فينومينولوجيا السقوط وأنطولوجيا الموت
عند مارتن هايدجر

الباحث احمد الشبلي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل
المغرب

ملخص:

يتناول هذا المقال بالفحص والتحليل ظاهرتا السقوط والموت عند مارتن هايدجر. إذ تندرج هاتان الظاهرتان ضمن التحليلات الوجودانية التي خصها هايدجر للدازين، لذلك ارتأينا أن نتتبع التحليلات الفينومينولوجية لهاتين الظاهرتين محاولين الكشف عن بنيتهما الأنطولوجية ومحدداتهما الوجودانية. إن الدازين بحكم انشغاله بأشياء العالم يسقط في الوجود الزائف فينسى أو يتغافل الموت باعتباره الإمكانية التي تعدم باقي الإمكانيات. لكن بمجرد ما ينتزع نفسه من الوجود الزائف حتى يجد نفسه وجها لوجها أمام هذه الإمكانية، فيكتشف تناهيه ويتملكه القلق، وفي تجربة القلق ينكشف للدازين العدم الذي يتهدده باستمرار، لذلك فالدازين بطبعه يميل إلى الفرار من العدم الماثل في الكون وذلك بالانغماس في الحياة اليومية الزائفة.

الكلمات المفتاحية: الموت، السقوط، كون-للموت، الوجود الزائف، الوجود الأصيل، القلق، الرعاية.

Abstract:

This article examines and analyzes the phenomena of falling and death in Martin Heidegger. These two phenomena fall within the existential analyses that Heidegger devoted to Dasein. Therefore, we decided to follow the phenomenological analyses of these two phenomena, trying to uncover their ontological structure and existential determinants. Dasein, by virtue of its preoccupation with the things of the world, falls into false existence and forgets or ignores death as the possibility that eliminates other possibilities. However, as soon as it extracts itself from false existence, it finds itself face to face with this possibility, discovers its finitude and is overcome by anxiety. In the experience of anxiety, the nothingness that constantly threatens it is revealed to Dasein. Therefore, Dasein, by nature, tends to escape from the nothingness present in the universe by immersing itself in false daily life.

Keyworks: Death, fall, being towards death, authentic being, Inauthentic Being, anxiety, solicitude.

مقدمة

يعتبر هايدجر أن الظاهرة التي على الفينومينولوجيا الكشف عنها هي ظاهرة الكون être [1] عبر منفذ إيضاح البنى الأساسية للدازين بما هو الكائن الذي له علاقة خاصة مع كونه. وهو لا يكون منغلقا حول ذاته وبعد ذلك ينفتح على العالم، بل إنه يتحدد مسبقا ككون في العالم ومع الآخرين. وفي انشغاله بالأشياء وبعنايته بالآخرين يتبدى له كونه كقلق. وبإمكانه في تجربة القلق هاته أن ينتشل نفسه من الوجود الزائف لينتقل إلى الوجود الأصيل. ولا يتم ذلك بفعل نظري أو إرادي، بل بواسطة القلق كحال وجداني. فالأحوال الوجدانية هي الكيفية الأصيلة لانفتاحنا على العالم. وفي انفتاحنا هذا نكتشف الحقيقة المرعبة الخاصة بوجودنا وهي أننا كون من أجل الموت. آنذاك يدرك الدازين تناهيه ويكتشف أن كونه كعناية لا يكون ممكنا إلا لأنه يتحدد كزمانية.

1. الإيضاح الفينومينولوجي لظاهرة السقوط

يتحدد الدازين أنطولوجيا ككون في العالم، لدى الأداة ومع الآخرين. وإذا كان استعمال الأداة لها كيفية خاصة للرؤية، التي هي التبصر، فإنه لا يمكن لطابع الكون الذي للانشغال أن يناسب الكون–مع، لأن الكائن الذي نحوه يسلك الدازين من حيث هو كون–مع لا يملك نمط كون الأداة التي تحت–اليد، إذ هو ذاته دازين. لذلك فهذا الكائن لا ننشغل به بل يكون موضع رعاية sollicitude.[2] وهذه هي الكيفية الخاصة لنمط الكون–معêtre–avec . والرعاية هي نمط العناية الذي يُصرّفه الدازين إزاء الآخرين داخل العالم–مع. وعليه ألا يضللنا مفهوم الرعاية ويجعلنا نعتقد بأن الرعاية تتخذ بالضرورة صورة إيجابية، بل قد تتخذ صورة سلبية. فالرعاية تشمل الاهتمام والتجاهل، القرب والبعد، إنها تحديد وجوداني تشمل كل ضروب الكون–مع–الآخرين. فالاهتمام بالمأكل والملبس والاعتناء بالجسد المريض رعاية، والكون من أجل الآخر أو ضده أو من دونه هي الأخرى ضروب من الرعاية. وعليه فالرعاية هي ضرب من الاهتمام يوجهه الاعتبار والتسامح حتى لو أخذ شكل الاستبعاد والتجاهل.[3]

إن الكون–مع– الآخرين محدد وجوداني للدازين، فهو ليس اختيارا، فهو لا يوجد أولا منعزلا عن الآخرين وبعد ذلك يفكر هل يربط معهم علاقات أم لا، بل إنه لا يكتشف ذاته إلا بمعية الآخرين. فأن نكون أنفسنا يتضمن مسبقا أن نكون مع الآخرين. أكيد أن الدازين هو الكائن الذي يكون في كل مرة هو في كل مرة، لكن هذا التفرد لا يكون ممكنا إلا بوجود الآخر الذي يسمح لي بأن أتميز عنه وأكون أنا نفسي. لهذا فالغير له وجود مزدوج: فهو من جهة ضروري لكي أتفرد وأكون أنا نفسي في كل مرة، لكنه من جهة ثانية يشكل خطرا عليّ بحيث أن الدازين في عالمه اليومي ينزع، في البداية وغالبا، إلى الذوبان والانغماس في المرءOn [4] الذي يطمس فردية وخصوصية الدازين، وذلك لأن هذا الأخير ينزع غالبا إلى مطابقة تصرفاته واختياراته بتصرفات واختيارات الآخرين دون أن تنبع تلك الاختيارات منه ذاته كدازين. إن هذا النمط من الكون يخفف عن الدازين عبء وجوده ومسؤولية اتخاذ قراراته، فبذوبانه في المرء يحس بأنه لا يتحمل بالمطلق مسؤولية أفعاله، إذ تُلقى على المجهول. وهكذا يخفف عنه ثقل وجوده من خلال تسوية ذاته مع الآخرين بتنميط النماذج السلوكية المشتركة، والانصياع لمعايير عامة تختفي فيها كل ضروب الاختلافات والتمايزات. إننا في الكثير من الأحيان نستمتع كما يستمتع الآخرون، ونقرأ ما يقرأ الآخرون ونسافر حيث يسافر الآخرون، ونتذمر مما يتذمرون، ونحكم على الآدب والفن كما يحكمون، فنصير بذلك متشابهين ويبسط المرء ديكتاتوريته الحقيقية[5] ويصير الكل يخضع لكيفية التوسط التي تقضي على كل تفرد واستثناء. ويعني ذلك أن الدازين في حياته اليومية يقلد الآخرين لا لشيء إلا ليتخلى عن مسؤوليته بسقوطه في هذه العمومية.[6] وتصبح المسؤولية هنا مسؤولية مشتركة: مسؤولية الكل وليست مسؤولية أحد، فيصير "كل واحد هو الآخر ولا أحد هو ذاته."[7]

لا يشير المرء On هنا إلى ذات كلية معلقة فوق الجميع تبسط سلطتها على الكل، كما أنه لا يشير إلى جنس يندرج تحته الدازين، بل إنه ظاهرة أصلية وتحديد وجوداني للدازين،[8] إنه المعطى الأولي للدازين في عالمه اليومي.[9] لذلك يصعب إنكارها أو التغاضي عنها، لذلك كان من الضروري إيضاحها فينومينولوجيا.

ينتمي نمط المرء للوجود غير الأصيل، الذي لا يتحمل فيه الدازين مسؤولية قراراته وتصرفاته كما أن إمكاناته لا تكون نابعة من ذاته، بل تكون مستقاة من ذاك المجهول الذي يشمل الكل ولا أحد. وهنا يجد الدازين نفسه مدفوعاً إلى التخلي عن التزامه الشخصي، فيأخذ بأحكام الناس، ويتمسك بمعيار التوسط في الأمور، ويدين بكل ما يدين به الجمهور. وعندئذٍ سرعان ما تصبح حياتُه الشخصية صورةً من صور المجموع، وسرعان ما يتحول وجوده الذاتي الشخصي إلى وجود غفلٍ، يشتت فيه الدازين ذاته في الوضعيات الجزئية القريبة منه. يعبر هايدجر عن هذه الوضعية التي يوجد عليها الدازين في الحياة اليومية المتوسطة ب"السقوط L'échéance. ولا يفهم السقوط بالمعنى الأخلاقي أو الديني، بل هو كيفية لكون الدازين يستسلم فيها للوضعيات الجزئية القريبة منه، وينسى فيها ذاته ويهرب إلى ضجيج الحياة اليومية ويغرق في مهامها المتلاحقة بحيث يعجز عن استجماع ذاته وإدراك وجوده ككون ممكن واحد. ومن مظاهر السقوط: الثرثرة le bavardage، والفضول la curiosité والالتباس l'équivoque.

في المظهر الأول[10] يعتمد الدازين على الشائع من الأقوال والمقاييس، فانغماسه في المرء يجعله يأخذ قراراته ورؤاه انطلاقا من قاعدة " يقال أن..." وبذلك فهو لا " يقوم بالتواصل على منوال التملك الأصلي للكائن، بل عن طريق تناقل الكلام وترديده."[11] والثرثرة لا تقتصر على التكرار الشفوي للكلام، بل تمتد إلى ما هو مكتوب، مع فارق هو أن تكرار الكلام هنا لا يتأسس على ما يُسمع بل على ما يُقرأ،[12] ويستسلم الدازين لمقاييس الآخرين في الكتابة والقراءة.

إلى جانب الثرثرة يعتبر هايدجر أن هناك مظهرا آخر من مظاهر السقوط وهو الفضول. والذي يأتي كمحاولة من الدازين لبلورة رؤية عن العالم، بما هو كيفية للفهم في الحياة اليومية. ففي حالة الفضول لا يهدف الدازين إلى فهم ما يراه، وإنما يهدف فقط إلى الرؤية، فهو يبحث عن الجديد دون أن يتريث عنده، لأنه سرعان ما يهجر هذا الجديد للبحث عن جديد آخر. فما يميز الفضول هو عدم المكوث قرب الأشياء، فهو لا يبحث عن فسحة يمكث فيها للتأمل، وإنما عن الضجة والإثارة بسبب الجديد دوما وبسبب تقلب ما يلاقينا.[13] وهكذا فالعنصرين المقومين للفضول، عدم المكوث في العالم المحيط الذي ينشغل به الدازين، والتشتت ضمن إمكانات جديدة تبعا للجديد الذي يظهر في كل مرة، يؤسسان للطابع الجوهري الثالث لهذه الظاهرة ونقصد عدم الاستقرار.[14] فالدازين هو دوما منشغل بما هو آت ولا يستقر على حال أبدا؛ وهكذا تبرز ظاهرة ثالثة تميز انفتاح الدازين اليومي، وهي ظاهرة الالتباس، بوصفها "استشعارا أو ترصدا للإمكانات الجديدة ولكن من أجل إفراغها من جدتها وخنقها في المهد."[15] فالدازين في هذه الحالة لا يحب الأمر المنجز، وإنما استشعاره وترصده فحسب. في وضعية كهاته يلتبس على الدازين ويصعب عليه التمييز بين الحقيقة والزيف، ويبدو الأمر كما لو كان كل شيء قد أدركه وتكلم عنه بكيفية أصيلة في حين أن ذلك لم يحدث قط.[16] معنى ذلك أن الدازين في ظاهرة الالتباس يدّعي أنه يعرف كل شيء لأنه يتحدث عن كل شيء، ويهتم بكل شيء، وفي الواقع فهو لا يمتلك أي شيء على الإطلاق، فيخسر بذلك كل إمكانيات الفعل الحقيقي ويستسلم للمعيار المتوسط المتاح للجميع.[17]

هذه الظواهر الثلاث ترتبط في ما بينها بصلة أنطولوجية تعبر عن كيفية كون الدازين في حياته اليومية. فإذا كانت ظاهرتي الثرثرة والفضول تساعدان الدازين على أن يفسر ذاته كما لو كان يعيش وجودا أصيلا، فإن التفسير العام المتصف بالالتباس الذي يحجب ما تعلق بالعالم المحيط، والعالم المشترك، يخفي الكون الممكن وطابع المشروع الذي يتسم به الدازين. وبالجملة فهذه الظواهر الثلاث تنزع

الدازين من ذاته وتضعه في تماثل مع الآخرين. وإذا كان هذا ما يوحد هذه الظواهر الثلاث، فإن اختلافهم يكون فقط في المجال الذي تتحقق فيه كل ظاهرة. فإذا كان مجال الثرثرة هو الكلام، ومجال الفضول هو الرؤية فإن مجال الالتباس هو الفهم.[18]

هكذا يسقط الدازين في كيفية الوجود الزائف. ولا يعني السقوط هنا انحدارا من أعلى إلى تحت، أو أنه سقطة من حالة أصلية أخلص وأرفع، إلى أخرى أنذل وأحط، بل هو كيفية من كيفيات الكون-مع-الآخرين في العالم. إنه تحديد أنطولوجي وليس تقويما أخلاقيا أو دينيا. فهايدجر هنا يعمل على إيضاح نمط كون الدازين في حياته اليومية المتوسطة دون إصدار أحكام قيمة على ذاك النمط من الكون. ولعل هذا من مميزات المقاربة الفينومينولوجية عند هايدجر؛ فوصف نمط وجود الدازين بكونه زائفا أو أصيلا لا يعبر عن تقويم أخلاقي، بل هو تحديد أنطولوجي يتأسس على الكيفية التي يقيم بها الدازين علاقته مع كونه بما هو كون ممكن.

2. أنطولوجيا الموت

يعمل هايدجر على تخليص ظاهرة الموت من المقاربات الأخلاقية ليعمل على إيضاحها فينومينولوجياً ليجعلها إحدى البنيات الأساسية للدازين. لذلك نجده في الفقرة 49 من **الكون والزمان** يضع حدا فاصلا بين تحليله الوجوداني للموت وباقي التأويلات الأخرى التي قُدمت للظاهرة.

إن "الموت بمعناه العام هو ظاهرة من الحياة،"[19] لذلك يمكن أن نقارب الموضوع مقاربة بيولوجية، ما دام موضوع البيولوجيا هو الحياة؛ وهكذا يمكن تقديم معطيات وإحصاءات عن مدة حياة النباتات والحيوانات والبشر. وقد يتسنى لنا معرفة الروابط بين مدى الحياة والتوالد والنمو، وكذا الوقوف عند أنواع الموت وأسبابه. كما يمكن مقاربة الموت إما مقاربة سيكولوجية بالوقوف عند ماضي المتوفي وحالته النفسية لحظة وفاته، أو مقاربة أنتروبولوجية من خلال اعتبار واقعة الموت واقعة يمكن أن نستثمرها في بيان خصائص ثقافات الشعوب من خلال الوقوف عند الطقوس المرافقة للموت من كيفية الإخبار به إلى كيفية التشييع إلى شكل المقابر وهندستها، أو مقاربة دينية بالنظر إليه كنقطة تحول من حياة إلى حياة.

إن هايدجر لا يشك في جدوى هذه الدراسات، لكنه يعتبرها قاصرة عن فهم ظاهرة الموت. فكل تلك التخصصات تتأسس على فهم معين للموت لم يتم الكشف عنه بعد. لذلك فالتحليل الوجوداني للموت سابق بالضرورة على كل بحث تاريخي، نفساني، أنتروبولوجي له. لذلك يؤكد هايدجر أن التحليل الوجوداني إنما هو سابق من حيث المنهج على أسئلة بيولوجيا الموت، وعلم النفس الموت، ولاهوت الموت.[20]

بناء على ما سبق، بدا واضحا أنه علينا أن نضع ظاهرة الموت في سياق تحليلاته السابقة للدازين وأن نوضحها في ضوء بنيات الكون-في être-à .

وإذا ما استحضرنا التحليلات السابقة، وخيطها الموجه، والمنهج المعتمد فيها، أمكننا القول بأن نقطة انطلاق هايدجر ستكون هي الحياة اليومية المتوسطة،[21] باستحضار بنيات الكون السابقة من وجود أصيل وغير أصيل وكيفياتهما المختلفة من انشغال ورعاية. ولا يفهم هايدجر الحياة اليومية المتوسطة كاغتراب يعوقنا عن فهم كينونتنا، وإنما الحياة اليومية المتوسطة تطابق كيفية الكون الخاصة بالإنسان،[22] لذلك انطلق منها لإيضاح بنيات الدازين. وإذا كانت تلك التحليلات كشفت عن ظاهرة السقوط، فإن هايدجر ينبه أنه يمكن لظاهرة الموت أن تكون نقطة بدء التحليلات الوجودانية التي بإمكانها أن تنتشلنا من السقوط من خلال تجربة القلق التي تتملك الدازين وهو بصد استحضار إمكانية الموت.

ينبهنا هايدجر إلى أن ظاهرة السقوط التي هي إمكانية من إمكانات الدازين، وبحكم أنها تجعله ينغمس في اليومي تنسيه أنه كائن متناه، فينسى بذلك أحد أهم إمكانياته، يتعلق الأمر بإمكانية الموت. إن نمط الكون–مع– الآخرين يجعل الدازين ينظر إلى الموت على أنه حدث يقع للآخرين. إننا نرى الآخرين يموتون فنعتبر الموت هو موت الآخر ولا صلة لنا به. فليس للموت موضع ضمن إمكانيات الدازين ما دام مندمج في عالم الأشياء والأغيار. إن الموت هو حدث يومي في حياتنا، قد يصيب القريب أو البعيد، فهو حدث مألوف وواقع متكرر؛ حالة وفاة تتكرر كل ساعة ويمكن أن تحدث للآخرين في أية لحظة، لكن موتهم لا يعنينا، إنه خاص بهم ولا دخل لنا فيه. لذلك عليه ألا يشد انتباهنا ويشغلنا أكثر مما ينبغي، عليه ألا يوقف عجلة أعمالنا ويعطل انشغالاتنا اليومية. وما يؤكد ذلك هو أننا نعبر عن الموت في حياتنا اليومية بالصيغة التالية: "إنهم يموتون" وتحليل هذه العبارة يبرز لنا–حسب هايدجر– أن الموت هنا غير متعين، يمكن أن يحدث في أي مكان ولأي كان، وهو بالنسبة لنا غير قائم بعد ومن ثمة لا يشكل لنا أي تهديد.[23] إن الدازين في حياته اليومية لا ينكر حقيقة الموت، وإنما يعمل على تفسيرها على أنها لا تخصه ما دامت تقع على الآخرين، لذلك فهو يعتبر الموت واقعا فعليا وليس إمكانية؛ أي ينظر إليه كيقين إمبريقي ما دام الناس يموتون في كل يوم. وبذلك فالموت بمقتضى التجربة لا يمكن إنكاره، وهذا ما هو متيقن منه الدازين اليومي، لذلك نجده يعبر عنه قائلا: "إن الموت آت يقينا، ولكنه موقتا ليس بعدُ."[24] وأداة الاستدراك هنا تبين سمة المراوغة والتحايل التي يبديها الدازين مع الموت، لذلك فالموت هنا لا يعتبره إمكانية خاصة به، بل مجرد واقعة تقع على الجميع ولا تقع على أحد بالذات. وعليه، يتحول يقين الموت إلى لا يقين في ضوء غموض العبارة القائلة: "كل امرئ يموت يوما ما". فهذه العبارة لا تخص أحدا ما، في حين أن الموت هو موتي أنا وليس أياً كان. بل إن التفكير في الموت يُنظر إليه في الحياة المتوسطة العمومية على أنه خوف جبان وعدم اطمئنان الدازين وهروب كئيب من العالم.[25] وإذا انشغل الدازين بالموت كأن يبدي شيئا من الرعاية بالآخر الذي يحتضر، فإنما يفعل ذلك ليقنعه بأنه سيُشفى، وسيعود لحياته اليومية المألوفة،[26] أو يهمس في سمعه بالكلمات التالية: "الموت حق على كل إنسان".

هكذا إذن، يحجب الوجود الزائف بكيفياته المختلفة (الثرثرة، الفضول، الالتباس) الامكانية الخاصة بالدازين: حقيقة أنه كون للموت.

اعتدنا أن ننظر إلى الموت نظرة طبيعية، كأنه أوج عملية النضج المستمر التي تتحقق عبر مراحل الطفولة والشباب والشيخوخة، ولكن الموت لا يشبه سقوط الثمرة الناضجة. ويمكننا القول أن الفناء من الإنسان ليس كالحصاد من الزرع، لأن الإنسان مهدد بالموت في كل لحظة من لحظات حياته، إن لم نقل منذ بداية حياته، إنه ممكن في أية لحظة.

الموت أيضاً لا يمكن أن يكون أوج الحياة بمعنى القمة العليا التي تبلغها، فهو ليس الثمرة التي تبلغ فيها الحياة تمام نضجها، لأن الحياة لا تبلغ أعلى درجاتها في الموت؛ فالثمرة تمثل التمام بينما الموت تحطيم للحياة وقضاء عليها. وليس الموت وقوفاً للحياة كما يقف المطر، لأنه في الموت لا تختفي الحياة مجرد اختفاء، بل الحياة تنطوي على الموت منذ هي حياة. فبمجرد أن يولد الإنسان يكون ناضجاً للموت؛ معنى ذلك أن "موتي" ليس واقعة تظهر في ختام حياتي، بل هو إمكانية ماثلة في صميم حياتي في كل لحظة، أي هي واقعة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودي نفسه. وهذا هو السبب في أن هايدجر لا يرى في الموت عرضاً أو حدثاً يأتي من الخارج، بل هو يرى فيه إمكانية من إمكانيات الدازين. فالموت يختلف في نمط كونه عن هبوب العاصفة وإعادة بناء منزل أو وصول صديق، كأحداث موشكة الحدوث أو ككائنات في متناول اليد توجد أمامنا. فالموت إمكانية خاصة بالدازين.[27] لذلك يتم في الموت الشعور بالفردية إلى أقصى درجة، فيشعر الدازين الذي يموت أنه يموت وحده ولا يشاركه في موته أحد، فيستحيل أن ينوب عنه أحد كما يحدث في أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين. إذ يتحتم على الدازين أن يتحمل موته بنفسه. ولا يستطيع أحد أن يحمل عنه عبء موته فيقوم بالموت بدلاً منه. فالموت تجربة ذاتية محضة، إنه إمكانية بالغة الخصوصية تماماً، فلا أحد سيموت عني، ولا أحد سيقضيه عني، ولا أحد يستطيع أن يبعده عني. وعلى ذلك لا يمكن أبدا تجاوز الموت كإمكان خاص للدازين ومن ثم يصير يقينا لا لبس ولا شك فيه. وحينما يتقبل الدازين الموت

باعتباره أكثر إمكانياته فرادة وتميزاً، فإنه بذلك يجعل منه حدثاً ذاتياً لا يخرج عن دائرته. فعلى الدازين أن يتمثل الموت باعتباره أعلى إمكانية من إمكانياته. وإذا كانت حياتنا في صميمها سلسلة من المشاريع، وإذا كان وجودنا هو في جوهره اتجاه مستمر نحو إمكانياتنا، فإنه لابد من أن تأتي لحظة نجد فيها أنفسنا بإزاء استحالة كل إمكانية، وتلك هي لحظة الموت. والدازين يسلك إزاءه مسلك الانتظار والتوتر والترقب لإمكانية ستقع يقيناً ولكن في وقت غير معلوم. لذا يتحدد الكون للموت بأنه استباق[28].

هكذا بعدما ينتشل الدازين ذاته من المرء ويواجه حقيقة موته هو كإمكان خاص به، يكتشف تناهيه، ويستشعر أنه ليس هناك مكان آمن، فالعالم يصبح موحشا، فوجودنا مهدد من قبل الموت. والتهديد هنا لا يشير إلى أننا نخاف من الموت، بل إن الخوف هو الحال الوجداني[29] الذي يكون في الوجود الزائف، أما في الوجود الأصيل فإن الحال الوجداني المرافق لظاهرة الموت هو القلق. لذلك ف"الكون للموت هو في ماهيته قلق." [30] وفي تجربة القلق هاته ينكشف العدم الذي يهددنا باستمرار، لذلك فالإنسان بطبعه يميل إلى الفرار من وجه العدم الماثل في صميم الكون، وذلك بالسقوط بين الناس وفي الحياة اليومية الزائفة. ولكي يعود إلى ذاته لا بد من قلق كبير يوقظه من سباته وهو التفكير في "إمكانية الاستحالة" أي الموت.

إن الدازين إذن، هو الكائن الوحيد الذي يضطلع بإنجاز كونه، لكنه مهدد في أية لحظة بأن يفقده. ومن العبث أن يتم التغاضي عن هذه الحقيقة التي تجعل كل ما عداها مستحيلا. إنها نسف لكل إمكانيات الدازين، وإعلان على أنه كائن متناه. وتناهيه هذا لا يقوم خارجه بل كامن فيه منذ البداية، إنه إمكانية من إمكانياته المختلفة. إن الموت يضع الدازين وجها لوجه أمام حقيقته، وهو إذ يفعل ذلك فهو يوقظه ويدفعه لأن يكون كونه الخاص؛ أي وجوده الأصيل.

وما دام المرء On يحجب إمكانات الدازين ويجعله متشابه مع الآخرين، فإنه يتوجب عليه مواجهة تلك الوضعية بأن يستعيد الاختيار ويجعله شأنا خاصا من خلال الانصات لصوت الضمير، الذي يكسر إنصاتا سابقا لصوت المرء، محدثا بذلك هزة مدوية من شأنها أن تفتح في الدازين إمكانات جديدة للفهم. ولا ينبغي فهم الضمير هنا بالمعنى السيكولوجي، أو أن يفسر بيولوجيا أو أن يؤول تيولوجيا، إنه متضمن في انفتاح الدازين، إنه في العمق نداء. نداء يستدعي الدازين إلى أن يضطلع بإمكانياته ويحقق كونه، وينتشل نفسه من حالة الضياع في المرء. لذلك فالنداء بوصفه ضربا من الكلام يدعو الدازين إلى القطع مع التنصت للمرء وإصاخة السمع لنداء الضمير الذي يهتف بصمت دون ضجيج ودون التباس أو فضول.[31] لكن بمَ يهتف الضمير بالضبط؟ لا شيء على وجه التحديد.[32] لا يفصح الضمير عن شيء، ولا يمدنا بأي خبر عن أحداث العالم، وليس له أي شيء ليحكيه. إن الذات المدعوة لم يُهتف لها بشيء، لكنها اسْتُدعيت إلى ذاتها، بمعنى نحو قدرتها الخاصة على الكون،[33] إنه لا يفاوضها على شيء، يستدعيها فقط لأن تكون ذاتها لا غير. أكيد أن النداء لا يذيع نفسه في ألفاظ لأنه يتكلم حصرا ودوما في ضرب من الصمت،[34] ومع ذلك لا يكون مبهما أو غير متعين، بل واضح. كما أنه لا يكون مخططا له بشكل إرادي، كما أنه لا يأتي من كائن خارجا عني، بل يأتي النداء من نفسي، وعلى ذلك هو يقع علي. وبذلك فالنداء مني يأتي وعلي يقع وإلي يوجه. إن الدازين هو المنادي والمنادى عليه في نفس الآن. إن المنادى هو الدازين القلق ضمن كونه–الملقى–به، إنه مستدعى للخروج من السقوط في المرء. [35] ولا يقترح صوت الضمير مثلا أعلى في الحياة ولا مذهبا كونيا للانعتاق، إنه يدعو الدازين لأنْ يكون ذاته ومن ثم حثه على الإمكانات التي من شأنه. إنه ينتشله من الكون الزائف ليضعه على سكة الكون الأصيل.

ويعتبر هايدجر أن كيفيات الكون المختلفة، التي تعبر عن ذاتها، إما بالوجود الأصيل أو غير الأصيل، تجتمع في سياق واحد تجد تعبيره الكامل في الكل البنيوي الأصلي للدازين الذي هو العناية.[36] فإذا كنا تعرفنا سابقا على نمط الكون– لدى être auprès باعتباره انشغالا ونمط الكون–مع باعتباره رعاية، فإن هذين النمطين أصلا غير ممكنين إلا لأن الدازين يتحدد مسبقا كعناية. إنها السمة التي

تَطْبع كون الدازين في العالم، لذلك فهو ينفتح بوصفه عناية. لكن يبدو أن هذا التحديد ذاته غير كاف، لذلك فعدم توقف تحليلات هايدجر للدازين عند حدود المقطع الأول من "الكون والزمان" لهي علامة بارزة على عدم استيفاء تلك التحليلات للبنى الأساسية للدازين. إن الإيضاح الفينومينولوجي لا زال يكشف عن البنى الأكثر أصالة للدازين، ولا زال يضعنا أمام اكتشافات أكثر عمقا من التحليلات السابقة، وظاهرة الموت تعتبر ممراً ممتازاً لتجذير تلك التحليلات باعتباره يفتحنا على حقيقة كوننا كائنات زمانية متناهية.[37] وبالتالي فظاهرة الموت تعد علامة على تَجَذُّر الزمانية في الدازين، وأنه كائن زماني بامتياز.

خاتمة

إن الوجود الزائف بكيفياته المختلفة يحجب عن الدازين إمكانية التفكير في أحد إمكاناته الأكثر أصالة، يتعلق الأمر بإمكانية الموت، على اعتبار أن الدازين هو كون–للموت، إذ لا يمكن له أبدا أن يتخلص من هذه الإمكانية، لكنه بفعل انشغاله بعالم الأدوات والأغيار ينسى هذه الإمكانية أو يتجاهلها ويسقط في الوجود الزائف. لكن بمجرد ما ينتشل الدازين ذاته من الوجود الزائف ويواجه حقيقة موته يكتشف تناهيه فيتملكه القلق باعتباره حالا وجدانيا ينقله من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل.

الهوامش:

[1] يترجم فتحي المسكيني être ب"الكينونة"، ويترجمه الأستاذ إسماعيل المصدق ب"الكون"، ويترجمه آخرون ب"الوجود". وقد فضلنا ترجمة être ب الكون و existence بالوجود. إذ يقول إسماعيل المصدق وهو بصدد تبرير اختياره: يبدو لي أن الفعل العربي "كان" هو الفعل المناسب لترجمة sein، مع أن حضوره في اللغة العربية أقل منه في اللغة الألمانية. وذلك لأن الرابطة بين الموضوع والمحمول غالبا ما تكون مضمرة، إلا أن فعل "كان" قد يؤدي كذلك دور المحمول نفسه. لنستمع إلى هذا المقطع من قصيدة "الطلاسم" لإيليا أبي ماضي:

ليت شعري وأنا في عالم الغيب الأمين

أتراني **كنت** أدري أنني فيه دفين

وبأنني سوف أبدو وبأنني **سأكون**

ففي البيت الشعري الأخير يرد بمعنى المحمول الذي يعني أن شيئا ما موجودا فعليا أو متحقق، وبلغة هايدجر قائم: وبأنني سوف أبدو وبأنني **سأكون**.

كان يكون كونا، والذي يكون نطلق عليه لفظ الكائن étant.

هذا الغنى الدلالي الذي يحمله فعل "كان" هو الذي دفعنا إلى اختيار "الكون" كترجمة ل sein الألمانية و être الفرنسية.

اعتمدنا في إنجاز هذا الهامش على: مارتن هايدجر، **الأسئلة الأساسية للفلسفة مشكلات مختارة من المنطق**، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2018، (ثبت تعريفي للمترجم)، ص 243–244.

[2] Heidegger, Martin, *être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985, p. 112.

[3] Ibid., p. 112

[4] Ibid., p. 114

[5] Ibid., p. 115

[6] Ibid., p. 115

[7] Ibid., p. 116

[8] Ibid., p. 116

[9] Heidegger, Martin, *prolégomènes à histoire du concept du temps*, traduit par Alain Boutot, Gallimard, 2006, p. 354.

[10] إن الظاهرة الأولى التي هي الثرثرة تدفعنا إلى الوقوف أولا عند معنى الكلام عند هايدجر. يتحدد الكلام في دلالته العامة، التي سادت تاريخ الميتافيزيقا، كملكة وخاصية إنسانية، وتتأسس هذه الدلالة على تصور أنتروبولوجي للغة، يفترض وجود داخل يتخارج ووظيفة تتمثل في الاخبار وتبليغ الأفكار والمشاعر. هذا التصور حسب هايدجر غير قادر على إبراز حقيقة الكلام وبالتالي كيفية حدوث اللغة. لكي يتقدم خطوة إلى الامام ينتقل من فعل التكلم إلى فعل القول. قال وتكلم لا يعنيان الشيء نفسه. إذ يمكن أن نقول : تكلم فلان دون الإشارة إلى مضمون كلامه ومع ذلك تكون جملتنا مفهومة وتامة لأنه يمكن بالفعل أن يتكلم المرء كلاما دون أن يقول أي شيء. على خلاف ذلك لا يمكن أن نقول قال فلان، فالجملة هنا لا تكون تامة إلا عندما تتم الإشارة بكيفية ما إلى مضمون القولة. لكن هايدجر لا يتوقف عند هذا الحد، بل يرجع إلى المعنى الأصلي للقول. "تكلم" في صيغته القديمة يعني أبرز وأظهر، جعل الشيء يظهر، يسمع ويرى. أن نتكلم مع بعضنا البعض يعني إذن، أن نقول شيئا لبعضنا البعض، أي أن نرى ونظهر ما نتكلم عنه. إن التكلم لا يتوقف على إصدار

الجرس، وهو ليس ضجيجا من الأصوات والكلمات. الكلام في معناه الأصيل إظهار وكشف. إنه الأساس الانطولوجي للغة، وهذه الأخيرة هي التعبير الخارجي عن الكلام. وهنا ينبهنا هايدجر إلى أننا لا نمتلك الألفاظ كأنها أشياء ثم نزودها من بعد بالدلالات، بل الدلالات هي هنا سلفا، وهي تسكننا مسبقا في وجداننا وفهمنا وتفسيراتنا. فليس الدازين مخترعا للألفاظ بل هو على الأرجح يعثر عليها حيث هي. ولا يستطيع أن يكشف عنها إلا لأنه يتحدد مسبقا كفهم.

اعتمدنا في إنجاز هذا الهامش على: مارتن هايدجر، الطريق إلى اللغة، في: **كتابات أساسية الجزء الثاني**، ترجمة إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2003، (من تعليق المترجم)، ص ص 248-249.

[11] Heidegger, Marin, *être et temps*, op. cit., p. 144.

[12] Ibid., p. 144.

[13] Ibid., p. 146.

[14] Ibid., p. 146.

[15] فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير مارتن هايدجر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود (1919-1944)**، مركز الانماء القومي بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص. 208.

[16] Heidegger, Martin, *être et temps*, op. cit., p. 147.

[17] صفاء عبد السلام جعفر، **الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر**، منشأة المعارف، الطبعة الأولى 2000، ص. 208

[18] المرجع نفسه، ص 209-210

[19] Heidegger, Martin, *être et temps*, op. cit., p. 198.

[20] Heidegger, Martin, *être et temps*, op.cit., p. 199.

[21] نعلم بأن هناك مشاريع حياتية مختلفة: حياة الفلاح، حياة السياسي، حياة الفنان...، فمن أين سينطلق التحليل الفينومينولوجي إذن؟ يجيبنا هايدجر بأن المنطلق هو الحياة اليومية المتوسطة، الدازين كما يعيش دائما وأبدا سواء أكان فلاحا أو فنانا أو رجل سياسة؛ أي علينا العودة إلى الأرضية المشتركة لهؤلاء جميعا، وذلك هو منفذ التحليل الفينومينولوجي. والغاية من ذلك هي توجيه التحليل إلى جانب واحد ما دامت التحديدات التي سيتم التوصل إليها تنطبق على جميع المشاريع الحياتية كيف ما كانت طبيعتها

[22] Greish, Jean, o*ntologie et temporalité, esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994, p. 115

[23] Heidegger, Martin, *être et temps*, op. cit., p. 202.

[24] Ibid., p. 206.

[25] Ibid., p. 203.

[26] Ibid., p. 203.

[27] Ibid., pp. 208 -209.

[28] Ibid., p. 208.

[29] يعتبر هايدجر أن الأحوال الوجدانية شكل لكوننا في العالم، إنها جزء في بنية الدازين.

Heidegger, Martin, *les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Traduit par Pascal David, Gallimard, Paris, 1981, p.103.

[30] Heidegger, Martin, *être et temps*, op.cit., p. 211.

[31] Heidegger, Martin, être et temps, op. cit., p. 214.

[32] Ibid, p. 216.

[33] Ibid, p. 216.

[34] لقد سبق وبينا في هامش سابق أن الكلام لا يقتضي بالضرورة كلمات، بل قد نتكلم من دون أن نقول شيئا، وهذا حال الضمير، إنه يتكلم فينا من دون أن يقول شيئا على وجه التحديد. إنه فقط يوقظنا لأن نخرج من المرء ونكون أنفسنا.

[35] Heidegger, Martin, *être et temps*, op. cit., pp. 218-219.

[36] Ibid., p. 160.

[37] نود أن نشير أولا إلى أن هايدجر حتى وإن عَنْون المقطع الثاني من "الكون والزمان" ب"الدازين والزمانية"، إلا أنه لم يَشْرع في إيضاح ظاهرة الزمانية إلا في الفصل الثالث منه. وهذا التأجيل له دلالته التي يجب الكشف عنها. أكيد أن الموت كإمكانية لا تهم الحاضر بل المستقبل، لذلك حدد هايدجر الدازين كاستباق إلى ما لم يوجد بعد. هذه القدرة على ترقب المستقبل، هي التي تمكن الدازين من الرجوع إلى الماضي وحفظ ذكرياته، فيكون له موقفا في الحاضر قائم على توقه للمستقبل واسترجاعه للماضي. هكذا فظاهرة الموت تُلمح لنا على وجود أفق علينا أن نوضحه ونكشف عن حقيقته. هذا الأفق هو الزمان.