذا الأخير هو شكل من أشكال الملل، حيث يعتبر هايدغر أن هناك ثلاثة أشكال للملل هي: الممل، والتملل، والملل الأصلي أو الملل العميق.¹⁴⁹

يؤول هايدغر حال الملل انطلاقاً من الشكل الأول: الممل، ويمكن مقارنة الممل بالخوف، وذلك لأنه إذا كان الخوف أمام الكائن داخل العالم دائماً؛ أي إنه محدد بوضعية معينة، فإن الشكل الأول للملل كذلك، شأنه شأن الخوف متعلق دائماً بهذا الكائن أو ذاك، إنه في كل مرة محدد بوضعية ما. والممل هو دائماً شيء ما، كتاب مثلاً أو قطعة مسرح، أو احتفال، كذلك قد يكون الممل إنساناً أو مجتمعاً، وسطاً أو منطقة¹⁵⁰. إن الممل يلاقينا انطلاقاً من الأشياء ذاتها، فالممل ليس ظاهرة نفسية تنشأ في المجال الداخلي للوعي ثم بعد ذلك تنعكس

¹⁴⁹- M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 131

¹⁵⁰- Ibid. p. 131

على الأشياء في العالم، إنه لا ينتمي لمعيشاتنا الداخلية، فهو دائماً خارج عنا، ومع ذلك فهو يتسرب إلينا، كغريب.¹⁵¹

وما يميز الممل هو أن الكائن لا يتبدى بوصفه تهديداً يقترب في مجال قربنا، كما هو الأمر في حال الخوف، بل إن الكائن هذه المرة يلاقينا دون أن يخاطبنا أو يدعونا إلى فعل شيء ما. ويحاول هايدغر تأويل الممل انطلاقاً من كونه؛ أي كون الشيء ممللاً. إن الممل على سبيل المثال هو هذا الكتاب، لأنه رديء الكتابة والطباعة، وذا مقدمة لا طعم لها، إن الكتاب في حد ذاته ممل، ليس ممللاً لنا عندما نقرأه، بل هو ممل في حد ذاته، وفي بنيته الداخلية. غير أن كون الكتاب ممللاً لا يعني أنه لا يُهمّنا أو لا يمكن أن يفيدنا، فقد يكون مفيداً ومهمّاً بالنسبة لنا، وعلى الرغم من ذلك فهو ممل.¹⁵²

نفهم الممل عادة انطلاقاً من الرتيب، باعتباره لا يثيرنا ولا يبعثنا على فعل شيء ما. ويتعلق الممل هنا، كما في المثال السابق، بالكتاب بهذا الشكل أو ذلك وفي الآن نفسه يتعلق بنا نحن بهذه الكيفية أو تلك، بمعنى آخر يمكن اعتبار السمة البارزة للحال الوجداني هي أنه هجين *hybride¹⁵³. وما يؤكد عليه هايدغر هو أنه يجب ألا نفهم هذه العلاقة بناء على علاقة السبب بالنتيجة، فليس الكتاب مسبباً وكونه ممل هي في الحقيقة نتيجة. وذلك لأن كون الكتاب ممللاً يتعلق بكوننا-في-العالم، على أساس أن الأحوال الوجدانية، تجعلنا نعيش تجربة تحولنا لدى الأشياء، وفي الوقت نفسه أن نكون عند أنفسنا، بمعنى أدق نحن نكون عند أنفسنا لدى الأشياء.¹⁵⁴ فعندما نقول: هذا المشهد الطبيعي كئيب، فإن المشهد ليس هو في حد ذاته كئيباً، بل إن علاقتنا بالمشهد تنتمي أصلاً إلى هذا الحال الوجداني. والشيء نفسه ينطبق على الكتاب بصفته ممللاً. نستخلص مما سبق أن ما يميز الممل، في حد ذاته، هو أنه لا يثيرنا ولا يبعثنا على فعل شيء ما.

لكن، أليس بوسعنا تجنب الملل؟ يعتبر هايدغر أننا، بالفعل، نسعى، في الحياة اليومية، إلى تجنب الملل بطرده، ويمكن بسط ذلك من خلال المثال الذي يعرضه هايدغر نفسه، ومؤداه أن انتظرنا للقطار الذي تأخر عن الوصول في الوقت المحدد له أربع ساعاتٍ يثير فينا الملل، خاصة عندما تكون المحطة باهتة لا شيء يلفت الانتباه فيها. ونحن نقوم بتصرفات تلقائية تافهة من قبيل أن نحاول القراءة حيناً، وأن نتمشى ذهاباً وإياباً حيناً آخر، وأن نقوم بتعداد الأشجار الموجودة على طول الطريق. غير أننا في كل تصرف من هذه التصرفات لا نلبث نلقي نظرة على الساعة حينها نستشعر وكأن الوقت واقف لا يمر.

¹⁵¹ - Ibid. p.131

¹⁵² - M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 133

* هذه الكلمة لا تفي تماماً بما يقصده هايدغر، لكن لم نجد إلى حد الآن كلمة أقرب منها.

¹⁵³ - Ibid. p. 138

¹⁵⁴ - Ibid. p. 134

يُبين هذا المثال أننا نحاول دائماً، في وضعيتنا اليومية، طرد الملل من خلال القيام بتصرفات تلقائية تافهة، لأن لدينا وقتاً وليس هناك ما نشغله به. وبتتابنا، بطبيعة الحال، الملل فنسعى إلى التلهي عنه؛ بمعنى أننا نحاول أن نضغط الوقت الذي يمر ببطء لكي يمر سريعاً، ولا يعني هذا أننا نهرب منه، ولكن يعني كذلك تحويله، بضغطه، أو دفعه إلى أن يمر.¹⁵⁵ إن تمرير الوقت هنا، في معناه الخاص، هو محاولة لتمضية الملل وتنحيته؛ أي طرده بعيداً، لأن التسلية هي هجوم مضاد لبطء الوقت، فالتسلي هو ما نحاول من خلاله طرد الملل بتقديم الوقت. إننا لا نريد، في التسلي، طرد الوقت، وإنما نريد تمريره. إن ما يثير ضيقنا هو هذا الملل الذي يتسرب إلينا جراء الانتظار، ولا يعني هذا أن الملل هو الانتظار، فالانتظار نفسه، وإن كان مصاحباً للملل ويكون مملاً أحياناً، فإن ذلك لا يعني أنه هو الملل. لكن، كيف ذلك؟

يمكن اعتبار الانتظار في حد ذاته مملاً، لأنه يقيدنا ونكتشف فيه باعتبارنا مجرورين في طول الوقت¹⁵⁶. ويجعل صبرنا ينفذ غير أن نفاذ الصبر ليس هو الملل في حد ذاته، فليس هناك ملل صبور ولا ملل نافذ الصبر، لأن نفاذ الصبر يتعلق بالكيفية التي نريد فيها التسيد على الملل. إن ما يهم هنا هو أن كل التصرفات السخيفة التي نقوم بها للتسلي عن الملل إنما تشهد على أن الملل هنا، غير أن هذه التصرفات ذاتها تكشف عن أننا متروكون للفراغ، ومجورورين في طول الوقت الذي يمر ببطء.¹⁵⁷

إذا كنا في الشكل الأول؛ أي الممل، مرتبطين دائماً بوضعية معينة، طريق أو منطقة، فإن الممل في مختلف الأحوال يكون بارزاً. أما ما يميز الشكل الثاني؛ أي التملل، فهو أنه يتتابنا دون أن نستطيع تحديده، على الرغم من أنه يتتابنا ضمن وضعية معينة، لكننا لا نعرف بالضبط ما الذي أثاره فينا. هذا المجهول واللامحدد هو العنصر الأساسي في التملل¹⁵⁸، غير أن هذا اللا تحديد قابل للتحديد، لأن الفراغ الذي نواجهه في التملل ليس لا شيء، إنما هو فراغ يتعين ملؤه، وهنا نلاحظ أن هناك تسلية مطابقة له، ولو أنها تكون في البداية غائبة.¹⁵⁹

يرى هايدغر أنه إلى جانب الشكلين السابقين للملل: الممل والتملل، هناك شكل ثالث هو الملل الأصلي أو العميق، وما يميز هذا الأخير هو أنه هادئ وغير بارز¹⁶⁰، وينتشر كضباب صامت في أعماق الكينونة، لأنه يتتابنا على الرغم من أننا نكون دائماً ضمن وضعية وشروط معينة ومرتبطين بتاريخ معين، غير أن الملل العميق يحدث فينا دون أن نتوقعه، ويفتحم وضعيتنا دون أن نستطيع الإمساك به، ومثال ذلك عندما أتمشى في

¹⁵⁵- M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 146

¹⁵⁶- Ibid. p. 156

¹⁵⁷- Ibid. pp. 157-158

¹⁵⁸- Ibid. p. 170

¹⁵⁹- M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 172

¹⁶⁰- Ibid. p. 205

شارعٍ واسعٍ يوم الأحد بعد الظهر في إحدى المدن الكبرى¹⁶¹، حيث تكون وقتها مهجورة وخالية من جميع المثيرات وما يمكن أن يلفت الانتباه.

إذا كان الإنسان ككينونة يسعى باستمرار كما هو الحال في الشكلين السابقين، إلى طرد الملل انطلاقاً من نمط التسلية الذي يطابق كل منهما، فإن هذا السعي متعذر فيما يتعلق بالملل العميق، لأن التسلية المعالقة له مجهولة، أو بالأحرى غير موجودة، وغياب التسلية هذا علامة مميزة له.¹⁶²

ويمكن أخذ التسلية كأساس منهجي لتمييز الملل العميق عن الأشكال الأخرى للملل، لأن التسلية هي إفصاح عن كيفية الإعراض والتتحي، وإنها وإن كانت عنصرًا أساسيًا في كل واحد من الشكلين الأولين للملل، فإن الأمر على خلاف ذلك فيما يخص الشكل الأخير للملل، على اعتبار أن غياب التسلية ذاتها، في هذا الشكل، هو ما يجعل الملل ينتشر فينا ويسيطر علينا، لكي يقول لنا شيئاً ويحملنا على الانتقال من كيفية إلى أخرى على أساس أنه يطبعنا. وما يجب الانتباه إليه في البداية هو أن الملل الأصلي أو العميق، الذي يتجلى فيه الفراغ، لا يجعلنا نسعى إلى سد وملء فراغ معين، حيث نجد أنفسنا محاطين به انطلاقاً من وضعية معينة، ينبغي فيها ملؤه بشيء ما¹⁶³. لا يفهم هايدغر الفراغ حيزاً شاغراً ثابتاً أو وعاءً محايداً إزاء كل ما يمكن أن يملأ به، بل إن الفراغ يتكون ويتشكل ويخضع للتحويل. فالملل العميق، على الرغم من أنه غير محدد بوضعية معينة ولا بكائن محدد، ويجعل الفراغ وحالة كوننا متروكين له تبرز وتتجلى، ولا يعني هذا أننا نكون معزولين في الملل العميق لمجالنا الداخلي، إنما هو يفردنا لنتزع أنفسنا من النحو الذي نكون عليه في البداية وغالباً، أي المرء الذي يمثل شخصيتنا اليومية، حيث إن هذه الأخيرة شكل بعيد عنا وغريب علينا¹⁶⁴. إن الملل العميق يجعلنا نشيح وراء كل الوضعيات المعينة وترتفع على كل كائن محدد.¹⁶⁵

وعلى أساس ذلك نصبح، بما أننا ذوات فردية، غير مباينين، لأن الأشياء تفقد دلالتها وقيمتها. ولا ينتج فقدان الأشياء للدلالة والقيمة عن فحص وتقويم لاختلافها عنا، بل لأن اللامبالاة تطبعها، والملل العميق هو الذي يجعل الأشياء تصبح في لامبالاة.¹⁶⁶

من الملاحظ أننا نوجد وسط الكائن في كليته، غير أن هذا الكل يداهنا في الملل الحق العميق، عندها تخيم اللامبالاة.¹⁶⁷ ولا يعني هذا أن الكائن في كليته يغيب ويختفي، بل إنه يتجلى بما هو، لهذا يتأسس الفراغ الذي

¹⁶¹- Ibid. p. 207

¹⁶²- Ibid. p. 205

¹⁶³- M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 209

¹⁶⁴- Ibid. p. 210

¹⁶⁵- Ibid. p. 210

¹⁶⁶- Ibid. p. 210

¹⁶⁷- M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, in: *Questions I*, op, cité. p. 56

يطبعنا بالكائن في كليته، في اللامبالاة. والحال، أن الكائن في كليته الذي تطبعه اللامبالاة المتجلي في الملل العميق يتم رفضه، هذا الرفض يحيل إلى إمكانيات الكينونة التي لم تضطلع بها.¹⁶⁸

إننا في تجربة الملل نكون إزاء كوننا متروكين للفراغ الذي يتجلى من خلاله الكائن في كليته لكن على أساس أن هذا الأخير يرفض هذه المرة.¹⁶⁹

تبرز التحليلات الأنفة، أن الملل العميق بدا كما لو أنه أخذ المكانة التي يعطيها هايدغر للقلق، كما أنها تبرز ربط هايدغر للأحوال الوجدانية مباشرة بالبعد التاريخي، حيث لم تعد الأحوال الوجدانية مجرد جانب أساسي في تحليل الكينونة، إنما هي مفتاح تشخيص الوضعية الفعلية التي تعيش ضمنها بشرية معينة. لذلك، يمكن تلمس بداية الانعطاف في فكر هايدغر من خلال تحليل ظاهرة الملل العميق، لأن هايدغر بدا كما لو أنه يرمي إلى إضفاء الطابع التاريخي على الأحوال الوجدانية بكيفية عامة، لأن الملل العميق بمقتضى ماهيته حال وجداني أساسي. وقد سبقت الإشارة إلى أن الحال الوجداني الأساسي، بالإضافة إلى أنه يفتح عصرًا تاريخيًا، يبقى في الغالب نائمًا، ولا يثب إلا نادرًا. لذا، يتوجب إيقاظه؛ أي تركه يستيقظ، هذا الأخير ليس تصرفًا ضدًا عليه. إن الملل العميق هو الأساس الحامل لوضعيتنا الفعلية، حيث إن الإنسان اليوم، في نهاية المطاف، أصبح مملًا في حد ذاته ومتملًا من أشياء ووضعيات معينة، أي أن الملل طابع عام للإنسان المعاصر.

تكمن جذرية الملل العميق في أنه يكشف كيف أن الأشياء لا تلفت انتباهنا ولا تخاطبنا، إنها أصبحت فاقدة للدلالة وللأهمية؛ فالكائن في الحقبة المعاصرة لم يعد يثير فينا الدهشة، لأنه أضحى مطبوعًا باللامبالاة. والحال، أن الكائن الذي يرفض في كليته يتجلى في الملل العميق، وتشير عبارة "في كليته" إلى العالم.¹⁷⁰

نعود هنا لنؤكد على أن هايدغر لا يفهم العالم على أنه مجموع الكائنات القائمة أمامنا في داخل العالم أو التي يمكن أن توجد بداخله، ولا يعني كون الكائن، بل إن العالم هو أفق، والعالم مفهومًا بهذه الكيفية هو الذي يسمح للأشياء بأن تظهر ذاتها؛ أي أن الأفق هو البعد المشرق للظهور. إن الأفق، إذن، هو عالمنا اليومي. يعتبر هايدغر كذلك أن الكائن الذي يرفض في كليته يشير إلى كون الكينونة ككون ممكن، أي كإمكان، وكون الكينونة كإمكان يعلن عن ذاته في اللحظة¹⁷¹، هذه الأخيرة تتعلق بقراراتنا، وتتعلق بنا كذوات فردية، لأن الكينونة تدرك في اللحظة فرديتها، أي نحن دائمًا نحن أنفسنا. ويبرز هايدغر العلاقة العميقة التي تجمع بين العالم كأفق والفردية ك لحظة. فإذا كان

¹⁶⁸- M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 211

¹⁶⁹- M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 214

¹⁷⁰- Ibid. p. 255

¹⁷¹- M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, op, cité. p. 255

الأفق يشير إلى تصدع brisure اللحظة، في الأفق تسطع وتبرز اللحظة، فإن اتساع الأفق لا يكون إلا باللحظة ذاتها، والكيونة تنجز وجودها في هذا التصدع. إن الوحدة والتعلق بين الأفق واللحظة يتم تفجيرهما في التناهي¹⁷²، على اعتبار أن وجودنا مهدد من قبل إمكانية الموت؛ أي إمكانية القصوى التي تجعل الإمكانيات الأخرى غير ممكنة. ويعبر التناهي في الوقت نفسه عن أن العالم ينفلت منا، بمعنى أن الخطر الدائم المائل في الموت يشير إلى كوننا المشروط تاريخياً، فنحن كائنات متناهية. يعتبر هذا الثالوث: العالم، والفردية، والتناهي، المتجلي في الملل الأصلي أو العميق، هو الإشكالية الأساس للميتافيزيقا.

خاتمة:

تبين التحليلات السابقة عن المكانة المتميزة التي تبوأتها الأحوال الوجدانية في تحليل الكيونة ضمن تفكير هايدغر، ويتعلق الأمر هنا برد الاعتبار لهذا الجانب من الإنسان. لأن الأحوال الوجدانية بنية أصلية وكيفية أولية من كفيات الانفتاح، فليست الأحوال الوجدانية، كما رأينا، ظواهر عابرة تطفو حيناً وتغيب حيناً آخر؛ وليست بالأحرى معيشات ذاتية محضة، إنما هي متجذرة في الكيونة. ولا يمكن بحال من الأحوال أن تكون الكيونة دون أن توجد في هذا الحال الوجداني أو ذلك، وفي ضوء ذلك، يأتي تأكيد هايدغر على الأحوال الوجدانية باعتبارها طابعاً أساسياً لوجودنا.

يرفض هايدغر التأسيس السيكولوجي للأحوال الوجدانية، حيث إن السيكولوجيا تعتبر أن الأحوال الوجدانية مجرد معيشات ذاتية تنشأ في مجال وعينا الداخلي، مستندة في تأسيسها للأحوال الوجدانية إلى التحديد الميتافيزيقي التقليدي للإنسان. ولا يرفض هايدغر النتائج المهمة التي توصلت إليها السيكولوجيا، وإنما يعتبر أن تأسيسها للأحوال الوجدانية ليس هو التأسيس الأخير كما تدعي؛ فالأحوال الوجدانية لا تتحدد سيكولوجياً، بل إنها تتحدد أنطولوجياً، وذلك لأنها سابقة على السيكولوجيا.

إذا كان هايدغر يعتبر في فترة "الكون والزمان" أن تحليل الكيونة هو المنفذ إلى معنى الكون، فإنه بعد التحول الحاسم (الانعطاف) في مساره الفكري سيعتبر أن تحليل تاريخ وبنيات الكون هو المنفذ إلى الكيونة ذاتها. وسيرافق هذا الانعطاف تحولاً موازياً، إذ يصبح الحال الوجداني، في نظر هايدغر، هو ما يفتتح عصرًا تاريخياً؛ أي كل حقبة تاريخية محمولة من قبل حال وجداني أساسي. لقد تلمسنا بدايات هذا الانعطاف في تحليل هايدغر للملل الأصلي أو العميق.

¹⁷² - Ibid. p. 256

على أساس ذلك، ينبغي أخذ الأحوال الوجدانية مأخذ الجد، خاصة إذا فكرنا مع هايدغر البدء الآخر الموازي للبدء الأول الذي أعلن عن ذاته في تجربة الإغريق، والذي أخذ هايدغر يتكلم عنه بعد الانعطاف، ويجد الكلام عن البدء المأمول جذوره في "الكون والزمان".¹⁷³

إذا كان الإغريق قد أدركوا كون الكائن بزوغًا وظهورًا وخروجًا من الخفاء وقدمًا إلى اللاخفاء، إذ كانت كل تحديدات الكائن لديهم كانت تصب في اللاخفاء، فإن اللاخفاء ذاته بقي بالنسبة لهم خارج دائرة السؤال.¹⁷⁴ لم يوجهوا اهتمامهم للاخفاء، لأنه كان بالنسبة لهم بديهيًا وتلقائيًا باعتبار أنه المجال الذي يقوم فيه الكائن الذي كان هو وحده مدار اهتمامهم، لذلك لا بد من استعادة البدء الأول، ليس بمعنى إحياءه وبعثه من جديد، وإنما تفكير بدءٍ آخر لا يمكن أن يتجاهل ما تم إنجازه، فكل تفكير بدئي أصيل يستجيب لضرورة تاريخية، كما ينشأ عن حال وجداني أساسي.¹⁷⁵

¹⁷³ - J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, Le chemin de Heidegger*, Les Editions de Minuit, 1985, p. 117

¹⁷⁴ - إسماعيل، المصدق، هايدغر بين البدء الأول والبدء الآخر، عرض ألقى في المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس في ملتقى هايدجر وهذا القرن، 2003، http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=1191.

¹⁷⁵ - نفس الدراسة.

ثبت المصطلحات:

épistémologie	إبستمولوجيا
renvoi	إحالة
recouvrir	إخفاء
outil	أداة
héritage	إرث
devancement	استباق
projet, projette	مشروع، استشراف
mauvaise humeur	استياء
pouvoir-être	استطاعة الكون
horizon	أفق
originaire, origine	أصلية، أصلي
authenticité, authentique	أصالة، أصيل
l'équivoque	الالتباس
possibilité	إمكانية، إمكان
attente	انتظار
appartenance	انتماء
égalité d'âme	انسراح
préoccupation	انشغال
ontologie, ontologique	أنطولوجيا، أنطولوجي
ontique	أنطريقي
égard	اعتبار
aliénation	اغتراب
détournement	إعراض، تنحي
identification	انغماس
ouverture	انفتاح

explication إفصاح، بسط

histoire, historialité, historique تاريخ، تاريخية، تاريخي

herméneutique, interprétation تأويلية، تأويل

distancement تباعد

circonspection تبصر، إحاطة

esquive تجنب

l'analytique existentielle تحليل وجودي

abandon ترك

la remise ترك، تسليم

temporalisation تزامن

indulgence تسامح

passé-temps تسلية

nivellement تسوية

brisure تصدع

tradition تقليد، تراث

transcendance تعالي

retenu تعرض

aigreur تعكر المزاج

s'ennuyer تملل

finitude تناهي

la menace تهديد

adéquation توافق، تطابق

orientation توجيه

thème تيمة

la tonalité حال وجداني

jugement حكم

nostalgie	حنين
vérité	حقيقة
hore-de-soi	ليس عند نفسه، ليس في بيته
la peur/crainte	الخوف
devant-quoi de la peur	خوف من، مانخافه، ما يخيفنا
pour de la peur	خوف على، ما نخاف عليه
intramondain	داخل العالم
intériorité	داخلية
dette	دين
tournure	رابطة وظيفية
monotone	رتيب
sollicitude	رعاية
refuse	رفض
é-loignement	رفع البعد
temps, temporalité, temporel	زمان، زمانية، زماني
échéance	سقوط
attestation	شهادة
monde ambiant	عالم محيط
monde, mondanéité, mondain	عالم عالمية عالمي
néant	عدم
néant qui néantit	العدم العادم
néantir du néant	عدم العدم
isolement	عزلة
résolution	العزم
comprendre	الفهم
esseulement/ mien	فردية، فردي

curiosité فضول

phénoménologie, phénoménologique فينومينولوجيا، فينومينولوجي

en entier في كليته

sous la main قائم أمامنا

destin قدر

décision قرار

approche اقتراب

chasse طرد

l'étant كائن

l'être الكون

être au loin الكون بعيداً

être-jeté كون الكينونة ملقى بها

être-possible كون-ممکن

être-là كون هنا

être-avec كون معاً

être-à الكون-في

être-au-monde الكون-في-العالم

être-auprès كون لدى

être pour la mort كون للموت

Dasein كينونة

instant لحظة

inauthenticité, inauthentique لا أصالة، غير أصيل

rien اللاشيء

indifférent لامبالاة

nulle part لا مكان، أي مكان

bavardage لغو

proximité	مجال القرب
l'On	المرء
dérivé	مشتق، فرعي
destin commun	مصير مشترك
correspond	مطابق
devant-quoi de l'angoisse	القلق من، ما نقلق إزاءه، ما يقلقنا
pour-quoi l'angoisse	القلق على/ ما نقلق عليه
l'état d'être laissé vide	متروك للفراغ
l'état d'être traîne en longueur	مجرور في الطول
redoutable	مخيف
l'ennui	الملل
l'ennui profond	الملل العميق
ennuyeux	ممل
vécue	معيش
mort	موت
distance	مسافة
catégorie, catégorial	مقولة، مقولي
espace, spatialité	مكان، مكانية
être-été	ما كان
existential	ما يتعلق بالتحديد الوجود
contrée	منطقة
inquiétant	مزعج
l'être-intoné	الكون المطبوع وجدانيا
appel conscience	نداء الضمير
objectivisme	نزعة موضوعية
hybride	هجين

fuit الهروب

souci الهم

factualité واقعية

l'affection وجدانية، وجدان

étrang(er)eté وحشة

facticité, factice, facticement وقائعية، وقائعي

existence وجود

existentiel وجودي

cela vous ennuie يُمل

المراجع:

أولاً: المراجع العربية

- هايدجر، مارتن، كتابات أساسية (الجزء الأول)، ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، العدد 504، الطبعة الأولى، 2003
- كتابات أساسية (الجزء الثاني)، ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، العدد 505، الطبعة الأولى، 2003
- نداء الحقيقة (ماهية الحقيقة- نظرية أفلاطون عن الحقيقة - أليثيا: هيرقليطس، الشذرة السادسة عشر)، ترجمة وتقديم ودراسة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977

ثانياً: دراسات عربية

- المصدق، إسماعيل، هايدغر بين البدء الأول والبدء الآخر، عرض ألقى في المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس في ملتقى هايدجر وهذا القرن، 2003، http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=1191
- هيلد، كلاوس، العالم والأشياء: قراءة لفلسفة هايدغر، ترجمة: إسماعيل المصدق، العدد 1، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، 1997

ثالثاً: المراجع الأجنبية

- Heidegger, M. *Être et Temps*, Traduit par E. Martineau, Édition numérique hors-commerce, site: www.oocities.org.
- *De L'essence de la Liberté Humaine, Introduction à la Philosophie*, Traduit par E. Martineau, Paris, Gallimard. 1987
- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Traduit par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1968.
- *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*, Traduit par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985
- *De L'essence de Vérité*, in: *Questions I*, Traduit par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard. 1968

- *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Traduit par Alain Boutot, Paris, Gallimard 2006
- *Concepts Fondamentaux*, Traduit par Pascal David, Gallimard, Paris, 1981.
- *Qu'est-ce que la métaphysique ?* , in: *Question I*, Traduit par H. Corbin et R. Munier, Paris, Gallimard, 1968
- *L'origine de l'œuvre d'art*, in: *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962
- *Qu'est-ce que la philosophie ?* , in: *Question II*, Traduit par K. Axelos, Jean Beaufret, D. Janicaud, L. Braun, M. Haar, A. Préau, F. Fédier , Paris, Gallimard, 1968
- *Introduction à Métaphysique*, Traduit par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967

رابعاً: الدراسات الأجنبية

- Beaufret, J. *Dialogue avec Heidegger, Le chemin de Heidegger*, Les Éditions de Minuit, 1985
- Courtine, Jean-François, *Heidegger et la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. VRIN, 1990
- Greish, J. *Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF. 1994
- Grondin, J. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Librairie Philosophique J. VRIN, 1993
- *Heidegger et le problème de la Métaphysique*, Philopsis: <http://www.philopsis.fr>
- Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme* 2 édition, Jérôme Million-2002 .
- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945
- Paulhac, François, *Quelques pages sur Heidegger*, Librairie Philosophique J. VRIN, 2006
- Schnell, A. *De l'existence ouverte au monde fini: Heidegger 1925-1930*, Librairie Philosophique J. VRIN, 2005

- Trovato, V. *Le concept de L'être-au-monde chez Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2008
- Volpi, F. *Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation Heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in: *Heidegger et L'idée de la Phénoménologie*, Phaenomenologica Vol 108, 1988

خامسا: مراجع ودراسات لم يتم الاعتماد عليها بشكل أساسي

1- العربية:

أولا- المراجع:

- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديدة، 2012
- السؤال عن الشيء، حول نظرية المبادئ الترنسندنالية عند كنت، ترجمة: إسماعيل المصدق، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012
- ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة: فؤاد كامل ومحمود رجب، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1998
- إنشاد المنادى: قراءة في شعر هيلدرن وتراكل، ترجمة: بسام حجار، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003

ثانيا- الدراسات:

- أحمد، إبراهيم، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدجر، الطبعة الأولى، منشورات الاختلاف، 2008
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، الطبعة الثالثة، النهضة المصرية، القاهرة، 1979
- بنعبد العالي، عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1991
- هايدغر ضد هيجل، التراث والاختلاف، الطبعة الثانية، دار التنوير للطباعة والنشر، 2006
- عبد المنعم مجاهد، مجاهد، هايدجر راعي الوجود، الطبعة الأولى، دار الفجر للنشر والتوزيع، 2001
- محجوب، محمد، هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995

2- أجنبية:

- Beaufret, J. *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971

- *Heidegger vu de France*, in *Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971
- Wahl, J. *Introduction à la pensée de Heidegger*, Librairie Générale Française, Paris, 1998
- Dastur, F. *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990
- Derrida, J. *Marges de la philosophie*, note sur une note de *Sein und Zeit*, Bruxelles, Ousia et Grammè, 1972
- Grondin, J. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987
- Escoubas, Éliane, *Questions heideggeriennes. Stimmung, Logos, traduction, poésie*, Paris, Hermann, 2010



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com