الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة الجزائر 2 –أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

ظاهرة القلق في فكر مارتن هيدغر

العلاج الفينومينولوجي والأثر الكيركغاردي

The phenomenon of anxiety in the thought of Martin Heidegger phenomenilogical therapy and the Kierkeggardian effect

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعداد الطالبة
- شابحة بوعراب

إشراف
- أ. د فؤاد مليت

أعضاء لجنة المناقشة:

أ. د عبد الرحمان بوقاف	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الجزائر2
أ. د فؤاد مليت	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة الجزائر2
د. عبد الحكيم بليليطة	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة سطيف
أ.د نعيمة حاج عبد الرحمن	أستاذة التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر 2
أ. د إسماعيل مهنانة	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة
د. عثمان بلدي	أستاذ محاضر	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر2

السنة الجامعية 2021 / 2022

University of Algiers 2 – Abou el Kacem Saadallah

Faculty of Human sciences

Departement of Philosophy

The phenomenon of anxiety in the thought of Martin Heidegger phenomenilogical therapy and the Kierkeggardian effect

A thesis submitted to obtain a doctorate degree in philosophy

Doctoral student :

-Chabha Bouarab

Supervisor :

-pr. Fouad Melit

Discussion committee Members:

Abderrahmane Boukaf	**Head of jury**	**Professor**	**University of Algiers 2**
Fouad Melit	**supervisor**	**professor**	**University of Algiers 2**
Abdelhakim Belilita	**Juror**	**Doctor**	**University of Setif**
Naima Hadj abderrahmane	**Juror**	**Professor**	**University of Algiers 2**
Smail Mehnana	**Juror**	**professor**	**University of constantine**
Outhmane beldi	**Juror**	**Doctor**	**University of Algiers 2**

2021 / 2022

إهداء

إلى والدي رحمه الله

شابحة بوعراب

شكر وتقدير

إلى الله نشكر ونحمد ونثني عليه، فبه ومنه التوفيق في إنجاز هذا البحث.

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف: "الأستاذ الدكتور فؤاد مليت" على كل المساعدات والتوجيهات التي قدمها لي خلال إنجاز هذا البحث المتواضع، فشكرا جزيلا لك أستاذ.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى السيد "روميالد بارو" الذي زودي ببعض الكتب التي ساعدتني في إنجاز هذا البحث، وإلى كل من قدم لي يد المساعدة خلال فترة البحث،

وإلى كل الأساتذة بقسم الفلسفة "جامعة الجزائر 2" أبو القاسم سعد الله.

شابحة بوعراب

الفهرس

مقدمة: **1**

الفصل الأول: ظاهرة القلق في الكينونة والزمان **11**

تمهيد.....12

I- هيدغر وهوسرل : الفينومينولوجيا ومشروع الأنطولوجيا الأساسية 13

II- تحليلية الدازين ومفهوم القلق في أفق مسألة العناية 43

الفصل الثاني: ظاهرة القلق في نص ما الميتافيزيقا؟..... **73**

تمهيد.....**74**

I- بنية القول الميتافيزيقي 76

II – فينومينولوجية العدم 91

الفصل الثالث: الدَّيْن الكيركغاردي لدى هيدغر **119**

تمهيد.....120

I-كيركغارد والخلفية المسيحية لظاهرة القلق.....121

II- حدود المعالجة الكيركغاردية لظاهرة القلق 132

III: هيدغر وكيركغارد..... 178

1: اعتراف بالدَّيْن 179

2: الإقرار بضرورة التجاوز..... 202

الفصل الرابع: مناقشة نقدية لتعامل هيدغر مع فكر كيركغارد 215

تمهيد..... 216

-مناقشة نقدية لتعامل هيدغر مع فكر كيركغارد 216

الخاتمة 245

قائمة المصادر والمراجع 255

المقدمة

عاشت أوروبا خلال القرن العشرين حربين عالميتين مدمرتين، تركتا آثارا وخيمة على البشرية إذ راح ضحيتهما الملايين من الأفراد، وخلقت جوا مشحونا بالتوتر والقلق، وغير ذلك من المشكلات التي يكابدها الإنسان يوميا، وهو ما دفع بالكثير من المفكرين إلى البحث في هذه المشاكل التي تتعلق بالإنسان، ووجوده، وعلاقته بغيره من الأفراد، وحريته، وموته. والمفكرون الذين تبوؤا مكانة الصدارة في الاهتمام بهذه المشاكل ينتمي أغلبهم إلى ما يعرف، اصطلاحا، بالتيار الوجودي، الذي يعتبر من أكثر فلسفات القرن العشرين انتشارا من قبل مجموعة هامة من شخصيات فلسفية، نهضت بدور مهم في تطوره، من أمثال كارل ياسبرس، ومارتن هيدغر، وغابريال مارسيل وجان بول سارتر.

وقد انشغل مارتن هيدغر، بوصفه فيلسوف الكينونة في الأزمنة المعاصرة، بالتأسيس الفلسفي الهادف إلى كسر التقليد الميتافيزيقي الغربي، والنظر إلى كل ما يتصل بالوجود الإنساني، كالحقيقة، والماهية، والكيان الإنساني، وليس ثمة مدخل لتناول تحليلات هيدغر حول الوجود الإنساني دون الوقوف التحليلي على كتابه الأساسي **الكينونة والزمان** الذي صدر عام 1927، الذي أفرد فيه عديد الفقرات شديدة التركيز لتحليل الدازين Dasein الذي يعني الكينونة- هناك، أي الكائن الموجود في العالم، والموجود مع ذوات أخرى تشبهه وتختلف عنه، أي أن الذات ليست مستقلة عن الذوات الأخرى بل تتواجد معها.

فالموجود البشري ليس منغلقا على ذاته، بل هو منفتح على العالم وموجه نحوه بكل عواطفه وميولاته وتفكيره، ويصف هيدغر الوجود بأنه المجال الأرحب الذي يندمج فيه الإنسان بالمواضيع الأخرى، باعتبارها ليست مجرد أشياء، وإنما هي موجودات مشروطة بوجودنا أي بوجود الإنسان، لهذا لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري إلا إذا كانت الذات مرتبطة ارتباطا أساسيا بالوجود، فالإنسان هو ذلك الكائن الحر المحدد بذاته، حيث يحتوي على إمكانيات تدفعه إلى تحقيق وجوده عن طريق الخروج من الذات والاندماج في الوجود الذي يجعل منه موجودا مهموما يحمل دائما عبء وجوده.

فإذا كان الإنسان هو ذلك الكائن الذي يدرك كينونته من خلال العالم، فلا شك أيضا في أنه كذلك الكائن المرتبط بالآخرين، فكما أن الوجود في العالم هو من مقومات الوجود الإنساني، كذلك الوجود مع الآخر هو أيضا من مقومات هذا الوجود.

فالإنسان في العصر الحديث حسب هيدغر، يعيش حياة زائفة بانغماسه في الجماعة، وتنازل في وجوده مع الآخرين عن وجوده الخاص، فلم يعد لوجوده وجود إلا من خلال الآخرين، وهكذا فقد إنسانيته وحريته، وأصبح مجرد موضوع يتحدث بلسان الآخرين ويتحرك في مجال ذلك الوسط الاجتماعي الغفل أو الزائف، وهنا بالضبط يميز هيدغر بين ضربين من الوجود، الوجود الأصيل الذي ينطلق من تحمل الإنسان لمسؤولياته واختياراته وقدرته على اتخاذ القرارات بوعي كامل بالأوضاع والظروف التي تحيط به، والوجود الزائف الذي ينفصل فيه الشخص عن اختياراته الذاتية وإمكانياته الخاصة، ويصبح تابعاً لإرادات الآخرين.

والخروج من هذا الوجود الزائف حسب هيدغر، لا يتم عن طريق عملية عقلية أو ذهنية، وإنما عن طريق مكابدة القلق، هذه المقولة ذات الأهمية الكبيرة في الفلسفة الألمانية تحت مفردة Angst، خاصة لدى هيدغر، ولا تعني عنده ذلك الاكتئاب الشائع الذي ينطوي بطبيعته على تهيؤ للخوف، لأن الخوف مرتبط بشيء معين نخاف منه وشيء معين نخاف عليه، فالإنسان الخائف يجد نفسه مقيدا بالشيء الذي يثير لديه الخوف، أما القلق فيختلف اختلافا جوهريا عن الخوف، فهو دائما قلق ولكنه ليس أبدا قلقا من هذا الشيء أو ذاك، أي ليس مرتبطا بشيء معين، فإذا كان كذلك فأي شيء إذن هو موضوعه؟

إن القلق هو الذي ينبه الإنسان إلى كينونته، أي أنه كينونة نحو الموت، والموت هو العدم وأنه سيموت وحده ولن يشاركه أحدا في هذه التجربة، وهذا ما يشعره بالفردية إلى أقصى حد، ومن هنا يكشف لنا القلق عن ثلاث سمات أساسية للوجود الإنساني وهي: أولا وجود **مهموم** يهدده الخطر دائما ولا يعرف

الطمأنينة أو السكون، ثانيا أنه وجود عرضي **متناه** ينطوي في صميم وجوده على العدم، ثالثا أنه وجود **خاطئ** أو **ناقص**، لهذا يعتبر القلق الوسيلة الوحيدة التي يتعرف بها الإنسان على حقيقته.

وهكذا اكتشف هيدغر معنى الكينونة انطلاقاً من **العدم**، فالإنسان عنده يقلق وذلك لإدراكه بأنه محكوم عليه بالموت الذي هو العدم نفسه، ومن هنا يعد القلق من أهم الأحوال الوجودانية التي عني هيدغر بدراستها، لكن لا يمكن حصرها فقط عند هذا الفيلسوف بل نلمس لها حضورا في العصور القديمة عند القديس أوغسطين، وبليز باسكال، وإن لم تظهر بوضوح إلا في التيار الوجودي الذي يعتبرها بمثابة ظاهرة محورية.

تشغل موضوعة القلق موقعا متميزا في فكر هيدغر، وفي نصوصه التأسيسية، بما هي المعيار الكاشف عن تواشج مفاهيم أساسية مقومة لتحليلية الدازين في بنية **الكينونة والزمان**، وبما هي الموضوعة التي يلتئم، بالنظر فيما تثيره من مشكلات فلسفية، القول الميتافيزيقي في مسألة الكينونة وارتباطها بمفهوم العدم، من موقع تمفصل عميق يتعذر معه الفصل بينهما.

ولقد كان هيدغر قد سبق في موضع نصي متقدم على فترة **الكينونة والزمان** عام 1927، وتحديدا في درسه المهم لسنة 1923 والمعنون تحديدا **بالأنطولوجيا: هرمينوطيقا الواقعانية**، وقد صار متاحا للقارىء العربي، أن ذكر بما يدين به لجملة من أعلام الفكر، وبما يمكن للباحث أن يلتمس من خلاله بعض الأثر في توجيه فلسفته، وهم على وجه الضبط **أرسطو** و**هوسرل** و**لوثر** و **كيركغارد**.

والذي يعنينا من هؤلاء في هذا المقام اثنان هما: **هوسرل** الذي مكنه من النظر إلى الأشياء على نحو فينومينولوجي، ومن ثمة فإن كل تعاط فلسفي لكبرى المفاهيم والإشكاليات، سواء التقليدية منها أو المستحدثة موسوم بهذا الطابع الفينومينولوجي وما يفرضه من التزام ضوابطه المنهجية، و**كيركغارد** الذي أقر هيدغر بفضله عليه حين اعترف بكونه هو الذي أمده بتلك **النبضات الروحية** التي دفعته إلى ارتياد آفاق بحث واسعة، انطلاقا من النظر الذي يجعل الكينونة وما هو دائر في فلكها الإطار المرجعي والأفق العام الذي يشتغل فيه الاستشكال الفلسفي الهيدغري.

وهكذا، واستهداء بالتوجيه الهيدغري نفسه، لعل أخطر معالجة لظاهرة القلق، كانت من نصيب الفيلسوف الدانماركي **سورين كيركغارد**، الذي يرى أن الفرد يواجه في حياته مختلف الأحداث بمختلف الأحاسيس وهو يعرف أنه لا يواجه الخوف فقط تجاه أشياء معينة، ولكن هناك إحساس آخر يتمثل في القلق الذي خصص له مكانة مميزة في كتابه **مفهوم القلق**، فالقلق عنده هو حقيقة الحرية على أنها إمكانية الإمكانية، وعندما يواجه الفرد هذه الإمكانية ينغمس في القلق الذي يسبق أو يلي فعل الخطيئة وهو يختلف عن الخوف والانفعالات المماثلة المرتبطة بموضوع محدد، كما عالج هذه المقولة أيضا في كتابه **الخوف والرعدة**، ونفس المقولة نجدها أيضا عند الفيلسوف **جون بول سارتر** في كتابه **الغثيان** التي تعبر عن حالة الشخص الذي يشعر بكل التناقضات الموجودة في العالم.

ومن هنا يظهر التأثير الذي مارسه كيركغارد على معظم فلاسفة التيار الوجودي من خلال مقولات وجودية أخرى كاللحظة، والتكرار، إلى جانب القلق، خاصة على الفيلسوف هيدغر، إذ هو نفسه يؤكد على ذلك في قوله: "**إن أكثر من ذهب شأوا بعيدا في تحليل ظاهرة القلق هو كيركغارد**"[1].

وهكذا نرى أن فكرة القلق تعتبر أحد المداخل الأساسية لفهم الوجود الإنساني، إذ عالجها معظم فلاسفة التيار الوجودي بدءا **بكيركغارد** ثم **هيدغر** و**سارتر**، اللذين اعترفا صراحة أن الفكرة تعود إلى كيركغارد، إذ نلمسها بقوة عند كل من كيركغارد وهيدغر، وهذا ما عبر عنه سارتر عندما قابل بين أوصاف القلق عند كل من كيركغارد وهيدغر، ورأى أنها لا تبدو لنا متناقضة، بل على العكس فكل وصف منها يتضمن الأخر، ومن هنا نرى أن هناك نقاط التقاء بين الفيلسوفين في معالجتهما لظاهرة القلق.

هذا، ولما كان هيدغر قد أعلن عن أغراض فلسفته غير ما مرة من حيث هو يردها، تحديدا، إلى الرغبة في تدمير بنية القول الميتافيزيقي الذي أخفق في تناول مسألة الكينونة بما هي كذلك، حق لنا أن

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة. فتحي المسكيني، (دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2012)، الهامش، ص360. التشديد منا.

نتساءل: **هل العلاج الهيدغري لظاهرة القلق في لحظة 1927 وفي 1929 ضمن نصه الشهير ما الميتافيزيقا؟ معني بمسألة التجاوز؟ وما منزلة مفهوم القلق، من حيث هو الكاشف المعياري عن أصالة الكيان في بنية الدازين الوجودانية، فيما آلت إليه فلسفة هيدغر في الطور الذي اصطلح عليه بفلسفة هيدغر بعد لحظة المنعطف، وهل ثمة أثر واضح يضطلع به الفكر الكيركغاردي في توطئة مسائل علاج هيدغر الفينومينولوجي لهذه الظاهرة المقومة لمفهوم الكيان الأصيل؟**

وللوصول إلى الإجابة عن هذه الإشكالية، افترضنا مجموعة من الأسئلة تساعدنا على حل الإشكالية:

1- ما مدى تأثر الفيلسوف مارتن هيدغر في تحليله لظاهرة القلق بالفيلسوفين سورين كيركغارد وإدموند هوسرل؟

2- هل كان اعتراف مارتن هيدغر بأثر كيركغارد تصريحا نهائيا بهذا الدَّين، أم هو ينطوي على اعتبارات ظرفية، يتعين على الباحث أن يستجلي حيثياتها ويموضعها في سياقاتها؟

3- وإن تأثر فعلا الفيلسوف هيدغر بالفكر الكيركغاردي فهل بقي في أبحاثه رهينا لأفكار كيركغارد أم هو تجاوزها فيما بعد؟

ومن أجل معالجة هذه الأسئلة كان علينا حصر النصوص الهيدغرية المشتغلة على المفهوم الذي يعنينا، والذي يتمثل في القلق، وتصنيفها من حيث زمن التحرير والاستشكال، والملاحظ أننا اشتغلنا على كتابه الأساسي **الكينونة والزمان** الصادر عام 1927، ثم اشتغلنا على المحاضرة التي ألقاها في جامعة فرايبورغ عام 1929، إذ في هذين العملين فقط تعرض هيدغر إلى تحليل ظاهرة القلق بشكل مفصل للغاية، ثم بعد ذلك لا يعود هيدغر إلى ذكرها إلا في لمحات خاطفة في كتابه الصادر في نفس السنة بعنوان **كانط ومشكل الميتافيزيقا**، وفي نفس الوقت استعنا بمصادر أخرى تخدم الموضوع **كالمدخل إلى الميتافيزيقا**، وبعض الرسائل التي كان هيدغر يتبادلها مع طلابه من جهة ككارل لوفيت وبعض الفلاسفة

كجان فال من جهة أخرى، وفي قيامنا بهذه المهمة كان المنهج التحليلي التاريخي أهم سند منهجي لنا في هذا العمل، لأننا قمنا بتحليل ظاهرة القلق بالرجوع إلى جذورها التاريخية المسيحية وكيف قام كيركغارد بتحليلها، ثم كيف تناولها هيدغر بعد التحليلات الكيركغاردية للظاهرة.

ولما كان غرضنا أيضا أن نحدد الأثر الكيركغاردي في تناول هيدغر لهذه الظاهرة، لجأنا إلى المقارنة بين نصوص الفيلسوفين للوقوف على ما يمكن أن يكون بينهما من تناظر أو اختلاف بحسب السياق، أو الاستهداء والاسترشاد في تحليل ظاهرة القلق وبيان وجاهة العناية بها في ضبط ملامح كيان وجوداني أصيل للدازين، حيث قارنا هنا بين مؤلفات هيدغر التي عالج فيها ظاهرة القلق منها **الكينونة والزمان وما الميتافيزيقا؟** مع مؤلف كيركغارد **مفهوم القلق**، لنجد أن كل المصطلحات التي استعان بها هيدغر خاصة في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان** هي تقريبا مصطلحات موجودة من قبل في كتاب **مفهوم القلق** عند كيركغارد، وهذا ما أكده لنا جان فال في كتابه **دراسات كيركغاردية** وبنجامين فوندان اللذين أقرا بأن كل المصطلحات الهيديغيرية تقريبا قد قُدمت وحُللت من قبل كيركغارد.

لم يخل بحثنا هذا من العثرات التي رافقته من البداية، إذ تعرضنا في طريقنا إلى بعض الصعوبات ونحن نبحث في فكر الفيلسوفين هما كيركغارد وهيدغر، إذ لم نتمكن أولا من الحصول على بعض المصادر وبعض الدراسات والمراجع التي رأينا أنه من الضروري توظيفها في بحثنا هذا لذا اكتفينا فقط باقتباس ما رأيناه ضروريا من بعض المراجع التي كانت في حوزتنا.

هذا بالإضافة إلى عامل الترجمة، إذ كان من الصعب علينا ترجمة نصوص الفيلسوفين من الفرنسية إلى لغة البحث التي هي العربية، خاصة طبيعة لغة هيدغر، حتى الذين قاموا بترجمتها إلى اللغة الفرنسية أو اللغات الأخرى أكدوا تمنُّعَ كثير من مفاهيمه وعديد المصطلحات التي ابتكرها على الترجمة، ونفس الشيء عانينا منه مع الفيلسوف الدنماركي سورين كيركغارد، لأن كلاهما استخدم عبارات قوية قديمة في لغتيهما الخاصة.

أما فيما يتعلق بالمادة المعرفية الخاصة بالأطروحة فقد قمنا بتوزيعها على أربعة فصول أساسية، حيث قمنا في الفصل الأول بمعالجة ظاهرة القلق عند مارتن هيدغر معتمدين في ذلك على كتابه الأساسي **الكينونة والزمان** وعلى بعض شراح هذا الكتاب منهم جان غرايش في كتابه **الأنطولوجيا والزمانية،** ومارلين زارادر في كتابها **قراءة الكينونة والزمان لهيدغر،** ومن خلاله تعرضنا إلى طبيعة المنهج الفينومينولوجي الذي عولجت به ظاهرة القلق عند مارتن هيدغر، ثم تطرقنا بعد ذلك إلى ما قد يجمع ويفصل بين الأستاذ وطالبه أي بين هوسرل وهيدغر، لنجد أن العلاقة كانت في أولها ودية لكنها تلاشت في الأخير وهذا يعود إلى الاختلاف الذي حدث بينهما بصدد بعض المسائل الفلسفية والشخصية في نفس الوقت، هذا فيما يخص العنصر الأول، أما العنصر الثاني فتطرقنا إلى معالجة ظاهرة القلق التي ما هي إلا وجدان أساسي للدازين بوصفها هي التي تكشف عنه من حيث هو كينونة- في- العالم.

أما الفصل الثاني فتعرضنا فيه لمعالجة مسألة القلق من خلال نص **ما الميتافيزيقا؟** من جهة تفكيك بنية القول الميتافيزيقي الذي رجعنا فيه أولا إلى معرفة الجذور اليونانية لكلمة الميتافيزيقا ثم إلى بنية الأنطو-تيو-لوجيا لدى هيدغر، أما في العنصر الثاني فقمنا بمعالجة فينومينولوجية العدم الذي يتم الكشف عنه من خلال تجربة أساسية تؤكد لنا وجوده، وهذه التجربة تتمثل في تجربة القلق لأنه في القلق يكشف لنا العدم الذي يعد في طبيعته سبب هذا القلق الذي يكشف عنه.

أما الفصل الثالث فقمنا فيه بتحليل ظاهرة القلق عند الفيلسوف سورين كيركغارد معتمدين في ذلك على كتابه الأساسي حول الظاهرة ألا وهو **مفهوم القلق،** إذ بدأنا أولا بالبحث عن الجذور المسيحية للظاهرة لدى الفيلسوف، حيث وجدنا أن الظاهرة استقاها كيركغارد أولا من الديانة التي اعتنقها وأقر عنها أن المسيحية التي ينتزع منها عنصر الارتعاد، ليست إلا مسيحية من نسج الخيال، هذا من جانب، وأما من جانب آخر فقد استقاها من تلك التربية الدينية الصارمة التي نشأ عليها كيركغارد والتي أثرت كثيرا على نفسيته وحياته ككل، لهذا صرح أن والده هو الذي ملأ روحه بالقلق، بالقلق أمام المسيحية.

وبعد ذلك قمنا بتحليل ظاهرة القلق عند كيركغارد من خلال ربطها بمختلف المقولات، خاصة الخطيئة التي تمثل العنوان الفرعي لكتابه **مفهوم القلق** وكذلك ربطها باللحظة والتكرار والحرية والإختيار، ثم فحصنا عن ظاهرة القلق من حيث وجودها في مختلف مراحل تاريخ البشرية بدءًا من الوثنية مرورا باليهودية وصولا إلى المسيحية التي تحوي في طياتها جميع أنواع القلق الموجود في المراحل السابقة الذكر.

ثم تطرقنا إلى البحث عن الدَّيْنِ الكيركغاردي لدى هيدغر، حيث تعرضنا من خلاله إلى تلك الاعترافات التي أقر بها هيدغر صراحة فيها يتعلق بمدى عظمة الفكر الكيركغاردي خاصة ما يتعلق بظاهرة القلق، كما استعنا في هذا الصدد ببعض أراء الفلاسفة الذين اعترفوا بأن هيدغر أخذ الكثير من الفلسفة الكيركغاردية ومنهم جان بول سارتر، وجان فال، وجان بوفري، حتى أستاذه هوسرل اعترف بأن هناك مقاربة واضحة بين فلسفة هيدغر وكيركغارد، ورغم كل هذا يقر هيدغر بالتجاوز وينفي كل ما يربطه سواء بكيركغارد أو بفلسفته، ويرفض حتى مقارنة فلسفته بفلسفة كيركغارد.

أما الفصل الرابع فبحثنا فيه عن كيفية تعامل هيدغر مع الفكر الكيركغاردي، حيث وجدنا هيدغر منذ بداية مشواره الفلسفي وهو ينقد الفكر الكيركغاردي في نفس الوقت الذي يعترف به، بدءًا من 1921، وهو يسير بنفس المنطق إذ نجده في مؤلف أو محاضرة يعترف بالفكر الكيركغاردي مثلما فعل في مؤلفه الذي صدر عام 1923 بعنوان **الأنطولوجيا: هيرمينوطيقا الواقعانية**، وكذلك في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان** الصادر عام 1927، الذي اعترف فيه بمقولة اللحظة التي تعرض إلى نقدها في نفس الوقت باعتبارها بقيت حبيسة الزمن العامي، هذا إلى جانب اعترافه بمقولة الممكن التي رأى من خلالها إمكانية أن يفتح كيركغارد عصرا جديدا للفلسفة، وهكذا واصل هيدغر مشواره بنفس الأسلوب وهذا ما لاحظناه في كتابه **ما الذي يسمى فكرا؟**، وفي كتاب **دروب موصدة** إلى غاية اختفاء اسم كيركغارد من مؤلفاته، بوصفه قد بلغ إلى مرحلة تجاوز إلى معالجة أمور لا تمت بأية صلة بالفكر الكيركغاردي منها موضوع التقنية.

وأخيرا أتممنا بحثنا هذا بخاتمة استخلاصنا فيها مختلف النتائج التي قمنا بمناقشتها للإجابة عن الإشكالية المطروحة.

وفي الأخير نرجو أن نكون قد وفّقنا ولو بقسط يسير في تناول هذه المسألة المعقدة التي تتمثل في ظاهرة القلق لما لها من دور في حياة الفرد، وأن يكون بحثنا المتواضع إضافة نوعية في مجال الدراسات الأكاديمية المهتمة بهذا الشأن الفلسفي.

الفصل الأول

ظاهرة القلق في الكينونة والزمان

"ليس القلق سوى تجربة الكينونة– في –العالم فحسب"

هيدغر، درس صيف 1925.

I– هيدغر وهوسرل: الفينومينولوجيا ومشروع الأنطولوجيا الأساسية

II– تحليلية الدازين ومفهوم القلق في أفق مسألة العناية

–تمهيد

إن البحث في فلسفة مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889- 1976)، ليس بالأمر الهين، لأننا لن نستوعب فلسفة الفيلسوف هذه إلا بالعودة إلى جذورها التاريخية، باعتبارها ليست فلسفة مستقلة بذاتها أي لم تأت من فراغ، وإنما هي ذات خلفيات فكرية ساهمت في تكوينها، فيا ترى ما هذه الخلفيات الفكرية؟ إن الخلفيات الفكرية لهيدغر لا ترجع في حقيقتها إلى مصدر واحد، بل تعددت مصادرها بدءًا بالإغريق، إذ اعترف هيدغر صراحة أن أرسطو هو من كان الدافع الأساسي وراء كل أفكاره، ثم بعد ذلك يأتي دور الألمان ونعود هنا بالتحديد إلى جامعة فرايبورغ Fribourg التي درس فيها هيدغر واكتشف حينها أستاذه هوسرل وتأثر به وصرح بعدها أن هوسرل هو من قدم له الأعين كي يرى، وهيدغر لم يتوقف هنا بل اكتشف فلاسفة آخرين منهم الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه في نفس الوقت الذي اكتشف فيه الفيلسوف الدنماركي سورين كيركغارد، الذي قال عنه أنه هو من أمده بالنبضات التي ساعدته على بناء فلسفته.

وهكذا نرى أن المطّلع على الفكر الهيدغري لا يتوقف عند فكره فقط وإنما سيعود في نفس الوقت إلى هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرناهم آنفا، باعتبارهم هم من أسهموا في تكوين تلك الفلسفة التي أصبحت تعرف فيما بعد بأنها أعظم الفلسفات في القرن العشرين، وكل هذا الإرث الفلسفي لدى هيدغر يمكن استعابه من خلال ذلك الكتاب الذي ظل يعرف به الفيلسوف والذي أصدره عام 1927 بعنوان **الكينونة والزمان**، حيث قام بإهدائه إلى أستاذه هوسرل بمناسبة عيد ميلاده السابع والستين، وفي بحثنا هذا لن نعود إلى هيدغر المتشوق إلى العالم الإغريقي والمقتفي لتجربة الفكر الأولي لدى السابقين على سقراط، وإنما إلى هيدغر الهوسرلي، لأن ما يهمنا في هذا البحث هي تلك العلاقة التي تربطه بأستاذه هوسرل الذي قدم له الأعين لكي يرى، ثم نعود في الفصول الأخرى إلى البحث عن العلاقة التي تربطه بمن أمده بتلك النبضات ألا وهو كيركغارد، وعليه سوف نتخذ هذا الكتاب – **الكينونة والزمان**– أهم سند لنا.

I- هيدغر وهوسرل: الفينومينولوجيا ومشروع الأنطولوجيا الأساسية:

يقترن ذكر الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر بكتابه الأساسي **الكينونة والزمان** الصادر عام 1927، الذي اشتغل فيه على تحليل السؤال المتعلق "بمعنى الكينونة"، لكن بلورة هذا السؤال لن يكون إلا عن طريق استخدام المنهج الفينومينولوجي، بوصفه المنهج الوحيد الذي يمكن أن نقترب به من الكينونة وهذا ما ظهر في قوله: **"إن نمط معالجة سؤال "معنى الكينونة" هو النمط الفينومينولوجي، بذلك لا يكرّس هذا المصنف نفسه لا إلى "زاوية نظر"، ولا إلى "اتجاه" ما، من قبل أنّ الفينومينولوجيا ليست ولا يمكن أبدا أن تصير أيّا منهما"**[1] ، ولهذا فالفينومينولوجيا في نظره ماهي إلا "**تصور المنهج**"، لأنه لا يصف موضوع البحث وإنما يصور كيفيته، التي هي بمثابة دعوة إلى **"العودة إلى الأشياء ذاتها"** أو الظواهر الموجودة في العالم.

لكن على ماذا تدل تسمية هذا المنهج بالفينومينولوجيا، وما حقيقة كلمة الفينومينولوجيا؟ في الحقيقة إذا ما بحثنا عن أصل كلمة الفينومينولوجيا نجدها مرتبطة بالفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859- 1938)، والتي تعني علم الظواهر، الذي يهتم بدراسة الظواهر دراسة وصفية دون أن نضيف إلى هذه الدراسة أية تأويلات عقلية، حسب ما يعرفها أندريه لالاند André Lalande (1867- 1963): "**أن الفينومينولوجيا هي دراسة وصفية لمجموعة من الظواهر، كما تتجلى لنا في الزمان والمكان، وهي تختلف عن دراسة القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، كما تختلف عن دراسة الحقائق المتعالية التي تكون الظواهر تجليات لها، كما تختلف مع النقد المعياري لمشروعيتها**"[2]، إلا أن الكلمة بحد ذاتها أقدم من هوسرل، حيث يعود تشكلها إلى القرن الثامن عشر مع الفيلسوف السويسري جان هنري لامبيرت Jean-Henri Lambert

---

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة. فتحي المسكيني، (دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2012)، ص 87.

2- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة. خليل أحمد خليل، (منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت، 2001)، ص 973.

(1728-1777)، الذي استخدم مصطلح الفينومينولوجيا لأول مرة في كتابه **الأورغانون الجديد** الصادر عام 1764، وفيه تحمل الفينومينولوجيا معنى "علم الظاهر"، إذ اعتبرها بمثابة أورغانون جديد يقوم بالتمييز بين الصواب والخطأ[1].

كما استخدمها أيضا الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، الذي اعتبرها في رسالة بعثها إلى لامبيرت عام 1770 جزءًا من الأنطولوجيا، إذ استخدمه أيضا في كتابه **نقد العقل المحض** وبالضبط في القسم الثاني الذي يحمل عنوان "الديالكتيك الترانسندنتالي"، ويقول في مدخل هذا القسم بعنوان "في الظاهر الديالكتيكي": "**يجب الإحترازِ مِنْ عدّ الظاهرة والظاهر شيئا واحدا**"[2]، لأن الظاهرة بوصفها التجربة الممكنة عن طريق الشروط القبلية للمعرفة تختلف عن الظاهر الذي يطلق عليه كانط اسم "النومين" أو "الشيء في ذاته" باعتباره غير قابل للمعرفة لأنه غير معطى في الحدس الحسي.

كما نجد المصطلح ذاته قد استعمل أيضا من قبل الفيلسوف **فريدريك هيجل** Friedrich Hegel(1770- 1831)، الذي أطلق على عمدة كتبه اسم **فينومينولوجيا الروح**، والفينومينولوجيا عند هيجل هي "علم تجربة الوعي" وهذه التجربة تعد بمثابة مسار جدلي يقوم به الوعي من أجل بلوغ المطلق، وهذا ما أطلق عليه هيجل اسم الفينومينولوجيا في كتابه **فينومينولوجيا الروح**، أما الجديد في الفينومينولوجيا عند هوسرل فهو المعنى الذي يعطيه لهذا الإسم القديم في خاتمة كتابه **تأملات**

1-*Dictionnaire de la philosophie*, (Encyclopédie universelle, paris, 2006), p 1548.

2- عمانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، (مركز الإنماء العربي، بيروت 1988)، ص 185.

ديكارتية[1]، الذي تم نشره باللغة الفرنسية عام 1931، بحيث تكون الفينومينولوجيا هي: "**الأنطولوجيا الكلية الحقيقية، أو بعبارة أخرى "المنطق المشخص للوجود**"[2].

وانطلاقا من هنا لا بد علينا أولا أن نسلط الضوء على المنهج الفينومينولوجي عند إدموند هوسرل الذي يتكون من ثلاث خطوات أساسية ألا وهي:

1-تعليق الحكم الإبوخية Epochè: وهي الخطوة الأولى من المنهج، وهنا يقوم البحث الفلسفي بوضع هذا العالم الطبيعي بكامله بين قوسين، وهذا لا يعني أنه ينفي هذا العالم أو يشك في وجوده، بل يبقى دائما قائما هنا، وبقاؤه يتواصل كواقع، وإنما يقوم فقط **بالرفع الظاهرياتي**، وكما يعزل كل النظريات والعلوم المتعلقة به رغم كونها صحيحة، سوف يتخلى عنها وعن استعمالها والاهتمام بها، مع عدم تبني أية قضية من هذه القضايا المنتسبة إلى هذه العلوم حتى لو كانت بديهية، إلا **بوضعها بين قوسين**، أو عزلها دون إصدار أي حكم عليها باعتبارها غير مقبولة [3].

2-البناء Construction: يمثل الخطوة الثانية من المنهج، حيث يظهر هنا الشعور بمثابة قصد متبادل بين فعل الوعي "الأنا المفكر" الذي أطلق عليه مصطلح النواس (Noèse)، ويمثل الجانب النظري أو العقلي في الأنا الخالصة أو الذات التقليدية في نظرية المعرفة، ومضمون الوعي الذي أطلق عليه مصطلح النوام (Noème) الذي يمثل "موضوع التفكير"، وهو مضمون الشعور عند هوسرل، باعتباره يرى أن الشعور هو ذات عارفة وموضوع للمعرفة في نفس الوقت، لينتهي هنا التعارض التقليدي بين الذات

1- إن هذا الكتاب يرجع في الحقيقة إلى ما قبل هذا التاريخ، لأنه عبارة عن محاضرات قد ألقاها الفيلسوف هوسرل ما بين الثالث والعشرين والخامس والعشرين من شهر فيفري عام 1929 حول الفينومينولوجيا المتعالية، في مدرج "ديكارت"، "بالسوربون" بناء على دعوة من "مؤسسة الدراسات الجرمانية" و "الجمعية الفلسفية الفرنسية"، إلا أن هذا الكتاب لم ينشر بالشكل الذي كان عليه حين ألقاه هوسرل وإنما أدخل عليه بعض التعديلات حتى أصبح على الشكل الذي بين أيدينا. إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، (دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958)، ص6.

2- إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا**، ترجمة. تيسير شيخ الأرض، (دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958)، ص 326، 327.

3- إدموند هوسرل، **أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية**، ترجمة. أبو يعرب المرزوقي، (جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت،2011)، ص 87، 88.

والموضوع، وينتهي كذلك ذلك الصراع التاريخي بين المثالية التي تعزو الأولوية للذات على الموضوع، والواقعية التي يكون الموضوع من أولويتها على حساب الذات، وهكذا تكون الذات والموضوع وجهين لشيء واحد عند هوسرل ألا وهو الشعور[1].

وهكذا تكون مهمة الفينومينولوجيا هي تحليل الشعور أو القصد المتبادل الذي هو تحليل للمعرفة والوجود في آن واحد، ويتم البناء عند هوسرل في ثلاثة موضوعات هي، بناء الطبيعة المادية، ثم بناء الطبيعة الحية، ثم بناء عالم الروح، ليتكون الواقع عنده من ثلاث دوائر متداخلة فيما بينها وهي: المادة التي تمثل الدائرة الكبرى، والحياة هي الدائرة الوسطى، والروح هي الدائرة الصغرى، وهنا يقوم الشعور والواقعة الطبيعية بالكشف عن هذه الدوائر المتداخلة ذات المركز الواحد: الذات الخالصة – الآخرون – عالم الأشياء، وهذا ما عبر عنه فيما بعد الفيلسوف هيدغر باسم "الكينونة – في – العالم "، أي الذات مركز عالمين: عالم الإنسان، وعالم الأشياء[2].

3– الإيضاح Eclaircissement: إن الذين يهتمون بالبحث فيما يخص المنهج الفينومينولوجي لهوسرل يكتفون بذكر الخطوتين الأوليين فقط، أي تعليق الحكم والبناء، دون ذكر الخطوة الثالثة، وهي في الحقيقة الخطوة الأكثر أهمية في المنهج على حد قول هوسرل الذي يرى أن المنهج الفينومينولوجي هو في الحقيقة منهج للإيضاح، وما الخطوتان الأوليان إلا مقدمة للخطوة الثالثة المتمثلة في الإيضاح، وهي تكمن في السعي إلى إقامة نظرية في الوضوح، بوصفه الشيء الذي يسمح بحدس الماهيات (العموميات الخالصة)، إذ لا وجود للحدس بغير الوضوح وهذا ما عبر عنه الفيلسوف **فرانز برنتانو** Franz Brentano (1838 – 1917)، من قبل في كتابه بعنوان **الحدس والوضوح**. ويكون الإيضاح بمثابة الحل النهائي الذي يقترحه هوسرل لأزمة العلوم الإنسانية التي تقوم بالتوحيد بين المستويات، أو القيام برد أحدهما إلى الآخر، ليتدخل الإيضاح ويقوم بإرجاع المستويات إلى مكانها، ويصبح بذلك ليس فقط نظرية في المعرفة،

1– حسن حنفي، "الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية"، في **مجلة الفكر المعاصر**، العدد 59، (الهيئة المصرية للتأليف والنشر، جانفي 1970)، ص44.

2–المرجع نفسه، 45.

وإنما نظرية في الوجود التي تقوم على حفظ المستويات مع ربطها ربطا صحيحا، ومن هنا نرى أن مهمة الإيضاح تتمثل في الكشف عن الوحدة الباطنة في الوجود: كوحدة المعرفة والوجود في الفينومينولوجيا، وحدة الذات والموضوع في الكوجيتو، وحدة الأنا والآخر في التجربة المشتركة، وحدة الأجزاء المبعثرة في الكل الواحد [1].

وفي الحقيقة كانت معرفة هيدغر بفينومينولوجية هوسرل قد بدأت من الكتاب الذي أصدره هذا الأخير عام 1901 تحت عنوان **أبحاث منطقية**، وحينها لم يفهم هيدغر ماذا تعني كلمة الفينومينولوجيا، لهذا بدأ في البحث والتساؤل حول حقيقتها وهذا ما ظهر في قوله: "**ما هو هذا الفكر الذي يسمى بالفينومينولوجيا**"[2] ، لكن أثناء تساؤله هذا لم يتحصل على الإجابة المقنعة إلا بعد أن صدرت مؤلفات أخرى لهوسرل، وحينها اتضح المعنى وتمكن من معرفة ما يسمى بالفينومينولوجيا المتعالية التي ما هي سوى فلسفة جديدة جعلت كل العلوم والمعارف تقوم أساسا على الأنا المتعالي، وكما تسعى هذه الفينومينولوجيا من خلال منهجها إلى بلوغ الماهية الحقيقة للظواهر[3].

وهكذا يكون هيدغر حسب ما أقر به عادل مصطفى في كتابه **مدخل إلى الهرمنيوطيقا**، قد "وجد في فينومنولوجيا إدموند هوسرل أدوات مفهومية لم تكن موجودة عند غيره، خاصة ما يتعلق بالمنهج الفينومينولوجي الذي باستطاعته أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء بها أن يكشف النقاب عن الكينونة ذاتها، ذلك لأن الفينومينولوجيا قد فتحت عالما جديدا وأتاحت فهم الظواهر فهما سابقا على التصورات الذهنية"[4]، وتبعا لذلك يقر هيدغر في مقولة يصف فيها هوسرل بأنه هو الذي قدم له الأعين لكي يرى، ذلك لأن الأسئلة تتولد من خلال الحوار مع الأشياء التي ليست هنا إلا

1- حسن حنفي، "الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية"، في **مجلة الفكر المعاصر**، العدد 59، ص 45، 46.

2- Martin Heidegger, *Questions IV*, (Editions Gallimard, Paris,1976), p 328.

3- مجموعة من الأكاديميين العرب، **من الكينونة إلى الأثر، هيدغر في مناظرة عصره**، (ابن النديم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الجزائر، 2013)، ص 129.

4- عادل مصطفى، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا**، (رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة،2007)، ص 213.

لأن الأعين موجودة لكي تراها، وهذا ما ظهر في ذلك الدرس الذي ألقاه هيدغر في صيف عام 1923 بعنوان **الأنطولوجيا: هرمنيوطيقا الواقعانية**، حيث قال: "**لقد كان لوثر الشاب رفيقي في البحث، وأرسطو، الذي كان لوثر يمقته هو نموذجي، وقد كان كيركغارد هو من أمدني بالنبضات، أما العيون فإن هوسرل هو من زرعها فيَّ**"[1].

لقد كان هيدغر وبدون شك في مرحلته الأولى فينومينولوجيا، حيث اعترف صراحة بدينه لأستاذه هوسرل، ويظهر هذا الاعتراف حقيقة في بعض كتاباته، منها كتاب **الأسئلة** IV Questions IV حين تحدث عن طريقته في التفكير وعلاقته بالفينومينولوجيا، حيث قال: "**إن مساري في التفكير ما هو إلا خبرة الفينومينولوجيا**"[2]، كما هو مدين له أيضا في وصوله إلى سؤال تم تحديده بالكامل من خلال توضيح الإمكانيات الخاصة بالوعي، لعلاقة الوعي بالوجود [3].

كما ظهرت قوة العلاقة التي تربط الفيلسوفين في كتاب إدموند هوسرل بعنوان **ملاحظات على هيدغر** Notes sur Heidegger، حيث يوجد محتوى الرسالة التي بعثها هيدغر إلى أستاذه هوسرل في 22 أكتوبر عام 1927، أي في الوقت الذي نشر فيه كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، إذ وجدنا الرسالة بدأت بعبارة :"**صديقي وأبي العزيز**"[4]، التي ليست إلا اعترافا صريحا من هيدغر لأستاذه هوسرل بأنه صديق له وأب في نفس الوقت، وفي محتوى الرسالة كان هيدغر يتحدث عن مقال "الفينومينولوجيا" الذي

1-Cité dans Jean Greisch, *Ontologie et temporalité,* (Presse universitaire de France, Paris,2014), p 24. " Mon compagnon de route dans la recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote, que le premier haïssait. Les coups, c'est Kierkegaard qui me les a portés et les yeux, c'est Husserl qui me les a plantés." التشديد منا

2- Martin Heidegger, *La phénoménologie et la pensée de l'être, in Questions IV*, p 159." Mon chemin de pensée comme éprouve de la phénoménologie"

3- Maxence Caron, *Heidegger, pensée de L'Etre et origine de la subjectivité*, (Editions de Cerf, Paris, 2005), p 96.

4-Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, (Éditions de Minuit, Paris,1993), p115, "Cher et paternel ami".

أوكل له هوسرل لكي يقوم بنشره في **الموسوعة البريطانية** Encyclopaedia Britannica، كما يسعى هيدغر أيضا إلى مشاركة أستاذه في أبحاثه، لأن هوسرل بالنسبة إلى هيدغر هو بالتأكيد المفكر الذي جعل للفلسفة مكانا في ميدان الأمر عينه، لهذا يُعد هوسرل الفيلسوف الأكثر استعدادا للترحيب بكل الباحثين الذين يحاولون الاقتراب منه قصد المشاركة في أبحاثه، وبناءً على ذلك يمكننا القول أن هيدغر قد وجه نظرته كليا إلى الفينومينولوجيا التي عاشها كطريق إلى الحرية، وبوصفها تأسيسا وتجسيدا لحرية الفكر[1].

وهذه العلاقة لا يعترف بها هيدغر فقط، بل يعترف بها أيضا أستاذه هوسرل الذي يرى أن هناك علاقة تربطه بهيدغر، وهذا ما نلمسه من خلال الإجابة التي قدمها هوسرل عن السؤال الذي طُرح عليه حول الفينومينولوجيا، فأقر بهذه العبارة الشهيرة التي تلخص علاقتهما وهي: "**أن الفينومينولوجيا هي أنا وهيدغر**"[2]، لهذا يكون انتقال هوسرل من عمله الأكثر تخصصا والذي يتمثل في المنطق والإدراك إلى تساؤلات أخرى والتي تتمثل في طبيعة العلم والثقافة الحديثة هو في المرتبة الأولى وبدون شك نتيجة تأثره بأفكار تلميذه مارتن هيدغر، الذي بدوره ما كان ليصل إلى أفكاره دون أستاذه هوسرل، لكن هيدغر جعل تلك الأفكار التي تبناها وفق قالبه الخاص، أي ما يتناسب مع مشروعه الفلسفي[3].

لقد أكد هيدغر في بداية كتابه **الكينونة والزمان** أن "**مسألة الكينونة قد سقطت اليوم في النسيان**"[4]، و لمعالجة هذه المسألة يستعين هيدغر بالفينومينولوجيا التي سوف تركز في دراستها هنا على مسألة الكينونة، ويواصل حديثه عن طريق طرح تساؤل آخر: "هل لدينا اليوم جواب عن السؤال عمّا نعنيه خاصة بلفظة كائن étant ؟ – كلا"[5] ، طبعا ليس هناك إجابة، لهذا كان من الضروري طرح سؤال عن معنى الكينونة

1- Maxence Caron, *Heidegger, pensée de L'Etre et origine de la subjectivité,* note page 129.

2- هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ترجمة. حسن ناظم، على حاكم صالح، (دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2007)، ص 71.

3- أندرو بووي، **الفلسفة الألمانية**، ترجمة. محمد عبد الرحمن سلامة، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2015)، ص 94.

4- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 49.

5- المرجع نفسه، ص 47.

مجددا، فالبحث في مجال الفينومينولوجيا في رأي هيدغر يجب أن يكون بحثا عن مسألة الكينونة، ومن هنا يكون كتاب **الكينونة والزمان** قد فتح طريقا فكريا نحو الكينونة، الذي من خلاله يعود هيدغر إلى أساس الفينومينولوجيا ويجعل من الكينونة موضوع بحثها، وعليه يبدو لنا مشروع هيدغر حسب ما عبر عنه الباحث أونزو سافانيي Enzo Savanier، أكثر جذرية من مشروع أستاذه هوسرل[1].

وهكذا نجد هيدغر الشاب أو هيدغر الأول[2] قد خطى في أبحاثه خَطوَ أستاذه هوسرل، وفي هذا الصدد ثمة سؤال يطرح، ما مدى ارتباط فينومينولوجية هيدغر بفينومينولوجية هوسرل؟ إن هذا الإرتباط حسب ما عبر عنه فرانسوا جاران François Jaran، قد تم معالجته من زاوية علاقتهما بالفكر الديكارتي، حيث أثناء وصول هيدغر إلى ماربورغ عام 1923، وجد أن هناك توترا قائما داخل الحركة الفينومينولوجية التي ينتمي إليها، ورغم كل ما يحدث في تلك الفترة من تضارب للأفكار، استطاع هيدغر الوصول إلى أن يقر أن الفكر الهوسرلي سوف يكون ضحية الشك الإبستيمولوجي الذي يتعلق بالفكر الديكارتي، باعتباره هو الذي سيقوم بعرقلة فينومينولوجيا هوسرل من بلوغ الإشكالية الحقيقية التي تتعلق بوجود الوعي وبالوجود ذاته، وهنا يكون هيدغر قد اكتشف الفجوة الموجودة في فينومينولوجيا هوسرل التي أراد تصحيحها عن طريق كتابه **الكينونة والزمان** عام 1927، وذلك من خلال تقديم تفسير للدازين فيما يتعلق بالزمانية، وكذلك في تفسير الزمان باعتباره أفقًا لمسألة الكينونة[3].

1- Enzo Savanier, *Le concept de réduction dans la phénoménologie de Husserl et dans celle de Heidegger*, Mémoire de fin d'études présenté à Université du Québec en vue de l'obtention de la maitrise en philosophie, mars 2017, p 76.

2- اعتمدنا هنا على وصف هيدغر بالشاب أو هيدغر الأول للتفرقة بين هيدغر قبل المنعطف أي قبل سنوات الثلاثينيات، وهو هيدغر المتأثر بهوسرل، وهيدغر الثاني بعد المنعطف الفكري.

3- François Jaran, "Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique ", **Revue Philosophique de Louvain**. Troisième série, tome 110, n°4, 2012. p. 631-658, p 631.

ولكن الاختلاف الموجود بين هوسرل وهيدغر لا يمكن أن نحصله فقط بالميراث الديكارتي، وإنما إغفال الفيلسوف هوسرل في نظر هيدغر للتفكير في تاريخ الأنطولوجيا، هو سبب الاختلاف بينهما، لهذا حاول هيدغر أن يصحح أيضا تلك الثغرة الموجودة في فكر هوسرل عن طريق الأنطولوجيا الأساسية وذلك بربط مصيرها بمصير التحطيم الفينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا، ومن هنا يبدو لنا أن كتاب **الكينونة والزمان** ليس إلا تصحيحا لثغرات الفكر الهوسرلي، حيث اعتبر الكثير من المفكرين أن تلك البنية التي أسس عليها هيدغر كتابه هذا ليست إلا محاولة لتصحيح ذلك العجز الموجود في الفكر الهوسرلي، وذلك بتوجيه هذا الفكر أن يأخذ بعين الاعتبار تاريخه[1]، لذلك ليس غريبا في الأمر أن نجد هذا الكتاب في أساسه مهدى إلى أستاذه هوسرل على حد قوله:" **مُهدى إلى إدموند هوسرل إجلالاً وصداقةً**"[2].

فالفينومينولوجيا عند هيدغر هي أولاً وقبل كل شيء طريقة في البحث نستطيع من خلالها تجاوز ذلك الانقسام الموجود والذي اعتبره مصطنعا بين الفلسفة النظامية والفلسفة التاريخية، وفي هذا الصدد نجد أن الأنطولوجيا الفينومينولوجية التي سعى هيدغر لتطويرها في منتصف عشرينيات القرن الماضي في وجهة نظر فرانسوا جاران، كانت تتكون من جزأين مترابطين هما: الجزء المنهجي الذي يحاول أن يقدم الإجابة للسؤال المتعلق بمعنى الكينونة، والجزء التاريخي الذي يهدف إلى استعادة الشفافية من التاريخ لهذا السؤال المتعلق بمعنى الكينونة، والجزأين ينتميان في الحقيقة إلى الفينومينولوجيا، إذ لا يمكن أن نجعل المعالجة المنهجية المتعلق بالسؤال عن معنى الكينونة هي الوحيدة التي تنتمي إلى مجال الفينومينولوجيا، وإنما حتى محاولة إبراز أن تاريخ هذا السؤال ينتمي أيضا إلى مجال الفينومينولوجيا[3].

بيد أن هذا الجانب التاريخي للفينومينولوجيا ليس سوى تلك الإمكانية التي لم يفكر فيها هوسرل إلا بعد مرور عقد من الزمن، أي في تلك النصوص التي كتبها في منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي

1- François Jaran, "Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique, p. 631

2-مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص43.

3- François Jaran, "Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique", P 631, 632.

وأواخرها ، وهنا نجد أن هوسرل قد اعترف بالنظرة الفينومينولوجية في التاريخ، حيث ذهب إلى حد التأكيد على أن الفينومينولوجيا يجب أن تبين لنا أن التفسير الإبستيمولوجي والتفسير التاريخي شيء واحد، ولكن هذا الشيء قد تفطن إليه هيدغر في أوائل العشرينيات من القرن الماضي قبل هوسرل، إذ أدرك بالفعل أن الفينومينولوجيا يمكنها أن تقوم بتلك المهمة التي تتمثل في تفسير تاريخ الفكر والنصوص التي تتكون منها، وبالتالي كان هيدغر يسعى من خلال طريقة التفسير الفينومينولوجي التي أتى بها إلى وضع إنجازات الفينومينولوجيا الهوسرلية في خدمة تفسير النصوص الفلسفية[1].

وهكذا نرى أن المشروع الفلسفي الذي قدمه هيدغر تحت عنوان "هيرمينوطيقا الواقعانية" عام 1923، والذي ظهر عام 1927 تحت اسم "الأنطولوجيا الأساسية"، كان فيه هيدغر إلى جانب الموقف الهوسرلي الذي يتلخص في إصراره على تتبع السؤال المنهجي للوصول إلى موضوع الفلسفة، وهنا بالضبط يمكننا فهم ما الذي كان يعنيه هيدغر عندما اعترف بأن هوسرل هو من علّمه كيفية الرؤية، ورغم ذلك يحذر هيدغر كما أقر فرانسوا جاران من الأشياء التي اكتشفها هوسرل عن طريق الأدلة الساذجة دون أن يشك في أصلها ولا حتى في صحتها، لذلك سيحاول جعل هذا التساؤل عن كيفية الوصول إلى الموضوع راديكاليًا من خلال استدعاء الفينومينولوجيا لتاريخها والمطالبة بأن يكون النقد التاريخي للموضوعات الفلسفية جزءًا لا يتجزأ من المهمة الفينومينولوجية، وهو نقد لا يهتم أصلا بمهمة توضيح المشكلات الفلسفية، وإنما بفهمه على أنه المهمة الأساسية للفلسفة ذاتها [2].

يرى هيدغر أنه كي تكون مخلصا لمبادئ الفينومينولوجيا، لا بد من العودة إلى الصفة التاريخية للوصول إلى الأشياء ذاتها، حيث عندما تدعي الفينومينولوجيا أنه بفضل مفهوم القصدية نستطيع العودة إلى الأشياء ذاتها، فهي في الواقع تقوم فقط بتكرار تلك الأسئلة التي تحمل معها إجابتها وتستعيد الأطروحات التقليدية دون اختبار الأرضية التي أتت منها، وحسب هيدغر في حالة ما إذا تم رفض الماضي سوف تبقى

1- François Jaran, "Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique, p 632.

2- Ibid, p 635.

الفينومينولوجيا حبيسة الأسئلة التقليدية، وفي هذا الصدد رأى فرانسوا جاران أن هيدغر قد أكد عام 1925، أنه من الضروري أن تنجح الفينومينولوجيا في تحرير نفسها تدريجياً من التقليد حتى تكون قادرة على الوصول إلى فلسفة الماضي التي تناسبها حقًا، أي تقوم بتحرير ذاتها من الدوافع التاريخية التقليدية التي تحددها وتستعيد بذلك العودة الحقيقية إلى الأشياء[1].

ورغم محاولات هيدغر إصلاح فينومينولوجية هوسرل إلا أن نقده لها خلال عشرينيات القرن الماضي كان أكثر حدة، وهذا ما ظهر من خلال تلك الفكرة التي تقر بأن فينومينولوجية هوسرل لا تحترم في حد ذاتها متطلبات المنهج الفينومينولوجي الذي تتأسس عليه، كما أقر هيدغر أن فينومينولوجية هوسرل ليست فينومينولوجية بالفعل، أو هي فينومينولوجية من حيث المظهر فقط [2]، وما هذا التصريح إلا تلك الفكرة التي توحي لنا أن القطيعة بين هوسرل وهيدغر فيما بعد شيء لا مفر منه.

إن الاختلاف بين الفيلسوفين حسب ما أقر به ماكسينس كارون Maxence Caron في كتابه **هيدغر، فكرة الوجود وأصل الذاتية**، يعود إلى مسألة أصل الذاتية، ومن خلال البحث عن بداية جذرية تكون لها مكانة في امكانية الانفتاح على الوجود أراد هيدغر أن يقوم بتجاوز فينومينولوجية هوسرل، حيث أراد اكتشاف أساس كل علاقة قصدية بالشيء المحايث، أي المحايثة للوعي بالوجود المتعالي، وهكذا فإن العلاقة السابقة على الفهم للموجود في وجوده قد سُميت في وقت مبكر وبصفة بليغة بالدازين، والتي تبدو بمثابة بداية تحقيق أنطولوجي أساسي على وجود الوعي، لكن هذه العلاقة السابقة على الفهم للكينونة وفقًا لهيدغر بقيت محتجبة على هوسرل وكذلك على الفلسفة بأكملها، رغم كون هذه الكينونة هي الشيء الأقرب إلى الفكر [3]، وتبعا لذلك تكون الأعمال التي قام بها هوسرل ليست إلا تكريما لفينومينولوجيته الخاصة التي في نظر هيدغر لا تزال تتجاهل الأسس التاريخية التي يقوم عليها المشروع الهيدغري .

1- François Jaran, "Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique", p 636.

2-Ibid.

3- Maxence Caron, *Heidegger, pensée de L'Etre et origine de la subjectivité*, p 132.

لقد كان هيدغر واضحا منذ البداية فيما يتعلق بالمشروع الفلسفي الذي أراد تأسيسه، وهذه الفكرة قد لخصها في ندوات زوليكون Séminaires de Zollikon عام 1965، حيث أقر بأن: "**أطروحتي هي أن ماهية الإنسان تتمثل في فهم الكينونة، إنه انطلاقا من فهم الكينونة أستطيع أن أفهم ماهية الإنسان**"[1]، في هذه المقولة أقر هيدغر أن المهمة الأساسية للإنسان تتمثل في فهم الكينونة الذي يُمكِّننا بعد ذلك من فهم الإنسان الذي فهمه قبلا، ذلك لأن الإنسان منفتح على الوجود، ومن خلال الوجود تنفتح الذات على ذاتها، وانطلاقا من هذه الفكرة أراد هيدغر كما يقول ماكسينس كارون أن يعود إلى أصل الذات بشكل عام، بل إلى أصل الديناميكية المتعلقة بالأنا الترنسندنتالية لفينومينولوجية هوسرل بشكل خاص، ليتمكن هيدغر على أساس مراعاة كوجيتو لهوسرل ومساءلته أن يشق الطريق تجاه أصل كل أشكال الذاتية[2].

ولكن لا يمكن أن نقر هنا أن فهم فكر هيدغر يتطلب أولا فهم فكر هوسرل، لأنه رغم تأثر هيدغر بأستاذه فهو يظل مستقلاً فيما يتعلق بتفكيره وأطروحاته، ولهذا لا يمكن أن نجعل هيدغر تابعًا لهوسرل، ولا يمكنهما أن ينتميا إلى نفس المجال من حيث الطرح الفلسفي، حتى لو استمد هيدغر إلهامه الفلسفي من الفينومينولوجيا، لكن طريقه يبقى مغايرا لطريق هوسرل، وهذا ما ظهر من خلال تلك المقولة التي أقر بها هيدغر عام 1925، أنه "**لا توجد أنطولوجيا إلى جنب الفينومينولوجيا، بل على العكس تماما فإن الأنطولوجيا كعلم ليست سوى الفينومينولوجيا**"[3]، وبالتالي نرى أنه انطلاقا من هذه اللحظة سوف تتولى الفينومينولوجيا بنفسها المهمة التي أراد هيدغر إسنادها إليها والتي تتمثل في السؤال عن الكينونة.

1-Cité dans Maxence Caron, *Heidegger, pensée de L'Etre et origine de la subjectivité,* p 134. " Ma thèse est que l'essence de l'homme est la compréhension de l'être. C'est à partir de la compréhension de l'être que je peux appréhender l'essence de l'homme". التشديد منا

2 -Ibid.

3- Ibid. p 98. " il n'y a pas une ontologie à côté d'une phénoménologie, mais, tout au contraire, [que] l'ontologie comme science n'est rien d'autre que la phénoménologie". التشديد منا

وفي نفس الصدد انتهى هوسرل من جانبه إلى إدانة المشروع الهيدغري بأكمله وهذا ما يتضح من خلال رسالة بعثها هوسرل إلى مؤرخة ألكسندر بافندر Alexander Pfander (1870- 1941)، في جانفي عام 1931 حيث قال فيها: "**لقد توصلت إلى هذه الخاتمة المؤسفة في محتواها والتي بينت بأنه لا علاقة لي من الناحية الفلسفية بهذا "العمق" الهيدغري ولا بهذه اللاعلمية المتألقة**"[1]، إلا أن الاختلاف بين الفيلسوفين كان أقدم من ذلك، أي عشر سنوات من قبل، وهذا ما وجدناه في تلك الرسالة التي بعثها هيدغر إلى ياسبرس في 22 جانفي 1921، حيث أقر فيها "**أن هوسرل قد رفض كليا النقد الذي وجهته لكتاباته خلال محاضراتي**"[2] ، وتبعا لذلك نرى أن رغم ما يجمع هيدغر وهوسرل في الفترات الأولى من الفينومينولوجيا، لكن دربهما لم يكتمل معا لأن لكل واحد غاية أو هدفا يختلف عن الثاني.

وفي نفس السياق أقر جان غرايش Jean Greisch: "أن ما ينتقده هيدغر في فلسفة هوسرل هو تصوره للموقف الطبيعي، فكان جوهر الجدل بين هوسرل وهيدغر هو مشكلة الموقف الطبيعي، وهو أيضًا معضلة هوسرل: كل شيء يحدث كما لو كان هوسرل يقول لهيدغر: أنك فقدت معنى الفينومينولوجيا لأنك تعود إلى ما يجب أن تنفصل عنه لكي تتقوّم، أي الموقف الطبيعي؛ لكن هيدغر يرد على هوسرل: لك ذلك باستثناء أنك لا تفهم مطلقًا ما هو الموقف الطبيعي على وجه التحديد"[3].

1- Cité dans Maxence Caron, *Heidegger, pensée de L'Etre et origine de la subjectivité*. p 98. " J'en suis arrivé à cette navrante conclusion que je n'ai philosophiquement rien à faire avec la «profondeur» Heideggerienne ni avec cette géniale non scientificité". التشديد منا

2-Martin Heidegger, *correspondances avec Karl Jaspers*, (1920, 1930), Trad. Walter Bimel, (Editions Gallimard, France, 1996), p 13.

3-Cité dans Onzo Savanier*, Le concept de réduction dans la phénoménologie de Husserl et celle de Heidegger*, p 78. " ce que Heidegger reproche à Husserl est sa conception de l 'attitude naturelle. Le nœud du débat entre Husserl et Heidegger est le problème de l'attitude naturelle. Et c'est là aussi la racine du contresens de Husserl: tout se passe comme si Husserl disait à Heidegger: vous ratez le sens de la phénoménologie parce que vous revenez à ce avec quoi elle doit rompre pour se

انطلاقا من هذا القول نرى أن الفيلسوفين قد اختلفا حول الموقف الطبيعي، إذ في نفس الوقت الذي تحاول فيه فينومينولوجيا هوسرل تجاوز هذا العالم للوصول إلى وعي موضوعي للظواهر، يستقر فيه هيدغر لأننا لن نتمكن حسب رأيه من فهم معنى الكينونة إلا من خلال هذا العالم، لهذا أقر هيدغر في المحاضرة التي ألقاها عام 1921 بعنوان **فينومينولوجيا الحياة الدينية: "أن العالم هو ذلك المكان الذي يمكن للفرد أن يعيش فيه، ذلك لأن الفرد لا يستطيع أن يعيش في شيء ما"**[1]، فالفرد حسب وجهة نظره ينتمي دون شك إلى هذا العالم الذي يعيش فيه، وأن أية محاولة لتجاوز هذا العالم هي إنكار للعالم نفسه، بل وجعله أكثر موضوعية، أو بتعبير أدق هو جعل الوجود موضوعا Objectivation de l'existence، ولهذا السبب عارض هيدغر منهج أستاذه العلمي[2].

وهكذا نرى أن هيدغر رغم استعانته بفينومينولوجية هوسرل إلا أنه يختلف معه من حيث المبدأ والغاية، فالمسألة الأساسية لدى هيدغر هو التساؤل عن معنى الكينونة في بعده التاريخي وفي أفق الزمان، وهذا هو الشيء الذي غاب في فينومينولوحية هوسرل الذي بقي مرتبطا في تحليلاته بالأنا الترنسندنتالية دون تعرضه في هذه المسألة إلى أبعادها الأنطولوجية بوصفها أساسية عند هيدغر.

لم تبق الفينومينولوجيا على حالها كما وجدت عند هوسرل بل اتخذت أشكالا مختلفة في الأبحاث الفلسفية التي أتت بعده خاصة مع تلميذه مارتن هيدغر، الذي ذهب في حديثه عن المنهج الفينومينولوجي في الفقرة 7 من كتابه **الكينونة والزمان** إلى أن مصطلح **الفينومينولوجيا** يعني في حقيقته **مفهوما منهجيا،** حيث لا تتخذ في بحوثها الفلسفية "ما" المادية وإنما تستخدم أداة "كيف"، وبهذا تكون الفنومينولوجيا

---

constituer, à savoir l'attitude naturelle; mais que Heidegger répondait à Husserl : si vous voulez, sauf que justement, vous ne comprenez absolument pas ce qu 'est l' attitude naturelle".

1-Martin Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse,* Trad. jean Greisch, (Editions Gallimard, Paris, 2011), P 21." le monde est ce dans quoi l'on peut *vivre* on ne peut pas vivre dans un objet" . التشديد منا

2-Onzo Savanier, *Le concept de réduction dans la phénoménologie de Husserl et celle de Heidegger*, p 79.

تعبيرا عن قاعدة يمكن صياغتها كالتالي: "نحو الأمور نفسها"[1]، أي في دراستنا لأي موضوع ما لا بد من العودة إلى الأشياء ذاتها، وهذه العبارة تحمل صياغة أخرى عند هيدغر وتتمثل في **"رؤية الأشياء ذاتها"**[2]، ولكن هنا لا يتعلق الأمر بالرؤية فقط لأن الفينومينولوجيا عند هيدغر هي لوغوس الفينومان، واللوغوس يعني الكلام، الكلام المرئي، ورؤية شيء ما يكون عن طريق إظهاره.

لهذا يقترح هيدغر حسب ما أقر به إرون دورفمان Eran Dorfman في حديثه عن مسألة اللوغوس في **الكينونة والزمان**، بالعودة إلى العلاقة الوطيدة بين الكلام والرؤية، بوصفها العلاقة التي تشكل قلب الفينومينولوجيا،[3] حيث فيها تكمن الحقيقة التي نسعى إلى معرفتها، هذا في مقابل المعارف التي لم يبرهن عليها إلا سطحيا.

إن مصطلح الفينومينولوجيا يوناني الأصل، مكون من كلمتين هما، "**فينومان**" phénomène، و"**علم**" logie والذي يعني في مجمله "**علم الظواهر**"[4]، الذي يماثل مصطلحات أخرى كعلم اللاهوت (التيولوجيا)، أو علم الحياة (البيولوجيا)، أو علم الاجتماع (سوسيولوجيا)، والفينومينولوجيا هنا لا ينبغي أن تُفهم كما نفهم هذه المصطلحات السابقة الذكر باعتبارها مصطلحات تشير إلى موضوعات خاصة بهذه العلوم، وإنما يجب أن نعرف أولا معنى كل قسم من مصطلح الفينومينولوجيا وهما: الفينومان واللوغوس

1 –مفهوم الفينومان: إن مصطلح الفينومان أو الظاهرة، مشتق من الفعل اليوناني الذي يدل في معناه على أن الشيء انكشف، أي المنكشف، المتجلي بذات نفسه، الظاهر؛ بوصفه كل ما يظهر تحت ضوء

1- مقولة معروفة صاغها هوسرل في المقالة التي نشرها في مجلة "لوغوس" سنة 1910-1911 ويقول فيها: "**ينبغي علينا أن نسائل الأمور ذاتها، لنعد نحو التجربة، نحو الحدس**.."، مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 86.

2- Eran Dorfman, "La parole qui voit, la vision qui parle, de la question de logos dans "Être et temps"", **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 104, n°1, 2006. pp. 104-132, p 104.

3- Ibid.

4- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 88.

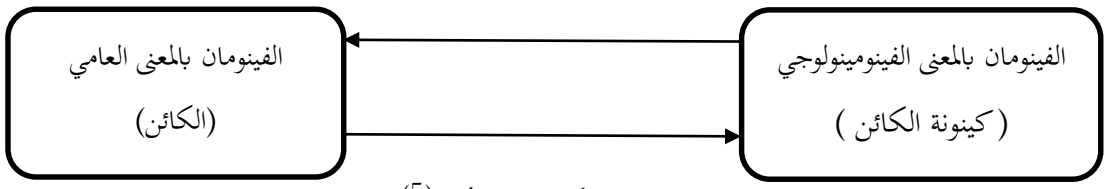
النهار، مثل النور، الضوء، فالفينومان إذن هو: **"الذي ينكشف – في – ذات – نفسه، المتجلي"**[1] وهنا يكشف الكائن عن ذات نفسه على أشكال مختلفة حسب الظروف المتاحة له، ويظهر من خلال مختلف المعاني المطلقة على مصطلح الفينومان "الظاهرة" حسب وجهة نظر هيدغر:

أ– المعنى الأساسي: هو المعنى اليوناني الأصلي للفظة، وتعني "المنكشف" و"المتجلي" بنفسه.

ب– المعنى الاشتقاقي: يتخذ معنى الظاهر، والمتشابه والشبيه والذي يظهر لنا وكأنه شيء لم يحدد بعد.

ج– المعنى الفرعي الثالث: بعيد عن المعنى الأول، ويتخذ معنى المظهر، أو مجرد المظهر عن شيء ما[2].

وهنا يميز هيدغر بين الفينومان والمظهر، فالفينومان إذن هو الذي يظهر في ذات نفسه، مستقل في ظهوره بذاته، أما المظهر، فهو الذي يقدم لنا مظهر شيء ما، دون أن يكشف هو عن ذاته، لهذا يقول هيدغر: **"ليست الفينومينات مظاهر أبدا، لكن كلّ مظهر هو بالفينومينات رهين"**[3]، كما يميز أيضا هيدغر بين **المفهوم العامي** للفينومان الذي يعنى "**الظاهرة**" أي"**الكائن**" بما هو مظهر، و**المعنى الفينومينولوجي** للفينومان، أي الظاهرة من حيث هي **"كينونة الكائن"** نفسها، وهي مختفية في أغلب الأحيان[4]، وهذا ما يوضحه لنا جان غرايش في الشكل الآتي:



(الشكل رقم 1) [5]

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 88.

2- المرجع نفسه، الهامش، ص93.

3- المرجع نفسه، ص 90. التشديد منا.

4- المرجع نفسه، الهامش ص 100.

5- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 108.

والمعنى الفينومينولوجي للفينومان يتمثل في أن الشيء هو الذي يكشف عن ذاته باعتباره كينونة الكائن التي لا يمكن أن يكون وراءها أي شيء لا يستطيع الظهور، إذ من حيث الماهية لا وجود لشيء وراء فينومينات الفينومينولوجيا، إلا أن الشيء الذي يجب أن يكون فينومانا يمكن أن يكون في أول أمره مختفيا، بوصفه غير معطى مباشرة، لهذا لا بد من الاستعانة بالفينومينولوجيا، ذلك لأن الاختفاء ليس إلا المفهوم الذي هو ضد كل فينومان [1].

2- مفهوم اللوغوس: بعد تعرفنا على معنى القسم الأول من مصطلح فينومينولوجيا، نتطرق إلى القسم الثاني من المصطلح الذي يتمثل في كلمة "لوجيا" التي تعود إلى الكلمة اليونانية "اللوغوس"، والتي تعني الكلمة أو الكلمة المرئية، وهنا يعود هيدغر إلى العلاقة الوطيدة بين الكلام والرؤية التي تشكل قلب الفينومينولوجيا، كما يستعين هيدغر هنا بأرسطو، إذ يرى أن الدلالة الأساسية للوغوس موجودة في شروحات أرسطو، حيث يعني اللوغوس عنده **الكلام**، ولكن ليس أي كلام كان، بل الكلام الذي نستطيع بواسطته إبصار شيء ما، لذلك كانت وظيفة اللوغوس من خلال مفهومه اليوناني Apophantikos ، أبوفنطيقية Apophantique ، الإظهار.[2]

فاللوغوس هو الذي يجعلنا نستطيع الإبصار بشيء ما، باعتباره هو الذي عليه يكون الكلام، ذلك لأن الكلام يُبين الشيء، أو يجعل الشيء الذي نتكلم عنه جليا سواء بالنسبة للمتكلّم أو بالنسبة للمتكلّمين فيما بينهم، فاللوغوس عند هيدغر يعني: "الكلمة" أو "الكلام"، والكلمة هي التي تتكشف من خلالها الأشياء، أي هي التي تجعل الشيء الذي نتكلم عنه ظاهرا أو مرئيا، لهذا يعد اللوغوس "**البلاغ الصوتي، الذي ضمنه يكون شيءٌ ما مبصرا**"[3]، أي نقوم بترك شيء ما يبين عن ذاته بوصفه شيئًا ما، وهكذا تكون وظيفته هي البيان عن شيء ما.

وبعد أن رأينا معنى لفظة الفينومان ولفظة اللوغوس من مصطلح الفينومينولوجيا، ندرك أن هناك علاقة وطيدة بين معنى كلا اللفظين، والذي يتمثل في البيان عن الشيء الذي ينكشف انطلاقا من ذات نفسه،

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 100.

2 -Eran Dorfman, " La parole qui voit, la vision qui parle, de la question de logos dans "Etre et temps ″", p 104.

3- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص95. التشديد منا.

مثل الذي ينكشف انطلاقا من ذات نفسه، وما هذا إلا المعنى الصوري للبحث الذي يحمل اسم الفينومينولوجيا التي في طبيعتها لا تطلق أية تسمية على مواضيع بحوثها، كما لا تخصص عنوانا لمضمونها، لأن اللفظ لا يوضّح إلا **كيف** الكشف وكيفية فحصه، وكذلك توضيح الشيء الذي لابد أن يفحص عنه في هذا المجال[1]، وفي هذا الصدد يرى **جان بوفري** Jean Beaufret (1907- 1982)، في كتابه **من الوجودية إلى هيدغر** أن الفينومينولوجيا حسب المعنى الهيدغري هي بالتحديد ذلك الشيء الذي يرفض إظهار ذاته، إذ يمكننا أن نقول أن ما يُظهره بشكل أفضل يتمثل فيما لا يُظهره إطلاقا، وذلك ليس إلا رفضا لإظهار ذاته[2].

لقد أقر **جان غرايش** في كتابه **الأنطولوجيا والزمانية** أنه في الوقت الذي ابتعد فيه هيدغر عن أستاذه ومشرفه **ريكرت** Heinrich Rickert (1863- 1936)،كان قد كتب نصا مذهلا يعيد فيه الاعتبار لأستاذه هوسرل بوصفه هو الذي قام بإعادة فتح عيونه مجددا في مجال الفكر، حيث اعترف في المحاضرة التي ألقاها صيف عام 1923 في فرايبورغ، أن هوسرل هو الذي زرع له العيون لكي يرى، لهذا تعد مسألة الفينومينولوجيا قبل كل شيء **مسألة رؤية**، حيث يرى أن الأشياء لا تكون إلا حيث تكون هناك عيون تراها، أما إذا لم تكن هناك عيون تبصر، فهذا الشيء رغم أنه موجود لكن ليس هناك من يكتشفه؛ وهذا ما كان يعنيه عندما أقر أنه يجب أن **نعرف كيف نرى**، وعند هيدغر يعتبر فعل "رأى" مرادفا لفعل "شرح" أو لفعل "فهم"، أن نعرف كيف نرى ونعرف كيف نشرح هما نفس الشيء بالنسبة لهيدغر [3].

وانطلاقا مما سبق نرى أن معنى الفينومينولوجيا تتمثل في: "أن نترك الأشياء تظهر على ما هي عليه" أي تكشف عن نفسها، هذا هو المعنى الأساسي للفينومينولوجيا عند هيدغر على حد قوله: "**إن**

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 98.

2-Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, (Editions joseph Vrin, Paris, 2000), p 135.

3-Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 23.24

الفينومينولوجيا هي العلم بكينونة الكائن– وذلك يعني أنطولوجيا"[1]، وعليه فالفينومينولوجيا لا تعبر في الحقيقة إلا على القاعدة التي ذكرناها سابقا وهي: **"العودة إلى الأشياء ذاتها"** فهي تعد تمهيدا للبحث في معنى الكينونة لهذا يقول هيدغر: **"إن الفينومينولوجيا هي طريقة الولوج إلى، وطريقة التعيين المُثبِت لِما يجب أن يكون موضوعا للأنطولوجيا، فليست الأنطولوجيا ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا"**[2].

واهتمام هيدغر بالفينومينولوجيا لم يأت من عدم، وإنما يعود ذلك إلى بداياته الفكرية، حيث يقر في إحدى رسائله الفلسفية سنة 1962: **"كنت أتوقع من الأبحاث المنطقية لهوسرل دافعًا حاسمًا في اتجاه الأسئلة التي أثارتها أطروحة برينتانو"**[3]، وبهذا تكون قراءته المبكرة لكتاب فرانز برينتانو Franz Brentano، حول **المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو** De la signification multiple de l'étant chez Aristote ، سنة 1907، هي من كانت السبب في إلهامه الفلسفي، إذ هو الذي حدد مساره الفكري كله، خاصة اهتمامه بمسألة الكينونة، وهذا ما ظهر من خلال تبنيه للسؤال: **"ما معنى الكينونة؟** " الذي لم يفارقه طوال حياته، لهذا قال هيدغر: **"لقد ظل دائمًا حافزًا لي للعمل الذي رأى النور بعد عشرين عامًا تحت عنوان الكينونة والزمان"**[4]، كما ساعده أيضا في هذه المهمة احتكاكه

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 102، 103. التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 100.

3-Denis Seron, "Note sur Husserl et Heidegger, La phénoménologie transcendantale et le « concept unitaire de l'être en général »", **Recherches husserliennes**, 13 (2000), p. 113-127, p 1. "J'attendais des Recherches logiques de Husserl, écrit-il, une impulsion décisive dans le sens des questions suscitées par la dissertation de Brentano". التشديد منا

4- Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, (Editions du Cerf, Paris, 2013), P 286. "Me demeura sans cesse un stimulant pour le travail qui vit le jour vingt ans plus tard sous le titre de Sein und Zeit ". التشديد منا

المباشر بأستاذه إيدموند هوسرل –الذي استفاد كذلك من أراء وأبحاث برنتانو–، وبمنهجه الفينومينولوجي[1].

واستنادا إلى ما قلناه مسبقا يرى جان غرايش أن هيدغر قد أصبح فينومينولوجيا أصيلا، وهذا ما نلمسه من خلال محاضرة ماربورغ في صيف 1925، التي من خلالها طور مفهومه الخاص حول الفينومينولوجيا، وبذلك تكون هذه المحاضرة بمثابة الدليل الذي ساعدنا على تحديد مفهوم الفينومينولوجيا بالطريقة التي تم تعريفها في كتابه **الكينونة والزمان**[2]، التي ما هي في حقيقتها إلا طريقة في البحث، بوصفها تعمل على أن تظهر الأشياء على ما تبدو عليه في الواقع وذلك بحضورها حدسيا، لهذا كانت طريقة البحث هذه بديهية في حد ذاتها، إذ من خلال الفينومينولوجيا فقط استطاع مصطلح الأنطولوجيا أن يبدُوَ لا بوصفه اختصاصا معزولا قائما بذاته وإنما يرتبط بشكل خاص بالفينومينولوجيا، التي بفضلها استطاعت أن تتخذ المسار اللائق لبحوثها من أجل بلوغ المستوى المطلوب، فالوعي هنا يكون دئما وعيا بشيء ما، ولا يكون إلا على أساس هذه الطريقة، ذلك لأن الأنطولوجيات لا يهمها إلا تلك الخصائص الموضوعاتية التي تتعلق بمختلف ميادين الكينونة بوصفها مستقلة عن كل موضوع، وبالتالي تكون الفينومينولوجيا بمعناها المحدد هي فينومينولوجيا، أما بمعناها الواسع فتشمل الأنطولوجيا[3].

وهكذا نلاحظ أن هناك علاقة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، فحسب فرانسواز داستور Françoise Dastur (1942)، هي علاقة تربط بين الإشكالية الفينومينولوجية التي طرحها هوسرل، والإشكالية الأنطولوجية التي طرحها هيدغر، إذ يرى هذا الأخير أن من بين اكتشافات الفينومينولوجيا، إلى جانب فكرة القصدية، فكرة الحدس المقولي التي تحدث عنها هوسرل في القسم السادس من كتابه **أبحاث منطقية**، وهو القسم الذي أعاد نشره هوسرل سنة 1913 بعد طلب ملح

1– عبد الرزاق الدّواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، هيدجر، ليفي ستروس، ميشل فوكو، (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000) ، ص 45.

2-Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 42, 43.

3– مارتن هيدغر، **الأنطولوجيا، هرمينوطيقا الواقعانية**، ترجمة. عمارة الناصر، (منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت، 2015)، ص 27.

من هيدغر، وفكرة الحدس المقولي هذه موجهة إلى الفيلسوف كانط الذي قام بالتمييز بين الحدس والفكر، وهذا الحدس عند كانط ما هو إلا شيء حسي فقط، في حين يرى هوسرل أن المقولة هي معطى تجريبي وليست بنية من بنى الفكر، ولهذا فالمقولات ليست مشتقة من الأحكام على حسب قول كانط، وإنما هي بنى للظواهر ذاتها[1].

وهذا ما يتطابق أيضا مع الكينونة عند هوسرل، فهو لم يعد يطابق بين الكينونة والرابط "هو" (est) الذي ورد في فعل الحكم، كما هو معروف في التراث الفلسفي، بل كان يرى في الكينونة أنها من معطيات الرؤية، أما الرابط الذي يتمثل في "هو" (est) فيتمثل في تلك العلامة التي لا تكتسب حقيقة حتى تمتلئ برؤية مقولية فعلية، لأن الحقيقة هنا تتطلب بالمعنى الفينومينولوجي عدم تناقض الحكم إلى جانب افتراضها للتماهي بين ما نقصده شعوريا وما نحدسه حسيا، ولهذا رفض هوسرل التعريف التقليدي للحكم الذي جعل منه موطن الحقيقة، وبهذا يعود إلى المفهوم الأوسع للحقيقة[2].

ومفهوم الحقيقة عند هوسرل قد عثر هيدغر على نموذج له لدى أرسطو، وفكرة الحقيقة هذه عند أرسطو ليست موجودة فقط ككيان منطقي، بل أيضا ككيان أنطولوجي، حيث يوجد هناك حقيقة في الأشياء ذاتها، وهذه هي الحقيقة التي يسعى الحكم إلى الكشف عنها، دون أن يضيف هذا الحكم شيئا آخر إليها، وهذا التماهي بين الوجود والحقيقة هو الذي كشف عنه هيدغر بعد قراءته لكتاب **أبحاث منطقية** لهوسرل بوصفه "الشيء ذاته" الذي تريد الفينومينولوجيا أن تعود إليه، وهو الشيء الذي جعل هيدغر كما أقرت فرانسواز داستور يقوم بتبني تصور عن الظاهرة يختلف تماما مع مفهوم الظاهرة عند هوسرل، لأن الأمر عند هيدغر لا يتعلق بالعودة إلى الظاهرة وربطها بذلك الشعور الذي يكوّنها ويؤسسها، وإنما على العكس من ذلك يتعلق بالنظر إلى الظاهرة باعتبارها **بُعدا للأشياء ذاتها** وليست بُعدا من أبعاد الذاتية، وهذا ما أدى بهيدغر إلى أن يصف الانعطاف الترنسندنتالي لهوسرل بأنه نوع

1- فرانسواز داستور، "فلسفة هيدغر"، ترجمة. محمد سبيلا، **مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية**، ربيع 2015، (ص 93- ص 116). ص 94.

2- المرجع نفسه، ص 94.

من التخلي عن البعد الأنطولوجي للفينومينولوجيا، وكذلك الوقوع في الإطار الذي يقوم بتذويت الكينونة الذي تتصف به الفلسفة الحديثة[1].

ورغم انتقاد هيدغر لأستاذه هوسرل لكنه يعتبر من أكثر الفلاسفة استعانة بمنهجه الفينومينولوجي، وهذا ما يستفاد من الفقرة السابعة في كتابه **الكينونة والزمان** المنشور في مجلة الاتجاه الفينومينولوجي تحت عنوان **حوليات الفلسفة والبحث الفينومينولوجي**. ورغم أن هيدغر كان في بحثه أنطولوجيا، لكن منهجه كان فينومينولوجيا، فالفينومينولوجيا عنده هي مفهوم منهجي لا يحدد موضوع البحث، وإنما يحدد فقط نمط وكيفية دراسته، وهذا ما عبرت عنه مقولة هوسرل المتمثلة في العودة إلى الأشياء ذاتها[2].

وعلى هذا فلا وجود لمسألة الكينونة إلا باعتبارها مسألة فينومينولوجية، بحيث لا يمكننا القول بأن المنهج الفينومينولوجي هو من يتأسس على مسألة الكينونة وإنما العكس، أي مسألة الكينونة هي من تتأسس على المنهج الفينومينولوجي، لهذا سلم هيدغر قدر الأنطولوجيا إلى الفينومينولوجيا عندما أكد: "**أن الفينومينولوجيا هي طريقة الولوجِ إلى، طريقة التعيين المُثبِت لِما يجب أن يكون موضوعا للأنطولوجيا فليست الأنطولوجيا ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجية**"[3].

لقد رأينا من قبل أن الفينومينولوجيا تتكون من كلمتين إغريقيتين هما الفينومان أو الظاهرة، التي تعني الشيء الذي يُظهر نفسه بذاته، إلا أن هذه الظاهرة ليست معطاة مباشرة عند هيدغر وبهذا يتوافق، كما أوضحت فرانسواز داستور، نوعا ما مع أستاذه هوسرل الذي بَين أن الظاهرة لا يمكنها الظهور إلا عن طريق عملية الاختزال أو التعليق، أي عن طريق وضع ما يظهر بين قوسين، ونفس الشيء بالنسبة للنصف الثاني من الكلمة وهو اللوغوس الذي يعني أيضا الإظهار، إلا أن المهمة الأساسية للفينومينولوجيا هي أن تجعل ما يُظهر ذاته من تلقاء ذاته مرئيا، وعليه نرى أن خاصية الظاهرة تتمثل في الذي هو متخف في ما يُظهر ذاته أولا وفي كثير من الحالات، إلا أنه مع ذلك يُكوِن أساس ما

1- فرانسواز داستور، "فلسفة هيدغر، ص 94، 95.

2- المرجع نفسه، ص 95.

3- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 100.

يظهر، وهذا ما يسميه هيدغر بالكينونة l'Etre، لتلتقي الفينومينولوجيا بالأنطولوجيا التي ليست ممكنة عند هيدغر إلا بوصفها فينومينولوجيا، لأن جوهر الكينونة ليست ما يظهر وكما لا تستطيع أن توجد خارج ما يظهر، لأنه لا يمكن أن يوجد شيء خارج أو وراء ظواهر الفينومينولوجيا[1].

وهذه الفينومينولوجيا التي تتوافق مع الأنطولوجيا، قد جعل منها هيدغر نظرية تأويلية Herméneutique، تعني في جوهرها التأويل أو التفسير، ورغم مساندة هيدغر لأستاذه هوسرل في جعل مهمة الفينومينولوجيا تنحصر فقط في الوصف، إلا أن هيدغر يضيف إليها مهمة التفسير، لأن النصف الثاني من كلمة فينومينولوجيا الذي يتمثل في اللوغوس ينهض بالوصف عن طريق الشرح والتوضيح، وبذلك يكون الفيلسوف الذي يقوم بالمهمة الفينومينولوجية عن طريق التفكير والتأمل لا يخرج عن حيز تلك الظواهر التي يقوم بشرحها وتوضيحها، وإنما يبقى في داخلها، لهذا فالأنطولوجيا في نظر هيدغر ليست ذلك العلم الذي يقوم بالتشخيص النظري فقط، وإنما هي قريبة نوعا ما من العلم العملي أو التطبيقي، بوصفها غير قادرة على الانفصال عن جذرها الوجودي الملموس، وهنا تختلف أنطولوجيا هيدغر عن الأنطولوجيا الموجودة في التراث الفلسفي[2].

ولقد تم ذكر مصطلح **الأنطولوجيا** Ontologie لأول مرة من قِبل هيدغر حسب ما يكشف عنه جان غرايش من خلال درس صيف 1923 وهو آخر درس له لذلك الموسم، حيث تم النطق به بطريقة عفوية في العنوان، ورغم ذلك يؤكد هيدغر أن هذا المصطلح لا يشكل عنده مذهبا فلسفيا بعد[3]، ولكن عن طريق الفينومينولوجيا أصبحت الأنطولوجيا على ما كانت عليه اليوم، البحث الأصيل الذي عمل هيدغر على تطويره مقارنة بما وجد في التراث الفلسفي.

1- فرانسواز داستور، "فلسفة هيدغر"، ص 95، 96.

2- المرجع نفسه، ص 96.

3- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p40, 41.

وهكذا يكون هيدغر قد فتح في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، نوعا جديدا من التأمل الفلسفي يختلف عن تأملات أستاذه هوسرل، وهذا ما لحظناه منذ السطور الأولى من هذا الكتاب، فالموضوع الرئيسي في فلسفته هو الأنطولوجيا، التي لم تقم إلا على مسألة الكينونة، ليصبح بعد ذلك مفهوم الكينونة، المفهوم الأساسي في تحليلات هيدغر، وهذا ما قاله في **الرسالة في النزعة الإنسانية: "بقدر ما تظل حقيقة الكينونة منسية، تظل الأنطولوجيا دون أساس؛ ذلك لأن الفكر الذي يحاول في "الكينونة والزمان" التفكير في اتجاه حقيقة الكينونة، قد تعين بوصفه أنطولوجيا أساسية"** [1].

إن ما يسميه هيدغر بالأنطولوجيا الأساسية ما هو إلا محاولة التفكير في حقيقة الكينونة، وليس في حقيقة الموجود كما فعلت الأنطولوجيا التقليدية التي انشغلت بالبحث عن العلة الأولى والبحث عن المطلق مهملة بذلك العالم الحسي، وهذا هو الشيء الذي جعل الأنطولوجيا التقليدية دون أساس، لأنها نسيت البحث فيما هو أهم عند هيدغر ألا وهي الكينونة بوصفها الأساس الحقيقي للأنطولوجيا الأساسية، التي تعد بمثابة الأساس الجوهري الذي تصدر منه فكر حقيقة الكينونة[2].

غير أن الأنطولوجيا الأساسية لا يمكنها أن تتأسس إلا على قاعدة الوصف الفينومينولوجي لمعنى وجود الكائن، ولمعنى فهم الكائن للوجود، الذي بقي في طي النسيان نتيجة الاهتمام بالتفكير في الموجود، وفي هذا الصدد يقر هانز جورج غادامير نقلا عن المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر: "**أن فلسفة هيدغر كانت في بدايتها فينومينولوجية، بوصفها العلم الأصلي النظري، الذي يدرس الخبرة الأصلية، حيث تحاول الفينومينولوجيا أن تشرح الشيء الأولي الذي يكتسب منه كيان ما شكل**

1- Martin Heidegger, "*Lettre sur l'humanisme", in Questions III*, Trad. Roger Munier, (Editions Gallimard, paris, 1966), p 118. "Aussi longtemps que la vérité de l'Etre n'est pas pensée, toute ontologie reste sans son fondement. C'est pourquoi la pensée qui tentait avec **Sein und Zeit** de penser en direction de la vérité de l'Etre s'est désignée comme ontologie fondamentale". التشديد منا

2- مارتن هيدغر، **الفلسفة، الهوية والذات**، ترجمة محمد مزيان، (مكتبة الفكر الجديد، الطبعة الأولى، بيروت، 2015) ص 157.

وجوده، لتعد بذلك الفينومينولوجيا أنطولوجيا أساسية Ontologie fondamentale وتليها أنطولوجيات قطاعية Ontologie régionale، تستمد معناها وأساسها من الأنطولوجيا الأساسية، التي يربطها في كتابه "الكينونة والزمان" بالتحليل الوجودي الأصيل للدازين، لأن تحليل هيدغر لخصائص الوجود الأصلية للدازين، يبين أن وجود الدازين هو الزمانية، وأن أي فهم للموجود يكون ممكنا من خلال زمانية الوجود ذاته"[1].

تعتبر التحليلية الوجودانية الأصيلة للدازين عند هيدغر بمثابة تقويض لتاريخ الأنطولوجيا، فالدازين قد تم شرح وجوده من خلال مقولات مستمدة أساسا من العالم الطبيعي الذي يعيش فيه، لأن مقولات الأنطولوجيا التقليدية غير ملائمة للكشف عن بنية الدازين، وبالتالي تصبح الأنطولوجيا الأساسية تحليلا للزمانية، حيث تبين ذلك الاختلاف الأنطولوجي بين الموجودات والكينونة ذاتها، وبما أن جميع الأنطولوجيات تنشأ عن الأنطولوجيا الأساسية التي تتأسس موجوديا في الدازين، فإن الأنطولوجيا الأساسية لا بد أن تعمل الأنطولوجيات الثانوية على تكميلها، ليسمي بعد ذلك هيدغر الأنطولوجيا الأساسية سنة 1928 بـ ميتا أنطولوجيا Metaontologie أو كما يكتبها إندوود في كتابه **معجم هيدغر** بـ ميتا- أنطولوجيا Meta-ontologie [2].

لهذا يقوم مشروع الأنطولوجيا الأساسية على تنظيم كتاب **الكينونة والزمان**، حيث إذا كان سؤال الميتافيزيقا يتمثل في السؤال عن معنى الكينونة في وجودها، فإن **الكينونة والزمان** حسب وجهة نظر محمد محجوب، ما هو إلا تحرير للسؤال عن الكيفية التي ينتمي بها الزمان إلى معنى الكينونة، وهذا ليس إلا محاولة الفكر أن يستدرك أساس الميتافيزيقا المنسي، الذي تقوم عليه تصورات الميتافيزيقا[3]، وهكذا نجد أن الأنطولوجيا في حقيقتها كانت سابقة قبليا على العلوم وكذلك على الأنطولوجيات المؤسسة

1- هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، الهامش، ص175.

2- نقلا عن هانز جورج غادامير، الهامش، ص 176.

3- محمد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، (دار الجنوب للنشر، تونس، 1995)، ص 33.

لهذه العلوم، حيث كانت في بحثها منحصرة في مجال معنى الموجود، فتولدت بعد ذلك الأنطولوجيا الأساسية لترد الاعتبار لمعنى الكينونة التي عميت عنه البحوث السابقة.

وهكذا تتأسس الأنطولوجيا الأساسية التي لم تبحث إلا عن الكيفية التي بها يمكن إدراك هذه الكينونة، لهذا تكمن مهمتها الأساسية في بلورة معنى الكينونة ذاتها[1]، وهذا ما يلخصه هيدغر في هذه المقولة: "**إن كل أنطولوجيا، وإن توفرت على نسق من المقولات مهما كان ثريا وثابت الترابط، إنما تبقى في أساسها عمياء وتبقى انحرافا عن مقصدها الأخص، إذا هي لم توضح قبلا معنى الكينونة كفاية ولم تتصور هذا الإيضاح بوصفه مهمتها الأساسية**"[2]، وتبعا لما سبق تكون مسألة الكينونة ضمن أولويات البحث الأنطولوجي، الذي يقوم بمهمته بطريقة تتجاوز إعادة تناول ذلك السؤال الذي مازال لم يتوصل إلى إجابة بعد.

إن مسألة الكينونة عند هيدغر لها أولويتها على الأنطولوجيات الكلاسيكية، هذا رغم اعتبارها شرط امكان قبلي لكل الأنطولوجيات، فلا تنفتح على إمكانها إلا ضمن تحليلية الدازين، لهذا يقول: "**فمن الأنطولوجية الأساسية فحسب يمكن أن تصدر كلّ الأخريات، في صلب التحليليّة الوجودانية للدازين**"[3]، وبذلك تعينت مسألة الكينونة كأنطولوجيا أساسية تحوي في طياتها إمكانية الأنطولوجيات الأخرى، لأن الأنطولوجيا الأساسية التي تهتم بمعنى الكينونة لا تتحقق إلا من خلال الوقوف على أرضية تستمد منها ما يساعدها لإدراك هذا المعنى، وتبعا لذلك يكون الدازين هو شرط امكان جميع الأنطولوجيات بوصفها تتأسس عليه من خلال علاقته الوجدانية بذاته أولا، ثم من خلال علاقته الوجودانية ببنيته كموجود متميز عن الموجودات الأخرى وذلك عن طريق فهم قبل أنطولوجي للكينونة، وبناء عليه أصبح الدازين بمثابة الجذر الذي تصدر عنه إمكانية وضرورة الأنطولوجيا الأساسية[4].

1- محمد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، ص 87.

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 62. التشديد في الأصل.

3- المرجع نفسه، ص 65، 66.

4- محمد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، ص 89، 90.

فالقيام بالتحليلية الوجودانية تتطلب أولا بلورة معنى الكينونة في صميم الأنطولوجيا الأساسية، التي يجب البحث عنها على أرضية التحليلية الوجودانية للدازين، باعتباره الكائن الذي ينفرد بالسؤال عن معنى الكينونة، ولتحقيق ذلك لا بد أن يكون البدء في التحليل من أنطولوجيا أساسية باعتبارها بلورة لمعنى الكينونة، ثم تليها تحليلية وجودانية تقوم على الكشف عن نمط كينونة الدازين بما هو وجود، ثم بعد ذلك نجد الأنطولوجيا القطاعية التي تهتم بتعيين كينونة الكائن في منطقة كينونة معينة، وبعدها يكون الانتقال إلى العلوم الوضعية التي تتمثل في سلوكات الدازين العارف، وكذلك استكشاف قطاع معين من الكائن إلى جانب تأسيس منهجي[1]، وهذا ما لخصه جان غرايش بوضوح في الشكل الآتي:

الأنطولوجيا الأساسية

(بلورة معنى الكينونة)

↓ ↑

تحليلية وجودانية

(الكشف عن نمط كينونة الدازين بما هو وجود)

↓

الأنطولوجيا القطاعية

(تعيين كينونة الكائن في منطقة كينونة معينة)

↓

علوم وضعية

(سلوكات الدازين العارف، استكشاف قطاع معين من الكائن، تأسيس منهجي)

(الشكل رقم 2) [2]

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، الهامش، ص 66

2-Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 88.

وهكذا يكون الدازين بمثابة الكائن الذي ينبغي الاشتغال عليه فقط من ناحية أنطولوجية، باعتباره الكائن الذي ينبغي أولا ومبدئيا أن يسأل عن كينونته، ومن هنا لاحظت مارلين زارادر Marlène Zarader (1942)، في كتابها **قراءة الكينونة والزمان لهيدغر** أن التحليلية الوجودانية للدازين عند هيدغر هي التي تقوم عامة بتشكيل الأنطولوجيا الأساسية، أي في أساس كل أنطولوجيا تكمن مسألة الكينونة، ولكن لا يمكن وضع مسألة الكينونة إلا لتوضيح كائن الدزاين، لذلك عند أساس كل أنطولوجيا يجب وضع التحليلية الوجودانية، بوصفها هي التي تقوم بمهمة الأنطولوجيا الأساسية[1]، فالأنطولوجيا الأساسية إذن لا تحدد نوعًا ما من الأنطولوجيا، ولكن ما يشكل أساس أية أنطولوجيا، وبالتالي تقول مارلين زارادر أن تعريفها حسب هيدغر يكون كالتالي: "**إن مهمة الأنطولوجيا الأساسية تدور حول مسألة معنى الكينونة**"[2].

فالأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر هي أنطولوجيا خاصة، باعتبارها تتناول الوجود الإنساني، على عكس الميتافيزيقا التقليدية التي اهتمت بالموجود على حساب الوجود، وفي هذا الصدد يكون هيدغر قد أعاد ترتيب الأنطولوجيا التقليدية، فبدل أن ينطلق من العالم المجرد المتعالي على الوجود الإنساني، انطلق هيدغر من الموجود الإنساني متجها نحو العالم الخارجي أو الوجود الإنساني، ونحو المستقبل والموت، والعدم، أي نحو كل ما يتعلق بالكينونة، لهذا نرى أن الأنطولوجيا الهيدغيرية تقوم على مفهومين أساسين هما:

أولا: التحطيم الأنطولوجي، والتحطيم عند هيدغر لا يعني التدمير، وإنما يتجه نحو تحطيم كل المعتقدات والأفكار التي قام عليها التراث الميتافيزيقي الغربي نتيجة نسيانها لمسألة الكينونة، لكن هذا لا يقوم على إلغائها وهذا ما يظهر في قوله: "**إن قهر الميتافيزيقا هذا لا يقوض الميتافيزيقا ولا يهدمها، فطالما كان**

1- Marlène Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*, (librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2016), p 58.

2-Ibid. p 49. "L'ontologie fondamentale a pour objet la question du sens de l'être."

الإنسان حيوانا ناطقا... فالميتافيزيقا تتعلق، كما قال كانط، بطبيعة الإنسان"[1]، وإنما يقوم بمحاولة عودتها إلى ما سماه بالأنطولوجيا الأساسية التي تقوم على الوجود الإنساني.

ثانيا: تحليل معنى الوجود الإنساني، حيث يعتبر هذا التحليل الوسيلة الوحيدة التي يمكنها أن تطلعنا على حقيقة الكينونة، وهذه الكينونة عند هيدغر تكمن في فكرة الدازين الذي لم يكتمل وجوده وإنما هو إمكانية مستمرة، تعمل على كشف المحجوب، وهذا ما يسميه هيدغر في كتابه **الكينونة والزمان** بالأنطولوجيا الأساسية، التي تعد بمثابة الانتقال من الميتافيزيقا إلى التفكير في حقيقة الكينونة [2].

لهذا أقر هيدغر في كتابه **كانط ومشكل الميتافيزيقا**، أن الكشف عن بنية كينونة الدازين ليس إلا أنطولوجيا، بوصفها تحمل اسما خاصا بها ألا وهو الأنطولوجيا الأساسية، التي بقدر ما تؤسس لإمكانية الميتافيزيقيا، بقدر ما تعتبر أساسها محدودية الدازاين، وانطلاقا من هذا العنوان الذي هو الأنطولوجيا الأساسية، توجد حقيقة مشكلة محدودية الإنسان كعنصر حاسم الذي يجعل فهم الكينونة ممكنًا وبهذا فليست الأنطولوجيا الأساسية سوى المرحلة الأولى من ميتافيزيقيا الدازاين[3].

وانطلاقا مما سبق نرى أن هيدغر يريد أن يلفت الانتباه في تحليله إلى أن الأنطولوجيا الأساسية تخص الإنسان بامتياز، ومن هنا تبلور المسار الفكري لمارتن هيدغر [4]، حيث يبدو اهتمام هيدغر بطريقته الخاصة بالإنسان، وبتحليل واقع الوجود الإنساني في كتابه **الكينونة والزمان**، ليس إلا محاولة للدخول إلى "موضوع الكينونة" الذي يعد بمثابة الموضوع الأساسي لتأملاته، وذلك عن طريق "**دفع الفكر إلى**

---

1 -Martin Heidegger, *Le retour au fondement de la métaphysique, in Questions I*, Trad. Henry Corbin, (Editions Gallimard, Paris, 1968), p 26. " Ce dépassement de la métaphysique n'écarte pas toutefois la métaphysique, aussi longtemps que l'homme demeure l'animal rational… la métaphysique appartient, selon le mot de Kant, à la nature de l'homme". التشديد منا

2-Ibid, p 27.

3- Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique,* Trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, (Editions Gallimard, France, 1953), p 288.

4- عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، هيدغر، لفي ستروس، ميشال فوكو، ص 46.

إدراك علاقة حقيقة الكينونة بماهية الإنسان، وكذا تمكينه من التفكير في الكينونة ذاتها وحقيقتها"[1].

رغم أن هيدغر انطلق من فينومينولوجيا هوسرل لكنه نحى منحى آخر وهذا في رأيه ليس إلا تطويرا للفينومينولوجيا، فأن يكون الفيلسوف فينومينولوجيا ليس من الضروري أن يكون هوسرليا قلبا وقالبا، لأن هذا ضد مصلحة الفينومينولوجيا، وضد طبيعتها كمنهج مفتوح قابل للتطوير[2]، لهذا لم يحتفظ هيدغر بالمبدأ الأصلي لهوسرل في تناوله المتميز لمسألة الكينونة، وإنما ابتعد عنها وهذا ما يظهر من خلال قوله في رسالة بعثها إلى الفيلسوف الأمريكي ويليام جان ريشاردسون William John Richardson، (1920 - 2016)، حيث قال : "**لقد كان طرحي لمسألة الكينونة في النهاية شيئا آخر يختلف تماما عن الموقف الفلسفي الأصلي لهوسرل**"[3].

ورغم ذلك لم يتوقف هيدغر أبدًا عن الإعجاب بفينومينولوجيا هوسرل، حيث ظل محتفظا بالمنهج الفينومينولوجي، بتلك الفكرة التي توجه المرء بأن يعود إلى الأشياء ذاتها، لكن هذا الشيء ليس الوعي القصدي أو الذات الترانسندتالية بل الكينونة عند هيدغر، وهكذا تدعي الفينومينولوجيا أنها الأنطولوجيا، التي يجب أن تُظهر المعنى الحقيقي للكينونة بشكل عام من خلال تحليل الموجود[4].

---

1 -Martin Heidegger, *Le retour au fondement de la métaphysique, in Questions I*, p 31, 32. " Mettre la pensée sur un chemin qui lui permette de parvenir à la relation de la vérité de l'Etre à l'essence de l'homme, ouvrir à la pensée un sentier, afin qu'elle pense expressément l'Etre lui-même dans sa vérité."

2- جمال مفرج، "الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية عند هيدغر"، **مجلة أيس**، العدد 3 أكتوبر 2008-مارس 2009، (ص 18 – ص 22)، ص 19

3-Martin Heidegger, « *Lettre à Richardson* », Avril 1962, Trad. Française in Les Etudes philosophiques, n°1, 1972, p 7.

4- Pascal Dieudonné, Roy-Ema, *« Être et temps » et le problème du sens de l'être*, Editions Edilivre, p 10.

II– تحليلية الدازين : مفهوم القلق في أفق مسألة العناية

لقد عبر هيدغر في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان** عن "الدازين" بعبارة "الكينونة –في– العالم" باعتبارها بنية كلية موحدة، إلا أنّ هذه الكينونة لا يمكن التعرف عليها إلا عن طريق ظاهرة تكون بمثابة منطلق نستطيع من خلالها الكشف عن أصالة الكيان في بنية الدازين الوجودانية، لكن بشرط أن تكون نابعة من وجدانه، وهذه الظاهرة هي ظاهرة **القلق** (**Angoisse**)، التي تحتل مكانة مميزة في كتابه **الكينونة والزمان** وبالضبط في الفقرة 40 بعنوان **في الوجدان الأساسي للقلق من حيث هو انفتاح مُميّز للدازين**، والفقرة 41 بعنوان **في كينونة الدازين بما هي عناية**.

لكن معالجة هذه الظاهرة لم تبدأ عند هيدغر، وإنما عالجها من قبل العديد من الفلاسفة أمثال سبينوزا Spinoza، وباسكالPascal، وشوبنهاور Schopenhauer، وخاصة كيركغارد، وكذلك من قبل بعض العلماء من مختلف الميادين، كعلم النفس، والطب النفسي، والموسيقى والفن، والدين وغيرها، فالعالم النفساني سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856- 1939)، مثلا كرس جزءا كبيرا من أبحاثه لمعالجة هذه الظاهرة النفسية، حيث أصبحت تحتل عنده مكانة أساسية في العلاج التحليلي النفسي، فكل جلسة عنده بمثابة لقاء جديد مع القلق، لكنه يختلف جذريا عن ما قام به الفيلسوف هيدغر في معالجته لهذه الظاهرة.

لقد بدا لنا أن في معالجة هيدغر لظاهرة القلق ميزة خاصة تنفرد بها عن تلك التي قام بها الذين سبقوه في الاشتغال عليها، فهي عند هيدغر تمثل تلك الظاهرة التي يستقي منها الفرد معنى وجوده بوصفها "الوجدان الأساسي" لوجود الدازين، وذلك من أجل تهيئة الإشكالية المتعلقة بالأنطولوجيا الأساسية، أي السؤال عن معنى الكينونة عامة، وهذا قصد القيام بمشروع فلسفي يستند أساسا إلى التساؤل عن الكينونة باعتباره السؤال الفلسفي الأول والأقدم، حيث حاول من خلاله البحث عن كيفية ادارك الكائن المتناهي لكينونته ضمن زمانيتها، ويختبرها على أنها سمة تميز الكائن الإنساني.[1]

1–هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، ص 56.

وتتمثل مهمة تحليلية الدازين في الكشف عن معنى الكينونة عامة، ومن أجل تحقيق ذلك لا بد من البحث عن إمكانية التفتح التي تمتاز بسعة المدى، وشدة الأصالة الموجودة في صلب الدازين ذاته، وهذه الإمكانية هي القلق باعتباره ظاهرة الوجدان الذي يأخذ منطلقه من ظاهرة الانحطاط في الهُم، وقبل الخوض في ظاهرة القلق يقوم هيدغر بالتمييز أولا بين ظاهرة القلق وظاهرة الخوف نظرا للتداخل الموجود لدى أولئك الذين لا يستطيعون التفرقة بين الظاهرتين.

قام هيدغر بتحليل ظاهرة **الخوف (La peur)** قبل ظاهرة القلق في **الكينونة والزمان** بالضبط في الفقرة 30 بعنوان **في الخوف من حيث هو ضرب من الوجدان**، حيث عالجها من ثلاث زوايا أساسية تتمثل في: ما أمامه الخوف، والخوف ذاته، وما عليه الخوف، فبهذه العناصر الثلاثة تتبين لنا البنية العامة للوجدان، والآن سنعرج إلى تحليل كل زاوية من زوايا الخوف وهي:

1-ما أمامه الخوف، إن هذا "المخوف" نلتقي به داخل العالم على هيئة كينونة الذي تحت- اليد، هذا النوع من الخوف له طابع التهديد الذي يسيطر به على الفرد ويتخذ أشكالا مختلفة تتمثل في:

أ-إن الشيء الذي نلتقي به يحمل في ذاته طابع الضرر. ويتم كشفه في نطاق مركّب وظيفي ما.

ب- إن الضرر هنا يتجه نحو جهة معينة بغية الوصول إليها. وهو يأتي هو ذاته، على هذه الطريقة، انطلاقا من جهة معيّنة.

ج-إن تلك الجهة ذاتها هي ما يأتي منه التهديد، إذ كل ما يأتي انطلاقا منها إنما هو أمر معروف بوصفه ذلك الشيء الذي ليس معه أي أمان.

د- إن ذلك الضرر الذي يهددنا، هو ليس قريبا من ذواتنا حتى نتمكن من السيطرة عليه، وعلى ذلك لن يلبث حتى يقترب. وفي هذا الاقتراب ينتشر الضرر الذي يعمل على تهديدنا.

هـ- في الاقتراب الوشيك يكون هذا الضرر، بما هو كذلك في القرب، وهذا الضرر يكون مهددا أكثر عندما يقترب باستمرار أكثر فأكثر، ولكن عن بُعد، إنما يبقى دون تهديد، ولكن من جهة ما يوشك

أن يقترب إلى القرب فإن المضِرّ يهدّد، ومع ذلك يمكن أن يصيبنا كما يمكن ألا يصيب. ومع الاقتراب الوشيك ترتفع حدّةُ هذا النحو من "هو يمكن وعلى ذلك في نهاية الأمر لا يمكن" إنه مَخُوف كما قلنا.

و- يضمّن ذلك: أنّ المضِر، من جهة ما هو المقترِبُ في القرب، إنما ينطوي على الإمكانية التي تكشف تأخر المضر أو مروره بنا، ولكن هذا لا يُنقص من الخوف ولا يمحوه، وإنما ينمّيه [1]، وهذه هي جميع الصفات التي يحملها ذلك الشيء الذي يهدد الفرد بوصفه ذلك المضر القائم على مخوفة الفرد.

2-الخوف ذاته: في الخوف ذاته تكون الكينونة متحررة من طابع التهديد، أو من الأمر المخيف، إذ ليس هناك شر مستقبلي يحدد أولا ثم نخاف منه، أي أننا لا ندرك أولا ما هو مخيف ونفهم الخطر المرتبط به ثم بعد ذلك نخاف منه، وإنما لا نكتشف ما هو مخيف إلا في الخوف ذاته، لأن المعرفة الحقيقة للمخيف وكيفية التعامل معه يأتيان في نفس الوقت [2].

3-ما عليه الخوف: الخوف هنا هو خوف الكائن على شيء محدد وواضح، فما نخاف عليه هو دائما شيء محدد، أي نخاف على ممتلكاتنا مثلا، سمعتنا، صحتنا، وكل خوف على شيء محدد ينكشف باعتباره خوفا على كينونتنا المهددة التي هي أصليا لدى الأشياء ومع الآخرين، أي كخوف على إمكانيات محددة من إمكانيات وجودنا، فما عليه الخوف يمكن أن يؤثر أيضا في الآخرين، فنتكلم بذلك عن خوف من أجلهم، وهذا الخوف لا ينزع الخوف عن الآخر، فنحن نخاف من أجل الآخر، الذي لا يخاف على نفسه، عندما يقوم بإلقاء نفسه في وجه ما يُهدد، وبهذا يكون الخوف على... بمثابة الوجدان المشترك مع الآخر بوصفه خوفا على النفس[3].

وهكذا نرى أن "ما أمامه الخوف هو الكينونة- معا صحبة الآخر، التي يمكن أن تنتزع من أحدنا، إن الخوف ذاته لا يقصد رأسا إلى الخائف معا. إن ما عليه الخوف... يعرف عن نفسه أنه بوجه معين

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 276، 277.

2 – المرجع نفسه، ص 277.

3- المرجع نفسه، ص 277، 278.

لا يؤَثر فيه وعلى ذلك هو مؤثَّر فيه معا ضمن تأثر الدازين- معا، الذي من أجله هو يخاف"[1]، وعلى هذا يكون هيدغر قد حدد السمات الأساسية المتعلقة بالخوف أولا وهذا لغرض تمييزها عن السمات الأساسية المتعلقة بالقلق التي سوف نتعرض إلى تحليلها بالتفصيل لاحقا.

وهذا الاختلاف الموجود بين الخوف والقلق لم يتعرض إليه هيدغر بالتفصيل في كتاب **الكينونة والزمان** وإنما تعرض إليه في محاضرته **ما الميتافيزيقا؟** وهذا ما يظهر في قوله: "إن القلق يختلف اختلافا جوهريا عن الخوف، ونحن إذا عاينا الخوف، فذلك يكون دائما إزاء هذا الموجود "المعين" أو ذاك الذي يهددنا على هذه الصورة "المحددة" أو تلك، و"الخوف إزاء" شيء ما هو دائما خوف من أجل شيء معين، ولأن طبيعة الخوف هي دائما هذا التحدد "إزاء" و "من أجل" ما نخاف منه، فإن الإنسان الخائف يكون دائما "مقيدا" بما يخاف منه، وفي الجهد الذي يبذله لإنقاذ نفسه إزاء هذا الموضوع المتعين، حيث يفتقر إلى الأمن في علاقته بـ "الآخر" أي أنه يصاب بنوع من فقدان الصواب بوجه عام، أما القلق فلا يتيح لمثل هذا الاضطراب أن يقع، بل العكس، يسود في القلق ضرب من الهدوء العجيب، ومن الحق أن القلق هو دائما " قلق إزاء... " ولكنه ليس قلقا إزاء هذا الشيء أو ذاك، والقلق إزاء ... هو دائما قلق من أجل ..، ولكنه ليس قلقا من أجل هذا الشيء أو ذاك . ومع ذلك فإن عدم تحدد ما "منه" و"عليه" نقلق ليس افتقارا خالصا مطلقا للتعين وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أي تعين كان"[2].

من هذه الفقرة نستخلص أن الخوف مرتبط بشيء معين نخاف منه، وشيء معين نخاف عليه، بينما القلق عكس ذلك فهو غير مرتبط بشيء معين، لأن الأشياء التي تسبب فينا القلق أو تجعلنا في حالة القلق ليست موجودة في الواقع العيني باعتبار موضوعها عدما، وإنما تصور إمكانية تحقق هذه الأشياء في الوجود هو الذي يجعلنا نقلق، وهذه الإمكانية خالية من كل تعين بوصفها إمكانية، وبالتالي نرى أن القلق لا يستند إلى أي موضوع عيني واقعي، ومع ذلك يمكن حسب هيدغر أن يقوم بالكشف

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 278.

2- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ترجمة. فؤاد كامل عبد العزيز، محمود رجب السَّيد، (دار النهضة العربية، القاهرة، 1964)، ص 110، 111.

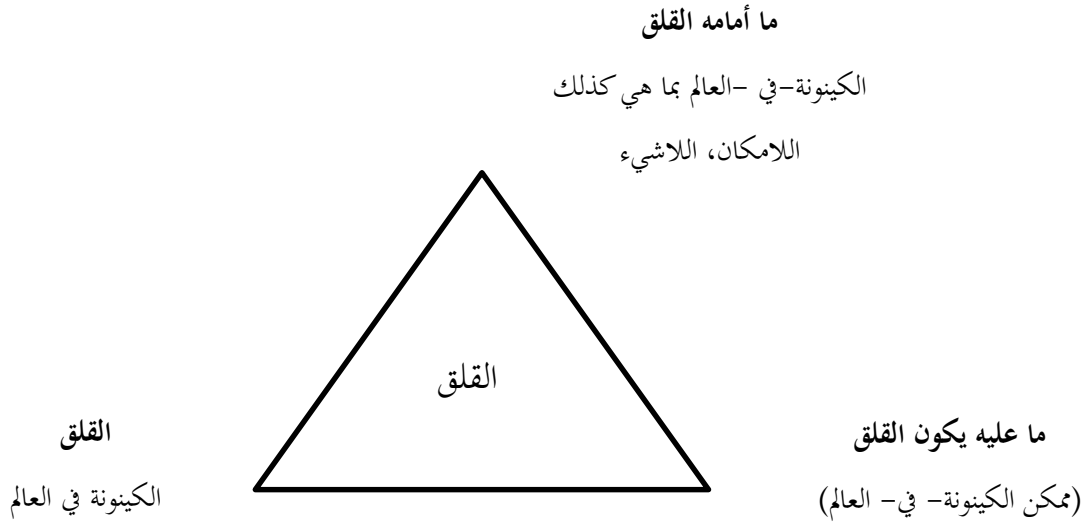
عن الكلية البنيوية للدازين، لهذا **يا ترى على أي وجه يمكن للقلق باعتباره حالة وجدانية خاصة أن يكشف عن بنية الدازين؟**

يقر هيدغر أن الدازين منغمس في الهُم، وفي العالم، وهذا ليس إلا "**فرار الدازين أمام ذات نفسه من حيث هو قدرة أصيلة على – أن يكون – ذاته** "[1]، فهروب الدازين هو في نفس الوقت هروب من نفسه، لكن هذا الهروب ما كان ليتم، أو يكون لو لم يجد فيه الدازين فرصة للبحث عن نفسه، لكنه يضعه أمام ذاته دون أن يتحملها، وهنا يبدأ في التراجع أمام نفسه لسبب آخر غير محدد، أي ليس تراجعا أمام ما هو مخيف، وإنما هو ضرب من الانحطاط، "**فأعراض الانحطاط يتأسّس على الأرجح في القلق، الذي وحده من جهته ما يجعل الخوف ممكنا**"[2].

لكن هنا كما يرى هيدغر يجب ألاّ نجمع بين ظاهرة القلق وظاهرة الخوف، لأننا في بعض الأحيان لا نستطيع التمييز بينهما، نظرا لوجود ارتباط أنطولوجي قوي بينهما، حيث هناك غموض بين الظاهرتين، إذ يمكن أن نصف ما هو قلق بالخوف، أو نصف ما هو خوف بالقلق، فالخوف يكون دائما من كائن موجود داخل العالم، لكن الدازين يقلق لسبب غير متعين إطلاقا، أي غير موجود، وهذا هو الأمر الذي دفع هيدغر إلى أن يتعمق في تحليل ظاهرة القلق وذلك من أجل فك اللغز الذي يكتنفها، وفي معالجتها طبق عليها هيدغر نفس الخطوات التي طبقها في معالجة ظاهرة الخوف وذلك للتمييز بين الظاهرتين، فظاهرة القلق مثل ظاهرة الخوف تقوم على ثلاثة أمور أساسية ألا وهي: أولا ما أمامه القلق؟ ثانيا: ما عليه يكون القلق؟ ثالثا: القلق ذاته، وهذا ما يوضحه لنا جان غرايش الذي لخص تلك اللحظات الثلاث التي تقوم عليها ظاهرة القلق في الشكل الآتي:

1-مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 350، 351. التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 353. التشديد في الأصل.



(الشكل رقم 3)[1]

1–ما أمامه القلق Le devant quoi de l'angoisse

لقد بحث هيدغر في ظاهرة الخوف ووجد أن مصدرها موجود داخل العالم، ثم بحث في ظاهرة القلق ووجد أن المشكلة الحقيقية عنده تكمن في هذه الظاهرة التي لم يحدد بعد جوهرها، ومصدرها الذي يبقى لغزا ينبغي تفكيكه، **فيا ترى ما هو مصدر القلق عند هيدغر؟** في هذه الوضعية يقر هيدغر أنه لا يمكننا أن نحدد مصدر القلق لأنه في الحقيقة غير محدد إطلاقا، أي لا يمكن أن يكون مصدره من داخل العالم، وبما أنه كذلك، لا يسعنا إلا أن نفترض أن **الكينونة – في– العالم بما هي كذلك** (l'être au monde comme tel) هي مصدر القلق، كما أن التهديد لا يمكن أن يصيب المهدَّد بأي ضرر، فما أمامه القلق غير معين إطلاقا، لأن الفرد لا يعرف ما الذي يقلقه، فهو على حد تعبير مارلين زارادر، ليس هنا، كما أن الذي يقلقنا ليس هناك، وهذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نحدد أين هو المهدد الذي يضطرب وجوده، ولكن هذا يعني أنه ليس في أي مكان، فما يهددنا هو في لا مكان[2]، وهذه هي ميزة ما أمامه القلق بوصفه في لا مكان، وهذا **اللامكان** يقول عنه هيدغر أنه:

1- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 231.

2- Marlene Zarader, *Lire Etre et Temps de Martin Heidegger*, p 325.

"**لا يعني لا شيء، بل في ذلك تقبع جهة ما بعامة، انفتاحُ عالم ما بعامة على الكينونة– في التي هي مكانية في ماهيتها**"[1].

وبما أن القلق لا يمكن أن يكون مصدره كائنا ما داخل العالم، إذن يفقد الموجود – تحت –اليد كل تعين، وكل مدلولية، ومع فقدان التعين يصير كل موجود في العالم في لا مكان، ومع فقدان المدلولية يصير الموجود في العالم لا شيء ولهذا عند زوال إمكانية الموجود –تحت – اليد عامة، لن يبقى سوى **العالم بما هو كذلك** (le monde comme tel) ، يفرض نفسه باعتباره ليس عدما مجردا، وإنما هو "شيء ما" في العالم، وبما أن هذا العالم ينتمي على الصعيد الأنطولوجي إلى الدازين بوصفه الكينونة – في– العالم، فما أمامه القلق يتمثل في **الكينونة – في – العالم نفسها**، وبذلك فعن طريق القلق باعتباره ظاهرة وجودية انفتح العالم أمامنا وانفتحنا على العالم بما هو عالم[2].

وفي هذا الصدد نرى أن هيدغر في تحليله لما أمامه القلق قد أرجعه حسب ما أقر به فتحي المسكيني في كتابه **نقد العقل التأويلي** إلى صيغ متدرجة بطريقة جد ملحوظة، إذ قال أولا أن ما أمامه القلق يتمثل في الكينونة – في – العالم بما هي كذلك، ثم أقر بعد ذلك أن ما أمامه القلق يتمثل في العالم بما هو كذلك، ثم يختمها قائلا أن ما أمامه يقلق القلق، هو الكينونة–في –العالم ذاتها، وتبعا لذلك لا يسعنا إلا القول بأن الكينونة –في–العالم نفسها هي مصدر القلق [3].

فالقلق عند هيدغر ليس القلق أمام شيء ما فقط، وإنما هو القلق على شيء ما أيضا، لهذا يقول: "**ليس القلق قلقا أمام ...فحسب، وإنما من حيث هو وجدان هو في نفس الوقت قلق على... فما عليه يقلق القلق، ليس نمطا معينا من كينونة الدازين وإمكانه...، إن ما عليه يقلق القلق إنما**

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 354. التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 355.

3- فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويلي، أو فلسفة الإله الأخير**، (مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت، 2005)، ص 214.

هو الكينونة– في– العالم ذاتها"[1] وأمام هذه الوضعية من القلق لن يتمكن الكائن الذي داخل العالم من فهم ذاته باعتباره منحطا داخل العالم مع الآخرين، لهذا يتوجه إلى البحث عما عليه يكون القلق.

2–ما عليه يكون القلق: Le pourquoi de l'angoisse

إن قلق الدازين هنا حسب ما عبرت عنه مارلين زارادر يكون بنفس الطريقة التي يخاف بها أمام شيء ما أو من شيء ما، أو من كائن ما، كالخوف مثلا على النفس، والخوف على الصحة، أو الخوف على مختلف الممتلكات[2] ، كذلك الدازين يقلق على شيء ما، فالقلق هو ليس فقط القلق أمام، وإنما أيضا **القلق على**، لكن هنا القلق ليس على النفس أو على مختلف الممتلكات أو ما شابه ذلك، وإنما هو قلق على "**الكينونة– في– العالم ذاتها**"، وفي هذا الصدد يقول هيدغر: "**فما عليه يقلق القلق هو الكينونة– في – العالم ذاتها. في القلق يغرق ما تحت– اليد الذي يحيط بنا، وبعامة يغرق الكائن الذي داخل العالم. لم يعد "العالم " يستطيع أن يمنح شيئا، ولا حتى الدازين–معا الذي للآخرين**"[3].

ولقد حاول هيدغر هنا أن يصف لنا كيف يقوم القلق بإرجاع الدازين إلى ذاته، ويجرده بذلك من وجوده العامي، لأنه لا يستطيع الوصول إلى ذاته أو وجوده الأصيل **Authentique** إلا عن طريق القلق، فهو الذي يفرده ويجعله منعزلا عن العالم، لأنه هو الذي انتزع منه إمكانية فهم نفسه باعتباره منغمسًا في الهُم Le On الذي تتمثل صفاته في القيل والقال، الفضول والالتباس، والانحطاط والمقذوفية، وهنا نحاول أن نعرف أولا معنى كل صفة من هذه الصفات التي تتعلق بالهُم وهي:

1–**القيل والقال**: يتمثل في تلك الإمكانية التي تساعد الفرد في فهم كل شيء دون عناء، وهذا النمط لا يبقى محصورا فقط في التكرار الشفوي للكلام وإنما يمتد إلى ما هو مكتوب أيضا، وهنا الفرد لا

1–مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 355. التشديد منا.

2-Marlene Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*; p 329. "Il s'angoisse pour «l'être-au-monde lui-même »".

3– مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 355. التشديد منا.

يستطيع الفصل بين الكلام المتداول، وبين الكلام المكتوب لأنهما متداخلان، وهو أصلا لا يبحث عن ذلك بما أنه يفهم كل شيء، ولهذا يكون الدازين في القيل والقال "**مقطوعا من حيث هو كينونة – في – العالم، عن صلات – الكينونة الإبتدائية والأصلية بالعالم، بالكينونة– معا، بالكينونة – في بحدّ ذاتها. إنه يقف في تأرجح وعلى ذلك هو يكون بهذه الطريقة عند " العالم" دوما، مع الآخرين وتجاه ذات نفسه**" [1].

2–الفضول: هو ظاهرة واسعة النطاق إذ لا تتعلق بميدان خاص، وإنما يسعى فيها الفرد إلى إدراك كل شيء، وهو معرفة من أجل المعرفة فقط، وفيه "**تنهمك الكينونة – في – العالم منذ أول أمرها في العالم الذي يشغلها، ويهتدي الانشغال بالتبصر، الذي يكشف النقاب عما تحت – اليد ويحفظه في مكشوفيته**"[2]، وهذا الفضول ليس لديه أية علاقة مع التأمل وإنما يبحث عن الضجة، والإثارة، فهو يبحث دائما عن الجديد، ولهذا يتميز بالتشتت وعدم الاستقرار، بوصفه في كل مكان ولا مكان.

3–الإلتباس: هنا يتبدى لنا أن هذا الشيء قد فُهم وتصوركما ينبغي، ولكن في الحقيقة ليس هو المعنى المقصود، وهو لا يكون في العالم فقط وإنما يمتد إلى الكينونة مع الآخر، بل الأكثر من ذلك يصل حتى إلى كينونة الدازين تجاه ذات نفسه، لهذا "**فالالتباس لا يصدر أبدا أول أمره عن نية صريحة في التعميم والتحريف، فهو غير ناجم أبدا أول الأمر عن دازين معزول، إنه يكمن بعدُ في الكينونة – الواحد – مع– الآخر من حيث هي كينونة –الواحد – مع –الآخر مقذوف بها في عالم ما، ولكن متى نظرنا على نحو عمومي فإن الالتباس هو على وجه الدقة تحت حجاب، والناس سوف يعترضون دوما على أن يكون هذا التأويل لنمط الكينونة الذي من شأن تفسيرية الهُم صائبا**"[3]، ومن خلال تطرقنا إلى ظواهر القيل والقال والفضول والالتباس، باعتبارها الطرق التي بها يكون الدازين في يومياته

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 327. التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 330. التشديد منا.

3- المرجع نفسه، ص 235. التشديد منا.

اكتشفنا أن هناك رابطة كينونة تجمع بينها، ولهذا كان علينا أن ندرك أنطولوجيا ووجودانيا نمط كينونة هذه الرابطة.

4- الانحطاط والمقذوفية: إن الدازين في هذه الحالة يكون قد تخلى عن ذات نفسه باعتباره كينونة أصيلة وانحط في العالم، ووصفة الانحطاط في العالم هذه تعني أن الكينونة منهمكة مع الآخر تحت ظل القيل والقال، والفضول، والالتباس، وهذا ما يعرف باسم لاأصالة الدازين، ولكن لا ينبغي أن نفهم هنا أن الدازين ليس كائنا يحرم من كينونته، وإنما يتمثل الانحطاط في سقوط الدازين من ذات نفسه إلى العالم الذي ينتمي إليه هو ذاته، فالانحطاط هو الذي يقوم على تعيين وجوداني للدازين ذاته، وفي هذا الموقف يكون الدازين في حالة إغراء واطمئنان في حضن الكينونة غير الأصيلة ويصبح بذلك مغتربا عن ذاته لهذا " **فإن الكينونة- في - العالم المنحطة، من حيث هي مغرية – مطمئنة، هي في الوقت نفسه مغتربة**"[1]، وهذا هو الوجود اللاأصيل **Inauthentique** عند هيدغر، ويتم الانتقال منه إلى الوجود الأصيل عن طريق القلق.

إن الوظيفة الأساسية للقلق تكمن في الانعزال أو التفرد حسب ما يقول هيدغر: "**فالقلق يعزل الدازين نحو أخص كينونته – في- العالم، التي تقترن بالفهم، والتي ستشرف بدورها على إمكانات معينة**"[2]، فالدازين يقلقه وجوده في العالم، لذلك يحاول الفرار بعيدا عن نفسه وهذا هو الشيء الذي يقوده إلى السقوط في العالم أو الانحطاط، ولهذا يعتبر القلق السبب الرئيسي لإمكانية الانحطاط، إلا أن الفرار لا يخلق القلق، وإنما القلق هو من يخلق الفرار، ولكن هذا الفرار ليس إلا "**فرار الدازين من أمام نفسه**"[3]، والكائن الذي يحاول الفرار منه يحمله معه وهو ذاته، وفي هذا الصدد يقول جان غرايش في

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 340. التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 356. التشديد منا.

3- المرجع نفسه، ص 352. التشديد منا.

الأنطولوجيا والزمانية، "أن وظيفة القلق تتمثل في كسر حركة الفرار أمام الدازين، وأمام إمكانياته الذاتية"[1] بوصفه قد ضاع في العالم وفي الهُم دون علمه.

وهكذا نرى أن المفهوم الأنطولوجي الذي يتوافق مع ظاهرة القلق حسب جان غرايش هو **الكينونة الممكنة** لذات مفردة، وهنا بالضبط نلتقي بظاهرة الحرية التي هي بمثابة إمكانية اختيار جذري للذات، ولهذا فبدون القلق لا وجود للحرية، والعكس صحيح، فبدون الحرية لا وجود للقلق، وهذه هي الفكرة التي تشرح لنا مقولة سالفادور دالي Salvador Dali (1904- 1989)، التي يقول فيها: "أن كثيرا من الناس يفضلون العبودية أو التبعية في جميع أشكالها (كخضوع لمعلم ما، أو لزعيم طائفة، أو لزعيم الإيديولوجيا...إلخ) لأنها أكثر اطمئنانا وأقل قلقا من ممارسة الحرية"[2]، أي هنا الناس يفضلون الخضوع لأن فيه حسب نظرهم نوعا من الاطمئنان بدل العمل من أجل الحرية، ذلك لأن طريقها مملوء بالأخطار، وهو غير متيقن من نيل الحرية التي يسعى إليها.

فالدازين لا يستطيع بلوغ ذاته أو وجوده الأصيل إلا عن طريق افلاته من العالم ومن الآخرين، هذا لكي ينفرد بذاته، هذه الصفة الإيجابية للتفرد في القلق قد فسرت عن طريق الكينونة – في – العالم الأصيل، التي حددت في امكان الكينونة وفي الكينونة الممكنة على أنها حرية، لهذا يقول هيدغر: "**القلق يضع الدازين أمام كينونته الحرّة إزاء أصالة كينونته باعتبارها إمكانا، يكونه هو بعدُ دائما**"[3]، فالحرية التي يتحدث عنها هيدغر بالمعنى الدقيق للكلمة، كما ترى مالين زارادر ليست تلك الحرية التي تتعلق بإمكانية اختيار القيام بهذا العمل أو ذاك، وإنما هي حرية الاختيار التي تتمثل في القدرة على

1- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité,* p 231. " Il vient de briser le mouvement de fuite devant soi-même et devant ses possibilités les plus propre ".

2- Cité dans Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 234. " Un grand nombre de personnes estiment la servitude ou la dépendance sous toutes les formes (soumissions à un gourou, un chef de secte, un leader idéologique, etc.), est beaucoup plus rassurante, beaucoup moins inquiétante, que l'exercice de la liberté.

3- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص، 356. التشديد منا

اختيار إمكانية معينة لكي تكون، فالحرية إذا ماهي إلا قدرة اختيار مواجهة امكانيتها الأصلية، بدلا من مواصلة السير على الطريق المألوف ألا وهو اللاأصالة[1] .

ولهذا أصبح البحث عن معنى الحرية يأخذ منطلقه من الوجدان الذي يستمد منه الدازين معنى وجوده، وهذا الوجدان يتمثل في القلق الذي يؤدي بالدازين إلى الفرار من وجوده العامي ليكون بعد ذلك كائنا منفردا، وهنا بالضبط يمكن للحرية أن تظهر، لأن ظهورها لا يمكن أن يكون إلا حيث يتفرد الدازين، أي عندما يكف الدازين عن الإهتمام بما هو موجود – تحت اليد، لن يبقى له إلا إمكانية العالم بعامة، وهذه الإمكانية التي يقدمها إلى نفسه يتمثل في الحرية، التي هي استعادة للإمكانية الأصلية، وهي شديدة لأن القلق هو مكانها الأصلي، وعليه فما أمامه القلق ليس شيئا آخر سوى ما عليه يكون القلق، فإمكانية العالم التي نلج من خلالها إلى الوجود الحر هي ما يقلق وما عليه يقلق في غالب الأحيان، ذلك لأن إمكانية هذا العالم لا تنفصل عن الدازين، وإنما هي هيئة وجوده الذي يخصه، فإذا توحّد الدازين توحد العالم الذي يتقوم به، لأجل ذلك نرى أن تفرد الدازين لدى هيدغر في رأي فتحي المسكيني ما هو إلا مدخل نحو ممكن الوجود الأصلي له، أي كمدخل أصيل إلى حريته في أن يكون ما هو، ورغم أنه يظهر في فردانيته فإن هذا لا يجعل منه شيئا آخر إلا وحدة كيانوية تضعه أمام عالمه وأمام ذاته[2].

وهنا إذا رأينا أن القلق قد مس الدازين أمام كينونته–في – العالم، وسعى إلى الفرار، فهذا لأنه قلق على الكينونة– في– العالم، وانطلاقا مما أمامه القلق، وما عليه القلق، ننتقل إلى فعل القلق ذاته، وهذا ما سيظهر في العنصر الآتي.

1-Marlene Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*, p 331.

2- فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويلي**، ص 215

3- القلق ذاته Le s'angoisser

في هذا العنصر يواصل هيدغر معالجة ظاهرة القلق معالجة فينومينولوجية، وفي تحليله للعنصر الأخير يؤكد أن هناك عنصرا واحدا وأساسيا يدور بينهم ويتمثل في الكينونة -في- العالم، ولهذا السبب يعد القلق بمثابة وجدان أساسي للكينونة، وهذا ما يظهر في قوله: "**إن التماهي الوجوداني للفتح مع المفتوح، بحيث إنه ضمن هذا الأخير يكون العالم مفتوحا بما هو عالم، والكينونة – في مفتوحة بوصفها مستطاع – كينونة معزولا ومحضا وملقى به ، قد جعل من الواضح أن ما أصبح مع ظاهرة القلق موضوعا للتأويل هو وجدان من نوع مخصوص**"[1]، وهنا نري أن القلق يقوم بعزل الدازين ويفتحه باعتباره المنفرد بنفسه.

فالقلق عند هيدغر ما هو إلا وجدان أساسي للدازين، باعتباره يحقق له نوعا من الانفتاح على العالم، فهو لا يكف عن تعريف القلق بالعبارة التالية: "**الوجدان الأساسي**" لأن الوجدان هو الذي يكشف لنا عن حالة الدازين، حيث يقول هيدغر: "**وفي القلق من شأن المرء أن يكون في وحشة**"[2]، وهنا الوحشة لا تدل على نوع من الغربة عن شيء ما من الأشياء، وإنما تدل على ذلك الاضطراب العميق تجاه العالم نفسه، ففي هذه الوحشة ينفصل الدازين عن موطنه بل الأكثر من ذلك يفقد بيته، ويكون بعد ذلك في اللابيت لأنه لم يعد لدى ذاته، وهذا ما يقوم به القلق وهو إخراج الدازين من بيته ويلقي به في الفراغ، ليصبح بعد ذلك دون مكان، بوصفه ضربا من **اللاوطن** يحاصره من كل الجهات، فالقلق إذن ناجم عن شعور الدازين بأنه قد ألقي به إلى العالم دون علمه، لهذا قال هيدغر في الدرس الذي ألقاه في صيف عام 1925: "**ليس القلق سوى تجربة الكينونة -في- العالم فحسب**"[3].

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 356. التشديد في الأصل.

2- المرجع نفسه، ص 357. التشديد منا

3- المرجع نفسه، الهامش، نفس الصفحة. التشديد منا.

وهكذا يقوم القلق إذن بإرجاع الدازين من وجوده في الهُم العمومي إلى ذاته بوصفه ليس- في - بيته، حيث يحاصره اللاوطن في كل مكان، وهو الوجود الأكثر أصلية عند هيدغر لهذا يقول: "**إنّ ليس- في -بيته إنما يجب أن يُتصوَّر على نحو وجوداني- أنطولوجي بوصفه الظاهرة التي هي الأكثر أصلية**"[1]، وهنا يواجه الدازين ضربين من الوجود – في – العالم، أحدهما أصيل ينتابه القلق للبحث عن ذاته، أما الآخر فغير أصيل يهرب من القلق عن طريق الثرثرة اليومية، والتسلية والالتباس، وهنا يقر فتحي المسكيني أن هيدغر يكشف لنا عن مسألة المألوفية التي تتمثل في اللاوطن، فهو ليس ظاهرة عابرة، وإنما وجدان أساسي يضع الدازين أمام نفسه وهو في مقاومة للتحرر من سيطرة الهُم، باعتباره سلِّم إلى هذه السيطرة دون علم منه أو إرادة[2].

إن وجود الدازين في أغلب الأحيان يكون داخل العالم، فما هذا في الحقيقة إلا فرارا أمام ما ليس- في- بيته، فرارا من الوحشة التي تهدد الدازين بلا انقطاع، لكن هذا التهديد هو تهديد الدازين لنفسه، فهو يتخبط بين الضياع في الهُم، ومن اللابيت، أي بين الأصالة واللاأصالة، التي تتمثل في إمكانية وجود الدازين، هذه الإمكانية لا يمكن اكتشافها إلا عن طريق القلق، الذي يعد بمثابة الحالة الوجودانية الذي يجمع فيها الدازين وحدته البنيوية [3].

ومن خلال معالجة هيدغر لظاهرة القلق يرى جان غرايش في **الأنطولوجيا والزمانية** أن هناك مواضيع تتعلق بالقلق لم يتطرق إليها هيدغر، وهي بذاتها يمكن أن تؤدي إلى إثارة العديد من التساؤلات التي يمكن حصرها في ثلاث نقاط أساسية وهي:

1 – السؤال الأول: يتعلق بطبيعة العلاقة الموجودة بين القلق كظاهرة نفسية والجسد، أو المواجهة بين ما هو نفسي وجسدي، وكما لاحظنا أن هيدغر بالكاد يلمح إلى هذه العلاقة في كتابه **الكينونة**

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 359. التشديد في الأصل.

2-فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويلي**، ص 216.

3- المرجع نفسه، ص216، 217.

والزمان، إذ يرى "**ليس الإندلاع الفيزيولوجي للقلق ممكن إلا من أجل أن الدازين في أساس كينونته من شأنه أن يقلق**"[1]، وهنا يجب أن نقيم مواجهة بين الأنتروبولوجيا الفرويدية والتحليلية الوجودانية الهيدغيرية، ولكن هذه المواجهة كثيرا ما تجاهلها هيدغر، وهذا ما يظهر من خلال تلك الرسالة التي بعثها إلى كارل لوفيت في أوت عام 1921[2]، والتي يقر فيها:" **إنه سيكون خطأ جسيما عند مقارنتي (سواء كانت مقارنة افتراضية أم لم تكن) بشخصيات مثل نيتشه أو كيركغارد، أو شيلر، أو أي واحد من الفلاسفة الكبار، أو العلماء، ومثل هذه المقارنة لا يمكن منعها، ولكن يجب أن يقال حينئذ أنني لست فيلسوفا، فأنا أخدع نفسي إن اعتقدت أنني يمكنني القيام بعمل يضاهي عمل الآخرين**"[3]

2- السؤال الثاني: يتمثل في الصعوبات المتعلقة بالتفسيرات الأنطولوجية الكافية لظاهرة القلق، حيث أن مثل هذه المحاولات التي تتمثل في التفسيرات الأنطولوجية لظاهرة القلق حسب هيدغر لم تكن قبل في الفلسفة، إلا في حدود ضيقة والمتمثلة في المقاربات القديمة والأنطولوجية، وبالرغم من ذلك إلا أننا وجدنا هذه الظاهرة المتمثلة في القلق قد لفتت انتباه اللاهوتيين إذ هناك ثلاث أسماء تتصدر القائمة لأنهم هم من بحثوا فيها بعمق وهم: القديس أوغسطين ومارتن لوثر، وسورين كيركغارد الذي خصص كتابا بالكامل لهذه الظاهرة تحت عنوان **مفهوم القلق**، وهنا يمكننا القول أن التحليلات الوجودانية قد دخلت في حوار خصب مع علم اللاهوت، ولكن لتحقيق ذلك لا بد من وضع شروط محددة تتماشى مع الحوار[4].

3- السؤال الثالث : يتمثل في الميزة التي تتميز بها ظاهرة القلق من الناحية الأنطولوجية، حيث في القلق فقط نجد إمكانية الانفتاح المميز الذي هو في حدود التفرد، لكن هذا التمييز هل سيحتفظ به

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 359. التشديد منا.

2- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 235.

3- Cité dans Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 35, 36. التشديد منا

4- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 235, 236.

هيدغر في كتاباته اللاحقة أم لا؟ هنا قد تبدو الإجابة عن هذا السؤال صعبة نوعا ما، إلا أننا نجد في المحاضرة التي ألقاها عام 1929 تحت عنوان: **ما الميتافيزيقا؟** أن هذا التمييز ليس فقط كان مؤكدًا وإنما بارزا للغاية، وبالتالي أصبح القلق التأثير الأساسي الذي يدخلنا في الميتافيزيقا، وهذا ما وجدناه تماما عند الإغريق[1].

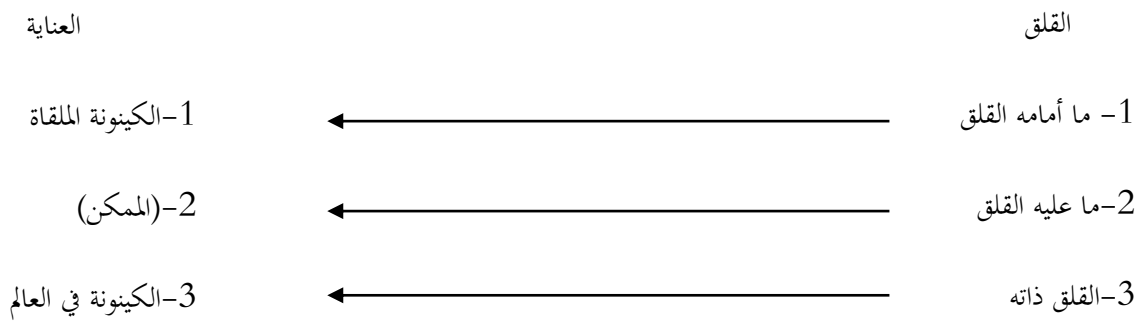
وظاهرة القلق هذه كما تطرقنا إليها في مجملها وفي عناصرها الثلاثة السابقة الذكر عند هيدغر تتلخص في هذا القول: "**أن نقلق هو، من حيث هو وجدان، طريقة في الكينونة – في – العالم؛ وإن ما أمامه القلق هو الكينونة – في –العالم المُلقى بها وما عليه القلق هو القدرة – على – الكينونة – في – العالم، وتبعا لذلك فإن ظاهرة القلق بتمامها إنما تكشف عن الدازين من حيث هو كينونة – في – العالم توجد على نحو واقعاني، أما السمات الأنطولوجية الأساسية لهذا الكائن فهي الوجودانية، والواقعانية، وكينونة الإنحطاط**"[2].

وهكذا نرى أن ظاهرة القلق هي التي تقوم بفتح أو كشف الكينونة –في– العالم بطريقة مميزة، ولكن المشكل الآن، هو علينا أن نعرف ما إذا كان هذا الانفتاح يمكنه أن يوصلنا إلى ما نبحث عنه، أي إلى الوحدة الكلية لكينونة الدازين، وهنا سوف يقوم هيدغر بالانتقال من كينونة القلق، إلى كينونة الدازين، حيث يضع هنا اللحظات الثلاث التي يتكون منها القلق والتي تتمثل في: ما أمامه القلق، وما عليه القلق، والقلق ذاته، باعتبارها اللحظات الثلاث لكينونة الدازين التي تتمثل في: الكينونة الملقاة ، إمكانية الكينونة، والكينونة في العالم، كما وضّحته لنا مارلين زارادر في الشكل الآتي[3] :

1- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 236.

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 361. التشديد منا.

3- Marlène Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*, p 341.



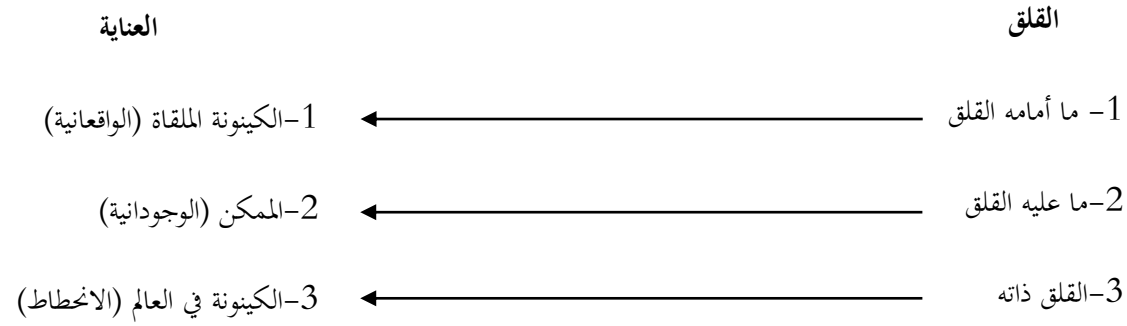
(الشكل رقم 4)[1]

فالقلق ذاته بدون شك هو الطريقة التي بواسطتها توجد الكينونة – في – العالم، أما فيما يخص ما أمامه القلق، وما عليه القلق فوجودهما ليس إلا من أجل الكينونة –في– العالم، هذا بالإضافة إلى صياغات أخرى يمكن ضبطها كالآتي، أنا قلق على طابع الكينونة– الملقاة في العالم، وأنا قلق على إمكانية الكينونة أو الكينونة الممكنة [2]، وفي هذا الصدد يكشف لنا القلق عن السمات الأنطولوجية الأساسية للدازين وهذا ما يؤكده هيدغر في قوله: "**إن ظاهرة القلق بتمامها إنما تكشف عن الدازين من حيث هو كينونة – في – العالم توجد على نحو واقعاني، أما السمات الأنطولوجية الأساسية لهذا الكائن فهي الوجودانية والواقعانية وكينونة الانحطاط**"[3] ، وعليه فالوجودانية والواقعانية وكينونة الإنحطاط هي اللحظات الأساسية الثلاث التي تشكل كينونة الدازين التي بحثنا عنها والتي تتمثل في العناية، وهذا وضحته مارلين زرادر في الشكل الآتي الذي يحمل نفس سمات الشكل الرابع مع بعض الإضافات التي جعلته أكثر ثراء.

1- Marlène Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*, p 341.

2-Ibid.

3-مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 361. التشديد منا.



(الشكل رقم 5)[1]

إن مسألة العناية عند هيدغر تتمثل في أن القلق قد استطاع أن يجعل من وجود الدازين خاصية مميزة تتمثل في اعتبار وجوده مشروعا تجاه ممكن الكينونة الأخص بها، حيث يتمثل معنى ممكن – الكينونة هنا، في أنه يجعل الدازين مفتوحا في كل مرة على وجوده بوصفه مشروعا، وهنا ينتقل هيدغر من مسألة ممكن الكينونة كخاصية وجودانية إلى مسألة العناية التي عالجها في الفقرة 41 بعنوان **في كينونة الدازين بما هي عناية**، والفقرة 42 بعنوان **في امتحان التأويل الوجوداني للدازين من حيث هو عناية من طريق تفسير ذاتي للدازين سابق على الأنطولوجيا**، وهذه العناية لا يتم الكشف عن معناها إلا بوصفها وحدة أنطولوجية أصيلة في وجود الدازين، باعتباره الوجود الذي يجتمع فيه الوجوداني والواقعاني وكينونة الانحطاط[2].

إن الانحطاط يتمثل فيما فرضه علينا الهُم، أما وجوده في حالة الواقعانية فبوصفه مقذوفا في عالم لم يقم هو باختراعه. إلا أن هذه الواقعانية وهذا الانحطاط لم يمنعانه من أن يعود في كل مرة إلى ذاته من ناحية ممكن الوجود الذي يولد في ذاته باعتباره هو بالذات وليس أي موجود آخر، وتبعا لذلك ليست العناية لدى هيدغر، في نظر فتحي المسكيني، إلا المقام الكيانوي الذي يستمد منه الدازين إمكانية

1- Marlène Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*, p 342.

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 361.

حتى يكون وجودانيا، وواقعانيا، وانحطاطا، في نفس الوقت وفي كل مرة[1]. وتتمثل هذه اللحظات الأنطولوجية الأساسية للدازين في: الوجودانية ، والواقعانية ، والانحطاط .

1- اللحظة الأولى: الكينونة -المتقدمة -على- ذاتها، L'être – en –avant– de – soi

هنا سوف نقوم بالبحث عن أحد الأبعاد التي كشف عنها القلق، والتي تتمثل في لحظة وجود الدازين، وهي إمكانية الكينونة، ذلك لأن الدازين لا يوجد إلا من خلال اسقاط نفسه تجاه ما يمكن أن يكون، وهذا ما عبر عنه هيدغر بواسطة هذه العبارة: "إمكانية الكينونة الأكثر خصوصية"، حيث لاحظت مارلين زارادر أن إمكانية الكينونة هذه، يمكن أن نطلق عليها وصفا آخر، أي الجذر المشترك بين إمكانيتين هما الأصالة واللاأصالة، في معنى أنه هو الذي يقوم بالكشف عن القلق[2].

إلا أن هيدغر أضاف شيئا آخر هنا هو "**أن الكينونة نحو مستطاع الكينونة الأخص إنما تعني من الناحية الأنطولوجية: أن الدازين هو بعدُ أبدا في كينونته، متقدّم على نفسه**"[3]، وما يريد أن يبينه هيدغر من خلال هذه الجملة هو أن الدازين دائما "فيما أبعد من ذاته" وهذا ما أدى به إلى القول أن بنية كينونة الدازين هذه قد اكتشفت عن طريق القلق باعتبارها "**الكينونة -المتقدمة -على- نفسها**"[4] وهذه البنية تتعلق بهيئة الدازين بالكامل باعتبارها غير منعزلة عن العالم، وإنما تتعلق بالكينونة- في- العالم، لكن الكينونة هنا غير مكتملة في وجودها إلا بإضافة الواقعانية وهذا ما سنراه في الفقرة الموالية.

1-فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويلي**، ص 217، 218.

2- Marlène Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*. P 343.

3- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 362. التشديد منا

4- المرجع نفسه، ص 362. التشديد في الأصل.

2-اللحظة الثانية: الكينونة – بعد– في –عالم، – L'être – déjà – en – un – monde

إن اللحظة الثانية للكينونة– في– العالم التي اكتشفت عن طريق القلق تتمثل في الكينونة –الملقاة (L'être jeté)، والتي عبرنا عنها سابقا عن طريق كلمة الواقعانية (Facticité)، ولكن في هذه اللحظة هناك شيء جديد يتمثل في صياغتها على هذه الطريقة: "الكينونة –بعد –في– عالم". وفي هذا الصدد تقول مارلين زارادر أن هيدغر قد قام ببعض المساواة التي يجب التفطن إليها، ذلك لأن: الكينونة – الملقاة – في – العالم تعود عند الدازين إلى الكينونة "المسلَمَة " أو المقذوف بها إلى ذاتها[1].

ولكن هذه المساواة، كيف لنا أن نفهما ولماذا لحظة كينونة –بعد– في – عالم، لا تنفصل عن "تسليم الدازين لذاته"؟ وهنا يشرحها ربما هيدغر بطريقة غير مباشرة في الفقرة 18، التي يرى فيها أن كل الكائنات التي يعود بعضها إلى بعض موجهة في نهاية المطاف إلى الدازين باعتباره مقابلا لذاته، وهذا لن يتحقق إلا عند كائن قد سُلم قبلا إلى ذاته، ومن خلال هذا التسليم يمكنه التقدم على ذاته، وانطلاقا من هذه العبارة نرى أن هذه اللحظة لها علاقة وطيدة باللحظة الأولى، إذ يمكن التعبير عنهما في صياغة واحدة على هذا النحو: "**التقدم – على – النفس – ضمن – كينونة – هي – بعد – في – كل – مرة – في – عالم – ما** "[2] ، فالكينونة– المتقدمة– على –نفسها تكتمل في وجودها مع الكينونة – بعد– في – عالم، وهذا ما عبر عنه هيدغر باختصار في قوله: "**إن فعل الوجود، هو دائما أمر واقعاني، وإن الوجودانية هي من حيث الماهية متعينة بواسطة الواقعانية**"[3].

وما يمكن فهمه في هذه الحالة هو أن الوجودانية، إذا كان يقصد بذلك وضع الكينونة الخاصة للدازين الذي تم تحديده عن طريق الواقعانية، يعني عن طريق الكينونة – بعد، أي بمجرد أن تكون – بعد – في –عالم، وما هو مؤكد هنا ليس فقط العلاقة بين المتقدم –على، وما –بعد على، ولكن تحديد كل

1- Marlène Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*. P 344

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 362. التشديد في الأصل.

3- المرجع نفسه، ص 363. التشديد منا.

واحد منهما عن طريق الآخر، والمتقدم –على غير ممكن إلا على أساس ما– بعد، فالعلاقة هنا بين الوجودانية والواقعانية، يمكن مقارنتها بعلاقة القلق والإنحطاط، لأن الأول من الناحية الوجودية الذي هو دائما عالق فيه هو ما –بعد الواقعانية، حيث لن يكون قادرا على اسقاط نفسه تجاه الإمكانيات إلا انطلاقا من الكينونة –الملقاة، وفي هذا المعنى بالضبط تقول مارلين زارادر تم تحديد الوجودانية عن طريق الواقعانية، لكن التحديد الأنطولوجي يلعب معنى آخر، فالواقعانية لا تستطيع الحصول على معناها إلا من الوجودانية، ذلك لأن الدازين أساسا متقدم على ذاته، وبإمكانه أن يعود إلى كيانه بعد –هنا[1].

3–اللحظة الثالثة: الكينونة المنحطة، L'être–déchu auprès du disponible

إن الوقوف عند اللحظة الثالثة هذه غير ضروري، ذلك لأننا ندرك مسبقا الفكرة التي تتكرر هنا، فبما أن الكينونة واقعانية، وبما أن الدازين ملقى في العالم فعندئذ يكون "**هو دائما أيضا منغمسا في العالم الذي يشغله**"[2]، أي هو تحت سلطة الهُم، وحتى إذا اعتمدنا هنا على تفسير آخر، فهو دائما "مأخوذ" من قبل العالم، والذي يعني أنه دائما منحط قبلا، يكون هو الكينونة المنحطة كما رأينا قبلا، هي الكينونة التي تقوم بالفرار من ذاتها، ومن خلال اللحظة الثالثة هذه التي اكتشفت من قبل القلق "**تقبع الكينونة المنحطة، متضمنة على نحو جوهري، لدى ما تحت– اليد الذي هو موضوع انشغال داخل العالم**"[3] .

وبناء على ذلك قام هيدغر بجمع اللحظات الثلاث التي تشكل الكل البنيوي الأنطولوجي للدازين التي يمكن إدراكها من خلال هذه الصيغة التي يقول فيها: " **تعني كينونة الدازين: أن –يكون– متقدما – على– نفسه– بعدُ–في– (العالم) من حيث هو كينونة – لدى (الكائن الذي يصادفنا داخل العالم)، هذه من شأنها أن تشبع دلالة مصطلح العناية الذي هو مستعمل على نحو وجوداني –**

1- Marlène Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*. P 345

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 363. التشديد منا.

3- المرجع نفسه، نفس الصفحة. التشديد منا.

أنطولوجي صرف"[1]، وبالتالي يكون القلق هنا بمثابة الخطوة الأساسية التي تسير في اتجاه الظاهرة الموحدة الأصلية والتي نعني بها ظاهرة العناية.

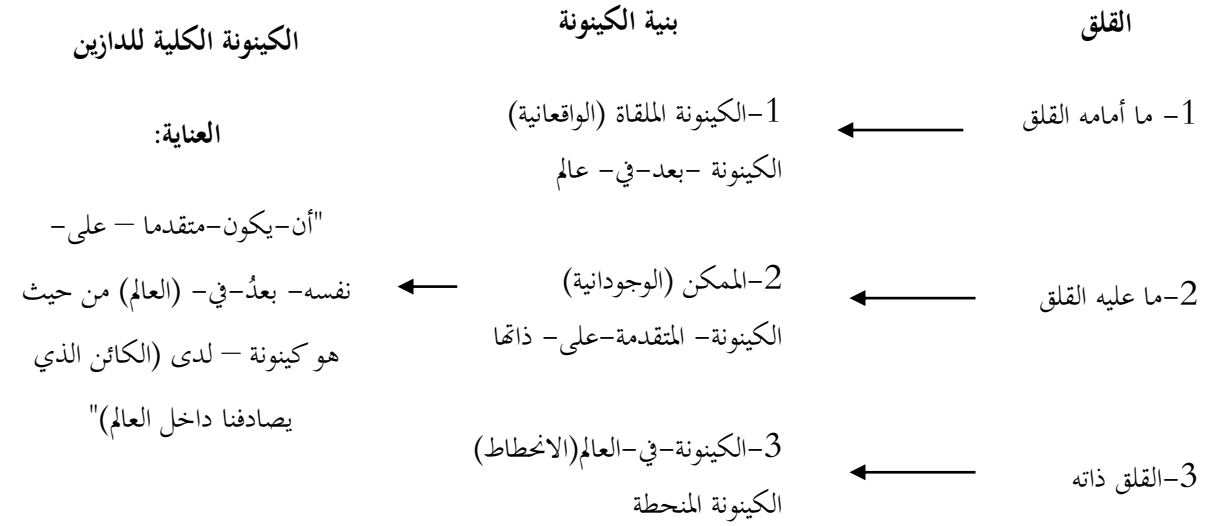
ونكون هنا أمام بنية تتعلق بالبنية الكلية للدازين باعتبارها موجودة ضمنيا في كل البنيات التي قمنا بتحليلها إلى حد الآن، والإسم الحقيقي لهذه البنية هو **العناية (Cura)**، التي كانت موجودة إنطلاقا من المرحلة الأولى للتحليلية الوجودانية للدازين، إما عن طريق القلق، أو عن طريق الوحشة وهذا عندما يتعلق الأمر بالعلاقة مع الآخر، ولكن هنا كما صرح جان غرايش لم نلتق بعد بالعناية ذاتها وهذه هي المهمة التي يجب علينا القيام بها، أي نقوم بالبحث الأنطولوجي عن العناية لندرك أنها لا تعني إلا المصطلح الذي يحدد فقط كينونة الدازين[2].

وهكذا نجد العناية كما أوضحنا هي الكينونة الكلية للدازين، فهي لا تتعلق فقط بما يخص الوجودانية فحسب، منفصلة عن الواقعانية والإنحطاط، وإنما تجمعهم في وحدة تتعلق بهذه الكينونة، وتبعا لذلك "**لا يمكن للعناية أن تعني سلوكا خاصا بإزاء النفس، من أجل أن هذه هي بعدُ، من ناحية أنطولوجية مخصصة من خلال الكينونة– المتقدمة –على – نفسها؛ لكنّ اللحظتين البنيويّتن الأخريين للعناية، نعني الكينونة– بعدُ–في ... والكينونة– لدى ...، إنما هما أيضا قد وُضعتا –جميعا ضمن هذا التعين**"[3] ، وهذه اللحظات الثلاثة التي تشكل الكينونة الكلية للدازين قامت مارلين زارادر بإعادة تلخيصها كما هو موضح في الشكل الآتي:

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 363، التشديد منا.

2- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité,* p 237.

3- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 364. التشديد منا.



(الشكل رقم 6)[1]

ونتيجة لذلك نكون قد بلغنا العناية، وتمكنا من الكشف على أنها الكينونة الكلية للدازين، ومن هنا يحاول هيدغر أن يبين أنه انطلاقا من العناية يمكننا توضيح مختلف البِنيات التي تمت مصادفتها قبلا، بالإضافة إلى ذلك نجد أن ظاهرة العناية في جوهرها لا تعطي الأولوية للسلوك العملي على السلوك النظري، لأن كلاّ من السلوك العملي والنظري لا يمثلان إلا إمكانات الكينونة، لهذا كان من مهمة كل كائن أن يقوم بتعيين كينونته على أنها عناية، باعتبارها ترفض أي ارجاع إلى أفعال جزئية، أو غرائز، مثل الإرادة والأمنية، أو الدوافع والميول، كما لا تقبل أيضا أن تتكون من هذه الظواهر التي هي في الواقع "**متجذرة ضرورة على الصعيد الأنطولوجي في صلب الدازين على أنه عناية**"[2]، ذلك لأن العناية أقدم من هذه الظواهر التي ذكرناها آنفا.

وانطلاقا من هذه الأهمية التي منحها هيدغر لظاهرة العناية بوصفها هي التي قامت بتحديد موقفه من فلسفة الحياة، حيث تمكننا في السياق نفسه من اكتشاف أن المهمة الأساسية لأبحاث هيدغر تتمثل

1- Marlène Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*. P 346

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 366. التشديد منا.

في تأسيس الأنطولوجيا الأساسية التي"**لا تصبو لا إلى أنطولوجية مستوفية للدازين بجميع موضوعاتها، ولا حتى إلى انثروبولوجيا عينية**"[1]، وإنما تكتفي فقط بالإشارة إلى الكيفية التي تأسست بها هذه الظواهر تأسيسا وجودانيا على العناية، وفي هذا الصدد يضع هيدغر بإيجاز حسب ما يراه جان غرايش بعض الخطوط التي يمكن أن تسهم في تطوير العناية وهي:

1–خط فلسفة الإرادة: عندما نقوم هنا باشتقاق العناية بعيدا عن الإرادة، تصبح العناية هي التي تقرر كل الأمور التي تخص البنية الأنطولوجية للإرادة بوصفها سبب الإمكانية، لهذا أقر هيدغر "**أن ظاهرة الإرادة إنما تخترقها كلية العناية الثاوية في أساسها**"[2].

2–خط فلسفة الأمنية أو الرغبة: إن الحديث عن العناية من الناحية الأنطولوجية يتعلق أكثر بالإمكانيات، فكينونة الدازين هي كينونة "ممكن الكينونة"، وهي كينونة الممكنات، ولكن هنا نقوم إما بحجب أعيننا أمام الإمكانيات ونصبح بذلك عميان عن الممكن من خلال الخضوع للحقيقة الواقعية التي تصنع القانون، أو الهروب إلى العالم الخيالي لأحلامنا ورغباتنا لنشكل عالما خياليا آخر بوصفه صدى لرغباتنا، ولكن سواء في الحالة الأولى أو في الحالة الثانية نكون قد نسينا أن "**الأمنية من ناحية أنطولوجية تفترض العناية سلفا**"[3].

3–خط "فلسفة الحياة": إن هذا الخط قد تُرك ليكون منقادا من قبل مختلف الظواهر كالميول والدوافع [4].

وهذه الدوافع Les impulsions تحمل في طياتها طابع الضرورة، باعتبارها اندفاعا لا يقاوم تجاه شيء معين، وانطلاقا من هذا المعنى تمثل الدوافع عند هيدغر الطرف النشيط الذي يحرك العناية، لهذا

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 366. التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 367.التشديد منا.

3- المرجع نفسه، ص 368. التشديد منا.

4- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p238.

نلاحظ أن "**الدافع يسعى إلى كبت إمكانات أخرى**"[1]، وبوصفه دافعا تقوم العناية بالكبت، وهذا ما جعل الكينونة –بعد غامضة، في نفس الوقت الذي تكون فيه –الكينونة –المتقدمة –على–ذاتها واضحة، وعليه يمكننا القول أن لديها إمكانيتها الخاصة من العمى، والعمى هنا هو الذي جعل الدوافع لا تتحدث إلا عن جانب القلق من العناية لتتجاهل بعد ذلك الجوانب الأخرى.

أما الميل Le penchant ، فنجده في التحليلية الوجودانية يفسر نقطة نهاية الانحطاط، حيث تكون الحياة في طابعها هي أن تَدعه يعيش، وهو العمى التام الذي جعل كل الإمكانيات الوجودانية في خدمته، ولهذا يمثل الميل الجانب السلبي للعناية، الذي يتميز بالانفراد العكسي L'exclusivement inverse حيث في الوقت الذي يسعى فيه الدافع إلى شيء ما بكل ثمن ويقر أنه بالفعل يريد ذلك الشيء، يقول الميل أنه لا يريد أي شيء في هذا العالم، ليترك ما لديه بعد ذلك، وبهذا المعنى يجعل إمكانية التقدم الذاتي غامضة، ولكن هذه العبودية المزدوجة لكل من الدوافع والميول تعكس لنا البِنيات الوجودانية الأساسية[2].

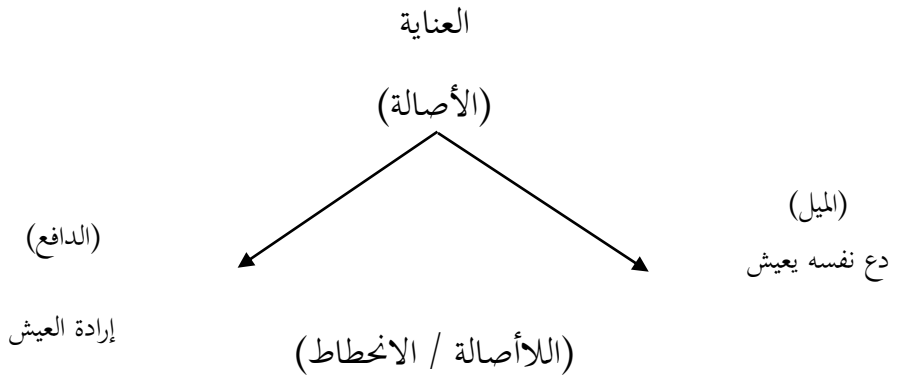
ولكن لا يمكننا القضاء على الدوافع تجاه الحياة، ولا نستطيع أيضا أن نقضي على الميل حتى نستطيع أن نعيش أحرارا في العالم، وفي غضون ذلك نلاحظ أن كليهما، أي الدوافع والميول، لديهما إمكانية الإخفاء التي تخاطر بإخفاء المعنى الحقيقي للعناية، فالميول لديها إمكانية منع العناية من أن تصبح حرة، باعتبارها تحتفظ بالوجود، أما الدوافع فعلى العكس من ذلك تقوم بالاختيار، ناسية بذلك إمكانيات الخيارات الأخرى، وبهذا المعنى تكون قد قيدت العناية، ولهذا لا بد من المقاومة لمحاولة النظر إلى العناية على أنها متغير بسيط تعتمد على الدوافع والميول باعتبارهما بعدين غير منفصلين عن الحياة[3]، وبناء عليه نجد الميول والدوافع باعتبارها إمكانات موجودة أصلا في مقذوفية الدازين، بوصفهما "**يتأسسان من الناحية الأنطولوجية في صلب العناية، ومن أجل ذلك فحسب، إنما يمكن، على**

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 369. التشديد منا.

2- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p239.

3- Ibid.

صعيد أنطيقي ووجودي أن يحورا من خلالها، من جهة ما هي عناية أصيلة"[1]، وهذا ما يلخصه جان غرايش من خلال الشكل الآتي:



(الشكل رقم 7) [2]

فالمقصود إذا بعبارة "العناية" لدى هيدغر ظاهرة أنطولوجية – وجودانية أساسية، وبذلك تكون غير بسيطة في بنيتها، "**فبوصفها كينونة –متقدمة– على– نفسها– ضمن– كينونة– هي –بعدُ– في ...– بوصفها كينونة– لدى...قد يجعل واضحا أنّ الظاهرة إنّما هي أيضا مفصَّلة في ذاتها على نحو بنيوي**"[3]، وفي الأخير نصل في التحليل الوجوداني إلى أن العناية ما هي إلا كينونة الدازين باعتبارها بداية مشوار البحث نحو ظواهر أنطولوجية أكثر أصلية، وليست نهاية مشوار الدازين.

وانطلاقا مما سبق سوف نسرد شهادة سابقة على الأنطولوجيا، لا يمكن إثباتها إلا من خلال التاريخانية حيث ضمنها يتكلم الدازين عن نفسه بشكل أصلي، وهذه الشهادة تتمثل في الحكاية القديمة [4]، التي تفسر التأويل الأنطولوجي الوجوداني للدازين بما هو "عناية" (**Cura**)، حيث تقول: "**ذات مرة،**

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 369. التشديد منا.

2- Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 240.

3- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 370. التشديد منا.

4- هذه الحكاية القديمة على وجود الدازين التي يعرضها هيدغر ليدعم بها التأويل الأنطولوجي الوجوداني للدازين بوصفه عناية ليست نظرية علمية، وهنا يقوم هيدغر لأول مرة بالبحث الأنطولوجي معتمدا في ذلك على وثيقة غير فلسفية، نقلا عن مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، الهامش ص 372.

حين كانت "العناية" تجتاز نهرا، رأت من الأرض طينا: فعنَّ لها أن أخذت منه قبضة وطفقت تصنع لها شكلا. وبينما هي في نفسها تتفكر في ما صنعت، برز لها المشتري شخصا. فتضرعت له العناية أنِ اجعل لما شكلت من قبضة الطين روحا. فمنحها المشتري ذلك طوعا. فلما رامت العنايةُ أن تهب اسمها لما أتت من لدنها خلقا، منعها المشتري ذلك منعا، وقضى أنّ اسمه هو ما يُعطى. وبينما "العناية" والمشتري عن الإسم يختصمان، تطلعت الأرض واقتفت لهما أثرا، إذ بها شوق أن يكون اسمها هو ما يوهَب للخلق اسما، أفليست هي من فلذة له من جسدها فِلذًا فاتخذ المتخاصمون من زُحلَ حكما. فكان أن قضى لهم بقرار بأن عندهم عدلا. قال: "أنت، المشتري، وقد أعطيت الروحَ، صار لك حتماً، أن تنال منه الروحَ إذا قضى نحبا، وأنت الأرضُ، وقد أهديت الجسمَ، فلن تنالي إلا جسماً. أما "العناية"، وقد كانت أول من أعطى لهذا الكيان شكلا، فلها عليه المُلكُ طالما أنّ له من الحياة نبضا. أما عن الإسم، وأنه من الخصام لا بدَّ ، فله أن يسمى "بشرا"، إذا كان من بشرة (الأرض) قد قُدَّ"[1].

ومن هذه الشهادة التي استعان بها هيدغر، نلاحظ أن العناية تبدو في أول وهلة متداخلة مع التصور المعروف الذي يقوم بتعريف الإنسان على أنه مركب من الجسد والروح، ليس هذا فقط بل تكون العناية بوصفها الأولى التي أعطت لهذا الكائن شكلا خاصا به، باعتباره يملك أصل كينونته في العناية، وهذا الأصل في حقيقته غير منفصل بل متعلق بالكائن إلى حد ما، الذي من طبيعته أن يكون في العالم، وبهذا تكون الكينونة– في– العالم قد بلغت كينونتها عن طريق العناية.

فمصطلح العناية (cura) هذا قد كان موجودا قبل هيدغر باعتباره هو الذي بحث عنه وأتى لنا ببعض الدلالات التي استعملت من خلالها مصطلح العناية، إذ بحث فيه الفيزيولوجي الألماني بورداخ K.Burdach (1776/ 1847)، وحسب وجهة نظره فإن لهذا المصطلح دلالة مزدوجة، إذ لا يدل فقط على الكآبة الناجمة من القلق وإنما يدل أيضا على "الاعتناء" و"التفاني"، وبالمثل استعان

1– مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 372، 373. التشديد منا.

هيدغر في هذا المجال بالفيلسوف سيناك Sénèque (المولود في القرن الرابع قبل الميلاد في إسبانيا، وتوفي في روما)، حيث أقر في رسالته الأخيرة رقم 124 أن: "**من بين الطبائع الأربع الموجودة، شجر، حيوان، إنسان، إله، إذ يتميز الطابعان الأخيران بالعقل على الأولين، إذ نلاحظ أن الإله بوصفه الخالق لا يموت بينما الإنسان سيموت يوما ما، لذلك نرى أن أفضل اكتمال لخير الإله يتواجد في طبيعته، بينما عند الآخر أي الإنسان يكون في العناية**"[1].

وانطلاقا من هذه المقولة لـ "سيناك" نرى أن العناية ما هي إلا المحطة التي يتحقق فيها اكتمال الفرد ذلك لأن الدازين لن يكون الكينونة –الملقاة (الواقعية) إلا لأنه أيضًا وقبل كل شيء ممكن الكينونة (مشروع) ؛ كما أنه لا يمكنه أن يكون منشغلا إلا لكونه أساسا عناية، وبالتالي لن يكون هذا الالتباس للمصطلح اللاتيني cura حسب مارلين زارادر إلا المظهر الدلالي أو التأكيد الأنطيقي على ازدواجية البنية الأنطولوجية للدازين بوصفه مشروعا مُلقى[2].

إن العلاقة بين التأويل الأنطيقي والتأويل الأنطولوجي للعناية تتمثل في التعميم باعتباره أنطولوجيا– قبليا، "**فهو لا يقصد إلى خاصيات أنطيقية بارزة دوما، بل هيئة كينونة ثاوية بعدُ في أساسها في كل مرة. وهذه هي وحدها التي تجعل من الممكن على صعيد أنطولوجي أن نستطيع التكلّم عن هذا الكائن على صعيد أنطيقي بوصفه عناية**"[3] ومن هنا نقول أنه عن طريق بنية كينونة الدازين التي تم الكشف عنها عن طريق التحليلية الوجودانية، أن المعاني المختلفة لكلمة العناية cura قد وجدت أساسها، في نفس الوقت الذي وجدت فيه وحدتها في العناية، على الطريقة التي تصورها هيدغر أنطولوجيا.

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 374، 375. التشديد منا.

2- Marlène Zarader, *Lire Etre et Temps de Heidegger*. P 357.

3- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 375. التشديد منا.

لقد رأينا أن العناية كانت الأساس الأنطولوجي لجميع السلوكيات الأنطيقية للدازين، ولهذا تعد بمثابة الأرضية الذي يجب أن يرجع إليها الفهم الأنطيقي البسيط للعناية، كما تعتبر أيضا الأرضية ذاتها التي يجب أن يرجع إليها كل فهم أنطيقي للدازين، سواء تم تقديم هذا المفهوم على أنه عناية أو تم تقديمه بصفة مغايرة، على سبيل المثال الفرح، الحب، وإلى غيرها، فما يخص إذا العلاقة بين الأنطيقية والأنطولوجية، نجد هيدغر قد وضع في نفس الوقت التفسير الذاتي السابق على الأنطولوجيا للدازين باعتباره عناية في رتبة المفهوم الوجوداني للعناية.

وفي الأخير يعود هيدغر إلى ما أقر به في الفقرة 41 من كتاب **الكينونة والزمان**، وكذلك ما قد أقر به في الفقرة 5 من نفس الكتاب، أن الغاية التي يسعى إليها في كتابه **الكينونة والزمان** لا تهدف إلى تأسيس أنطولوجيا أنثروبولوجيا كاملة، بل يسعى إلى أن يؤسس وجودانيا الأنطولوجيا ذاتها، لهذا يقول هيدغر أن: "**التأويل الأنطولوجي للدازين قد حمل التفسير الذاتي السابق على الأنطولوجيا لهذا الكائن باعتباره "عناية" إلى رتبة التصور الوجوداني للعناية، وعلى ذلك فتحليلية الدازين لا تهدف إلى تأسيس أنطولوجيّ للأنثروبولوجيا، إذ كان غرضها هو الأنطولوجيا الأساسية**"[1].

وعلى هذا فما يجب إدراكه قبل كل شيء هو أن هيدغر يهتم بعناية الذات ويرى أن العناية لا تقوم بالضرورة على الذات، بل بالأحرى الذات هي التي تقوم على العناية حيث يقول: " **لا تحتاج العناية إلى التأسيس على نفس ما، بل إنّ الوجودانية، من حيث هي مقوّم للعناية، هي التي تمنح للدازين القوام الأنطولوجي لثبات – النفس، الذي من شأنه، تبعا للمضمون البنيويّ الكامل للعناية، أن تنتمي إليه الكينونة – المنحطة في عدم – ثبات – النفس**"[2].

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 376.التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 563. التشديد في الأصل.

وفي هذا الصدد لاحظ بعض الباحثين أن الذات الخاصة تتفق بطريقة ما مع تلك الحكاية القديمة التي استعان بها هيدغر، لأن في تلك الحكاية نجد العناية هي التي تخلق الإنسان من خلال تشكيل قطعة من الطين ثم ينفخ فيها المشتري الروح، وعلى هذا فالذات هي التي تقوم على العناية وليس العكس[1].

وهكذا وبفضل التحليلية الوجودانية لظاهرة القلق وصلنا إلى نوع من اكتشاف الذات، فقوة تفرد القلق قوي إلى درجة نستطيع فيها التحدث عن التفرد الوجودي الحقيقي، الذي يقوم بحمل الدازين إلى ذاته، في نفس الوقت الذي يعرضه للعالم، ويعود هيدغر إلى معالجة ظاهرة القلق في كتابه **كانط ومشكل الميتافيزيقا** ليبين لنا في الفقرة التي تحمل عنوان **ميتافيزيقا الدازين كأنطولوجيا أساسية**، أن القلق وفقًا للأنطولوجيا الأساسية، يمنع من تفسير "العناية" على أنها بنية مقسمة مبتذلة، بل يمنحها المكانة الضرورية للوجود الأساسي، كما يحدد نهاية الدازين، ليس بصفته خاصية معينة، ولكن باعتباره غير مستقر ومستمر، على الرغم من أنه محجوب بشكل عام، والذي يمر عبر الوجود كله، ولكن تفسير العناية باعتباره بنية أساسية وتراسندنتالية للدازين ليس سوى المرحلة الأولى من الأنطولوجيا الأساسية، ولهذا كي نصل إلى الهدف المطلوب، سنحتاج إلى السماح لأنفسنا بأن نكون مصممين ومُلهمين، بمزيد من الصرامة عن طريق إشكالية الكينونة[2].

وختاما نكون قد بلغنا مستوى نتعرف فيه كيف استطاع الدازين عن طريق القلق أن يعود إلى ذاته وإلى وجوده الأصيل، وذلك بإلغاء الوجود الزائف، ولكن هيدغر لم يتوقف في تحليل ظاهرة القلق على ما انتهى عليه في **الكينونة والزمان** فقط، وإنما سوف يعود إلى تحليلها بوضوح أكثر في المحاضرة التي ألقاها عام 1929 بعنوان ما الميتافيزيقا؟ وذلك ما سيكون موضوع تحليلنا في الفصل القادم.

1- Annie Larivée, Alexandra Leduc, "Le Souci de soi dans « être et temps »", **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 100, n°4, 2002. pp. 723-741, p 739.

2- Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique,* p 294.

الفصل الثاني

القلق في نص "ما الميتافيزيقا؟"

"القلق يميط اللثام عن العدم"

هيدغر، **ما الميتافيزيقا؟** ص 112.

I- بنية القول الميتافيزيقي

II- فينومينولوجية العدم

-تمهيد

ما الميتافيزيقا؟ هو عنوان استفهامي لمحاضرة قام هيدغر بإلقائها عام 1929 في جامعة فرايبورغ على مجموعة من الأساتذة والطلبة من مختلف الكليات والشعب، بمناسبة تعيينه أستاذا في هذه الجامعة خلفا لأستاذه هوسرل، ومن خلال هذه المحاضرة الأكاديمية أراد هيدغر أن يستغل الفرصة ليبين أن كل العلوم تتوقف صراحة أو ضمنا على الميتافيزيقا، وهذا لن يكون طبعا عن طريق حديث عام يعرض فيه قيمة الميتافيزيقا، وإنما عن طريق معالجة سؤال ميتافيزيقي بامتياز، لكي يجد طريقا إلى مستمعيه، ويجعل هذه العلوم تشاركه في مساره الفكري وذلك بطرحها للسؤال نفسه الذي يتعلق بالكائن فقط لا غير، لأن هذه العلوم عندما تتحدث عن ذاتها تتطرق إلى شيء آخر مغاير تماما لما تهتم به، وهذا الشيء الآخر هو اللاشيء أو العدم، باعتباره الموضوع الأساسي الذي عمل هيدغر على تحليله بصورة مفصلة في هذه المحاضرة.

وقد لقيت هذه المحاضرة استجابة مثيرة وواسعة لا يمكن تجاهلها، لذلك وجدناها قد ترجمت إلى عدة لغات، منها تلك الترجمة التي قام بها الطالب الياباني سينوسوكي يواسا Seinosuke Yuasa عام 1930، أي بعد عام فقط من إلقائها، ثم تلتها الترجمات التي استعنا بها في هذا البحث والمتمثلة في الترجمة الفرنسية لهنري كوربين Henry Corbin الصادرة عام 1938 ثم تأتي بعدها ترجمة روجي مونيي Roger Munier الصادرة عام 1969، التي أعاد إصدارها مع إضفاء بعض التعديلات عليها عام 1983، هذا إلى جانب الترجمة العربية التي تمت من قبل فؤاد كامل والتي صدرت عام 1964، وفي الحقيقة ما يميز هذه المحاضرة عند هيدغر أنه زاد عليها تعليقات تفصيلية في الطبعات اللاحقة لهذا النص.

وفيما يتعلق بتلك الإضافات وجدنا الفيلسوف هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer (1900- 2002)، قد أقر في كتابه الذي يحمل عنوان **طرق هيدغر**، أن هيدغر

أضاف ملحقا إلى الطبعة التي صدرت عام 1943، توضيحا لذلك السؤال الذي طرحه والذي جعل منه عنوانا لمقالته حيث قال فيه: "**إن السؤال عن "ما الميتافيزيقا؟" يقوم بمساءلة ما يقع وراء الميتافيزيقا، باعتباره سؤالا ينبثق عن فكر كان هدفه هو تجاوز الميتافيزيقا، وهو في الحقيقة ينتمي إلى ماهية تلك التحولات التي لا بد لها أن تواصلَ ضمن حدود معينة، بحيث يجب التقيد أثناء الحديث عن ذلك بتلك اللغة التي تساعد على تجاوز الميتافيزيقا، كما أن المناسبة الخاصة التي يتم فيها مناقشة هذا السؤال المتعلق بماهية الميتافيزيقا، لا بد وأن يكون بداية مساره من العلوم ذاتها دون شيء آخر**"[1]، ذلك لأن هيدغر يرى أن معالجة بعض المسائل الميتافيزيقية تتطلب العودة إلى العلوم ذاتها، أي هناك مسائل ميتافيزيقية تكون بدايتها من العلوم وذلك عن طريق استخدام لغة الميتافيزيقا ذاتها.

كما أضاف هيدغر مقدمة طويلة إلى الطبعة التي صدرت عام 1949، لهذا تضاعف حجم المقال عما كان عليه سابقا، فالمقدمة تشرح هنا مهمة تجاوز الميتافيزيقا، وفي هذا الصدد انطلق هيدغر من استعارة معروفة في تاريخ الفلسفة والتي تتمثل في **شجرة المعرفة**[2]، وهي استعارة تصور لنا شجرة ترتقي من الأرض إلى الأعلى أي من الجذور إلى الرأس، ومن خلال استخدامه لهذه الصورة يوضح هيدغر أن الميتافيزيقا لا تتفكر في أسسها، لهذا أقر أن مهمة توضيح ماهية الميتافيزيقا لن تكون إلا عن طريق العودة إلى أسسها وفحصها، باعتبارها أسسا مازالت مخفية حتى على الميتافيزيقا نفسها[3].

وقد ظهرت أهمية هذه المحاضرة في التفسيرات والتوضيحات التي قدمها هيدغر من خلال تلك الملحقات التي أضافها إلى هذه المحاضرة في مقابل بعض الانتقادات التي تعود في نظره إلى سوء فهم لها،

1- هانز جورج غادامير، **طُرُق هيدغر**، الهامش، ص124، التشديد منا.

2-شجرة المعرفة، هنا يُشبّه ديكارت الفلسفة بالشجرة حيث يقول: "**الفلسفة كلها مثل شجرة: جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تتفرع من هذا الجذع هي سائر العلوم الأخرى التي ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى هي الطب والميكانيكا والأخلاق**"، رينيه ديكارت، **مباديء الفلسفة**، ترجمة عثمان أمين، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960) ص18، 19.

3- هانز جورج غادامير، **طُرق هيدغر**، ص130.

كما اعتبرت هذه المحاضرة أيضا امتدادا لكتابه الأساسي **الكينونة والزمان** لأن هناك بعض المسائل التي تطرق هيدغر إلى معالجتها في هذا الكتاب مثل مسألة القلق، ثم يعود إلى تحليلها بصورة مفصلة بوصفها الكاشف الحقيقي لذلك الموضوع الذي بنيت عليه محاضرة **ما الميتافيزيقا؟**

I- بنية القول الميتافيزيقي

إن الخوض في معالجة بنية القول الميتافيزيقي يبدأ أولا من معرفة معنى كلمة "الميتافيزيقا"، وهذا يتطلب منا أن نعود إلى الجذور اليونانية التي اشتقت منها هذه الكلمة، لنكتشف عن طريقها أن لفظ الميتافيزيقا هو في الحقيقة تعريب للكلمة اليونانية "**تامتاتافوسيكا**" ومعناها: ما بعد الطبيعة[1]، وكما تعود بنا جذور هذه الكلمة إلى تلك المخطوطات التي كتبها أرسطو Aristote ، ثم تلميذه ثيوفراستوس Théophraste الذي ولد حوالي 371 قبل الميلاد وتوفي حوالي 288 قبل الميلاد، حيث قام هذا الأخير بترك تلك المخطوطات لزميله نيلي Nélée، الذي بدوره تركها لوارثه، إلا أن ورثة نيلي كانوا غير متعلمين، ولكنهم رغم ذلك قاموا بدفن تلك المخطوطات في كهف بـ Skepsis وذلك لإنقاذها من الجشع الكتابي لملوك بيرغامون[2] Pergame، ثم بعد فترة طويلة من الزمن، أي في القرن الأول قبل الميلاد، كان أحفادهم قد باعوا تلك المخطوطات بثمن باهظ إلى المشاة ومن أبرزهم أبيليكون Apellicon de Téos -توفي حوالي عام 85 قبل الميلاد- الذي قام بنسخها في الأخير[3].

لقد كان أبيليكون مولعا بالكتب، لهذا قام بتأسيس مكتبة غنية في أثينا، لكن خلال الحرب ضد ميثريدس Mithridate استولى سيلا[4] Sylla على مكتبة Apellicon، ثم نقلها بعد ذلك إلى

1- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1984)، ص493.

2- بيرغامون: هي مدينة تاريخية قديمة في تركيا المعاصرة.

3- Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, (Presses Universitaires de France, Paris, 1962), p 23.

4- سيلا: لوسيوس كورنيليوس، قائد و قنصل وديكتاتور روماني (138 ق.م-78 ق.م). شخصية عظيمة في عهد الجمهورية الرومانية.

روما، وهناك اشتراها النحوي Tyrannion d'Amisos، الذي عن طريقه حصل آخر باحث في مدرسة اللوقيون وهو أندرونيقوس الرودسي[1] Andronicos de Rhodes، على نسخ تلك المخطوطات وتمكن من نشرها حوالي عام 60 قبل الميلاد[2].

ومن بين تلك المخطوطات التي نسخها أندرونيقوس، كانت الطبعة الأولى منها تتمثل في الكتابات الباطنية Esotériques لأرسطو وثيوفراستوس، في حين كانت الأعمال الأخرى تتمثل في الكتابات العامة Exotériques لأنها موجهة إلى عموم القراء والباحثين، وهي لأرسطو وحده والتي قام بنشرها بنفسه، لتصبح بعد ذلك غنية عن التعريف آنذاك، لكنها كادت أن تضيع لو لا وجود بعض الباحثين المهتمين بالكتابات الأرسطية ممن عملوا على المحافظة عليها، وتبعا لذلك يمكننا القول أن الكتابات الأساسية الأرسطية قد نجت من الضياع، قبل أن يتم نشرها في القرن الأول قبل الميلاد من طرف أندرونيقوس الرودسي، ولكن للأسف أصبحت مفقودة اليوم[3].

لقد قام أندرونيقوس الرودسي في حوالي عام الستين (60) قبل الميلاد، وهو الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية[4] في روما، بترتيب وتصنيف كتب أرسطو، لكن أثناء قيامه بهذه المهمة وجد أندرونيقوس مجموعة من البحوث لم يطلق عليها أرسطو اسما معينا تُعرف بها، حيث جاءت في الترتيب بعد البحوث التي كتبها أرسطو في الطبيعة (الفيزيقا) وهنا احتار أندرونيقوس حول تسميتها، ثم أطلق عليها اسما مؤقتا وهو الميتافيزيقا Métaphysique، وهنا كلمة ميتا Meta تعني ما بعد، وكلمة فيزيقا Physics تعني علم الطبيعة، وبذلك أصبحت كلمة ما بعد الطبيعة تعني البحوث التي تأتي بعد كتب الطبيعة في ترتيب مؤلفات أرسطو، وهكذا جاءت تسمية الميتافيزيقا وأطلقت بالتحديد على أحد

1- أندرونيقوس الرودسي: (القرن الأول قبل الميلاد)، هو فيلسوف يوناني مشائي، من أهل رودس، كان الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد أرسطو.

2- Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p 23.

3-Ibid, p 24.

4- المشائية: إسم أطلق على المدرسة الأرسطية، والسبب أنه كان من عادة أرسطو أن يلقى دروسه على تلامذته وهو ماشيا في حديقة اللوقيون.

الكتب الرئيسية لأرسطو، مع العلم أن هذا الإسم لم يستخدمه أرسطو إطلاقا ولا حتى فلاسفة اليونان، أي لم تظهر هذه التسمية في العصر الهليني[1] L'ère Hellénique، وإنما ظهرت في العصر الهلنستي[2]L'ère Hellénistique ، وفيما بعد تطور مصطلح الميتافيزيقا وأصبح يدل على وصف الموضوعات التي يدرسها هذا العلم[3].

وهكذا أصبحت الميتافيزيقا العلم الذي يدرس الوجود بصفة عامة وكل ما يرتبط به من مقولات، كالجوهر والعرض، والتغير، الزمان والمكان، هذا بالإضافة إلى الوجود الإلهي، والروح والنفس، لهذا قال أرسطو في بداية مقالة الجيم: "**إن هناك علمًا يدرس الوجود بما هو وجود، وخصائصه الجوهرية**"[4]، لذلك لم تعد كلمة الميتافيزيقا اسما لكتاب أرسطو، وإنما هي اسم لعلم تدور أفكاره حول موضوع معين، حيث قال عنها الفيلسوف الإنجليزي روبن جورج كولنجوود Robin George Collingwood (1889– 1943): "**أن الميتافيزيقا بالنسبة لنا اسم لعلمٍ، ولقد ظلت كذلك لعدة قرون، والسبب أنه قد وجد من الضروري– طوال قرون عدة، وما زلنا نجد ذلك ضروريا – أن نفكر بطريقة نسقية منظمة في الموضوعات التي كان يناقشها أرسطو في مجموعة البحوث التي جمعت تحت هذا الإسم**"[5]، وبالتالي تكون الميتافيزيقا هي العلم الذي يبحث في الأسس أو الأفكار الأولى في أي علم من العلوم الأخرى.

1- العصر الهليني: تمثل العصر الكلاسيكي اليوناني، أو فترة الإغريقيين القدماء، تمتد من القرن الخامس إلى القرن الرابع قبل الميلاد، حيث اعتبرت أوج عبقرية وعظمة الفكر والعلوم والفلسفة الإغريقية في ظل الإمبراطورية الأثينية.

2- العصر الهلنستي: يستخدم هذا المصطلح لتمييز هذه الفترة عن الفترة الهيلينية، والهيلينستية هي فترة في التاريخ القديم، تبدأ عند أغلب المؤرخين عند موت الإسكندر الأكبر عام 323 قبل الميلاد، وتنتهي عندهم مع الغزو الروماني لليونان عام 146 قبل الميلاد.

3- إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، (نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2005)، ص 17، 18.

4-Aristote, *La Métaphysique*, Trad. Jules Tricot, Tome I, (Librairie Philosophique, j. Vrin, Paris, 1991), T, 1, 1003 a 20, p 171. "Il y a une science qui étudie l'Etre en tant qu'être et les attributs qui lui appartiennent essentiellement ". التشديد منا

5-نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص 18، التشديد منا.

إن الشيء الملاحظ هنا هو أن علم الوجود بما هو وجود، لم يحاول أحد أن يؤسسه قبل أرسطو، ولا حتى بعده مباشرة رغم اطلاع بعض الباحثين على كل المواد الأساسية المرتبطة بهذا العلم، لكنهم لم يفكروا بذلك باستثناء تلميذه المدعو ثيوفراستوس الذي قام باستئناف تلك المشاكل الميتافيزيقية التي تم طرحها قبلا من طرف أستاذه أرسطو، ثم يأتي بعده التلميذ "ستراتون"[1] Straton de Lampsaque الذي قام بتوجيه المدرسة الأرسطية إلى أن تكرس أشغالها للبحوث الطبيعية والأخلاقية، كما لو كانت هذه العلوم بالنسبة لهم هي الفلسفة بكاملها، هذا إلى جانب اهتمامها بقسط قليل بالبحوث المنطقية، وهكذا نجد علم الوجود الذي ما يزال في طور التأسيس، سوف يعود إلى النسيان لعدة قرون[2].

أما فيما يتعلق بتسمية هذا العلم أي الميتافيزيقا فلا يمكن أن نقول أنه ولد من باب الصدفة، لأن هناك من الفلاسفة من وجد في محتوى ذلك الكتاب الذي أطلقوا عليه فيما بعد الميتافيزيقا ما يدل على أن هذه التسمية أتت من داخل الكتاب ذاته، وليس من خارجه، ليتبين لنا أنه "**فيما يتعلق باسم الميتافيزيقا، لا يمكن للمرء أن يصدق أنه ولد من باب الصدفة، لأنها مناسبة تماما لهذا العلم ذاته: إذا أطلقنا على الطبيعة وإذا كان بإمكاننا الوصول إلى مفاهيم الطبيعة فقط من خلال التجربة، فإن العلم الذي يليها يسمى الميتافيزيقا، إنه علم يقع خارج، أي فيما يتجاوز الفيزيقا**"[3]، لذلك سميت الميتافيزيقا بهذا الاسم لأنها تأتي في ترتيب المعرفة بعد الفيزيقا، أما بالنسبة لحرف "الميتا" في الميتافيزيقا فلم يعد يشير إلى ترتيب هرمي في الإسم، وإنما هو إشارة أيضا إلى ترتيب تعاقب في المعرفة.

1- ستراتون: هو فيلسوف أرسطي من اليونان القديمة، عاش في فترة ما بين 288 إلى 270 قبل الميلاد، فهو الباحث الثاني في المدرسة الأرسطية بعد ثيوفراستوس.

2- Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* p 23.

3- Cité dans Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* p 30, " En ce qui concerne le nom de la métaphysique, on ne peut croire qu'il soit né du hasard, tant il convient exactement à cette science même : si on appelle la nature et si nous ne pouvons parvenir aux concepts de la nature que par l'expérience, alors la science qui fait suite à celle-ci s'appelle métaphysique. C'est une science qui se trouve en quelque sorte hors, c'est-à-dire au-delà du domaine de la physique". التشديد منا

وهكذا يقدم اسم الميتافيزيقا تفسيرا فلسفيا لهذا الترتيب في المعرفة، ذلك لأن أرسطو قام أولا بمعالجة المسائل الفيزيقية، ثم انتقل بعد ذلك إلى معالجة المسائل الأخرى كالإلهيات التي أطلق عليها اسم الفلسفة الأولى، وهذا الوصف لها بالأولى كان بمثابة إجابة عن سؤال قد طرحه أرسطو في كتاب B حيث قال: "**هل هناك علم واحد لكل الجواهر أو علوم عدة؟**"[1] Est-ce qu'il y a une science unique de toutes les substances, ou y a-t-il plusieurs science ? ثم يجيب أرسطو على سؤاله في كتاب T بكل وضوح ويقر أن: "**أقسام الفلسفة على قدر وجود الجواهر**"[2] Il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a de substances .

كما يضيف إلى العبارة السابقة الذكر هذه المقولة: "**إنه من الضروري أن يكون من بين أقسام الفلسفة هذه، فلسفة أولى وفلسفة ثانية، إذ نجد في الواقع أن كلاّ من الكائن والواحد ينقسمان فورا إلى أنواع، فلأجل ذلك تناظر العلوم أيضًا هذه الأنواع المختلفة؛ وحال الفيلسوف كحال عالم الرياضيات؛ بالمعنى الذي تستخدم فيه هذه الكلمة، ذلك لأن الرياضيات ذات أقسام: هناك العلوم الأولية، والعلوم الثانية، وعلوم أخرى تأتي بعدها في هذا المجال**"[3]، تبعا لهذا القول رأى أرسطو أنه من الضروري أن تكون في ظل الفلسفة عامةً أقسام مختلفة ومتفرعة، والتي تتمثل في الفلسفة الأولى والتي يسميها التيولوجيا ثم تأتي الفلسفة الثانية وهي الفيزيقا، وهي بذلك تتوافق مع حال الكائن الذي ينقسم إلى أنواع مختلفة، إذ كل واحد حسب تخصصه، لذلك كان حال الفيلسوف هنا عند

1-Aristote, *La Métaphysique*, B, 2, 997, a 15, p 132.

2-Ibid, T,2, 1004, a 2, p 182.

3-Ibid, "Il y a donc nécessairement, au nombre de ces parties, une philosophie première, et, après une philosophie seconde; L'être et l'Un se divisent, en effet immédiatement, en certains genres, et cette division entrainera une division correspondante des sciences ; il en est du philosophe comme du mathématicien, au sens où ce mot est employé, car il y a aussi des parties dans les mathématiques: où l'on distingue une science première, une science seconde, et d 'autres sciences dérivées, dans ce domaine". التشديد منا

أرسطو أشبه بحال العالم الرياضي الذي قسم بدوره الرياضيات إلى الرياضيات الأولية وتتمثل في الرياضيات الحسابية، والرياضيات الثانية التي تتمثل في الهندسة، وإلى غيرها من العلوم التي تتوافق وطبيعة الكائن.

لكن ما علاقة علم الوجود بما هو وجود بالفلسفة الأولى؟ والإجابة على مثل هذا السؤال يجب أن تكون مقيدة بالنصوص الأرسطية التي نستشف منها أن العلاقة بين المصطلحين واضحة تماما، وهي بذلك بعيدة كل البعد عن الغموض والإبهام، لأن الفلسفة الأولى ما هي إلا جزء من علم الوجود بما هو وجود، وهذه العلاقة قد تم التأكد عليها من خلال التصنيف الذي قام به أرسطو للعلوم النظرية، حيث أصبحت الفلسفة الأولى تعرف باسم التيولوجيا باعتبارها توجد في مجال الفلسفة جنبا إلى جنب مع الفلسفة الثانية التي تتمثل في الفيزيقا، أما بالنسبة للرياضيات فتحتل المكانة الوسطى بين الفلسفة الأولى والثانية، مع العلم أن لكل واحدة من هذه العلوم نوعًا معينًا من الوجود، فالفيزيقا يتمثل نوع موجوداتها في الموجودات المفارقة والمتحركة، أما فيما يخص الرياضيات فموجوداتها غير متحركة وغير مفارقة في نفس الوقت، أما فيما يخص التيولوجيا فنجد نوع موجوداتها تتناسب والفلسفة الأولى والتي تتمثل في موجودات مفارقة ولكنها غير متحركة، لهذا سمي هذا العلم بالتيولوجيا وهذا ما أكد عليه أرسطو عندما قال: "**ليس هناك شك في أنه إذا كان الإلهي موجودًا في مكان ما، فهو موجود في هذه الطبيعة الثابتة والمفارقة**"[1].

ولهذا يعتبر أرسطو "الفلسفة الأولى" والتي يسميها أحيانا بالتيولوجيا أشمل العلوم، بوصفها تبحث في المبادئ والعلل الأولى التي تحتوي على جميع المبادئ الأخرى، هذا إلى جانب كونها أشمل العلوم، فهي أكثر يقينا بوصفها تبحث في المبادئ الأولى التي تمثل أعلى درجة في اليقين، وأكثرها تجريدا لأنها تبحث في الأشياء البعيدة عن الواقع العيني، وأكثر عناية بدراسة العلة الأولى أو المبدأ الأول الذي يعتبر من

1-Aristote, *La Métaphysique*, E, 1, 1026 a 20. p 333. "Il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée". التشديد منا

أشرف الموضوعات ألا وهو الإله، وهذا ما جعلها تكون من أصعب العلوم أيضا، ثم انتقل استعمال هذه التسمية أي "الفلسفة الأولى" إلى تلامذته وشراحه، حيث استعملت خاصة من قبل الفيلسوف الإسكندر الأفروديسي Alexander Aphrodisias (ولد حوالي عام 150-وتوفي حوالي215)، الذي عرف الميتافيزيقا بأنها **الفلسفة الأولى باعتبارها تبحث في الوجود بما هو وجود**، لتبتعد بذلك عن البحث في موجود معين بالذات أو في جزء معين من أجزاء الموجود كما تفعل باقي العلوم الأخرى، لتصبح الميتافيزيقا علم الوجود الكلي[1].

أما فيما يتعلق بالميتافيزيقا فقد وجدنا بدايتها في الفلسفة اليونانية كانت بداية أنطولوجية حيث عرفها أرسطو بكونها بحثًا في الوجود بما هو وجود، أو أنها علم الوجود وكل ما يتعلق به، أي هي عبارة عن دراسة لطبيعة الوجود أو الخصائص الكلية للوجود، إلا أن هذا المعنى لم يبق كما كان، بل تغير في العصور اللاحقة ليشمل مجال الميتافيزيقا في الفلسفة الحديثة مجال الإبستيمولوجيا أي نظرية المعرفة.

لقد اهتم كل من الفيلسوف رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650)، وجون لوك John Locke (1632-1704)، ودافيد هيوم David Hume (1711- 1776)، وإيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724- 1804) بمشكلة المعرفة، وطرحوا من خلالها العديد من الأسئلة منها: ماهي مصادر المعرفة؟ أهي العقل أم الحواس؟ هل يمكن الجمع بينهما، أم أن مصدرها حاسة أخرى تتمثل في الحدس؟ ماهية طبيعة المعرفة البشرية؟[2]، وإلى غيرها من الأسئلة التي تدخل في صميم مشكلة المعرفة، إلا أن الاهتمام بدراسة هذه المشكلة عند هؤلاء الفلاسفة لم يكن اهتماما بالمشكلة ذاتها فقط، وإنما لما لها من أهمية في عملية دراسة وفهم مسألة الوجود ذاته، وما هذا إلا دليل على أن هناك رابطة قوية تجمع بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا، لأن الفرد عندما يقوم بالبحث في الطبيعة الحقيقية للأشياء يجب عليه أن يبحث أيضا في قدرته على معرفة هذه الأشياء.

1- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص 493، 494.

2- إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص 24، 25.

إن تسمية الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة كما رأينا قد أتت بعد أرسطو؛ حيث اضطر عادة الكثير ممن يقومون بنشر أعمال أرسطو إلى اختراع عنوان مناسب لتلك المؤلفات لعدم وجود تسمية صريحة أطلقها أرسطو قبلا على هذا العلم، لكن الحقيقة أن مثل هذه التسمية كانت موجودة في مؤلفاته حين وصفه بأنه علم الوجود بما هو وجود، وكذلك حين وصفه بالفلسفة الأولى أو العلم التيولوجي، لذلك نجد أنفسنا هنا كما قال بيير أوبنك Pierre Aubenque ، أمام ثلاثة تسميات أساسية تحدد مفهوم الميتافيزيقا ألا وهي: أولا علم الوجود، ثانيا تتمثل في الفلسفة الأولى أو (التيولوجيا)، ثم تأتي التسمية الثالثة التي أتت بعد أرسطو وهي الميتافيزيقيا، التي استعملت بشكل واسع على حساب التسميتين الأوليتين، ولكن هنا ثمة سؤال يطرح: هل هذه المصطلحات الثلاثة مترادفة فيما بينها؟ وأيهما أقرب إلى تعريف هذا العلم؟ ولماذا تم الأخذ عادة بالتسمية اللاأرسطية في التقليد الفلسفي، ولم يقع الإكتفاء فقط بالتسميتين الأرسطيتين؟ [1]

إن هذه التسميات المختلفة التي أطلقت على الميتافيزيقا حسب ما قاله عبد الرحمان بدوي تعود إلى: "**أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو لا يُكون وحدة نسقية، بوصفه كتابًا مفككًا كُتب في أدوار مختلفة وعلى أنحاء متباينة**"[2]، لكن لا يمكن أن نعتبر ذلك هو الحل الأنسب لهذا الاختلاف في التسميات، وإنما ذلك لن يزيد إلا في تعقيده، إذ كيف يمكن لفيلسوف مثل أرسطو أن يؤلف مقالات متنافرة دون أن تكون بينها وحدة نسقية، ومن ثم يبقى السؤال مطروحًا، كيف تم التأليف بين تلك المقالات التي كتبت في فترات تاريخية ومذهبية مختلفة، أن تؤسس علما قائما بذاته؟

إن من بين الذين ذهبوا إلى القول أن مقالات الميتافيزيقا لأرسطو تفتقر إلى الوحدة النسقية من خلال سنوات تأليفها نجد العالم الألماني فرنر ييجر Werner Jaeger (1888- 1961)، الذي قام بدراسة قيّمة عن تطور فكر أرسطو عبر التاريخ ونشرها عام 1923[3]، ومن خلالها يكون موقفه هذا ما هو

1- Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* p 28.

2- عبد الرحمن بدوي، **أرسطو**، (دار القلم، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت 1980)، ص 45.

3- هذا العمل قد تم ترجمته إلى الفرنسية من طرف Olivier Sedeyn عام 1997، وعنوانه الأصلي في الألمانية هو :

في الحقيقة إلا إجابة إلى ما وصل إليه أكبر فقهاء اللغة الألمان الفيلسوف بول ناتورب Paul Natorp (1854-1924) ، الذي رأى أن كتاب الميتافيزيقا يحتوي على تناقض فضيع[1]، وبذلك يكون مشروع تأسيس علم قائم بذاته استنادا إلى تلك المقالات باسم الفلسفة الأولى على أنها علم بالموجود من حيث هو موجود لا يمكن تحقيقه أبدا، ذلك لأن العودة إلى التحديدات الأرسطية الكبرى كشفت حقيقة تلك النصوص، حيث كانت الكتب الثلاثة الأولى المتمثلة في A,B,T للميتافيزيقا بمثابة مقدمة أساسية للقيام بعلم الجوهر بصفة عامة، والبحث فيها يكون بنفس الطريقة المتبعة في تلك الكتب التي تبحث في الجوهر: بالنسبة للكتب Z,H,O تقوم بالبحث في الجوهر المحسوس، أما كتب A,M,N فهي تنظر في الجوهر المفارق، وفي نفس السياق حاول كتاب E أن يضفي نوعًا من الانسجام والوحدة على تلك الكتب التي ذكرناها آنفا، لكن وجد أن قسما منه لا يعود إلى أرسطو خاصة المقطع الذي يكمل به كتاب E_1 [2] ، ومن ثم لا يمكن أن نثق فيما يسعى إليه مشروع هذا العلم.

أما بيجر فقد قام بالعودة إلى تاريخ كتابة تلك المقالات الميتافزيقية، وذلك من أجل البحث عن تفسير علمي يؤكد ذلك التناقض – الذي أشار إليه الفيلسوف ناتورب – الموجود بين المقالات الأرسطية حول الميتافيزيقا، حيث حاول أن يبرهن على ذلك عن طريق وجود مبحثين متعارضين، تتخللهما مقالتان لا تعودان إلى أرسطو، منها مقالة K، وقسم من مقالة E ، "**لقد رأى بيجر أن كتاب ما بعد الطبيعة كتب من خلال ثلاثة أدوار أساسية، إذ كتب في الدور الأول (...) مقالة المو M والفصل 9-10 من مقالة النو N أي أن كلاً من مقالة المو والنو تعودان إلى طور متقدم جيدا، ألا وهو طور الميتافيزيقا الأولى، وكتب في الدور الثاني منها الألفا والبيتا والجمَّا، ثم من الأبسلون إلى الثيتا، أي أن هذه المقالات الست هي التي تكوِّن الميتافيزيقا الوسطى أو الميتافيزيقا الرئيسية، أما في**

-Werner Jaeger, Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin,Weidmann, 1923.

1- Jean- François Courtine, *Inventio analogiae*, *Métaphysique et ontothéologie*, (Editions J. Vrin, Paris, 2005), p 56.

2- Ibid.

الدور الثالث فقد حاول أرسطو أن يعدِّل فيما ذهب إليه في الطور الثاني (...) لكنه مات قبل أن يتم هذا المشروع، فلم يبق لهذا الاتجاه الجديد من أثر غير الفصل الثامن من مقالة اللام"[1]، ومن هنا يكون ييجر قد أرجع ذلك التناقض الموجود في مقالات الميتافيزيقا لأرسطو إلى الاختلاف في الأطوار الذي كتبت فيها تلك المقالات، ونتج عن ذلك وجود ضربين من الميتافيزيقا حيث سميت الفترة الأولى بالمبكرة والتي غلب عليها التوجه "التيولوجي" أي عندما كان متأثرا بالفكر الأفلاطوني، في حين طغى على الفترة الثانية وهي الفترة المتأخرة التوجه "الأنطولوجي"، وهكذا كان التعارض في صميم العلم المراد تأسيسه.

وهذا هو موقف كل من الفيلسوف ناتورب والعالم ييجر –فيما يتعلق بمسألة الميتافيزيقا الأرسطية– الذي لم يؤيده هيدغر بل تجاوزهما تجاوزا جذريا ليؤسس بعد ذلك موقفا خاصا به[2]، وهو ما يتعلق ببنية الميتافيزيقا ذاتها، ويقصد بذلك أن الميتافيزيقا ذات بنية أنطولوجية وتيولوجية في نفس الوقت، ذلك لأن التناقض الذي عالجه ييجر عندما جمع بين الوصفين المتعارضين على حد قول ناتورب يتصل بماهيتها وليس شيئا خارج عنها أو دخيلا عليها، وهو تناقض يعود إلى تأليف تلك المقالات في فترات تاريخية مختلفة، أو التشكيك في صحة نسبة بعض تلك المقالات إلى أرسطو.

أما بالنسبة لبنية الميتافيزيقا التي تتمثل في الأنطو–تيولوجيا فقد أشار إليها هيدغر لأول مرة في تلك الدروس التي قدمها بماربورغ في شتاء 1924–1925، عن محاورة **السفسطائي** لأفلاطون، إذ تطرق من خلالها إلى مؤلف ييجر الذي يتضمن موقفه من مشكلة الوحدة في الميتافيزيقا التي بحث عنها في مؤلفات أرسطو، وهذا ما أدى بهيدغر إلى اتخاذ موقف في الجدل القائم حول الوحدة وما يتبعها من

1– عبد الرحمن بدوي، **أرسطو**، ص 187.

2– Olivier Boulnois, "Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique", Editions Vrin, **Le Philosophoire**, 1999, n° 9, p 29.

أسئلة حول التفسير التطوري للميتافيزيقا[1]، ثم تعرض إلى هذه المسألة في دراسة له بعنوان **العودة إلى أساس الميتافيزيقا** التي قام بها عام 1949 بوصفها توطئة لمحاضرته التي تحمل عنوان **ما الميتافيزيقا؟** عام 1929.

لقد قال هيدغر في تلك التوطئة التي أضافها عام 1949 إلى محاضرته ما الميتافيزيقا؟: "**إن الميتافيزيقا تتحرك في نطاق الموجود بما هو موجود، فهي تتناول بالبحث الموجود بما هو موجود. وعلى هذا النحو تتمثل الميتافيزيقا الموجود بما هو كذلك في مجموعه، إنها تتناول موجودية الموجود لكن الميتافيزيقا تتمثل موجودية الموجود على نحو مزدوج؛ ففي المقام الأول تتمثل مجموع الموجود بما هو كذلك من جهة أكثر سماته عموما، لكن في نفس الوقت أيضا تتمثل مجموع الموجود بما هو كذلك بمعنى الموجود الأسمى، وبالتالي الإلهي، ففي ميتافيزيقا أرسطو ظهر، على نحو خاص، انكشاف الموجود بما هو كذلك في هذه الصورة المزدوجة. ولأن الميتافيزيقا تتمثل الموجود بما هو موجود، فهي أمران في أمر واحد، حقيقة الموجود في عمومها وفي أعلى مراتبه. وهي في نفس الوقت تبعا لماهيتها أنطولوجيا بأضيق معنى وهي تيولوجيا. وهذه الماهية الأنطولوجية التيولوجيا للفلسفة الأولى ترجع بلا شك إلى الطريقة التي فيها يتجلى الموجود على أنه موجود. وعلى هذا فالطابع التيولوجي للأنطولوجيا ليس راجعا فقط إلى أن الميتافيزيقا اليونانية قد احتضنها اللاهوت المسيحي الكنسي وبدلها تبديلا، بل الأحرى أنها لترجع إلى النحو الذي اتخذه الموجود بما هو موجود من بدايات المنكشف ذاتها**"[2].

وانطلاقا من هذا القول الذي ثبتناه هنا نظرا لما له من أهمية في بحثنا، نحاول أن نستشف منه ما يتعلق بمفهوم الميتافيزيقا عند هيدغر، الذي رأى أنّ الميتافيزيقا ماهي إلا بحث فلسفي في الموجود بما هو

1-François Jaran, "L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger, Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale", **Philosophie**, Editions de Minuit, 2006/3, n° 91, pp 37-62, p 42.

2- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر، العودة إلى أساس الميتافيزيقا**، ترجمة. فؤاد كامل عبد العزيز، محمود رجب السَّيد، (دار النهضة العربية، القاهرة، 1964)، ص 89، 90. التشديد منا.

موجود، وهي بذلك تتناول وجودية الموجود، التي تتصورها على أنها ذات اتجاهين، فالاتجاه الأول يتمثل في الاتجاه الأنطولوجي الذي يهتم بالموجود بما هو موجود، والاتجاه الثاني يتمثل في الاتجاه التيولوجي الذي يهتم بالموجود بما هو كذلك في معناه الأسمى أي الإلهي، فهي بذلك أمران في أمر واحد، فهي أنطولوجيا باهتمامها بالموجود بما هو كذلك، وتيولوجيا باهتمامها بالموجود الأسمى، ومن هنا يظهر لنا أن للموجود صورة مزدوجة، وهذه الإزدواجية في الصورة للموجود قد ظهرت في ميتافيزيقا أرسطو، التي تناولت الموجود في وجوده الأعم وكذلك في مراتبه الأعلى.

فالميتافيزيقا أنطولوجية وتيولوجية في نفس الوقت، بل هي تيولوجية لأنها أنطولوجيا، إنها هذه لأنها تلك، وعلى هذا فالجانب التيولوجي في بنية الميتافيزيقا قد أتى تحت تأثير اللاهوت المسيحي الذي سيطر عليها وقام بتغييرها تغييرا جذريا، ذلك لأن تناول مسألة الموجود الأسمى في اللاهوت المسيحي لم يكن مسيحيا بحتا، بل يحتوي على جذور يونانية في مضمونه.

وهكذا لم يكن ذلك التناقض الموجود في قلب الميتافيزيقا –على حد قول ناتورب– إلا اختلافا في الفترات الفكرية لأرسطو حسب ما انتهى إليه بيجر، إلا أن هذا التناقض يصبح مع هيدغر ذا دور إيجابي باعتباره المكون الأساسي لبنية الميتافيزيقا في أساسها، وبالتالي لم يكن التعارض الذي أشير إليه من قِبل العالمين سوى تلك التوطئة التي قام عليها فيما بعد مفهوم الميتافيزيقا، بوصفه أنطو– تيولوجيا، هذا المصطلح قد استعمل لأول مرة من قبل الفيلسوف الألماني كانط في كتابه **نقد العقل المحض**، ليظهر بعد ذلك عند هيدغر لأول مرة من خلال محاضرته حول هيجل عام 1930– 1931[1]، لأنه رأى أن تاريخ الميتافيزيقا قد بلغ لحظة الإكتمال، مع تفسير هيجل للوجود.

وهذه الازدواجية في مفهوم الميتافيزيقا المتمثلة في الأنطو–تيولوجيا تحدث عنها هيدغر أيضا في كتابه الذي يحمل عنوان **الأسئلة I** (Questions I) ، في الجزء الذي عالج فيه مسألة **الهوية والاختلاف** Identité et différence، حيث رأى فيه أن هناك تسمية قد قدمت للميتافيزيقا في العصور

1- Jean Grondin, "Heidegger et le problème de la métaphysique", université de Montréal, (**philopsis**, Revue numérique), note p 34.

الوسطى والأزمنة الحديثة، وهي عبارة عن تسمية جديدة أطلقتها السكولاستيكية على علم الوجود، أي الموجود بما هو كذلك بشكل عام، وتتمثل في الأنطوسوفيا أو الأنطولوجيا، لكن إذا ما عدنا إلى بدايتها عند اليونانيين وقبل أن يتم ارتباطها بهذه التسميات التي أطلقت عليها، نلاحظ أن الميتافيزيقيا الغربية كانت أنطولوجيا وتيولوجيا في نفس الوقت، على حسب ما أقر به هيدغر: "**في محاضرتي الإفتتاحية تحت عنوان ما الميتافيزيقا؟ عام 1929، قد تم تعريف الميتافيزيقيا على أنها السؤال الذي يهدف الموجود على أنه كذلك في كليته، وأن مجموع هذا الكل هو وحدة الموجود**"[1].

فالميتافيزيقيا إذا عند هيدغر هي الأنطو-تيو-لوجيا Onto-théo-logie، وفيما يخص مسألة التيولوجيا في الميتافيزيقا فلا يمكننا أن نجد أي فرد في هذا العالم لا يحمل في ذاته نوعا من التيولوجيا مهما كانت صفتها مسيحية أو فلسفية، ونفس الشيء بالنسبة للمعرفة المباشرة فمهما تم تطويرها إلا أنها تبقى صامتة اليوم في مجال الفكر الذي يطرح مناقشة بعض الأمور المتعلقة بالإله، بوصفه موضوعا ذاتيا أو موضوعا معقدا إلى حد ما، وهكذا أصبح الطابع الأنطو-تيولوجي للميتافيزيقيا نقطة حساسة في مجال الفكر، حيث يصعب التطرق إليه في عدة مناقشات، أو هناك الكثير ممن يحاول تفاديه قدر استطاعته، لكن ذلك لا يعود إلى طبيعة الإلحاد الموجود في الفرد الرافض لمثل هذه المواضيع، وإنما بسبب تلك الفكرة التي تم الكشف عنها في الأنطو-تيو-لوجيا، والتي تتمثل في وحدة ماهية الميتافيزيقا، التي لم يتم التفكير فيها اطلاقا رغم كونها أكثر شيء يستحق التفكير[2].

أما فيما يتعلق بمسألة الوحدة الموجودة بين مصطلح الأنطولوجيا والتيولوجيا بوصفهما مصطلحا واحدا، لا يمكن اعتبارها وحدة بسيطة تجمع فقط بين مجالين في الميتافيزيقا، بحيث يكون وجود كل واحد منهما مستقلا عن الآخر، وإنما هي وحدة أتت من ذلك التساؤل والفكر الذي كان في قلب

1-Martin Heidegger, *Identité et différence*, *Questions I*, Trad. André Préau (Editions Gallimard, Paris 1968), p,289. "La métaphysique a été définie comme la question visant l'étant comme tel et dans son tout. La totalité de ce tout est l'unité de l'étant" . التشديد منا

2-Ibid.

كل من الأنطولوجيا والتيولوجيا، لأنهما يهتمان بالموضوع نفسه ألا وهو الموجود، وبهذا وجدنا تلك الوحدة تجمع في المقام الأول بين كل من الموجود بما هو كذلك في كليته وما يمتاز به من عمومية إلى جانب الموجود بما هو كذلك وما يمتاز به من سمو في المقام الأخير، ومن هنا نرى أن كل واحد منهما يؤسس الآخر بطريقته الخاصة، فالموجود الأول يؤسس الثاني كما يؤسس الموجود الثاني الموجود الأول، وبالتالي نرى أن ماهية الميتافيزيقا تتأسس على تلك الوحدة الموجودة بين الموجود بما هو كذلك بوصفه عامي وسامي معا[1].

وهكذا نصل إلى أن ماهية الميتافيزيقا عند هيدغر تتلخص في قوله هذا: "**أن الميتافيزيقيا ليست تيولوجيا فحسب، ولكن هي أيضًا أنطو–لوجيا، والأكثر من هذا فالميتافيزيقيا ليست واحدة فقط دون الأخرى، إنما هي تيو–لوجيا لأنها أنطو–لوجيا، وبذلك فهي أنطولوجيا لأنها تيولوجيا، وتبعا لذلك لا يمكن تفسير البنية الأنطو–تيولوجيا الأساسية للميتافيزيقيا من الناحية التيولوجيا فقط ولا من الناحية الأنطولوجيا فقط، بافتراض أن التفسير لا يكفي أبدًا لما هو ولا يزال نقطة تحتاج للنظر**"[2]، وانطلاقا من هذا القول نلاحظ أن الميتافيزيقا عند هيدغر لا يمكن اعتبارها تيولوجية في لحظة معينة ثم نعتبرها أنطولوجية في لحظة معينة أخرى، وإنما الميتافيزيقا عنده ليست أحد الأمرين دون الآخر، وهي بذلك أنطو–تيولوجيا.

1- Martin Heidegger, *Identité et différence*, *Questions I*, p 295.

2-Ibid, p 294, 295. "La métaphysique n'est pas seulement une théo-logique, mais aussi une onto-logique. Et surtout la métaphysique n'est pas seulement l'une ou l'autre aussi. Elle est bien plutôt une théo-logique parce qu'elle est une onto-logique. Elle est ceci parce qu'elle est cela. La constitution essentiellement onto-théologique de la métaphysique ne peut être expliquée, ni à partir de la théologique, ni à partir de l'ontologique, à supposer qu'une explication ne suffise jamais pour ce qui est et demeure le point à considérer ". التشديد منا

فالميتافيزيقا عند هيدغر ليست مجرد بحث فلسفي فقط يضاف إلى المباحث الفلسفية الأخرى، أو هي علم الموجود بما هو موجود بالمفهوم الأرسطي، وإنما الميتافيزيقا عنده هي المسار الذي فكر به الوجود بدءا من أفلاطون إلى نيتشه، لتصبح بأكملها فيما بعد مصير الغرب، فهي تمثل على حسب ما تقدم به إسماعيل مهنانة في كتابه **الوجود والحداثة**، مفهوم الإنسانية الأوروبية للإنسان والعالم والنفس والآلهة، بوصفها موجودات يتطلب تفكيرها أن توجه الفكر إليها كذات كلية، ناسية بذلك حقيقة وجوده كفكر، ليصبح بذلك نسيان الكينونة من قدر الميتافيزيقا الغربية[1]، وعلى هذا فبقاء مسألة الكينونة محتجبة عن الميتافيزيقا "**ليس نقصا في الميتافيزيقا ذاتها، وإنما العكس هو مصدر كنزها وغناها الخاص الذي هو محتجب عنها وإن كان ماثلا فيها**"[2].

هكذا وجدنا أن الميتافيزيقا في بحثها اهتمت فقط بالموجود بما هو موجود حسب المقولة الأرسطية، ولم تلتفت اطلاقا إلى الوجود بما هو كذلك، وهي عندما تحاول أن تقدم الإجابة عن السؤال المتعلق بالموجود بما هو موجود، افترضت أولا الوجود قبل هذا الموجود بما هو موجود، فهي في كلامها تعني الوجود ضرورة، وتتحدث عنه باستمرار، لكنها لم تجعل هذا الوجود يتحدث عن ذاته، لأنها لم تفكر في حقيقة الوجود أصلا، "**إن الميتافيزيقا تعطي–ويبدو أنها تؤكد– المظهر الذي يوحي بأنها تسأل وتجيب عن السؤال الذي يتعلق بالوجود، والواقع أن الميتافيزيقا لم تجب أبدا عن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود؛ لأنها لم تسأل إطلاقا هذا السؤال، والميتافيزيقا لم تسأل هذا السؤال لأنها لا تفكر في الوجود إلا عن طريق تَمَثُّل الموجود بما هو موجود، فهي تعني الموجود في مجموعة وتتحدث عن الوجود، تسمي الوجود، وتعني الموجود بما هو موجود**"[3].

1- إسماعيل مهنانة، **الوجود والحداثة**، (منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2012)، ص 22.

2- Martin Heidegger, *L'être sur L'humanisme, Question III,* Trad. Roger Munier, (Editions Gallimard, 1966), p 89. " Ce cèlement toutefois n' est pas une insuffisance de la métaphysique, c'est au contraire le trésor de sa propre richesse qui lui est à elle-même soustrait et cependant présenté". التشديد منا

3- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 79. التشديد منا.

وهكذا نرى أن الميتافيزيقا في بحثها في الموجود Etant، ادعت أنها تشتغل على الكينونة Être ، أي هي تشتغل في الموجود وتظن أنها تشتغل في الكينونة، غافلة بذلك أن هناك اختلافا بين الكينونة والموجود لا يمكن نكرانه، ولهذا مهما حاولت فلن تدرك حقيقة الكينونة، وذلك نتيجة لإغفالها عن ذلك الخلط الذي وقعت فيه حيث جعلت من الموجود كينونة، ومن خلال ذلك بقيت حقيقة الكينونة محتجبة عن الميتافيزيقا عبر تاريخها بدءا من أنكسيمندر وغيرهم من الفلاسفة الذين أتوا بعده في العصور اللاحقة وصولا إلى الفيلسوف نيتشه.

إن الذي يريد أن يقوم بالبحث في الكينونة ذاتها، ما عليه أولا إلا أن يحاول تصحيح ذلك الخطأ الذي وقعت فيه الميتافيزيقا والذي يتمثل في نسيانه لمسألة الكينونة، لكن هذا لن يكون إلا بتقويض الميتافيزيقا ذاتها، وما كان هذا الأمر ليتم إلا باستعادة السؤال الميتافيزيقي ذاته، حيث " **نجد كل سؤال ميتافيزيقي يشمل دائما مجموع ما تنطوي عليه الميتافيزيقا من إشكاليات، وهو في كل مرة هذا المجموع نفسه**"[1]، فالسؤال الميتافيزيقي يشمل دائما في طياته على ما تطرحه الميتافيزيقا من إشكاليات، إذ لا يمكن أن يُطرح دون أن يكون المتسائل نفسه موضوع السؤال، لأن السؤال يدور حول المتسائل ذاته، ولهذا يكون طابع السؤال الميتافيزيقي مزدوجا، حيث يجب أن يطرح السؤال الميتافيزيقي في كليته، أي يجمع بين المتسائل الذي يسأل، وعن الشيء الذي يسأل عنه، وتبعا لذلك يكون السؤال هنا في الوقت نفسه من أجلنا جميعا.

II- فينومينولوجية العدم

لقد بدأ الفيلسوف مارتن هيدغر بمعالجة مسألة العدم في تلك المحاضرات السابقة على محاضرته التي تحمل عنوان **ما الميتافيزيقا؟** إذ تم ذكر مصطلح العدم لأول مرة من طرفه حسب ما أقر به **كريستيان سيوكان** Cristian Ciocan في حاشية من كتابه بعنوان **هيدغر ومشكلة الموت**، في الدرس الذي

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 99. التشديد منا.

ألقاه شتاء عام 1921- 1922[1]، هذا قبل أن يتم ذكره في بعض فقرات من كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، منها الفقرة 53 بعنوان **في الإستشراق الوجودائي لكينونة أصيلة نحو الموت**، وهذا ما نلمسه في قوله:" **لكن الوجدان الذي بمقدوره أن يترك التهديد المستمرّ والبحث لأنفسنا، المتصاعد من كينونة الدازين المعزولة والأخصّ مفتوحا، إنما هو القلق. فإنما ضمنه يجد الدازين نفسه أمام اللاشيء المتأتي من عدم إمكانية وجوده الممكنة**"[2]، وهنا المترجم استخدم كلمة لاشيء المرادفة للعدم، الذي يواجه الدازين من خلال تعرضه للقلق.

كما يعود إلى ذكر مصطلح العدم مرة أخرى في الكتاب نفسه في الفقرة 58 بعنوان: **في فهم الدعوة التي في النداء وفي الذنب** وهذا ما ظهر في قوله: "**أن يكون المرء علّة في كينونة معيَّنة بواسطة لا– وذلك يعني أن يكون علّة في بطلان ما**"[3]، وهنا هيدغر استخدم أداة "لا" للدلالة على اللاشيء أو العدم.

لقد قام هيدغر في كتابه **الكينونة والزمان** بتحليل ظاهرة القلق التي اعتبرها بمثابة أرضية تسمح له بطرح سؤال أساسي بامتياز وهو: "على أي أساس معنى ميتافيزيقي للدازين، كان من الممكن أن يضع الإنسان نفسه بشكل عام أمام شيء ما مثل العدم؟"[4] وهذا ما صرح به في لقاء جمعه مع الفيلسوف الألماني ارنست كاسيرر Ernst Cassirer (1874-1945) في دافوس Davos قبل أربعة أشهر من إلقاء محاضرته التي تحمل عنوان **ما الميتافيزيقا؟** والتي تم التعرض فيها إلى مسألة العدم بالتفصيل، بوصفها مسألة مهمة لفهم مسألة الكينونة، لهذا يؤكد هيدغر أن مسألة الكينونة لا تستطيع الاستغناء

1-Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort*, (Springer Science, Business Media Dordrecht, 2014), note, p 209.

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 473. التشديد في الأصل.

3- المرجع نفسه، ص 502.

4- Cité dans Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort*, p 212. "sur la base de quel sens métaphysique du *Dasein* est-il possible que l'homme en général puisse se placer devant quelque chose comme le rien ?

عن ظاهرة العدم لأنه "**فقط إذا فهمت العدم أو القلق، عندها تكون لدي إمكانية فهم الكينونة، وبذلك لن يتم فهم الكينونة إذا لم يفهم العدم أولا**"[1].

وهكذا نجد أن أهم شيء قام به هيدغر في محاضرته الافتتاحية التي ألقاها في جامعة فرايبورغ بعنوان **ما الميتافيزيقا؟** هو معالجة مشكلة العدم [2] – Le néant بالفرنسية و Nichts بالألمانية – معالجة فينومينولوجية، حيث أثار من خلالها سؤالا ميتافيزيقيا بالأساس ألا وهو: **لماذا هناك وجود وليس "العدم"؟** وهذا السؤال عند هيدغر غير قابل للمقارنة مع الأسئلة الفلسفية الأخرى، باعتباره ليس سؤالا عاديا، وإنما هو سؤال في العمق بالأساس، فهو يحتل المكانة الأولى بين الأسئلة الفلسفية الأخرى، إلا أن هذه الأولوية لا يجب أن نفهمها بالمعنى الزماني، أي أنه سابق من حيث الزمان على الأسئلة الفلسفية الأخرى، وإنما يحتل المكانة الأولى من حيث الطرح والأصالة الفلسفية، حيث يقول هيدغر: "**أن الناس عادة ما يطرحون على أنفسهم العديد من الأسئلة ذات المضامين الجيدة في سياق عبورهم التاريخي عبر الزمن، إنهم يحاولون بجدية أن يتفحصوا العديد من الأشياء الجيدة قبل أن يشرعوا في طرح هذا السؤال: لماذا هناك وجود وليس العدم؟**"[3].

فحسب هيدغر أن مثل هذا السؤال الكثير من الناس لم يحاولوا حتى التفكير في طرحه على أنفسهم، ورغم ذلك يوجد أقلية ممن خطر على بالهم على الأقل مرة واحدة في حياتهم، فهو يأتي على شكل جرس خافت الصوت، ويتلاشى شيئا فشيئا حتى يموت، لأنهم يصطدمون بتلك القوة العميقة التي يمتاز

1- Cité dans Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort*, p 212. "C'est seulement si je comprends le rien ou l'angoisse، que j'ai la possibilité de comprendre l'être. L'être est incompréhensible si le rien est incompréhensible." التشديد منا

2- يعتبر هنري كوربين Henry Corbin أول مترجم لمحاضرة "**ما الميتافيزيقا؟**"، حيث قام ترجمة مصطلح "Nichts" بعبارة "العدم" Le néant بشكل عام، بينما قام روجر مونيي Roger Munier، الذي ندين له بترجمة أخرى للنص نفسه، بترجمة هذا المصطلح بـ"اللاشيء" Le Rien، كما قام أيضا فؤاد كامل بترجمة هذه المحاضرة إلى اللغة العربية، واستعمل مصطلح العدم لكوربين، ونحن فضلنا استخدام مصطلح "العدم" في بحثنا هذا، لكننا سوف نضطر في أوقات معينة إلى استعمال مصطلح "اللاشيء".

3- مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ترجمة عماد نبيل، (دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت، 2015)، ص 195. التشديد منا.

بها هذا السؤال، باعتباره يظهر في تلك اللحظات الأكثر يأسا، أي عندما يُصبح معنى تلك الأشياء الموجودة من حولنا غامضة، كما يظهر أيضا في لحظات البهجة والمرح، في تلك اللحظة التي تتحول فيها أشكال ومظاهر الأشياء الموجودة من حولنا وكأننا نراها لأول مرة، وهكذا يكون هذا السؤال قد استولى علينا وعلى تفكيرنا في مختلف الحالات كالسأم والضجر، وحالات البهجة، وحتى أثناء انفصالنا عن هذه الحالات، عندما يبدو كل شيء عن وجودنا عاديا إلى درجة أن نصبح غير مهتمين عن كون شيء ما يكون موجودا أو غير موجود[1]، وعليه فمثل هذا السؤال "لماذا هناك وجود وليس العدم؟" لا بد أن يطرح ولو مرة واحدة في حياتنا.

وعلى هذا يبقى سؤال "لماذا هناك وجود وليس العدم؟" السؤال الأساسي الذي لا مفر منه في فلسفة هيدغر، وفي شرحه يقول أن أهميته من بين الأسئلة الفلسفية الأخرى تعود إلى ثلاث أسباب أساسية وهي:

أولا– يحتل هذا السؤال "لماذا هناك وجود وليس العدم؟" المكانة الأولى بين الأسئلة الفلسفية الأخرى، باعتباره يشير إلى أشياء لا حدود لها، عكس الأسئلة الفلسفية الأخرى التي تكتفي بموضوع معين في بحثها ويكون واضحا وقائما بذاته، أما هذا السؤال فلا يربط نفسه بشيء ما مهما كانت صفته، باعتباره يحوي في طياته كل الأشياء الموجودة والتي سوف توجد، لكن حدود هذا السؤال تمتد إلى غاية العدم، ذلك اللاشيء الذي لم يوجد من قبل ولن يوجد بعد، كما لا يمكننا أن نعتبره شيئا ما بما أننا نتحدث أو نبحث عنه، وإنما يثير فينا فقط ذلك التساؤل الذي يمكن أن يصل بنا إلى تلك الحدود التي لا يمكن تجاوزها إطلاقا، إلا أن هذا السؤال ما هو إلا بحث عن الشيء بكامله، أي في الموجود في كليته[2].

1- مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص 195، 196.

2- المرجع نفسه، ص 197، 198.

ثانيا–إن السؤال "لماذا هناك وجود وليس العدم؟" هو سؤال عميق جدا يتجاوز بعمقه معظم الأسئلة الفلسفية الأخرى، باعتباره لا يهتم بكل ما هو سطحي كثيرا، كوجود الموجودات، أو الأشياء الفردية وماهيتها، أو من أية طبيعة تتولد، وكيف يمكنها التغيير، أو ما هي مهمتها في هذا الوجود، وإنما هو "**سؤال يهدف بالأساس إلى الماهو بوصفه ما هو**"[1]، فمهمة السؤال هنا تتعلق بمحاولته الوصول إلى عمق أو صميم الشيء، لأن السؤال في حقيقته يبحث عن الأساس، وبما أن هذا السؤال يبقى سؤالا، فالمشكلة هنا تبقى مرتبطة بهذا الأساس الذي وصل إليه، هل حقيقة هو الأساس المطلوب، أي هل هو الأساس الذي يملي علينا بالقاعدة الأساسية التي يمكنها أن تكون نقطة بداية البحث، هل هو الأساس الرئيسي، أم أنه فشل في أداء المهمة التي تتمثل في تزويدنا بالقاعدة الأساسية التي ننطلق منها، أو أنه ليس هو الأساس، ولا شيء آخر، أو أنه يمثل الأساس فقط؟ ومن هنا نرى أن الأساس الذي يتعرض إلى مثل هذا السؤال يجب أن يهتم كذلك بوجود الموجود بذاته، دون أن يقوم هذا السؤال "لماذا هناك وجود وليس العدم؟" بالبحث عن الأسباب المماثلة للموجود ذاته، لأن هذا السؤال المتعلق بـ"لماذا " لا يكتفي بكل ما هو سطحي بل يخترق في الحقيقة حتى يصل إلى الأساس أو أكثر من ذلك إلى عمق الأعماق [2].

ثالثا– إن هذا السؤال "لماذا هناك وجود وليس العدم؟" هو سؤال أساسي جدا للشروع في عملية التفلسف، لهذا يحتل قمة الهرم بين الأسئلة الفلسفية الأخرى بوصفه الأكثر أصالة والأكثر جوهرية، كما أن هذا السؤال هو في جوهره، أي الموجود بحد ذاته وكليته، يجعلنا نحافظ على تلك المسافة التي تفصل بيننا وبين أي موجود فردي آخر، والمقصود هنا بالموجود هو الموجود في كليته دون عناية خاصة به، ودون عناية بالموجودات الفردية الأخرى كذلك، ذلك لأن كل الموجودات متساوية القيمة عنده، وتبعا لذلك نرى أنه إذا ما تم الأخذ بهذا السؤال بمعناه الكامل لا بد علينا أن نتجنب اختيار "**أي**

1- مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص 198، التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 198، 199.

موجود فردي خاص معين نحدد به هذا السؤال، ومن ضمنها الإنسان"[1]،لأن هذا الإنسان في ظل هذا الكون الضخم ليس إلا حبة رمل صغيرة، لذلك لا يوجد في هذا الوجود الذي نعيش فيه أساس شرعي يُمكِّننا من القيام بعملية الانتقاء لهذا الموجود الذي يدعى الإنسان.

لكن هذا الموجود في كليته متى ما تمكن من الولوج إلى حيز هذا السؤال "لماذا هناك وجود وليس العدم" سوف تنشأ بينه وبين عملية التساؤل هذه علاقة فريدة من نوعها، لأنه بفضلها ينفتح الموجود ككل بحد ذاته ولأول مرة على أساسه الممكن، كما يحتفظ من خلال هذه العملية – التساؤل- بكل الأشياء مفتوحة أمامه، أي الكثير من الأمور بعد هذا التساؤل تصبح أمامه ممكنة، ولهذا لا يعتبر هذا السؤال بمثابة أمر يحدث في محيط الموجود فقط وإنما هو سؤال يواجه الموجود في كليته وذلك من أجل التحرر منه، رغم أن ذلك لا يحدث بطريقة مكتملة، وهو الشيء الذي جعل هذا السؤال مميزا، باعتباره يواجه الموجود ككل دون أن ينفصل عنه في نفس الوقت، لأن ما تم طرحه في السؤال سوف ينعكس على التساؤل ذاته[2].

لكن كيف يمكننا الاهتمام بمثل هذه المسألة –مسألة العدم- وهي في حقيقتها غير منظور فيها أصلا من قبل العلم؟ لقد أعرض العلم عن الاهتمام بمسألة العدم لأنه من غير المنطقي البحث في أمور ليست موجودة، لهذا لا يمكن اعتبارها موضوعا يستحق التفكير، كما أن البحث في مسألة العدم، ولم يكن ذلك شأن العلم فقط بل أيضا شأن المنطق والفهم[3]، ذلك لأن السؤال عنه سوف يؤدي بهم إلى التعامل معه كما لو كان كائنا أمامهم يستطيعون البحث في كل خصائصه ومميزاته، وما هذا إلا ضرب من الوهم، الذي يتعارض ومنطق التفكير، لكن هيدغر يرى العكس، أنه من المنطقي البحث في العدم، فهو يتولد عن طريق نفي الوجود، أي عندما ننفي الوجود نصبح أمام العدم.

1- مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص 199، 200. التشديد في الأصل.

2- المرجع نفسه، ص 200، 201.

3- مارتن هيدغر، **كتابات أساسية**، ترجمة وتحرير. إسماعيل المصدق، الجزء الثاني، (المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2003)، ص 10، 11.

لقد قام هيدغر في محاضرته **ما الميتافيزيقا؟** بطرح سؤاله الأساسي المتعلق بالعدم، حيث قال **ما العدم؟** ورأى أن طرح مثل هذا السؤال يفترض منذ البداية أن العدم هو هذا الشيء أو ذاك، أي نفترض أنه كائن إلا أنه ليس بكائن إطلاقا، لهذا فالتساؤل عن العدم يقوم "**بقلب موضوع السؤال إلى عكسه**"[1]، وكأننا هنا بصدد التساؤل عن شيء موجود، أي نسأل عن شيء كأنه موجود ونعرف مسبقا أنه غير موجود، فالسؤال ذاته يجرد ذاته من موضوعه الخاص، ويكون عندئذ كل جواب عن هذا السؤال مستحيلا، لأنه يتخذ بالضرورة هذه الصورة، أن العدم هو هذا الشيء أو ذاك، وهو في الحقيقة لاشيء، وبالتالي يكون السؤال والجواب عن العدم مستحيلين معا.

فمن المستحيل إذا طرح مثل هذا السؤال في الواقع، لأن البحث في العدم يعد ضربا من الجنون، لكننا رغم ذلك سوف نطرحه، بوصفه مجرد سؤال كغيره من الأسئلة التي ينبغي طرحها، لأنه إذا كان العدم هو العنصر الأساسي في السؤال فلا بد أن يكون أولا ثم نحاول الالتقاء به على الأقل، لكن قبل اللقاء يجب أن نبحث عنه، ولكن كيف نستطيع العثور عليه؟ لأننا في الحقيقة لا نبحث على شيء إلا عندما نكون متيقنين بأننا سنجده، ولكن هنا الأمر مختلف تماما لأننا هنا بصدد البحث عن "العدم" أي شيء غير موجود أصلا في الوجود، فهل يمكن البحث على شيء غير موجود؟ ومهما يكن فالعدم كما هو معروف هو تلك الكلمة التي نتداولها كل يوم دون أن نتمكن من معرفته أو حتى رؤيته، لذلك فـ"**العدم هو السلب الأساسي لجملة الموجود**"[2].

ولكي نقوم بنفي الموجود لا بد أولا أن يُقدم لنا في جملته كما هو كذلك، ثم نقوم بإخضاعه للسلب أي نقوم بنفي ما تخيلناه ويصبح بذلك منفيا، وبهذه الطريقة نصل ضرورة إلى تصور العدم الذي تخيلناه قبلا، وهذا دون أن نصل إلى العدم ذاته باعتباره لا شيء، وفي الحقيقة ليس هناك اختلاف بين العدم المتخيل والعدم الحقيقي، إذ كلاهما عدم سواء حقيقي أم متخيل، وبهذا لن يكون حديثنا عن وجود العدم الحقيقي إلا تناقضا مع أنفسنا، حيث أننا ندلي بوجود ما لا يوجد أصلا، وما هذا إلا اعتراض

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر**، ص 104.

2- المرجع نفسه، ص107. التشديد منا.

جديد من قبل العقل الذي يحاول كعادته أن يقوم بعرقلة البحث في العدم، هذا العدم الذي لا يقبل التعرف عليه أو الالتقاء به إلا عن طريق "**تجربة أساسية تؤكد لنا وجود العدم**"[1] . فيمَ تتمثل هذه التجربة؟

حسب وجهة نظر هيدغر نحن لا نستطيع أن ندرك كلية الموجود في ذاته، ورغم ذلك نستطيع أن نكتشف ذواتنا بأية طريقة على أننا موجودون ضمن هذا الموجود، لكن "**ثمة اختلاف جوهري بين ادراك مجموع الموجود في ذاته، وشعورنا بأننا وسط الموجود في مجموعه، العبارة الأولى مستحيلة من حيث المبدأ، أما العبارة الثانية فهي واقعة مستمرة في آنيتنا**"[2]، إذ هنا يستحيل علينا أن ندرك الموجود في كليته أما فيما يخص اكتشاف وجودنا فيتم بمختلف الطرق، منها تلك الأحداث المختلفة التي نتعرض لها في حياتنا اليومية بما في ذلك القلق الذي يكشف لنا على أننا موجودون ومرتبطون بهذا الموجود أو ذاك، ومهما كانت بداهة هذه الحياة اليومية التي تسبب لنا مختلف مظاهر التشتت إلا أننا نحتفظ دائما بالاتساق الموجود في كليتنا، رغم وجود ما يحجبه من حين إلى آخر.

إن وجودنا في العالم دون أن ننشغل لا بأنفسنا ولا حتى بشيء من الأشياء الأخرى يجعلنا نتخبط في حالة فراغ، وهنا يستولي علينا نوع من الإحساس الذي نسميه بالملل، أو الضجر من كل شيء، وهذا النوع من الملل الذي يصيبنا في هذه الحالة، يختلف في طبيعته عن الملل من القيام بعمل ما يوميا، إنما هو ملل عميق يأتي من أعماق ذواتنا ليكشف بذلك عن الموجود في كليته، وهذا الكشف يحدث لنا أيضا أثناء شعورنا بالفرح بعد حصولنا على شيء ما نريده، كأنها ولادة جديدة للموجود، لهذا يعتبر هذا الكشف بمثابة حادثة مهمة يتحقق من خلاله وجودنا أو كينونتنا، وعليه فهذه الأحوال العاطفية هي التي تجعلنا نشعر بوجودنا وسط الموجود في جملته، لكنها تخفي عنا في نفس الوقت ما نبحث عنه ألا وهو العدم، ولهذا السبب نبتعد هنا نوعا ما عن القول أن سلب الموجود في جملته يضعنا في حضرة

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر**، ص 108، التشديد منا.

2-المرجع نفسه، نفس الصفحة. التشديد منا.

العدم، كما تكشفه لنا أحوالنا العاطفية، ذلك لأن هذا لا يحدث إلا في "**حالة عاطفية خاصة، تكشف لنا عن العدم، في فعل كاشف له "معناه الخاص تماما**""[1]، أي العدم يتم الكشف عنه بواسطة حالة عاطفية، وهذا ما يدفعنا إلى البحث عن هذه الحالة العاطفية، لنطرح السؤال الآتي:

هل هناك حالة وجدانية تحدث في ذاتية الفرد وتضعه في حضرة العدم ذاته؟

لقد بين هيدغر أثناء تحليله للدازين في الفقرة 29 من كتابه **الكينونة والزمان**، مدى أهمية الأحوال الوجودانية بالنسبة للدازين، حيث يقول "**أن الوجدان هو نمط وجوداني أساسي، ضمنه يكون الدازين الهناك التي من شأنه**"[2]، إذ كل فعل تقوم به الكينونة-في-العالم سواء كان ذلك نظريا أو عمليا، تجاه ذاتها أو تجاه الآخرين أو الأشياء الأخرى يكون دائما مبنيا على حال وجداني مثلا: فرح، حزن، حنين، يأس، أمل، دهشة، وإلى غيرها من الأحوال الوجودانية التي لها علاقة بالحقيقة، بوصفها الكيفية الأولية التي من خلالها نكتشف وجودنا في العالم، وهكذا انطلق هيدغر من الحقيقة التي تتمثل عنده في الانكشاف واللاتحجب، التي ترتبط بالأحوال الوجودانية باعتبارها الطريقة المثلى لاكتشاف وجودنا في العالم[3] ، إلا أن هذه الأحوال الوجودانية هناك من اعتبرها مجرد مشاعر ذاتية فقط لا علاقة لها بالحقيقة -التي تعد في نظرهم تطابقا بين الفكرة والموضوع- لأنها لا تتجه نحو الموضوع، وهذا هو السبب الذي جعلهم يعتبرون الأحوال الوجودانية مجرد أحوال ذاتية فقط لا علاقة لها بالحقيقة.

إن هذه الأحوال الوجودانية لا يعتبرها هيدغر ظواهر نفسية فقط، تنشأ في ذاتية الفرد ثم تنعكس بعد ذلك على علاقتنا مع الآخرين من خلال وجودنا في هذا العالم، لأن مثل هذا التفكير سوف يبعدنا عن إدراك حقيقة الكينونة على أنها كينونة- في- العالم[4]، فإذا أخذنا الحزن مثلا بوصفه حالة وجودانية لا يعيشها الفرد داخل ذاته فقط، بل يظهر هذا الحزن وبصفة دائمة في عالم الفرد الحزين وذلك في

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 110. التشديد منا.

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 275. التشديد منا.

3- مارتن هيدغر، **كتابات أساسية**، ص 11.

4- المرجع نفسه، ص 12.

علاقته مع أفراد آخرين، وكذلك من خلال تلك الأحداث والأشياء التي تصادفه في حياته، ولكن لا يجب أن نعتبر هذه العلاقة مع الأخرين والأشياء نتيجة لتلك الحالة الوجودانية المتمثلة في الحزن، لأنها بطبعها تنتمي إلى هذه الحالة الوجدانية.

كما رأى هيدغر أن هناك بعض الأحوال الوجودانية تنتاب الفرد دون إرادته، وتجعله أمام وجوده الخاص وجها لوجه، ليفتح ذلك أمامه إمكانية البحث عن الوجود الأصيل، وتتمثل هذه الحالة العاطفية في **القلق Angoisse**، وهذه الحالة العاطفية لا تحدث إلا بصورة نادرة في ذاتية الفرد، لكن عند حدوثها سوف تضعه في العدم، ولا نقصد بهذا القلق، تلك الحالة الوجودانية التي لها قابلية للخوف، وإنما هو قلق يختلف اختلافا جذريا عن الخوف [1].

وفيما يتعلق بالاختلاف الموجود بين الحالات الوجودانية هذه يستعيد هيدغر تحليله لعنصر الخوف الذي قام به في الفقرة 30 من كتابه **الكينونة والزمان**، بعنوان **في الخوف من حيث هو ضرب من الوجدان**، ليقارنه بحالة وجدانية أخرى تختلف عنه ألا وهو القلق، أما الخوف عند هيدغر فيكون تجاه شيء معين، والخوف تجاه شيء معين يكون دائما من أجل شيء معين، وبهذا يكون الفرد الخائف دائما مقيدا بذلك الشيء الذي يخاف منه[2]، حيث يظهر ذلك الخوف من خلال الجهد الذي يبذله الفرد كي ينقذ نفسه من الشيء المخيف، لأن الفرد في هذه الحالة يفقد الإحساس بالأمن تجاه الآخر الذي يهدد وجوده، ويسقط بذلك في حالة الاضطراب واللاتوازن.

1- هذا الاختلاف بين الخوف والقلق قد تطرق إليه كيركغارد في كتابه **مفهوم القلق** الذي نشره عام 1844، وهذا ما ظهر في قوله: "**فالقلق مختلف تماما عن الخوف والانفعالات المماثلة والتي لها ارتباط بموضوع محدد، في حين أن القلق هو حقيقة الحرية بما هي إمكانية الإمكانية، ولذا لا نجد القلق عند الحيوان؛ إذ تخلو طبيعته على وجه التحديد إلى التعين الروحي**". Soren Kierkegaard, *le concept de l'angoisse,* Trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, (Editions Gallimard, France, 2013), p 202.

2- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 110.

والمقارنة بين القلق والخوف عند هيدغر كانت من ثلاث زوايا رئيسية وهي: أولا: من زاوية ما نخاف أو نقلق منه، ثانيا: من زاوية الخوف والقلق ذاتهما، ثالثا: من زاوية ما نخاف منه أو نقلق عليه.

أولا– ما نخاف أو نقلق منه: إن الخوف هنا يكون خوفا من شيء ما موجود في العالم، كخوفنا مثلا من حريق أو زلزال، كخوفنا كذلك من أن يصيبنا مرض عضال، أي هناك شيء محدد يثير فينا الخوف، فهو خوف من شيء أو من أجل شيء، وهنا بالضبط يختلف الخوف عن القلق، ففي هذه الحالة لا نقلق من شيء محدد في العالم، أو كائن محدد نستطيع التعامل معه، بل الشيء الذي نقلق منه هو لا شيء أو عدم، أي ليس لديه طابع ضرر محدد[1]، ففي القلق يصبح الموجود دون وجود محدد وهذا هو العدم الذي يكشف عنه القلق، لأنه ليس كائنا محددا في العالم، وبهذا المعنى يكشف القلق عن العدم.

ثانيا – الخوف والقلق ذاتهما: في حالة الخوف هذه يكتشف الموجود ذلك الشيء الذي يثير فيه الخوف، وهذا قبل أن يتعرف عليه أو يتعامل معه، أي لا يعرف الشيء المخيف أولا مع إدراك الخطر الذي يهدده ثم يخاف منه، وإنما يكتشف ما هو مخيف في الخوف ذاته، ثم تأتي كيفية التعامل معه لاحقا، ونفس الشيء بالنسبة للقلق، فهو لا يتولد من إدراك العدم وفهمه، وإنما هذا العدم لا يكون حاضرا إلا في القلق ذاته، الذي يقوم بالكشف عنه[2]، إذ في تجربة القلق لا يبقى الموجود على حالته أي قائما بذاته، وإنما سيصبح فيها شيئا مغايرا تماما، بوصفه ملقى به في هذا العالم.

ثالثا – ما نخاف منه وما نقلق عليه: إن كون الخوف خوفا من شيء محدد، فإنه في نفس الوقت خوف على شيء محدد، مثلا الخوف على صحتنا، على عائلتنا، ممتلكاتنا، عملنا، أي خوف على أشياء محددة ترتبط ارتباطا خاصا بوجودنا، أما القلق فهو أيضا قلق على، لكن لا نقلق على شيء محدد، وإنما هو قلق على ضياع الموجود في كليته وفقدانه لكل دلالة ومعنى، وهذا ما يؤدي إلى بزوغ العدم، حيث أثناء ضياع الموجود يصبح العالم المألوف بلا أهمية وحتى العلاقات التي تربطه مع الآخرين

1- مارتن هيدغر، **كتابات أساسية**، ص 13.

2- المرجع نفسه.

سوف تتلاشى، وفي ظل هذه الظروف يشعر الموجود بأنه متروك لذاته، لكن هذا التفرد في القلق لا يقذف بالموجود إلى الانعزال عن الآخر، وإنما يحرره من مختلف الضغوطات التي تمارس عليه، ويجعله على استعداد أن يكون موجودا حرا وأصيلا إلى جانب الآخر، أي هناك إمكانية الوجود الأصيل وإمكانية الحرية، وتبعا لذلك نرى أن هذه الحرية تتأسس أيضا على العدم الذي تم اكتشافه عن طريق القلق[1].

لقد لاحظنا فيما سبق أن الخوف يحتوي على نوع من الاضطراب من أجل دفاع الفرد عن نفسه سواء بالهروب، أو الدفاع بأية وسيلة أخرى، على عكس القلق الذي يسود فيه هدوء تام من نوع خاص، حيث يكون دون إصدار أي حركة من أجل الدفاع عن النفس إزاء شيء معين، لأن هذا الأخير غير محدد تماما، فالقلق إذا هو: " **"قلق إزاء..." ولكنه ليس قلقا إزاء هذا الشيء أو ذاك، والقلق إزاء هو دائما "قلق على..." ولكنه ليس قلقًا من أجل هذا الشيء أو ذاك، ومع ذلك فإن عدم تحدد ما "منه" و "عليه" نقلق، ليس افتقارا خالصا مطلقا للتعين وإنما الاستحالة الجوهرية لتقبل أي تعين كان**"[2]، وهذا هو السبب الذي يجعلنا عاجزين أثناء القلق عن تحديد ذلك الشيء الذي يمارس ضغطه علينا.

ففي القلق إذن لا نستطيع تحديد ذلك الشيء الذي منه نقلق، لندخل بعد ذلك نحن وكل الأشياء التي تحيط بنا في نوع من اللامبالاة، ولكن لا يعني أن هذه الأشياء سوف تختفي كليا، وإنما تقوم فقط بالتراجع، الذي من خلاله تعود هذه الأشياء إلينا، ومن هنا نرى أن سقوط الموجود في كليته هو الذي يقوم بالضغط وإثارة الضيق في ذواتنا أثناء القلق، وتصبح بعد ذلك تائهة ولن يبقى لها أي شيء تستند إليه عند سقوط الموجود، سوى ذلك العدم الذي اكتشفناه عن طريق القلق.

1- مارتن هيدغر، **كتابات أساسية**، ص 13، 14.

2- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 111. التشديد منا.

وتبعا لذلك نرى أن القلق هو الكاشف عن العدم، لكن كيف ذلك؟

إن التطرق إلى معالجة مثل هذه المسألة التي تتمثل في العدم يعتمد على شرط ضروري وأساسي، وهو أن يتجلى لنا هذا العدم على أنه شيء ما موجود، ويقدم لنا بطريقة ما، ولكن كيف ذلك؟ وهل هناك تجربة معينة نكون فيها أمام العدم وجها لوجه؟

لقد رأى هيدغر أن هناك بالفعل تجربة يتجلى من خلالها العدم وتتمثل هذه التجربة في **القلق**، لكن هنا يجب أن ننتبه إلى ما نقوم بتحليله، لأن الاهتمام بمعالجة مثل هذا السؤال أمام ممثلي مختلف العلوم معتمدين في ذلك على حال وجداني محض مثل القلق، يثير فينا القلق أيضا، ذلك لأن المختصين في مختلف العلوم يعتمدون في مجالاتهم على العقل الذي يستند إلى تجارب واقعية لبلوغ الحقيقة، بينما نعتمد نحن على القلق الذي ما هو إلا حالة وجودانية عابرة لا تحدث كثيرا، لكن إن حدثت سوف تلقي بنا إلى اللامبالاة تجاه أنفسنا، وكذلك تجاه الموجودات والأشياء التي من حولنا، لهذا يتعذر علينا الحصول على أدلة مقنعة في مثل هذه الحالات بوصفها ذاتية، ليس لها علاقة بالحقيقة الواقعية.

فالموجود في حالة قلق حسب هيدغر يكون بمثابة شيء ما عالق في الفراغ، أي جعله القلق كأنه معلق في الهواء دون أي شيء يستند عليه، لذلك يتعرض الموجود بكامله للسقوط، وهنا نشعر نحن أنفسنا والأفراد الآخرين أننا نتعرض للسقوط معا في نفس الوقت، ولهذا لست "أنا" الوحيد ولا "أنت" من يتعرض إلى ضغط القلق هذا، و"لكننا" نشعر به جميعا بنفس الطريقة، وفي مثل هذا الوضع لن يتحقق أي وجود إلا للكينونة الخالصة التي حققت ذاتها في القلق، حيث لم يترك لها مجالا لأن تتمسك بشيء آخر، ذلك لأن الموجود عندما يتعرض للسقوط سوف يجد نفسه محاطا بالقلق من كل الجوانب، ولم يعد له أي وجود، ويدخل في حالة فراغ، وفي هذه الأثناء يحاول أن يملأ ذلك الفراغ الذي يحاصره عن طريق الكلام إلا أن هذا ليس سوى دليل على حضور العدم، ومن هنا يمكننا القول أن "**القلق**

يميط اللثام عن العدم"[1]، وبالتالي لم يكن ذلك الشيء الذي قلقنا "عليه" و"لأجله" في الحقيقة إلا "**عدما**"، وبالفعل فالعدم بما هو كذلك، كان موجودا في تجربة القلق التي كشفت عنه.

ومن هذه التجربة الأساسية للقلق، نكون قد فهمنا الكيفية التي بها تتحقق الكينونة – في- العالم، وبعد هذا سوف يقود سؤالنا إلى شيء آخر يتعلق بما اكتشفته تجربة القلق هذه، أي بعبارة أخرى إلى اللاشيء أو العدم، فيا ترى **ماذا عن العدم؟**

لقد أشار الفيلسوف اليوناني أرسطو في كتابه **الميتافيزيقا** إلى مصطلح العدم عن طريق مصطلح اللاوجود Le Non Être، "الذي يحمل عدة معان وهي: اللاوجود تبعا للمقولات، اللاوجود بمعنى الباطل، اللاوجود بوصفه القوة"[2]، ومن بين هذه المعاني توسع الفيلسوف أفلاطون في المعنى الثاني الذي يعني الباطل، كما تعرض أيضا الفيلسوف كانط إلى مسألة العدم في كتابه **نقد العقل المحض**، وبالضبط في الكتاب الثاني بعنوان **تحليلات المباديء** وذلك في التمثيل الأول من تمثيلات التجربة الذي يحمل عنوان **مبدأ دوام الجوهر** حيث أقر أن: "**عن لا شيء لا يصدر شيء**"[3]، وهنا المترجم استخدم مصطلح اللاشيء الذي قسمه كانط إلى أربعة أنواع في العنصر الذي يحمل عنوان **ملاحظة حول التباس الأفاهيم التفكرية** وهي، **أولا**: اللاشيء بوصفه أفهوما فارغا من دون موضوع، **ثانيا**: اللاشيء بوصفه موضوعا فارغا لأفهوم، **ثالثا**: اللاشيء بوصفه حدسا فارغا من دون موضوع، **رابعا**: اللاشيء

1-مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص112، التشديد منا.

2-Aristote, *La Métaphysique*, Trad. Jules Tricot, Tom II, (Librairie Philosophique, j. Vrin, Paris, 1991), N 2, 1089 a 15, Note, p 808, 809. "Il y a autant de formes du Non Être … Non Être selon les différentes catégories, Non Être au sens de faux, le Non Être selon la puissance".

3- عمانويل كنط، **نقد العقل المحض**، ص 138.

بوصفه موضوعا فارغا من دون أفهوم[1]، وعليه فالعدم عند كانط حسب ما عبر عنه عبد الرحمن بدوي في كتابه **الزمان الوجودي** هو السلب المنطقي العقلي[2].

وبعد ذلك جاء الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون Henri Bergson (1859-1941)، ليشرحه بقليل من التفصيل في كتابه **التطور الخالق** في الفقرة بعنوان **الوجود والعدم** ويطرح السؤال عن العدم: كيف ولمَ وجد هذا المبدأ بدلا من العدم؟ ويصل إلى أن هذا السؤال لا معنى له باعتباره يفترض أن الوجود انتصار على العدم، كما أن العدم فكرة تهدم نفسها بنفسها[3]، وهكذا نلاحظ أن مسألة العدم بقيت في الهامش، حتى جاء الفيلسوف هيدغر وأقر أن مثل هذا السؤال "**ماذا عن العدم؟**" قد آن الأوان كي يطرح، ويتم إدخاله في مجال البحث الفلسفي كسؤال قائم بذاته إلى جانب الأسئلة الفلسفية الأخرى.

إن العدم كما قلنا سابقا هو "السلب الأساسي لجملة الموجود"، أي يتمثل في اللاموجود، ولكن من خلال هذه العبارة نكون قد وضعنا العدم تحت صفة السلب الذي ما هو في الحقيقة إلا شيء منفي، وعملية السلب هذه يقوم بها العقل عندما يريد أن ينفي وجود شيء ما، أو أن يعدمه وذلك عن طريق استخدام نقيضه أو عن طريق أداة النفي "لا"، وبالتالي يصبح منفيا أو عدما، وهنا السؤال يطرح نفسه وهو: هل حقيقة يمكن افتراض نفي الموجود؟ يستحيل علينا أثناء معالجتنا لمسألة العدم القيام بمثل هذا الافتراض، لأن هذا سوف يؤدي إلى عدم الموجود المتسائل ذاته الذي يقوم بالتساؤل وبالافتراض في نفس الوقت، ولن يبقى للموجود أي سلطة بعد ذلك، وما هذا في الواقع إلا ضرب من الهذيان.

أما فيما يتعلق بالسلب والعدم فإن هيدغر يسأل عن الأولوية بينهما في الوجود: **أيهما أولى في الوجود السلب أولا ثم العدم؟ أم العكس، فلا وجود للسلب إلا لأن العدم موجود؟** [4] إن مثل

1- عمانويل كنط، **نقد العقل المحض**، ص 184.

2- عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، (دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1973)، ص 225.

3- هنري برجسون، **التطور الخالق**، ترجمة. محمد محمود قاسم (المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015)، ص، 247، ص 265.

4- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 106. التشديد منا.

هذا السؤال حسب هيدغر لم يفكر أحد في طرحه قبله، ولا حتى في جعله سؤالا قائما بذاته، أما بالنسبة له فيقول: "**العدم سابق في الأصل على "لا" وعلى السلب**"[1]، لأن العدم وجد قبل الوجود، بينما الأداة "لا" نضفيها على شيء كان موجود قبلا ثم نقوم بنفيه عن طريق الأداة، وبعد ذلك يصبح منفيا، ونفس الشيء بالنسبة للسلب الذي عن طريقه نقوم بنفي وجود شيء كان موجودا.

وفي محاولة تحليلنا للسؤال ماذا عن العدم؟ وجدنا أن الإجابة عنه كانت متضمنة فيه، ولتوضيحها أكثر كان علينا أولا أن نتتبع كيف يبلغ الوجود الإنساني وجوده الحقيقي، الذي لن يتحقق إلا عن طريق القلق، وهو الحالة التي يظهر فيها وجود العدم ونستطيع أن نتعرف على وجوده، لأنه هو الذي أفصح عن ذاته، لكن هناك بعض التأويلات قامت بوصفه بطريقة تختلف تماما عن المعنى الحقيقي له، لهذا وجب علينا أن نقوم بتصفية وتنقية تلك التأويلات التي لا تنتسب أصلا إلى مفهوم العدم، لأنها جعلتنا نتعامل معه كأنه شيء موجود في الواقع وقائم بذاته منها:

أولا: إذا قلنا إن العدم يكشف عن نفسه في القلق، فذلك لا يعني أن العدم هو الشيء الذي كان من قبل ولم نتمكن من اكتشافه إلا عن طريق القلق، وإنما الموجود عندما يكون في حالة القلق سوف يتعرض للسقوط ويصبح تائها وغريبا في هذا العالم، وفي هذه الحالة يكتشف أنه في الحقيقة لا شيء أو عدم، وهنا ينبجس العدم.

ثانيا: إن العدم لا يمكن أن يُقدم لنا على أنه شيء أو موجود محدد، لأنه لو كان كذلك، لما تم اكتشافه في القلق، الذي لم يحدد بعد ذلك الموضوع الذي يضع الموجود في هذه الحالة، لأن هذا الموضوع غير معروف أصلا.

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 106، التشديد منا.

ثالثا: إن الموجود لا يمكن أن يتصور وجود العدم عن طريق القلق، ذلك لأن العدم لا يمكن تصوره، بما هو كذلك بوصفه عدما، وإنما نكتشف وجوده فقط، لأن الموجود في حالة القلق يكون عاجزا عن القيام حتى بأبسط الأفعال، وكيف به أن يصل إلى تصور اللاشيء أو العدم.

رابعا: إن العدم يكتشف بواسطة القلق وفي القلق، أي لا يمكن أن نجد العدم منفصلا عن الموجود في كليته، أو موجودا إلى جانبه، وإنما يكتشف العدم في القلق في نفس الوقت أي "**دفعة واحدة بعينها**"[1] مع الموجود، وهنا السؤال يطرح نفسه، ماذا يعني هيدغر بعبارة أن القلق والعدم يحدثان دفعة واحدة بعينها؟

إن الموجود عندما يكون في حالة القلق سوف يصبح متوترا وغير مستقر، وذلك يحدث عندما يستولي عليه القلق في كليته ويجعل منه موجودا مغايرا عما كان عليه من قبل، لكن لا يمكنه الوصول إلى درجة عدم الموجود كليا ليفسح بذلك المكان للعدم وحده، لأنه مهما استولى القلق على الموجود إلا أنه يبقى عاجزا تمام العجز تجاه الموجود في كليته في أن يجعل منه عدما، والحقيقة أن العدم يكشف عن ذاته مع الموجود وفي الموجود الذي يفلت منا وينزلق بكامله في الوقت عينه، ومن هنا "**يظهر العدم دفعة واحدة مع الموجود في كليته وهو ينزلق**"[2]، وعليه فإن لم يتم عَدْم الموجود كله في القلق، فذلك لأننا لا نستطيع أن ننفي الموجود من أجل الحصول على العدم، إلا أن القلق من حيث هو كذلك ليس لديه صلاحية نفي الموجود، لأن في اعتقادنا إذا تم نفي الموجود عن طريق القلق سنصل إلى العدم، ولكن في الحقيقة هذا الأخير قد وُجد قبل الموجود.

إن الموجود في حالة القلق يقوم بحركة تراجع أمام شيء غير معروف أو غير محدد، فهو تراجع في ذاته، لكن لا يمكن أن نعتبر هذه الحركة فرارا أمام، وإنما هي عبارة عن سكون يتوقف فيه الموجود لفترة معينة، وهذا السكون أو الهدوء هو ميزة أساسية للقلق، مع العلم أن هذا التراجع أمام، قد أخذ مصدره

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص113، التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 114، التشديد منا.

من العدم، لأننا لا نستطيع تحديد الشيء الذي منه نتراجع، لأن العدم لا يجلب أي شيء إليه، بل على العكس، فهو في أساسه لا يقوم إلا بنبذ الموجود في كليته، وهو الأمر الذي يحيل بالموجود إلى السقوط، وفي هذه الحالة بالضبط يستولي العدم على الموجود وهو في حالة قلق، وما هذه إلا ماهية العدم الذي يقوم بالإعدام، وعليه "**فالعدم إذا ليس "إعداما" للموجود، فإنه لا ينشأ عن سلب، وفعل العدم لا يندرج تحت الإعدام أو السلب، وإنما العدم نفسه هو الذي يُعدِم**"[1]، وتبعا لذلك فالعدم مهما كان في جوهره سلبيا لكنه لا يعدم الموجود، كما أنه ليس وليد النفي أو السلب، أي العدم لا يوجد من خلال قيامه بفعل النفي أو السلب، وإنما العدم ذاته هو من يقوم بفعل العدم.

واستنادا إلى ما سبق نرى أن العدم في ذاته يتميز بصفات أساسية تختلف اختلافا كليا عن تلك التأويلات الخاطئة التي ألحقت به، والتي قمنا باستبعادها، وذلك من أجل التركيز على صفات العدم الأصلية التي تتمثل في:

أولا: إن فعل العدم ليس حدثا عاديا يحدث من تلقاء نفسه، وإنما هو حدث مقيد بوجود القلق.

ثانيا: إن العدم هو ذلك الحدث الذي يقوم بصد ونبذ كل تحديد أو تعيين على أنه موجود، لأن ما نقلق منه، وما نقلق عليه ليس محددا إطلاقا.

ثالثا: العدم هو الذي يعدم، فهو الذي يحيلنا إلى رؤية الموجود وهو ينفلت. [2]

رابعا: العدم هو الذي يقوم بالكشف عن هذا الموجود الذي بقي مخفيا إلى غاية إقدام العدم على "**الكشف عن الموجود بوصفه الآخر المحض في مواجه العدم**"[3]، أي الموجود هو كائن مغاير للعدم.

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 114. التشديد منا.

2- مارتن هيدغر، **كتابات أساسية**، ص 14، 15.

3- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 114، التشديد منا.

وهكذا نلاحظ أن الكشف الأصيل للموجود يتجلى في لحظة العدم المرتبط بالقلق بأنه موجود وليس معدوم على حد قوله: "**وفي الليل الصافي لعدم القلق يظهر الكشف "الأصيل" للموجود بأنه موجود وليس معدوما**"[1]، والعبارة الأخيرة "ليس معدوما" في هذا القول ليست تفسيرا زائدا، وإنما هي الشرط الأساسي لإمكانية الكشف عن الموجود، بوصفه هو الذي يكشف عن ذاته بذاته، وهو الذي يكشف أيضا عن العدم، حيث "**تكمن ماهية العدم الذي يعدم منذ البداية في أنه يضع الدازين وجها لوجه أمام الموجود بما هو كذلك**"[2]، وهذا هو جوهر العدم الذي يعدم من أول خطوة من خطواته، وتبعا لذلك فالعدم لا يحاصر الموجود في لحظة القلق فقط أو في بعض اللحظات النادرة للقلق، وإنما العدم موجود على نحو ضمني وبصفة دائمة في أعماق الموجود ذاته، الذي بذاته لن يكون موجودا إلا بفضل إقامته في العدم وتعرضه له.

وانطلاقا من هذا الكشف الحقيقي للعدم في ذاته، تتمكن كينونة الإنسان من أن تتحرك وتتجه نحو الموجود وتتغلغل فيه، مع العلم أن كل كينونة من حيث ماهيتها، كيفما كانت على طبيعتها أو على غير طبيعتها، هي على علاقة بالموجود، ولهذا فالكينونة بما هي كذلك يكون مصدرها دائما ذلك العدم الذي تم الكشف عنه، أي هذه الكينونة (الدازين) تتحقق عندما يجد الموجود ذاته داخل العدم ومن هنا نفهم أن: "**الدازين معناه أن يجد الإنسان نفسه واقعا داخل العدم**"[3]، ووجود الكينونة داخل العدم يعني أنها تنبثق عبر الموجود بكامله.

وهذا الانبثاق عبر الموجود هو ما يسميه هيدغر بالتعالي La transcendance، لكن الكينونة من حيث ماهيتها لا تتعالى، أما إذا حاولت الخروج عن العدم، ولو فعلت ذلك بالفعل، عندئذ لن تستطيع إقامة علاقة مع الموجود والأكثر من ذلك مع ذاتها، لذا فما عليها إلا البقاء داخل هذا العدم الذي تم

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 114، التشديد منا

2- المرجع نفسه، ص 114، 115.

3- المرجع نفسه ، ص 115.

الحصول عليه عن طريق الكشف الحقيقي له، "**إذ دون الكشف الأصيل للعدم، لن يكون ثمة وجود ذاتي أو حرية**"[1]، لأن الكشف عن العدم هو بحد ذاته كشف للموجود بما هو كذلك.

ومن خلال هذا التحليل للعدم، يمكن أن نقول أننا قد وصلنا إلى الإجابة عن ذلك السؤال الذي طرحه هيدغر قبلا والذي يتعلق بـ"ماذا عن العدم؟" إن العدم يتمثل في الحقيقة على أنه ليس شيئا، كما هو ليس كائنا، باعتباره عدما، كما أن العدم لا يظهر هكذا من تلقاء نفسه، وإنما يظهر عن طريق القلق، ولا يكون بجانب الموجود الذي يتعلق به إن كان صحيحا، وعليه "**فالعدم هو الشرط الذي يجعل الكشف عن الموجود بما هو كذلك ممكنا بالنسبة للكينونة**"[2] ، كما لا يؤلف هذا العدم في ذاته تصورا معاكسا للموجود، ولكن ماهية الموجود ذاته هو من يتضمن في الأصل العدم الذي يتحقق عن طريق وجود الموجود، ولهذا فالكينونة لا يمكنها أن توجد ولا أن تقيم علاقة مع الموجود إلا ببقائها داخل العدم، هذا الأخير الذي لا ينكشف إلا في القلق.

إن القلق الأصيل الذي قلنا عنه مسبقا أنه يحدث في لحظات نادرة، يؤثر بالطبع على العدم الذي لا ينكشف إلا في لحظة القلق، لأن إذا كان القلق نادرًا فوجود العدم يكون أيضا نادرًا، لذلك يصعب التعرف على طبيعته الأصلية في بداية انكشافه، لأنه يكون في أغلب الأحيان مخفيا عنا، نظرا لعدم اهتمامنا به وبوجوده أصلا، ذلك لأن كل تركيزنا كان منصبا على الموجود، "**إذ كلما ارتبطنا في أوجه نشاطنا المختلفة بالموجود، وكلما كنا أشد حرصا على ألا ينزلق بما هو كذلك ازداد انصرافنا عن العدم**"[3]، وبهذا نكون قد ابتعدنا أيضا عن حقيقة الكينونة ونكتفي بما هو عام وسطحي فيها، ولكن هذا الابتعاد عن العدم يجب أن يكون في حدود معينة نظرا لما له من أهمية بالنسبة لوجود الموجود، لأن العدم في فعله للإعدام سوف يعيدنا إلى الموجود في كل مرة يقوم فيه بالإعدام، لأن هذا الفعل يحدث باستمرار، دون أن نعرف حقيقته.

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 115.

2- المرجع نفسه، ص 115، 116.

3- المرجع نفسه، ص 116، التشديد منا.

إن حديثنا عن العدم سوف يؤدي بنا إلى البحث عن شيء يؤكد لنا بدوره على ظهوره واستمراره في وجودنا ويكون أكثر تأكيدا، إنه السلب بوصفه جزءًا لا يتجزأ من ماهية الفكر الإنساني، إذ كل سلب نقوم به يتطلب استعمال أداة النفي "لا" للتعبير عن موضوع ما أن "لا وجود" له على الإطلاق مثلا: نأخذ لفظة النهائي وبعد إضافة أداة النفي "لا" تصبح اللفظة لانهائي، "**غير أن هذه الـ"لا" لا يمكن أن يضيفها السلب من تلقاء نفسه ليقحمها بطريقة ما على أنها وسيلة للتمايز والتضاد بالنسبة للمعطى**"[1]، ذلك لأن السلب لا يقوم بإدخال أداة النفي "لا" هذه، إلا إذا قُدم له شيء قابلا للنفي ثم يقوم بنفيه، كما أن هذه الـ "لا" أيضا لا يمكن أن تدلي بنفسها هكذا فقط، وإنما نستخلص أصلها من السلب ذاته، وبالتالي فالسلب لا يولد أداة الـ "لا" وإنما هو مؤسس عليها، وهذه الـ "لا" تستمد أصلها من "فعل الإعدام"، وبالتالي نرى أن السلب ليس إلا فعلا من تلك الأفعال التي تعدم، باعتباره مؤسسا منذ البداية على فعل الإعدام ذاته.

ومن هنا نستخلص أن "**العدم هو أصل السلب، وليس العكس**"[2]، أي العدم هو أساس السلب أو السلب يتأسس على العدم، وليس العكس، ولهذا فمهما تعددت حالات وجود السلب في فكر أي فرد سواء كان ذلك صراحة أو ضمنا، فلن يكون السلب وحده من سيشهد على اكتشاف العدم الذي تحتويه الكينونة، كما لا يمكن أن يُعتبر هذا السلب العنصر الوحيد الذي يقوم بالدور الرئيسي في فعل الإعدام الذي جعل الكينونة في حالة اضطراب وتوتر، وإنما هناك إمكانيات أخرى تساهم أيضا في الكشف عن العدم كألم الحرمان مثلا، وعليه يتضمن فعل الإعدام عدة إمكانيات وقوى تقوم بالضغط على الكينونة التي ما عليها سوى تحملها، باعتبارها قوى لا تدخل ضمن أنواع السلب المحض البسيط، لكن هذا لا يمنعها من التعبير بـ "لا" وبالسلب، لأن فراغ السلب ومداه يتم اكتشافهما على نحو أفضل بهذه الطريقة.[3]

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 117، التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 118.

3- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

إن شعور الموجود بأن فعل الإعدام قد استولى عليه في كليته ليس إلا دليلا على ظهور العدم وبصفة مستمرة، هذا وإن كان في بدايته غامضا، لكن سيكشف عنه القلق في حالة حدوثه، هذا الذي يكون في أغلب الأحيان مكبوتا في الموجود، أي القلق موجود في الموجود لكنه نائم، ورغم ذلك تظهر لمحاته باستمرار من خلال الموجود، أي هناك بعض التلميحات في تصرفات الموجود تبين لنا أنه في حالة قلق، إلا أن هذه التلميحات تزداد وتضعف حسب حالة الموجود، إذ تضعف قوتها أو يصعب علينا ملاحظتها عند الموجود المنشغل بالعمل اليومي ويقر "دون وعي منه: بـ نعم، نعم و كلا، كلا"[1]، لكن تلميحات القلق هذه تزداد عند الموجود المنطوي على نفسه وهو قلق على أسراره من أن تكتشف، وتزداد هذه التلميحات إصرارا عند الذين لديهم الشجاعة أو القوة في أعماقهم لتحقيق مسعاهم، وهذا يأتي نتيجة لما قاموا به من أجل ذواتهم للحفاظ على الكينونة من الانحطاط.

إن هذا القلق يختلف من شخصية لأخرى، فالذي نجده مثلا عند الشخصية الضعيفة يختلف عن ذلك القلق الذي نجده عند الشخصية الشجاعة، لأنه في محتواها لا يمكن أن يتعارض القلق مع الشعور بالفرح أو السرور، ولا أن يتعارض مع تلك المتعة المريحة التي نتحصل عليها أثناء القيام بأي نشاط يريح ذواتنا، بل يتواجدان معا في نفس الوقت وفي نفس الموجود الذي استطاع أن يوفق في هدوء تام بين هذه العواطف المتناقضة عن طريق ارادته ورغبته في ذلك، إلا أن هذا القلق يمكن أن يستيقظ في أية لحظة في الموجود دون أن يكون هناك حدث معين، إذ يمكنه أن يستيقظ حتى لأتفه الأسباب، وفي هذه الحالة يكون مستعدا باستمرار للقيام بقفزة جديدة، التي نادرا ما يقوم بها، وهذا ما يجعلنا في انتظار حدوثها مرة أخرى، لنجد أنفسنا بعد ذلك في حالة من التبعية[2].

إن وجود القلق في حالة خفاء أو كمون لدى الكينونة جعلها تجد ذاتها داخل العدم الذي يعمل على مراقبة حدوثه ذلك الموجود الذي يتصف بصفة التناهي، التي تؤدي عن طريق قراراته أو إرادته إلى عدم القدرة على الوقوف أمام العدم الأصيل، لأن هذا التناهي يفتح في ذاتية الكينونة هوة أو ثغرة

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 119.

2- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

يصعب تنحيتها، مما يجعل نهايتنا العميقة والخاصة رافضة لحريتنا، "**وبقاء الكينونة داخل العدم بسبب القلق المحتجب، معناه بالنسبة للكينونة تجاوز الموجود بأسره، وهذا ما يطلق عليه بالتعالي**"[1]، وهذا التعالي يتحقق أثناء وجود الكينونة في العدم نتيجة للقلق المحتجب عنها.

لقد رأى هيدغر أن السؤال الذي تم طرحه في محاضرة **ما الميتافيزيقا؟** عن العدم، كان بمثابة تهيئة للدخول إلى الميتافيزيقا ذاتها باعتبارها "**التساؤل الذي يتجاوز الموجود الذي عنه نسأل، لتسترده بما هو كذلك، وفي جملته، في تصور عقلي**"[2]، حتى تتمكن من استيعابه، وعليه فالسؤال عن العدم ليس إلا تجاوزا للموجود بما هو كذلك في كليته، وهذا ما ندعوه في الحقيقة بالسؤال الميتافيزيقي المحض، إذ قد ذكرنا آنفا أن كل سؤال ميتافيزيقي هو سؤال مزدوج بطبعه، حيث يحوي في طياته الميتافيزيقا بأكملها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تكون الكينونة التي تسأل عن ذاتها متضمنة نفسها في السؤال الميتافيزيقي.

وبما أن السؤال عن العدم هو سؤال ميتافيزيقي خالص، باعتباره تجاوزا للموجود، إذن لا بد علينا أن نبحث عن مدى اختراق هذا السؤال جملة الميتافيزيقا ذاتها وكيف استطاع احتواءها بالكامل؟

في الحقيقة كانت الميتافيزيقا قد عبرت عن نفسها منذ زمن بعيد من خلال موضوع العدم عن طريق قضية مبهمة وهي: "**من العدم لم يكن شيء**"[3] Ex nihilo nihil fit، لكن في هذه المسألة لم يطرح العدم حسب هيدغر كمشكلة حقيقة قائمة بذاتها، وإنما لفتت الانتباه إليه فقط، عندما تتعرض إلى تصور الموجود على أنه مؤسسه وموجهه، وفي نفس الصدد وجدنا الميتافيزيقا القديمة "**تتصور العدم على أنه اللاموجود**"[4] Non-étant، باعتباره ذلك الشيء الذي لا صورة له ولا شكل، والأكثر من ذلك لا يستطيع حتى أن يشكل من ذاته شيئا ما له كيان، وتكون لديه صورة نراها ونشاهدها

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 120، التشديد منا.

2- المرجع نفسه، نفس الصفحة، التشديد منا.

3- المرجع نفسه، ص 121.

4- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

بوصفها لا شيء، لهذا السبب يختلف عن الموجود الذي يمتلك صورة وشكلا يحددان كينونته، والذي يتقدم لنا في تلك الصورة التي نلاحظها، ورغم ذلك يبقى البحث عن أصل ومشروعية وحدودية تصور الوجود والعدم محل بحث ونقاش.

وفي مسألة العدم هذه: "من العدم لم يكن شيء" قد رأى هيدغر أن الديانة المسيحية ترفض مثل هذا الموقف الذي يتصور العدم على أنه اللاوجود، ذلك لأن مفهوم العدم عندها على العكس يتمثل في "**الغياب الأساسي للموجود خارج الإله**"[1] Ex nihilo fit …ens creatum، فالعدم عندها هو غياب الموجود فقط، وليس عدما له، لأنه "من العدم قد أتى الموجود المخلوق"، ليصبح بذلك العدم عندها المفهوم الذي يناقض الموجود الحقيقي، أو الموجود الأسمى، أو الإله باعتباره الموجود غير المخلوق، فالعدم في الديانة المسيحية مفهوم مضاد للإله لا غير، أي لا يناقض العدم إلا الموجود الأسمى، أما فيما يتعلق بالموجود العادي فهو يأتي من العدم، الذي يصرح من خلال تفسيرنا له عن ماهية التصور الأساسي للموجود.

وهكذا كانت مسألة البحث في الموجود من الناحية الميتافيزيقية هي نفسها المنهجية المتبعة خلال البحث في العدم، إلا أن الأسئلة المتعلقة بالوجود والعدم لم يتم طرحها بأية طريقة، لهذا السبب لم ينتبه أحد إلى تلك الصعوبة التي تواجهه والتي تظهر في هذه المقولة: "**إذا كان الإله يخلق من عدم، فلا بد أن يكون في استطاعته إقامة علاقة "مع" العدم، ولكن، إذا كان الإله هو الإله، فإنه لا يستطيع أن يعرف العدم**"[2]، ولا أن يقيم حتى علاقة معه، ذلك لأن الإله قد نفى عن ذاته كل صفات النقص في الوجود، وانطلاقا من هذا التحليل تبين لنا أن العدم هو المفهوم المناقض للموجود الحقيقي، أي يقوم بنفي الموجود كليا، لكن إذا طرحت مسألة العدم كمشكلة أساسية وبطرق مختلفة، فلن تعرف هذه العلاقة المناقضة بين الموجود والعدم تعريفا أوضح فحسب، بل سيستيقظ السؤال الميتافيزيقي الحقيقي

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 121، التشديد منا.

2- المرجع نفسه، ص 122، التشديد منا.

عن وجود الموجود، وبهذا لن يبقى العدم بصفة التضاد أو غير المحدد للموجود، بل "**يكشف عن نفسه بوصفه مكونا لوجود هذا الموجود**"[1]، وبالتالي نفهم أنه عن طريق العدم نكتشف الموجود.

لقد قام هيدغر أثناء تحليله للعدم بالعودة إلى موقف أحد الفلاسفة للاستعانة به ألا وهو الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل Friedrich Hegel (1770- 1831) ، الذي رأى في كتابه **علم المنطق** أن مسألة الوجود ومسألة العدم هما شيء واحد، أو الوجود والعدم يمثلان نفس الفكرة وهذا ما تبين في قوله أن: "**الوجود الخالص والعدم الخالص هما شيء واحد**"[2]، وهذه العبارة تبقى صادقة إلى حد ما، ذلك لأن الوجود والعدم يؤلفان بعضهما، لكن هذا لا يرجع إلى تشابه في وضعيتهما المتمثلة في عدم تعيينهما ومباشرتهما حسب المفهوم الهيجلي، وإنما لأن الوجود ذاته متناه في ماهيته، وهذا ما يظهر من خلال تعالي الكينونة الموجودة في العدم عن طريق الموجود [3]، ومن هنا يمكننا القول أن السؤال عن الوجود بما هو كذلك هو السؤال الأساسي للميتافيزيقا، بوصفه قائما في نفس الوقت إلى جانب مشكلة العدم التي برهنت على أنها ذات طبيعة ميتافيزيقية.

وهكذا تتخذ القضية الهيدغيرية التي تتعلق بالمقولة السابقة الذكر "**من العدم لم يكن شيء**" معنى مغايرًا وتصبح تتعلق هنا بمشكلة الوجود ذاته، ليتغير مفهوم العبارة على النحو التالي "**من العدم كان كل وجود، بما هو وجود**"[4] Ex nihilo omne ens qua ens fit، وفي هذا الحالة لا يحقق الموجود في كليته ذاته الحقة إلا إذا عُدمت الكينونة، وذلك تَبعا لإمكانياته الخاصة فقط، أي طبقا لتلك الحالة المتناهية، وفي هذا الصدد ثمة سؤال يطرح حول العدم، حيث إذا قلنا أن السؤال عن العدم سؤال ميتافيزيقي بالأساس، فكيف يمكنه أن يحوي في طياته الكينونة التي تسأل؟ هذه الكينونة التي قد سبق

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 122، التشديد منا.

2 -Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, Trad. George di Giovanni (Cambridge University Press, United States of America, 2010), p 59. "Pure being and pure nothing are therefore the same".

3- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 123.

4- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

وأن حددنا ماهيتها عن طريق العلم، وإذا كانت الكينونة بهذه الصفة موجودة حقا داخل سؤال العدم، فذلك سوف يحيلنا بالتأكيد إلى "**وضع الكينونة موضع التساؤل**"[1].

وهكذا بعد التساؤل نرى أن الكينونة التي تم تحديدها عن طريق العلم، أو الكينونة العلمية على علاقة ممتازة بالوجود ذاته ووحده، أما فيما يخص مسألة العدم فقد أراد العلم أن يتجاوزه عن طريق التعالي، لكن من خلال النتيجة التي توصلنا إليها في السؤال الذي طرحناه عن العدم تبين لنا أن "**الكينونة العلمية ليست ممكنة إلا إذا بقيت داخل العدم نفسه**"[2]، بحيث لا يمكن أن تفهم ذاتها كما هي في ذاتها إلا في العدم، ولهذا فاليقظة والترفع اللذان نرجعهما إلى ماهية العلم ليس لديهما أية قيمة في حالة عدم معالجتهما وبطريقة جدية لمشكلة العدم التي تم الكشف عنها، وهذا هو الشيء الذي يُمكّن العلم من أن يجعل الموجود ذاته موضوع بحثه، ولكن بشرط أن يصدر هذا العلم عن الميتافيزيقا، باعتباره السبب الذي يجعله قادرا على مواصلة مهمته الأساسية والتي لا تتمثل فقط في جمع المعارف وترتيبها، وإنما أيضا في جعل المجال الكلي للحقيقة مفتوحا في الطبيعة والتاريخ وبطريقة متجددة.

وفي تلك الحالة التي نكتشف فيها أن العدم موجود في أعماق الكينونة، يبدأ ذلك الشيء الغريب في الموجود من الهجوم والضغط عليه، وفي هذه الأثناء بالضبط يستيقظ الموجود ويدلي بتلك الدهشة، التي تؤدي إلى تجلى السؤال "لماذا؟"، وبما أن هذا السؤال أصبح ممكنا بما هو كذلك، أصبح في مقدورنا وبطريقة محددة أن نسأل عن الأسباب وأن نخلق نحن تلك الأسباب [3]، وتبعا لذلك يكون السؤال الذي طرحناه عن العدم قد وضع "ذواتنا" نحن الذين نتساءل محل السؤال، الذي يُعد في أساسه سؤالا ميتافيزيقيا بامتياز.

إن استقرار الكينونة في العدم هو الذي جعلها قادرة على تشكيل علاقتها مع الموجود، الذي تعمل على تجاوزه في ماهيتها، هذا التجاوز الذي لا يمثل في الحقيقة إلا الميتافيزيقا ذاتها، بوصفها تلعب دورا

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 123.

2- المرجع نفسه، ص 124، التشديد منا.

3- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

مهما في تأليف الكينونة البشرية، لهذا لا يمكن أن نعتبرها تخصصا فقط نجده في الفلسفة ذات الطابع المدرسي، ولا هي ميدان مغلق لخواطر اعتباطية أو خيالية بل هي الكينونة نفسها "**وإنما هي الحادث الأساسي في الكينونة، إنها الكينونة نفسها**"[1]، وهكذا نجد أن حقيقة الميتافيزيقا موجودة في أعماق الكينونة، وإلى جانبها قبل أي شيء آخر توجد تلك الإمكانية التي تعمل على تهديدها باستمرار لأن تقع في عمق الخطايا، لهذا مهما كانت جدية وصرامة أي علمًا، فلا يمكنه أن يعادل جدية الميتافيزيقا.

وإذا ما عُدنا إلى توضيح طبيعة السؤال الذي سألناه قبلا عن العدم، وقمنا بمساءلة أنفسنا عنه سوف يتبين لنا أن معالجة مثل هذا السؤال لا يعني أننا تناولنا مسألة الميتافيزيقا من الخارج، كما أننا لم نتغلغل في ثناياها، ولا يمكن أن ننفذ ذواتنا إلى داخلها، ذلك لأننا منذ أن وجدنا كنا داخل الميتافيزيقا ذاتها، وفي هذا الصدد يستعين هيدغر بمقولة أفلاطون في محاورة **فايدروس** التي قال فيها أن "**التفلسف موجود، ما وجد الإنسان**"[2]، إذ لو لا وجود الإنسان لما كان التفلسف، الذي ليس إلا دليلا على وجود الإنسان.

وهكذا يبدو لنا أن الحديث عن معالجة مسألة العدم عند هيدغر ليس حديثا عاديا أو بسيطا وإنما هو حديث قيم ورائع على حد قوله: "**إن الخطاب الصحيح عن العدم لا يمكن أن يكون خطابا مباشرا مماثلا ومشابها لعملية وصف صورة ما على سبيل المثال**"[3]، وإنما يجب التعمق في بحثه لما له من مكانة هامة في الأبحاث الفلسفية، ورغم ذلك وجدنا موضوع العدم قد تعرض على العموم للتجاهل

1- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر** ، ص 125، التشديد منا.

2- Platon, *Phèdre*, Trad. Luc Brisson, (Editions Flammarion, Paris, 1989), p 188. "La nature, mon cher, a mis dans la pensée de cet homme-là une certaine "aspiration au savoir"". -

- في هذه المقولة يقر هنري كوربان في ترجمته لمحاضرة هيدغر التي تحمل عنوان **ما الميتافيزيقا؟** أن هيدغر قام بترجمة كلمة الطبيعة Nature (phusei) بكلمة الوجود (Existence) ، وطبيعة الإنسان هو الوجود، ولكن الوجود (L'ek-sistence) هو التعالي، الميتافيزيقا. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique*, Trad. Henry Corbin, (Editions Nathan, France, 1985), Note, p 69.

3 - مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص 47.

من قبل الفلاسفة، في نفس الوقت الذي تعرض فيه للرفض أيضا من قبل علماء المنطق واللاهوتيين الذين اهتموا فقط بالموجود، لهذا بقي موضوع العدم في طي النسيان، حتى جاء هيدغر وأعاده إلى حيز التساؤل الفلسفي حيث اهتم به وتساءل عنه، وهذا ما ظهر في قوله: "**يجب أن نسأل عن العدم؟ لماذا لا نعطي له أهمية إلى جانب الموجود؟**"[1]، فهيدغر رأى أنه من الضروري أن نهتم بمسألة العدم إلى جانب الموجود لما له من أهمية في وجود الموجود.

1- مارتن هيدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا** ، ص 43.

الفصل الثالث

الدين الكيركغاردي لدى هيدغر

"**La liberté**, **le néant**, **l'angoisse**, **le possible**, **la faute**, **toutes les catégories heideggériennes**, **se trouvent déjà amorcées et développées par le génie mobile de Kierkegaard**"

- Benjamin Fondane, *Martin Heidegger. Sur les routes de Kierkegaard et de Dostoïevski*. P 216

I- كيركغارد والخلفية المسيحية لظاهرة القلق

II- حدود المعالجة الكيركغاردية لظاهرة القلق

III- هيدغر وكيركغارد

أ- اعتراف بالدين

ب- الإقرار بضرورة التجاوز

– تمهيد

رأى كيركغارد أن الفلسفة الهيجلية باعتبارها فلسفة مثالية مطلقة لا تعترف أصلا بكل ما هو شخصي متفرد، فقام بمهاجمة هذه الفلسفة المثالية التي عملت على طمس الذاتية في النسق. إلا أن هذه الذات في وجودها مرتبطة بالواقع المعاش، فهي الذات التي تشعر، وتيأس وتقلق في الحياة ومن الحياة، دون سبب محدد، فهو شعور غامض يستولي على الفرد دون أن يعرف مصدره، وربما هذا ما أدى إلى عدم الاهتمام بدراسته من قبل، لكن مع مجيء الفيلسوف كيركغارد أصبح القلق أهم الأحوال العاطفية التي عني بدراستها، فهو يحتل مكانة هامة في فلسفته، حيث يسعى إلى فهم أصل ومعنى الحديث عن هذا الشعور الفريد الذي يصاحب الوجود، ويريد بشكل خاص توضيح بعده العامي، من حيث إن القلق لا يتعلق بشيء محدد، ولكن يتم اختباره في الحياة نفسها.

وظاهرة القلق عند كيركغارد ذات جذور تعود في أولها إلى الذين تأثر بهم في هذا المجال، ثم سمحت له الفرصة بتكوين مفهوم القلق، وفي هذا الصدد استعان كيركغارد بالفيلسوف الألماني جورج هامان George Hamann (1730-1788)، الذي وصف القلق بأنه "كآبة مقدسة" باعتباره المنقذ مما يحدث من أزمات في ذاك العصر، وبذلك يكون هامان هو من نبه كيركغارد إلى أهمية الدور الذي يمكن أن ينهض به القلق لخلاصنا، كما تطرق الفيلسوف الألماني فريدريك شيلنج Friedrich Schelling (1775-1854)، في أبحاثه إلى هذا الموضوع عندما تحدث عن ماهية الحرية الإنسانية بوصفها نوعا من معاناة الطبيعة، حتى أنه تجرأ عن الحديث عن قلق الإله، ليخلط بذلك حسب كيركغارد بين العقيدة والميتافيزيقا، هذا بالإضافة إلى تشبيهه الخطيئة بالدوار، حيث كان بعض تلامذة شيلنج، هنريك ستيفنز Henrik Steffens (1773- 1845)، وخاصة التيولوجي الألماني كارل دوب Karl Daub (1765- 1836) قد نهضوا إلى تحليل ظاهرة القلق على نحو يشبه إلى حد ما تحليلات كيركغارد[1].

1-Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, (Editions Montaigne, Paris,1938), p 222.

لكن الأهمية التي أولاها كيركغارد لمفهوم القلق ليست مستقاة فقط من هؤلاء الذين سبقوه، وإنما ترجع في الحقيقة إلى تلك الملاحظات التي استقاها من ذاته وحياته التي كانت ممزقة وقلقة، إذ اتسمت بالخوف والقلق وهذا ما ظهر في يومياته عام 1850 حين قال: "**كل شيء بالنسبة لي كان مضطربا، لدي الكثير من القلق والخوف**"[1]، كما صرح قبلا في يومياته عام 1832 أن كل الأخطاء تبدأ عن طريق الخوف وتنتهي بنوع من اليأس العاجز، لأن الذي نخاف منه هو ما نريده، وهذا ما يجعل الفرد ضعيفا ويحدث أول ذنب له في هذا الضعف، لهذا أقر أن "**القلق هو الذي يقود إلى الظلال**"[2]، والقلق عنده عبارة عن قوة خارجية تستولي على الفرد، ولا يستطيع الفكاك منها.

I- كيركغارد والخلفية المسيحية لظاهرة القلق

يحيلنا البحث في الجذور المسيحية لظاهرة القلق إلى أصل يوناني أعمق، ذلك لأن أصل كلمة القلق في اللسان اليوناني هو Ankhô، وهو يدل على الفعل الذي يعني الخنق والتضييق، لنلاحظ أن الفعل Ankhô يعبر حقيقة عن وضعية الفرد في حالة الخنق والتضييق، وهذا بالمعنى الضيق للكلمة، إذ لا يمكن أن يكون هنا القلق بمثابة استعارة تستخدم الأعراض الجسدية للتعبير عن الحالات النفسية أو العاطفية، وانطلاقا من هذا المصطلح اليوناني تنحدر أفعال لاتينية أخرى من نفس الأصل وهي Ango ، أما بالنسبة لإسمه فهو Angustia، والذي يترجم إلى الفرنسية بمصطلح Angoisse أو بمصطلح Anxiété، أما بالنسبة للترجمة الإنجليزية والألمانية فلا تستخدم إلا مصطلحا واحدا للتعبير عن هذين الفعلين وما يرتبط بهما من أسماء، ففي الألمانية نجد المصطلح المستعمل للتعبير عن القلق هو Angst على خلاف الترجمة الإنجليزية التي تستخدم مصطلح Anxiety، وهذه المصطلحات المستخدمة في هذه اللغات قد أوجدت نوعا من الخلط بين

1- Soren Kierkegaard, *Journal, 1850-1853,* Trad. Knud Ferlov et Jean-j Gateau, (Editions Gallimard, France, 1957), p 76. "Tout s'est troublé pour moi, j'eus tant d'angoisse et de peur". التشديد منا

2- Cité dans Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 223.

angoisse، وanxiété مع العلم أن الفرق الهام الموجود بين المصطلحين مازال قائما في هذه اللغات، حيث يتم التمييز بينهما من خلال سياقاتهما في الجمل[1].

ورغم أن أصل مصطلح القلق يعود إلى أصول يونانية وهو فعل Ankhô ، إلا أنه لم يكن حينها يشير إلى وصف شعور أو حالة الخوف والقلق عند الفرد في العالم، وإنما كان يصف فقط الأعراض الجسدية المرتبطة بالقلق، ولم يرتبط بالحالة النفسية كما فسرها كل من كيركغارد وهيدغر، وعلى هذا فالعالم في العصر اليوناني القديم لم يكن هو مصدر القلق في نظرهم، بوصفه عالما منظما ومستقرا في طبيعته، وليس فيه ما يدعو إلى القلق، لنفهم هنا أن القلق لم يكن إلا نوعا من الخوف المرتبط بالأشخاص والأشياء فقط وليس بالعالم، لكن هذه النظرة لم تبق على حالها، إذ سرعان ما تغيرت مع مجريات الأحداث، وهذا ما أدى إلى زعزعة ثقة الإنسان تجاه هذا العالم الذي أصبح يهدد الفرد من كل جوانبه، لأنه لم يعد مستقرا كما كان خاصة مع مجيء المسيحية التي أضفت طابعا مغايرا على العالم بصفة عامة وعلى الفرد بصفة خاصة[2].

أما في ما يخص الجذور المسيحية للقلق، فنرى أن ظهور القلق على تلك الصفة التي نعرفه بها اليوم، والذي نواجهه اليوم في العالم، يعود إلى ما قيل في **الكتاب المقدس** وبالضبط في العهد الجديد، في الفقرة 16، الآية 33 الرسول يوحنا: "في العالم ستعرف المحن ولكن عليك أن تتحلى بالشجاعة، لقد هزمت العالم"[3]، ومصطلح "المحن" الذي استعمل هنا قد أتى من ترجمة للمصطلح اليوناني في العهد الجديد وهو Thlipsis والذي يعني الضغط والتضييق، وهذا المصطلح في حد ذاته قد ترجم لأول مرة

1- Sophie Harvey, *L'angoisse chez Soren Kierkegaard et chez Martin Heidegger,* Mémoire de fin d'études présenté à Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie, juillet 2011, p 8.

2-Ibid. p 8, 9.

3- Cité dans Sophie Harvey, *L'angoisse chez Soren Kierkegaard et chez Martin Heidegger,* p 9.

من قبل اللاهوتي الألماني مارتن لوثر Martin Luther (1483- 1546)، عن طريق كلمة Angst أي القلق.[1]

ومع مرور الوقت أي مع بداية العصر المسيحي ومدرسة العصور الوسطى نجد تلك الآية من **العهد الجديد** حول القلق قد رُبطت بسلسلة طويلة من النقاشات، حيث دارت أغلب النقاشات حينها حول قلق العالم، الخوف من الإله، والخوف من عقاب الخطيئة، حول القيامة، حول الجنة والجحيم، وحول التحرر من القلق عن طريق الإيمان. وانطلاقا من الفيلسوف الغنوصي بوهم Boehme الذي عاش في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بدأت تظهر مجموعة من المفاهيم الفلسفية الوجودية للقلق الذي يمكن استخلاصه لاحقا عند كيركغارد [2].

إن البحث عن الخلفية المسيحية لظاهرة القلق عند كيركغارد سوف يعود بنا إلى تلك البيئة الذي نشأ فيها، إذ كانت تحت سيطرت الكنيسة التي زرعت مختلف المفاهيم الدينية في عقول الأفراد، هذا إلى جانب نمط الحياة التي عاشها كيركغارد خاصة في صباه وسط عائلة أطلق عليها اسم "الأسرة اللغز" إذ لم تكن حياته سهلة وهادئة وإنما كانت حياة قلقة وممزقة تتصف بالخوف والرعب، ولم يكن ذلك إلا نتيجة لتلك التربية الحزينة التي تلقاها، فقد كانت مملوءة بجو الخطيئة التي ارتكبها الأب، مما جعل كيركغارد يبحث في ذاته عن التوافق بين تلك الأفكار السوداوية التي تلقاها وتلك الأفكار التي يبحث عنها باعتبارها أفكارا صادقة يمكن له أن يؤمن بها ويعتنقها، وهذا ما عبّر عنه كيركغارد في يومياته عندما قال: "**إن ما أحتاج إليه هو التوافق مع ذاتي، بأن أجد حقيقة تكون صادقة بالنسبة لي، وأن أعثر على الفكرة التي أعيش وأموت من أجلها**"[3].

1- Sophie Harvey, *L'angoisse chez Soren Kierkegaard et chez Martin Heidegger*, p 9.

2- Ibid.

3- نقلا عن حسن يوسف، **فلسفة الدين عند كيركجارد**، (مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2001)، ص 10. التشديد منا.

لكن قبل أن نتطرق إلى حياة كيركغارد لا بد أولا أن نتعرض إلى حياة والده ميخائيل كيركغارد Michael Kierkegaard (1756- 1838)، لأنه هو من أثر في ابنه تأثيرا عميقا، حيث بدأت مأساة الأب عندما كان يرعى الخراف في أحد الأراضي الموجودة بإقليم غوتلاند Gotland الغربي، وهو في الثانية عشر من عمره، إذ كان يعاني في نفس الوقت من البرد والجوع، فهذه الحالة صعب جدا أن يتحملها طفل مثله، لذا صعد في أحد الأيام على صخرة وقام بسب الإله الذي حرمه من كل أنواع النِعم الموجودة في الحياة، إلا أن هذه المعاناة لم تدم طويلا لأن ميخائيل قد استدعاه خاله الذي يدعى نيلس أندرسون سيدنج Niels Anderson Saeding [1] من أجل العمل معه، مع العلم أن خاله هذا يعد من بين التجار الأغنياء في كوبنهاجن Copenhague، وهكذا ترك ميخائيل خرافه ومحنته إلى الوراء، وذهب إلى العمل في العاصمة، حيث يستطيع تحقيق تلك الحياة التي تمناها يوما.

وبعد أن غادر ميخائيل بلدته نسي كل المعاناة التي تخبط فيها، لكن لم ينس فعلته أو خطيئته التي تمثلت في سب الإله، وهكذا بدأت حالته النفيسة تضطرب شيئا فشيئا، إذ بدأ الرعب والقلق يستوليان عليه من جراء خطيئته، وشك حتى في ذلك الثراء الذي حققه مع خاله، وهو الشيء الذي جعله يعيش في خوف وارتعاد منتظرا العقاب الإلهي، لأنه فهم الرسالة الإلهية، فهذه الرفاهية عنده ليس هبة من عند الإله وإنما هي لعنة تجعله يعاني من جانب آخر والأهم في حياته وربما عائلته.

إن هذا الوضع الذي بلغه ميخائيل جعله حائرا يتساءل عن مصيره: هل هناك خطيئة دون عقاب؟ بما أنه ارتكب إثما ولم يعاقب عليه بعد، وهذه الفكرة تسللت إلى فكره وغرست فيه بذرة من القلق الذي يزداد يوما بعد يوم، ولقد عبر الكاتب الروسي فيودور دوستويفسكي Fiodor

1- فوزية ميخائيل، **سورين كيركجورد، أبو الوجودية**، (دار المعارف بمصر، القاهرة، 1962)، ص 7.

Dostoïevski (1821-1881)، عن هذا القلق في إحدى رواياته: "**القلق الناجم عن ارتكاب الجريمة، فيخشى العقاب حتى يكاد يستدره**"[1].

لكن هذا القلق لم يمنع ميخائيل من تكوين أسرة، فقد تزوج من امرأة أحبها حبا عميقا، وعاش معها حياة زوجية سعيدة لمدة سنتين، إلا أن هذه السعادة لم تدم طويلا حيث توفيت زوجته التي لم تترك له ولا طفلا يؤنسه، ورغم حبه لهذه الزوجة إلا أنه لم يكن وفيا لها بل خانها مع خادمته آن سورينداترلوند Ane Sorendater Lund [2]، وهي أم كيركغارد التي تزوجها بعد وفاة زوجته الأولى، وهكذا يكون ميخائيل قد ارتكب خطيئة أخرى في حياته.

إلا أن تلك الرفاهية أقلقت ميخائيل واعتبرها بمثابة حيلة من حيل العقاب الإلهي الذي يجعله يتعلق بالمال أكثر من أي شيء آخر، وهكذا أصبح هذا القلق قلقا مرضيا لأنه خائف دوما من العقاب الذي سيناله جراء خطيئته، لذا أصيب بما يسمي بالسيكاثينيا Psychasthénie، وهو مرض يسبب نقص الطاقة النفسية ويجعلها غير قابلة للإبقاء على التكامل العادي، ويحتوي على الأعراض التالية: المخاوف والوساوس المتسلطة على نفسية المريض الذي لا يستطيع التحكم فيها ولا التخلص منها[3]، وهذا ما حدث لميخائيل لهذا اضطر إلى التوقف عن عمله وهو في سن الأربعين.

فبعد أن توقف ميخائيل عن العمل قل اهتمامه بالمال، ليوجه اهتمامه إلى ما هو مهم في حياته وهو عائلته، لأن العقاب لم يحل عليه بعد فبدأ في القلق على عائلته، إذ أصبح يعتني بأبنائه خاصة عندما كانت زوجته في انتظار طفلها السابع والأخير ألا وهو سورين كيركغارد عام 1813، وهو العام الذي حل فيه إفلاس شامل بالدنمارك من جراء إصدار أوراق مالية دون غطاء، ولم ينج من هذا

1-نقلا عن فوزية ميخائيل، **كيركجورد، أبو الوجودية**، ص 8.

2- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

3- حسن يوسف، **فلسفة الدين عند كيركجارد**، ص 13.

الخراب إلا تلك السندات المسماة بالسندات الملكية، وكالعادة فالمحنة لم تمس ميخائيل لأن ثروته كانت كلها مودعة في هذه السندات، وكان من بين القلائل الذين احتفظوا بأموالهم[1].

وبما أن ثروة ميخائيل بقيت محفوظة من جانب، انبثقت فكرة غريبة في ذهنه من جانب آخر، إذ بدأ يعتقد بأن العقاب سيحل بهذا الطفل الذي لم يولد بعد، وهو أشد عقاب يمس الفرد لأنه سوف يضحي بأغلى ما يملك وهو ابنه، وهنا بالضبط بدأ ميخائيل يتصور حالته كحالة النبي إبراهيم الذي طلب منه الإله أن يضحي بابنه، وهكذا ظل ميخائيل ينتظر ميلاد ابنه السابع، الذي نجى من كل تلك الأفكار التي كانت تراوغ والده قبل ولادته، والتي تتمثل في العقاب.

وهكذا ولد سورين كيركغارد عام 1813 من أب في السادسة والخمسين، وأم في الخامسة والأربعين، ورغم ولادته الطبيعية إلا أن الأب مازال مؤمنا بأن العقاب سيحل بهذا الابن، لهذا حاول أن يقوم بتربيته على خلاف إخوته الآخرين، وذلك عن طريق تكريس هذا الابن الأخير لخدمة الإله، أي أن يجعله من رجال الدين، فتصوره في مكانة ابن إبراهيم، وهذا حتى يكفر عن خطاياه، لهذا قال كيركغارد: "**في طفولتي تربيت على مسيحية صارمة متشددة، لقد تربيت بصورة جنونية، لذلك انطبعت سوداوية الرجل العجوز (الأب) الذي كان مصابا بها على ذاتي**"[2]، وهكذا نشأ الابن منذ صغره في جو مشبع بالمسيحية البروتستانتية التي اعتبرت الخطيئة حملا ثقيلا يخشى الفرد حملها طوال حياته، لأن التكفير عنها صعب المنال، لهذا بدت المسيحية مرعبة وقلقة، وعليه أكد كيركغارد أن "**المسيحية نشأت من الخوف والرعدة، نعم إنها موجودة في خوف رعدة**"[3]، ومن هنا قدّر لكيركغارد أن يحمل ثقل خطيئة لم يفعلها ويعاقب على جريمة لم يرتكبها.

1- فوزية ميخائيل، **سورين كيركجورد، أبو الوجودية**، ص 8.

2- نقلا عن حسن يوسف، **فلسفة الدين عند كيركغارد**، ص14، التشديد منا.

3-Soren Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques,* Trad. Paul Petit, (Edition Gallimard, France,1949), p 82. "Tout le christianisme découle de la crainte et du tremblement; oui, il se trouve dans la crainte et le tremblement."

التشديد منا

لقد قام الأب بتعليم ابنه كيركغارد ثلاثة أشياء أثرت في حياته ومؤلفاته تأثيرا عميقا وتتمثل في: الكآبة والجدل والخيال، فقد استطاع الأب أن ينقل كآبته إلى روح صغيره، تلك الكآبة التي كانت وليدة القلق والشعور بالإثم، حتى أصبح الابن يرى الغموض والتعقيد فيما يراه الجميع واضحا وبسيطا، ويشك فيما جعله الآخرون حقيقة ثابتة، فامتلأت بذلك نفسية الابن بالكآبة والقلق والاضطراب، إذ جمع في ذاته كل التناقضات التي كانت نتيجة هفوات والده، وهذا ما أشار إليه في يومياته بوصفه طفلا تربى على نحو جنوني كرجل سوداوي عجوز، فقد عامله أبوه وكأنه رجل كبير فأورثه كل همومه، وفي نفس الوقت علمه دقة الأفكار والجدل، لأنه لاحظ فيه ميله الشديد إلى العلم منذ صغره[1].

لقد كانت حياة ميخائيل بمثابة لغز إذ بدأها بلعنة الإله وسبه، وأكملها بزواجه من خادمة بعدما عاشرها سرا قبل الزواج وهو يعيش مع زوجته الأولى التي توفيت فيما بعد، وبعد اقترافه لهذه المعاصي، أصبح القلق يسيطر عليه، وهذا القلق ليس بقلق عادي وإنما هو قلق مرضي، فهو يعاني القلق والخوف من عقاب سيناله، وكل هذا أسقطه على نفسية كيركغارد حتى وصل إلى أن يقول عنه "**كم ملأ أبي روحي بالقلق، بالقلق أمام المسيحية**"[2]، إذ عمل ميخائيل على أن تكون صورة المسيحية التي يعرفها ابنه هي "الصورة القاتمة" التي تعمل على تقوية التوتر والتمزق الداخلي له.

وهكذا أصبحت المسيحية في نظر كيركغارد المسيحية الكئيبة المظلمة التي ترتكز باستمرار على العذاب والمعاناة لهذا "احتلت صورة المسيح، وهو على الصليب، مركز أفكاره في فترة مبكرة جدا من حياته، وكان لاهوت أبيه هو لاهوت المسيح المضرج بالدماء"[3]، وعليه كانت المسيحية في صورتها هذه السبب الذي جعل نفسية كيركغارد تمتلئ بالسوداوية التي تحدث عنها في جميع مؤلفاته، إلا أنه لم

1- فوزية ميخائيل، **سورين كيركجورد، أبو الوجودية**، ص 11.

2- نقلا عن حسن يوسف، **فلسفة الدين عند كيركجارد**، ص 14. التشديد منا.

3-امام عبد الفتاح امام، **كيركجورد، رائد الوجودية**، الجزء الأول، (دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982)، ص 96.

يحدد لنا الأسباب الحقيقة التي تعود وراء هذه السوداوية، كما لم يحدد لنا من أي شيء تتكون، ولكن حسب ما نرى هي سوداوية من كل شيء.

يمكن ارجاع سوداوية كيركغارد وقلقه إلى ما حدث في عائلته، إذ نزل عليهم ذلك العقاب الذي كان الأب في انتظاره، حيث بدأ القدر يسلب له أولاده واحد تلو الآخر، لقد توفيت أخته الكبرى مارين كريستين عام 1822، وهي في الخامسة والعشرين من عمرها، ثم تلتها أخته الصغرى عام 1825، وهي في الثالثة والثلاثين، ثم توفي أخوه في أمريكا وحيدا في الرابعة والعشرين من عمره، وبعد إخوته توفيت أمه التي كانت عزيزة عليه رغم أنه لم يتحدث عنها اطلاقا عام 1834، لتليها أخته بتريا وهي في الثالثة والثلاثين من عمرها، وهكذا فهم الأب أن اللعنة قد حلت بعائلته، وهو يرى موت أحبائه، لتسلب الموت كذلك زوجة أخيه الباقي على قيد الحياة عام 1837، وتبعا لهذه الأحداث تيقن كيركغارد أنه وأخوه لن يعمرا طويلا، وهما ميتان قبل سن الثالثة والثلاثين، بوصفه السن الأقصى الذي بلغه أولاد ميخائيل[1].

وإلى جانب هذه الأحداث نجد حدث آخر أثر تأثيرا عميقا في حياة كيركغارد وزاد من سوداويته وقلقه ألا وهو انفصاله عن خطيبته ريجين أولسن Regine Olsen (1822- 1904)، إذ لا يمكننا الحديث عن حياة كيركغارد دون ذكر قصته مع تلك الفتاة الدنماركية التي شغلت مكانة هامة في حياته، والأكثر من ذلك في كل أعماله الفلسفية، حيث وجدناه في كتاب الذي يحمل عنوان **يوميات المغوي** Le journal du séducteur، الذي نشره عام 1843، يتعرض إلى ذكر علاقته مع هذه الفتاة بطريقة غير مباشرة، لأن من عادة كيركغارد استخدام الأسماء المستعارة، ففي هذه القصة حملت الفتاة اسم كورديليا وهو في الحقيقة يقصد بها ريجين أولسن.

كما تعرض إلى ذكر قصته أيضا في كتابه الذي يحمل عنوان **التكرار**La Reprise ، الذي نشره عام 1843، حيث تحدث فيه كيركغارد على لسان قسطنطين قسطنطيوس عن استحالة الزواج بينه

1- فوزية ميخائيل، **سورين كيركجورد، أبو الوجودية**، ص 12.

وبين ريجين أولسن، وهنا استخدم شخصيات خيالية، شاب وفتاة لم يتم ذكر أسمائهما، الشاب مغرم بالفتاة ولكنه لم يكن قادر على بلوغ مرحلة الزواج منها، ليفسخ الخطوبة ويتركها بعد ذلك بهدف تكرار علاقتهما، ولكن بشكل مختلف عن الأول، أي يعود إلى خطيبته ويتزوج منها، لذلك يظل مسجونًا في خياله الشعري، بينما ينتهي الأمر بهذه الفتاة بالزواج من رجل أخر، وهكذا نرى أن تكرار علاقتهما لم تتم كما تصورها كيركغارد، وهذا ما حدث له فعلا في حياته.

لقد نشر كيركغارد في نفس السنة كتاب آخر بعنوان **خوف ورعدة**، الذي تعرض فيه إلى موقف الاستسلام أو التنازل الذي يجب أن يقوم به فارس الإيمان بوصفه قادر على التخلي عن حبه لهذه الفتاة بشكل مؤقت، مؤكدًا بالإيمان أن يعيش هذا الحب الأسمى في الأبدية، وهنا يشير كيركغارد إلى تنازله عن امكانية الزواج من ريجينا أولسن، أملا أن يعوضه الإله عن ذلك، كل أحداث هذه القصة عاشها كيركغارد في جو مليء من القلق والاضطراب، ولم يكن يوما ما سعيدا في علاقته مع ريجين أولسن، لأنه دائما يخشى الاتصال بالواقع، لذلك رفضه مقابل العيش في عالمه الخيالي.

إن الشيء الذي زاد من سوداوية كيركغارد هو حالته الصحية وتكوينه الجسدي، فقد كان كيركغارد ضعيف البنية، كما عانى من الاختلال في ساقيه حيث كانت إحداهما أقصر من الأخرى، لتظهر هذه السوداوية بشكل واضح في بعض أفعاله مثل خوفه المرضي من الشمس، ومن النوافذ المغلقة، هذا إلى جانب ذلك الاعتقاد الذي سيطر على تفكيره بأنه سيموت في شبابه مثل اخوته وما يثبت اعتقاده هذا صحته المعتلة، وهذا ما أكده أخوه عندما كتب عنه، حيث صرح أنه وقع فريسة للأفكار السوداء، خاصة فيما يتعلق بصحته، إذ قام كيركغارد بعدة رحلات من أجل تحسين أوضاعه الصحية، إلا أنه بقي على حاله غارقا في كآبته، ولم يستفد منها شيئا[1].

وهكذا كانت سوداوية كيركغارد سوداوية من كل ما هو دنيوي متناهٍ طمعا في الحصول على كل ما هو أبدي لامتناه، لهذا سيطرت النزعة الدينية عليه، إنها الروح المسيحية التي تعمل في داخله نتيجة

1- حسن يوسف، **فلسفة الدين عند كيركجارد**، ص 15، 16.

لتربيته الدينية الصارمة التي تلقاها، حسب ما عبر عنه في يومياته: "**إن سوداويتي يجب أن توضع دائما مع الإله جنبا إلى جنب**"[1]، ليدرك كيركغارد بعد ذلك أن مهمته لا تكمن فيما هو دنيوي، وإنما أكبر من ذلك إذ تتمثل في الأبدي، وعليه نبذ كل ما هو زماني، ووجه تفكيره كليا نحو تحقيق اللامتناهي، الذي اعتقد أنه من الممكن بلوغه، وهذا ما سبب له الشعور بالقلق والسوداوية، على حد قوله: "**لم أتخل عن الأفكار الغريبة المصاحبة للسوداوية، إنها شدائد ... وإذا استطعت الصمود تجاهها فإنها ستقودني حتما إلى التأكد التام من المطلق**"[2].

بيد أن كيركغارد حاول أن يتخلص من الطابع السوداوي الذي ورثه عن أبيه، فثار على الحياة الروحية، لأنه من الصعب تحقيق ذاته عن طريق الأبدي، لقد نبذ كل ما هو دنيوي ولم يحقق ذاته، لذا أراد أن يبحث عن معنى لذاته بشكل جديد وهو أن ينغمس في كل ما هو دنيوي عسى أن يحقق ذاته الحقيقية، حيث أقبل على حياة اللهو والشهوات والإفراط في الملذات، كما أهمل دراسته وأخذ يمضي أغلب أوقاته في المقهى والمسرح والنزهات، واتخذ من دون جوان Don Juan مثله الأعلى ومما ساعده على ذلك المال الذي كان يحصل عليه من طرف والده إذ كان يمده بكل ما يحتاج إليه لهذه الحياة على كره منه لأنه كان يتمنى أن يراه ناجحا في دراسته لكي ينال شهادة علم اللاهوت حتى يصبح راعيا بروتستانتيا[3].

حاول كيركغارد التخلي عن حالة اليأس والسوداوية والقلق التي كان يعاني منها ظانا أنها سوف تختفي في حياته الدنيوية التي اختارها والتي تعمل على نسيانه لتلك السوداوية والاكتئاب والقلق، لكن هل حدث ذلك فعلا؟ بالطبع لا بل مازالت ذاته ممتلئة بالقلق والسوداوية واليأس، بل مازالت ذاته في جوهرها ترفض ما هو دنيوي وما هو متناه لهذا صرح كيركغارد: "**أنه ذات ليلة عاد من حفلة كان**

1- نقلا عن حسن يوسف، **فلسفة الدين عند كيركجارد**، ص17. التشديد منا.

2-Soren Kierkegaard, *Etapes sur le chemin de la vie*, Trad. F. Prior et M-H Guignot (Editions Gallimard, Paris, 1948), p 327. التشديد منا

3- حسن يوسف، **فلسفة الدين عند كيركجارد**، ص 19، 20.

هو فيها موضع التقدير والإعجاب من الحاضرين، ورغم ذلك كان الحزن يسيطر عليه ويملأ أعماقه بل أراد في تلك الليلة أن يقتل ذاته!! ... لقد سيطرت عليه في تلك الفترة دوافع الانتحار!!"[1]، وعليه يبدو أن كيركغارد قد طلق المتناهي منذ الصغر، لقد تكونت نفسية الفيلسوف على السوداوية، ومما زاد من حدتها حالته الصحية، وكل هذه الأمور جعلته غير قادر على أن يتماشى مع الحياة الدنيوية، لأنه غارق في الأبدية، فالقلق الذي يعاني منه كيركغارد هو قلق مغروس في ذاته منذ الصغر.

لقد رأينا أن كيركغارد شخصية غير سوية، إذ كان يعاني من السوداوية كما لديه الوساوس وهي وساوس مرضية خاصة فيما يتعلق بميله للانتحار، ورسوخ فكرة الذنب في داخله، ورغم أنه حاول تجاوز هذه السوداوية عن طريق انخراطه في حياة اللهو واللذة والعربدة لكن لم يلبث أن عاد مسرعا لحالته الاكتئابية السوداوية، وهذا ما اعترف به كيركغارد شخصيا "**لقد كنت أشارك في المتع المتاحة والممكنة ...لكن من المؤسف لم أستمتع بشيء منها على الإطلاق**"[2]، لهذا لم يزده اتصاله بالحياة وبالواقع إلا بالهواجس والقلق والاضطراب، إذ مازال اللامتناهي يناديه ومازالت شخصية المسيح تقوى في داخله، فهو ينسحب من الحياة لكي يذهب إلى السيد المسيح، ليترك ما هو جزئي ويعانق ما هو كلي، واستنادا إلى ما سبق نرى أن ظاهرة القلق عند كيركغارد مستوحاة من تلك الديانة التي يعتنقها ألا وهي المسيحية .

1- نقلا عن حسن يوسف، **فلسفة الدين عند كيركجارد**، ص 20. التشديد منا.

2- نقلا عن المرجع نفسه، ص 21. التشديد منا.

II – حدود المعالجة الكيركغاردية لظاهرة القلق

سيعود بنا تحليل ظاهرة القلق عند كيركغارد إلى أحد مؤلفاته التي يمكن أن نعتبرها السند الذي بواسطته نستطيع تفكيك محتوى هذه الظاهرة التي عالجها في ذلك الكتاب الذي أصدره عام 1844 تحت عنوان **مفهوم القلق**، وفيه يتحدث كما تعودنا عليه في كتبه السابقة وراء اسم مستعار، فكما وجدناه في كتاب **خوف ورعدة** الذي أصدره عام 1843 يتحدث وراء اسم **يوحنا الصامت** Johannes de Silentio ، وجدناه أيضا في هذا الكتاب يتحدث وراء اسم **فيجيليوس هاوفمينيسس** Vigilius Haufniensis [1].

ويعود سبب هذه التسمية إلى ما يسعى إليه كيركغارد والذي وضحه في هذا القول: "**إن الخطوط العريضة التي رسمتها في مفهوم القلق يعد بمثابة المراقب الذي سيزعج أكثر من واحد بلا شك، (...) لدي دائمًا علاقة شعرية مع أعمالي، ولهذا السبب أنا وراء اسم مستعار**"[2]، والسبب وراء هذه الأسماء المستعارة يتمثل في أن أكثر أعماله مرتبط بالشعر وهذا الأخير يكثر فيه استعمال الاستعارات.

1- Vigile: هذا المصطلح يشير في اللغة الفرنسية إلى مهنة تكون وظيفتها مراقبة في الشرطة أو في منظمة أخرى، كما يعني في الطقوس الكاثوليكية اليوم السابق لحفلة مهمة (مثال: يقظة باسكال)، كما يشير أيضًا من الناحية الفيزيولوجية إلى حالة اليقظة (état vigile)، لذلك فإن الفكرة التي نستخلصها هنا هي فكرة المراقب، الحارس، أما غرضه هنا فيتمثل في مراقبة ظاهرة القلق.

2-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, Trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, (Editions Gallimard, France, 2013), p 217. " L'esquisse que j'ai tracée dans Le Concept de l'angoisse d'un observateur dérangera, sans doute, plus d'un. Toutefois, elle n'y est nullement un hors d'œuvre, c'est comme un filigrane dans le livre. J'ai toujours d'ailleurs un rapport poétique avec mes ouvrages, c'est pourquoi je suis pseudonyme". التشديد منا

يتعرض كيركغارد في **مفهوم القلق** الذي يحمل عنوانا فرعيا وهو "**ترو سيكولوجي بسيط موجه نحو المشكلة القطعية الخاصة بالخطيئة الأصلية**" -وهذا نظرا لاهتمامه بنسبة كبيرة بمسألة الخطيئة الأصلية- إلى تحليل ظاهرة القلق الذي وصفه بأنه أمر معقد حتى أنه بات صعبا على السيكولوجيا أن تتناوله، وهذا الأمر يبدو صحيحا آنذاك، لكن الأمر مختلف في عصر وصل فيه تطور العلوم إلى أوجه[1].

إن سبب عدم تناول السيكولوجيا لموضوع القلق يعود عند كيركغارد إلى عدم تمكن العديد من علماء النفس من التفرقة بين القلق والخوف، أما القلق عند كيركغارد "**فمختلف تماما عن الخوف والانفعالات المماثلة والتي لها ارتباط بموضوع محدد، في حين أن القلق هو حقيقة الحرية بما هي إمكانية الإمكانية، ولذا لا نجد القلق عند الحيوان؛ إذ تخلو طبيعته على وجه التحديد إلى التعين الروحي**"[2]، لهذا يجب أن نميز بين القلق والخوف بكل أنواعه، فالخوف وما شابه ذلك له موضوع محدد، أي احتمال حدوث إزعاج أو ضرر قد يؤثر علينا، بينما القلق موضوعه غير محدد إطلاقا، لنفهم بعد ذلك أن القلق عند كيركغارد يرتبط بإمكانية الفرد وهو في مواجهتها ينغمس في القلق.

والقلق في الحقيقة هو شعور غامض، إذ من خلاله يشعر الفرد بالجذب والنفور في الوقت نفسه، بحيث لا يستطيع أن يهرب من القلق لأنه ينجذب إليه، أي يحبه، لكنه في الحقيقة ينفر منه، أي لا يحبه ويتهرب منه، وهكذا تَكوَّن تعريف كيركغارد للقلق على أنه "**نفور عاطف، وعطف نافر**"[3]،

1- فريتيوف برانت، **كيركجرد**، ترجمة. مجاهد عبد المنعم مجاهد، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت،1981)، ص 81، 82.

2-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 202. "je fais donc remarquer sa complète différence d'avec la crainte et autres concepts semblables qui renvoient toujours à une chose précise, alors que l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible. C'est pourquoi on ne la trouvera pas chez l'animal, dont la nature précisément manque de détermination spirituelle". التشديد منا

3-Ibid. "L'angoisse est une antipathie sympathisante et une sympathie antipathisante". التشديد منا

وفي هذا الصدد نرى أن وجود الفرد يكون في حالة مضطربة بين شيء يقوم بجذبه إليه، وشيء ما ينفر منه، أو وجوده بين التعاطف والتنافر في آن واحد، هو السبب الذي جعل من القلق شعورا غامضا وملتبس الدلالة.

إن الشعور بالقلق لا يمكن أن نجده عند كائن آخر غير الإنسان، لأنه ليس إلا تعبيرا عن نسيج الوجود الإنساني، بوصفه موجودا لدى كل كائن بشري، ولا يستطيع أي فرد أن يحيا دون الوقوع في حالة القلق، وهذا ما عبر عنه جان فال Jean wahl في كتابه **الفلسفة الوجودية** بقوله: "القلق هو القاع الثابت لمشاعرنا"[1]، وفي هذه الحالة يستعين جان فال بقول كيركغارد الذي يؤكد فيه على استمرارية وجود القلق في حياة الفرد، حيث قال كيركغارد: **"أن غياب القلق هو أيضا دلالة من دلالات القلق، فإذا ما وُجد الفرد في هذه الحالة من غياب القلق ظانا أنه قد تخلص من القلق، فهذا لأنه يخفي قلقه عن ذاته، يخفيه عن ذاته بقلق أمامه القلق، فلا وجود لحالة يغيب فيها القلق مطلقا"**[2]، فحسب كيركغارد الفرد لا يستطيع أن يعيش حياته دون أن ينتابه الشعور بالقلق، فهو بمثابة ظله يتبعه منذ الصغر، ورغم محاولة انكاره في بعض الأحيان لوجوده في حالة قلق، إلا أنه في الحقيقة يتخبط فيه بكل كيانه، إذ لا وجود للفرد دون قلق، لأنه هو الذي يجعله يشعر بوجوده الخاص.

إن الفرد في بداية حياته يكون بريئا من كل المعاصي وهذا ما يطلق عليه كيركغارد بـ"**حالة البراءة**"، لكن في هذه الحالة لا يكون الفرد مثل الحيوان، لأنه لو كان كذلك لما أمكنه أن يصبح إنسانا يوما ما، ذلك لأن الشيء الذي يفتقر إليه الحيوان موجود في أعماق الفرد وهو الروح، وهذا هو الشيء الذي يميزه عن الحيوان، ففي هذه المرحلة تكون الروح في حالة المباشرة أي في حالة حلم، لكن وجودها في الفرد سوف يجعلها أكثر قوة، فهي تتحول في بعض الأحيان إلى قوة عدائية تعمل

1- جان فال، **الفلسفة الوجودية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، (دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958)، ص 149، 150.

2- نقلا عن جان فال، **الفلسفة الوجودية**، ص 149.

على اضطراب العلاقة الموجودة بين النفس والجسد، ويختل توازنها، وفي أحيان أخرى تتحول الروح إلى قوة ودية باعتبارها هي التي تشكل تلك العلاقة الموجودة بين النفس والجسد، ليتضح لنا أن لهذه الروح قوة مزدوجة، قوة الصداقة وقوة العداء في نفس الوقت، ولكن ما طبيعة علاقة الفرد بهذه القوة المزدوجة؟

إن هذه العلاقة تتمثل في القلق، وهنا الروح لا يمكنها التخلص من ذاتها، كما أنها غير قادرة على إدراك ذاتها، لأنها خارجة عن ذاتها، كما لا يستطيع الفرد أن يدنو إلى الحياة النباتية لأنه مزود بالروح، ولا يقدر على الهروب من القلق لأنه ينجذب إليه، وهو ينفر منه لأنه لا يحبه، "**وفي هذه اللحظة تصل البراءة إلى ذروتها التي تتمثل في الجهل، لكن ليست وحشية حيوانية، وإنما جهل يحدد الروح الذي هو القلق على وجه الضبط**"[1].

إن وجود القلق لدى الفرد في حالة البراءة ما هو إلا دليل على وجود الروح، لأن القلق لا يوجد عند الحيوان ولا عند الملائكة بسبب عدم وجود ذلك المركب بين النفس والجسد، لذا فالقلق موجود عند الطفل، لكن في هذه المرحلة لا يرتبط بالخطيئة، ولا يسبب له ألما أو عبئا، وإنما هو قلق بسيط وحلو على حد قول كيركغارد: "**لاحظوا الأطفال، وستجدون القلق لديهم في صورة البحث عن المغامرة، وحب الاستطلاع، والجري وراء حل الالغاز والأسرار الغامضة... ولا يوجد مطلقا عند الحيوان، وفي الواقع كلما كان وجود الروح أقل، قل وجود القلق، وهذا القلق هو خاصية أساسية من خصائص الطفل لدرجة أنه لا يستطيع الاستغناء عنه، حتى لو كان مصدر ازعاج له، ومع ذلك يسحره بحلاوة ومذاق الشعور بالخوف. كما نجد هذا القلق لدى جميع الأمم التي تنطوي**

1- Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 204. "A ce moment l'innocence culmine. Elle est ignorance ; mais non animalité de brute ; elle est une ignorance que détermine l'esprit, mais qui est justement de l'angoisse" . التشديد منا

فيها الطفولة بوصفها الروح الحالمة، وهذا القلق موجود، وعمق هذا القلق يقاس بعمق الأمم"[1].

فوجود القلق عند كيركغارد مرتبط بوجود الروح، فالقلق إذن هو قلق الروح، والدليل على ذلك أنه نجده حتى عند الأطفال، ورغم أنه ليس بنفس الدرجة لكنه موجود، لأن قلق الطفل ليس نفسه قلق الفرد البالغ، ولهذا إذا قل وجود الروح في الوجود قل وجود القلق، ونفس الشيء إذا ما غاب وجود الروح في الوجود، غاب وجود القلق أيضا وهذا ما يرتبط بحال الحيوانات التي لا تتعرض أصلا إلى ما يسمى بالقلق، والعكس صحيح فإذا كثر وجود الروح، كثر القلق في الأمم.

وهكذا نصل أن للقلق درجات ترتبط بدرجات الوجود، لأن كل فرد يستمد وجوده الطبيعي من وجود سابق عليه، وبما أن وجود الفرد قائم على وجود سابق عليه فهو على استعداد متزايد للوقوع في الخطيئة التي عن طريقها يزداد القلق في الفرد، وهنا يستعين كيركغارد بقصة آدم وحواء وعلاقتهما بالقلق، حيث يرى أن المرأة (حواء) هي الأكثر قلقا من الرجل (آدم) لأن وجودها استمدته من وجود آخر، وهنا تكون حواء قد استمدت وجودها من وجود أسبق، بوصفها خلقت من آدم، ورغم أنها بريئة من الخطيئة مثل آدم قبل وقوعه في الخطيئة، إلا أنها تحمل استعدادا للوقوع فيها، باعتبارها مستمدة من وجود آخر قد ارتكب خطيئة، وهذا هو الشيء الذي يجعلها على استعداد للخطيئة من غير أن تكون مذنبة.[2]

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse,* p 202, 203. "observez l'enfance: vous y trouvez cette angoisse d'un dessin plus précis comme une quête d'aventure, de monstrueux, de mystère… car elle n'existe pas non plus chez l'animal, et moins il y a d'esprit, en effet moins il y a d'angoisse, cette angoisse appartient si essentiellement à l'enfant qu'il ne veut s'en passer ; même si elle l'inquiète, elle l'enchante pourtant par sa douce inquiétude. Chez tous les peuples, où l'enfance se conserve comme une rêverie de l'esprit, cette angoisse existe, et sa profondeur même mesure la profondeur des peuples".

2-Ibid, p 227, 228.

وكون المرأة أكثر قلقا من الرجل، لا يعني أن قدراتها ناقصة، وإنما هي فقط أشد احساسا من الرجل، وهي تصل إلى وجودها المطلق حسب كيركغارد في عملية التناسل والولادة، وهذا ما يظهر في قوله:" **المرأة أشد قلقا من الرجل. لكن ذلك لا يرجع إلى أنها أضعف منه من حيث القوة البدنية. لأننا لا نثير هنا أي تساؤل عن هذا الضرب من القلق المتعلق بالقدرة البدنية. ولكن السبب الذي يجعل المرأة أكثر قلقا من الرجل هو أنها أكثر إحساسا من الرجل. ومع ذلك فهي، مكيفة بكيف الروح مثل الرجل. ولهذا لا أهتم بما توصف به عادة على أنها "الجنس الضعيف" فالقلق هنا لا بد أن يفهم باستمرار على أنه متجه نحو الحرية. ومن هنا فعندما تصف القصة التي رواها سفر التكوين المرأة بأنها أغوت الرجل، فذلك أمر طبيعي لو أننا وقفنا لننظر إليها قليلا، فهذه بالضبط هي الغواية الأنثوية"**[1].

إن القلق الذي توصف به المرأة وأنه أكثر درجة من قلق الرجل لا يعود إلى تكوينها الفيزيولوجي الضعيف عن الرجل، أي أنها قلقة أكثر نظرا لضعف بنيتها مقارنة بالرجل الذي يتميز بالقوة والنشاط، لذلك لا تعد تلك الصفة التي أطلقت عليها، نعني أنها الجنس الضعيف منبع قلقها وإنما كونها تهتم أكثر بالأشياء الحسية، خاصة عندما ترى أن وجودها المطلق يتحقق بالولادة، على عكس الرجل الذي يرى أن قلقه في الوجود يتعدى الأشياء الحسية، بل الأكثر من ذلك فهو يتجه نحو الحرية.

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 230. "La femme a plus d'angoisse que l'homme, ceci ne tient pas à son moins de force physique, car il ne s'agit pas ici de cette espèce d'angoisse, mais c'est qu'elle est plus sensuelle tout en ayant essentiellement une destination spirituelle comme l'homme, c'est pourquoi le refrain qu'elle est le sexe faible m'est complètement indifférent, car cette faiblesse-là n'empêche pas qu'elle pourrait avoir moins d'angoisse que l'homme. L'angoisse ici est toujours à comprendre comme orienté vers la liberté. Quand donc le récit de la genèse contre toute analogie fait séduire l'homme par la femme, rien n'est plus régulier cependant à y regarder de plus près ; car cette séduction est justement une séduction féminine". التشديد منا

لقد رأينا من خلال تفحصنا لمختلف الكتب التي عالج فيها كيركغارد ظاهرة القلق أن اهتمامه الأكثر كان منصبا على ما يربط ظاهرة القلق بمشكلة الخطيئة الأصلية، التي لو أدركها الفرد لاستطاع الدخول إلى المسيحية باعتبارها السبيل الوحيد إليها، وهذا ما قاله في يومياته عام 1841-1842 ملخصا هذه الفكرة: "**كثيرا ما درست طبيعة الخطيئة الأصلية، لكن أغفلت مقولتها الأساسية وأعني بها: مقولة القلق، فهو الذي يحددها بالفعل. ذلك لأن القلق هو رغبة فيما يخشاه المرء، إنه نفور مع تعاطف.... لكن ما يخشاه المرء ينجذب نحوه؛ القلق يجعل الفرد ضعيفا دون قوة، وتحدث الخطيئة الأولى في لحظة الضعف هذه**"[1]، نستخلص من هذا القول أن ما يحدد الخطيئة الأصلية هو القلق عند كيركغارد، لأن الفرد عندما يجد نفسه أمام شيء يغريه ينتابه القلق منه، إذ ينجذب إليه في نفس الوقت الذي ينفر منه، وهذا ما يسبب له اضطرابا ليصبح بعد ذلك فردا ضعيفا وفي هذه الحالة يندفع نحو ارتكاب الخطيئة.

وتسمية الخطيئة الأصلية كانت تعني في اللغة الدانماركية "**الخطيئة الموروثة**" وتتمثل عند كيركغارد فيما يمكن أن يرثه الأبناء عن آبائهم من أخطاء، حيث كان يلمح هنا خاصة إلى ما ورثه هو شخصيا عن والده، وهذه الخطيئة كما قال جان فال يميزها كيركغارد عن الخطأ، "لأن الخطأ يكون في النوع البشري، أما الخطيئة فتكون في الفرد"[2]، وهذا نظرا لطابعها الفردي، أي الفرد هو المرتكب للخطيئة، بينما الخطأ يرتكبه النوع البشري.

وفي الحديث عن الخطيئة يرى كيركغارد أن هناك من يستعمل مصطلح الخطيئة الأولى وهناك من يستعمل الخطيئة الأصلية، وهنا السؤال يطرح نفسه على حد تعبير كيركغارد: هل الخطيئة الأصلية

1-Cité dans Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p 223. "On a assez souvent développé l'essence du péché originel, et pourtant on a passé sous silence la catégorie fondamentale ; c'est l'angoisse, et c'est là la détermination particulière du péché. L'angoisse est un désir dirigé vers ce qu'on craint, une antipathie sympathique…Ce qu'on craint, c'est aussi ce qu'on désire ; aussi affaiblit-elle l'individu, et le premier péché se produit dans cette faiblesse". التشديد منا

2- Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Note, p 215.

هي نفسها الخطيئة الأولى، التي لا يشارك فيها الفرد إلا من خلال علاقته بآدم وليس من خلال علاقته الأولية بالخطيئة؟ وإذا كان هذا الأمر حقيقة، فإننا هنا نتخيل إبعاد آدم من التاريخ، ولكن هذا لا يمكن تحقيقه، لأن خطيئة آدم في الحقيقة لا تعد شيئا عاديا في الماضي، الخطيئة الأصلية هي الحاضر، لأنها مستمرة في الوجود منذ أن وقع فيها آدم، وهي تمثل كذلك الخطايا، لهذا يعتبر آدم الفرد الوحيد الذي لم تكن معه الخطيئة الأصلية بوصفها ولدت منه [1].

والخطيئة بدأت في الحقيقة عندما حرم الإله على آدم الأكل من شجرة موجودة في الجنة، بوصفه مطلبا بسيطا أو تحريما يتمثل في الامتناع عن الأكل من الخيرات الموجودة أمامه، لكن هذا المطلب لا يتوقف عند التحريم فقط، لأن هذا التحريم لديه هدف آخر يتمثل في امتحان الفرد على الطاعة أو العصيان، فإذا ما استجاب الفرد عن طريق الطاعة، ولم يأكل من الشجرة، اعترف أنه يعتمد على الإله، أما إذا أنكر هذا الاعتماد وقام بعصيان الطلب وأكل من الشجرة، أعلن استقلاله عن الخالق، وهنا يكون قد ارتكب شرا[2]، وعليه يتخذ الشر الأخلاقي في المسيحية اسما خاصا وهو الخطيئة وبهذه الطريقة دخلت الخطيئة إلى العالم عن طريق آدم ودخل معها الموت، إذ كل من يرتكب خطيئة يكون مآله الموت، والخطيئة هنا ليست ضد الفضيلة بحسب ما كانت عليه في الفكر اليوناني، وإنما هي ضد الإيمان وهذا ما عبر عنه كيركغارد "**أن نقيض الخطيئة ليس الفضيلة وإنما الإيمان**"[3] ، ولهذا فكل ما لا ينبع من إيمان هو خطيئة.

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 184.

2- الشر: يعني في المسيحية عدم الخضوع للنظام الإلهي، وهو يختلف عن الشر الأخلاقي في الفكر اليوناني، حيث كان أعلام الفلسفة اليونانية يتصورون الشر بما هو انحراف عن طبيعة الإنسان العاقلة، بينما في الفكر المسيحي شيء آخر، إذ يعمل على اضطراب تلك العلاقة التي تربط الفرد بالإله. نقلا عن امام عبد الفتاح امام، **كيركجور، رائد الوجودية**، ج2، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986)، ص 369.

3-Soren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, Trad. Paul-Henri Tisseau, (Edition Nathan, France, 2010), p 126. " Le contraire du péché n'est pas la vertu، mais la foi". التشديد منا.

إن فكرة الخطيئة هي فكرة دينية في أساسها، والأكثر من ذلك هي فكرة مسيحية بوصفها لا تفهم إلا في سياق ديني وهذا ما عبر عنه كيركغارد: "**الخطيئة هي اللفظ الحاسم عن الوجود الديني ... فهي ليست لحظة داخل شيء آخر، أعني داخل نظام آخر للأشياء، ولكن على العكس هي نفسها بداية للنظام الديني للأشياء**"[1] ، ذلك لأن تسمية الخطيئة لم تكن من قبل إلا مع المسيحية، فهي تسمية أطلقها المسيحيون على الشر الأخلاقي الذي يرتكبه الفرد ويتسبب بعد ذلك في اضطراب تلك العلاقة التي تربطه بالإله، والشيء الملاحظ أنه من قبل لم يوجد إلا الشر الأخلاقي كما هو الحال عند اليونان، لكن مع مجيء المسيحية أصبح يعرف فيما بعد باسم الخطيئة التي عملت على عدم احترام الأنظمة الإلهية.

والخطيئة عند كيركغارد تتسم بعدة سمات وهي:

أولا: الخطيئة فردية Individuel، وهذا ما أقر به كيركغارد في كتابه **المرض حتى الموت** إذ تعرض في هذا الكتاب إلى تحليل الخطيئة بطريقة مفصلة، حيث رأى أن الخطيئة ترتبط بالفرد لا بالمجموع أو بالحشد، لأن الفرد وحده من يستطيع ارتكابها، عكس المجموع الذي لا يرتكب الخطيئة، وإنما يرتكب الخطأ فقط، لهذا "**فالخطيئة سمة من سمات الفرد**"[2]، فهي لا ترتبط فقط بالفرد، وإنما تعمل على تشكيله أيضا، لأن الفرد قبل الخطيئة لم يُكوِن ذاته بعد، "فالفرد لا يكون فردا إلا في الخطيئة وبواسطة الخطيئة"[3] على حد تعبير جان فال في كتابه **دراسات كيركغاردية**، ذلك لأن الفرد هو الوحيد الذي

1-Soren Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, p 211. "Le péché est un terme décisif pour l'existence religieuse. il n'est pas un moment à l'intérieur de quelque chose d'autre, à l'intérieur d'un autre ordre des choses, mais il est lui-même au contraire le commencement de l'ordre religieux des choses". التشديد منا

2-Soren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, p 159. "le péché est une détermination de l'Individu". التشديد منا

3- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 214, 215.

يقف آثما أمام الإله الذي يقوم بمحاسبته بمعزل عن الحشد، بوصفه هو وحده المسؤول على أفعاله في هذا الوجود لا غير، لهذا " **تجعل المسيحية كل شخص فردا مفردا، وهو فرد آثم**"[1].

ثانيا: الخطيئة إيجابية Positif، تتميز الخطيئة بطابعها الجدلي، فهي إيجابية وسلبية في نفس الوقت، ففي انتهاكها للنظام وللأوامر الإلهية تكون سلبية، أما عندما تقوم على تأكيد الوجود البشري فتصبح إيجابية، لأن الفرد هنا يقوم بتأكيد ذاته عن طريق الخطيئة وبفعله هذا سوف يضطر للمثول أمام الإله من أجل المحاسبة وهو على وعي بذلك، ولهذا "لن يكون الوعي بالوقوف أمام الإله إلا خطوة إيجابية في فكرة الخطيئة"[2]، إذ بواسطة هذه الخطيئة أكد أنه ذات مستقلة عن الإله، لكن مع ذلك يرى أن ثمة علاقة تربطه بالإله، فالخطيئة إذا هي المسؤولة عن استقلالية الذات وربطها بالإله في آن واحد.

ثالثا: الخطيئة متعالية Transcendant، فهي في طبعها متعالية، لأنها طابع جديد يعمل على افتراض نفسه في نفس الوقت الذي تضع فيها ذاتها، تضع بداية التاريخ.

رابعا: الخطيئة متقطعة Discontinu، إن طريق الخطيئة متقطع لهذا لا تحتوي على أي نوع من الاتصال، بل الانفصال، وهذا ما يناقض به كيركغارد النسق الهيجلي، فالخطيئة في طبيعتها تتميز بالوثبة والمفاجأة، فهي تأتي كسرعة البرق، لهذا أقر كيركغارد أن كل شيء جديد يأتي عن طريق الوثبة، وكل مرحلة جديدة تأتي عن طريق القفزة، وكل خطيئة جديدة تظهر بهذه الطريقة الفجائية، وحتى الخطيئة الأولى بوصفها خطيئة بامتياز جاءت بنفس الطريقة، إذ أتت في وثبة القلق التي من خلالها ظهرت الفردانية، وهذه الخطيئة ستتواصل إلى غاية أن يتم تجاوزها بوثبة جديدة[3].

وفكرة الخطيئة استعان بها كيركغارد في كتابه **مفهوم القلق** ليوجه سهام النقد إلى الفلسفة الهيجلية التي لم تفسح مجالا لفكرة الخطيئة، باعتبارها فكرة فردية أساسية، فهي أهملت الفرد عندما ركزت على الكل، إذ بمجرد رؤية تلك العلاقة التي تربط الخطيئة بالفرد، نكتشف قصور الفكر الهيجلي تجاه الفرد،

1- Soren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, p 161. " Le christianisme commence par faire de tout homme un individu, un pécheur individuel". التشديد منا

2- Cité dans Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, p 215.

3-Ibid.

كما وقفت الفلسفة الهيجلية أيضا عاجزة عن فهم الخطيئة فهما عقليا لأنها ليست موضوع تفكير بل هي فعل من أفعال الإرادة، على حد قول كيركغارد: "**إن الخطيئة تكمن في الإرادة لا في المعرفة، وإن فساد الإرادة يجاوز كل وعي الفرد**"[1]، لهذا السبب لا يمكن التفكير فيها تفكيرا نظريا على الإطلاق، لأن الفكر النظري يدرج الفرد تحت تصور عام ويعجز بذلك أن يقدمه لنا بوصفه فردا جزئيا مرتكبا للخطيئة.

كما لا يستطيع أي علم من العلوم الخوض في دراسة الخطيئة لأن أي تفسير أو شرح يقدم لها يفترضها مسبقا على أنها تعين وجودي، وهذا التعين لا يستطيع الفرد التفكير فيه ولا التعبير عنه لأنه يرتبط أكثر بجوانيته، لذلك فالذي يريد معرفة الخطيئة ما عليه إلا أن يتجه إلى ذاته، لا إلى الخارج، كما تعتبر الخطيئة أيضا هزيمة للأخلاق لأن الفرد بعد الخطيئة ينتابه نوع من الندم الذي يناقض الأخلاق، وعليه نرى أن هدف كيركغارد من معالجته للخطيئة في كتاب **مفهوم القلق** ليس فقط نقد النسق الهيجلي وإنما هو يسعى كذلك إلى إلغاء الأخلاق من أجل الدخول في المجال الديني، لهذا حمل هذا الكتاب عنوانا فرعيا حول الخطيئة.

وهكذا نلاحظ أن هناك علاقة تربط الخطيئة التي أصبحت تعرف باسم الخطيئة الأصلية بظاهرة القلق، ذلك لأن آدم قبل ارتكابه للخطيئة كان قد وقع في حالة تسببت في اختلال توازنه، وأفضل وصف يمكن أن نصف به هذه الحالة هو "**القلق**" وهي نفس الحالة الموجودة عند كل فرد قبل ارتكابه للخطيئة، ثم انتقلت إلى الجنس البشري، فالخطيئة الأصلية إذن ترتبط بالقلق، إذ كلاهما يمثلان الاستعداد الذي يكون في الفرد قبل وقوعه في الخطيئة، وعلى هذا النحو ربط كيركغارد بين الخطيئة الأصلية والقلق، كما يظهر في قوله أن: "**القلق هو الشرط الأول للخطيئة الأصلية**"[2]، حيث كل

1-Soren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, p 137. "Le péché réside dans la volonté et non dans la connaissance; et cette corruption de la volonté dépasse toute la conscience de l'individu". التشديد منا

2-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 209. "L'angoisse comme condition préalable du péché originel". التشديد منا

واحد منهما نجده متعلقا بالآخر على حد قوله "**الخطيئة دخلت إلى العالم بواسطة القلق، لكنها بدورها تجلب القلق معها**"[1]، أي بسبب القلق وقعت الخطيئة الأصلية، التي أصبحت بدورها بمثابة إمكانية وقوع الفرد في الخطيئة.

إن الجنس البشري عند كيركغارد يتألف من مجموعة من الذوات الفردية، وبينهما علاقة تأثير وتأثر، فكما يؤثر الجنس البشري في الفرد، يؤثر الفرد بدوره أيضا في الجنس البشري، وعلى هذا فتاريخهما واحد، إلا أن تاريخ الجنس البشري أوسع من تاريخ الأفراد، ورغم ذلك لديهم نفس البداية التي تتمثل في الخطيئة الأصلية بدءًا من آدم بوصفه أول من ارتكبها، لتنتقل فيما بعد إلى بقية الأفراد، وهنا كما قال امام عبد الفتاح إمام أن كيركغارد استخدم مصطلحين مهمين هما مصطلحا الكم والكيف، فأما **مصطلح الكم** فيشير إلى الجنس البشري الذي يتكون من الأفراد، وأما **مصطلح الكيف** فيشير إلى الأفراد الذين يكونون الجنس البشري، فالخطيئة إذن ارتكبها فرد واحد، لكنها انتقلت فيما بعد إلى الجنس البشري، وبالتالي نرى أن العلاقة الموجودة بين الجنس البشري والفرد هي نفسها العلاقة الموجودة بين الخطيئة الأصلية والقلق[2].

وفي تفسير الخطيئة يعود كيركغارد إلى تلك التفسيرات التي قام بها التيولوجي ليونارد أستيري Léonard Usteri (1799- 1833)، الذي عمل على تعديل مفهوم الخطيئة عن طريق استخدامه لبعض الاقتباسات التي أخذها هو أيضا من تفسيرات بادر Franz von Baader (1765 - 1841)، حيث يعود أصل الخطيئة حسب أستيري إلى التحريم الذي فرضه الإله على آدم[3]، أي أن الخطيئة كانت نتيجة ذلك التحريم الذي وقع على آدم، وهذه هي نقطة بداية كيركغارد في تفسيره لهذا التحريم لكن ليس على الطريقة التي أدليت به من قبل الإله، وإنما يعود هنا كيركغارد إلى ذاتية الفرد وهو في مواجهة هذا التحريم.

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 215. "Le péché est bien entré dans l'angoisse, mais lui aussi en retour a amené de l'angoisse avec lui". التشديد منا

2- إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجورد، رائد الوجودية**، الجزء الثاني (دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986)، ص 379.

3- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 219.

إن وقوف آدم أمام هذا القرار الذي وقع عليه والذي يتمثل في تحريمه الأكل من أحد أشجار الجنة أثار في نفسه نوعا من القلق والاستفهام، ماذا يعني هذا التحريم؟ ولكن آدم لم يأبه إلى هذا التحريم وقام بعصيان الأمر الإلهي وأكل من تلك الشجرة، وبأكله هذا يكون قد ارتكب خطيئة ليست هي في الحقيقة حسب التفسير السيكولوجي التيولوجي إلا تحريما أغري به آدم ثم ولدت في نفسيته رغبة في انتهاكه، أما عند كيركغارد فانتهاك هذا التحريم قد أثار القلق عند آدم لأنه لا يدرك عواقبه، **"فالتحريم يجعل آدم قلقا لأن التحريم يثير فيه إمكانية الحرية"**[1]، وهذه هي خطيئة آدم عند كيركغارد التي هي خطيئة أولية أو أصلية موروثة من قبل سلالته والتي تنتقل من جيل إلى جيل حين ارتكابهم لأخطاء جديدة، وكتلة الخطيئة الأصلية هذه سوف تنمو شيئا فشيئا عبر العصور، وفي نفس الوقت ينمو معها القلق.

إن آدم قبل وقوعه في الخطيئة كان في حالة ذهنية أطلق عليها كيركغارد اسم "**البراءة**" أحيانا واسم "**الجهل**" أحيانا أخرى، حيث قال أن: "**البراءة هي المعرفة التي تعني الجهل**"[2] وحالة البراءة هذه لا نجدها عند آدم فقط بل موجودة عند كل فرد قبل وقوعه في الخطيئة لهذا تكون **"البراءة هي الجهل، وفي البراءة لم يتعين الإنسان بعد كروح، لكنه يتعين كنفس تقيدها وحدة مباشرة مع حالة الإنسان الطبيعية، فالروح في الإنسان مازالت في حالة حلم، وهذه وجهة نظر تتفق تماما مع وجهة نظر الكتاب المقدس الذي يرفض أن ينسب للإنسان في حالة البراءة أية معرفة بالتفرقة بين الخير والشر"**[3].

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 205. "La défense inquiète Adam, parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté". التشديد منا

2-Ibid, p 232. "L'innocence est un savoir qui signifie ignorance". التشديد منا

3-Ibid, p 201. "L'innocence est ignorance. Dans l'innocence l'homme n'est pas encore déterminé comme esprit, mais l'âme l'est dans une unité immédiate avec son être naturel. L'esprit en est encore à rêver dans l'homme. Cette interprétation est en plein accord avec la Bible qui, en refusant à l'homme dans l'innocence le discernement entre le bien et le mal" . التشديد منا

فآدم قبل أن يأكل من تلك الشجرة التي حرمها عليه الإله لم يكن يعرف ماذا يعني الخير ولا الشر، ولا حتى التمييز بينهما، لأن الفرد في حالة البراءة أو الجهل يكون في راحة وسلام، ثم يأتي بعد ذلك التحريم الذي سوف يغير من مجرى حياته، لأنه لن يبقى على هذه الحالة، وإنما سوف يتزعزع وجوده بعد أن يتولد في ذاته نوع من القلق حول طاعته أو عصيانه.

فبعدما كان الفرد في حالة البراءة، أتى ذلك التحريم الذي أيقظ في نفسية الفرد القلق، أي رغم براءة الفرد إلا أن القلق ينتابه من حين لآخر بسبب التحريم الذي زلزل ذلك السلام الذي كان يتمتع به، كما أن الفرد في هذه الحالة (البراءة) يعيش في هدوء من نوع خاص، إذ ليس هناك كفاحٌ أو نزاعٌ، فالفرد هنا لا يكلف نفسه بأي شيء، ولا يسعى الوصول إلى أي شيء، لأن كل ما يحتاجه موجود أمامه، فهو يعيش حالة فراغ، أو اللاشيء وهو العدم الذي يولد في نفسية الفرد القلق، **"هذا هو السر العميق للبراءة، فهي في نفس الوقت قلق"**[1]، وحالة البراءة أو الجهل هي الحالة التي تسبق وقوع الفرد في القلق، لكن هذا الجهل أو البراءة هو أيضا حالة وجود، أو صفة يتصف بها الفرد الذي لا يعرف ما يعنيه كل من الخير والشر، إلا أن هذه الحالة سوف يتم إلغاؤها بواسطة الخطيئة، كما فعل آدم، ليصبح بعدها آثما، ونفس الشيء بالنسبة لكل فرد يأتي بعده، وهذا ما يؤدي إلى بزوغ القلق الذي يكمن في حالة البراءة التي لا تخلو هي أيضا من القلق.

لقد قال الإله لآدم: **"هذه هي شجرة الخير والشر فلا تأكل ثمارها، فمن الواضح أن آدم لم يفهم معنى هذه العبارة، إذ كيف يمكن أن يكون في استطاعته أن يفهم التفرقة بين الخير والشر، مادامت هذه التفرقة نفسها كانت قد تمت عن طريق أكله من الشجرة المحرمة"**[2]، وهنا السؤال

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 201 " C'est là le mystère profond de l'innocence d'être en même temps de l'angoisse". التشديد منا

2-Ibid, p 204,205 "Mais tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre du bien et du mal, il est clair qu'au fond Adam ne comprenait pas ce mot ; car comment comprendrait-il la différence du bien et du mal, puisque la distinction ne se fit qu'avec la jouissance". التشديد منا

يطرح نفسه يا ترى كيف فهم آدم معنى كلمة التحريم وهو في حالة البراءة والجهل؟ في الحقيقة آدم لم يفهم معنى كلمة التحريم، إلا أن هذا الأمر أيقظ في نفسه الرغبة التي تتمثل في اختراق وممارسة ما تمليه عليه رغبته ألا وهي الحرية، كما أدى هذا التحريم أيضا إلى ظهور القلق بعد أن أيقظ فيه إمكانية الحرية، التي عن طريقها يستطيع القيام بأي عمل دون أن تكون لديه أدنى فكرة عنه، والفرد في هذه الحالة أي الجهل يقوم بعمل ما دون إدراك محتواه أو عواقبه، وهذا هو الشيء الذي يثير فيه القلق.

ولكن هذا التحريم لم يكتف عند هذا الحد وإنما باختراقه سوف يتعرض آدم للموت حين قال له الإله: "**ستموت بالتأكيد**"[1] والموت هو عقاب لآدم نتيجة اختراقه للتحريم، وهنا رغم أن آدم لم يفهم معنى الموت لكن أيقظت فيه الرعب، الذي يتحول بدوره إلى القلق أيضا، وهكذا نرى أن التحريم قد أيقظ في نفسية آدم الرغبة في القيام بما حرمه الإله، أما العقاب قد أيقظ فيه الرعب، فبانتهاكه لهذا التحريم لا يعرف مصيره، وبالتالي نصل إلى أن كلاً من التحريم والعقاب يؤديان إلى القلق، لنلتمس هنا ازدواجية دلالة القلق، فالعبارة الأولى –التحريم– قد أيقظت فيه الرغبة والقيام بالفعل، أما العبارة الثانية– العقاب– فتعني التحذير من العقاب، أي المنع من القيام بالفعل، وبين الفعل وعدم الفعل تصل البراءة إلى ذروتها، نتيجة ارتباط القلق بالتحريم والعقاب.

لقد قام التحريم على إيقاظ الرغبة التي أحس الفرد من خلالها بإمكانية الحرية، لكن هذا لا يعني أن بإمكانه أن يفعل ما يشاء، وإنما لديه القدرة فقط على القيام بعمل ما، لأن هذه القدرة بحد ذاتها مقيدة لأن وراءها عقابا، فآدم عندما أحس بالقدرة على انتهاك التحريم لم يدرك أنه سيتبعه عقاب بالضرورة، لهذا استولى عليه القلق، الذي لم يكن نتيجة الضرورة، ولا نتيجة الحرية، فلو قام آدم بإدخال الخطيئة إلى العالم عن طريق الضرورة كما افترض امام عبد الفتاح إمام لما استولى عليه القلق، كذلك لو دخلت الخطيئة عن طريق إرادته الحرة إلى العالم لن يكون ثمة قلق أيضا، فالقلق إذا يتمثل

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 205. "tu mourras certainement ".
التشديد منا

في تلك الحرية المقيدة، لكن ليست مقيدة بالضرورة وإنما بذاتها، لهذا يكمن القلق في ذلك التوتر القائم بين الإمكان الذي أسفرت عنه كلمة التحريم، والضرورة التي أتت بها كلمة العقاب [1].

إن الخطيئة هنا لا يجب أن تعرف على أنها انتقال الفرد من مجال الخير إلى مجال الشر، ولكنها انتقال من مجال حيث لا يوجد فيه لا خير ولا شر بصفة عامة، أي من مجال البراءة إلى مجال يقوم الفرد فيه بالاختيار بين الصواب والخطأ، وهذا الاختيار بذاته يدل على وجود الحرية، فالاختيار حسب ما عبر عنه عبد الرحمان بدوي في كتابه **دراسات في الفلسفة الوجودية**، هو أن يجازف الفرد باختيار إمكانية ما أو اثنتين من بين الإمكانيات المتاحة له، وما هذا الاختيار إلا المخاطرة التي بدورها تؤدي إلى القلق من هذا الاختيار الذي قام به، وعلى الإمكانيات التي لم يخترها وأهملها[2].

وهنا سوف نعود إلى ما شرحناه قبلا عند هيدغر وهو "**القلق من... والقلق على...**"، أي القلق من اختياره، والقلق على ما لم يختره، وهذا ما يشبه الدوار الذي يصيب المرء عند النظر في الهاوية، لأن الذي يوجه نظره في الهاوية يصيبه الدوار، لكن المشكل ليس في الهاوية بقدر ما هو في البصر لأنه لو لم ينظر في الهاوية لما أصيب بالدوار.

لقد قام كيركغارد بالمقارنة بين القلق والدوار حيث قال: "**القلق قد يكون شبيها بالدوار، ومن يتسنَّ له أن تقع عيناه في الهاوية يُصَبْ بالدوار. وهو راجع إلى عينيه بقدر رجوعه إلى الهاوية. فقد كان بالإمكان عدم النظر إلى الأسفل. وهكذا فإن القلق هو دوار الحرية الذي ينبثق عندما تريد الروح أن تضع المركب، والحرية تتطلع إلى إمكاناتها، وتتشبث بالتناهي تدعم به نفسها، وفي هذا الدوار تنخفض الحرية... ففي هذه اللحظة يتغير كل شيء وعندما ترتفع الحرية ثانية تتبين أنها آثمة، وبين هاتين اللحظتين تقوم الوثبة التي لم يفسرها أي علم ولا يستطيع أن يفسرها. والفرد الذي يصبح آثما عندما يكون قلقا يكون آثما للغاية على نحو ملتبس. إن القلق ضعف**

1- إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجورد، رائد الوجودية**، ج2، ص 353، 354.

2- عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، (المؤسسة العربية للطباعات والنشر، الطبعة الأولى، لبنان، 1980)، ص 22.

نسائي حيث تتلاشى الحرية، ولو تحدثنا بطريقة سيكولوجية لقلنا إن السقوط في الإثم لا يحدث إلا في حالة الإخفاق."[1].

ومن خلال هذا القول نلاحظ أن القلق يشبه الدوار الذي يتعرض له الفرد عندما ينظر في الهاوية، لكن المشكل لا يرتبط بالهاوية بقدر ارتباطه بنظرة الفرد، ونفس الشيء فالفرد ينتابه القلق عندما يتوهم أن لديه امكانية ممارسة حريته، فيصيبه نوع من القلق أو الدوار أمام هذه الحرية التي ما هي في الحقيقة إلا حرية مقيدة، إذ بمجرد تطبيقها يقع في الإثم أو الخطيئة، ولهذا فالقلق ليس سوى تلك الحرية التي رأت ذاتها على أنها ليست حرة وإنما معاقة، باعتبارها عاجزة عن أن تكون هي ذاتها، لأن هناك عقابا يحدها، ومن هنا يتخذ القلق مكان الوثبة بين امكان الحرية وممارستها في العالم، أي الانتقال من الإمكان إلى الفعل، لذلك أقر كيركغارد أن بعد ممارسة الفرد للحرية يقع في الإثم أو ما يمكن تسميته بالإخفاق الذي ما هو في الحقيقة إلا الخطيئة، وهذا الموضوع لو فسرناه سيكولوجيا فإننا نجد أن الفرد يقع في الخطيئة أثناء الإخفاق لأنه لا يدرك ما يقوم به نتيجة ذلك القلق الذي استولى على كيانه.

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 224. "On peut comparer l'angoisse au vertige. Quand l'œil vient à plonger dans un abîme, on a le vertige, ce qui vient autant de l'œil que de l'abîme, car on aurait pu ne pas y regarder. De même l'angoisse est le vertige de la liberté, qui naît parce que l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, plongeant alors dans son propre possible, saisit à cet instant la finitude et s'y accroche. Dans ce vertige la liberté s'affaisse… Au même instant tout est changé, et quand la liberté se relève, elle se voit coupable. C'est entre ces deux instants qu'est le saut, qu'aucune science n'a expliqué ni ne peut expliquer. L'homme qui devient coupable dans l'angoisse, sa culpabilité est aussi ambiguë que possible. L'angoisse est une défaillance féminine où la liberté s'évanouit, et psychologiquement la chute n'a toujours lieu qu'en état de défaillance". التشديد منا.

وهذا القلق لا يستطيع الفرد التخلص منه بعد وقوعه في الخطيئة، وإنما سيرافقه طوال حياته، كما سيتضاعف هذا القلق مع الخطيئة لأنها لا تتوقف بل ستتكرر ويتكرر معها القلق وهكذا باستمرار، وعلى هذا يزداد القلق في الوجود كلما ازداد عدد الأفراد الذين يقعون في الخطيئة[1]، بدءًا من آدم إلى غيره من الأفراد الذين يحملون على عاتقهم تلك الخطيئة الأصلية التي يتوارثونها من جيل إلى جيل، لهذا عندما يأتي الفرد إلى هذا الوجود في فترة تاريخية معينة يجد نفسه مقيدا بتلك الخطيئة التي ارتكبها آدم، ثم يقوم بدوره بنفس الخطيئة التي يساهم بها بعد ذلك في تكوين تاريخ الجنس البشري.

كما أن القلق هذا سيتابع الفرد في جميع أموره، ويظهر خاصة عند قيامه بفعل الاختيار، وفي هذه الحالة تكون لديه إمكانية تجعله قادرا على اختيار شيء واحد من بين العديد من الإمكانيات الموجودة أمامه، إلا أن اختياره هذا سوف يؤدي به إلى مفترق الطرق، بين ما اختاره وبين ما تركه، ليدخل بعد ذلك في دوامة من القلق نتيجة اختياره هذا لأنه أولا غير متأكد منه، وثانيا قلق من الخطر الذي يمكن أن ينجم من اختياره هذا نظرا لصعوبة التمييز بين الخير والشر، ومعرفة ما إذا كان ذلك الإمكان هو امكان غواية أو امكان خلاص، لأن كل الموجودات في العالم الخارجي تتميز بازدواجية الوجود، لهذا من الصعب أن نقوم بالاختيار الصحيح لعدم وجود مرشد أو مساعد يملي علينا الصحيح من الخطأ، وفي عملية الاختيار هذه يمكن أن يغريه الشر بدل الخير ويقوم باختياره دون تمييز، وبعد إدراكه لذلك يستولي عليه القلق، حسب ما عبر عنه جان فال في كتابه **الفلسفة الوجودية** أن: "هناك إمكانيات من الشر في ذواتنا، وهناك ممكنات مغرية، ومن هنا كان أول داع من دواعي القلق"[2]، وتبعا لذلك نرى أن القلق عند كيركغارد على علاقة وطيدة بالاختيار.

وبما أن الفرد يقوم بفعل الاختيار كما يشاء دون أي ضغط، فهو إذا حر في اختياره هذا، الذي يظهر من خلاله تطبيق الحرية على أكمل وجه، وجعلت منه فردا حرا، لكن رغم هذه الحرية إلا أن القلق يرافقه دوما، لأن المشكل لا يكمن في الحرية ذاتها بل فيما ينجم من تطبيقها، فمتى كان الفرد

1- إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجورد، رائد الوجودية**، ج 2، ص 355.

2- جان فال، **الفلسفة الوجودية**، ص 146.

حرا في اختياره يكون كذلك قلقا في اختياره، لهذا فالفرد أثناء الاختيار يكون حرا وقلقا في نفس الوقت، وهكذا ربط كيركغارد القلق بالحرية، والقلق الناجم عن الحرية هو الأهم عنده، ذلك لأن الحرية تتطلب لدى كيركغارد حسب ما عبر عنها علي عبد المعطي محمد، أن يكون الوجود الإنساني في صيرورة دائمة، وهذه الصيرورة تعني عنده أن ننتقل من مجال الإمكان إلى مجال الفعل[1].

إن الحرية عند كيركغارد حسب ما عبر عنها الفيلسوف الألماني-الأمريكي ميخائيل ويشغرود Michael Wyschogrod (1928- 2015)، تتلخص في قوله هذا: "إن فكرة الحرية عند كيركغارد تتجلى في الصيرورة، ويعني بذلك الانتقال من الممكن إلى الفعل، لأن هذا الممكن الذي يصير لا يمكن أن يكون ضروريا"[2]، فالحرية التي تظهر في ظل الصيرورة لن تكون إلا نتيجة للحرية ذاتها، وكل ما يصير إنما يصير بحرية، ولن يكون أبدا بالضرورة، وما وجود الصيرورة إذا إلا لكي تثبت لنا وجود الحرية، أما الضرورة فهي تقوم على إلغاء أي نوع من أنواع الحرية، باعتبارها نقيض الصيرورة.

فالصيرورة عند كيركغارد تتم عن طريق الحرية على حد قوله: "**إن تغير الصيرورة هو الواقع ويتم الانتقال بواسطة الحرية، ولا صيرورة تتسم بأنها ضرورية، سواء قبل أن تتم، لأنها بهذه الطريقة لا يمكن أن تصير، وسواء بعد أن تتم، لأنها في هذه الحالة لا تكون قد صارت**"[3]، إذ كل صيرورة تتحقق عن طريق الحرية التي تساندها في مواصلة مشوارها في الوجود، ولن يتم حدوثها أبدا عن طريق

1- علي عبد المعطي محمد، **سورين كيركجارد**، (منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000)، ص 305، 306.

2-Michael wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger*, (Humanities Press, London, 1954), p37. "Becoming, then, is the transition from possibility to actuality. And in this becoming there resides freedom for that which becomes must be the possible before it becomes the actual and the possible can never be the necessary".

3-Soren Kierkegaard*, Miettes philosophiques*, Trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, (Edition Gallimard, France 2013). P 115. "Le changement du devenir est la réalité, le passage s'opère par la liberté. Aucun devenir n'est nécessaire ; ni avant de s'effectuer, car ainsi il ne peut devenir, ni après, car alors il ne serait pas devenu". التشديد منا

الضرورة بوصفها نقيض الحرية، لأن الصيرورة لو كانت ضرورية لما حدثت أصلا، لهذا تقترن الصيرورة بالحرية.

إن الوجود عند كيركغارد صيرورة دائمة، وبما أن الفرد يحيا في هذا الوجود فهو يتصف أيضا بهذه الصيرورة التي جعلت منه فردا حرا، ومن هنا يرتبط الفرد بالحرية أشد الارتباط، حيث كان وجوده بمثابة حريته، إذ حسب ما أقر به **جون ماكوري** في كتابه **الوجودية** أن يكون الفرد موجودا عند كيركغارد، وأن يكون حرا، هما نفس الشيء، أي لا يوجد الفرد أولا ثم يصبح حرا، وإنما هو موجود وحر في نفس اللحظة التي وُجد فيها، وتبعا لذلك "يكون الوجود الإنساني والحرية الإنسانية شيئا واحدا ولا يمكن فصلهما"[1]، ذلك لأن الفرد يولد حرا منذ البداية ثم يمارس حريته بعد ذلك على أكمل وجه.

فالقلق عند كيركغارد يسبق الخطيئة، لأنه بمجرد تحريمه الأكل من الثمار بدأ القلق يستولي عليه، لكن رغم أن القلق عمل على اضطراب وجوده إلا أنه أكسبه في نفس الوقت إمكانية وحرية انتهاك التحريم، باعتباره خطيئة، لهذا فالقلق يسبق كذلك الإمكان والحرية، إذ هو الذي يدفع الفرد إلى أن تكون لديه إمكانية وحرية في تجاوز ذلك التحريم، لذلك لا يمكن أن يفلت أي فرد يأتي إلى هذا الوجود من القلق، فهو علامة من علامات الوجود حيث يضع الفرد وجها لوجه أمام ذاته الخاصة بوصفها لم توجد بعد، وسيتواجد بواسطة الحرية، لأن ليس هناك أي عائق يحد من حريته، "**ولما كان القلق قائما في نقطة الالتقاء بين الإمكان والواقع، فإنه يكشف الموجود لذاته، ويعرض عليه "أنا" ليحققها**"[2] وهذا هو الشيء الذي يسبب للفرد القلق والرعب والضياع حسب كيركغارد، لأنه بصدد اختيار ذاته.

1- جون ماكوري، **الوجودية**، ترجمة امام عبد الفتاح امام، (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982)، ص77.

2-ريجيس جوليفيه، **المذاهب الوجودية**، ترجمة. فؤاد كامل، (دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت، 1988)، ص 44، 45. التشديد في الأصل.

وهكذا نرى أن هناك علاقة وطيدة بين القلق والخطيئة، الاختيار والحرية، لكن هذا القلق يكون الأسبق من حيث الزمان بالنسبة للخطيئة، ويكون موجودا أثناء فعل الاختيار، أما بالنسبة للحرية فيكون قبلها، ثم يكون بعد ممارستها حسب كيركغارد، فالقلق الذي يكون قبل ممارسة الفرد لحريته يتعلق بفعل القرار الذي يتخذه الفرد، أي يكون قلقا حول ذلك القرار الذي يتخذه في اختيار شيء وترك أشياء أخرى، كما يصاحب هذا القلق الفرد حتى بعد ممارسته للحرية، أي بعد قيامه بفعل الاختيار واتخاذ القرار، وهذا القلق يكون على نتيجة ذلك القرار والاختيار.

كما ربط كيركغارد القلق بالعدم، لأن موضوعه غير معروف وغير محدد، لهذا يختلف القلق عن الخوف الذي يرتبط بشيء معين ومحدد، أي يخاف الفرد من الكوارث الطبيعية، يخاف من الحيوانات المفترسة، إذ هنا الموضوع المخيف معروف يمكن التغلب عليه وذلك بالقضاء عليه، بينما القلق لا يمكن التغلب عليه لأن موضوعه غير موجود أصلا ألا وهو "**العدم**"، وفي هذه الحالة يكون الفرد في صدد مواجهة لا شيء أو العدم، لهذا السبب تنفر بعض العلوم من دراسته حسب كيركغارد حيث قال:" **أننا نادرا ما نجد علم النفس يدرس مفهوم القلق، ومن ثم لا بد أن أوجه الانتباه إلى اختلافه الكلي عن الخوف، وعن المفاهيم المشابهة التي تشير إلى شيء محدد، لأن القلق هو حقيقة الحرية بوصفها إمكانية الإمكان**"[1] فالفرد في هذه الحالة، أي أثناء القلق يواجه ذلك العدم الذي يعدمه، ورغم ذلك لا يستطيع الفرد القضاء على هذا العدم لأن القلق يكون دائما حاضرا وبصفة مستمرة في ذاتية الفرد.

فالفرد عندما يكون في حالة قلق عند كيركغارد لا ينتابه أي شيء، سوى تخبطه في ذلك القلق، الذي أدخله في نوع من الفراغ أو العدم، وفي هذه الحالة يكشف لنا القلق عن العدم، باعتباره هو

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 202. "On ne voit presque jamais le concept de l'angoisse traité en psychologie, je fais donc remarquer sa complète différence d'avec la crainte et autres concepts semblables qui renvoient toujours à une chose précise, alors que l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible". التشديد منا

الذي يجعلنا نشعر بالوجود مثله مثل القلق، حيث يكتشف الفرد في حالة القلق أنه موجود حقيقة، أكثر من وجوده في حالة الفرح التي ما هي إلا لحظات عابرة، لا تلبث حتى يعود الفرد إلى قلقه، وهنا بطبيعة الحال نلاحظ أن القلق الذي يتحدث عنه كيركغارد يتعلق كثيرا بروحه القلقة التي تتفق كثيرا مع المسيحية، خاصة المسيحية اللوثرية[1]، لأن المسيحية الحقة في نظر كيركغارد هي المسيحية التي يعيش من خلالها الفرد الخوف والقلق، لذلك أقر: "**أن المسيحية نشأت من الخوف والرعدة، نعم إنها موجودة في خوف رعدة**"[2]، إذ الفرد المسيحي في نظر كيركغارد هو الذي يحيا حياة الاضطراب والقلق، أما إذا كان طابع حياته شيئا مغايرا فهو إذا يدعي المسيحية فقط.

وهكذا نرى أن للقلق والعدم مكانة هامة في الفكر المسيحي، ومن بين الخصائص الأساسية لهذا الفكر عند كيركغارد حسب ما جاء في كتاب جان فال **دراسات كيركغاردية** تتمثل في تلك المكانة التي توليها المسيحية لفكرة العدم، حيث اهتمت بالعدم قبل الخلق أي قبل وجود الإنسان، كذلك بالعدم الذي يظهر من خلال القلق، لعدم الخطيئة وبعدم الشعور بالزمان أثناء القلق[3]، وفي هذا الصدد يتبين لنا أن رأي كيركغارد يتوافق مع المسيحية في اهتمامهما بفكرة القلق والعدم، وهو في الحقيقة توافق بين حالته النفسية التي تعاني في ظل الديانة التي يعتنقها.

إن الذات الإنسانية في نظر كيركغارد تمر في حياتها بثلاث مراحل مختلفة يسميها "مراحل حياة" أو "مدارج الوجود" وتتمثل في: المرحلة الجمالية، والمرحلة الأخلاقية ثم المرحلة الدينية، وفي أحد

1- المسيحية اللوثرية: نسبة إلى مارتن لوثر (1483- 1546)، عالم تيولوجي ألماني وأستاذ جامعي ومصلح للكنيسة، اهتم بمسائل الموت والخلاص التي تميز المسيحية، من أبرز مقومات الفكر اللوثري اللاهوتي هي أنّ الحصول على الخلاص أو غفران الخطايا هو هديّة مجانيّة ونعمة الله من خلال الإيمان بيسوع المسيح مخلصًا، وليس عن طريق صكوك الغفران، نشر عام 1517 رسالته الشهيرة بعنوان **الخلاف حول قوة صكوك الغفران**، المعروفة باسم **خمس وتسعون أطروحة**، وهي قائمة من المقترحات كتبها مارتن لوثر من أجل الإصلاح البروتستانتي في الإمبراطورية الرومانية المقدسة، حيث كان لهذه الأفكار تأثير كبير على الإصلاح البروتستانتي. لوثرية (لوثرية 13 أوت 2021) en Wikipédia, https: //ar.wikipedia.org/wiki/

2- Soren Kierkegaard, *Postscriptum aux Miettes philosophique*, p 82

3- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 221.

المراحل الثلاث هذه والتي يسميها بالمرحلة الأخلاقية تنتقل الذات من الإمكان إلى الواقع، وهذا الإمكان يتمثل عنده في ذلك الوجود الذي لم يتحدد بعد، أي لم يوجد بعد، لهذا تواجه الذات عند التقائها بإمكاناتها الخاصة عدمها الخاص، الذي يُوحِّد بين الوجود والواقع، لذا فما امكان الذات إلا عدمها الخاص، وبما أنها في حالة امكان فهي غير قادرة على اتخاذ القرارات، لأن اتخاذ القرار يكون في الواقع، وهي على العكس غير واقعية على حد قول كيركغارد **"وفي حالة الحلم تسقط الذات واقعها الخاص الذي هو في الحقيقة لا شيء"**[1]، لأن هذه الإمكانات إذا لم تتحقق في الواقع تبقى غير واقعية وبالتالي تظل عدما.

وهكذا ربط كيركغارد القلق بالإمكان عندما أقر أن **"الفرد الذي تكون عن طريق القلق يوجد من خلال الممكن"**[2]، فوجود الإمكانات المختلفة أمام الفرد قد جعلت كل الأمور أمامه ممكنة، لكن للأسف هذه الإمكانات سوف تتحدد بمجرد أن يقوم باتخاذ القرار، لأن الفرد عندما يتخذ القرار تتحدد إمكاناته الخاصة تاركا بذلك إمكانات أخرى وهذا ما جعله ينفر أو يتهرب من اتخاذ القرار، مع العلم أن هذه الممكنات كانت عدما أو لاشيء، إلا أنها تمارس تأثيرا على الذات، إذ بمجرد أن يدرك الفرد أن حياته ما هي إلا مجموعة من الممكنات يرى أن وجوده أيضا في حالة امكان، وهذا ما سبب له القلق لأنه اكتشف أن ذاته لم تعد بعد واقعية، وهذه الإمكانات سوف تتحدد عندما يحقق الفرد ذاته، لأن تحقيق الذات هو أن تقرر الأخذ بإمكانات وترك الأخرى باعتبارها سبب القلق الذي تعانيه الذات، وفي اتخاذها للقرار تكون الذات على استعداد لممارسة أهم شيء ألا وهو الحرية.[3]

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 201, 202. "Rêveur, l'esprit projette sa propre réalité qui n'est rien".

2-Ibid, p 329. "L'homme formé par l'angoisse l'est par le possible". التشديد منا

3- إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجورد، رائد الوجودية**، ج 2، ص 345.

فالقلق عند كيركغارد يرتبط أكثر بحرية الفرد، وهو يشير إلى هذا الارتباط في فقرات كثيرة من كتابه **مفهوم القلق** حيث وجدناه يقول: **"أن القلق هو امكان الحرية"**[1]، إذ عندما تكون الحرية لدى الفرد في حالة امكان ينتابه القلق، الذي ليس عند كيركغارد إلا وجود الحرية في حالة امكان، أي عندما يشعر الفرد بأن لديه إمكانية الحرية يجعله يقلق على كيفية ممارسة هذه الحرية وجعلها واقعا، ومن هنا تنتقل هذه الحرية من حالة إمكان إلى الواقع عن طريق القلق، كما ربط كيركغارد أيضا بين القلق والحرية عندما قال أن: **"امكان الحرية يعبر عن نفسه في حالة القلق"**[2]، فالفرد عندما يكون في حالة قلق، في نفس الوقت هذا القلق ما هو في الحقيقة إلا تعبير على وجود الحرية في حالة امكان، باعتبارها هي بدورها سبب هذا القلق، أي عندما يكون الفرد على وعي أن لديه إمكانية الحرية يستولي عليه القلق حول هذه الإمكانية وعن كيفية ممارستها في الواقع، وهنا يكون كيركغارد قد بين لنا مدى ارتباط القلق بالحرية عنده.

كما رأى عبد الرحمن بدوي في كتابه **الزمان الوجودي**، أن كيركغارد قد ربط القلق بالزمان، ولكن أي زمان؟ إنه الآن أي الحاضر، والحاضر ما هو إلا لحظة من الزمان، لأن القلق يحدث في لحظة زمنية معينة ألا وهي الحاضر، والشعور في هذه الحالة يكون شعورا بالمدة الزمنية التي تتمثل في اللحظة، وهذه "اللحظة" من الزمان لا يشعر بها الفرد إلا عندما يستولي القلق عليه[3]، وفي الحقيقة نحن نقلق في غالب الأحيان على شيء نخشى حدوثه، أو إن حدث فلا ندري كيف تكون نتائجه، هل تكون على أحسن وجه أي كما نريد؟ أو لا تتم حسب رغبتنا أو توقعاتنا، وفي انتظار هذه النتائج نشعر أن هذا الزمان يتباطأ في جريانه نوعا ما إلى درجة أننا لا نشعر به إطلاقا، لكن إذا ازداد القلق علينا وبلغ قمته سوف نشعر أن الزمان قد توقف ولم يعد يمر، وهذا الشعور بأن الزمان قد توقف هو في نفس الوقت شعور باللحظة الذي لا يتم في الحقيقة إلا في حالة القلق، ومن هنا نفهم معنى ثقل مرور

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 329. " L'angoisse est le possible de la liberté". التشديد منا

2-Ibid. " Le possible de la liberté s'annonce dans l'angoisse". التشديد منا

3-عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، (دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1973)، ص 173، 174.

الزمان في حالة القلق والخوف، ومروره بسرعة فائقة في حالة الفرح والأمان، فالقلق هو الذي يكشف لنا في لحظة معينة من الزمان عن الحالة التي يوجد فيها الفرد.

وبما أن كيركغارد قد ربط بين القلق والزمان، وأن القلق يحدث في لحظة زمنية معينة وهي الحاضر نجده إذن يربط بين القلق والأبدية، مثلما ربط بين اللحظة والأبدية حيث قال عنها: "**أنها أول انعكاس للأبدية في الزمان**"[1]، ويرى أن الارتباط الذي يقوم به القلق بين الزمان والأبدية انما نستخلصها انطلاقا من فكرة العدم، هذا العدم الذي يشعرنا بتوقف كل شيء، أي لا وجود لأية حركة أثناء اللحظة، وهذا ما نقصده حقيقة باللاوجود، ونفس الشيء بالنسبة للأبدية بوصفها خالية من الحركة والوجود، فهي عكس الوجود الذي يتميز بالحركة، وتبعا لذلك يكون الشعور بالعدم أثناء القلق هو في نفس الوقت شعور بالأبدية، التي نشعر من خلالها بالعدم[2].

فالقلق عند كيركغارد لا يكون على شيء قد فات إلا خوفا من أن يتكرر في المستقبل، لهذا يعود في النهاية إلى المستقبل، ويظهر ذلك أثناء وصف القلق بأنه المستقبل، لأن الفرد يحس بالزمان أكثر أثناء القلق، هذا الزمان يقدم نفسه أولا كمستقبل الذي بدوره يقدم نفسه كقلق، على حد تعبير جان فال في كتابه **دراسات كيركغاردية**[3]، لأن القلق لن يكون حول شيء ماض أو حول ما يحدث في الحاضر، وإنما يكون حول ما هو آت في المستقبل بوصفه مصدر القلق، لهذا يتطلع القلق نحو المستقبل، إذ حتى ذلك القلق الذي نعتقد أنه استولى علينا أثناء قيامنا بفعل ما في الماضي، هو في الحقيقة قلق على نتائج هذا الفعل التي تكون مستقبلية، فالفرد عند قيامه بعمل ما ينتابه القلق، لكن ليس حول هذا الفعل، وإنما يكون قلقا حول ما يصدر بعد هذا الفعل في المستقبل.

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 255. " c'est le premier reflet de l'éternité dans le temps ". التشديد منا

2- عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، ص 174.

3- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 221.

وهكذا نرى أن كيركغارد في تحليله لظاهرة القلق، قد ربط القلق بالحرية، بالواقع والإمكان، وربطه كذلك بالزمان، وهي في حقيقتها عناصر أنطولوجية تتدخل أكثر في تكوين الذات الإنسانية، وبما أن هذا القلق يكون في الذات الإنسانية، فهو يرتبط كذلك بهذه العناصر، وهكذا يظهر القلق عند كيركغارد عندما تدرك الذات أن لديها حرية في تحقيق ممكناتها التي ترتبط بالمستقبل، لأن الإمكان الحقيقي موجود في المستقبل، الذي يتمثل في مجال الإمكان حيث تتمكن الذات من تحقيق ذاتها عن طريق ممارستها للقرار، وبفضل ارتباط إمكانات الذات والمستقبل يتبين أن القلق ما هو إلا وعي الذات على أنها موجودة في الحاضر، وفي استطاعتها مواجهة المستقبل الذي تتحرر باتجاهه بواسطة الحرية.

يقر امام عبد الفتاح امام أن عند ربط هذه المفاهيم الثلاثة- الواقع والإمكان والحرية- لدى كيركغارد سوف نصل إلى ما قاله الفيلسوف الأمريكي مارك تايلور Mark Taylor (من مواليد 1945)، عن القلق: "إن القلق هو مواجهة الذات لمستقبلها المليء بالإمكانات المختلفة التي يمكن أن تتحقق من خلال حرية الذات وهي تتخذ القرار"[1]، فالقلق إذا يكون متجها نحو المستقبل حيث توجد مختلف الإمكانات التي تعمل الذات على تحقيقها بواسطة حريتها في اتخاذ القرار، وهكذا ربط كيركغارد بين القلق والحرية، والإمكان والمستقبل لأن هذه المواضيع بما في ذلك المستقبل وإمكانات الذات وحرية الذات ترتبط فيما بينها أشد الارتباط.

أثناء معالجة كيركغارد لظاهرة القلق وجد أن الفرد ينتابه القلق من نفسه من جهة، ويقلقه العالم الذي حوله من جهة أخرى، حيث إن كان الفرد في حالة قلق يرى الكون كله قلقا، أما إذا كان في حالة طبيعية ثم حدث شيء مقلق في عالمه أثر عليه هذا الحدث لتتغير حالته ويصبح قلقا كحالة عالمه، أي هناك حالة تأثير وتأثر بينه وعالمه، وبذلك يتبين أن القلق هذا ليس واحد في نوعه وإنما يتفرع إلى نوعين من القلق هما: "**القلق الذاتي**" و"**القلق الموضوعي**"، أما بالنسبة للقلق الذاتي فيتمثل

1- إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجورد، رائد الوجودية**، ج 2، ص 344.

في ذلك "**القلق الذي يوجد داخل براءة الفرد، وهو يشبه إلى حد ما قلق آدم**"[1]، أي تلك الحالة التي يوجد فيها الفرد قبل وقوعه في الخطيئة.

كما وجدنا أيضا القلق في الطبيعة أو العالم الذي يسميه كيركغارد "**بالقلق الموضوعي**" بوصفه ليس نتيجة للخلق وإنما هو نتيجة للتغيير الذي طرأ في العالم عند دخول خطيئة آدم على حد قوله: "**لقد كان لدخول الخطيئة إلى العالم أهمية كبيرة لكل الخلق، وتأثير هذه الخطيئة في الوجود غير البشري هو الذي وصفته بأنه قلق موضوعي**"[2] ، إلا أن هذه الخطيئة قامت بتحطيم الحالة الحسية في الفرد وأصبحت بذلك حالته النفسية متدهورة، مع العلم أن هذا التحطيم سوف يستمر مع استمرار دخول الخطيئة إلى العالم.

وهكذا عن طريق خطيئة آدم دخلت الخطيئة إلى العالم، ثم انتقلت إلى الجنس البشري، فسادت بعد ذلك في الكون كله، حيث بواسطة خطيئة آدم خضعت الطبيعة والجنس البشرى للخطيئة التي غيرت بدخولها إلى العالم مجريات الكون، فأصبح بذلك القلق ليس قلقا ذاتيا فقط وإنما هناك القلق الموضوعي لأن "الإنسان ليس وحده من ينتابه القلق، فهناك قلق موضوعي، وهناك رعشة للخلق كله في صورة ذلك اليوم العاصف الذي ألقت فيه الخطيئة بظلالها على الخلق بأسره"[3]، وتبعا لهذا القول نرى أن التمييز بين نوعين من القلق عند كيركغارد قد تم على أساس الربط بين القلق والخطيئة، لأن

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 219. "L'angoisse subjective signifie maintenant celle qui existe dans l'innocence de l'individu, angoisse correspondant à celle d'Adam". التشديد منا

2-Ibid, p 220. "L'entrée donc du péché dans le monde a eu une importance pour toute la création. C'est cet effet du péché dans l'existence non humaine que j'ai désigné comme angoisse objective". التشديد منا

3- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 232. " Ce n'est pas seulement l'homme qui est angoissé; il y a une angoisse objective, un frisson de la création entière sous le faux jour orageux que projette sur elle le péché humain"

القلق كان قد مس الفرد فقط قبل وقوعه في الخطيئة، لكن بمجرد أن تمت الخطيئة ودخلت إلى العالم حتى أصبح ذلك القلق يمس كل أفراد الجنس البشري تحت اسم القلق الموضوعي.

وعند الحديث لدى كيركغارد عن القلق الموضوعي فلِكي نميزه عن القلق الذاتي، ولكن رغم هذا التمييز إلا أن هناك علاقة وثيقة بين الفرد والجنس البشري، ذلك لأن هذا الأخير يؤثر في الفرد، الذي يمارس بدوره تأثيرا في الجنس البشري، أي هناك علاقة تأثير وتأثر، لأن الفرد في طبيعته لا يعيش وحده وإنما ينتمي إلى أفراد المجتمع الواحد، وبذلك يتمثل القلق الذاتي في تلك الحالة الذهنية التي يسميها كيركغارد "بحالة البراءة " الموجودة عند آدم قبل وقوعه في الخطيئة، وهذه الحالة الذهنية أي حالة البراءة هي نفسها موجودة عند كل فرد قبل وقوعه في الخطيئة، وهكذا يكون وقوع الأفراد في كثير من الخطايا في مختلف مراحل التاريخ هو زيادة في كمية القلق التي توجد في العالم[1]، وإن كان هناك اختلاف بين القلق الذاتي والقلق الموضوعي، فهو اختلاف كمي فقط بسبب الزيادة في كمية القلق الناجم عن زيادة عدد الأفراد الذين يقعون في الخطيئة في الأجيال التي جاءت بعد آدم.

وهكذا تتمثل تلك الحالة التي يكون فيها الفرد قبل وقوعه في الخطيئة في القلق الذاتي، أما القلق الموضوعي فيتمثل في قلق الجنس البشري كما قال كيركغارد: "**إن هذا القلق نوعان: القلق الموضوعي في الطبيعة والقلق الذاتي في الفرد؛ ومن هذين القلقين نجد أن الأخير يحتوي على الزيادة والأول على النقصان لأنه لا يمثل قلق آدم**"[2]، وبهذه الطريقة نصل إلى أن القلق الذاتي يرتبط ارتباطا وثيقا بالقلق الموضوعي مع تأثير كل واحد منهما في الآخر وبصفة مستمرة عبر التاريخ.

1- Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 219.

2-Ibid, p 223. "Par là cette angoisse a eu deux analogies : l'angoisse objective dans la nature et l'angoisse subjective dans l'individu ; de ces deux la dernière contient un plus et la première un moins que n'a point l'angoisse chez Adam". التشديد منا.

وفي تحليل كيركغارد لظاهرة القلق وجدنا أنه قد بحث عن كيفية وجوده في مختلف مراحل التاريخ البشري، حيث بدأ من المرحلة الوثنية ثم يمر بالمرحلة اليهودية ليصل إلى المرحلة المسيحية، وهذا التقسيم قد تم تحليله من قِبل جان فال في كتابه **دراسات كيركغاردية** وإمام عبد الفتاح إمام في كتابه **كيركجور رائد الوجودية**، حيث أقر جان فال أن التيولوجي تورستين بولين Torsten Bohlin (1889- 1950)، **"قد رأى نوعا من التوازي بين مراحل وجود القلق في الوجود ومدارج الوجود عند كيركغارد، فقلق الوثنية هو قلق المرحلة الجمالية، أما قلق اليهودية فيتمثل في قلق المرحلة الأخلاقية، أما قلق المسيحية فهو قلق المرحلة الدينية"**[1]، من هذا القول نستخلص أن كيركغارد أقام موازاة بين المراحل التي يمر فيها الفرد من أجل تحقيق ذاته الأصيلة بدءًا من المرحلة الجمالية، مرورا من المرحلة الأخلاقية، وصولا إلى المرحلة الدينية، ومراحل القلق في الوجود، إذ كل مرحلة لديها نمط وجود خاص تؤثر به في الفرد الذي لا يمكنه أن ينتقل من مرحلة إلى أخرى دون أن يمر من تجربة القلق، وهذا ما سنحاول توضيحه في الفقرات الموالية:

1-قلق الوثنية : L'angoisse du paganisme

إن قلق الوثنية عند كيركغارد هو قلق الحضارة اليونانية التي تناظر إن صح القول المرحلة الجمالية من بين مراحل الوجود الثلاث الكيركغاردية، حيث يُقال عادة أن الوثنية قد غرقت في الخطيئة حتى النخاع، أو بالأحرى كانت الوثنية عند كيركغارد غارقة في القلق وهذا راجع إلى ميزتها الأساسية التي تتمثل في الحسية، وهذه الأخيرة ترتبط بالروح، لكن هذه الروح لم تتشكل بعد بوصفها موجودة في حالة امكان لدى الفرد، فلا وجود للروح في هذه المرحلة، وإنما ما يوجد هو مجرد امكان فقط وليس هو في الحقيقة إلا ذلك القلق الناتج عن عدم وجود الروح، أي هذا القلق سببه هو عدم وجود الروح،

1-Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 233, "Bohlin montre le parallélisme entre les trois stades de l'angoisse et les trois stades sur le chemin de la vie que distingue Kierkegaard. L'angoisse du paganisme, c'est l'angoisse du stade esthétique, l'angoisse Judaïque peut être comparée à l'angoisse du stade éthique; l'angoisse chrétienne est celle du stade religieux". التشديد منا

وعليه كان موضوع القلق في الوثنية هو العدم حسب ما أقر به كيركغارد: "**إن موضوع القلق في الوثنية... هو "العدم" فالقلق والعدم يرتبطان بعضهما ببعض**"[1]، فموضوع القلق هو العدم لكن ماذا يعني هذا العدم بدوره في الوثنية؟ إن العدم هنا عند كيركغارد يتمثل في "**القدر**" أو "**المصير**".

وهكذا أصبح كل شيء في الحضارة اليونانية حسب كيركغارد مرتبطا بفكرة القدر، إذ كل شيء يفسر ويحدث طبقا لإرادة القدر التي تعلو على كل ارادات الفرد، لهذا يضعف الفرد أمام قوة القدر لأنه لا يعرف ما مصيره في المستقبل بوصفه مصيرا مجهولا، أي لم يتحدد بعد باعتباره "عدما" وهذا ما يؤدي به إلى القلق من هذا القدر، الذي لو تعمقنا فيه لوجدناه مركبا من الضرورة والمصادفة، فالقدر يتخذ شكل الضرورة في بعض الأحيان، لأنه مهما يحاول الفرد تجنبه فإنه يتحقق، كما يتخذ شكل المصادفة أحيانا أخرى لأنه يحدث بلا قانون، أي يأتي صدفة، ولهذا السبب لا يستطيع الفرد الوثني أن يقيم علاقة مع القدر، ولكنه مرتبط به بعلاقة أخرى ألا وهي القلق، حيث الفرد هنا لا يستطيع لا الاقتراب من القلق ولا تفسيره لأن موضوعه عدم، لذلك فالذي يريد حقيقة أن يفسر القدر لا بد عليه أن يكون بنفس غموض القدر وازدواج دلالته[2].

وأفضل مثال أتى به كيركغارد فيما يخص غموض القدر هو مثال "الكاهنة" أو العرافة التي لا تتحدث إلا بالرموز عن مستقبل الفرد، حيث إذ اعتاد الفرد الوثني الذهاب إليها لاستشارتها حول أموره فإنه سيرتبط بها عن طريق علاقة تتمثل في القلق، وهذا ما يظهر في قوله:" **لهذا لاتزال علاقة الوثني بالعرافة علاقة قلق**"[3]، وهنا بالضبط تكمن مأساة الوثني التي لا يقدر على تفسيرها، لأن هذه المأساة لا تكمن في عدم فهمه لما قالته الكاهنة، وإنما تكمن في تلك العلاقة الغامضة التي تربطه

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse,* p 264. "l'objet de l'angoisse, il faut répondre ici comme partout qu'il n'est rien. L'angoisse et le néant ne cessent de se correspondre". التشديد منا

2-Ibid, p 264, 265.

3-Ibid, p 265. "C'est pourquoi le rapport du païen à l'oracle était encore de l'angoisse". التشديد منا

بها، فهو يتعاطف معها ولا يستطيع التوقف عن استشارتها وأخذ النصيحة منها، وفي نفس الوقت ينفر من استشارتها، ومع ذلك يحاول أن يفك لغز أقوال الكاهنة عن طريق تفسيرات متعددة.

2- قلق اليهودية : L'angoisse Judaïque

بعد أن كانت الوثنية تناظر المرحلة الجمالية من مراحل الوجود الثلاث عند كيركغارد التي تتمثل في المرحلة الجمالية، والمرحلة الأخلاقية، والدينية، نجد اليهودية تناظر المرحلة الأخلاقية من بين هذه المراحل، فاليهودية مثل الوثنية غارقة أيضا في القلق وذلك من خلال الشعور بالخطيئة، وموضوع القلق هنا هو أيضا نفسه موضوع الوثنية دون أن يطرأ أي تغيير ألا وهو "العدم"، ولكن هذا العدم لا يشير إلى القدر أو المستقبل المجهول كما كان عند الوثنية، وإنما ما نلمسه هنا هو نوع من المفارقة في العلاقة التي تربط القلق بالعدم: "**فالعلاقة بين القلق والعدم هي علاقة مفارقة؛ لأن الخطيئة هي شيء موجود، ورغم ذلك فهذه المفارقة صحيحة لأن الخطيئة طالما كانت موضوع القلق، فإنها عدم**"[1]، وهكذا رغم كون الخطيئة فعلا في الوجود، وبما أنها تمثل موضوع القلق فهي إذا عدم وهذه هي المفارقة.

في هذا الوجود يوجد الكثير من الأشياء تعمل على إغراء الفرد وتدفعه إلى ارتكاب الخطيئة التي هي بمثابة قوة سحرية ينجذب إليها الفرد بكل قواه، إذ بمجرد اقتراف هذه الخطيئة يختفي القلق ويترك مكانه للندم، وهو يرغب في ارتكاب الخطيئة، وهو في نفس الوقت خائف منها، لهذا تبقى العلاقة بالقلق علاقة تنافر وتعاطف في نفس الوقت، وبهذه الخطوة التي تتمثل في قلق الخطيئة تتقدم اليهودية عن الوثنية التي تقلق على العدم[2].

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse,* p 271. "La correspondance: angoisse — néant apparaît surtout paradoxale; car la faute est bien quelque chose d'existant. Et pourtant il est vrai que tant qu'elle est l'objet de l'angoisse, elle est néant".

2-Ibid.

وهكذا نرى أن "**قلق اليهودية يتمثل في قلق الخطيئة**"[1]، فالخطيئة منتشرة ومتغلغلة في الوجود، ورغم ذلك يصعب على الفرد أن يفهمها فهما عميقا، كما يصعب عليه تفسير الخطيئة لأن الذي يريد القيام بهذه المهمة يجب أن يكون بنفس الطبيعة الغامضة لتلك العلاقة التي تربط بين العرافة والقدر في قلق الوثنية، "**فنبوة تلك العرافة في الوثنية تماثل التضحية في اليهودية لهذا لا أحد يستطيع تفسير التضحية وفهمها**"[2]، إذ في التضحية بالضبط تكمن المأساة العميقة لليهودية، فالفرد اليهودي يلجأ إلى التضحية كما يلجأ الوثني إلى الكاهنة، إلا أنها لا تساعده كما ينبغي، لهذا لا بد من إلغاء تلك العلاقة المبهمة بين القلق والخطيئة واستبدالها بعلاقة جديدة حقيقية عن طريق الندم، ولكن هذا لم يتحقق لتصبح هذه التضحية غامضة، وهذا ما أدى إلى التشكيك الكلي حتى في فعل التضحية ذاته، باعتباره هو الباعث على القلق.

وتبعا لذلك نرى أن قلق اليهودية هو ذلك القلق الداخلي الذي يشعر من خلاله الفرد بأنه عاجز أتم العجز عن العثور على الراحة والسلام من طريق التضحية نظرا لاتسامها بطابع الغموض الذي لا يمكنه فهمه أو حتى تفسيره بوصفه عدما، ذلك العدم الذي تواجهه اليهودية هو الذي يقوم على قهرها وتأكيدها في نفس الوقت [3].

3- قلق المسيحية: L'angoisse chrétienne

يمثل قلق المسيحية قلق المرحلة الدينية في مراحل الوجود عند كيركغارد، حيث يحدد فيه ثلاثة أنواع من القلق وذلك من خلال علاقة الفرد بالخطيئة، فالأول يسميه القلق الشيطاني، والثاني يسميه قلق العبقرية المباشرة، أما الثالث فهو قلق العبقرية الدينية التي تؤمن بغفران خطايا الفرد.

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 272. " L'angoisse incluse dans le judaïsme est celle de la faute". التشديد منا

2-Ibid, "l'oracle des païens correspond chez les Juifs le sacrifice. Mais le sacrifice non plus n'était compréhensible à tous ". التشديد منا

3- Ibid.

أ-القلق الشيطاني L'angoisse du démoniaque

يرى كيركغارد أن هذا النوع من القلق لم يكن منتشرا في العصور الماضية مثل ما هو منتشر في العصر الحاضر، وهذا نظرا لعامل الإيمان الذي بدأ يختفي فيه شيئا فشيا، حيث يصعب العثور على ما يسمى حسب جان فال "**باليقين العميق**"[1] ، وما يتميز به الفرد الشيطاني هو أنه روح منغلق على ذاته، حيث يعيش في صمت في عالمه المقدس الخاص، رافضا بذلك أي احتكاك بالآخرين، مع عدم السماح لهم بمعرفة ما تختلج به نفسيته، فهو شبيه بالحيوان المصاب بجرح عميق وهمه فقط أن يُترَكَ وشأنه في معالجة هذا الجرح الذي ليس في الحقيقة إلا خطيئة، وفي انغلاقه على هذه الخطيئة يبتعد عن كل ما هو خير، "**ولكن ماذا يعني هذا الخير؟ إنه الانفتاح**"[2] على حد قول كيركغارد.

فالشيطاني إذا يتجنب الانفتاح على الغير وبهذا يكون قد قطع أي علاقة بالخير بسبب انطوائه على ذاته، فهو يرفض حتى أن يبوح بأسراره لنفسه، لأنه يظن أنه لو فعل ذلك فسوف يرتكب خطيئة جديدة، لهذا السبب يتجنب مواجهة الخير أو الانفتاح، الذي ليس إلا مواجهة إمكانية الحرية، مع العلم أن هذا الخير هو نداء الخلاص الذاتي، ولكن هذا لا يمكن تحقيقه، لأن مثل هذه المواجهة لا يمكن تجنُبها أصلا لأن "**الحرية هنا وضعت على أنها لاحرية، وبما أنها قد ضاعت، فإن إمكانيتها هنا من جديد هي القلق...، الشيطاني هو اللاحرية التي تريد الانغلاق على ذاتها، إلا أنها مهمة مستحيلة لأنها تحتفظ دوما بصلتها بها**"[3]، وهذا ما يرفضه الشيطاني الذي يعمل على الانفصال.

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 233.

2-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 297. " Qu'est-ce que signifie alors cet X qu'est le Bien ? Il signifie l'ouverture". التشديد منا

3-Ibid, p 293. "La liberté ici est posée comme non-liberté, étant en effet perdue, et son possible ici est de nouveau l'angoisse … Le démoniaque est la non-liberté qui veut se circonscrire. Entreprise impossible puisqu'elle garde toujours un rapport".التشديد منا

وفي محاولة تجنب الشيطاني للخير أو الانفتاح على الغير يتخذ عدة أشكال: فالشكل الأول يتمثل فيما ذكرناه سابقا ألا وهو انغلاقه على نفسه، رافضا بذلك أي احتكاك بالآخرين، لكن هذا الانغلاق في الشكل الثاني يتخذ وجها آخر إذا نظرنا إليه من ناحية الزمان، لأن الفرد في اللحظة التي ينغلق فيها على نفسه، يسعى إلى البقاء في الحاضر فقط مع قطع الصلة الموجودة بين الماضي والمستقبل، بوصفه ضد أي استمرارية في الزمان بين ما مضى وما هو آت، وبالتالي يتجنب أي مواجهة مع إمكاناته الذاتية التي تتجه نحو المستقبل [1].

وإلى جانب انغلاق الفرد على ذاته وقطع الصلة مع إمكاناته الخاصة في المستقبل، نجده في الشكل الثالث الذي يرتبط بطبيعته بالشكلين الأولين، يغرق في نوع من الفراغ الذي يبدو قاسيا لأنه يكون دون ألم إلى جانب الملل، فالقلق الشيطاني ما هو إلا **"فراغ وملل باعتباره استمرارا في العدم"**[2]، ليصبح بذلك وجوده دون أي معنى، وما فرار الفرد إذاً إلى اللحظة الحاضرة غير قناع يخفي به شعوره بالفراغ، والإحساس بالملل في وجوده، وهكذا يكون ذلك الانغلاق بمثابة الصورة أو الشكل الذي يقدمه الفرد، في حين يكون مضمون هذا الشكل هو الفراغ نتيجة لفراره من مواجهة إمكاناته الخاصة، وعليه نرى أن القلق الشيطاني هو قلق المرحلة الجمالية التي تناظر المرحلة الوثنية في مسار التاريخ، لذا يمكننا القول أن القلق الشيطاني هو قلق الوثنية في قلب العالم المسيحي.

ولهذا لن يكون الشيطاني لدى كيركغارد، حسب **جان فال**، إلا ذلك الفرد الذي تم تعريفه باستمرار ببعض الصفات التي تتمثل في: إن الشيطاني هو ذلك الفرد المنغلق على ذاته، بوصفه يرفض كل الاحتكاك بالآخرين لهذا نجده قلقا أمام الخير، متمردًا على الحقيقة ويحب العبودية، حيث كانت حياته الداخلية مضطربة، بوصفه قلقا أمام الإيمان، وأمام الأبدية، يعاني من الملل والفجأة، وبفضل هذه الصفات نستطيع تحديد سماته الأساسية التي تتمثل في ذلك القلق الذي يقف في وجه الحرية

1- إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجورد، رائد الوجودية**، ج 2، ص 361.

2- Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p303. "Car l'ennui, le tarissement sont de la continuité dans le néant". التشديد منا

والحياة الداخلية، والأبدية، والحقيقة والخير، وانطلاقا من هذه الصفات تتفرع صفاته المشتقة التي تتمثل في: الرغبة في العبودية، والإهمال والفضول، والانغلاق على الذات واستمرارية الفراغ، والانقطاع في التعبير[1]، باعتبارها كلها صفات سلبية تجعل من يتصف بها فردا شيطانيا.

ب–قلق العبقرية المباشرة

يقر كيركغارد أن هناك نوعين من قلق العبقرية، فالأول يتمثل في قلق العبقرية المباشرة أما الثاني فيتمثل في قلق العبقرية الدينية، وهنا يختلف قلق الفرد العادي الذي رأيناه قبلا عن قلق الفرد العبقري باعتباره يمتاز بنوع من العبقرية، لهذا يختلف الفرد العادي عند كيركغارد عن الفرد العبقري بوصفه قادرا على ادراك الكثير من الأمور التي تتدخل في التطور البشري، على حد قوله: **"يختلف العبقري عن الفرد العادي، بصفة عامة، في وعيه باعتباره يبدأ مثل آدم من البداية الأولى في إطار معطياته التاريخية، وفي كل لحظة يولد فيها العبقري يوضع الوجود على محك الاختيار، ذلك لأنه يعبر الماضي كله ويختبره إلى أن يتمكن منه. ولهذا تختلف معرفة العبقري للماضي اختلافا تاما عن تلك التي تقدم في ملخصات التاريخ الكوني"**[2]، فالعبقري إذن يتجاوز في معرفته الفرد العادي بميزة أساسية ألا وهي العبقرية.

تتميز العبقرية المباشرة بأنها روح مباشرة، بدائية، موجودة قبل آدم، مثلها مثل المرحلة الحسية المباشرة في المرحلة الجمالية، وهذه العبقرية قادرة على القيام بأعمال عظيمة في حياتها تكون من خلالها على علاقة خارجية مع ذاتها، لهذا اهتمت أكثر بالقدر والمصير وتأثيرهما في الفرد، فنراها قلقة

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes,* p 237.

2-Soren Kierkegaard*, Le concept de l'angoisse*, p 273. "Le génie, somme toute, ne diffère du commun des hommes que par la conscience qu'il a, dans le cadre de ses données historiques, de commencer aussi primitivement qu'Adam. A chaque génie qui naît, l'existence est comme remise à l'essai, car il refait et revit tout le parcours de l'humanité, jusqu'à ce qu'il se rejoigne lui-même. C'est pourquoi le savoir du génie sur le passé est tout autre que celui qu'on vous offre dans les résumés d'histoire universelle ". التشديد منا

أمام ذاتها، وقلقة أمام الخطر وبعده، فقلق العبقرية المباشرة هذا يشبه إلى حد ما قلق الوثنية، وذلك من خلال اهتمامها بالقدر والمصير، إذ يمكن أن نقول عن العبقرية المباشرة إنها الوثنية في قلب المسيحية بيد أنها تختلف عنه وتتجاوزه عن طريق الفكر، وأفضل مثال استخدمه كيركغارد بوصفه تجسيدا لهذه العبقرية هو شخصية الإمبراطور الفرنسي نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte (1769- 1821)، لأن حالة العبقري هنا تماثل حالة أبطال تلك المعارك التاريخية التي حدثت في الماضي، إذ عن طريق العبقرية تمكنوا من تحقيق أمور كانت تبدو مستحيلة، "**لهذا السبب إن ملازمًا بسيطًا، عندما يكون عبقريًا، ينجح في أن يصبح إمبراطورًا، ويقوم بإعادة إنشاء العالم إلى درجة حيث لا توجد فيه إلا إمبراطورية واحدة، وإمبراطور واحد فقط**"[1]، إذ بفضل عبقريته تمكن من الاستيلاء على العالم.

وهكذا استطاع الإمبراطور نابليون بعبقريته هزم جيش النمسا في معركة مارنجو Marengo عام 1800، كما هزم أيضا جيوش النمسا وروسيا في استرلتز Austerlitz عام 1805، ونجح بعد ذلك في تكوين إمبراطوريته الخاصة، لكن رغم ذلك لم يستطع تحديد مكان شمس استرلتز في موسكو[2]، وهنا بالضبط تطلّع نابليون إلى نجمه، أي تلك العبقرية التي لا يستطيع أحدا أن يهدمها إلا بنفسها، وهذه العبقرية ربما تكون عظيمة في علاقتها مع العدم الذي يتمثل في القدر، إلا أنها تبقى خارج نفسها، بوصفها لا توجد إلا من خلال علاقتها مع الخارج، وبالتالي لن تكون عظيمة في ذاتها، "**لأن نشاطها كله يتجه نحو الخارج**"[3] أي نحو ما هو مباشر.

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 267. "C'est pourquoi un simple lieutenant, quand c'est un génie, réussit à devenir empereur, à recréer le monde au point qu'il n'y ait plus qu'un empire, qu'un empereur". التشديد منا

2-Ibid, p 267,268.

3-Ibid, p 269. "Toute son action tourne au-dehors". التشديد منا

ج–قلق العبقرية الدينية L'angoisse du génie religieux

تمثل العبقرية الدينية الشكل الثالث من القلق المسيحي، "**وهي في طبيعتها لا ترضى البقاء في حالة المباشرة... بل تتجه نحو داخل ذاتها، إلى ما هو إلهي**"[1]، وبهذا تكون العبقرية الدينية قد ابتعدت عن العالم الخارجي ولم يعد يخيفها أي شيء إلا فكرة الذنب أو الإثم، التي أتت بها الحرية ومعها خطر أن تصبح آثمة، وهذا ما عبّر عنه كيركغارد في قوله: "**في عودة العبقرية الدينية إلى ذاتها تكتشف الحرية. وهي لم تعد تخاف القدر؛ لأنها لم تعد تأخذ على عاتقها القيام بعمل خارجي، فالحرية هي سعادتها، وليست حرية القيام بهذا أو ذاك الشيء في العالم، في أن تصبح ملكا أو امبراطورا أو حتى الحصول على أصوات الأنذال في عصره، وإنما هي تلك الحرية التي تعرف نفسها على أنها حرية. ومع ذلك، كلما علا قدر الفرد زاد الثمن الذي يدفعه...وها هنا يظهر شكل آخر من الحرية في ذاتها وأعني به الإثم، كان هذا هو القدر، إنه الشيء الوحيد الذي تخشاه العبقرية الدينية، فهي لا تخشى من أن تظهر بوصفها إثما بل تخشى الوقوع فيه**"[2]، فالعبقرية الدينية لا تقلق إلا من الوقوع في الإثم الذي حلّ محل القدر باعتباره عدما.

وهكذا نرى أن العبقرية الدينية في عودتها إلى ذاتها لا تهتم أصلا بما يتعلق بالعالم الخارجي، ولا تهتم بالنجاحات العظيمة التي تضمن لها الحصول على تلك الأماكن المرموقة، كما لا تهمها أيضا فكرة القدر ولا تخشاه، وإنما تهتم بذاتها فقط التي مكنتها من اكتشاف الحرية، لكن ليست تلك الحرية التي تجعلها قادرة على القيام بكل ما تريد، وإنما حرية تجعلها غير مرتبطة لا بقيود زمانية ولا دنيوية، إلا أنها بهذه الطريقة سوف تحمل معها فكرة الإثم، فكما حملت العبقرية المباشرة فكرة القدر، نجد العبقرية

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 276. "un génie religieux, c'est-à-dire qui ne veut pas rester dans l'immédiat de sa nature, Mais sa première action est de se tourner vers lui-même, vers Dieu". التشديد منا

2- Ibid, p 276,277. التشديد منا

الدينية تحمل فكرة الإثم، وهكذا حلت فكرة الإثم محل فكرة القدر أو المصير التي كانت في الوثنية، وعلاقة الفرد بالإثم في هذه المرحلة يمكن أن نقول إنها اليهودية في قلب المسيحية.

إن أنواع القلق التي ذكرناها سابقا والتي تتمثل في الوثنية واليهودية والمسيحية، هي بمثابة تلخيص لمراحل القلق في التاريخ، الذي يصل إلى أعظم مراحله في قلق المسيحية، خاصة قلق العبقرية الدينية كما أن هذه الأنواع يمكن أن نقول أنها موجودة جميعا داخل العالم المسيحي، فقلق الشيطاني يماثل قلق الوثنية في العالم المسيحي، ونفس الشيء بالنسبة لقلق العبقرية المباشرة التي تماثل الوثنية في العالم المسيحي، لاهتمامها بالقدر أو المصير، وتتجنب فكرة الإثم، أما العبقرية الدينية فهي تماثل قلق اليهودية في العالم المسيحي وهذا راجع لاهتمامها بفكرة الإثم، لذا يكفي للفرد في أن يوجد في قلب العالم المسيحي حتى يتمكن من تجربة كل أنواع القلق الموجودة في العالم.

لهذا السبب اختار كيركغارد المرحلة المسيحية واعتبرها المرحلة الفضلى بين هذه المراحل وهذا ما يؤكده هذا القول الذي ننقله عن جان فال الذي أقر أن كيركغارد قال: "**أن المسيحية هي دين المستقبل، أما الوثنية فهي تلك الموجودة في الحاضر أو في الماضي ،في حين كانت اليهودية تحيا حياتها أكثر من اللازم في الحاضر، ورغم طابعها التنبؤي إلا أنها كانت مستقبلا في الحاضر، أما المسيحية فهي الحاضر في المستقبل**"[1]، وهكذا نجد الوثنية تتجه نظراتها إلى الماضي الذي تعتبره عصرا ذهبيا، حيث تحيا حياة الروح بين الأفكار، في حين تحيا اليهودية في الزمن الحاضر لأن ما يهمها هي لحظة اتخاذ القرار، وتتطلع في نفس الوقت إلى المستقبل وهي في انتظار قدوم السيد المسيح، بينما تحيا المسيحية في الزمن الحاضر، باعتباره الزمن الذي يشعر فيه الفرد بالقلق، لأن الفرد يعيش ويشعر بالقلق في الحاضر أكثر من أي زمن آخر.

1- Cité dans Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 243. "Le christianisme est la religion du futur, le paganisme était celle du présent ou du passé. Même le judaïsme était trop dans le présent, malgré son caractère prophétique, il était un futur dans le présent. Le christianisme est un présent dans le futur". التشديد منا

وهكذا جاء اهتمام كيركغارد بالزمن الحاضر أو اللحظة باعتبارها الزمن الكامل الذي يربط بين الزماني والأبدي، ذلك لأن اللحظة ليست ذرة من الزمان فقط، وإنما هي ذرة من الأبدي، فهي انعكاس للأبدي في الزمان، فاللحظة تقوم على تحويل كل الأشياء وتجعلها جديدة عما كانت عليه، وبهذا العمل تتحول هي أيضا إلى المستقبل، لأن ما يحدث في اللحظة سوف يكون له صدى واستمرار في المستقبل وهذا ما عبرت عنه اليهودية عندما تنبأت "بأن المستقبل هو سر الأبدي"[1]، وبناء على ذلك يكون المستقبل هو الزمن الأصيل الذي ينفصل عنه قليل من الزمن الحاضر الذي سيتحول بدوره إلى زمن الماضي، وعلى هذا فالأبدي هو زمن الماضي والحاضر والمستقبل في نفس الوقت، فهو "المستقبل الذي يعود بصفة الماضي"[2]، وهذه هي الفكرة الأساسية التي أخذها الفيلسوف فريديريك نيتشه عن كيركغارد وطورها باسم العود الأبدي.

لقد سبق أن رأينا أن القلق يتولد من الروح، وكذلك الزمان، الذي تم توضيحه عن طريق الأبدي أو الروح، وبما أن الأبدي هو الماضي والحاضر والمستقبل فإنه يحتوي كذلك على اللحظة، وبما أن هذه اللحظة جزء من الأبدي فهي تمثل الروح كذلك، وتبعا لذلك نرى أن هذين المصطلحين أي "الروح" و"اللحظة" هما الشيء نفسه عند كيركغارد، إذ ما سماه "اللحظة" في **مفهوم القلق** هو ما سماه "الروح" في **المرض حتى الموت**[3]، وفي هذه اللحظة بالضبط يتم ارتكاب الخطيئة من قبل الفرد ثم تجعل منه بعد ذلك فردا آثما، وفي الحقيقة هذه الخطيئة قد ارتكبتها الروح، وبالتالي اللحظة؛ ولن يمحو هذه الخطيئة إلا الروح، التي تتمثل في اللحظة أيضًا، وهنا تكمن معجزة اللحظة، وهكذا جعلنا القلق ننتقل من تلك الروح التي ألقت أمام نفسها بظلها الذي ما هو إلا العدم الذي يولد الخطيئة، إلى الروح التي أغلقت على ذاتها وامتلأت.

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 243

2- Ibid.

3- Ibid, p 244.

فالقلق إذن هو قلق الروح باعتباره السمة الأساسية للفرد، ذلك لأن القلق عند كيركغارد، حسب **جان فال**، هو الرابط بين الزماني والأبدي، وهو همزة وصل بين الروح المذنبة والروح الأبدية[1]، والفرد سوف يكون أكثر عمقا في انسانيته كلما كان أكثر عمقا في قلقه، حيث كلما تقدم الفرد في مسار التاريخ ازداد القلق، ونفس الشيء كلما تعمق الشعور الديني عند الفرد، ازداد عنده الشعور بالخطيئة، ثم يزداد عمق القلق، حتى يصل الفرد إلى عمق ذاته، أي عمق الوجود، إذ كلما صعد الإنسان في سلم الموجودات عظم القلق واتسع، و ما هذا إلا دليل على بلوغ الكمال.

أما ما يتعلق بالخطيئة فقد حلم كيركغارد بالعودة يوما ما إلى تلك اللحظة الذي وقعت فيها الخطيئة الأولى وأن يتغلغل في النفس البشرية لكي يعرف الأسرار الحقيقية الكامنة وراء ارتكاب هذه الخطيئة، حيث أراد أن يكون مثل شخصية فاوست Faust في تلك الرواية الخيالية التي كتبها نيكولاس لينو[2] Nicolas Lenau (1802- 1850)، حيث حقق الشيطان كل أمنيات فاوست، وقد كان كيركغارد مستعدا أن يطلب من الشيطان أن يظهر له الخطيئة في أكثر صورها رعبا حتى يتمكن من معرفة ذلك اللغز الكامن وراء كل خطيئة، ذلك لأن الروح المتناهية إذا أرادت رؤية الإله فما عليها إلا أن تعترف أولا بأنها مذنبة، لأن الشعور بالذنب هو الذي يجعلها تضع نفسها أمام الإله، هذا دون أن ننسى أن الإله هو إله المخطئين وليس إله الأتقياء.

إذا كان القلق الوسيط بين البراءة والخطيئة، واللحظة التي هي الأبدية الوسيط بين الأبدية والزمان في الآن نفسه، فهذا يعني أن القلق واللحظة متحدان، وأن كليهما صراحة ليس تركيبات وإنما اتصالات بين القطبين المتقابلين، تحت عبارة المصطلح الثالث الذي يتمثل في الروح، فالقلق مرتبط حقيقة بالتعالي، فهو مرتبط بالآخر بوصفه الجو العام غير المحدد من حول الفرد ليمثل قدر الوثنية، ثم

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 245.

2- Ibid.

باعتباره العائق العام أمام الفرد الذي يتمثل في قانون اليهودية، ثم الذي يأتي بعد ذلك إلى داخله، ليكون خاصًا ويتزامن مع ما هو في داخله هو الآخر بوصفه الخطيئة في المسيحية[1].

إن اهتمام كيركغارد بدراسة ظاهرة القلق لم يحصرها فقط في كتابه **مفهوم القلق** وإنما سبق أن تطرق إلى معالجتها في كتب أخرى منها الكتاب الذي يحمل عنوان **التكرار** [2] La Reprise، باعتباره يحمل عنوانا فرعيا وهو **مغامرة في علم النفس التجريبي**، الذي أصدره عام 1843 تحت اسم قسطنطين قسطنطيوس Constantin Constantius، إذ يؤوّل هذا الكتاب في بعض الأحيان على أنه رواية قصيرة مليئة بالألغاز، وأحيانا أخرى يؤوّل بأنه بحث تقني في مفهوم ميتافيزيقي يدعى التكرار، الذي يصفه كيركغارد بأنه كلمة دنماركية في أساسها وتعني أن نقوم باسترجاع الأحداث إلى للأمام لأن: "**ما يتكرر لا بد أن يكون موجودا من قبل وإلا لم يكن من الممكن أن يتكرر، ولكن في واقع الأمر أنه يجعل من التكرار منه شيئا جديدا**"[3].

وقد زعم إمام عبد الفتاح إمام أن الفيلسوف روبرت هيس Robert Heiss (1903-1974)، قد لاحظ وجود نغمة في كتاب **التكرار** تكشف لنا عن القلق وعدمية الوجود لا يمكن تجاهلها خاصة عندما يصف الشاب التعس وجوده في بعض رسائله[4]، حسب ما توضحه هذه العبارة حين قال: "**أنا أقوم بغمس إصبعي في الوجود، فلا تأتي منه سوى رائحة العدم! أين أنا؟ ماذا يعني: العالم؟ وماذا تعني هذه الكلمة؟ وما الذي أغراني بهذا الشيء وتركني الآن هنا؟ من أنا؟ وكيف**

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 250, 251.

2- هناك اختلاف بين المترجمين حول عنوان الكتاب، ففي اللغة العربية هناك من يترجمه بـ"التكرار" وهناك من يترجمه بـ"بالمعاودة" أما في اللغة الفرنسية فهناك من يترجمه بـ " La Repris" وهناك من يترجمه بـ"La Répétition"، لأن الفيلسوف لا يسعى من خلال كتابه هذا إلى استئناف وتجديد علاقته مع خطيبته السابقة ريجين أولسن Regine Olsen، وإنما إن كان هذا التكرار ممكن الحدوث في الوجود.

3- Soren Kierkegaard, *La Reprise*, Trad, Nelly Viallaneix, (Editions Flammarion, France, 2008), p 87. "Ce qui est re-pris a été, sinon, il ne pourrait pas être re-pris; mais, précisément, c'est le fait d'avoir été qui fait de la re-pris une chose nouvelle". التشديد منا

4- إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجورد رائد الوجودية**، ج 2، ص 338.

جئت إلى هذا العالم؟ لماذا لم أستشر قبلا؟ ولماذا لم يتم إعلامي بالعادات والتقاليد بدلا من دمجي في الصفوف كما لو كنت قد اشتُريت من قبل محامي البحارة"[1]، إن كل هذه الأسئلة التي طرحها الشاب على نفسه قد بينت مدى القلق الذي يعانيه الفرد، وكذلك عن عدم ارتياحه من هذا الوجود الذي يبدو غريبا عنه.

كما ظهرت أيضا ظاهرة القلق في كتاب **التكرار** الذي يعد بمثابة مرآة للقلق في حياة الفرد حين قال: "**في أوقات أخرى أكون أكثر هدوءًا، في هذه الحالة، لا أقرأ، أنا هنا، ولكني أجلس مرهقا تماما مثل الأطلال البالية، وأتأمل في كل شيء. ويبدو لي عندئذ كما لو كنت طفلا صغيرا يتجول في جميع أنحاء غرفته أو يجلس في ركن منها يلهو بلعبته ... عندئذ أبكي بصوت مرتفع! إنه القلق بلا اسم أمام العالم، قلق الحياة والناس، أمام كل شيء يسحق روحي**" [2] وهنا يواصل الشاب بوصف حالته المنعدمة التي يتخبط فيها وهي خالية من كل معنى، نتيجة ذلك القلق الذي استولى عليه كليا.

1- Soren Kierkegaard, *La Reprise*, p 144. " j'enfonce le doigt dans l'existence — elle n'a odeur de rien. Où suis-je ? Que veut dire : le monde ? Que signifie ce mot ? Qui m'a joué le tour de me plonger dans le grand tout et de m'y laisser maintenant ? Qui suis-je ? Comment suis-je entré dans le monde ; pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas fait connaître les us et coutumes au lieu de m'incorporer dans les rangs, comme si j'avais été acheté par un racoleur de matelots". التشديد منا

2-Ibid, p 150. "A d'autres moments, je suis plus tranquille. En ce cas, je ne lis pas, je suis là, affaissé comme une vieille ruine, à tout contempler. Il me semble alors être comme un petit enfant qui fait le tour de la pièce, tripotant tout, ou qui reste assis dans un coin avec ses jouets…Alors j'éclate en sanglots ; une angoisse innommable devant le monde, la vie et les hommes, devant tout, étreint mon âme". التشديد منا

فالقلق إذا قد ظهر في مقولات عدة في كتاب **التكرار**، وهذا ما يؤكده هذا القول: "**أنت، أيتها الحورية المسالمة التي بحثت بقربها عن ملجأ جديد، لقد قلقت من الناس، قلقت من نفسي، إنني قلق للغاية حتى إنني أحتاج إلى الأبدية لكي أستريح، إنني غارق في حالة شديدة من الكآبة حتى أنني أحتاج إلى الأبدية لكي أنسى**"[1]، فقلق الفرد هنا لا يكون فقط من ذاته وإنما حين يستولي عليه القلق يكون قد أغرقه بالكامل فيه، وفي هذه الحالة يتفطن الفرد ويقوم بالبحث عن ملجأ يخفف له هذا العذاب.

وهذه الأقوال جميعها قد بينت لنا أن كيركغارد قبل أن يؤلف كتابه عن مفهوم القلق قد قام ببعض الإشارات إلى ظاهرة القلق في تلك الكتب التي ألفها في عام واحد وهو 1843 حيث ألف كتابا بعنوان **إما ...أو** ثم يليه كتاب **خوف ورعدة**، وأخيرا كتاب **التكرار** والتي تعتبر بمثابة تمهيدات لتأليف كتاب كامل حول ظاهرة القلق عام 1844.

فظاهرة القلق قد عالجها كيركغارد أيضا في كتابه الذي يحمل عنوان **خوف ورعدة**، حيث فتح عنده هذا الكتاب بعدا جديدا للقلق، إذ يمثل النبي إبراهيم رمزا لهذا النوع الجديد من القلق الذي ينجم عن المفارقة بين الأخلاق والإيمان، إذ كان إبراهيم رمزا للإيمان والأخلاق، لكنه في مرحلة معينة سوف يضطر إلى اختيار أحدهما إما الأخلاق أو الإيمان، وهذا كنتيجة لذلك الأمر الإلهي الذي يتمثل في التضحية بابنه الوحيد، وهنا يكون واجبه تجاه الإله وواجبه تجاه العالم في صراع وتعارض، وهذا ما سماه كيركغارد **بالتعليق الغائي للأخلاق**، أي أن الأمر الأخلاقي سوف يعلق أو يتوقف بسبب غاية أعلى وهي الخضوع للأمر الإلهي، وفي هذه الأثناء يستولي على إبراهيم بصفته يوحنا الصامت القلق والحزن

1- Soren Kierkegaard, *La Reprise*, p108. "ô toi, paisible nymphe, auprès de qui je cherchai de nouveau refuge, las des hommes, las de moi-même, tant j'avais besoin d'une éternité de repos, plongé dans la tristesse, tant j'avais besoin d'une éternité d'oubli". التشديد منا

على حد قوله" **فالأسى والقلق الكامنان في المفارقة يتمثلان في الصمت**"[1]، وبالتالي نرى أن هناك علاقة بين القلق والمفارقة عند كيركغارد.

كما أشار أيضا التيولوجي الألماني إيمانويل هيرش Emanuel Hirsch (1888-1972)، إلى أن الفيلسوف كيركغارد قد ربط بين فكرة القلق وفكرة المفارقة في كتابه الذي يحمل عنوان **خوف ورعدة**، ولكن هذه الفكرة لم يتطرق إليها إطلاقا في ذلك الكتاب الذي خصصه **لمفهوم القلق**، إلا أننا لمسنا بعض العبارات في كتابه **خوف ورعدة** كشفت لنا عن ذلك، إذ قد تم ذكر مصطلح القلق عدة مرات وهو يصف حالة ابراهيم، وهو قلق من جهة على ابنه الذي أمره الإله أن يضحي به، وقلق من الأمر الإلهي هل يطبقه أم يحاول عصيانه، هذا إلى جانب مصطلح الحزن والمفارقة وهذا القول دليل على ذلك "**دعنا ننظر الآن في مزيد من القرب إلى الحزن والقلق في مفارقة الإيمان**"[2]، ذلك لأن الفرد عندما يكون أمام المفارقة بوصفها موضوع إيمان وليس موضوع عقل أو معرفة سوف يستولي عليه الحزن والقلق، لأنه بصدد القيام بما يتنافى والعقل.

إن القلق عند كيركغارد له مكان هامة ومميزة في حياة الفرد، ورغم أنه شعور غامض ينفر منه الفرد في نفس الوقت الذي ينجذب إليه إلا أنه مكنه من تحقيق العديد من الإمكانيات، فعندما حرم الإله الفرد الأكل من الشجرة، حينها لم يفهم معنى التحريم وهذا ما أثار القلق في نفسيته وبعدها قام بانتهاك التحريم وارتكب الخطيئة التي جلبت بدورها القلق معها، حيث ولدت في نفسية الفرد إمكانية الحرية التي تضعه أمام مختلف الإمكانيات التي يجب على الفرد أن يختار البعض منها، وما هذا الاختيار إلا تلك المغامرة التي تؤدي به إلى القلق، لأن لديه حرية الاختيار، إلا أنه لا يدري ما ينجم عن هذا الاختيار، لهذا تبقى هذه الحرية مقيدة لأنه بمجرد تطبيقها يقع في الإثم أو الخطيئة.

فالمشكل إذا ليس في الحرية وإنما في تطبيقها في الواقع وبالتالي يكون القلق بمثابة نقطة التقاء بين الإمكان والواقع، أي لديه إمكانية الحرية ولكن كيفية تطبيقها أيضا يثير فيه القلق، الذي لا يستطيع

1- سورين كيركغارد، **خوف ورعدة**، ترجمة فؤاد كامل، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984)، ص 146. التشديد منا.
2- المرجع نفسه، ص96. التشديد منا.

أي فرد يأتي إلى هذا الوجود ولا ينتابه، فهو علامة من علامات الوجود، إذ كل فرد يأتي إلى هذا العالم يأتي عن طريق ارتكابه للخطيئة ثم يواصل مشواره مع القلق الذي ربطه بالحرية والاختيار، لأنه يضع الفرد وجها لوجه مع ذاته الخاصة التي لم توجد بعد، والتي يتم تحقيقها عن طريق الحرية، وهذا ما يثير فيه القلق والرعب لأنه في صدد اختيار ذاته، وبالتالي نرى أن القلق هو قلق على المستقبل وليس على شيء ماض لأن ذلك لم يعد ينفع، كما لا يقلق على ما هو حاضر لأنه في صدد معايشته، وإنما يقلق على ما هو آت بوصفه مصدر قلق الفرد.

لقد رأى كيركغارد أن القلق يمكن أن يكون هو بذاته علاج القلق، حيث يولد في النفس ذلك الشعور الجديد، ذلك القلق الجديد الذي وصفه في كتابه **أحاديث دينية** بألفاظ تقترب كثيرا من ألفاظ **نوفاليس** Novalis[1]، حيث قال: "**أن القلق يطهر الجو، ويجعل كل شيء جميلا، محبوبا أكثر، داخليا أكثر، ومدهشا أكثر**"[2]، وهذا القلق لن نستطيع أن نتخلص منه إلا بواسطة الإيمان، فالإيمان هو الذي سيعطينا الرجاء ضد كل رجاء، وبما أن هذا القلق هو الذي قادنا إلى الخطيئة وجعلنا مذنبين، إذا هو نفسه من سيقودنا إلى الإيمان ويعيد إلينا البراءة[3] ، ذلك لأن القلق موجود حتى بعد الخطيئة التي تضعه في حضرة الندم باعتباره هو الذي يثير فيه القلق من جديد وهو يبحث عن التوبة التي لن يحققها إلا عن طريق الإيمان.

وهذا القلق كما وصفه لنا كيركغارد قد مر عبر مختلف مراحل التاريخ البشري من خلال صفات مختلفة تتمثل أولا في العبقرية المباشرة التي تتميز بطابعها الفوري، ثم بوصفه القلق الشيطاني الذي

1- نوفاليس: Novalis هو اسم مستعار اختاره الشاب في عام 1798 لأول منشور رئيسي له هو: Grains de pollen (حبوب اللقاح)، الذي يتمثل في مجموعة من الشذرات الشعرية والفلسفية، أما الاسم الحقيقي له هو جورج فيليب فريدريك فون هاردنبيج، Georg Philipp Friedrich von Hardenberg ، (1772- 1801)، هو شاعر وروائي وفيلسوف وفقيه وجيولوجي وعالم معادن ومهندس تعدين ألماني، كما يعتبر من أحد أبرز ممثلي الرومانسية الألمانية الأولى. (Novalis, 15 mars 2022), en Wikipédia, https://fr.wikipedia.org/wiki/Novalis.

2- Cité dans Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p247.

3- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 248.

يتميز بطابعه المتمثل في التفكير اللامتناهي والوعي بالخطيئة، وأخيرا قلق العبقرية الدينية باعتباره دعوة إلى التعالي، والتي في غايتها ليست إلا جانبا من جوانب التجربة والروح البشرية التي تمت دراستها.

وفي الأخير نصل إلى أن كتاب كيركغارد **مفهوم القلق**، لم يكن في الحقيقة إلا مرآة تعكس روح كيركغارد القلقة، وهذا ما عبر عنه في قوله: "**كل الوجود هو سبب القلق بالنسبة لي، من أصغر البعوضة إلى أسرار التجسد. كل شيء لا يمكن تفسيره بالنسبة لي وخاصة لي. كل شيء فاسد وخاصة أنا. معاناتي بلا حدود. لا أحد يعرفها إلا الإله الذي في الجنة ولا يريد أن يعزيني. لا أحد يعزيني إلا الإله في الجنة ولن يشفق علي ... عبر البلاد الصحراوية والمحافظات المدمرة وفي كل مكان محاطة بالدمار الرهيب والمدن المحترقة والدخان الخراب والآمال المحبطة**"[1]، وهو في نفس الوقت بمثابة شهادة قدمها كيركغارد دليلا على انتصار المسيحية، وبوصفه رجل الدين الحريص على دينه، حيث ظهر شاهدا على عجلة القلق، مثل صرخة الذاتية تجاه كل ما يتجاوزها.

1- Cité dans Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 246, 247. "Toute l'existence est pour moi une cause d'angoisse, depuis le plus petit moucheron jusqu'aux mystères de l'Incarnation. Tout m'est inexplicable et surtout moi. Tout est empesté et surtout moi. Grande est ma souffrance, sans limites. Personne ne la connaît, sauf Dieu dans le ciel, et il ne veut pas me consoler ; personne ne peut me consoler, sauf Dieu dans le ciel, et il ne veut pas avoir pitié de moi... A travers des pays déserts, des provinces dévastées, partout entouré d'une horrible destruction, de villes brûlées, de ruines fumantes, d'espérances frustrées". التشديد منا

III- هيدغر وكيركغارد

إن الجمع بين الفيلسوفين كيركغارد وهيدغر صعب نوعا ما في البداية، لكن بمجرد تفحص بعض مؤلفات الفيلسوفين سوف نجد أن تحليلاتهما لبعض الأمور تجمعهما، هذا دون أن نستثني بعض الاختلافات بينهما، ومن بين هذه الأمور التي تجمعهما تحليلهما لنفس الظاهرة ألا وهي **القلق**، فقد قمنا فيما تقدم بتحليل ظاهرة القلق عند الفيلسوف مارتن هيدغر ثم عند الفيلسوف سورين كيركغارد، وكان الغرض من هذا التحليل هو محاولة الكشف عن نوع من القرابة المفهومية فيما يخص ظاهرة القلق، أو الكشف عن نوع العلاقة التي تربط الفيلسوفين من خلال معالجتهما لظاهرة القلق ومدى تأثيره ودوره في حياة الفرد، والكشف عما هو مشترك ومختلف بينهما، وفي هذا الصدد ثمة أسئلة طرحت حول طبيعة هذه العلاقة بين الفيلسوفين فيما يخص ظاهرة القلق منها: هل تأثر هيدغر بفلسفة كيركغارد من خلال معالجته لظاهرة القلق؟ وإذا كان هيدغر قد تأثر فعلا بكيركغارد فهل اعترف بذلك صراحة، أم اعترافه كان ضمنيا وعلينا نحن أن نكتشف ذلك من خلال مؤلفاته؟ وهل فعلا تجاوز هيدغر فلسفة كيركغارد في تحليله لهذه الظاهرة أم أنه بقي رهينا لأفكاره؟ كل هذه الأسئلة تتطلب منا الأجوبة التي سنحاول الكشف عنها لاحقا بعد إلقائنا لنظرة فاحصة للعلاقة القائمة بين الفيلسوفين.

وفي محاولتنا الإجابة عن هذه الأسئلة سنتطرق أولاً وقبل كل شيء إلى التأثير الذي يكون قد مارسته فلسفة كيركغارد على هيدغر، من أجل تحديد تلك المفاهيم التي احتفظ بها هيدغر من فلسفة كيركغارد، لكن تحديد طبيعة هذا التأثير لا يخلو من الصعوبة، لأن أي فيلسوف كيف ما كان تأثره بفيلسوف آخر قد لا يبرز ذلك الأثر، فغالبا ما لا يعترف بتأثره، وهذا ما لا نستبعده أيضا عن هيدغر نفسه الذي لم يعترف صراحة أنه قد تأثر بكتابات كيركغارد إلا من خلال بعض الفقرات من كتابه **الكينونة والزمان**، إلا أن هذه الفقرات لا يمكن اعتبارها اعترافا مطلقا بتأثره بكيركغارد، ولكن لعلنا إذا تعمقنا في قراءة مؤلفات هيدغر سوف نكتشف إجابة مغايرة عن تلك التي قدمها لنا من قبل.

1-الاعتراف بالدَّيْن

إن في رجوعنا إلى تاريخ الفلسفة نجد دائما أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين الفلاسفة لا يمكن نكرانها، بدءا من اليونان حتى العصر الحاضر، لكن هذا التأثير هناك من يعترف به صراحة، وهناك من يحاول تجاهله ويقر بأن موقفه مغاير تماما لمواقف الذين سبقوه في هذا المجال، ولكن ثمة من يتأثر بموقف فيلسوف ما ثم يتجاوزه في الأخير، وأبرز مثال على ذلك تأثر الفيلسوف أفلاطون بأستاذه سقراط، إذ كان أفلاطون يتحدث على لسان سقراط، هذا الفيلسوف الذي تأثر به أيضا الفيلسوف الدنماركي سورين كيركغارد حتى أنه أطلق عليه اسم "سقراط الدنماركي"، الذي بدوره مارس تأثيرا على بعض الفلاسفة الذين أتوا بعده ومن أبرزهم كارل ياسبرس، غبريال مارسيل، وخاصة مارتن هيدغر، فيا ترى كيف تأثر مارتن هيدغر بكيركغارد ؟ هل كان هيدغر على وعي بذلك التأثير واعترف به أم أنه سكت عنه؟ وهل فعلا تجاوز هيدغر هذا التأثير أم أنه بقي رهينا له؟

إن الذي يطلع على مؤلفات هيدغر سوف يكتشف أن البعض من المصطلحات التي استعان بها هيدغر في هذه المؤلفات هي مصطلحات تعود في حقيقتها إلى الفيلسوف الدنماركي سورين كيركغارد وما هذا إلا دليل على أن هيدغر قد تأثر بفلسفة كيركغارد، إذ كان حضور كيركغارد واضحا وبينا في مؤلفات هيدغر خاصة في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، الذي وجدناه حافلا بالمصطلحات الكيركغاردية، ومن هنا كانت التحليلات الوجودية التي قام بها كيركغارد مفيدة للغاية لهيدغر على حد قول **جان فال**، حيث ما كان بمثابة صرخة وجودية عند كيركغارد هو ما قد صار فيما بعد نقطة انطلاق للفيلسوف الذي يفكر في الكينونة [1].

يعتبر كتاب **الكينونة والزمان** لهيدغر الكاشف الحقيقي لنا عن تأثره بالفيلسوف كيركغارد، فالمطلع على فلسفة كيركغارد بمجرد قراءة فصل من هذا الكتاب سوف يتعرف بالتأكيد على بعض مصطلحات كيركغاردية، ومن أهمها: التكرار، والسقوط، والهُم، واللحظة، والقلق الذي خصص له

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 456.

جزءاً هاما في هذا الكتاب، منها الفقرة 40 التي تحمل عنوان: **في الوجدان الأساسيّ للقلق من حيث هو انفتاح مُميّز للدازين** وكذلك الفقرة 41 التي تحمل عنوان: **في كينونة الدازين بما هي عناية،** وهذا بعد العودة إلى وجهة نظر الفيلسوف كيركغارد حول ظاهرة القلق، وجدنا أن مفهوم القلق عند هيدغر يذكرنا بمفهوم القلق عند كيركغارد.

وهذا التقارب الموجود بين تحليل كل من هيدغر وكيركغارد للقلق قد نبّهنا إليه من قبل الفيلسوف الفرنسي **جان بول سارتر** (1905–1980)، في كتابه الأساسي **الكينونة والعدم** الصادر عام 1943، حيث قال فيه: "**حين يصف كيركغارد القلق قبل ارتكاب الخطأ، فهو يحددّه بأنه قلق تجاه الحرية؛ غير أن هيدغر الذي نعرف جيدا مدى تأثره بكيركغارد يعتبر، على العكس من ذلك، أن القلق هو إدراك العدم. هذان التوصيفان للقلق لا يبدوان لنا متناقضين: بل بالعكس، إنهما يستدعي الواحد منهما الآخر**"[1]، إذ حسب وجهة نظر سارتر أن تحليل هيدغر لظاهرة القلق سوف تعود بنا إلى التحليل الكيركغاردي لنفس الظاهرة ألا وهي القلق، نظرا لتأثره بهذا الفيلسوف.

وظاهرة القلق لم يتطرق إليها هيدغر في كتاب **الكينونة والزمان** فقط، وإنما عاد إلى تحليلها بالتفصيل مرة أخرى خاصة في محاضرته **ما الميتافيزيقا؟** التي تعرضنا إلى دراستها في الفصل الثاني، ثم عالجها أيضا في كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا،** وكذلك في كتاب **الأسئلة الأولى "I"**، وهذا ليس لغرض إعادة نفس التحليل الذي قدمه في المؤلفات السابقة الذكر، وإنما كان يسعى إلى تفسير ما قدمه حول الظاهرة من مختلف الجوانب المحيطة بالفرد، لذا تعتبر فكرة القلق من بين أهم الأفكار التي استعارها هيدغر من كيركغارد.

إن أول اعتراف بدأ به هيدغر في كتابه **الكينونة والزمان** هو ذلك الاعتراف الذي يتعلق بمعالجة كيركغارد لظاهرة القلق، فهو يعد في نظره أول من حلل القلق تحليلا وجوديا، وهذا ما يؤكده في هذا

1–جان بول سارتر، **الكينونة والعدم**، ترجمة نقولا متيني، (المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009)، ص 78.

القول: "**إن أكثر من ذهب شأوا بعيدا في تحليل ظاهرة القلق هو كيركغارد**"[1]، حيث لم يسبق لفيلسوف آخر في نظر هيدغر أن عالج ظاهرة القلق قبل كيركغارد كما عالجها هو بالتفصيل، إذ يكفي أنه خصص له كتابا بالكامل بعنوان **مفهوم القلق**، الذي يعتبر في نظره أيضا الكتاب الوحيد الذي يحتوي على ما يمكن أن نتعلّمه فلسفيا، حيث نجده يعود في الفقرة 45 من كتابه **الكينونة والزمان** إلى الاعتراف بهذا المؤلف لكيركغارد على حد قوله: "**إن من كتاباته "الوعظية" إنّما نتعلم فلسفيًّا أكثر ممّا نتعلّم من كتاباته النظرية– ما خلا المقالة التي في مفهوم القلق**"[2]، وهذا نظرا للدور المهم الذي ينهض به القلق في وجود الفرد، ومن هنا يمكننا القول أن كيركغارد قد مارس تأثيرا حقيقيًا على هيدغر.

فكما عالج كيركغارد ظاهرة القلق عبر مختلف مراحل حياة الفرد، بدءا من قلق الوثنية مرورا بقلق اليهودية وصولا إلى قلق المسيحية نجد هيدغر يعالج ظاهرة القلق تقريبا بنفس الطريقة عندما عالجها من ثلاثة زوايا: ما أمامه نقلق، وما عليه نقلق، والقلق ذاته، والشيء الملاحظ أن هيدغر لم يكتف فقط بأخذ المصطلح، بل حتى الكيفية التي بها عالجه كيركغارد وكذلك في ارتباطها ببعض المصطلحات الأخرى كاللحظة والتكرار والهُم، التي تعرض أيضا هيدغر إلى معالجتها تقريبا بنفس طريقة كيركغارد.

وكما ارتبطت فكرة القلق هذه عند كيركغارد ببعض المفاهيم، كاللحظة، والإمكانية، فكذلك هي عند هيدغر ليست مستقلة بذاتها وإنما ترتبط في حقيقتها ببعض المفاهيم التي تبدو لنا في أول أمرها كما قال جان فال متناقضة مع بعضها البعض، لكن هناك ما يربطها معا منها فكرة اللحظة، الهُم، العدم، الإمكانية والفرد[3]، وهي تقريبا نفس المصطلحات التي ربطها كيركغارد بظاهرة القلق، أما فيما يخص ارتباط القلق باللحظة، فنجد أن القلق لا يظهر عند الفرد إلا في لحظة معينة من الزمان، حيث

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، الهامش، ص360. التشديد منا.

2- المرجع نفسه، الهامش، ص 428. التشديد منا.

3- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 458.

يشعر الفرد بالقلق في تلك اللحظة من الزمان دون غيرها، وفي نفس الوقت يشعر بتلك اللحظة من الزمان عن طريق القلق، لذا فهما مرتبطان، أما بالنسبة لارتباط فكرة القلق بفكرة الهُم، فنرى أن أثناء استيلاء القلق على المجموع سوف تتفكك مظاهر الكل، ويغرق العالم الذي حولنا في نوع من التفاهة ويصبح دون معنى أو قيمة لأن الكل خاضع للمجموع، وحينها لا يظهر إلا الوجود بشكل عام.

أما عن علاقة القلق بالفرد، فالقلق يجعل الفرد أكثر انفرادا إلى أعلى درجة، لأنه هو وحده من يستطيع الشعور بما يعانيه وحده، ذلك لأن الفرد يكون بذاته وهو يواجه القلق كما يواجه فكرة الموت، أما بالنسبة لارتباط القلق بالعدم، فنجد أن موضوع القلق غير محدد في جوهره، وفي عدم هذا التحديد تم اكتشاف فكرة العدم، لأن موضوع القلق هو عدم "إن عدم القلق كشف عن العدم الذي يميز الوجود الإنساني في أعماقه"[1]، أما بالنسبة لارتباط القلق بالإمكان؛ فكون الفرد أمام الإمكان يصبح مضطرب ولا شيء يستقر عنده، كل شيء ينزلق، يندفع دون توقف؛ وهنا سيتحرر من امكانيات العدم وحتى من الإمكانيات الحقيقة.

وفي أخذ هيدغر لمصطلح القلق وجدنا أن هذا المفهوم لم يكن مستقلا بذاته وإنما يرتبط في حقيقته بمفاهيم أساسية أخرى للتحليلات الوجودانية التي يمكن ارجاع مصدرها كذلك إلى كيركغارد، حيث بعد قراءتنا لكتاب **الكينونة والزمان** وجدنا أن الفيلسوف هيدغر لا يخفي اعترافه بالفكر الكيركغاردي من خلال ثلاث ملاحظات رئيسية هامة تخص القلق، واللحظة، والوجود، هذا بالإضافة إلى مفاهيم وجودية أخرى استقاها هيدغر من عند كيركغارد، سوف نتطرق إليها فيما بعد.

ومن بين أهم المصطلحات التي استمدها هيدغر من عند كيركغارد إلى جانب مصطلح القلق نجد **مفهوم التكرار**، وهو مفهوم أساسي في فلسفة كيركغارد، والدليل على ذلك كتابه الذي يحمل عنوان **التكرار**، فالتكرار عند كيركغارد يحدث في الروح ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحرية، ويحتوي في نفس الوقت

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 459.

على قوة جديدة في الفرد حيث يقول: "**لا يوجد هناك إلا تكرار واحد فقط بامتياز، هو تكرار الفردية في قوة جديدة**"[1]، فهو مسألة مهمة لحرية الفرد حيث يسمح له بطريقة ما بإنقاذ ذاته من الضياع والتشتت لأنه في صدد تكرار ما هو مهم لذاته الفردية لهذا قال: "**يبدو التكرار في الفرد، بمثابة مهمة للحرية، حيث يتعلق الأمر هنا بإنقاذ شخصية الفرد من التطاير، وإذا جاز التعبير من رهان الحدث**"[2].

ومفهوم التكرار يكون ضمن المفاهيم التي وجدناه أيضًا في فلسفة هيدغر من خلال كتاب **الكينونة والزمان** وذُكر في الفقرة 68 بعنوان **في زمانية الانفتاح بعامة**، عندما قال "**ففي الاستباق يعيد الدازين نفسه في مستطاع –الكينونة الأخصّ له سلفا. ونحن نسمي كينونة–الكانية الأصيلة معاودة**"[3]، ثم يعود إلى تحليله في الفقرة 74 بعنوان **في القوام الأساسي للتاريخانية**، إذ يبدو المفهوم هنا مطابقا إلى حد ما مع مفهوم التكرار عند كيركغارد، إلا أن المترجم هنا استخدم مصطلح "**المعاودة**".

فالتكرار عند هيدغر هو أيضًا امكانية الوجود الفردي، فهو يكرر امكانيات وجود الدازين حتى يتم فهمها بشكل كامل وهذا ما عبر عنه في قوله هذا: "**إن العزم الراجع القهقري إلى ذاته، الذي ينقل نفسه، إنما يتحول إلى معاودة لإمكانية وجود متناقلة، فإن المعاودة هي التحرير الصريح للتراث، نعني العودة داخل إمكانات الدازين الذي كان– هناك**"[4]، فالتكرار يحدث في الدازين وذلك من

1-Soren Kierkegaard, *La Reprise*, p 230. "Il n'y a qu'une seule reprise par excellence, c'est la reprise propre de l'individualité dans une nouvelle puissance". التشديد منا

2-Ibid, p 244. "Dans l'individu, la reprise se montre comme tache pour la liberté, là où il s'agit de sauver sa personnalité d'être volatilisée et, pour ainsi dire, gagée dans l'événement". التشديد منا

3- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 588، 589. التشديد منا.

4- المرجع نفسه، ص 661. التشديد منا.

أجل السماح لتلك الممكنات التي كانت موجودة لديه في الماضي، والتي لم تتغير ولم تتطور، بأن تعود من جديد في المستقبل تحت مصطلح التكرار أو المعاودة قصد استيعابها من جديد ثم العمل على تطورها بشكل كامل.

إن الفرد عند هيدغر سيكون كما كان من قبل، والمستقبل بالنسبة للفرد هو ماضٍ، أي مستقبل الفرد هو ماضيه، وما سيحدث للفرد في المستقبل ليس إلا ما حدث معه في الماضي، وكأن الماضي يعود من جديد بصفة مستقبل، ومن ناحية أخرى، لا يمكن للفرد أن يكون إلا كما هو آت، لأن **الماضي يولد بطريقة معينة من المستقبل**، وبما أن مستقبل الفرد هو ماضيه فلا يمكن للفرد أن يتصف بشيء ما في الماضي إلا حسب ما سيتصف به في المستقبل الذي ما هو إلا معاودة لتلك الصفات التي كانت في الماضي، وهذا ما سماه كيركغارد بالتكرار أو الاسترداد الذاتي reprise de soi، وفقًا لقوله: "**لقد استرجعت نفسي مرة أخرى، وهذا ما نسميه بالتكرار**"[1]. وكأن الفرد هنا يعود إلى ذاته التي كانت موجودة في الماضي ويقوم بتسليم ذاته المستقبلية لها ليحقق نوعا من التكامل بين ذات الماضي وذات المستقبل، وكأنهما شيء واحد، وهنا نكون قد تمكنا من تخليص الذات عن طريق التكرار من التشتت والضياع الذي تتعرض له من خلال توجيه نظرتها إلى المستقبل، وكذلك من ذلك الماضي عن طريق تقبله كيف ما كان، لتجد ذاتها في الحاضر الذي تتجه منه إلى المستقبل في نفس الوقت الذي تعود فيه إلى الماضي.

كما حلل هيدغر هذا المصطلح مرة أخرى في الفقرة رقم 75، بعنوان **في تاريخانية الدازين وفي تاريخ– العالم**، وهذا ما يظهر في قوله: "**إن التاريخانية الأصيلة إنّما تفهم التاريخ بوصفه "العودة المتجدّدة" للممكن وهي تعرف بذلك أن الإمكان لا يعود مجدّدا إلا متى كان الوجود، قدراً ولحظةً، مفتوحا أمامه في المعاودة المعتزمة**"[2]، وهنا نرى أن فهم تاريخانية الدازين عند هيدغر يكون

1-Soren Kierkegaard, *La Reprise*, p163. " je suis de nouveau moi-même, je tiens ici la reprise". التشديد منا.

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 671. التشديد منا.

عن طريق تكرار تلك الإمكانيات الموجودة في الماضي، باعتباره العودة المتجددة لها، عكس التاريخانية اللا أصيلة التي عميت عن الإمكانات، لذلك لا تستطيع تكرار ما كان في الماضي، بل تحفظ بما هو متبقي من التاريخاني فقط، بوصفها تفهم الماضي انطلاقا من الحاضر الذي يعطل في التاريخانية الأصيلة.

وهكذا نلاحظ أن وجهة نظر الفيلسوف هيدغر هي نفسها وجهة نظر الفيلسوف كيركغارد فيما يخص ظاهرة التكرار، إذ كلاهما آمن بإمكانية حدوث التكرار في الوجود، وهذا من دون أن نلمس اعترافا صريحا من قِبَل هيدغر، ولكن هذا لم يمنع من وجود الاختلاف بينهما خاصة ما يتعلق بالغاية المنتظرة من التكرار، لهذا نجد أن نقاط الوصول مختلفة فيما بينهما، فعند كيركغارد كانت دائما الغاية من مقولاته هو الرجوع إلى الإله، وهذا ما لا نستبعده أيضا من مقولة التكرار، ذلك لأن التكرار الحقيقي عند كيركغارد يتمثل في الأبدية التي يتم تحقيقها عن طريق العلاقة الحقيقية مع الإله، بينما هيدغر يرى العكس، فالتكرار عنده لا يتطلب وجود علاقة دينية كشرط ضروري لحدوثه؛ باعتباره ليس جزءًا من أي تطور روحي، ولكنه بالأحرى عامل مساعد لوجود خاص فقط، من حيث أنه يقوم أولا بنقل ما يرثه من إمكانيات إلى ذات الفرد، وبالتالي لا يسعنا إلا أن نقر بأن المفهومين يتدخلان فيما بينهما.

كما تأثر الفيلسوف الألماني هيدغر بكيركغارد فيما يخص مفهوم "**اللحظة**" الذي استقاه أيضا من عنده، إذ اعترف صراحة في كتابه **الكينونة والزمان** في الفقرة 68 التي تحمل عنوان **في زمانية الانفتاح بعامة**، على أن كيركغارد هو الذي درس مقولة اللحظة على أكمل وجه حيث قال: "**لقد أبصر سورين كيركغارد بالظاهرة الوجودية للحظة على أنفذ وجه، على أنّ ذلك لا يعني أنه قد بلغ التأويل الوجوداني الذي من شأنها. فقد بقي حبيس التصور العامي للزمان، وعين اللحظة**

مستعينا بالآن والأبد"[1]، لكن يواصل هيدغر قوله هذا بنقد كيركغارد الذي بقي في رأيه سجينا في الزمن المألوف أو العامي، أي كيركغارد لم يبلغ بعد في تصور هيدغر التأويل الوجوداني للحظة.

إن اللحظة عند هيدغر يمكن فهمها على أنها إدراك للزمان الأصيل (الزمنية الأصلية) من قِبل الدازين، وهذا ما يظهر في قوله: "**إن الحاضر المحفوظ في الزمانيّة الأصلية، والذي صار بذلك حاضرا أصيلا، هو ما نسمّيه اللحظة، وهذا المصطلح ينبغي أن يُفهَم في معنى متعدّ بوصفه وجداً، إذ هو يعني انفلات الدّازين، انفلاتا معتزِمًا، ولكنه محفوظا في صلب الإعتزام، من ربقة ما يصادفه في الموقف الذي هو فيه من امكانات وأحوال يمكن أن تشغله، بذلك لا يمكن من حيث الأساس أن نوضح ظاهرة اللحظة انطلاقا من الآن. فإن الآن هو ظاهرة زمانية تنتمي إلى الزمان من حيث هو زمنية داخلية: الآن "الذي فيه" يتكوّن شيء ما، يمضي أو يكون قائما لدينا. "في اللحظة" لا يمكن لأي شيء أن يحدث، لكن، من حيث هي نحو أصيل من الحاضر– قبالتنا، هي تسمح بأن يعرض لنا لأول مرة ما يمكن أن يكون كائنا "في زمان ما" باعتباره تحت– اليد أو قائما في الأعيان**"[2].

فاللحظة عند هيدغر تتمثل في كونها الحاضر الأصيل الذي لا نستطيع من خلاله لا العودة إلى الماضي لأنها ليست ماضيا، كما لا تميل إطلاقا إلى المستقبل باعتباره لم يحدث بعد، ذلك لأن كلاً من الماضي والمستقبل قد أصبح حاضرا من خلال اللحظة، ومن هنا لا يكون كل من العودة إلى الماضي، والنظر إلى المستقبل ومحاولة استحضاره سوى تلك اللحظة التي يسميها هيدغر بالماضي الآتي، لهذا تتناقض اللحظة عند هيدغر مع الحاضر العامي أو الحاضر غير الأصيل الذي ينشغل فيه الأفراد بالحياة اليومية، التي ضاع فيها الدازين ظنا أن لديه إمكانية تحقيق ما يصبو إليه عن طريق هذا الانشغال، كما لا يمكن اعتبار هذه اللحظة على أنها الآن الذي يدخل في إطار الزمان حيث يحدث

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، الهامش، ص588.

2- المرجع نفسه، ص 587، 588.

فيه أمر ما، ذلك لأن اللحظة لا يحدث فيها شيء، وإنما تقدم لنا فقط وللمرة الأولى تلك الإمكانية التي تساعده على أن يكون كائنا يوما ما.

وهكذا نرى أن مفهوم اللحظة عند هيدغر قريب نوعا ما من المفهوم الذي أطلقه كيركغارد على اللحظة في كتابه **مفهوم القلق**، وهذا ما نستخلصه من هذا القول: " **تعني اللحظة الحاضر باعتباره ذلك الشيء الذي ليس له ماضٍ ولا مستقبل؛ وهذا ما جعل الحياة الحسية تتصف بالنقص، الأبدية تعني كذلك الحاضر الذي ليس له ماضٍ ولا مستقبل، ولكن هنا بالضبط يكمن كمالها**"[1]، وهنا نكون قد رجعنا من خلال هذا القول الكيركغاردي إلى القول الهيدغيري حول مفهوم اللحظة لنرى أن كلاً من كيركغارد وهيدغر يجردان اللحظة من زمن الماضي والمستقبل، ويجعلان منها حاضرا أصيلا.

يعتبر كيركغارد أول من ميز اللحظة عن الزمان العامي وهو الأسبق في التطرق إلى مسألة اللحظة التي اعتبرها في كثير من الأحيان على أنها تتابع للزمان الحاضر لكنها ليست حاضرا مألوفا وإنما حاضرا أصيلا حسب المفهوم الهيدغيري، وعلى هذا قال كيركغارد: "**إذا أردنا الآن أن نستعين باللحظة لتحديد الزمان، نجد أن اللحظة تدل على القضاء المجرد الخالص للماضي والمستقبل، وبالتالي نجعلها تدل على الحاضر، وبذلك فاللحظة ليست الحاضر على وجه التحديد، لأن الوسيط، الذي فكر في المجرد الخالص بين الماضي والمستقبل، غير موجود، لكن هذا يبين لنا أن**

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 253. " L'instant signifie le présent comme chose qui n'a ni passé, ni avenir ; car c'est là justement l'imperfection de la vie sensuelle. L'éternel signifie aussi le présent qui n'a ni passé ni avenir, mais cela même est sa perfection". التشديد منا

تلك اللحظة ليست فئة خاصة للزمان، لأن خاصية الزمان هو المرور فقط"[1].

وإذا قمنا بالمقارنة بين هذا القول لكيركغارد والأقوال التي ذكرناها سابقا لهيدغر حول اللحظة لوجدنا أن مفهوم اللحظة عند هيدغر هو نفسه المفهوم الكيركغاردي، إذ يمكننا القول أن مقولة اللحظة هي بمثابة لحظة التقاء بين الفيلسوفين، فهي تمثل تلك اللحظة المميزة التي يكون فيها الفرد منفصلا عن الزمان المألوف أو الحاضر غير الأصيل، ليكتشف بعد ذلك معنى الحاضر الأصيل، هذا فيما يخص مقولة اللحظة بينهما، لكن ثمة سؤال يطرح هنا: ما علاقة هذه اللحظة بالمقولة الأساسية القلق التي نحن بصدد دراستها عند الفيلسوفين؟

إن العلاقة القائمة بين القلق واللحظة عند كيركغارد هي علاقة واضحة نوعا ما، ذلك لأن القلق عند كيركغارد هو لحظة في حياة الفرد، حيث يشعر هذا الفرد أثناء القلق كأن الزمان توقف في هذه اللحظة الحاضرة فهو "**توقف في الحاضر**"[2]، ليكون وجوده خارج اطار الزمان، وفي تلك اللحظة لا يهم الفرد لا الماضي ولا المستقبل، وإنما وجوده في لحظة القلق هذه، وهذا ما يدعوه كيركغارد في الحقيقة باللحظة، هذا من جانب، أما من جانب آخر، فنرى أن اللحظة مثل القلق فهي تمثل تلك اللحظة التي يشعر فيها الفرد بأنه فردي في هذا الوجود، لأن الفرد عندما يرتكب الخطيئة يكون بمفرده دون غيره من الأفراد، فهو الوحيد المسؤول عن خطيئته التي ينفصل عن طريقها عن الإله والأبدية، وبالتالي دون وجود اللحظة لا وجود للقلق، والعكس صحيح فبدون القلق لن نكتشف هذه اللحظة

1- Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 253. " Si maintenant l'on veut se servir de l'instant pour définir le temps, et que l'instant signifie la pure élimination abstraite du passé et de l'avenir et qu'on lui fasse ainsi signifier le présent, alors l'instant n'est précisément pas le présent, car l'intermédiaire, pensé dans l'abstrait pur entre le passé et l'avenir, n'existe pas. Mais cela montre que l'instant n'est pas une pure catégorie du temps, puisque le propre du temps est seulement de passer". التشديد منا

2-Ibid, note, p 250. "Un arrêt dans le maintenant". التشديد منا

كما أن القلق يحتاج لحدوثه إلى توقف الزمان الذي لن يتحقق إلا في تلك اللحظة التي بدورها تجعل القيام بالوثبة أو القفزة ممكنة.

أما العلاقة بين اللحظة والقلق عند هيدغر فلم تظهر بشكل واضح كما ظهرت عند كيركغارد، ذلك لأن القلق عند هيدغر لا يحدث في لحظة ما وإنما يحدث أو يكون في تلك اللحظة التي يتخذ فيها الدازين القرار، وكأن الدازين هنا يشعر بالقلق من ذلك القرار الذي يتم أخذه في لحظة ما، والتي لم يكن فيها بعد، ورغم ذلك فالقلق مرتبط باللحظة أشد الارتباط، لأن القلق هذا سوف يجعل الدازين يعيش لحظة القرار رغم أنه لم يوجد فيها بعد، وهذا نظرا لأهمية القرار في وجود الدازين، إذ عن طريقه يتم الفصل بين نمطين من الوجود هما الأصالة واللاأصالة، كما هو الشأن عند كيركغارد.

واستنادا إلى ما سبق ذكره نرى أن هناك تقاربا بين موقف الفيلسوفين فيما يخص العلاقة التي تربط بين القلق واللحظة، ذلك لأن اللحظة عند الفيلسوفين ما هي إلا تلك اللحظة التي تفصل أو تميز بين مرحلتين من مراحل حياة الفرد والدازين، فاللحظة تتمثل في أنها تلك التي تم اكتشافها عن طريق القلق، إذ في حالة القلق نشعر حقيقة بهذه اللحظة، فاللحظة عند كيركغارد هي التي تقوم على التفرقة أو الانفصال بين عالم الفرد الذي لا يوجد فيه إلا الخير والعالم الذي يوجد فيه الشر، أما اللحظة عند هيدغر فهي تقوم على الانفصال بين الحياة الأصيلة للدازين والحياة اللاأصيلة، وهكذا فالقلق واللحظة مرتبطان فيما بينهما عند الفيلسوفين، ذلك لأن القلق لا بد وأن يكون لديه لحظة ما يحدث فيه، بوصفها لحظة حاسمة في حياة الفرد، لأنها في الأخير هي التي سوف تقرر بعد القلق ما يمكن أن يكون عليه الفرد والدازين.

ورغم ذلك تبقى هذه اللحظة التي جمعت بين كل من كيركغارد وهيدغر هي في نفسها اللحظة التي تبرز لنا عن ذلك الاختلاف العميق بينهما، إذ تمثل هذه اللحظة في حياة الفرد عند كيركغارد تلك اللحظة التي يتخذ فيها قرارًا في النهاية حول القيام بالقفزة في الإيمان من أجل المشاركة في الأبدية، وتمثل لحظة القيام بالقفزة في الإيمان باعتبارها اللحظة التي يلتقي فيها الزمان والأبد كما يظهر في هذا القول: "**كان يجب أن يلمس الزمان والأبدية بعضهما البعض، فيمكن أن يكون هذا فقط**

في الزمان وها نحن هنا أمام اللحظة"[1]، كما تعمل اللحظة على تحقيق ذلك التركيب بين الزماني والأبدي، وهذه اللحظة عند كيركغارد تقوم على تغيير الفرد كما يتم تغييره عند هيدغر ولكن بطريقة مختلفة، فعند كيركغارد هي تلك اللحظة التي تتيح له الفرصة للوصول إلى الحياة الأبدية، أما اللحظة عند هيدغر فهي تلك اللحظة التي يلتقي فيها الدازين بالزمان الأصيل.

كما نجد مقولة أخرى عند هيدغر مستقاة أيضا من عند كيركغارد والتي تتمثل في مقولة "**الهُم**" **Le On** ، الذي يمارس ديكتاتوريته وقمعيته على الفرد، وهذا ما يبينه هذا القول من الفقرة 27 من **الكينونة والزمان** بعنوان **الكينونة اليومية للنفس والهُم** حيث قال فيها: "**إن الدازين، من حيث هو كينونة – معا يوميّة الواحد–صحبة– الآخر، إنما يقع تحت سيطرة الآخرين، إنه ليس هو ذاته الذي يكون، فالآخرون قد انتزعوا منه الكينونة، إنّ مشيئة الآخرين تتصرف في إمكانات الكينونة اليومية للدازين**"[2]، ذلك لأن الفرد الموجود داخل الهُم هو في الأخير فرد آخر، ولا أحد هو نفسه، باعتباره مندمجا مع الأخرين، إذ يعيش الفرد حياته بنفس الطريقة التي يعيش فيها الآخرون في الهُم، حيث ينسى الفرد ذاته باعتباره مجال نسيان الذات، والدخول في عالم مع الآخرين.

إن وجود الفرد مع الهُم يسهل عليه الكثير من الأمور حتى أنه يبدو كمجال اللهو، وهذا ما يتقارب حسب جال فال بما أسماه **باسكال** في كتابه **الخواطر** "بالترفيه أو التسلية"[3] Divertissement إذ في هذا المجال كل شيء سوف يفقد قوته، كل قرار وكل مسؤولية تختفي لأن كل واحد منهم سوف يقوم بإلقاء مسؤولياته على الهُم، إذ لا وجود للاستثناء هنا، كلهم سواسية ولا مجال للتفوق الذي إن وُجد سيتم إلغاؤه، لأن مهمة الهُم هو القضاء على ما يسمى الفرد،

1- Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 253. " Si par contre le temps, et l'éternité doivent se toucher, ce ne peut être que dans le temps, et nous voilà devant l'instant". التشديد منا

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 252. التشديد منا.

3- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 457.

وانطلاقا من كل هذه المواصفات نكون قد وجدنا مواصفات الحشد عند هيدغر كما وصفها كيركغارد قبلا، لذا يمكننا القول أن مجال "الهُم" عند هيدغر ليس سوى مجال الحشد عند كيركغارد.

لقد هاجم كيركغارد هذا الحشد قبل أن يهاجمه هيدغر، لأنه يمثل عنده ذلك الجموع الذي يتبع ويُصدق كل ما يُقال، وهذا بدروه سوف يؤثر سلبيا على عقول الأفراد لأن أغلبهم لا يملكون رأيا خاصا، لهذا شدد هجومه على الحشد من خلال تلك الأوراق الخاصة التي كتبها عام 1854حيث قال فيها: "**إن الحشد هو في الحقيقة القضية التي تمثل هدف كل نقاشي، وهذا ما تعلمته من سقراط، أريد أن أنبه البشر، بأن لا يبددوا ويضيعوا حياتهم** (...) **أريد أن أنبه الجموع بخرابهم**"[1]، فالحشد عند كيركغارد دليل على ضياع الفرد لأنه لا يستطيع في ظله أن يكون ذاته حقيقة.

أقر كيركغارد عام 1847 أن هذا "**الحشد يماثل اللاحقيقة**"[2]، لأن في الجموع لا يوجد إلا ضجيج وعبارات عديمة المعنى، وأوامر تطلق على الفرد، وليس لديه أي مجال للاختيار، وهذا نفسه حالة وجود الدازين في اللاأصالة عند هيدغر، وهكذا يعود بنا النقد الهيدغري للهُم، إلى نقد كيركغارد للحشد والقطيع حسب ما عبر عنه فريدريك نيتشه فيما بعد، وانسحابه من الثقافة الجماهرية التي تعمل على قمع الفرد وسحقه تحت سلطة الكل، وبالتالي لن يكون هذا النقد للهُم عند كل من كيركغارد وهيدغر في الحقيقة إلا تأكيدا ودعوة إلى الفردانية.

وفي ظل تأكيدهما على الفردانية، نجد أن الفرد عند كيركغارد يعيش حياته مترددا بين نمطين من الوجود هما الجمالي والأخلاقي والذي يظهر من خلال أحد عناوين كتبه المسمى "**إما...أو**" **Ou bien ...Ou bien** إذ هنا يكون الفرد أمام موقفين متعارضين، وما عليه إلا الأخذ بواحد وترك الآخر، أي يقرر أن يكون هو ذاته أو لا يكون ذاته، وهذا لن يتم إلا بعد مرور الفرد من لحظة القلق

1-سورن كيركيكورد، **في نقد الدين الجماهيري**، ترجمة قحطان جاسم، (منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2015)، ص 46.

2- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

ثم يختار ذاته، وهنا يقف أمام إمكانية الاختيار أن يكون هو نفسه بعد أن فقدها في الحشد، لنجد بعد ذلك كما قال جان فال فكرة اختيار الذات والعاطفة كما كشفهما كيركغارد[1]، لذا لم يوجد هناك إلا وضعان ممكنان في الأساس لدى الدازين، هما وضع الأصيل واللاأصيل الذي يتمثل في الهُم عند هيدغر.

فالهُم في نظر هيدغر يتمثل في ذلك الوضع الذي لا يمكن فيه الاختيار، إذ لا أحد يعرف بالضبط من اختار له هذا النمط من الوجود؛ لهذا ينسحب الفرد من الهُم ويختار ذاته؛ ويتحمل مسؤوليتها على عاتقه، ويختار هو هذا الاختيار، ليقوم هنا هيدغر بنفس عمل كيركغارد والذي يتمثل في تخليص الوجود الخاص أو الأصيل من الحياة اليومية للوجود الذي يحكمه الهُم، وهذا قد تم الوصول إليه بعد مقارنته بين الوجود اللاأصيل الذي يشارك فيه جميع الأفراد والوجود الأصيل الذي يسعى الدازين بلوغه.

وهيدغر لم يتوقف عند هذا الحد وإنما واصل أخذ مصطلحات أخرى من عند كيركغارد والتي وجدناها أيضا في كتابه **الكينونة والزمان**، وهذه مقولة أخرى تؤكد لنا ذلك في الفقرة 6 بعنوان: **في مهمة تفكيك تاريخ الأنطولوجيا** حين قال: "**إن التراث يقتلع تاريخانيّة الدازين إلى حد أنّه لا يتحرك إلا ضمن الاهتمام بتعدّد أشكال الأصناف والتوجهات وزوايا النظر الممكنة للتفلسف في أقصى الثقافات وأغربها، وبهذا الاهتمام يحاول أن يخفي أنّه بلا أرضية تخصه**"[2]، وهذه المقولة يتحدث فيها هيدغر عن اهتمام الفرد بمعرفة الثقافات الأخرى الأكثر تنوعا، ناسيا بذلك اهتمامه بمعرفة ذاته.

والفكرة نفسها نلمسها عند كيركغارد عندما وجه سهام النقد إلى الفيلسوف هيجل الذي اهتم بالكل ونسي ذاته أو الفرد، حيث قال كيركغارد: "**نحن نفهم كل شيء؛ نحن فقط لا نفهم**

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 461.

2 – مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 78. التشديد منا.

ذواتنا"[1]، إذ هنا كيركغارد يتأسف من حالة الفرد الذي يمكنه فهم أي شيء خارج نطاق ذاته، وذلك عن طريق تركيزه على الأشياء الغريبة عنه، كاهتمامه بمعرفة تاريخ الصين مثلا، لكن يصعب عليه التوغل في ذاته وإدراكها كما ينبغي، لأن انتباهه كله موجه إلى ما يحدث في الخارج، أما فيما يتعلق بذاته فيحاول دائما التهرب من معرفة خباياها.

كما وجدنا نقطة في غاية الأهمية والتي تتمثل في معاداة كيركغارد لتلك الأعمال التي يتظاهر بها رجال الدين في المسيحية، ومن خلال هذا الموقف المعادي للكنيسة يميل هيدغر إلى كيركغارد، حيث اعترف هيدغر صراحة أن هناك تشابها بين موقفه وموقف كيركغارد فيما يخص نظرتهما إلى المسيحية، وهذا ما لمسناه من خلال رسالة بعثها إلى زميله يوم 12سبتمبر عام 1946، حيث وفق بين موقفه وموقف كيركغارد فيما يتعلق بالمسيحية حين قال: **"بالنسبة لي، كما بالنسبة لكيركغارد تماما، أن هناك فرقا جوهريا بين المسيحية (كعقيدة متميزة وفردية)، والمسيحية كمظهر تاريخي–ثقافي وسياسي للمسيحية**"[2]، وتبعا لهذا القول نرى أن الفيلسوفين يفرقان بين نوعين من المسيحية، هناك عقيدة مسيحية حقيقية، وهي التي يؤمن بها كيركغارد، وهناك من يقوم بأعمال خارجة عن نطاق المسيحية لكنه يتظاهر بكونها أعمالا تابعة للعقيدة ويدرجها ضمنها، وهذا هو الصنف الذي يرفضه الفيلسوفان ويقفان ضد أعمال هؤلاء الرجال الذين يدّعون المسيحية.

1-Cité dans Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, Note, p 457. "On comprend tout; seulement on ne se comprend pas soi-même".

2-Cité dans Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", Remarques et perspectives, **Archives de Philosophie**, 2015 /3 Tome 78, p 491-507, note, p 507. "il y a pour moi, exactement comme pour Kierkegaard, une différence essentielle entre la ‘‘chrétienté’’ (en tant que foi unique et individuelle) et le ‘‘christianisme’’ en tant qu’apparition historico-culturelle et politique de la chrétienté". التشديد منا

وانطلاقا من هذه النظرة إلى المسيحية يرى هيدغر أن كيركغارد على صواب في رفضه للمسيحية المزيفة أو رفض أعمال رجال الدين باسم المسيحية، وهذا هو الشيء الذي جعل هيدغر يعترف صراحة بأهمية وعظمة كيركغارد في كتابه الذي يحمل عنوان **دروب موصدة** حيث قال فيها: "**إن كيركغارد ليس مفكرا، لكنه مؤلف ديني، كما أنه ليس إطلاقا مؤلفًا دينيًا من بين آخرين، ولكنه الشخص الوحيد الذي ارتقى إلى مصير عصره، وهنا بالضبط تكمن عظمته**"[1]، وهكذا أدرك هيدغر أن كيركغارد ليس لاهوتيًا ولا ميتافيزيقيًا، ومع ذلك يوحد أساسيات كليهما، لذا اعتبر هيدغر "**أن كيركغارد هو لاهوتي أكثر من أي عالم لاهوت مسيحي آخر، وأكثر مما يكون نأيا عن الفلسفة من أي ميتافيزيقي؛ لقد عاش في نفس الوقت في عالم المثالية الألمانية والرومانسية وكذلك في عالم العهد الجديد ولوثر**"[2]، ومن خلال هذا القول يعترف هيدغر صراحة بالفكر الكيركغاردي خاصة فيما يتعلق بموقفه تجاه المسيحية لهذا جعله من أفضل اللاهوتيين على الإطلاق.

لكن رغم كل هذه الاعترافات بالفكر الكيركغاردي فيما يخص رأيه في المسيحية، إلا أن هيدغر حسب رأي جان فال لم يرحب حقيقة بالأفكار الدينية لكيركغارد[3]، لأنه رفض دائما ذلك المسعى الذي يتجه إليه كيركغارد في الأخير وهو المثول أمام الإله، ولهذا السبب نجد هيدغر مازال يتخبط في مستوى العالم الأخلاقي مقارنة بكيركغارد، الذي اعتبر المستوى الديني أعلى المستويات، لكن إذا

1-Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Trad. Wolfgang Brokmeier, (Editions Gallimard, France, 1962), p 125." Car Kierkegaard n'est pas un penseur, mais un auteur religieux ; et non point un auteur religieux parmi d'autres, mais le seul qui soit à la mesure du destin de son époque. En cela réside sa grandeur". التشديد منا

2- Cité dans Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", note, p 503. "Kierkegaard est plus théologique que tout théologien chrétien et plus non-philosophique que tout métaphysicien pourrait l'être ; il a vécu à la fois dans le monde de l'idéalisme allemand et du romantisme et dans celui du Nouveau Testament et de Luther". التشديد منا

3- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 467.

تناول هذا العالم الأخلاقي لدى هيدغر أشياء مأسوية لدى الفرد، ويصفه وهو في حالة قلق، منغلق على ذاته في ظل الوجود المبتذل، فإننا نجد لدى هذا الفرد إن صح القول وبطريقة ضمنية ما نعرفه بالشعور الديني، وهو الجانب الديني الذي لم يرحب به هيدغر لدى كيركغارد ورغم اعترافه الصريح به، لكنه يحاول دائما محاربته وربما باسم الدين أيضا.

فالقلق في نظر هيدغر هو الشعور الوحيد الذي يكشف لنا عن وحدانية الفرد في هذا العالم، أي الفرد وحده من يعاني هذا القلق دون أن يشاركه أحد فيه، خاصة ما يتعلق بقلق الموت، ذلك لأن الموت هو موت الفرد فقط ولا يمكن أن يحل مكانه فرد آخر، لذا على كل فرد أن يتحمل على عاتقه موته الشخصي، فالموت في الأخير هو موت الفرد وحده، وهذا ما اعتبره كيركغارد في الحقيقة بالمجال الذي يجد فيه الفرد ذاته وحيدا في مواجهة الخطيئة، التي تتعلق أيضا بالفرد دون غيره من الأفراد، وتبعا لهذا نرى أن كلاً من الموت والخطيئة يتعلقان بالفرد وحده فقط، ويتعرض لهما بمفرده فكما دخل إلى العالم عن طريق الخطيئة بمفرده، سوف يخرج منه بمفرده عن طريق الموت، مع العلم أن كلاً من الموت والخطيئة كما صرّح جان فال هما شيئان لا يخضعان لا للقياس ولا للكم، إذ لا يمكن أن نضيف مقدارا معينا إلى الخطيئة أو ننقص منهما، ونفس الشيء بالنسبة للموت لا يمكن أن تتعرض لأي مقياس ما، أي بنفس الطريقة التي لا يمكن أن نحدد بها كمية الخطيئة، لا نستطيع قياس الموت.[1]

وهكذا تكون فكرة الخطيئة بمثابة النقطة التي انطلق منها هيدغر لتبني موقفه تجاه الموت التي ماهي في الحقيقة إلا عدم، ففكرة الموت هذه قد عالجها هيدغر بنفس الكيفية التي عالجت بها فكرة الخطيئة من قبل كيركغارد[2]، ذلك لأن الفرد في نظر كيركغارد عن طريق ارتكابه للخطيئة يكون مذنبا ويعيش طول حياته تحت هذا التأثير المستمر للخطيئة، ونفس الشيء بالنسبة لهيدغر، الذي يرى أن الفرد يعيش حياته مقيدا بسبب فكرة الموت التي تسيطر على ذهنه، باعتباره وجد من أجل الموت، وعلى

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 460.

2- Ibid.

هذا فإن الطابع الأساسي للوجود هو العدم الذي يجب على الإنسان أن يتخيله كمنتهي أساسي له، ويرى نفسه في عدم وجوده.

لقد قام هيدغر في كتابه **الكينونة والزمان** بوصف الوجود الإنساني على أنه الوجود الذي يتجه دائما نحو ذاته الأصيلة، باعتباره الإنسان المشروع، لهذا جعل لزمان المستقبل أولوية على زمان الماضي والحاضر، وهذه الفكرة عند هيدغر على حد تعبير جان فال ليست إلا تلك الفكرة الموجودة عند الفيلسوف كيركغارد حول أهمية الفكر الذاتي في مقابل الفكر الموضوعي[1]، ذلك لأن الإنسان هو ذلك الشخص الذي يهتم بذاته أكثر من أي شيء آخر، وهذه الأهمية يجب أن تكون لامتناهية وهذا ما جعل منه كائنا قلقا، ولكن هذه الأهمية لدى هيدغر تتخذ معنى آخر وتتجه عنده نحو الإمكانية، لقد تحول انتباه هيدغر تجاه امكانيته الشخصية، لأن الأنا بالنسبة له هو الأنا الآتي، وهو يذهب دائما من ذاته لذاته المستقبلية، فالمستقبل لديه أولويته على زمان الحاضر والماضي، وزمان الحاضر هذا يتم تحديد وقته انطلاقا من المستقبل، الذي أعطى له كيركغارد الأولوية في الحياة الدينية، لأن الشيء المهم عنده هي تلك اللحظة التي يكون فيها ماثلا أمام الإله.

أما فيما يتعلق بموضوع الحقيقية فقد توصل هيدغر في الفقرة 44 من كتابه **الكينونة والزمان،** بعنوان **الدازين، الانفتاح والحقيقة،** إلى أن مفهوم الحقيقة حسب المفهوم التقليدي يتمثل في تطابق المعرفة مع موضوعها، إلا أن هذا المفهوم في نظره بمثابة مفهوم عام وفارغ، لأن ماهية الحقيقة عند هيدغر تتمثل في فعل الانكشاف، أي أن يكون أمرا ما حقيقيا، هو أن يكون كاشفا، على حد قوله: "**إن الكينونة – الحقيقية (الحقيقة) للقول ينبغي أن تُفهَم بوصفها كينونة –كاشفة**"[2]، فالكينونة –الحقة عند هيدغر باعتبارها كينونة –كاشفة هي طريقة كينونة تتعلق بالدازين، وبالتالي هي ليست ممكنة إلا على أساس الدازين المنفتح على العالم، إلا أن هذا الانفتاح هو النمط الأساسي من الدازين الذي معه وعبره يكون الانكشاف، فمع انفتاح الدازين فحسب يتم البلوغ إلى الظاهرة

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 463, 464.

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 403.

الأصلية للحقيقة على حسب قول هيدغر: "**أن الأسس الأنطولوجية– الوجودانية للكشف ذاته إنما تبيّن لأوّل مرّة ظاهرة الحقيقة الأكثر أصليّة**"[1].

وهنا يكون هيدغر قد قام بالاتحاد بين الدازين والحقيقة، بذلك يكون قد أتى بنظرية مماثلة للنظرية الكيركغاردية التي تعتبر الذاتية هي الحقيقة[2]، لكن ثمة اختلاف هام يظهر بين الفيلسوفين، ذلك لأن الدازين عند هيدغر هو في أساسه منفتح على العالم، وموجود في العالم، وبهذا يكون في قلب الحقيقة الذي سلطت الضوء بدورها على الانفتاح الأساسي لهذا الكائن على أنه حقيقة الوجود، وعليه فالحقيقة عند هيدغر هي صفة تنتمي إلى الوجود كما يكشف عن ذاته، أي الحقيقة وجودانية، بينما الحقيقة عند كيركغارد ليست ظاهرة خارجية وإنما ظاهرة داخلية لارتباطها بذات الموجود، وهي بهذا لا تنفي الموضوع وإنما تستند عليه لبلوغ هذه الحقيقة، وفي هذا الصدد نرى أن تصور كيركغارد للحقيقة حسب فوزية ميخائيل يتفق والإيمان باعتباره يستند أيضا على اللايقين الموضوعي، ولهذا فالإيمان هو الحقيقة عند كيركغارد[3].

أما بالنسبة للطابع المتناهي للوجود، نرى أن الفرد في هذا الوجود المتناهي موجود في الحقيقة وموجود في اللاحقيقة، وأنه منفتح ومنطو في نفس الوقت، لهذا صرح كيركغارد أن الذاتية هي الحقيقة، الذاتية هي الخطيئة، ومن نظرية الحقيقة هذه لكيركغارد يمكننا أن نستخلص حسب رأي جان فال ثلاث فرضيات تبدو أساسية للفكر الهيدغري وهي:

أولاً: إن الفرد موجود في الحقيقة ومن ميزته الأساسية هو فهم الوجود، لهذا توجد صلة أساسية بين الدازين والوجود، كما هناك معرفة ما قبل أنطولوجية للحقيقة، وهذه الفكرة تماثل فكرة الانغلاق والانفتاح على العالم، والانفتاح على الذات؛ ذلك لأن الفرد يعرف إمكانياته، ويعرف خطيئته.

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 405. التشديد في الأصل.

2- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 464, 465.

3- فوزية ميخائيل، سورين كيركجورد، أبو الوجودية، ص 49.

ثانيًا: إن الفرد موجود في اللاحقيقة فهو في حالة انحطاط أو السقوط؛ وبما أنه موجود في اللاحقيقة، نستنتج أنه موجود في اللاأصالة بوصفها الأساس الذي تقوم عليه الأصالة الممكنة.

ثالثا: في هذه الفرضية يقر هيدغر بما أن هناك العديد من الأفراد لا يفكرون في الموت، فهم لا يعرفون شيئًا عن الموت، كما ليس لدى الفرد على الإطلاق أية صفة أساسية تثبت علاقته بالموت، وعدم التفكير في الموت في الحقيقة هو هروب من الموت؛ إنها فكرة الموت الموجودة في مجال الانحطاط [1].

وكل فرضية من بين هذه الفرضيات لديها صفتها الأساسية، الفرضية الأولى هي الفرضية الأنطولوجية، والثانية هي الفرضية التيولوجية، لأن فكرة الانحطاط هنا تشير إلى نظرية السقوط، أما الفرضية الثالثة فهي التي تسمح بالانتقال من التيولوجيا إلى الأنطولوجيا، وهي بدورها تربط بالفرضيتين السابقتين، ومن هنا نلاحظ أن هناك تشابها بين الفرضيتين الأخيرتين والفكر الكيركغاردي، لأنهما تحتويان على فكرة السقوط التي تعتبر الانحطاط دليلاً على عظمة الماضي، دليلا على اللامتناهي الذي يعتبر اليأس اللحظة الأولى للإحساس بالغبطة، ولهذا فالقلق عند كل من هيدغر وكيركغارد ما هو إلا إمكانية الانتقال من الخطأ إلى الحقيقة.[2]

كما لمسنا تأثيرا آخر عند هيدغر في ما يخص تحديده للمكن ويظهر ذلك في الفقرة 31 بعنوان **في كينونة – الهُناك بما هي فهم**، من كتابه **الكينونة والزمان**، حيث قال: "**ليس الدازين قائما في الأعيان، يمتاز بكونه يستطيع شيئا ما نافلةً، بل هو بديا ممكنُ– كينونة**"[3]، فالممكن هنا كما تم شرحه ليس مجرد طرف يقابله "الفعلي" بل هو التعين الأنطولوجي الأصيل في الدازين، أي في التحليل الوجوداني لهيدغر لا ينبغي أن نفهم الممكن على أنه نقيض الفعلي، بل الممكن ما هو موجود أصلي في الدازين، وهيدغر لم يكتف بذكر الممكن في **الكينونة والزمان** فقط وإنما وجدناه أيضا في ذلك التقرير la notation الذي أصدره عام 1921 الذي يقر فيه أن "**الإمكانية هو الشحنة**

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 466.

2- Ibid.

3- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 281. التشديد منا.

الحقيقية؛ الثقيلة"[1]، ومن هذه الأقوال نرى أن هذه المفاهيم التي استعان بها هيدغر في شرح الإمكانية ليست إلا مفاهيم كيركغاردية، وهذا ما لمسناه في كتابه **مفهوم القلق** حيث أقر: "**أن الفرد الذي تم تشكيله عن طريق القلق يكون عن طريق الممكن، ووحده من شكله الممكن يكون عن طريق لانهايته، ولهذا كانت الامكانية على أنها أثقل الفئات**"[2]، حيث قام كيركغارد بوصف الإمكانية على أنها أثقل شيء يحمله الفرد على عاتقه في الوجود.

كما لاحظنا في المحاضرة التي ألقاها هيدغر في جامعة فرايبورغ شتاء عام 1929-1930 والتي تحمل عنوان **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا**، نوعا من الاعتراف بالفكر الكيركغاردي فيما يتعلق بمقولة الممكن، ولكنه كان اعترافا ضمنيا إذ تم فهمه عندما وصف هيدغر كيركغارد بأنه مفكر عظيم للممكن، كما وجدنا أيضا اعترفا واضحا في هذه المحاضرة من قبل هيدغر ويظهر ذلك من خلال تصريحه أن المفكر كيركغارد هو الذي استطاع عن طريق إدراكه للحظة من فتح "**إمكانية عصر جديد تمامًا للفلسفة منذ العصور القديمة**"[3]، وهذا لكي يعترف أن الخاصية الأساسية للّحظة عند كيركغارد هي التي مكنتنا من التقرب من مفهوم الممكن.

إن العودة من هيدغر إلى كيركغارد فيما يخص مقولة الممكن أمر لا مفر منه، باعتباره هو الذي قام في كتابه **مفهوم القلق** بإعداد كوكبة مفاهيمية لأول مرة تربط القلق والممكن، الحرية والخطيئة، أما فيما يتعلق بمفهوم القلق والخطيئة على حسب ما تقدمت به **كلوديا سربان** في مقالها **هيدغر قارئا**

1- Cité dans Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", p 494. "la possibilité est la charge véritable ; lourde." التشديد منا

2-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 329. "L'homme formé par l'angoisse l'est par le possible, et seul celui que forme le possible l'est par son infinité. C'est pourquoi le possible est la plus lourde des catégories". التشديد منا

3- Cité dans Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", p 496, 497." la possibilité d'une époque de la philosophie absolument nouvelle depuis l'Antiquité". التشديد منا

لكيركغارد، أن هيدغر قد اعترف في كثير من الأحيان بدينه لكيركغارد في هذين المفهومين[1]، إلا أنه لم يعترف بالحرية التي اعتبرها كيركغارد بمثابة دليل على وجود الإمكانية، لأنه لو لم تكن لديه إمكانية لما استطاع تطبيق الحرية، وهكذا نرى أن كيركغارد هو أول من اشتغل على وجودية الممكن الذي وصفه في كتابه **مفهوم القلق** وفقًا لما ذكرناه آنفا على أن الإمكانية هي أثقل الفئات.

وفي نفس السياق وجدنا جان بوفري Jean Beaufret (1907- 1982)، في كتابه **من الوجودية إلى هيدغر**، قد رأى أن التأثير الكيركغاردي على الفكر الألماني قد تم ملاحظته قبل نهاية القرن التاسع عشر، إذ وجدنا هناك فيلسوفين يعترفان بدينهم لكيركغارد هما كارل ياسبرس ومارتن هايدغر، ذلك لأن حضور كيركغارد في **الكينونة والزمان** كان واضحا، وهذا ما صرح به في الملتقى الدولي الذي نظم بمناسبة الذكرى المائة والخمسين لميلاد كيركغارد بعنوان **كيركغارد حيا Kierkegaard vivant**، حيث قال:"**ومع ذلك فكيركغارد موجود في الكينونة والزمان**"[2]، فهو موجود لأن أغلب مقولاته مستوحاة من عند كيركغارد، وما يؤكد لنا على ذلك مقولة الممكن، التي أشار إليها في الكتاب الذي ذكرناه آنفا **من الوجودية إلى هيدغر**، إذ قال فيه: "**وهكذا يبدو لنا أقل من كونه أمرًا مفروغًا منه بقدر ما هو وعد بإمكانية، وهنا بالضبط يحتفظ هيدغر بجزء كامل من التراث الكيركغاردي**"[3].

يقر الباحث روبار تيرفوداي Robert Tirvaudey، من جهته أن هناك ارتباطا بين هيدغر وكيركغارد خاصة فيما يتعلق باعتراض كيركغارد على النزعة الإنسانية التي تكون فيها العلاقات بين

1- Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", p 496

2- René Maheu, *Kierkegaard vivant, colloque organisé par l'Unesco à Paris 1964*, (Editions Gallimard, 1966), p 165. "Kierkegaard qui, dans Sein und Zeit est pourtant si présent". التشديد منا

3- Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, p 16. " Elle nous apparaît ainsi moins comme une donnée que comme la promesse d'une possibilité. C'est là que Heidegger recueille toute une partie de l'héritage kierkegaardien". التشديد منا

الأفراد مبنية على المشاعر الزائفة، وفي هذا الصدد نجد هيدغر مثل كيركغارد يستنكر المجتمع الذي يقوم على تلك العلاقات المزيفة بين الأفراد، لذلك يدعو إلى تحقيق مجتمع أصيل من الأفراد، ولكن ثمة وجود اختلاف بينهما لأن في العلاقة الحقيقية عند كيركغارد يجب الاعتراف بالآخر كمخلوق روحي ينتمي إلى تلك الجماعة التي تؤمن بالمسيح، أما بالنسبة لهيدغر فيرى أنه من الضروري ترك الآخر كما هو في وجوده، وأن نعترف بالحرية الحقيقة لديه[1].

هكذا يبدو أن استعمال هيدغر لهذه المصطلحات، كالقلق، والتكرار، واللحظة، والهُم والممكن، إلى جانب مفاهيم أخرى، لم يكن تقاربا أو تطابقا بين الفيلسوفين، بل كلها مفاهيم كيركغاردية، وحتى لو قام هيدغر بتحويل هذه المفاهيم حسب ما يتطابق مع فلسفته الخاصة، وسعى مسعى آخر غير الهدف الكيركغاردي من فلسفته إلا أنها تبقى مفاهيم ذات طابع كيركغاردي، هذا دون أن نغفل عن مدى التداخل بين أفكار الفيلسوفين خاصة فيما يتعلق بفكرة القلق، وبالتالي نلاحظ أن معالجة هيدغر لظاهرة القلق ليس تماثلا بل هي علامة من علامات التأثير الواضح من قبل كيركغارد في هيدغر، برغم الاختلاف الموجود بينهما خاصة بعد معالجة هيدغر لظاهرة القلق.

وهكذا نجد هيدغر قد قام بدراسة العديد من المفاهيم الفلسفية التي بدأت وتطورت من قِبل الفيلسوف الدنماركي كيركغارد وهي مفاهيم سمحت له بإدراك الدازين بشكل مختلف في الأصل، ومن هنا يمكننا القول أن كيركغارد قد قدم خدمة كبيرة لهيدغر، حيث من خلال تصوره للقلق فتح مسارًا جديدًا سمح له بالاقتراب أكثر من الإشكالية المهمة لديه ألا وهي: طرح سؤال معنى الكينونة، وعلى طول مساره في تحليل هذه الإشكالية، تعلم هيدغر في نفس الوقت أن يتغلغل بشكل كامل في الوجود الإنساني، ولكن الأمر الذي يثير التساؤل حسب كلوديا سربان والذي لم يتم الاهتمام بدراسته كثيرا، هو حضور كيركغارد في مؤلفات هيدغر بعد كتاب **الكينونة والزمان** خاصة في الثلاثينيات

1-Robert Tirvaudey, "L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard", Presses Universitaires de France « Revue philosophique de la France et de l'étranger », ***Revue philosophique***, n° 3/2012, p 354.

والأربعينيات من القرن العشرين، وهذا دون أن يتم فصل كيركغارد عن الغرض المسيحي الخاص به[1]، وهنا السؤال يطرح نفسه: ما مكانة الفكر الكيركغاردي في مؤلفات هيدغر بعد الكينونة والزمان؟

وفي الأخير نرى أن اعتراف هيدغر بالفكر الكيركغاردي متذبذب بين الاعتراف الصريح والاعتراف الضمني، إذ نراه في بعض الأحيان يعترف صراحة وبأدلة تثبت لنا حقيقة أنه اعترف ببعض أعمال الفيلسوف كيركغارد واستعان في نفس الوقت ببعض مصطلحاته كالقلق، اللحظة، وأحيانا أخرى يسكت عن هذا التأثر، ولكن لا يلبث حتى تصدر عنه بعض العبارات بحيث توحي لنا أن هذه ليست في الحقيقة سوى مقولات كيركغاردية، ومع كل هذه الإيحاءات يحاول هيدغر أن ينفي ذلك ويرفض أن تكون لديه أية صلة بكيركغارد، وهذا ما سنتعرض إليه في العنصر الموالي.

2-الإقرار بضرورة التجاوز

حاول هيدغر تجاوز الفكر الكيركغاردي مثلما حاول تجاوز أستاذه هوسرل في مسألة الفينومينولوجيا، وهذا ما ظهر لنا من خلال دراستنا لكلا الفيلسوفين- كيركغارد وهيدغر- حيث وجدنا بعض أقوال هيدغر ينكر فيها تلك العلاقة التي تربطه بكيركغارد أو أنه تأثر ببعض مقولاته، أما ما يتعلق بظاهرة القلق رغم اعتراف هيدغر بتحليل كيركغارد للظاهرة إلا هناك اختلافا جوهريا بين المعالجة التي قام بها كيركغارد لظاهرة القلق والمعالجة التي قام بها هيدغر فيما بعد، ذلك لأن القلق بالنسبة لكيركغارد مرتبط تقريبا بتجربته الشخصية، فهو بمثابة معاناة نفسية يعيشها الفرد، أما بالنسبة لهيدغر فالقلق عنده مرتبط بالعدم الذي من خلاله يتم اكتشاف الكينونة، وتبعا لهذه النقطة يمكننا القول أن رغم انطلاق هيدغر في معالجته لظاهرة القلق من الفكرة الكيركغاردية لكنه جعل الغاية منها مختلفة .

كان كيركغارد يسعى من خلال مؤلفاته كما رأينا إلى البحث عن الطريقة التي يستطيع من خلالها الفرد أن يكون مسيحيا أمام الإله، وهذه هي الفكرة الغالبة تقريبا على جل فلسفته، إلى درجة أن هناك من اعتبره كليا مؤلفا دينيا وليس فيلسوفا، وهذا هو الشيء الذي فتح باب الاختلاف بين

1-Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", p 491.

مشروعه الديني وبين ذلك المشروع الذي يسعى إلى تأسيسه الفيلسوف الألماني هيدغر، ورغم أن هذا الأخير قد بدأ دراسته الأولى في التيولوجيا، إلا أنه لم يلبث فيها، وإنما تخلى عنها ليكرس نفسه بعد ذلك لدراسة الفلسفة، لكن هذا لا يعني أنه رفض المسيحية أو رفض مسألة الإله، وإنما حاول دمج مسألة المسيحية في إطار فلسفته الخاصة ومن هنا يمكننا القول أن هيدغر قد ابتعد عن الفكر الديني لكيركغارد وتجاوزه، لكن دون أن يقطع صلته نهائيا بالمسيحية.

إن هيدغر لم يستعن فقط بالجانب الديني في فلسفة كيركغارد، وإنما الأكثر من ذلك رفض كل فكرة تقر بأن فلسفته على علاقة بالفلسفة الكيركغاردية أو أنه تأثر بها، وهذا ما تؤكده لنا تلك الفقرة الموجودة في الرسالة التي بعثها هيدغر إلى "كارل لوفيت " في أوت عام 1921 حيث قال فيها: "**أنا أفعل فقط ما يجب أن أفعله، وما أراه ضروريا وأفعله قدر المستطاع، أنا لا أضخم أعمالي الفلسفية من أجل الأعمال الثقافية المخصصة للأخبار العامة، كما ليس لدي أيضا توجه إلى كيركغارد**"[1]، وتبعا لهذا القول يزعم هيدغر أن فلسفته ذات طابع خاص به، لذا ينفي أي اقتباس من كيركغارد، مع العلم أن هذا القول قد أقر به هيدغر قبل تأليف كتابه **الكينونة والزمان**، الذي بمجرد أن رأى النور عام 1927، حتى أبطل كل ما حاول هيدغر انكاره فيما يخص تأثره بكيركغارد.

يحاول هيدغر دائما إنكار أي ميل تجاه الفيلسوف كيركغارد، وهذا ما رأيناه من خلال مؤلفاته إذ غالبا لا يذكر اسم كيركغارد، إلا ما اعترف به في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، حيث كرس ثلاث ملاحظات هامة له، لكن لا يمكن أن نعتبرها اهتماما أو اعترافا مطلقا بالفلسفة الكيركغاردية، لأنه لن يلبث حتى يأتي بقول يثبت عكس ما قاله قبلا، وعليه يمكن القول أن هذه الملاحظات لا تعبر حقيقة عن اهتمام هيدغر بفلسفة كيركغارد، لأن هذا الأخير في نظر هيدغر حقيقة فهم الوجود جيدا وقام بتحليله واستكشافه بطريقة جد معتبرة، لكنه مع ذلك مازال يتخبط في مجال الوجودية ولم

1- Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité*, p 35. " je fais simplement ce que je dois faire et ce que j'estime nécessaire et je le fais comme je peux: je ne gonfle pas mon travail philosophique en vue de taches culturelles destinées à « l'actualité générale ». Je n'ai pas non plus la tendance de Kierkegaard". التشديد منا

يتمكن من الوصول إلى التحليل الوجوداني، وهذا ما ظهر من خلال حاشية في كتابه **الكينونة والزمان** أقر فيها أن كيركغارد يظل عالقا في نظام فلسفة هيجل وفي الفلسفة القديمة التي خصصها لهذا الموضوع حيث قال: "**لقد تمكن كيركغارد في القرن التاسع عشر، من الإمساك صراحة بمشكل الوجود من حيث هو مشكل وجودي Existentiel، وتفكّر فيه على نحو نافذ. لكن الإشكالية الوجودانية Existentiale إنما هي غريبة عنه على نحو بحيث إنه ظلّ من وجهة نظر أنطولوجية تحت سلطان هيجل وتحت الفلسفة القديمة كما رآها هذا الأخير**"[1].

إن ما أثار حفيظة هيدغر في الحقيقة هو تلك الطريقة التي تمت بها قراءة مشروعه الفلسفي الذي يتمثل في الأنطولوجيا الأساسية، حيث قد أسيء فهم هذه الأخيرة عندما اعتبروها فلسفة الوجود، هذا إلى جانب محاولتهم ارجاع كل ما هو وجوداني إلى الوجودي[2]، الذي تجاوزه هيدغر في مشروعه الفلسفي، لهذا السبب حاول في عدة لقاءات جمعته بغيره من الفلاسفة أن يسلط الضوء على سوء الفهم الذي اسقطوه على فلسفته وإزالة ذلك الغموض التي طمسها في نفس الوقت، وهذا قد تم عن طريق تقديم بعض التوضيحات التي تثبت أن فلسفته لا تمت بأية صلة بالفيلسوف الدنماركي كيركغارد.

وتعتبر تلك الرسالة التي بعثها هيدغر إلى جان فال الذي أرسل له بدوره تلك المحاضرة التي قام بها حول **الذاتية والتعالي** Subjectivité et transcendance في ديسمبر عام1937 - التي لم يستطيع هيدغر المشاركة فيها نظرا لارتباطاته بالجامعة- خير دليل على أنه تجاوز الفكر الكيركغاردي حيث صرح هيدغر في تلك الرسالة: "**ومع ذلك، يجب أن أكرر أنه لا يمكن تصنيف ميولاتي الفلسفية، على الرغم من ذكر "الوجود" و"كيركغارد " في الكينونة والزمان، لا يمكن تصنيفها على أنها فلسفة وجود، ولكن هذا التأويل الخاطئ من الصعب استبعاده في الوقت الحالي... لكن السؤال المطروح في الكينونة والزمان لم تتم معالجته بأي شكل من الأشكال، لا من قبل كيركغارد،**

1- مارتن هيدغر، **الكينونة الزمان**، الهامش، ص 428. التشديد منا.

2- Claudia Serban," Heidegger lecteur de Kierkegaard", p 500, 501.

ولا من قبل نيتشه، ويسبرس قد أخطأ في ذلك"[1]، أي رغم ذكر هيدغر لمصطلح الوجود، واسم كيركغارد في كتابه **الكينونة والزمان**، إلا أنه رفض أن تكون لديه ميول سواء تجاه كيركغارد بصفة خاصة وتجاه فلسفة وجود بصفة عامة، فهو بذلك بعيد كل البعد عن فلسفة الوجود والوجودية في آن معا، لأن المشروع الذي ينوي تأسيسه من خلال الأنطولوجيا الأساسية لم يتطرق إليه لا كيركغارد ولا نيتشه.

بيد أن هيدغر نسي أن التحليلات الوجودانية هذه التي ينسبها إلى نفسه في مقابل الوجودية لا يمكن تحقيقها إلا إذا فهم وبدأ أولا من التحليلات الوجودية التي تعود إلى كيركغارد، إذ يرجع له الفضل بوصفه الأول الذي قام بالتحليلات الوجودية، ولكن رغم محاولة هيدغر انكار قيمة هذه التحليلات، تبقى في نظره الأهم على المستوى الفلسفي، لأن هذه التحليلات في طبيعتها هي الوحيدة التي يمكن أن تقدم الدعم لتحليلاته الوجودانية، لكن المشكل أن كيركغارد لم يقم بعمله على أكمل وجه، لأنه لم يواصل تحليلاته حتى تبلغ درجة الوجودانية، وهذا ما صرح به هيدغر بشكل واضح من خلال مقولة في كتابه الذي يحمل عنوان **ما الذي يسمى فكرًا؟** *Qu'appelle-t-on penser ?*، أن الأفكار حول الوجودية قد تطورت بفضل فلسفة كيركغارد، ولكن مسألة الكينونة قد بقيت منسية حيث قال: "**لا يكمن أن ينكر أي عاقل الدفعة التي أعطاها كيركغارد فيما يتعلق بالاهتمام المتجدد الموجه إلى "الوجودي"، من ناحية أخرى، ليس لدى كيركغارد أدنى علاقة على**

1- Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, (Editions de la Baconnière, Suisse, 1944), p 135. "Je dois cependant redire que mes tendances philosophiques, bien qu'il soit question dans Sein und Zeit d' "Existence" et de "Kierkegaard", ne peuvent pas être classées comme Existence philosophie. Mais cette erreur d'interprétation sera probablement difficile à écarter pour le moment…Mais la question qui est seule posée dans Sein und Zeit n'est aucunement traitée, ni par Kierkegaard, ni par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté". التشديد منا.

الإطلاق مع السؤال الحاسم الذي يتعلق بوجود الكينونة"[1] وفي هذا القول يعترف هيدغر بالعمل القيم الذي قدمه كيركغارد في مجال الوجودية، لكن في نفس الوقت يحاول دائما أن يبعده عن فلسفته التي أراد لها أن تكون من طبعه الخاص.

يرجع هيدغر سبب تجاهل مسألة الوجودانية من قبل كيركغارد إلى تركيزه في تحليلاته على ما يتعلق بالوجودية فقط دون الوجودانية، وهذا هو السبب الذي أدى به إلى ارتكاب هذه الهفوة في نظر هيدغر، ورغم ذلك فقد رأى هيدغر أنه يمكننا أن نتعلم المزيد من الناحية الفلسفية بالرجوع إلى كتاباته الدينية التي تحث على فردانية الفرد واكتشاف الوجودية، أكثر من كتاباته الفلسفية وهذا ما اعترف به في كتابه **الكينونة والزمان** حيث قال: "**هناك الكثير للتعلم فلسفيا من كتاباته الوعظية أكثر من كتاباته النظرية باستثناء مقاله حول مفهوم القلق**"[2]، وهكذا هي أقوال هيدغر سواء يعترف أولا ثم يتعرض إلى الرفض أو النقد، أو العكس يبدأ بالنقد لكنه يعود ليعترف في الأخير بالمفكر الوجودي كيركغارد.

إن عدم اعتراف هيدغر في بعض الأحيان بالفكر الكيركغاردي رغم التأثير الواضح به جعلنا نتساءل عما وراء هذا الموقف الذي اتخذه هيدغر تجاه كيركغارد، فيا ترى ما سبب هذا الموقف؟ لقد رأى هيدغر أننا لا نستطيع في الحقيقة الجمع بين الإيمان والفلسفة، وكيركغارد عن طريق إيمانه بالمسيحية يتعذر عليه طرح السؤال الفلسفي، لهذا وقع في الخطأ الذي يمكن تسميته حسب الباحثة هارفي صوفي **بالخطأ الأنطولوجي**[3]، إذ عن طريق تحليله لكل من مفاهيم القلق، واللحظة والتكرار، تمكن كيركغارد من التفكير في الموجود الإنساني على طريقته الخاصة.

1-Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. Aloys Becker et Gerard Granel, (Presses universitaires de France, Paris 1973), p 197. " Aucun esprit sensé ne voudra nier l'impulsion donné par Kierkegaard en ce qui concerne l'attention renouvelée que l'on porte à « l'existentiel » . En revanche, Kierkegaard n'a pas le moindre rapport à la question décisive qui porte sur l'être de l'Etre". التشديد منا

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 428. التشديد منا.

3- Harvey Sophie, *L'angoisse chez Soren Kierkegaard et Martin Heidegger*, p 87.

وهكذا استطاع كيركغارد التخلي عن مجال الفكر المحض الذي امتاز به الفكر الهجيلي خاصة، ليقتحم بعد ذلك عالم الموجود الإنساني حيث لا تحدد فيه الأشياء عن طريق الفكر فقط، لأن هناك حالات نفسية يتعذر على الفكر إدراكها، ومع هذا التحليل للموجود الإنساني كان بإمكان كيركغارد في نظر هيدغر الوصول إلى ذلك التحليل الذي يجعله قادرا على التفكير في الكينونة خاصة مع مفهومي القلق واللحظة، لكن إذا ما تعمقنا في التحليل الذي أجراه في كتابه **مفهوم القلق** وجدنا أن كيركغارد لم يترك لنا إلا خيارا واحدا فقط وهو العودة في الأخير إلى الإيمان باعتباره الهدف الأساسي من فلسفته، ولكن هذا الموقف يتعارض وهيدغر بوصفه غير قابل للتوفيق مع ما يسعى إليه مشروعه الفلسفي.

لكن الاختلاف الجوهري بين الفيلسوفين لا يكمن فقط في الجانب الديني، بل هناك اختلافات حول مفاهيم أخرى خاصة مفهوم القلق، باعتباره المسألة الأساسية في بحثنا هذا، فالقلق حسب وجهة نظر هيدغر هو الذي يقوم بإنقاذ الدازين من الضياع والتشتت في الحياة اليومية؛ لأنه عن طريق القلق يقوم بالانتقال من اللاأصالة إلى الأصالة ويكتشف ذاته الأصيلة، فهو بهذا الموقف يناقض الفكر الكيركغاردي الذي يرى أن الذات الإنسانية تعاني من القلق تجاه الآخر، وهنا إذا ما قلنا أن هيدغر يتخذ نفس موقف كيركغارد في ما يخص تحليله لظاهرة القلق باعتباره هو الذي يمكنه من تحقيق الذات الأصيلة عن طريق انتزاعه من اللاأصالة، إلا أن هذا التحقق لا يتم أمام الإله كما أقر كيركغارد، وإنما يتم عند هيدغر مع الآخر ضد الهُم (On)[1]، لهذا السبب لا يستشهد هيدغر بأقوال كيركغارد إلا نادرًا، وإذا حدث فيكون ذلك وفقا لما يناسب أو يخدم أغراض فلسفته.

إن الاختلاف الموجود بين كيركغارد وهيدغر فيما يخص مفهوم القلق يمكن فهمه أكثر وبطريقة واضحة من خلال تلك العلاقة التي تربط القلق باللحظة[2]، ورغم أن هذه الأخيرة تقوم بنفس المهمة

1- Robert Tirvaudey, "L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard", p 353.

2-Harvey Sophie, *L'angoisse chez Soren Kierkegaard et Martin Heidegger*, p 92.

عند الفيلسوفين، إلا أن ما يكشف عنه مفهوم اللحظة عند كل فيلسوف مختلف تمامًا، ذلك لأن هيدغر من خلال تحليله للحظة بقي متمسكا بالزمان المتناهي للدازين، بينما بقي كيركغارد متمسكا بالزمان اللامتناهي، بالأبدي، إلا أن هذا الاختلاف لم يفصل بينهما انفصالا مطلقا وهذا راجع إلى أن مفهوم اللحظة وعلاقته بالقلق عند هيدغر لم يتعد المستوى الوجودي، الذي طالما رفضه وهذا هو الشيء الذي يبقيه متصلا بالفكر الكيركغاردي.

وهكذا عن طريق مفهوم اللحظة تمكنا من ملاحظة ذلك الاختلاف الموجود بين الفيلسوفين بوضوح كامل، حيث قام هيدغر بنقد كيركغارد فيما يخص مفهوم اللحظة التي حددها من الناحية الوجودية فقط، التي يجب أن يتم تحديد مفهومها حسبه من الناحية الوجودانية التي لم يبلغها كيركغارد في فلسفته، ورغم اعتراف هيدغر في حاشية كتابه **الكينونة والزمان** أن كيركغارد هو الذي اكتشف بأكثر الطرق اختراقا لمفهوم اللحظة، إلا أنه ينتقده في مفهوم الزمان العامي الذي يحدده بالآن والأبد، وهذا ما ظهر في قوله: "**لقد أبصر سورين كيركغارد بالظاهرة الوجودية للحظة على أنفذ وجه، على أنّ ذلك لا يعني أنه قد بلغ التأويل الوجوداني الذي من شأنها. فقد بقي حبيس التصور العامي للزمان، وعين اللحظة مستعينا بالآن والأبد**"[1]، حقيقة قد تمكن كيركغارد من تحديد مفهوم اللحظة بطريقة واضحة من وجهة نظر وجودية، وهذا ما لفت انتباه هيدغر إليه فيما يخص تحليله للدازين، لكنه لم يخترق بالفعل مفهوم اللحظة لأنه لم يتمكن من بلوغ الزمان الوجوداني الأصيل لها، بل الأكثر من ذلك استعان من خلالها بالمفهوم الديني الذي يتمثل في الأبد، وهو الشيء الذي يرفضه هيدغر بالكلية.

كما يظهر أيضا الاختلاف العميق بين الفيلسوفين من خلال النقد الذي وجهه هيدغر إلى كيركغارد فيما يخص مفهوم اللحظة التي رآها هيدغر بمثابة لحظة إمكانية لقاء الزمانية الوجودانية الأصيلة كما قال في كتابه **الكينونة والزمان** في الفقرة 68 وبالضبط في العنصر الأول بعنوان "**في زمانية الفهم**": "**إن الحاضر المحفوظ في الزمانية الأصلية، والذي صار بذلك حاضرا أصيلا، هو ما**

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، الهامش، ص588. التشديد منا.

نسميه اللحظة"[1]، ذلك لأن الدازين يلتقي بالزمان الأصيل من خلال لحظة القلق، على عكس كيركغارد الذي اعتبر هذه اللحظة بمثابة فرصة للعودة إلى الأبدي على حد قوله: "**أن اللحظة هي أول انعكاس للأبدي في الزمان، ومحاولتها الأولى، إن صح التعبير هو إيقاف الزمان**"[2]، إن اللحظة عند كيركغارد يمكن فهما انطلاقا من الزمان والأبدية.

فاللحظة عند كيركغارد هي الزمان، حيث إن "**الزمان والأبدية يجب أن يلتقيا، فلا يمكن أن يكون ذلك إلا في الزمان، وهنا نكون أمام اللحظة**"[3]، فاللحظة هي لحظة إدراك اللامتناهي، وهذا هو الوجود الحقيقي عند كيركغارد، أما هيدغر فيرى العكس من ذلك، لأن الأبدية عنده ليست إلا المفهوم الفارغ للوجود الدائم الذي ولو أنه بعيد عن أن يكون أصل الزمان، فهو مأخوذ من تجربتنا العادية للزمانية[4]، لهذا يختلف كيركغارد عن هيدغر الذي رفض التقاء الزمان بالأبدية، لأننا متى أردنا فهم الزمان عند هيدغر، حسب ما أقرت به هارفي صوفي لا بد أن نفصل أولا الفكر عن الإيمان حتى يستطيع الفرد أن يكون فيلسوفًا حقًا، ويتمكن بعد ذلك من فهم الزمان انطلاقا من الزمان نفسه وليس من الأبدية، لذا لا وجود لزمان آخر غير هذا الزمان، أي لا يوجد زمان آخر مثل زمان الأبدية، بل ما هو موجود هو زمان أصيل، متناه للدازين الذي كشف عنه عن طريق القلق[5].

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 587. التشديد منا.

2- Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 255." C'est le premier reflet de l'éternité dans le temps, sa première tentative pour ainsi dire d'arrêter le temps". التشديد منا

3-Ibid, p 253. "Si par contre le temps et l'éternité doivent se toucher, ce ne peut être que dans le temps, et nous voilà devant l'instant". التشديد منا

4- Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, (Presses Universitaires de France, Paris, 2011), p 23.

5- Harvey Sophie, *L'angoisse chez Soren Kierkegaard et Martin Heidegger,* p 90 91.

وفيما يتعلق بمسألة الزمان عند هيدغر فقد صرح عام 1969في كتابه **الأسئلة IV** Qestions IV، بأنها أتت من مسألة الكينونة، وهذا ما يؤكده هذا القول: "**لقد تم تحديد مسألة الزمان انطلاقا من مسألة الكينونة**"[1]، أي من سؤال الكينونة تم تحديد مفهوم الزمان عند هيدغر، لهذا تشغل مسألة الزمان دورا أساسيا في فلسفة هيدغر، إذ بواسطتها يمكننا فهم الكينونة بشكل عام، ولكن ليس أي زمان، وإنما الزمان الأصيل الذي تم التطرق إليه والذي يتمثل في تلك اللحظة التي اكتشفناها من خلالها القلق، ذلك لأن هذا الزمان هو الذي يمكننا من معالجة مشكلة الكينونة، لهذا يجب أن يتم فهمه كما ينبغي في جميع الأبحاث الأنطولوجية، وهذا ما أكده هيدغر في مقدمة كتابه **الكينونة والزمان** حيث قال: "**أنّه وكيف أنّه إنّما هي ظاهرة الزمان المستبصَرة والمستوضَحة حقَّ قدرها، تتجذر الإشكاليّة المركزيّة لكلّ أنطولوجيا**"[2].

كما يعتبر السؤال الذي طرحه هيدغر في محاضرته **ما الميتافيزيقا؟** عام 1929، "**لماذا هناك وجود وليس العدم؟**" بمثابة نقطة انفصال حاسمة بين الفيلسوفين، لأن مثل هذا السؤال يتطلب التساؤل عما لا يمكن التساؤل عنه، لهذا لا يمكن أن يطرح من قبل كيركغارد، بوصفه سؤالا سوف يوصلنا البحث فيه إلى المساس بمسائل تتعلق بالإيمان، وكما رأينا من قبل أنه يستحيل التوفيق بين عمل الإيمان وعمل التفكير، لهذا لا يستطيع كيركغارد في نظر هيدغر أن يطرح مثل هذا السؤال وهذا راجع لإخلاصه للإيمان، ورغم كونه فيلسوفا إلا أنه يرفض هذا التساؤل بأية طريقة، وهذا ما عبر عنه هيدغر في هذا القول: "**بالنسبة للإيمان المسيحي الأصيل، الفلسفة هي بمثابة جهالة، إن التفلسف هو أن تطرح السؤال: "لماذا إذن هناك وجود بدلا من العدم ؟ إن السؤال الحقيقي بهذه الطريقة يعني المخاطرة بهذا السؤال حتى يستنفذ ما لا يمكن استنفاذه، وذلك من خلال الكشف عما**

1-Martin Heidegger, *Questions IV*, (Editions Gallimard, Paris, 1976), p 194. "Ma question du temps a été déterminée à partir de la question de l'être."التشديد منا.

2- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 73. التشديد في الأصل.

يتطلبه هذا السؤال"[1]، فهيدغر يرى أن المؤمن بالمسيحية لا يمكنه أن يطرح مثل هذا السؤال: "لماذا هناك وجود بدلا من العدم"، لأن هذا سوف يؤدي به إلى التنكر لعقيدته، هذا ورغم وجود الفرد في حالة القلق إلا أنه لم يتطرق اطلاقا إلى السؤال عن الكينونة.

كما اتهم أيضا هيدغر كيركغارد، وهو اتهام يرجع في الحقيقة إلى أن كيركغارد قد ارتكب نفس الخطأ الذي ارتكبته الميتافيزيقيا التي بحثت في الموجود ونسيت الكينونة ظانا أنها تبحث في الكينونة، ومن هنا يضع هيدغر اسم كيركغارد في قلب التراث الفلسفي الذي اتهمه هيدغر بنسيان مسألة الكينونة، بوصفها المسألة المهمة لديه في مجال الفلسفة، والتي لم يتطرق إليها فيلسوف آخر قبل مجيئه، وهذه المسألة كما رأت هارفي صوفي قد اقترب منها كيركغارد من خلال معالجته لظاهرة القلق، حيث كاد كيركغارد عن طريقها في نظر هيدغر أن يقترب من الحقيقة وهي الكشف عن الكينونة، إلا أن كيركغارد ليس هذا هو الهدف الذي يسعى إليه من خلال فلسفته، لهذا نسي مسألة الكينونة، والبحث عن حقيقة الكينونة، كما لم يسع إلى الإجابة عن سؤال الكينونة، باعتباره يصف ذاته على أنه كاتب ديني وليس فيلسوفًا، لذلك سيكون من غير السائغ عند هيدغر أن يقوم بالبحث عن سؤال الكينونة في فلسفة كيركغارد[2].

لقد وجدنا هيدغر بعد كتابه **الكينونة والزمان**، أي في بداية الثلاثينات من القرن الماضي حسب ما أقرت به كلوديا سربان بدأ يتخلى عن الفكر الكيركغاردي شيئا فشيئا[3]، وهذا ما لمسناه في تلك المحاضرة التي ألقاها في الملتقى الدولي الذي نظمته اليونيسكو l'Unesco بعنوان "**كيركغارد حيا**"

1-Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Trad. Gilbert Kahn, (Editions Gallimard, paris, 1967), p 20. "Pour la foi authentiquement chrétienne la philosophie est une folie. Philosopher, c'est demander: « pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » questionner véritablement ainsi, cela signifie: courir le risque de questionner jusqu'au bout, d'épuiser l'inépuisable de cette question, par le dévoilement de ce qu'elle exige de demander ". التشديد منا

2- Harvey Sophie, *L'angoisse chez Soren Kierkegaard et Martin Heidegger,* p 99.

3- Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", p 497.

Kierkegaard vivant عام 1964، حيث أثار هذا الأمر استغراب الفلاسفة الحاضرين أمثال كارل يسبرس، جان بول سارتر، غابريال مارسال، من هيدغر الذي لم يتطرق من خلال محاضرته في الملتقى إلى ذكر اسم كيركغارد ولا مرة، كأن هذا الملتقي الذي تم بمناسبة الذكرى المائة والخمسين لميلاد كيركغارد لا يتعلق أصلا بالفيلسوف الدنماركي كيركغارد. لهذا قال جان بوفري الذي كان أنذاك مترجما فقط لهيدغر أن:" **هيدغر قد تحدث دون ذكر كيركغارد**"[1].

هذا إلى جانب موقف رينيه ماهيو René Maheu الذي كان حينها مديرا عاما لليونيسكو، إذ اعتقد أن نص هيدغر سيكون من أفضل النصوص التي تقدم في الملتقى تكريما لكيركغارد، لكن حدث ما لم يكن متوقعا، لأن هيدغر لم يذكر حتى اسم كيركغارد، وتبعا لذلك نرى أن مصير كيركغارد عند هيدغر بعد كتابه **الكينونة والزمان** هو مصير فينومينولوجيا هوسرل التي لا يكاد يرجع إلى ذكرها إلا في لمحات خاطفة في بعض مؤلفاته.

كما لم يتوافق هيدغر في نظر روبار تيرفوداي مع الفكر الكيركغاردي الذي يعمل على تأسيس المجتمع الذي يسيطر عليه ذلك القلق الذي يحمل الطابع الكيركغاردي، أي المرتبط بالإيمان، وهنا بالضبط يتجلى الاختلاف الموجود بينهما بطريقة واضحة، لأنه إذا تخلى الفرد الموجود في الحشد في نظر كيركغارد عن الإله، فإن القلق هنا بالمعنى الدقيق للكلمة يكون بمثابة الدعوة إلى حياة جديدة سعيدة، وهذا ما يتناقض والقلق، أما القفز في الإيمان المقلق عند كيركغارد فلا يعد فرارا من المجتمع البشري، وإنما الاعتراف به بشكل كامل، لكن هنا يجب التمييز بين المجتمع الذي يسعى لتحقيقه والمجتمع الاجتماعي–السياسي القائم، لأن الفردية المسيحية عند كيركغارد ليست انطواء الذات على

1- René Maheu, *Kierkegaard vivant, colloque organisé par l'Unesco à Paris 1964*, p 313. "Heidegger ait parlé sans parler de Kierkegaard".

ذاتها الفردية، وإنما بالعكس تشير إلى إمكانية إدماج الأفراد في مجتمع إنساني أصيل يقوم تحت العناية الإلهية.[1]

ولهذا فالمساواة المسيحية عند كيركغارد، ليست تلك المساواة القانونية المجردة، وإنما هي مساواة تقوم حقيقة على الاعتراف أننا أمام الإله وكلنا متشابهون في اختلافاتنا، لأن الفرد المنفرد يمكن أن يعني أنه متميز على الإطلاق ويمكن أن يعني أنه كل واحد، ولهذا فهم إخوة في اختلافاتهم الخاصة، وفي هذا الصدد اتهم هيدغر المفكر الدانماركي بالأنانية، إلا أن كيركغارد لا يدافع عن الأنانية التي تجعل العلاقة بالإله مجردة، أي رغم أنه ضد الحشد إلا أن فكره يحتوي على نزعة إنسانية تقوم على محبة الإله، وهذا الحب ليس انفراديا أو انعزاليا باعتباره يدعو كل واحد للانفتاح على الآخر، كما اكتشف في القلق أنهم جميعًا إخوة، لأن الأخوة في المسيح هي الشرط الأساسي للشراكة الحقيقية بين الأفراد، فالتدين الحقيقي عنده هو الوجود الواقعي مع الآخر.[2]

إن هيدغر من خلال مشروعه الفلسفي يسعى إلى تجاوز ذلك التراث الفكري الذي طمس مسألة الكينونة باعتبارها المسألة الفلسفية الوحيدة في نظره كما كتب في مقدمة عام 1949 "**ما الميتافيزيقيا؟**"، وهو يعطي تفاصيل عن هدف **الكينونة والزمان**، ويسعى إلى تتبع مسار فكري جديد للاقتراب من حقيقة الكينونة، وهذا ما ظهر في قوله: "**وضع التفكير على مسار يسمح له بالوصول إلى علاقة حقيقة الكينونة بجوهر الإنسان، والانفتاح على التفكير في طريق، بحيث يفكر صراحة في الكينونة نفسها في حقيقته هو الهدف الذي يتم من خلاله التفكير في اختبار**

1- Robert Tirvaudey, "L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard", p 354.

2- Ibid, p 355.

الكينونة والزمان "على الطريق""[1].

وفي الأخير نرى أن المشروع الفلسفي الذي يسعى هيدغر لتحقيقه يكمن في تلك العلاقة التي تربط بين جوهر الإنسان بالكينونة، لهذا تكمن المهمة العظيمة عنده في هذه العلاقة بالكينونة، هذا على خلاف المشروع الفلسفي لكيركغارد الذي يتمثل في الخلاص الذي يحققه الفرد عن طريق الإيمان، والذي يتم العثور عليه من خلال علاقته بالإله فقط، وعليه نرى أن رغم وجود تقارب بين أفكار الفيلسوفين في تحليل ظاهرة القلق إلى جانب مقولات أخرى، ورغم تشابه البداية بينهما إلا أن لكل فيلسوف هدف خاص به من هذا المشروع، وهذا ما ظهر من خلال ذلك التجاوز الذي عمل هيدغر على تحقيقه.

1- Martin Heidegger, *Introduction de 1949 de Qu'est-ce que la métaphysique ? in Questions I,* (Editions Gallimard, Paris, 1968), p 31, 32. "Mettre la pensée sur un chemin qui lui permettre de parvenir à la relation de la vérité de l'Etre à l'essence de l'homme, ouvrir à la pensée un sentier, afin qu'elle pense expressément l'Etre lui-même dans sa vérité, c'est le but vers lequel la pensée qui s'essaie dans Sein und Zeit «en chemin » . التشديد منا

الفصل الرابع

مناقشة نقدية لتعامل هيدغر مع فكر كيركغارد

"**Aucun esprit sensé ne voudra nier l'impulsion donné par Kierkegaard en ce qui concerne l'attention renouvelée que l'on porte à « l'existentiel ». En revanche, Kierkegaard n'a pas le moindre rapport à la question décisive qui porte sur l'être de l'Etre**".

- Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* P 197

– مناقشة نقدية لتعامل هيدغر مع فكر كيركغارد

-تمهيد

لقد قمنا أولا بتحليل ظاهرة القلق عند مارتن هيدغر، ثم عند سورين كيركغارد، وبعد الاطلاع على مختلف مؤلفاتهما اكتشفنا أن تحليلاتهما لهذه الظاهرة تتقارب نوعا ما، أي هناك ما يربط فكر الفيلسوفين فيما يخص هذه الظاهرة، وقرينة ذلك أن الفيلسوف الألماني هيدغر صدرت عنه بعض الاعترافات التي بينت لنا أنه يرتبط حقيقة بطريقة ما بالفيلسوف كيركغارد، ونفهم من هنا أن هيدغر كثيرا ما عاد في فلسفته إلى الفكر الكيركغاردي، لكن في هذه العودة ثمة سؤال في غاية الأهمية يعترض طريقنا، والذي يتمثل في كيفية تعامل هيدغر مع الفكر الكيركغاردي، أي كيف كانت قراءة هيدغر لفلسفة كيركغارد؟ هل سار هيدغر في فلسفته على منطق فلسفة كيركغارد أم أنه حاول تجاوز ذلك الفكر الذي كان له بمثابة منطلق للعديد من أفكاره ولا سيّما فكرة القلق، وفكرة اللحظة؟ أي هل استعار مصطلحات كيركغارد كما هي بالضبط أم أنه تناولها بحسب ما يناسب فلسفته الخاصة؟

- مناقشة نقدية لتعامل هيدغر مع الفكر الكيركغاري

إن البحث في العلاقة التي تربط بين الفيلسوفين كيركغارد وهيدغر لم يأت من فراغ وإنما قد تفطن إلى هذه العلاقة واكتشفها الكثير من الفلاسفة والمفكرين النقاد الذين قاموا من قبل بفحص فكر الفيلسوفين، وقد وجدنا أبحاثا عدة في هذا المجال وضحت لنا طبيعة العلاقة التي تربط بين هيدغر والفيلسوف الدنماركي سورين كيركغارد، ومن بين تلك الأبحاث نذكر بعضا منها والتي تتمثل في: **دراسات كيركغاردية** لجان فال، إلى جانب دراسة كلوديا سربان Claudia Serban الذي يحمل عنوان: **هيدغر قارئا لكيركغارد**، وأيضا عمل هارفي صوفي Harvey Sophie بعنوان **القلق عند سورين كيركغارد ومارتن هيدغر**، وكذلك بحث بنجامين فوندان Benjamin Fondane بعنوان: **مارتن هيدغر على طرق كيركغارد ودوستفسكي**، وبحث روبار تيرفوداي Robert Tirvaudey بعنوان **الإنية الغيرية هيدغر وسارتر وكيركغارد**.

وما هذه الأعمال التي ذكرناها إلا عينة عن تلك الأعمال التي استهدينا بها في الإبانة عما قد يربط أو يفصل فكر هيدغر عن فكر كيركغارد، هذا إلى جانب أعمال أخرى في هذا المجال الذي مازال مفتوحا على عديد البحوث التي تهتم بالعلاقة التي تربط فكر الفيلسوفين، باعتبار أن هذه العلاقة مازالت تطرح تساؤلات جديدة.

لقد أجمع الكثير من الفلاسفة بعد اطلاعهم على أفكار الفيلسوفين على أن هناك ميلا واضح المعالم من قبل هيدغر تجاه كيركغارد وهذا ما صرح به الفيلسوف جان بول سارتر فيما يتعلق خاصة بظاهرة القلق التي تمت معالجتها من قبل الفيلسوفين، حيث أقر في كتابه الأساسي **الكينونة والعدم** أن: "**حين يصف كيركغارد القلق قبل ارتكاب الخطأ، فهو يحددّه بأنه قلق تجاه الحرية؛ غير أن هيدغر الذي نعرف جيدا مدى تأثره بكيركغارد يعتبر، على العكس من ذلك، أن القلق هو إدراك العدم. هذان التوصيفان للقلق لا يبدوان لنا متناقضين: بل بالعكس، إنهما يستدعي الواحد منهما الآخر**"[1]، فمعالجة ظاهرة القلق عند هيدغر كما أقر سارتر تحيل بنا بالتأكيد على المعالجة الكيركغاردية نظرا للقرابة الموجودة بين أفكار الفيلسوفين.

وليس سارتر الفيلسوف الوحيد الذي اعترف صراحة بميل هيدغر إلى كيركغارد ومقارنته به، بل حتى طلابه هناك من تطرق منهم إلى ذلك الميل والمقارنة بين الفيلسوفين، لكن هيدغر رفض كل تلك الاعترافات التي تقر بأن لديه ميلا في أفكاره إلى بعض الفلاسفة خاصة كيركغارد ونيتشه، وهذا ما يستفاد من تلك الرسالة التي بعثها إلى أحد طلابه الشباب المدعو "كارل لوفيت" **Karl Löwith** (1897- 1973)، عام 1921، حيث ظهر فيها رفض هيدغر لأية مقارنة مع أي واحد من الفلاسفة على حد قوله: "**إنه سيكون خطأ جسيما مقارنتي أنت وبيكر Oskar Becker (سواء كانت مقارنة افتراضية أم لم تكن)، بشخصيات مثل نيتشه أو كيركغارد، أو شيلر، أو أي واحد من الفلاسفة الكبار، ومثل هذه المقارنة لا يمكن منعها، ولكن يجب أن يقال حينئذ أنني لست فيلسوفا،**

1- جان بول سارتر، **الكينونة والعدم**، ص 78. التشديد منا.

فأنا أخدع نفسي إن اعتقدت أنني يمكنني القيام بعمل يضاهي عمل الآخرين، ولا أنوي حتى ذلك"[1]، إذ هنا صرح هيدغر في بداية مشواره الفلسفي برفضه لأية مقارنة بين عمله هو وعمل الفلاسفة الآخرين مثل نيتشه وكيركغارد، في نفس الوقت الذي رفض هو شخصيا القيام بنفس عمل غيره من الفلاسفة، لأنه أراد أن يشق لنفسه طريقا من نوع خاص.

لكن لم يلبث هيدغر طويلا حتى اعترف بأن فلسفته كغيرها من الفلسفات كانت بدايتها من فلسفة سابقة عليها، ومن هذا المنطلق يمكننا القول أن فلسفته كانت بدايتها أولا من فلسفة أرسطو على حد قوله: "**يعود الدافع وراء كل أفكاري إلى الافتراض الأرسطي الذي يقول أن الوجود يقال بطرق متعددة**"[2]، ثم تأثره بأستاذه هوسرل في مجال الفينومينولوجيا، إلى جانب تأثره بالفيلسوف الدنماركي سورين كيركغارد، وهذا ما يؤكده لنا هيدغر في تلك المحاضرة التي ألقاها في صيف عام 1923 بعنوان **الأنطولوجيا: هيرمينوطيقا الواقعانية**، حيث قال فيها: "**لقد كان لوثر الشاب رفيقي في البحث، وأرسطو، الذي كان لوثر يمقته هو نموذجي، وقد كان كيركغارد هو من أمدني بالنبضات، أما العيون فإن هوسرل هو من زرعها فيّ**"[3]. أما هوسرل فقد سبق أن تطرقنا إليه في الفصل الأول، وأما بالنسبة لأرسطو فقد تعرضنا إليه في الفصل الثاني فيما يتصل بمسألة الميتافيزيقا، ليبقى كيركغارد الذي نحاول في

1- Cité dans Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 35. "La discussion souffre d'abord de la faute fondamentale que vous et Becker vous me mesurez (hypothétiquement ou non) à des critères tels que Nietzsche, Kierkegaard, Scheler et d'autres philosophes profonds et créateurs. Vous avez le droit de le faire – mais alors il faut dire que je ne suis pas un philosophe. Je n'ai pas la présomption de croire que je fais ne fut -ce que quelque chose de comparable, je n'en ai même pas l'intention". التشديد منا

2-Ibid, p 7, "l'impulsion de toute ma pensée remonte à une proposition aristotélicienne qui dit que l'étant se dit de multiples manières". التشديد منا

3-Ibid, p 24. " Mon compagnon de route dans la recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote, que le premier haïssait. Les coups, c'est Kierkegaard qui me les a portés et les yeux, c'est Husserl qui me les a plantés." التشديد منا

هذا الفصل الكشف عن ذلك الدور الذي قد مثله في فلسفة هيدغر، لأن هذا الأخير قد عاد إليه في الكثير من المصطلحات، وهذا الأمر يدفعنا إلى التساؤل حول كيفية عودة هيدغر إلى كيركغارد، أي كيف كانت قراءة هيدغر للفلسفة الكيركغاردية؟

في الحقيقة وجدنا موقف هيدغر من خلال كل الاعترافات التي قدمها فيما يخص الفكر الكيركغاردي غير واضحا، باعتباره عالقا بين الاعتراف بحقيقة ما قدمه له هذا الفيلسوف من جانب، والرفض لما قد يربطه بكيركغارد من جانب آخر، إذ نراه في بعض الأحيان يعترف بالفكر الكيركغاردي وميله له وبأدلة على ذلك، وفي أحيان أخرى يرفض ذلك وبأدلة أخرى على ذلك، لهذا يتعذر على القارئ أن يتوصل إلى فهم حقيقة موقف هيدغر تجاه كيركغارد.

وإذا ما بحثنا في مختلف مؤلفات هيدغر سوف نجد أنه في عودته إلى كيركغارد قد مر بمرحلتين مختلفتين منها: المرحلة التي تأثر فيها بكيركغارد، وهذا ما ظهر بطريقة واضحة خاصة في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان** الذي أصدره عام 1927 وكذلك في محاضرته **ما الميتافيزيقا؟** التي ألقاها عام 1929، أما المرحلة الثانية فهي تلك المرحلة التي غاب فيها حضور كيركغارد في مؤلفات هيدغر أي في تلك المؤلفات التي صدرت بعد عام 1930، وفي هذا الصدد سوف نعود إلى ما يسمى بالمنعطف[1] Le Tournant بالفرنسية و Kehre بالألمانية في الفكر الهيدغيري.

إن هيدغر الأول قبل المنعطف هو هيدغر المتأثر بكيركغارد، أما هيدغر بعد المنعطف فهو هيدغر الثاني الذي نأى عن الفكر الكيركغاردي، إذ غالبا ما نجده لا يعود إليه إلا في لمحات خاطفة فقط، لأنه أصبح يرى أن أفكار كيركغارد لا تخدمه في دفع مشواره الفلسفي، صحيح أنها أفادته في البداية واستعارها

1- المنعطف: إن المنعطف في فكر هيدغر ليس نقطة تحول أو قطيعة بين ما سبق وبين ما أتى فيما بعد، وإنما يستخدم هيدغر هذا المفهوم Le tournant ليصف به التغيير الأساسي الذي طرأ على فكره في بدايات الثلاثينات عندما حول ظاهرياته الأنطولوجية الوجودية إلى تأمل في تاريخ الوجود، ففي الطور الأول كان يحاول فهم معنى الوجود من خلال وجود الموجود هناك، أما في الطور الثاني حاول أن يكشف عن الوجود بحد ذاته على نحو مباشر، وأن يبين الكيفية التي يحدد بها وجود الموجود الإنساني. نقلا عن هانز جورج غادامير، **طرق هيدغر**، الهامش، ص 58.

ووظفها في فلسفته لكنها تبقى غير كاملة في نظره لذا يجب تجاوزها، بل الأكثر من ذلك يحاول دائما تجاهل اسم كيركغارد مثلما فعل في المؤتمر الذي نظمته اليونيسكو عام 1964 بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد كيركغارد.

وبناء على ما سبق سوف نبدأ أولا بالمرحلة الأولى والتي تأثر فيها هيدغر بكيركغارد، أي بهيدغر الأول الذي اكتشف كيركغارد في مرحلة مبكرة من مشواره الفلسفي، عندما كان طالبا في الجامعة، وهو هيدغر الذي يمكن أن نقول عنه أنه احترم واعترف صراحة بالفكر الكيركغاردي وسار على نمط تفكيره، ورغم أنه حاول في بداية العشرينات من القرن الماضي أن يبعد ذلك الميل الذي وصف به في تلك الرسالة التي بعثها إلى كارل لوفيت، إلا أنه في الحقيقة هنا بدأ بالفعل التأثير الكيركغاردي يسيطر عليه والذي كان له صدى فيما بعد خاصة في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، حيث تتبع في فلسفته منطق فكر كيركغارد، وهذا ما لاحظناه بعد فحص مؤلف الفيلسوف، وكأن هيدغر هنا تتبع خطوات فكر كيركغارد بالتفصيل، إذ لم يحلل كيركغارد فكرة معينة إلا ووجدنا هيدغر يحللها بالتفصيل وعلى رأسها ظاهرة القلق واللحظة، لهذا تعتبر مقولة إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas (1905-1995): "**من غير المستبعد أن يكون كيركغارد ثاويا خلف كل جملة لهيدغر**"[1]، صحيحة إلى حد بعيد، ذلك لأن الكثير من المصطلحات التي قام هيدغر بتحليها في هذه المرحلة تعود بالدرجة الأولى إلى كيركغارد.

قال هيدغر في مُؤلَّف عام 1923: "**لقد كان كيركغارد هو من أمدني بالنبضات**" ومن هذا القول نستخلص أن قراءة هيدغر للفكر الكيركغاردي لم تكن قراءة من أجل القراءة، أو قراءة عادية لمؤلفاته، وإنما هي تلك القراءة التي وجهت له تنبيهات أو نبضات على حد تعبيره، إذ جعلته ينتبه إلى بعض الأمور التي ربما كان يجهلها قبلا في مجال الفلسفة وخاصة ما يتعلق بوجود الفرد، وكأن هنا فلسفة

1-Cité dans Louiza Yousfi, "Kierkegaard : de l'angoisse d'exister", (Editions **Sciences Humaines**, N° 256, 2014,) p 33. "il est possible que derrière chaque phrase de Heidegger, il y ait du Kierkegaard ?"

كيركغارد قد قدمت خدمة كبيرة للفلسفة الهيدغيرية على حد قول **جان فال**، فإن ما قد كان بمثابة صرخة وجودية عند كيركغارد قد صار نقطة انطلاق للفيلسوف الذي يفكر في الوجود[1] أي هيدغر، وعليه فعودة هيدغر إلى الفكر الكيركغاردي لم تكن عبثا وإنما استفاد الكثير من ذلك الفكر الذي أخذ منه الكثير من المصطلحات التي ساعدته على تأسيس مشروعه الفلسفي.

إن هيدغر عند عودته إلى الفكر الكيركغاردي قد قام باستعارة مختلف المصطلحات التي وظفها في فلسفته، دون أن يقوم بمحاولة تغيير مسعى الفكر الكيركغاردي، وهذا ما عبر عنه الباحث روبار تيرفوداي Robert Tirvaudey، من خلال مقاله الذي يحمل عنوان: **الإنية والغيرية: هيدغر سارتر، كيركغارد**، حيث قال:" **لم يقم هيدغر لا بجعل فكر كيركغارد فكرا لائكيا ولا علمانيا ولم ينزع عنه القداسة بل لم يظهره في مؤلفاته إلا وفق النمط النقدي فقط**"[2]، أي هيدغر في عودته إلى الفكر الكيركغاردي لم يحاول تجريده من محتواه الديني خاصة لأن هذا هو الجانب الذي لم يستعن به هيدغر من عند كيركغارد، كما لم يحاول ابعاده عن الهدف الذي يسعى كيركغارد لتحقيقه من خلال فلسفته والمتمثل في الرجوع إلى الإله في نهاية حياة الفرد، وإنما قام فقط بذكر ما خيب هيدغر في فكر كيركغارد، لهذا وجدنا هيدغر قد قام بوضع التيولوجيا الكيركغاردية بعيدا عن أنطولوجيته الخاصة.

وفي هذا الصدد يتوجب علينا أن نعود إلى بعض المقولات التي سبق وأن ذكرناها في الفصل الثالث وبالضبط في العنصر المتعلق باعتراف هيدغر بالدين الكيركغاردي ليظهر بوضوح مدى استعارة هيدغر للمصطلحات الكيركغاردية التي اعترف صراحة بأن كيركغارد هو الذي قام بتحليلها على أكمل وجه وهذا الاعتراف قد لمسناه من خلال ثلاثةِ حواشيَ في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، الذي كان

1- Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, p 456.

2-Robert Tirvaudey, "L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard", p 352, "Soulignons que Heidegger n'a ni laïcisé, ni sécularisé, ni désacralisé la pensée de Kierkegaard, qui, dans l'œuvre de Heidegger, n'apparaît qu'allusivement et sur un mode critique." التشديد منا

حافلا بالمصطلحات الكيركغاردية والتي تتمثل أولا في مصطلح **القلق** الذي ينطوي على مكانة هامة في فلسفة هيدغر نتيجة تحليله لظاهرة القلق بالتفصيل في الكتاب المذكور وبالضبط في الفقرة 40 التي تحمل عنوان: **في الوجدان الأساسيّ للقلق من حيث هو انفتاح مُميّز للدازين**، والفقرة 41 التي تحمل عنوان: **في كينونة الدازين بما هي عناية**، واعترف من خلالها بأن كيركغارد هو الذي حللها أحسن تحليل على حد قوله: "**إن أكثر من ذهب شأوا بعيدا في تحليل ظاهرة القلق هو كيركغارد**"[1].

فحسب هيدغر رغم أن هناك من الفلاسفة ممن قاموا بتحليل ظاهرة القلق من قَبل كالقديس أوغسطين والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال، إلا أنهم لم يبلغوا مرتبة ذلك العمل الذي قام به الفيلسوف الدنماركي كيركغارد، فهو الذي استطاع في نظر هيدغر أن يتقدم بخطوة هامة مقارنة بالفلاسفة الذين سبقوه في تحليل نفس الظاهرة، ذلك لأن كيركغارد قد تناول في كتابه **مفهوم القلق** نقطة أساسية لم يمسها هؤلاء الفلاسفة في تحليلاتهم، والتي تتمثل في مواجهة الفرد لذاته الفردية أثناء هذه الحالة، والتي يكتشف فيها الفرد أن لا مجال فيها لأي فرد أن يحل مكان فرد آخر، إذ كل واحد يعاني قلقه الشخصي وحده ويتحمل مسؤوليته بمفرده، وهنا كيركغارد قد اهتم بكيفية معايشة الفرد لظاهرة القلق أكثر من اهتمامه بالظاهرة نفسها.

عندما قرأ هيدغر تحليل كيركغارد لظاهرة القلق وجد أنه هو الوحيد الذي قدم تحليلا عميقا للظاهرة، وعليه كان تقييم هيدغر للتحليل الكيركغاردي فيما يتعلق ظاهرة القلق أحسن تقييم، لذلك اعترف صراحة بما قام به كيركغارد، وربما يمكن أن نعتبر هذا حافزا له في تحليله لنفس الظاهرة محاولا بذاته أن يقدم نفس العمل الذي قام به كيركغارد فيما يخص ظاهرة القلق، وعليه نلمس هنا أن تحليل هيدغر لظاهرة القلق قريب إلى حد ما إلى تحليل كيركغارد لأن كلاهما توصل إلى معرفة تلك العلاقة الموجودة بين ظاهرة القلق والعدم باعتبار هذه الظاهرة تحدث دون سبب محدد، أي غير مرتبطة بشيء واقعي، لأنها عدم، على عكس الخوف الذي يكون دائما خوفا من... أو خوفا على... شيء محدد.

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، الهامش، ص360. التشديد منا.

وهكذا نلاحظ أن هيدغر قد قام بالتمييز الذي قام به كيركغارد بين ظاهرة القلق وظاهرة الخوف، حيث قام أولا بتحليل ظاهرة الخوف في الفقرة 30 في كتابه **الكينونة والزمان** ثم تطرق بعدها إلى تحليل ظاهرة القلق في الفقرة 40 و41، وذلك من أجل بيان الفرق الموجود بين الظاهرتين، ولكن رغم التقارب الموجود في تحليل الفيلسوفين لظاهرة القلق هناك ما يجعل تحليل كل واحد مميز عن الآخر، فكيركغارد في معالجته لظاهرة القلق وجدناه قد جمع بين ثلاثة مجالات في تحليلها، حيث جمع بين علم النفس والتيولوجيا وتجربته الشخصية، أما هيدغر فقد عالجها من منظور فلسفي فقط.

كما وجدنا اعترافا آخر لهيدغر في كتابه **الكينونة والزمان** وبالضبط في حاشية من الفقرة 45 تحت عنوان **في نتيجة التحليل الأساسي التمهيدي للدازين وفي المهمة المتعلقة بتأويل وجوداني أصلي لهذا الدازين** حيث قال فيها: **"لقد تمكن كيركغارد في القرن التاسع عشر، من الإمساك صراحة بمشكل الوجود من حيث هو مشكل وجودي** Existentiel**، وتفكّر فيه على نحو نافذ"**[1]، نستخلص من هذا القول أن هيدغر قد اعترف بالدور المميز الذي نهض به كيركغارد فيما يتعلق بتفطنه من الناحية الوجودية إلى المشاكل الوجودية، ولهذا يعد كيركغارد في نظره الأول الذي تمكن في القرن التاسع عشر من التطرق إلى معالجة قضايا وجودية بحتة، أي ما يتعلق بوجود الفرد، وهذه المسألة قد تفطن إليها وأكدها أيضا الفيلسوف البلجيكي ألفونس دي فيلنس Alphonse de Waelhens (1911- 1981) عام 1942 في عمله الذي يحمل عنوان **فلسفة مارتن هيدغر** حيث أقر بأن: "**المفهوم العام للوجود متطابق عند كل من كيركغارد وهيدغر**"[2]، فحسب فيلنس لم يقم هيدغر باستعارة المفهوم فقط وإنما استعمل نفس المفهوم الكيركغاردي، ولهذا فلا فرق عنده بين الفيلسوفين فيما يتعلق بمفهوم الوجود.

1- مارتن هيدغر، **الكينونة الزمان**، الهامش، ص 428. التشديد منا.

2- Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, (Louvain, institut supérieur de philosophie, Belgique,1942), p 338,339. "La conception générale de l'existence est identique chez Kierkegaard et chez Heidegger". التشديد منا

ويواصل الفيلسوف الألماني هيدغر قوله هذا باعتراف آخر بالفكر الكيركغاردي ويقر بأن هناك ما يمكن تعلمه من فلسفته، وما ذلك إلا دليل على أن الفكر الكيركغاردي ذو مكانة مميزة عند هيدغر، وهذا ما ظهر في قوله: "**إن من كتاباته "الوعظية" إنّما نتعلم فلسفيًّا أكثر ممّا نتعلّم من كتاباته النظرية– ما خلا المقالة التي في مفهوم القلق**"[1]، في هذا القول يصرح هيدغر أن هناك فعلا ما يمكن أخذه وتعلمه فلسفيا من الفكر الكيركغادري، خاصة ما يتعلق بكتاباته الوعظية، أما كتاباته النظرية فأفضلها هو كتاب **مفهوم القلق**، وهذا التمييز الذي قام به هيدغر في مؤلفات كيركغارد يظهر لنا حقيقة مدى اطلاع هيدغر على الفكر الكيركغاردي، هذا إلى جانب الأهمية التي يوليها له في مجال الفلسفة حيث اعتبر الفكر الكيركغاردي بمثابة مدرسة يستطيع الفرد فيها أن يتعلم ويأخذ الكثير من المعلومات والمعارف الفلسفية.

وهيدغر لم يعترف فقط بتحليل كيركغارد لظاهرة القلق، بل هناك مقولات أخرى اعترف من خلالها بأن كيركغارد هو الذي تمكن من تحليلها على أكمل وجه، منها مقولة "**اللحظة**" على حد قوله في كتابه **الكينونة والزمان**، وبالضبط في الفقرة 68 التي تحمل عنوان **في زمانية الانفتاح بعامة** إذ صرح: "**لقد أبصر سورين كيركغارد بالظاهرة الوجودية للحظة على أنفذ وجه**"[2]، ذلك لأن كيركغارد هو أول من استطاع أن يميز اللحظة عن الزمان العامي في نظر هيدغر، بوصفها ليست زمانا عاديا، كما تطرق كيركغارد إلى مسألة اللحظة التي اعتبرها في كثير من الأحيان تتابعا للزمان الحاضر لكنها ليست حاضرا مألوفا وإنما حاضرا أصيلا حسب المفهوم الهيدغيري، وهكذا وجدنا مفهوم اللحظة عند هيدغر هو نفسه المفهوم الكيركغاردي، كما تعد أيضا مقولة اللحظة بمثابة لحظة التقاء بين الفيلسوفين، فهي تمثل تلك اللحظة المميزة التي يكون فيها الفرد منفصلا عن الزمان المألوف أو الحاضر غير الأصيل، ليكتشف بعد ذلك معنى الحاضر الأصيل.

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، الهامش، ص 428. التشديد منا.

2- المرجع نفسه، الهامش، ص 588. التشديد منا.

كما وجدنا مقولة أخرى لدى هيدغر مستقاة أيضا من عند كيركغارد والتي تتمثل في مقولة "**الهُم**" **Le On** ، الذي يمارس ديكتاتوريته وقمعيته على الفرد، وما هذا إلا مواصفات الحشد عند هيدغر كما وصفها كيركغارد من قبل، لذا يمكننا القول أن مجال "**الهُم**" عند هيدغر ليس سوى مجال "**الحشد**" عند كيركغارد، ولقد هاجم كيركغارد هذا الحشد قبل أن يهاجمه هيدغر، لأن في الجموع لا يوجد إلا ضجيج وعبارات عديمة المعنى، وأوامر تطلق على الفرد، وليس لديه أي مجال للاختيار، وهنا يفقد الفرد ذاته، وهذه الوضعية التي يتخبط فيها الفرد ليست إلا وجود الدازين في حالة اللاأصالة عند هيدغر.

وهكذا يعود بنا النقد الهيدغري للهُم إلى نقد كيركغارد للحشد، الذي يتخلى عنه الفرد بعد مروره من لحظة القلق ثم يختار ذاته الحقيقية، لأن الحشد عند كيركغارد "**ما هو إلا اللاحقيقة**"[1]، وهنا يكون أمام إمكانية الاختيار بين نمطين من الوجود حسب ما عبر عنهما كيركغارد بـ**إما ...أو**، أي إما أن يكون هو ذاته الحقيقة أو يبقى تحت سلطة الحشد، وهذان النمطان من الوجود لدى كيركغارد قد وجدناهما عند هيدغر تحت صفة "**الأصيل واللاأصيل**"، فالوجود الأصيل هو الوجود الحقيقي للدازين بينما الوجود اللاأصيل هو الوجود في قلب الحشد، وتبعا لذلك يكون هيدغر قد قام بنفس عمل كيركغارد والذي يتمثل في تخليص الوجود الأصيل للفرد من وجود الحياة اليومية اللاأصيلة الذي يحكمه الهُم.

إن عودة الفيلسوف هيدغر إلى كيركغارد والأخذ منه ما تمكن من مصطلحات تتعلق بوجود الفرد والقيام بتحليلها خاصة في كتابه **الكينونة والزمان** كالقلق، واللحظة والتكرار هو دليل على أن هيدغر قد وجد في فلسفة كيركغارد فكرا أصيلا لم يجده في غيره من الفلاسفة الذين تعرض إلى أفكارهم في نفس الوقت مع كيركغارد، كما أن اعتبار تلك التحليلات التي قام بها كيركغارد فيما يتعلق بالمقولات السابقة الذكر والتي تتمثل في القلق واللحظة وجعلها من بين الأعمال الفائقة والمتميزة التي قدمت في

1- سورن كيركجورد، **في نقد الدين الجماهيري**، ص 46. التشديد منا.

هذا المجال ليس إلا تقديرا وعرفانا للفكر الكيركغاردي، لأن هذا الأخير في نظر هيدغر هو من كان له سندا في تحليل الكثير من القضايا الفلسفية.

كما صرح أيضا هيدغر وبشكل واضح من خلال مقولة في كتابه الذي يحمل عنوان **ما الذي يسمى فكرًا؟** ? Qu'appelle-t-on penser الصادر عام 1952، أن التحليلات الوجودانية قد تطورت بفضل فلسفة كيركغارد حيث قال: "**لا يكمن أن ينكر أي عاقل الدفعة التي أعطاها كيركغارد فيما يتعلق بالاهتمام المتجدد الموجه إلى "الوجودي"**[1]، أي حسب هيدغر لا يمكن لأي فيلسوف أن يتجاهل ذلك الدور الذي أداه كيركغارد في مجال الوجودية، مع العلم أن هذا القول بالنظر إلى تاريخ إصدار الكتاب قد أقر به هيدغر بعد لحظة المنعطف.

ومن هذه الأقوال جميعها نستخلص أن هيدغر يحاول دائما أن يصف كيركغارد من جهة كونه الوحيد الذي تمكن في فلسفته من الوصول إلى المعالجة القيمة لبعض القضايا التي تتعلق بالفرد، أي استطاع كيركغارد في نظر هيدغر أن يمس بعض النقاط التي لم يستطع أحدا قبله بلوغها، وهذا ما تؤكده لنا بدايات هذه الأقوال منها: "**إن أكثر من ذهب شأوا بعيدا في تحليل ظاهرة القلق هو كيركغارد**"، "**من تمكن في القرن التاسع عشر من الإمساك صراحة بمشكل الوجود هو كيركغارد**"، "**من أبصر على أنفذ وجه في ظاهرة اللحظة هو كيركغارد**"، "**لا يمكن أن ينكر أي عاقل الدفعة التي أعطاها كيركغارد في المجال الوجودي**"، كل هذه العبارات التي استعان بها هيدغر في الأقوال السابقة الذكر تثبت لنا تلك المكانة العظيمة التي احتلها فكر كيركغارد عند هيدغر، الذي يقدم في كل مرة اعترافا من نوع خاص للفيلسوف كيركغارد وما ذلك إلا دليل على مدى عمق الفكر الكيركغاردي لديه.

1-Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. Aloys Becker et Gerard Granel, (Presses universitaires de France, Paris 1973), p 197. " Aucun esprit sensé ne voudra nier l'impulsion donné par Kierkegaard en ce qui concerne l'attention renouvelée que l'on porte à « l'existentiel ». "التشديد منا

إلا أن هيدغر نسي أن تلك التحليلات الوجودانية التي ينسبها إلى ذاته في مقابل الوجودية لا يمكن تحقيقها إلا إذا فهم وبدأ أولا من التحليلات الوجودية التي تعود إلى كيركغارد، إذ يرجع له الفضل بوصفه الأول الذي قام بالتحليلات الوجودية، ولكن رغم محاولة هيدغر انكار قيمة هذه التحليلات، لكنها تبقى في نظره الأهم على المستوى الفلسفي، لأنها في طبيعتها هي الوحيدة التي يمكن أن تقدم الدعم لتحليلاته الوجودانية.

لكن المشكل أن كيركغارد لم يقم بعمله على أكمل وجه، لأنه لم يواصل تحليلاته حتى تبلغ درجة الوجودانية، وهذا ما صرح به بشكل واضح من خلال مقولة في كتابه الذي يحمل عنوان **ما الذي يسمى فكرًا؟** ? Qu'appelle-t-on penser، أن الأفكار حول الوجودانية قد تطورت بفضل فلسفة كيركغارد، ولكن مسألة الكينونة قد بقيت منسية وهذا ما أثبته لنا هيدغر في هذا القول: "**لا يكمن أن ينكر أي عاقل الدفعة التي أعطاها كيركغارد فيما يتعلق بالاهتمام المتجدد الموجه إلى "الوجودي"، من ناحية أخرى، ليس لدى كيركغارد أدنى علاقة على الإطلاق مع السؤال الحاسم الذي يتعلق بوجود الكينونة**"[1]، اعترف هيدغر في هذا القول بالعمل القيم الذي قدمه كيركغارد في مجال الوجودية، لكن في نفس الوقت ينفي أية علاقة تربط كيركغارد بالسؤال المتعلق بمعنى الكينونة الذي يبحث فيه، فهو بذلك يبعده عن فلسفته التي أراد لها أن تكون من طبعه الخاص.

إن كل ما لم يستعن به هيدغر من فلسفة كيركغارد هو ذلك الجانب التيولوجي، لكنه مع ذلك احترم هذا الموقف ولم يحاول المساس بقداسته، لأن كيركغارد من خلال مشروعه الفلسفي يسعى في الأخير إلى المثول أمام الإله، أي العودة إلى الإله، بينما هيدغر على العكس من ذلك قدم مشروعا مغايرا، ورغم تلك النشأة الدينية له والتي صرح بها بوضوح في هذا القول: "**بدون هذا الأصل اللاهوتي، لم**

1-Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* p 197. " Aucun esprit sensé ne voudra nier l'impulsion donné par Kierkegaard en ce qui concerne l'attention renouvelée que l'on porte à « l'existentiel » . En revanche, Kierkegaard n'a pas le moindre rapport à la question décisive qui porte sur l'être de l'Etre". التشديد منا.

أكن لأصل إلى طريق الفكر"[1]، هذا الأصل المسيحي اعترف به أيضا في تلك الرسالة التي بعثها عام 1921 إلى طالبه كارل لوفيت والتي قال فيها: "**أنا لاهوتي مسيحي**"[2]، وهنا رغم اعتراف هيدغر بأصله اللاهوتي، لكنه لم ينشغل إطلاقا في مشواره الفلسفي بمشكلة الدين أو الإله مثلما فعل كيركغارد.

وهذا الموقف لهيدغر لم يمنعه من مساندة كيركغارد في موقفه تجاه الكنيسة، فهيدغر أيضا وقف وقفة معاداة تجاه رجال الكنيسة الذين يزيفون تعاليم المسيحية التي لا ترتبط بأية صلة بتلك التصرفات التي يقوم بها هؤلاء المنافقون باسم العقيدة، وهذا ما عبر عنه كيركغارد في هذا القول: "**احذروا القساوسة، أولئك الذين يسيرون في أردية طويلة ويضعون زيا رسميا ويُقلِبون المسيحية إلى عكس ما أراد المسيح**"[3]، وهذا الأمر عند هيدغر أكدته تلك الرسالة التي كتبها إلى زميله عام 1946، والتي يوفق فيها بين موقفه وموقف كيركغارد فيما يتعلق بالديانة المسيحية حيث قال فيها: "**بالنسبة لي، كما بالنسبة لكيركغارد تماما، هناك فرق جوهري بين المسيحية (كعقيدة متميزة وفردية)، والمسيحية كمظهر تاريخ–ثقافي وسياسي للمسيحية**"[4]، ونتيجة لذلك نرى أن هيدغر يوافق كيركغارد في تمييزه بين المسيحية كديانة قائمة بذاتها، وتلك المسيحية التي يحاول رجال الكنيسة استخدامها لتحقيق رغباتهم

1- Cité dans Richard Kearney et Joseph Stephen O'LEARY, *Heidegger et la question de Dieu*, (Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1980), p 34, 35. "Sans cette provenance théologique je ne serais jamais parvenu sur le chemin de la pensée".

2 - Cité dans jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p 35, " Je suis un théo-logien chrétien".

3- نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجور رائد الوجودية**، الجزء الأول، ص 340.

4- Cité dans Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", note p 507. "il y a pour moi, exactement comme pour Kierkegaard, une différence essentielle entre la ''chrétienté'' (en tant que foi unique et individuelle) et le ''christianisme'' en tant qu'apparition historico-culturelle et politique de la chrétienté". التشديد منا

الخاصة، كجمع الأموال من خلال تقديم وعود وهمية للأفراد والتي تتمثل في غفران الخطايا التي يتم الحصول عليها عن طريق صكوك الغفران.

وانطلاقا من هذا الموقف تجاه المسيحية يرى هيدغر أن كيركغارد على صواب في رفضه للمسيحية المزيفة التي تخدم أغراض رجال الدين فقط، وهو الشيء الذي جعل هيدغر يعترف صراحة بأهمية وعظمة فكر كيركغارد في كتابه الذي يحمل عنوان **دروب موصدة** Chemins qui ne mènent nulle part، الصادر عام 1962، حين قال: "**إن كيركغارد ليس مفكرا، لكنه مؤلف ديني، كما ليس إطلاقا مؤلفًا دينيًا من بين الآخرين، ولكن الشخص الوحيد الذي عاش مصير عصره، وهنا بالضبط تكمن عظمته**"[1]، ونتيجة لهذا القول نرى أن هيدغر لم يعترف فقط بكيركغارد من حيث الإرث الفلسفي الذي استعان به في فلسفته، بل تعدى ذلك إلى الجانب التيولوجي الذي سيطر على جميع مؤلفات كيركغارد، حتى وصفه بأنه مؤلف ديني، لهذا جعله هيدغر من أعظم اللاهوتيين في عصره باعتباره لم ينزلق وراء مصالحه الشخصية، بل الأكثر من ذلك وقف في وجه رجال الكنيسة الذين يستغلون براءة الأفراد ويسرقون مالهم من أجل غفران الخطايا.

إن ميل هيدغر في فلسفته إلى الفكر الكيركغاردي قد تم ملاحظته أيضا من قبل أستاذه إدموند هوسرل الذي يؤكد من جهته على أن الفلسفة الهيدغيرية ما هي إلا تكملة للفلسفة الكيركغاردية والدليل على ذلك عندما قام بتوجيه الفيلسوف الروسي ليون تشيستوف Léon Chestov (1866- 1938)، لقراءة هيدغر وكيركغارد حيث قال: "**على تشيستوف أن يقرأ هيدغر وكيركغارد**

1-Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Trad. Wolfgang Brokmeier, (Editions Gallimard, France, 1962), p 125." Car Kierkegaard n'est pas un penseur, mais un auteur religieux ; et non point un auteur religieux parmi d'autres, mais le seul qui soit à la mesure du destin de son époque. En cela réside sa grandeur". التشديد منا.

لأن فلسفة الواحد ليست إلا تكملة لفلسفة الآخر"[1]، فحسب هوسرل ليست الفلسفة الهيدغيرية إلا تكملة للفلسفة الكيركغاردية، لأن هيدغر حاول الوصول إلى ما لم يستطع كيركغارد الوصول إليه في فلسفته التي هي في حقيقتها إلا نقطة انطلاق للفلسفة الهيدغيرية، أما تشيستوف فقام بتنفيذ أوامر هوسرل وذلك بقراءته لفلسفة هيدغر التي مكنته من اكتشاف كيركغارد ليغمس بعد ذلك في فلسفته ويكشف للفرنسيين عام 1936 الفيلسوف الدنماركي كيركغارد عن طريق كتابه الذي يحمل عنوان **كيركغارد والفلسفة الوجودية**[2]، إذ يمكننا القول هنا أن لو لا هوسرل لما تمكن تشيستوف من قراءة فلسفة هيدغر وكيركغارد، ولما تمكن من معرفة ذلك التقارب الموجود بين الفكر الهيدغيري والكيركغاردي.

كما يجدر بنا أيضا ذكر الفيلسوف الروماني بنجامين فوندان (1898- 1944) -الذي تتلمذ على يد تشيستوف-، من خلال ذلك العمل الذي قدمه حول هيدغر تحت عنوان **مارتن هيدغر على طرق كيركغارد ودويتفسكي**، حيث أقر فيه أن: "**الحرية، والعدم، والقلق، والممكن، والخطأ، كل المصطلحات الهيدغيرية، كانت قد وجدت وطورت من قبل العبقري كيركغارد**"[3]، من هذا القول نستخلص أن الفيلسوف فوندان كشف لنا أن معظم المصطلحات الهيدغيرية حللت من قَبل من طرف الفيلسوف كيركغارد، وما فلسفة هيدغر في رأيه إلا نسخة طبق الأصل لفلسفة كيركغارد، إذ يكفي لفيلسوف ما الاطلاع على بعض مؤلفات كيركغارد وهيدغر حتى يتضح له أن ما قام به هيدغر من تحليلات لمعظم المصطلحات قد قُدمت من قَبل وحللت من طرف كيركغارد.

1-Cité dans Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", p 493.

2- Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, P 345.

3- Cité dans Claudia Serban, "Heidegger lecteur de Kierkegaard", p 494, "La liberté, le néant, l'angoisse, le possible, la faute, toutes les catégories heideggériennes, se trouvent déjà amorcées et développées par le génie mobile de Kierkegaard". التشديد منا.

إن هيدغر في فلسفته لم يسر فقط على خطى الفيلسوف كيركغارد بل الأكثر من ذلك وجدنا أنه قد قام حتى بمواجهة الفيلسوف الألماني هيجل بوصفه الفيلسوف الذي هاجمه كيركغارد قبلا، حيث ركز نقد كيركغارد على كل ما يتعلق بالفرد الذي قام هيجل بسحقه في ظل الجماعة، أما هيدغر فقد انتقده حسب ما أقر به فرانك درويش في مقاله **هيدغر ناقدا هيجل**، في أمور عدة منها، مسألة الكينونة التي رفض هيدغر تجاوزها على الطريقة الهيجلية التي أوردها في بداية كتاب علم المنطق، لأنها تعتبر في نظر هيدغر المسألة الوحيدة التي تستحق التفكير أكثر، كما نقده أيضا في مسألة الزمان الذي اعتبره هيجل وحدة الخارج السلبيّة، بينما يمثل عند هيدغر أفق سؤال الكينونة الترنسندنتالي، ونفس الشيء بالنسبة للحقيقة التي رفض هيدغر التحديد الهيجلي لها لأنه اعتبرها نتيجة نظرية، ليعيدها بعد ذلك هيدغر إلى أصلها اليوناني باعتبارها انكشافا ذاتيا[1].

استنادا إلى ما سبق نرى أن تأثر هيدغر بكيركغارد قد حددت ملامحه بصورة واضحة في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، الذي كان حافلا بالمصطلحات الكيركغاردية منها: القلق، الهُم، اللحظة التكرار، هذا بالإضافة إلى تلك الاعترافات التي قدمها هيدغر حول تحليلات الفيلسوف كيركغارد فيما يخص مقولة القلق واللحظة خير دليل على المكانة المميزة للفكر الكيركغاردي عند هيدغر، إذ لا يمكن لفيلسوف أو مفكر ما قد اطلع على الفكر الكيركغاردي وكتاب **الكينونة والزمان** ولا يلاحظ ذلك التقارب بين أفكار الفيلسوفين، ورغم تطرق هيدغر في مؤلفات أخرى إلى كيركغارد مثلا في الكتاب الذي يحمل عنوان **ما الذي يسمى فكرا؟** إلا أن كتاب **الكينونة والزمان** يظل الكاشف الحقيقي لما قد يعنيه كيركغارد لهيدغر.

إلا أن بعد كل هذا الاهتمام والاعتراف بالفكر الكيركغاردي من قبل هيدغر لم يواصل مشواره حتى النهاية وإنما انقطع وتوقف في منتصف الطريق لدى هيدغر، **فيا ترى ماذا حصل لمكانة الفكر**

1- فرانك درويش، "هيدغر ناقدا هيجل"، دراسات نقدية في أعلام الغرب 3، مارتن هايدغر، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2020، ص 290.

الكيركغاردي لدى هيدغر؟ ولماذا تغيرت معاملته لكيركغارد؟ إذ هنا حصل بالضبط ما يمكن أن نسميه بالمنعطف في الفكر الهيدغري، أي بعد المنعطف تغيرت وجهة نظر هيدغر تجاه كيركغارد، وحاول تجاوزه في الكثير من القضايا، ليتوجه بعد ذلك إلى معالجة مشكلات مغايرة للفكر الكيركغاردي منها مشكلة التقنية التي بدأ البحث فيها من فترة الثلاثينيات، ليختفي بعد ذلك اسم كيركغارد من مؤلفاته، إذ نادرا ما يتم ذكره وللضرورة فقط، وكأن هيدغر هنا يحاول خلع الثوب الكيركغاردي عن فلسفته التي كانت ملتبسة بها، بعدما استعار منها كل ما احتاج إليه في بناء مشروعه الفلسفي.

لقد رفض هيدغر كل فكرة تقر بأن فلسفته على علاقة بالفلسفة الكيركغاردية أو أنه تأثر بها، وهذا ما تؤكده لنا تلك الفقرة الموجودة في الرسالة التي بعثها هيدغر إلى كارل لوفيت في أوت عام 1921 حيث قال فيها: "**أنا أفعل فقط ما يجب أن أفعله، وما أراه ضروريا وأفعله قدر المستطاع، أنا لا أضخم أعمالي الفلسفية من أجل الأعمال الثقافية المخصصة للأخبار العامة، كما ليس لدي أيضا أي ميل إلى كيركغارد**"[1]، وتبعا لهذا القول يقر هيدغر أن فلسفته لها طابع خاص به، لذا ينفي أي اقتباس من عند كيركغارد أو ميل إليه، مع العلم أن هذا القول قد تم الاعتراف به عام 1921، أي ستة سنوات قبل إصداره لكتابه الأساسي **الكينونة والزمان** الذي يحوي على الكثير من المصطلحات الكيركغاردية، كأن هيدغر هنا يريد أن يسبق الأحداث، أي قبل أن يتلقّى أية انتقادات أو ملاحظات تتعلق بميله في فلسفته تجاه كيركغارد، حاول هو أولا أن ينفي ذلك الميل إلى الفلسفة الكيركغاردية، لكن ذلك الكتاب بمجرد أن رأى النور عام 1927، حتى أبطل كل ما حاول هيدغر انكاره فيما يخص تأثره بكيركغارد.

1- Cité dans Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité*, p 35. " je fais simplement ce que je dois faire et ce que j'estime nécessaire et je le fais comme je peux: je ne gonfle pas mon travail philosophique en vue de taches culturelles destinées à « l'actualité générale ». Je n'ai pas non plus la tendance de Kierkegaard". التشديد منا

وهكذا نرى أنه رغم عودة هيدغر في فلسفته إلى فكر كيركغارد إلا أنه لم يسر على منطق فكر كيركغارد، لأنه لو فعلا سار على ذلك المنطق لما حاول تجاهل تلك العلاقة التي تربطه بفلسفته في عدة مناسبات، كأن هيدغر هنا أراد أن يبعد عن فلسفته كل الشكوك والاعترافات التي تبين لنا على أن هناك علاقة تربطه بكيركغارد، والدليل على ذلك تصريحاته في العديد من اللقاءات والمناسبات أن ليس هناك ما يربطه من الناحية الفكرية بالفيلسوف كيركغارد، **ولكن لماذا هذا التجاهل ولم تخلى هيدغر عن الفكر الكيركغاردي؟**

إن الشيء الملاحظ من خلال أقوال هيدغر أنه يختتمها دائما بتلك الأداة التي تعكس ما قاله في بداية القول، كأن هيدغر هنا حائر في أمره أو متردد في رأيه، من جهة يعترف بقيمة الفكر الكيركغاردي ومن جهة أخرى يحاول تجاهل ذلك الفكر وينفي أية علاقة تربطه به، فرأي هيدغر هنا إذا متذبذب بين الرفض والاعتراف، حيث لاحظناه من خلال بعض الأقوال أنه يعترف في بدايتها بالفكر الكيركغاردي، لكن لا يلبث أن يستدرك على ما قاله في البداية، والدليل على ذلك هذا القول: "**لقد أبصر سورين كيركغارد بالظاهرة الوجودية للحظة على أنفذ وجه، على أنّ ذلك لا يعني أنه قد بلغ التأويل الوجوداني الذي من شأنها. فقد بقي حبيس التصور العامي للزمان، وعين اللحظة مستعينا بالآن والأبد**"[1]، إذ صرح هنا هيدغر بأن كيركغارد هو الذي تمكن من تحديد مفهوم اللحظة بطريقة واضحة من وجهة نظر وجودية، وربما هذا ما لفت انتباه هيدغر إليه فيما يخص تحليله للدازين، لكنه لم يخترق بالفعل مفهوم اللحظة لأنه لم يتمكن من بلوغ الزمان الوجوداني الأصيل لها، بل الأكثر من ذلك استعان من خلالها بالمفهوم الديني الذي يتمثل في الأبد، وهو الشيء الذي لم يستعن به هيدغر في فلسفته.

ومن هذا المنطلق وجدنا هيدغر الثاني لم يساير منطق فكر كيركغارد والدليل على ذلك تلك الانتقادات التي وجهها له فيما يخص بعض المقولات، أي أنه تمكن إلى حد ما من معالجتها لكنه بقي

1- مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، الهامش، ص 588.

رهين الوجودية، فهيدغر الثاني هو هيدغر بعد المنعطف الذي لم يبق على تحليلات كيركغاردية بل حاول تجاوزها ونقدها، لأن كيركغارد مازال قائما في مجال الوجودية بينما هيدغر آمن بالوصول إلى ما هو أعم من ذلك ألا وهي الوجودانية، ولهذا السبب تخلي هيدغر عن الفكر الكيركغاردي الذي كان محدودا في نظره، **ولكن هل تخلى هيدغر فعلا عن فلسفة كيركغارد؟**

كما وجدنا في نفس السياق من يتهم هيدغر بأنه حاول علمنة فلسفة كيركغارد خاصة في فرنسا، باعتباره لم يحترم منطق فكر كيركغارد، وهذا ما حاول جان بوفري التأكد منه، وذلك عن طريق ذكر تلك النزهة التي قام بها في يوم من الأيام مع صديقه هو وهيدغر، إذ أقر بينما كنا نحن الثلاثة أنا وصديقي وهيدغر نسير في الغابة بالقرب من قصر زاهرينجين[1] Zahringen ، إذ قال صديقي لهيدغر: "ما يقوله الناس عنك في فرنسا هو أنك قبل كل شيء، لقد عَلْمَنت فلسفة كيركيغارد"[2]، حيث أقر جان بوفري أنه مازال يتذكر إجابة هيدغر التي كانت حينها إجابة مبهجة، حيث قال: **"لكن كيف يمكنني أن أعلمن الفلسفة، حيث لا توجد هناك أية فلسفة؟"**[3]، هنا يرفض هيدغر ذلك الاتهام الموجه إليه فيما يتعلق بالفلسفة التي افترض البعض أنه قام بعلمنتها، أي حسب هيدغر ليس هناك أية فلسفة لكي يقوم بعلمنتها، والموقف هذا ليس في الحقيقة إلا تجاهلا يمارسه هيدغر تجاه الفلسفة الكيركغاردية، التي يحاول إلغاء أية علاقة تربطه بها كلما أتيحت له الفرصة.

1-منزل زاهرينجين Zähringen: موجود في القرب من فرايبورغ، وهو يعود إلى أحد العائلات العظيمة من سلالة دوقات في جنوب غرب ألمانيا وغرب سويسرا من القرن الحادي عشر إلى بداية القرن الثالث عشر، كما تعتبر أيضا من بين تلك العائلات التي شكلت مصير سويسرا في العصور الوسطى مع هابسبورغ وسافوي على وجه الخصوص. (Maison de Zähringen 30, mars, 2022) en wikipedia, https://fr.wikipedia.org/wiki/Maison_de_ Zahringen.

2-Cité dans Richard Kearney et Joseph Stephen O'LEARY, *Heidegger et la question de Dieu*. P 20. "Ce que l'on dit à propos de vous en France, c'est que vous avez surtout sécularisé la philosophie de Kierkegaard".

3-Ibid, "Mais comment pourrais-je séculariser une philosophie, là où il n'y en a aucune ?" التشديد منا

وبعد مدة من ذلك يقول هيدغر بشكل أكثر وضوحًا في ذلك النص الذي خصصه لنيتشه أن: **"كيركيغارد، إنه ليس تيولوجيا ولا ميتافيزيقيا، ورغم ذلك، فهو كلاهما في نفس الوقت"**[1]، وعليه يمكننا القول أن كيركغارد حسب وجهة نظر هيدغر، لا يمكن تصنيفه على أنه ميتافزيقي فقط، ولا تيولوجي فقط وإنما هو الإثنان، باعتباره يجمع بين مختلف الصفات التي جعلت منه فيلسوفا متميزا عن غيره من الفلاسفة وهذا تقدير واعتراف لما يمثله كيركغارد.

كما تعتبر أيضا تلك الرسالة التي بعثها هيدغر إلى جان فال الذي أرسل له بدوره تلك المحاضرة التي قام بها حول **الذاتية والتعالي** Subjectivité et transcendance في ديسمبر عام1937 – التي لم يستطيع هيدغر المشاركة فيها نظرا لارتباطاته بالجامعة– خير دليل على رفضه لتلك التصنيفات التي تضعه بالقرب من الفكر الكيركغاردي، حيث صرح هيدغر في تلك الرسالة: "**ومع ذلك، يجب أن أكرر أنه لا يمكن تصنيف ميولاتي الفلسفية، على الرغم من ذكر "الوجود" و"كيركغارد" في الكينونة والزمان، إلا أنه لا يمكن تصنيفها على أنها فلسفة وجود، ولكن هذا التأويل الخاطئ من الصعب استبعاده في الوقت الحالي... فالسؤال الذي يشغل تفكري لا يتعلق بوجود الإنسان، بل يتعلق بمسألة الكينونة ككل، لكن السؤال المطروح في الكينونة والزمان لم تتم معالجته بأي شكل من الأشكال، لا من قبل كيركغارد، ولا من قبل نيتشه، ويسبرس قد أخطأ في ذلك**"[2].

1- Cité dans Richard Kearney et Joseph Stephen O'LEARY, *Heidegger et la question de Dieu*. P 20. "Kierkegaard, qui n'est ni théologien ni métaphysicien, bien qu'il soit l'essentiel des deux à la fois". التشديد منا

2- Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, (Editions de la Baconnière, Suisse, 1944), p 135. " Je dois cependant redire que mes tendances philosophiques, bien qu'il soit question dans Sein und Zeit d'"Existence" et de "Kierkegaard", ne peuvent pas être classées comme Existence philosophie. Mais cette erreur d'interprétation sera probablement difficile à écarter pour le moment… Mais la question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme ; c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant que tel… Mais la question qui est seule posée

وانطلاقا من هذا القول نرى أن هيدغر رغم ذكره لمصطلح الوجود، واسم كيركغارد في كتابه **الكينونة والزمان**، إلا أنه رفض أن تكون لديه ميول سواء تجاه كيركغارد بصفة خاصة وتجاه فلسفة الوجود بصفة عامة، لهذا هو بعيد كل البعد عن فلسفة الوجود والوجودية في آن معا، باعتباره فيلسوف الكينونة ذلك لأن سؤاله الأساسي يرتكز على الكينونة فقط، كما أن المشروع الذي ينوي تأسيسه من خلال الأنطولوجيا الأساسية وهو الوجودانية، لم يتطرق إليه لا كيركغارد ولا نيتشه من قبل.

لقد اعترف هيدغر بما قام به كيركغارد في مجال الوجودية وهذا ما استشهد به في هذا القول: **"لقد تمكن كيركغارد في القرن التاسع عشر، من الإمساك صراحة بمشكل الوجود من حيث هو مشكل وجودي Existentiel، وتفكّر فيه على نحو نافذ. لكن الإشكالية الوجودانية Existentiale إنما هي غريبة عنه على نحو بحيث إنه ظلّ من وجهة نظر أنطولوجية تحت سلطان هيجل وتحت الفلسفة القديمة كما رآها هذا الأخير"**[1]، فكيركغارد في فلسفته رغم أنه تمكن من معالجة وتحليل الوجود وما فيه من قضايا على أكمل وجه، إلا أنه بقي رهين الوجودية Existentiel في نظر هيدغر الذي رغم أنه بدأ مما هو وجودي على نمط كيركغارد إلا أنه لم يمكث فيها، وإنما سعى إلى بناء ما هو مطلق أي الوصول إلى ما يسمى بالوجودانية Existentiale.

إن هذه الوجودية قد رفضها هيدغر وهذا ما ظهر من خلال تلك الرسالة التي بعثها إلى العالمة الألمانية إليزابيث بلوخمان Elisabeth Blochmann (1892-1972) عام 1947، حيث أقر فيها أن **"لا علاقة لي بهذه الستارة الدخانية التي هي الوجودية"**[2]، وهذا القول جاء نتيجة لذلك الالتباس الذي وقع بين فلسفته وبين فلسفات الوجود التي ازدهرت بشكل واسع في تلك الآونة في

---

dans Sein und Zeit n'est aucunement traitée, ni par Kierkegaard, ni par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté". التشديد منا

1- مارتن هيدغر، **الكينونة الزمان**، الهامش، ص 428. التشديد منا.

2-Cité dans Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, Le *Dictionnaire Martin Heidegger*, p 643. "Je n'ai rien à voir avec ce rideau de fumée qu'est l'existentialisme". التشديد منا

فرنسا ومن أبرز ممثليها نجد جبريل مارسيل، جان بول سارتر، سيمون دي بوفوار، وموريس ميرلوبونتي، في مقابل فكر الوجود الذي طوره هيدغر في كتابه **الكينونة والزمان**، لهذا رفض هيدغر أن يُصنف ضمن الفلسفة الوجودية لأنه لا ينتمي إليها، وإنما هو فيلسوف الكينونة، على عكس كيركغارد الذي رفض كلمة فيلسوف وليس كلمة وجود باعتباره رجل دين أكثر من كونه فيلسوفا[1].

إن في اتهام هيدغر للتراث الفلسفي الذي نسي مسألة الكينونة، لم يستثن من هذا التراث الفيلسوف كيركغارد الذي من جهته لم يعالج أيضا هذه المسألة المهمة في نظره، وعليه فمهما أفادته فلسفة كيركغارد في مشروعه وأبحاثه الفلسفية إلا أنها خيبته في عدم تعرضها إلى تلك المسألة التي تتعلق بالكينونة والتي بنى عليها مشروعه الفلسفي على حد قوله: "**إنّ المسؤول عنه ضمن السّؤال الذي ينبغي الاشتغال عليه إنما هو الكينونة**"[2]، بوصفها غائبة في الفلسفة الكيركغاردية التي كانت مسألتها الفلسفية الوحيدة مركزة على الفرد وعلاقته بالإله، لهذا مهما علت مكانة كيركغارد في نظر هيدغر إلا أنها تبقى في ظل ذلك التراث الذي يتهمه هيدغر.

وإذا أردنا معرفة طبيعة العلاقة التي تربط هيدغر بكيركغارد يكفي لنا أن نستحضر وجهة نظر جان بوفري باعتباره هو الذي تتبع مسار الفكر الهيدغيري من بدايته حتى نهايته بدءً من 1946 إلى غاية وفاته عام 1982، حيث أصبح المترجم الأساسي له إلى اللغة الفرنسية والممثل البارز لفكره في فرنسا، ومن خلال عمله هذا لاحظ أن التأثير الكيركغاردي على الفكر الألماني قد بدأ قبل نهاية القرن التاسع عشر، ومن أبرز من تأثر بالفلسفة الكيركغاردية في نظره هو هيدغر، إذ صرح جان بوفري في الملتقى الدولي الذي نظمته اليونيسكو l'Unesco عام 1964 بعنوان "**كيركغارد حيا**" أن: "**كيركغارد كان موجودا في الكينونة والزمان**"[3]، كما وجدنا أيضا مقولة أخرى لجان بوفري في كتابه **من الوجودية**

1- جان فال، **الفلسفة الوجودية**، ص 8.

2- مارتن هيدغر، **الكينونة الزمان**، ص 55.

3- René Maheu, *Kierkegaard vivant*, p 165. "Kierkegaard qui, dans Sein und Zeit est pourtant si présent". التشديد منا

إلى هيدغر تؤكد لنا التأثير الكيركغاردي على هيدغر حيث قال: "**وهكذا يبدو لنا أقل من كونه أمرًا مفروغًا منه بقدر ما هو وعد بإمكانية، وهنا بالضبط يحتفظ هيدغر بجزء كامل من التراث الكيركغاردي**"[1].

كما أدرك جان بوفري في نفس الوقت متى كانت بداية تخلي هيدغر عن الفكر الكيركغاردي، عندما قال في ذلك الملتقى الذي نظمته اليونيسكو على أن هيدغر **قد تحدث دون ذكر كيركغارد**، ولهذا فكل من يريد الولوج إلى الفلسفة الهيدغرية فما عليه إلا الاتصال بجان بوفري لأنه هو الذي اقترب عن طريق ترجمة نصوصه نوعا ما من فلسفة هيدغر، لذلك وجدنا هيدغر قد قام بتوجيه أحد قراءه الذي تعذر عليه فهم مؤلفاته بالعودة إلى الفيلسوف جان بوفري، إذ اعترف له شخصيا وبكل بساطة: "**إذا كنت تريد أن تفهم ما أفعله، فاقرأ جان بوفري**"[2]، أي الذي أراد فهم فلسفة هيدغر فما عليه إلا بقراءة جان بوفري لأنه في رأي هيدغر الفيلسوف الوحيد الذي كرس أكبر قدر ممكن من الاهتمام للفلسفة الهيدغرية، لذلك فهو الأدرى بما تحمله من قضايا فلسفية.

لقد قام هيدغر في مؤلفاته باستحضار الفيلسوف كيركغارد في بعض الحواشي في كتابه **الكينونة والزمان** التي تتعلق بمسألة القلق واللحظة ومسألة الوجودية، كما استحضره أيضا في مؤلفات أخرى منها **ما الذي يسمى فكرا؟** وكذلك في كتاب **دروب موصدة** كملاحظات فقط، ولكن الشيء الغريب في الأمر أن هيدغر لم يكن قادر على أن يخصص ولو محاضرة واحدة أو مؤلفا واحدا بالكامل حول الفكر الكيركغاردي الذي قدم له تلك النبضات، والذي استعار منه الكثير من المصطلحات التي وظفها في فلسفته، وفي مقابل ذلك ألف الفيلسوف هيدغر كتابا يستحضر فيه اسم كانط بعنوان **كانط**

1- Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, p 16. " Elle nous apparaît ainsi moins comme une donnée que comme la promesse d'une possibilité. C'est là que Heidegger recueille toute une partie de l'héritage kierkegaardien". التشديد منا

2- Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, Le *Dictionnaire Martin Heidegger*, p 234. "Si vous voulez comprendre ce que je fais, lisez Jean Beaufret". التشديد منا

ومشكل الميتافيزيقا، كما قدم الكثير من المحاضرات والتعليقات حول الفيلسوف فريدريك نيتشه والتي تم نشرها بالفعل في إصداراته، منها الكتاب الذي يحمل عنوان **نيتشه**، كما ألقى هيدغر أيضا العديد من المحاضرات عن نيتشه خلال الفترة الممتدة ما بين 1936- 1945 [1]، ولكن ذلك الاعتبار لنيتشه لم يتحقق مع الفكر الكيركغاردي، وإنما على العكس قام هيدغر بالتخلي عن ذكر اسم كيركغارد وطمسه من خلال كل سؤال يطرح حول ميله للفيلسوف الدنماركي.

إن الأمر الذي لم يستعن به هيدغر في فلسفة كيركغارد هو الجانب التيولوجي، لأن الشيء الذي يسعى إليه كيركغارد هو المثول أما الإله، لكن هذه الفكرة رفضها هيدغر الأول الذي لم يلبث في فلسفته إلى أن عاد إلى الحديث عنها في بعض مؤلفاته من خلال هيدغر الثاني، أين توجه في مشروعه الفلسفي بعد ذلك إلى اللغة والشعر ويكتشف في بداية الثلاثينيات الشاعر الألماني **هولدرلين** Friedrich Hölderlin (1770-1843)، الذي اعتبره على أنه "**شاعر الشعراء**"[2] ويهتم بعد ذلك بالشعر.

إن الشعر في الحقيقة وجدناه يرتبط أكثر بأعمال كيركغارد على حد قوله:" **إن الخطوط العريضة التي رسمتها في مفهوم القلق يعد بمثابة المراقب الذي سيزعج أكثر من واحد بلا شك ... لدي دائما علاقة شعرية مع أعمالي، ولهذا السبب أنا وراء اسم مستعار**"[3]، أي استخدام كيركغارد لأسماء مستعارة يرجع إلى العلاقة الوطيدة بين أعماله والشعر، وعليه نفهم هنا أن اهتمام هيدغر بالشعر لم يكن إلا لأنه سبق وأن تطلع عليه من خلال مؤلفات كيركغارد، وما هذا إلا دليل على أن هيدغر لم يتخلص من الفكر الكيركغاردي، وبذلك لا مجال للفصل بين الفيلسوفين.

1- Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, p 1207.

2- مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ص 145.

3 - Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 217.

كما بينت لنا بعض الأقوال التي ذكرناها آنفا موقف هيدغر تجاه الفكر الكيركغاردي، إذ يظهر رفضه لذلك الميل تجاه كيركغارد وكذلك القيام بعمل لا يضاهي أعمال كيركغارد في تلك الرسالة التي بعثها إلى كارل لوفيت عام 1921حين قال: "... **ليس لدي أي ميل إلى كيركغارد**" أي منذ بداية مشواره ينفي هيدغر من خلال أعماله أن هناك ميلا إلى الفكر الكيركغاردي، هذا إلى جانب رفضه لتلك المقارنة التي قام بها كل من كارل لوفيت وبيكر بينه وبين كيركغارد ونيتشه، حيث قال هيدغر: "**سيكون خطأ جسيما مقارنتي أنت وبيكر (سواء كانت مقارنة افتراضية أم لم تكن) بشخصيات مثل نيتشه أو كيركغارد، أو شيلر، أو أي واحد من الفلاسفة الكبار**"، إذ من بين الفلاسفة الذين رفض هيدغر أن تتم مقارنته بهم وجدنا اسم كيركغارد، الذي قال عنه هيدغر أنه من الخطأ مقارنة أعماله بهذا الفيلسوف.

لقد رأينا أن تلك الحواشي التي اعترف فيها هيدغر بالفكر الكيركغاردي في كتابه **الكينونة والزمان** قد تم اختتامها بنقده لكيركغارد منها الحاشية حول اللحظة، إذ ما لاحظناه في هذه المقولة أن هيدغر اعترف على أن كيركغارد هو الذي أبصر فيها على أكمل وجه، لكنه لم يبلغ في معالجتها التأويل الوجوداني على حد قوله" **إن ذلك لا يعني أنه قد بلغ التأويل الوجوداني الذي من شأنها. فقد بقي حبيس التصور العامي للزمان، وعين اللحظة مستعينا بالآن والأبد**"، أي رغم ما قدمه كيركغارد في معالجته لهذه المقولة لكنه بقي في الزمان العامي، كما رفض هيدغر التقاء الآن بالأبد في مسألة الزمان.

كما يُعبر أيضا في تلك الحاشية التي اعترف فيها هيدغر على أن كيركغارد هو الذي استطاع الإمساك صراحة بمشكل الوجود من حيث هو مشكل وجودي لكنه لم يتمكن من الوصول إلى الإشكالية الوجودانية على حد تعبيره" **إن الإشكالية الوجودانية إنما هي غريبة عنه على نحو بحيث إنّه ظلّ من وجهة نظر أنطولوجية تحت سلطان هيجل وتحت الفلسفة القديمة كما رآها هذا الأخير**"، أي تلك الإشكالية الوجودانية التي سعى هيدغر الوصول إليها غائبة في المشروع الكيركغاردي الذي ظل تابعا للفكر الهيجلي.

لقد رفض هيدغر تصنيف ميولاته الفلسفية على أنها فلسفة وجود رغم ذكر الوجود وكيركغارد في **الكينونة والزمان**، ذلك لأن السؤال الذي شغل تفكيره والمتعلق بمسألة الكينونة الذي طرحه في الكتاب السابق الذكر، لم يعالجه كيركغارد ولا غيره على حد تعبيره: **ومع ذلك، يجب أن أكرر أنه لا يمكن تصنيف ميولاتي الفلسفية، على الرغم من ذكر "الوجود" و"كيركغارد " في الكينونة والزمان، إلا أنه لا يمكن تصنيفها على أنها فلسفة وجود، ولكن هذا التأويل الخاطئ من الصعب استبعاده في الوقت الحالي... فالسؤال الذي يشغل تفكري لا يتعلق بوجود الإنسان، بل يتعلق بمسألة الكينونة ككل، لكن السؤال المطروح في الكينونة والزمان لم تتم معالجته بأي شكل من الأشكال، لا من قبل كيركغارد، ولا من قبل نيتشه، ويسبرس قد أخطأ في ذلك"**.

كل هذه الأقوال التي استعنا بها بينت لنا أن هيدغر في نفس الوقت الذي بدأ فيه تأثره بالفيلسوف الدنماركي كيركغارد بدأ رفضه لهذا التأثر أو ذلك الميل، إذ من عام 1921 بدأ هيدغر في رفض تلك الملاحظات التي تقر على أن فلسفته تميل إلى الفلسفة الكيركغاردية، ولم يتوقف هنا بل حتى في ذلك الكتاب الذي اعتبرناه كاشفا حقيقيا لمدى تقارب أفكار الفيلسوفين وجدنا هيدغر يبعد فيه كيركغارد عن تلك الإشكالية الوجودانية التي طرحها في كتابه **الكينونة والزمان**، وهكذا استمر هيدغر في رفض تلك العلاقة التي حاول البعض من الفلاسفة نسجها بينه وبين كيركغارد إلى أن وصل به الأمر إلى عدم ذكر حتى اسم كيركغارد كما فعل في الملتقى الدولي الذي نظمته اليونيسكو عام 1964.

وعليه نستنتج أن هيدغر غير واضح في موقفه تجاه كيركغارد، إذ منذ بداية مشواره يعترف من جهة ويرفض من جهة أخرى، حيث مقولة واحدة يمكن أن تُؤوّل إلى عدة تأويلات، كأن هيدغر هنا اعترف بالفكر الكيركغاردي كفكر خاص به وأنه قدم الكثير في المجال الفلسفي، لكن لا يجب أن يتم مقارنته بفكره هو الذي رسم له دربا مغايرا على ذلك الدرب الذي سار عليه كيركغارد.

وهكذا نصل إلى أن تعامل هيدغر مع فكر كيركغارد قد مر بمرحلتين مختلفتين متبعا في ذلك نمط تفكيره الخاص والذي يتمثل في هيدغر الأول وهيدغر الثاني، أي هيدغر قبل المنعطف وهيدغر بعد المنعطف، فالأول هو المتأثر بكيركغارد، أما الثاني فهو الذي يظهر لنا كأنه تخلى عن الفكر الكيركغاردي، فهنا هيدغر لم يحترم منطق فكر كيركغارد وهذا ما لمسناه من خلال تلك الأقوال التي ذكرناها في الفصول السابقة، وهكذا نرى أن هيدغر يسير على خطى كيركغارد لكن بطريقته الخاصة فيما يخص الإنسان المشروع، هيدغر الأول احترم منطق فكر كيركغارد أما هيدغر الثاني فضرب بفكر كيركغارد عُرض الحائط إذ حاول أن ينفي كل ما يربطه بكيركغارد إلا أن تفكير هذا الأخير قد استحوذ عليه إلى أقصى درجة.

وإذا ما تتبعنا مراحل فكر هيدغر من خلال تواريخ إصدار مؤلفاته وجدنا أن رأي هيدغر اتجاه كيركغارد تقريبا نفسه سواء قبل المنعطف أو بعد المنعطف، حيث لاحظناه في عام 1921 ينتقد هيدغر كل من كارل لوفيت وبيكر عندما قاموا بمقارنته مع فلاسفة أخرين كنيتشه وكيركغارد، إذ رفض حينها أي ميل اتجاه كيركغارد، ثم بعد فترة من الزمن نجده عام 1923 يعترف في المحاضرة التي ألقاها بعنوان **الأنطولوجيا: هيرمينوطيقا الواقعانية**، أن كيركغارد هو من أمده تلك النبضات التي ساعدته في مشروعه الفلسفي، وهذا الإعتراف بكيركغارد سوف يمتد ويتوسع أكثر في كتابه الصادر عام 1927 **الكينونة والزمان** من خلال تلك الحاشيات الثلاث حول القلق واللحظة والوجودية.

كما نجد هيدغر عام 1937 أي بعد المنعطف يكتب لجان فال أنه لا يجب تصنيف ميولاته الفلسفية رغم ذكر الوجود وكيركغارد في **الكينونة والزمان** على أنها فلسفة وجود، وبعد مدة نجده في كتاب آخر بعنوان **ما الذي يسمى فكرا؟** الصادر عام 1954 يصرح أنه لا يمكن نكران تلك الدفعة التي أعطاها كيركغارد فيما يتعلق بالاهتمام بالوجودي، كما يعترف في كتابه بعنوان **دروب موصدة** الذي ألفه عام 1962 بعد المنعطف بعظمة كيركغارد، ليعود بعد ذلك في الملتقى الذي نظمته اليونيسكو عام 1964 إلى التخلي حتى عن ذكر اسم كيركغارد، وانطلاقا من كل هذه التواريخ نرى

أن رغم المنعطف الذي حصل في الفكر الهيدغري لكنه لم يمس تأثره بكيركغارد، لأن هناك بعض الأقوال في مؤلفات هيدغر بعد المنعطف اعترف فيها بعظمة الفكر الكيركغاردي.

وهكذا نستطيع القول أن هيدغر تجاوز بعض الأفكار الكيركغاردية فقط أما تأثره مازال قائما حتى بعد المنعطف، وهذا ما يظهر في تلك الرسالة التي كتبها هيدغر إلى الفيلسوف الأمريكي ويليام ريتشاردسون William John Richardson عام 1962 أن: "**التمييز الذي أجريتَه بين هيدغر الأول وهيدغر الثاني يكون مبررا شريطة أن يبقى التالي مما أقوله على نحو دائم في الذهن، يمكن للمرء فقط عن طريق ما فكّر فيه هيدغر الأوّل أن يبلغ وسيلة الوصول إلى ما هو مُفكر فيه من قِبل هيدغر الثاني، لكن فكر هيدغر الأول يصير ممكنا فقط إذا كان محتوى في فكر هيدغر الثاني**"[1]. إذ هيدغر نفسه يؤكد أن لا اختلاف بين هيدغر الأول والثاني لأنه لا يمكن فهم هيدغر الأول إلا بدراسة هيدغر الثاني الذي يمكن فهمه فقط انطلاقا من هيدغر الأول.

وعليه نرى أن مهما حاول هيدغر التخلي عن الفكر الكيركغاردي وتجاهل اسمه في العديد من المناسبات إلا أن فلسفته اعترفت لنا بما لم يعترف به حتى هيدغر بنفسه، وهذا ما وضحه لنا خاصة كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، هذا إلى جانب أراء المفكرين الذين بحثوا في العلاقة الموجودة بين هيدغر وكيركغارد، حيث توصلوا جميعا منهم جان بول سارتر خاصة ما يتعلق بظاهرة القلق، جان فال، إيمانويل ليفيناس وأستاذه هوسرل، إلى أن هيدغر قد تأثر بالفكر الكيركغاردي واستدلوا على ذلك بالكثير من المقولات على مدى تقارب أفكار الفيلسوفين.

1- Cité dans Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, (Presses universitaires de France, Paris, 1987), p 28. "La distinction que vous faites entre Heidegger I et II ne se justifie que si l'on garde constamment à l'esprit que c'est seulement par ce que Heidegger I a pensé que l'on peut accéder à ce qui doit être pensé par Heidegger II. Mais (la pensée de) Heidegger I ne devient possible que si elle est contenue dans Heidegger II ". التشديد منا.

وفي الأخير نرى أن الفكر الكيركغاردي أثبت وجوده في هيدغر الأول قبل المنعطف، وكذلك في هيدغر الثاني بعد المنعطف، لكن هيدغر نفسه لم يعترف صراحة على أنه تأثر حقيقة بالفكر الكيركغاردي، صحيح أنه اعترف بقيمة الفكر الكيركغاردي وببعض القضايا التي عالجها على أنه ذهب إلى أبعد حد في معالجتها، لكن أن يقر هيدغر على أنه تأثر بكيركغارد فهذا الأمر سكت عنه، أي لم نتمكن من إيجاد مقولة تثبت لنا أن هيدغر اعترف فيها بتأثره بكيركغارد ما عدا تلك المقولة التي أقر فيها أن كيركغارد هم من أمده بتلك النبضات، ليبقى هيدغر صامتا عن رأيه الشخصي فيما يتعلق تأثره بكيركغارد، ولكن ذلك الرأي عبرت عنه مؤلفاته بدلا عنه.

الخاتمة

حاولنا في بحثنا هذا معالجة ظاهرة القلق معالجة فينومينولوجية عند الفيلسوف مارتن هيدغر، حيث اعتمدنا من خلال هذه المعالجة على أهم الكتب التي تناولت الظاهرة عند هيدغر، فانطلقنا من كتبه التي تعرض فيها إلى تحليل الظاهرة تحليلا مفصلا وهما كتابه الأساسي **الكينونة والزمان** الصادر عام 1927، ثم محاضرته الصادرة عام 1929 بعنوان **ما الميتافيزيقا؟** كما تطرقنا إلى الكتاب الأساسي حول الظاهرة عند الفيلسوف الدنماركي سورين كيركغارد ألا وهو **مفهوم القلق** الصادر عام 1844، وحاولنا الولوج إلى ما قد يجمع أو يفصل بين أفكار الفيلسوفين حول الظاهرة، وبالاستناد إلى المؤلفات التي ذكرناها آنفا توصلنا إلى اكتشاف ذلك التأثير الذي مارسه الفكر الوجودي الكيركغاردي في التحليلات الوجودانية الهيدغيرية.

لقد اعترف كيركغارد في كتابه **مفهوم القلق**: "**أننا نادرا ما نرى مفهوم القلق قد عالجته السيكولوجيا على الإطلاق**"[1] ، كيركغارد هنا بصدد نقد علم النفس الذي لم يهتم بمعالجة ظاهرة القلق رغم ما لها من دور وأهمية في حياة الفرد، لهذا نرى أن كيركغارد في اهتمامه بظاهرة القلق نبه علماء النفس إلى مدى أهمية الظاهرة لدى الفرد، كأن كيركغارد هنا تنبأ بما سيقوم به علم النفس المعاصر الذي أصبح يهتم بالظاهرة أكثر مما سبق، لهذا كان فريتيوف برانت Brandt Frithiof في كتابه **كيركجرد** على حق عندما قال: "**أن سيكولوجيا القلق تواري دورا كبيرا وفريدا لا في مجال الطب العقلي فحسب مع وجود العديد من أشكال عصاب القلق، بل أيضا في أشكال الأرق حيث القلق هو الانفعال السائد في الحياة، وحتى في علم نفس الدين وفي التحليل النفسي وفي الوجودية يعد القلق ظاهرة محورية تسعى إلى حل ألغازها**"[2]، وعليه يمكن أن نعتبر أن كيركغارد هو من وجّه علم النفس والمفكرين الذين أتوا من بعده للاهتمام أكثر بظاهرة القلق.

1-Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p 202.

2- فريتيوف برانت، **كيركجرد**، ص 82.

وإذا ما نظرنا إلى الزمان الذي يفصل بين فكر الفيلسوفين حول معاجلة ظاهرة القلق وجدنا أن هناك فارقا زمنيا معتبرا، حوالي قرن من الزمان، حيث عُولجت ظاهرة القلق من قِبل كيركغارد عام 1844 في كتابه **مفهوم القلق**، وبعد هذا المؤلف لم تحظ الظاهرة بنفس الاهتمام لدى الفلاسفة، حتى مجيء هيدغر ليعتني بهذه الظاهرة عام 1927 في كتابه العمدة **الكينونة والزمان**، وهو الكتاب الذي ركزنا عليه بالدرجة الأولى في بحثنا هذا باعتباره الكاشف الحقيقي لنا عن مدى تقارب فكر الفيلسوفين، إذ فيه أعطى هيدغر مكانة هامة لظاهرة القلق وفي نفس الوقت يعترف بالتحليل الذي قام به كيركغارد للظاهرة ذاتها، باعتباره هو الذي ذهب في تحليلها إلى أبعد حد، وهيدغر لم يكتف بمعالجة الظاهرة في هذا الكتاب فقط وإنما عاد إلى تحليلها مرة أخرى في المحاضرة التي ألقاها في الجامعة عام 1929 بعنوان **ما الميتافيزيقا** ؟ وما هذا إلا دليل على أهمية الظاهرة في المشروع الفلسفي الهيدغري.

فمعالجة هيدغر لظاهرة القلق في كتابه **الكينونة والزمان** ثم في محاضرته **ما الميتافيزيقا؟** لم يكن اهتماما بالظاهرة ذاتها وإنما اهتماما بما يمكن أن تقدمه هذه الظاهرة من أجل بلورة سؤاله الأساسي عن معنى الكينونة، لهذا السبب وجدنا هيدغر ينزل ظاهرة القلق في المؤلفين منزلة رفيعة، لكن وظيفتها ليست نفسها وإنما تختلف من مؤلف إلى آخر، إذ في المؤلف الأول درس الظاهرة للكشف عن أصالة الكيان في بنية الدازين الوجودانية، في حين عالج في المحاضرة وظيفة القلق على أنه الكاشف الحقيقي عن العدم، وبالتالي انحصرت مهمة القلق في الكشف عن الكينونة والعدم، لهذا صدق جان غراندان Jean Grondin عندما أقر في دراسته التي تحمل عنوان **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا** بـ"أن مهمة القلق تختلف في **الكينونة والزمان** اختلافًا كبيرًا عن مهمة القلق في **ما الميتافيزيقا؟** حيث كانت تجربة القلق هي تجربة الكينونة-في-العالم الأصيل الممكن، إلا أن هذه الإشكالية الوجودانية قد تم طمسها في محاضرة **ما الميتافيزيقا؟** لصالح التجارب الأنطولوجية للوجود"[1].

1- Jean Grondin, *Heidegger et le problème de la métaphysique*, p 31.

إن القلق ظاهرة أساسية في حياة الفرد سواء في فلسفة كيركغارد أو فلسفة هيدغر، إذ اعتبرها هيدغر بمثابة الظاهرة التي يمكن أن ينتقل من خلالها الدازين من الوجود اللاأصيل إلى الوجود الأصيل، لهذا دون القلق لن نتمكن حسب هيدغر من اكتشاف ذلك الاختلاف الموجود بين الأصيل واللاأصيل، كما كانت أيضا الظاهرة التي تُمكن الفرد عند كيركغارد من الانتقال من خطيئة الفرد إلى إيمانه، لهذا تعد ظاهرة القلق لحظة حاسمة في حياة الفرد، فهي التي تقرر مصيره، فإما أن يبقى في الوجود اللاأصيل أو ينتقل إلى الوجود الأصيل على حد تعبير كيركغارد إما...أو، فهي بالتالي عبارة عن قفزة تحدث بين نمطين من الوجود عند الفيلسوفين، بوصفها لحظة زمنية لا مفر منها في حياة الفرد، إلا أن هذه اللحظة لم يجعل منها الفيلسوفان لحظة استقرار الفرد، وإنما هي لحظة عبور يعيشها الفرد ويمر منها ثم ينتقل إلى تحقيق ذاته الأصيلة أو الوجود الأصيل.

وفي نقد هيدغر للوجود الزائف أو الوجود مع الهُم الذي يعيش فيه الدازين ليس إلا دعوة إلى الفردانية التي دعا إليها كيركغارد عندما رفض أن يعيش الفرد مع الحشد حتى يتمكن من تحقيق ذاته الأصيلة، إذا في رأي الفيلسوفين أن الوجود الحقيقي هو ذلك الوجود الذي يكون فيه الفرد منعزلا عن الأخرين، لأن الوجود مع الأخرين ما هو إلا طمس للذاتية والدازين، لكن هذا لا يعد عند الفيلسوفين رفضا للآخر، وإنما هو دعوة إلى التفرد إلى جانب هذا الآخر، فالكينونة عند هيدغر هي الكينونة- في- العالم، ونفس الشيء بالنسبة إلى كيركغارد فإنه يدعو كل فرد إلى تحقيق ذاته الأصيلة الماثلة أمام الإله.

لكن الذي لاحظناه بعد ذلك هو أن هيدغر بعد عام 1929 لم يعد إلى تحليل الظاهرة بشكل مفصل كما حللها من قبل، وإنما تجاوزها إلى معالجة مواضيع أخرى، هذا وإن عاد إليها للضرورة فقط وفي لمحات خاطفة، مثلما فعل في كتابه **كانط ومشكل الميتافيزيقا** الصادر عام 1929، أي في نفس العام الذي صدرت فيه محاضرته الشهيرة **ما الميتافيزيقا؟** وأهم ما قام به هيدغر في هذه المؤلفات ليس إعادة نفس التحليل وإنما تفسير ما قدمه في كتابه الأساسي **الكينونة والزمان**، كما عاد إليها أيضا في كتابه الأسئلة الأولى Questions I ، في الفقرة بعنوان **العودة على أساس الميتافيزيقا**.

وهكذا نرى أن معالجة الفيلسوفين لظاهرة القلق مختلفة، حيث ركز كيركغارد في معالجته لظاهرة القلق على مدى ارتباطها بالحالة النفسية للفرد، فهو مرتبط بالروح على حسب كيركغارد باعتباره ليس إلا حالة من الحالات الوجودية التي يعاني منها الفرد داخليا، لذلك يكون مصدرها ذاتية الفرد من أجل الحرية، فإمكانية الحرية هي التي تجعله يتخبط في القلق حول كيفية تطبيقها، وما ينجم عنها، على خلاف هيدغر فإن القلق عنده لا يتجه نحو ذاتية الدازين بل بالعكس فهو يهتم بكيفية انفتاح الدازين- على- العالم، أي يتجه إلى ما هو خارجي على الفرد.

كما رأينا أيضا أن كيركغارد قد ربط بين القلق والعدم، لأن موضوع القلق غير معروف وغير محدد، -على خلاف الخوف الذي يكون موضوعه محدد -، وهو الشيء الذي جعل الفرد يدخل في نوع من الفراغ أو العدم، الذي يكشف له عن وجوده الحقيقي، إلا أن كيركغارد لم يتعمق في شرحه مثلما فعل الفيلسوف هيدغر الذي أراد ارجاع السؤال عن العدم إلى حيز التساؤل الفلسفي بعد أن كان مهمشا، حيث ذهب هيدغر إلى أبعد حد في تحليله لعنصر العدم خاصة في محاضرته ما الميتافيزيقا؟ إذ حلل بالتفصيل كيفية ربط القلق بالعدم، كما ميز بين العدم الحقيقي والعدم المتخيل اللذين ليس في الحقيقة إلا عدم، وحلل كيفية كشف القلق عن العدم، وبهذا يكون تحليل هيدغر قد تجاوز تحليل كيركغارد.

لقد كشف لنا البحث في تاريخ الفكر الهيدغري أن عامل التأثير الذي مارسه كيركغارد على هيدغر قد بدأ في مرحلة مبكرة من مشواره الفلسفي، وما ساعد هيدغر على الولوج إلى الفكر الكيركغاردي في هذه الفترة ربما يعود إلى تلك الترجمات الألمانية المبكرة التي ظهرت لمؤلفات الفيلسوف، حيث ظهرت أول ترجمة باللغة الألمانية لكتاب كيركغارد بعنوان **العصر الراهن** عام 1861 أي ستة سنوات بعد وفاة كيركغارد، ثم تواصلت ترجمات مؤلفاته عاما بعد عام ليحظى بعد ذلك الفيلسوف باهتمام كبير في الفكر الألماني، إلا أن هذا الاهتمام لم يبق حكرا على ألمانيا فقط بل انتقلت شهرته مع بداية القرن العشرين إلى دول أخرى كفرنسا وانجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، وغيرها من الدول التي اهتمت بالفكر الفلسفي الغربي.

وبناء على تحليلاتنا السابقة، وبالنظر إلى ما أشار إليه الكثير من المفكرين والفلاسفة – جان بوفري، جان فال، جان بول سارتر – الذي بحثوا في العلاقة التي تربط هيدغر بكيركغارد لاحظنا أن هناك بالفعل تأثيرا واضحا قد مارسه كيركغارد على هيدغر، إذ لا يستطيع أي مفكر يقوم بالبحث في الفكر الكيركغاردي والفكر الهيدغري ولا يعترف بذلك التأثير، وهذه هي النتيجة التي توصلنا إليها نحن بدورنا من خلال بحثنا حول ما يتعلق بالتأثير الكيركغاردي على هيدغر خاصة ما يتعلق بظاهرة القلق التي وجدنا أن لها مكانة هامة في فكر الفيلسوفين.

إن تأثر هيدغر بالفيلسوف سورين كيركغارد بدأ عند هيدغر منذ بداية مشواره الفلسفي، حيث وجدنا هيدغر يعترف في بعض التصريحات أن كيركغارد هو من أمده بالنبضات التي ساعدته لبناء مشروعه الفلسفي، ليؤكد لنا هيدغر على أن أعمال كيركغارد هي من ساعدته في مشروعه الفلسفي، كما تحدث عن الأعمال الكيركغاردية على أنها أعمال قيمة في مجال الوجودية، كما اعترف به في الكثير من المقولات وسانده في العديد من المواقف مثل موقفه اتجاه المسيحية، إلا أنه حاول دائما تجاهل ورفض هذا التأثير، وهذا ما أقر به في العديد من التصريحات أن ليس لديه أي ميل إلى الفكر الفلسفي الكيركغاردي ولا يمكن حتى مقارنة فكره بفكر الفيلسوف كيركغارد، أو أي فيلسوف آخر، إلا أن هذا التأثير واضح المعالم في بعض مؤلفاته، إذا فكيف لهيدغر أن يكون نقيضا لنفسه بهذه الطريقة؟

أما فيما يتعلق بتأثيره هو بالفيلسوف سكت عنه ولم يقر صراحة على أنه تأثر بالفعل بالفكر الكيركغاردي أي هيدغر لم يصرح ولو بمقولة على أنه تأثر بالفعل بالفكر الكيركغاردي، وهذا ما أدى بهيدغر إلى الدخول في جدال غير مباشر مع الكثير من المفكرين والفلاسفة حول تأثره وعدم تأثره بكيركغارد، إذ بمجرد أن يصرح أحد المفكرين أنه تأثر بكيركغارد أو تفكيره يميل إلى الفكر الكيركغاردي يقوم هيدغر بتفنيد ذلك بمقولة يصرح فيها لا يوجد لا تأثير ولا ميل له، وهذا ما حدث منذ بداية مشواره الفلسفي فهو ينفي ويفند أي ميل إلى الفكر الكيركغاردي وهو الأمر الذي أوضحته تلك الرسائل التي كتبها إلى كل من كارل لوفيت وجان فال، طالبا عدم مقارنة أعماله بأعمال الفيلسوف

كيركغارد، إلا أن كتابه الأساسي **الكينونة والزمان** كشف لمنتقديه من المفكرين حقيقة الأثر الكيركغاردي لديه، وهنا يمكن القول أن هيدغر قد قدم إجابة واضحة لكل من شك في تأثره بكيركغارد.

ورغم أن ظاهرة القلق تعتبر من بين الحالات الوجودية السلبية التي تسيطر على الفرد وتجعله في حالة من التشتت والضياع كما أقر في علاجها الفيلسوفان، إلا أنها أدت فيما بعد دور إيجابي في حياة الفرد عند كليهما، إذ مكنته من اكتشاف ذلك الوجود الزائف الذي يعيش فيه والذي عمل على طمس ذاته، وامدته فيما بعد بكل الإمكانيات والحرية التي يحقق بها الفرد ذاته الأصيلة أو الوجود الأصيل.

إن الفكر الفلسفي الهيدغيري قد جمع بين فكر العديد من الفلاسفة الذين تأثر بهم، في تحليله لظاهرة القلق إذ جمع هيدغر في معالجتها بين فيلسوفين بارزين في فكره، بوصفها فكرة استقاها أولا من عند الفيلسوف سورين كيركغارد ثم عالجها عن طريق تطبيق المنهج الفينومينولوجي الذي يعود إلى أستاذه هوسرل، وجعل منها مشكلة أنطولوجية، وتبعا لذلك نرى أن رغم ما قدمه هؤلاء الفلاسفة من خدمة لهيدغر في تأسيس مشروعه الفلسفي، إلا أنه خطا في أبحاثه خطوة مغايرة عن أستاذه هوسرل حسب ما أقر به في تلك الرسالة التي بعثها إلى الفيلسوف الأمريكي ويليام جان ريشاردسون Richardson William john: "**لقد كان طرحي لمسألة الوجود في النهاية شيئا آخر يختلف تماما عن الموقف الفلسفي الأصلي لهوسرل**"[1]، لأن هيدغر لم يأخذ من المنهج الهوسرلي إلا ما يتفق مع مشروعه لتحقيق الأنطولوجيا الأساسية، رافضا بذلك مسألة الرد الفينومينولوجي وهي النقطة الهامة في المنهج.

كما أخذ أيضا من عند كيركغارد ما يحتاج إليه من مقولات تسانده في تحليلاته الوجودانية بوصفها منعدمة في التحليلات الكيركغاردية على حد قوله: "... **ليس لدى كيركغارد أدنى علاقة على الإطلاق مع السؤال الحاسم الذي يتعلق بوجود الوجود**"[2]، لكن رغم هذا التجاهل ونفيه لما قد يربطه بأستاذه

1-Martin Heidegger, « *Lettre à Richardson* », Avril, 1962, Trad. fançaise in Les Etudes philosophiques, n°1, 1972, p 7. التشديد منا

2-Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* p 197. " …Kierkegaard n'a pas le moindre rapport à la question décisive qui porte sur l'être de l'Etre". التشديد منا

هوسرل وبالفيلسوف كيركغارد إلا أن بصمات هذين الفيلسوفين واضحة في كتبه خاصة كتاب **الكينونة والزمان** الذي يقترن بذكر اسمه.

لقد اعتبرنا كتاب **الكينونة والزمان** هو الكاشف الحقيقي لنا عن مدى تأثر هيدغر بكيركغارد، وحتى بأستاذه هوسرل لأنه استعان في هذا الكتاب بالمنهج الفينومينولوجي، لكن إذا افترضنا في بحثنا هذا أن هيدغر لم يكتب هذا الكتاب فهل سيتبن لنا اعتراف وتأثير هيدغر بكيركغارد أم لا؟ إن الإجابة على هذه السؤال يكون بالإيجاب، أي بالطبع سيتبن لنا اعتراف هيدغر بكيركغارد لأن هيدغر في اعترافاته لم يحصرها فقط في **الكينونة والزمان**، وإنما اعترف به في العديد من كتاباته إذ منذ بدايته لمح الكثير من المفكرين هذا الميل الهيدغري إلى كيركغارد، حيث في كل كتاب تقريبا يضع هيدغر ملاحظة يذكر فيها اسم كيركغارد إلى غاية عام 1964 حيث بدأ هيدغر يتخلى عن ذكر اسم كيركغارد.

إن المسعى الذي يريد سورين كيركغارد الوصول إليه من خلال أبحاثه الفلسفية يختلف اختلافا مطلقا عما كان مارتن هيدغر يسعى إليه، لأن الأول أوقف فلسفته من أجل تلك الكيفية التي يصبح بها الفرد مسيحيًا، بينما الثاني أوقف فلسفته لمسألة الكينونة، لأنها في رأيه المسألة الأكثر أهمية في الفكر الفلسفي كما عبر عنها في قوله: "**أن المسألة الفلسفية الوحيدة هي مسألة الكينونة**"، لهذا أراد أن يكون فيلسوف الكينونة لا فيلسوف الكيان، في مقابل كيركغارد الذي يرفض كلمة فيلسوف لا كلمة وجود، لأنه رأى في نفسه رجل دين لا فيلسوف.

إن ظاهرة القلق عند كيركغارد مرتبطة بالخطيئة الدينية باعتبارها تعود في نظره إلى جذور مسيحية دينية، هذا من جانب، أما من جانب آخر فهي مرتبطة بتجربته الشخصية، إذ حلل من خلال هذه الظاهرة تلك الحالة الذهنية التي يوجد فيها الفرد قبل وقوعه في الخطيئة، أي يفسر الطريقة التي ظهرت بها الخطيئة في الوجود، بوصفها تلك الحالة التي يهتم بها علم النفس، وهنا يبدو كيركغارد حسب الكاتب الدنماركي جورج براندیس Georg Brandes (1842-1927)، أنه ربط بين علم النفس، والقلق،

والخطيئة، وهذا ما جعله يكتب إلى نيتشه عام 1881 حيث قال جورج براندیس: "**في اعتقادي أن كيركغارد هو أعظم السيكولوجيين الذين ظهروا حتى الآن وأكثرهم عمقا**"[1].

بينما ظاهرة القلق عند هيدغر لا تعود إلى تجربته الشخصية، لقد استقاها حقيقة من عند كيركغارد لكنه لم يضف عليها الطابع الديني وإنما قام بربطها أكثر بالدازين وأضفى عليها الطابع الأنطولوجي، وربما هذا هو السبب في تجاهل ورفض هيدغر تأثره بالفيلسوف كيركغارد، لأن الشيء الوحيد الذي لم يرجع إليه هيدغر في الفكر الكيركغاردي هو الجانب التيولوجي الذي لا يتوافق ومشروعه الفلسفي، ولكن ورغم وجود الاختلافات بينهما، إلا أن مدى التقارب بين أفكارهما واضح إلى أقصى درجة، لأن هذه النقطة بقدر ما فرقت بينهما جمعت بينهما في نهاية المطاف.

إن هيدغر لم يناقض نفسه عندما اعترف بكيركغارد وهوسرل ثم قال أن مسألة الكينونة بعيدة كل البعد عن الموقف الهوسرلي والكيركغاردي، ذلك لأن هيدغر وجد في فلسفة هوسرل وكيركغارد أفكارا هامة استند عليها في بداية مشواره، وربما هي من وجهته إلى شق هذا النوع من التفلسف، لكن هذه الأفكار فيما بعد رأى هيدغر أنها لا يمكنها أن تساعده في مواصلة الطريق من أجل تأسيس مشروعه الفلسفي الخاص به، لأن ما يسعى إليه هيدغر لم يقم به لا هوسرل ولا كيركغارد وإنما تجاوزهما إلى ما هو مغاير ألا وهو مسألة الكينونة التي سقطت في النسيان، والتي أراد إرجاعها إلى حيز التساؤل الفلسفي.

لقد رأينا أن الدازين أي الكينونة هناك عند هيدغر، هو الدازين القلق من وجوده في الهم أو كونه منحط في الوجود اللاأصيل، الذي سيطر عليه من كل الجوانب لذلك يسعى إلى تجاوز هذا الوجود لتحقيق وجوده الأصيل، ويسعى في نفس الوقت إلى تكرار إمكاناته الخاصة التي تنقذه من التشتت والضياع، كما أن هذا الدازين يشعر بالزمان أثناء القلق الذي ليس إلا تلك اللحظة التي يكشف فيها وجوده، وفي هذا الصدد هناك ما يدفعنا إلى التساؤل، **أليست مواصفات الدازين هذه المتمثلة في**

1- نقلا عن امام عبد الفتاح إمام، **كيركجور، رائد الوجودية**، ج 2، ص 335.

القلق والإنحطاط، واللحظة، والتكرار هي مواصفات الفرد المنفرد الذي عمل كيركغارد على تقديسه في كل أعماله؟ بالطبع هي نفس المواصفات، وبهذا لا يسعنا إلا القول أن "الدازين" الهيدغري ليس إلا "ذلك الفرد" الكيركغاردي، وتبعا لذلك نرى أن كل من الدازين وذلك الفرد ليس إلا ذلك المشروع الذي يسعى كل فيلسوف إلى تحقيقه.

ورغم أن هيدغر تجاوز الاهتمام بظاهرة القلق بعد مرحلة المنعطف في كتاباته إلا أن اهتمامه بدراسة ووصف حالة الإنسان في ظل التقنية الذي بدأت تتحكم فيه، هو عودة لذلك القلق الذي يعانيه الإنسان تحت سيطرة التقنية، لكن هذه الظاهرة لم تحتل المكانة نفسها عند الفلاسفة الذي أتوا بعد هيدغر، وفي هذا الصدد فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما مكانة مسألة أو تجربة القلق في الفكر الفلسفي المعاصر بعد هيدغر؟

قائمة المصادر و المراجع

I- المصادر

- المصادر باللغة العربية

1- هيدغر، مارتن، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هلدرلين وماهية الشعر**، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، محمود رجب السيد، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964.

2- هيدغر، مارتن، **نداء الحقيقة**، ترجمة. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

3- هيدغر، مارتن، **كتابات أساسية**، الجزء الثاني، ترجمة وتحرير. إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2003.

4- هيدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، ترجمة. فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2012.

5- هيدغر، مارتن، **الأنطولوجيا: هرمينوطيقا الواقعانية**، ترجمة عمارة الناصر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت، 2015.

6- هيدغر، مارتن، **الفلسفة، الهوية والذات**، ترجمة. محمد مزيان، مكتبة الفكر الجديد، الطبعة الأولى، بيروت، 2015.

7- هيدغر، مارتن، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ترجمة. عماد نبيل، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت، 2015.

8-كيركغارد، سورين، **خوف ورعدة**، ترجمة. فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

9-كيركيكورد، سورن، **في نقد الدين الجماهيري**، ترجمة. قحطان جاسم، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2015.

-المصادر باللغة الفرنسية

1- Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique,* Trad, Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Editions Gallimard, France, 1953.

2-Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Trad. Wolfgang Brokmeier, Editions Gallimard, France, 1962.

3- Heidegger, Martin, "*Lettre sur l'humanisme", in Questions III*, Trad. Roger Munier, Editions Gallimard, paris, 1966.

4- Heidegger, Martin*, Introduction à la métaphysique*, Trad. Gilbert Kahn, Editions Gallimard, paris, 1967.

5- Heidegger, Martin, *Le retour au fondement de la métaphysique, in Questions I*, Trad. Henry Corbin, Editions Gallimard, Paris, 1968

6- Heidegger, Martin, *Identité et différence, in Questions I*, Trad. André Préau, Editions Gallimard, Paris 1968.

7- Heidegger, Martin, « *Lettre à Richardson* », Avril 1962, Trad. française in Les Etudes philosophiques, n°1, 1972.

8- Heidegger, Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. Aloys Becker et Gerard Granel, Presses universitaires de France, Paris 1973.

9- Heidegger, Martin, *Questions IV*, Editions Gallimard, Paris,1976.

10- Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique*, Trad. Henry Corbin, Editions Nathan, France, 1985.

11- Heidegger, Martin, *correspondances avec Karl Jaspers*, (1920, 1930), Trad. Walter Bimel, Editions Gallimard, France, 1996.

12- Heidegger, Martin, *Phénoménologie de la vie religieuse,* Trad. Jean Greisch, Editions Gallimard, Paris, 2011.

13-Kierkegaard, Soren, *Journal ,1850-1853,* Trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Editions Gallimard, France, 1957.

14- Kierkegaard, Soren, *Etapes sur le chemin de la vie*, Trad. F. Prior et M-H Guignot, Editions Gallimard, Paris, 1948.

15-Kierkegaard, Soren, *post-scriptum aux miettes philosophiques,* Trad. Paul Petit, Edition Gallimard, France, 1949.

16- Kierkegaard, Soren, *La Reprise*, Trad. Nelly Viallaneix, Editions Flammarion, France, 2008.

17- Kierkegaard, Soren, *La maladie à la mort*, Tard. Paul-Henri Tisseau, Edition Nathan, France, 2010.

18- Kierkegaard, Soren*, Le concept de l'angoisse*, Trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Editions Gallimard, France, 2013.

19- Kierkegaard, Soren, *Miettes philosophiques*, Trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Edition Gallimard, France, 2013.

II-المراجع

-المراجع باللغة العربية

1-إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجورد، رائد الوجودية**، الجزء الأول، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982.

2- إمام عبد الفتاح إمام، **كيركجورد، رائد الوجودية**، الجزء الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.

3- إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2005.

4- الدوّاي (عبد الرّزاق)، **موت الإنسان**، في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2000.

5- المسكيني (فتحي)، **نقد العقل التأويلي، أو فلسفة الإله الأخير**، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت، 2005.

6- بدوي (عبد الرحمن)، **الزمان الوجودي**، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1973.

7- بدوي (عبد الرحمن)، **أرسطو**، دار القلم، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت 1980.

8- بدوي (عبد الرحمن)، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للطباعات والنشر، الطبعة الأولى، لبنان، 1980.

9- بووي (أندرو)، **الفلسفة الألمانية**، ترجمة. محمد عبد الرحمن سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2015.

10- برانت (فريتيوف)، **كيركجرد**، ترجمة. مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1981.

11- برجسون (هنري)، **التطور الخالق**، ترجمة. محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.

12-جوليفيه (ريجيس)، **المذاهب الوجودية**، ترجمة. فؤاد كامل، دار الأداب، الطبعة الأولى، بيروت، 1988.

13- ديكارت (رينيه)، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960.

14- هوسرل (إدموند)، **تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوحيا**، ترجمة. تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958 .

15- هوسرل (إدموند)، **أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية**، ترجمة. أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت،2011.

16- يوسف (حسن)، **فلسفة الدين عند كيركجارد**، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2001.

17- كنط (عمانوئيل)، **نقد العقل المحض**، ترجمة. موسى وهبة، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1988.

18- ماكوري (جون)، **الوجودية**، ترجمة. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982.

19- مهنانة (إسماعيل)، **الوجود والحداثة**، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2012.

20- محجوب (محمد)، **هيدقر ومشكل الميتافيزيقا**، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995.

21- مصطفى (عادل)، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا**، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة،2007.

22- ميخائيل (فوزية)، **سورين كيركجورد، أبو الوجودية**، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1962

23– مجموعة من الأكاديميين العرب، **من الكينونة إلى الأثر، هيدغر في مناظرة عصره**، دار الروافد الثقافية – ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت، 2013.

24-سارتر (جان بول)، **الكينونة والعدم**، ترجمة. نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009.

25- علي عبد المعطي محمد، **سورين كيركجارد**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000.

26- فال (جان)، **الفلسفة الوجودية**، ترجمة. تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1958.

27- غادامير (هانز-جورج)، **طرق هيدغر**، ترجمة. حسن ناظم، على حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2007.

- المراجع باللغة الفرنسية

1-Aristote, *La Métaphysique*, Trad. Jules Tricot, Tome I, Librairie Philosophique, j. Vrin, Paris, 1991.

2-Aristote, *La Métaphysique*, Trad. Jules Tricot, Tom II, Librairie Philosophique, j. Vrin, Paris, 1991

3-Aubenque (Pierre), *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

4-Beaufret (Jean), *De l'existentialisme à Heidegger*, Editions joseph Vrin, Paris, 2000.

5-Caron (Maxence), *Heidegger, pensée de L'Etre et origine de la subjectivité*, Editions de Cerf, Paris, 2005.

6-Ciocan (Cristian), *Heidegger et le problème de la mort*, Springer Science, Business Media Dordrecht, 2014.

7- Courtine (Jean- François), *Inventio analogiae*, *Métaphysique et ontothéologie*, Editions J. Vrin, Paris, 2005.

8-Dastur (Françoise), *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.

9-De Waelhens (Alphonse), *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, institut supérieur de philosophie, Belgique,1942.

10-Greisch (Jean), *Ontologie et temporalité,* Presse universitaire de France, Paris,2014.

11-Grondin (Jean), *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Presses universitaires de France, Paris, 1987.

12-Husserl (Edmund), *Notes sur Heidegger*, Éditions de Minuit, Paris,1993.

13-Kearney (Richard) et O'LEARY (Joseph Stephen), *Heidegger et la question de Dieu*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1980.

14- Maheu (René), *Kierkegaard vivant, colloque organisé par l'Unesco à Paris 1964*, Editions Gallimard, 1966.

15-Platon, *Phèdre*, Trad. Luc Brisson, Editions Flammarion, Paris, 1989.

16-Wahl (Jean), *Etudes Kierkegaardiennes*, Editions Montaigne, Paris,1938.

17- Wahl (Jean), *Existence humaine et transcendance*, Editions de la Baconnière, Suisse, 1944.

18-Zarader (Marlène), *Lire être et temps de Heidegger*, librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2016.

- المراجع باللغة الإنجليزية

1- Hegel Friedrich, *The Science of Logic*, Trad. George di Giovanni, Cambridge University Press, United States of America, 2010.

2- Wyschogrod Michael, *Kierkegaard and Heidegger*, Humanities Press, London, 1954.

III-المقالات

-المقالات باللغة العربية

1-داستور (فرانسواز)، "فلسفة هيدغر"، ترجمة. محمد سبيلا، **مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية**، ربيع 1015، (ص 93، ص 116).

2- درويش (فرانك)، "هيدغر ناقدا هيجل"، **دراسات نقدية في أعلام الغرب 3**، مارتن هيدغر، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2020.

3- حنفي (حسن)، "الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية"، **في مجلة الفكر المعاصر**، العدد 59، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، جانفي 1970.

4- مفرج (جمال)، "الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية عند هيدغر"، **مجلة أيس**، العدد 3 أكتوبر 2008- مارس 2009، (ص 18-ص22).

-المقالات باللغة الفرنسية

1-Boulnois (Olivier), "Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique", Editions Vrin, **Le Philosophoire**, 1999, n° 9.

2-Dieudonné (Pascal), Roy-Ema, *« Être et temps » et le problème du sens de l'être*, Editions Edilivre.

3- Dorfman (Eran), "La parole qui voit, la vision qui parle, de la question de logos dans "Être et temps"", **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 104, n°1, 2006. pp. 104-132.

4-Grondin (Jean), "Heidegger et le problème de la métaphysique", université de Montréal, **philopsis**, Revue numérique.

5- Jaran (François), "L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger, Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale", **Philosophie**, Editions de Minuit, 2006/3, n° 91, pp 37-62.

6- Jaran (François), "Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique", **Revue Philosophique de Louvain**. Troisième série, tome 110, n°4, 2012. p. 631-658.

7-Larivée (Annie), Leduc (Alexandra), "Le Souci de soi dans « être et temps »", **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 100, n°4, 2002. pp. 723-741.

8- Seron (Denis), "Note sur Husserl et Heidegger, La phénoménologie transcendantale et le « concept unitaire de l'être en général »", **Recherches husserliennes**, 13 (2000), p. 113-127.

9- Serban (Claudia), "Heidegger lecteur de Kierkegaard", Remarques et perspectives, **Archives de Philosophie**, 2015 /3 Tome 78, pp 491-507.

10- Tirvaudey (Robert), "L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard", Presses Universitaires de

France, **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Revue philosophique, n° 3/2012.

11-Yousfi (Louiza), "Kierkegaard : de l'angoisse d'exister", (Editions **Sciences Humaines**, N° 256, 2014,).

IV- الموسوعات والمعاجم

- باللغة العربية

1- بدوي (عبد الرحمان)، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1984.

2- لالاند (أندريه)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة.خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت، 2001.

- باللغة الفرنسية

1-*Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopédie universelle, Paris, 2006.

2-Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Editions du Cerf, Paris, 2013.

V-الرسائل والأطروحات الجامعية

1- Enzo Savanier, *Le concept de réduction dans la phénoménologie de Husserl et dans celle de Heidegger*, Mémoire de fin d'études présenté à Université du Québec en vue de l'obtention de la maitrise en philosophie, mars 2017

2- Sophie Harvey, *L'angoisse chez Soren Kierkegaard et chez Martin Heidegger,* Mémoire de fin d'études présenté à Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie, juillet 2011.

VI-المواقع الإلكترونية

- https: //ar.wikipedia.org.

سورين كيركغارد: ذلك الفرد

مارتن هيدغر: الدازين