

الوجودُ والوعي النومينولوجيُّ

بحث في ما يفيض عما هو مادي ويجاوزه

شايح الوقيان

باحث في الفكر الفلسفي ونائب رئيس الجمعية الفلسفية بالمملكة العربية السعودية

ملخص إجمالي:

يهدف هذا البحث إلى تقديم تصوّر جديد للوجود مغاير للتصورات المألوفة. ففي الفكر الفلسفي الواقعيّ أو التجريبيّ ميلٌ إلى التعامل مع الوجود بوصفه جملة الأشياء الماديّة أو القابلة للملاحظة والتجريب. وفي الفكر الفلسفيّ المثاليّ نزوعٌ نحو اختزال الوجود إلى الوعي أو الأنا العارفة. وبهذا، اكتسب الوجودُ الصفات التي تصف الوعي، فيما عرف بالثورة الكوبرنيكيّة عند إيمانويل كانط. وهذه الثورة انطلقت من الكوجيتو الديكارتية الذي قام باستنباط الوجود من الفكر.

وعليه، يغيّرُ بحثنا التصوّر الماديّ للوجود، ويقرّر أنّه ليس إلّا نمطاً من أنماط الوجود المرتبط بالوعي البشريّ. فالمادّة عينها ليست إلّا وقوع الموجود في إطاريّ الزمان والمكان اللذين هما تصوّران عقليّان. وبالتالي، فالوجود يفيض عما هو ماديّ، ويتجاوزه. وهو من جهة أخرى، يتجاوز العقل سواء أكان العقل المعرفيّ كما عند كانط، أم العقل الأنطولوجيّ كما عند هيغل. فالوجود الذي يعينه العقل هو أيضاً نمطٌ من أنماط الوجود المرتبط بالوعي البشريّ.

مفردات مفتاحية: الوعي النومينولوجي - الوجود - الفكر - الفيومينولوجيا - الكوجيتو.

تمهيد

الوجود السابق على كلّ تعيينات الوعي هو الوجود النومينولوجي، وهو أساس كلّ أنماط الوجود المشتقة، والتي تسمى في هذا المقال بالوجود الفينومينولوجي. وكلمة فينومينولوجي تعني كلّ ما يضاف إلى الوجود من قبل الإنسان. ومن أجل إقامة أساس متين للفلسفة، علينا أن نخرج عن حدود الفينومينولوجيا، ونتّجه نحو ما يوجد هنالك. فالإقامة في العقل أو في اللّغة لم يؤدّ إلاّ إلى سيادة الشكّ المذهبيّ والنزعة النسبويّة التي ترى أنّ كلّ شيءٍ يقبل أن يكون صحيحًا أو خاطئًا تبعًا لتصورات من يمارس الحكم. وهذا ضرب من الفوضى المعرفيّة التي قد تعجز بشكل تامّ عن حلّ مشكلات واقعيّة حقيقيّة مثل مشكلات الأخلاق في العالم المعاصر.

الوعي النومينولوجي، كما يحاول المقال أن يثبت، هو الوعي السابق لأيّ فصل بين الفكر والوجود، كذلك الذي قام به ديكارت أو كانط أو غيرهما ممّن تورّط في ما يسمّى بالمغالطة الترانسندنتاليّة. وهو فصلٌ جعل الكفّة تميل لصالح الفكر بحيث تمّ اختزال الوجود إليه. وما يذهب إليه المقال هو أنّ الوعي النومينولوجي هو الذي يكتسي صفات الوجود، وليس العكس، بشرط ألاّ نفهم الوجود على أنّه ماديّ ولا مثاليّ، بل هو الأفق الإيمانيّ لكلّ ما يمكن أن يقع.

1 - الوجود بوصفه أساسًا

في ظل انتشار النسبويّة شاعت نزعة التعدديّة الثقافيّة. وهذه النزعة تنهض على إنكار وجود قيم كونيّة تشترك فيها الثقافات الإنسانيّة، وترفع شعار الاختلاف بديلاً للمماثلة. ولا بأس في هذا. لكن المشكلة تنشأ عند الخلط بين القيم الثقافيّة والأخلاقيّة. فكلّ ثقافة لها قيمها وأعرافها وتاريخها وفنونها. ولكنّ بعضًا من القيم الثقافيّة تمس صميم الأخلاق. فقد يحدث أن تنتهك حقوق الإنسان، ويحدث أن يُطلب منّا ألاّ نتدخل في أعمال ثقافة مغايرة بدعوى احترام التنوع الثقافيّ. وعليه، فالتفريق بين الثقافة والأخلاق ضروريّ جدًّا. فالأخلاق - بخلاف الثقافة - لها أساسها الميتافيزيقيّ الكونيّ. فالحقّ في الحياة وحرية العمل والاعتقاد والتعبير هي ممّا لا يجب أن يكون خاضعًا لتعيينات الثقافة. وأعتقد أنّ أعتى عتاة النسبويّة سيجد نفسه في موقف حرج لو سألناه مثلاً عن مشروعية ممارسة الساتي في الهند (أن تحرق الزوجة نفسها مع زوجها عندما يموت، وهي تفعل ذلك طوعًا أو كراهية)، أو مشروعية ختان البنات أو تقديم الإنسان قربانًا لإله ما. فلكي ينسجم النسبويّ مع نفسه عليه أن يقرّ بمشروعية تلك الممارسات الهمجيّة، بل عليه أن يقرّ بمشروعية حتى الإرهاب العالمي المعاصر الذي يفتك بالبشريّة.

الأقرب أنّ النسبويّ سوف يرفض كلّ تلك الممارسات. ولكن على أيّ أساس؟ سيقول ليس

هناك أساس. وهذا تخبُّط وخُلْف. أو قد يقول هناك أساس ولكن لا أعرفه. وهذا الجواب هو الأكثر معقولية. لكن إقراره بوجود أساس يعني -ضمنًا- أنه يرى أن كلَّ موقف فكريٍّ أو سلوكيٍّ له مبررٌ أو باعثٌ أو سبب. أو بكلمةٍ أخرى: له أساس. فالأساس الأول إذن هو «أن لكلَّ شيءٍ أساسًا». وهو أساسٌ صوريٌّ أو شكليٌّ، وما يجب أن يتلوه إذن هو البحث عن طبيعة ذلك الأساس أو تلك الأسس.

لكن، هل سيبقى النسبويُّ نسبيًّا وهو يقول بوجود أساس؟ ألا يحاجج بأنَّ الاختلاف (الأساس) هو (أساس) كلِّ شيء؟ لكن ألا يعني هذا أنَّ فكرة (الأساس) نفسها تنطوي على الإقرار بالأساس. فلو عدل في صياغته وقال (بل «الأساس» هو لا-أساس الأشياء) فإنَّه بالتالي ينكر أن يكون الالأساس أساسًا، وبالتضادَّ يكون الأساس أساسًا.

لا يمكن أن يكون كلام المرء معقولاً ومفهوماً ما لم يلتزم بمبادئ العقل ذاتها كمبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع. فلو قال فلانٌ (أنا مؤمن بممارسة الساتي) ثم قال بعدها مباشرة (أنا غير مؤمن بممارسة الساتي) فلن يكون مفهوماً وسوف نتعامل معه وكأنَّه يصدر ضجيجاً صوتياً فحسب، أو أنه لم يتكلَّم أصلاً! فاللغة نفسها والكلام نفسه لهما أصول وأسس وقواعد. اللُّغة تقاوم التناقض.

ما هو الأساس؟ ما معنى أساس؟ وهل هو واحد أم كثرة؟ وهل يمكن البرهنة عليه؟ ولكن أني لنا ذلك ونحن لنبرهن عليه نحتاج إلى أساس آخر؟ هل هو ما لا يمكن البرهنة عليه؟ إذا كان كذلك فما الفرق بيننا وبين النسبويِّ أعلاه عندما قال «لا أعلم»؟ فالنسبويُّ عندما يرفض ممارسة الساتي فهو يفعل ذلك من دون أساس؛ أي كأنَّه يقول لستُ ملزماً بالبرهنة على رفضي للساتي، فهو خطأ وحسب ولستُ محتاجاً إلى أيِّ تصوُّرٍ مطلقٍ أو حقيقةٍ متعاليةٍ أو أساسٍ ميتافيزيقيٍّ لتسويغ الصواب أو الخطأ.

بيد أنَّ هذا الأمر لا يستقيم ولا يجوز؛ لأنَّ التخلي عن مفهوم المناقشة والتسويغ العقليِّ والعلميِّ يفتح المجال لمفهوم القوَّة والغلبة والعنف، فيكون الصواب، والحال هذا، إلى جانب الأقوى، وبهذا يتمُّ تبرير كلِّ شيء بناء على القوَّة (قوَّة المال والسلاح والدعاية ونحو ذلك). ومن ثمَّ فرفض الشخص النسبويِّ لممارسة الساتي يجب أن ينطلق من أساس مسوِّغ، ولو كان الرأي للأقوى ولو كان الأمر بالغلبة فلا داعي للكلام والتنظير، وليلزم المرء الصمت. فعند الكلام يكون المرء ملزماً أخلاقياً وعقلياً بالتسويغ كما يبيِّن علماء التداولية. الكلام بطبيعته ضرب من الحجج ويقضي التسويغ، والمرء ينخرط في النقاش ليقنع الآخرين لأنَّه يرفض الغلبة والإرغام والبطش. فالحجج يعدُّ بديلاً للصراع الدامي. وإذا كان السلاح أداة صراع كهذا، فإن «البرهان» هو أداة النقاش والحجاج.

إذن، لكي نكون مفهوميين وعادليين، ولكي يكون لكلامنا حجّةً ولآرائنا قبولاً، فلا بدّ إذن من أن نبرهن عليه. لا بدّ إذن من أساس ومن البرهنة على صحّته. ومادام الأمر كذلك فإنّ الأساس الذي نريد البرهان عليه هو ذاته الأساس الذي نبرهن به. فالأساس هو أساس ذاته؛ أي هو يؤسّس ذاته. وهذا يعتمد على كونه من الواضح واليقين بحيث لا يمكن لأحد سوى قبوله. فما الأساس الذي يؤسّس ذاته ولا يحتاج لغيره؟

2 - الوجود أظهر من أن يُعرّف

الأساس هو بكلمة واحدة: الوجود. الوجود لا يمكن البرهنة عليه، ولا يمكن إنكاره، ولا يُراد به المعنى المادّي أو الواقعيّ أو المثاليّ؛ فكلّ هذه المعاني محتاجة مسبقاً إلى تصوّره الكميّ تستقيم. سوف نفصل في ماهيّة الوجود لاحقاً، ولكن نكتفي بالقول الآن أنّ كلّ شيء موجود، وأنّ ما ليس موجوداً هو غير موجود. ولكنّ الّلا-وجود هذا ليس هو العدم. فليس ثمّ عدم. وإذا لم يكن الّلا-وجود عدماً فهو إذن كلّ فكرة خاطئة أو موهومة أو متخيّلة. العناء مثلاً غير موجودة وهذا يعني أنّها مجرد فكرة تمّ اختلاقها ولا يعني أنّها تنتمي إلى فضاء آخر اسمه العدم. وبما أنّ العدم ليس موجوداً فكلّ ما لدينا هو الوجود.

الوجود إذن، هو أساس كلّ شيء، أساس الزمان والمكان، وأساس الوعي. وبما أنّه كذلك فهو غير متزّمّن وغير متمكّن وليس وعياً، فهو مستقلٌّ عن الوعي. وكلّ كائن له نصيب فيه فهو هناك، مستقلٌّ عن وعينا به. و«الوجود هناك» ليس خاصّاً بالإنسان (الدازين حسب هايدغر)، بل هو ما هو هنالك خارج الوعي، وخارج اللّغة، وخارج الزمان، وخارج المكان، وخارج كلّ ما ليس هو. هذا الأساس، إذن، مطلق. وسوف نعرف لاحقاً أنّ هذا الأفق المطلق هو ما نعتمد عليه في تقرير كثير من الحقائق التي تمّ تجاهلها كالشيء في ذاته والواقع الصّلب، وسوف نؤسّس عليه أيضاً براهين جديدة لمبادئ الفكر الشهيرة؛ وسوف نعلم أنّ مبدأ الهويّة مثلاً ومبدأ عدم التناقض ليسا قانونين للفكر وحسب إنّهما أيضاً قانونان أنطولوجيان، أي أنّ العقل اكتسبهما من الخارج ولكن ليس من الخارج التجريبيّ لأنّ هذا الخارج زمنيٌّ ومكانيٌّ، بل من الخارج بصورة مطلقة (الخارج المطلق).

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الوجود بهذا المعنى مستقلٌّ عن الوعي (الذات) وعن العالم الخارجيّ (الموضوع) لأنّه هو الأساس لهذين المبدئين. هذا الأساس الأنطولوجي يبرهن على نفسه بنفسه لأنّه ليس هناك شيء يسبق الوجود أو يتلوه، وليس هناك شيء يقف معه جنباً إلى جنب (كالعدم مثلاً) لكي يكون له من أولئك برهان. إنّ افتراض وجود أساس نبرهن به على الوجود يجعلنا نقع في مأزق: فهذا الأساس المزعوم يجب أن يكون لا-وجوداً لأنّه مطلوب في البرهان على

الوجود، والأساس يجب أن يكون مختلفاً عما يؤسسه. والألاوجود إما أن يكون فكرة موهومة تقع فقط في العقل الذي اختلقها، والوهم هو ما من طبيعته ألا يوجد بشكل مستقل، ومن ثمّ فلا يمكن أن يكون أساساً للوجود الذي عرفنا أنّه سابقٌ للعقل وبالتالي مستقلٌ عنه، وإمّا أن يكون الألاوجود عدماً. لكن، كيف للعدم أن يكون أساساً للوجود؟ إذا كان العدم لا شيء فكيف يكون أساساً؟ الأساس يجب أن يكون موجوداً لتنهض عليه المبادئ. ومن ثمّ فلا مفرّ من اعتبار الوجود أساساً لنفسه لتفادي المأزق.

العدم ليس موجوداً وليس وجوداً، ولذا فليس هناك عدم. ومجرّد التلقّف بالكلمة يُعدُّ خطأً أنطولوجياً. ولكن سوف يكون مقبولاً التلقّف بها في إطار فينومينولوجيٍّ فقط (أي في إطار لغويٍّ أو ثقافيٍّ).

3 - الوجود النوميّ والوجود الفينومينيّ

سؤال الوجود سؤال قديم ولا يفتأ يربكنا كما يقول أرسطو (الكتاب السابع): «ما هو الوجود؟ وبعبارة أخرى ما هو الجوهر؟»^[1]. يتّضح هنا أنّ أرسطو يماهي بين الوجود والجوهر، ولكن في مواضع أخرى يجعل الجوهر مقولة من مقولات الوجود، ولكنه ليس المقولة الوحيدة. والجوهر موجود وليس وجوداً، وهو الحامل النهائيّ الذي لا يمكن أن يُحمّل على أيّ شيء آخر^[2]. وسوف يبيّن هايدغر، كما سوف نعرف، أنّ هذا الخلط بين الوجود والموجود هو ما أفضى إلى نسيان الوجود.

يذكر أرسطو في الكتاب الرّابع (مقالة الجاما) من الميتافيزيقا أنّه يقال إنّ الشيء موجود بمعان كثيرة^[3]. ففي العصر اليونانيّ ما قبل سقراط، فهم الفلاسفة الإيليون الوجود بوصفه الوجود الماديّ أو الطبيعيّ، وطرحوا أسئلة عديدة حول ماهيّة الوجود: هل هو واحد أم كثير؟ وهل أصله الماء أو النار أو الهواء أو التراب أو اللّاتعِين؟ ولكنّ الفلاسفة اللّاحقين طرحوا أسئلة من نوع آخر: هل الوجود هو الثابت وأنّ التغيّر ليس سوى وهم؟ وهذا رأي بارمنيدس وزينون وأتباعهما ممّن أنكروا الحركة والتغيّر؟ أو هل هو في صيرورة دائمة وسيّالة، كما يُحاجج هيرقليطس؟^[4]

في الفكر اليونانيّ التّالي، أي: في فكر سقراط وأفلاطون وأرسطو نجد مساراً مغايراً. فالوجود لم يعد شيئاً مادياً بل هو -حسب أفلاطون- المثل والأفكار. وهذه المثل هي الأساس الأنطولوجيُّ

[1]- أرسطو، الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص ٤١٣.

[2]- المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

[3]- المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

[4]- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ٩٦-٩٧.

لوجود الأشياء الواقعية التي أضحت مجرد ظل للمثل. وكما أن ظلال الشيء لا تشكل ماهيته فإن العالم المادي لا يشكل ماهية الوجود. أما أرسطو فقد طرح ثلاثة تعريفات للوجود أو لنقل ثلاثة معان:

الوجود الماهوي والعرضي كقولنا الإنسان حيوان ناطق للماهوي، وقولنا الإنسان موسيقي أو سقراط موسيقي للعرضي لأن كون المرء موسيقياً لا يدخل في ماهيته.

الوجود الصادق والكاذب فقولنا سقراط عربي قول كاذب، وبالتالي فهو يدل على لا-وجود، أي على فكرة موهومة؛ فليس في الوجود شخص يدعى سقراط الفيلسوف المعروف ويكون في الوقت عينه عربياً.

(٣) الوجود بالقوة وبالفعل، فوجود قلم الرصاص في يدي وجود بالفعل، بينما وجوده في عود الخشب قبل نحته يُعدُّ وجوداً بالقوة^[1].

في الفكر الفلسفي الديني سواء الإسلامي أم المسيحي، صار الوجود الحق يُقال على وجود الواحد أو الوجود الإلهي. وهو أصل كل الموجودات. فأفلوطين صاحب نظرية الفيض والصدور يرى أن الواحد هو ما تشتق منه كل الموجودات قاطبة. وشاع أيضاً الفصل النظري بين الوجود والماهية. وهو فصل سوف يرفضه الفلاسفة الوجوديون في القرن العشرين.

في هذا السياق، يرى ابن رشد أن الشيء له ماهية، ولكنه قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً^[2]. فالكرسي مثلاً له ماهية وهي صورته في ذهن النجار، وقد يوجد النجار بالفعل فيكون موجوداً وقد يبقيه فيظل معدوماً ولكنه حائز على ماهية. والحقيقة أن الوجود كماهية بدأت مع أفلاطون ونظريته عن المثل (الماهيات). وقد طورها أرسطو في نظريته عن المادة والصورة حتى لكأن الصور هي المثل وحلت في العالم المادي وارتدت حلّة حسيّة؛ فشكل الكرسي (صورته) هو الجانب الروحي أو المثالي، ومادته، سواء الخشب أم النحاس أو غيرهما، هي الجانب المادي الهيلواني. ولكن انفصال الصورة عن المادة يجعل الوجود يفسد، والمادة، والحالة هذه، لا تعود مادية بل هيولانية، ولو قلنا مادة غير مادية لما جابننا الصواب!

في المقابل، نجد هايدغر يفرّق بين كل التصورات أعلاه وبين مفهوم الوجود؛ فالوجود ليس الموجودات، بل هو شيء مختلف. إنّه الأفق الذي ينكشف بفضل الدازاين (أي: الإنسان الواعي بوجوده)، والدازاين بالتالي هو من يكشف الموجودات. وهذا الكشف في الأساس جهوزي (ready to hand) قبل-تأملي (pre-theoretical)؛ أي أنّه ناجم عن طبيعة الدازاين الذي وجد نفسه ملقى

[1]- أنظر: أرسطو، الكتاب الخامس، ص ٣٦٢.

[2]- تلخيص ما بعد الطبيعة، نقلاً عن: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١١١.

هناك، في العالم وبين الأشياء ومع الآخرين. وهذه الطبيعة تتحدّد بوصفها اهتماماً وقلقاً. وبالتالي، فالطابع العمليُّ أو البراغماتيُّ (بالمعنى الهايدغريّ) هو الأساس الذي يجعل الإنسان يخرج من ذاته ويتّجه نحو العالم. وبما أنّ الدازاين مُتناه (أي هو وجود نحو الموت) فهو يعيش في الزمان، وهو وجود زمنيّ؛ فثمّة إذن ماضٍ وحاضرٌ ومستقبل. ولكن الوجود هنا يختلف عن الوجود الذي نرتضيه والذي سيكون الأساس الأعمق لوجود الدازاين ولكلّ موجود.

4 - بين الأنطولوجيا والفينومينولوجيا

الوجود الذي يكون أساساً لكلّ شيءٍ سندعوه بالوجود الأنطولوجيِّ، وسنميّزه عن الوجود الفينومينولوجيِّ الذي كان هايدغر يتكلّم عنه. وهو فينومينولوجيٌّ لأنّه مرتبط بالإنسان؛ فلو عُدِم الإنسان فإنّ هذا الوجود سوف يُعدم! كذلك كان هايدغر يقول إنّ «عدم وجود دازاين يعني عدم وجود عالم»^[1]، والوجود ههنا هو حقّاً الوجود الفينومينولوجيِّ. أمّا الوجود الأنطولوجيُّ فهو واجب، أي أنّه ضروريٌّ ولا يزول. ويمكن أن ندعوه كذلك بالوجود النوميولوجيِّ إذا ما نظرنا إليه من زاوية استقلاله عن الوعي البشريِّ. فما هو؟

النوميولوجيُّ هو ببساطة صفة للوجود الذي للشيء في ذاته؛ أي هو الوجود الذي يكون فيه الشيء في ذاته (النومين) مستقلاً عن الوعي، بالمعنى الذي كان يذهب إليه كانط. أمّا الفينومينولوجيُّ فهو صفة لكلّ وجود له ارتباط بالوعي ومقولاته أو بالإنسان واهتماماته ولغته. وبما أنّ الزمان والمكان لاحقان للوجود ومتأسّسان عليه فإنّ الوجود إذن غير زمنيٍّ وغير مكانيٍّ، وليس له ماضٍ وحاضر ومستقبل؛ فلا يغيب ولا يحضر بل هو وجوب مطلق.

والآن لننظر في أهمّ خصائص الوجود النوميولوجيِّ، وسوف أجملها في أربع أفكار:

(أ) الفكرة الأولى: هي أنّ الوجود واجب. البديل هو العدم، لكن العدم غير موجود، فلا يبقى لنا سوى الوجود. ولا نقول إنّ معنى الوجوب هو الأزليّة أو الأبدية أو السرمديّة فكلّ هذه المفاهيم تظهر لاحقاً مع فكرة الزمان ومع الوعي. وعكس «الواجب» هو «الممكن». فهل كان من الممكن للوجود ألا يوجد؟ أو هل يمكن لنا أن نسأل مع لايبنتز «لماذا كان وجود ولم يكن عدم؟»؟ هل هذا السؤال أصلاً ممكن؟ الحقيقة أنّنا لكي نطرح هذا السؤال لا بدّ من أن نوجد. ولو لم يكن ثمة وجود لما كان سؤالاً أصلاً. ومن ثمّ، فالسؤال يدين في إمكانيّته للوجود؛ فالوجود هو أساس طرح السؤال. إنّنا حتى لا يمكن أن نتصوّر حالة يكون فيها عدم ولا يكون وجود. فالتصوّر أيضاً محتاج للوجود. وعليه، فلا نستطيع الإقرار بأنّ ثمة عدماً، كما ولا نستطيع طرح السؤال «لم كان وجود ولم

[1]-Heidegger, Being and Time, p.255

يكن عدم؟». العدم غير موجود لكي نضعه في سؤال. وكلمة (عدم) لا تعدو أن تكون خطأ لغوياً، وهذا الخطأ مفهوم في إطار الفينوميولوجيا فقط. فلنكون هناك كلمة فلا بد لها من مُشار إليه خارج الكلمة ذاتها، ومن هنا فلفظة (ييفغل) مثلاً ليست كلمة بل حروف مرصوفة بشكل عشوائي. في هذا الإطار، يقول الفارابي في كتاب «الحروف»: لكي يكون الشيء موجوداً فلا بد أن تكون له ماهية خارج النفس سواء تصوّرت النفس أم لا. ويقول أيضاً: ما ليس له ماهية فليس بصادق ولا كاذب^[1]. والفارابي هنا ليس (اسمائياً) بل يقرب أن يكون أفلاطونياً واقعياً، وقد يختلف معه كثيرون، ولكن ضرورة أن تتجاوز الكلمة ذاتها وتتجاوز ما قد يقدمه لها المتلفظ من مدلولات نفسية شخصية غامضة هي ضرورة تقتضيها المعرفة، ويستوجبها العلم، ويشترطها التواصل اللغوي-الاجتماعي. ولما كانت لفظة (عدم) لا تحيل على شيء في الواقع ولا في عالم الماهيات فهي لاغية. قد يرى بعض الفلاسفة أنها تحيل على ماهية، ولكن عجز العقل عن تصوّر مدلول العدم يجعلها فعلاً مجرد لفظ لا ترقى إلى أن تكون كلمة.

من هنا، فإن ورود لفظة (عدم) في أيّ سؤال أنطولوجي يفسد السؤال ويجعله لاغياً. فقد يلتبس الذهن أحياناً بسبب هذا الاستعمال اللغوي الطويل فيظن أن للعدم نصيباً من الوجود، أو أنه يقف قبالة الوجود. ولكن الواقع أن الوجود ليس ممكناً لأن الإمكان هنا يعني أنه كان يمكن ألا يوجد، وأن العدم يحل محله! ولكن كيف للعدم أن يكون مكان الوجود وهو لا وجود؟ بعبارة أخرى، إمكان الوجود يعني أن العدم كذلك ممكن؛ فكأننا أمام خيارين: إما الوجود أو العدم، وتلعب الصدفة وربما عوامل أخرى دوراً في اختيار أحدهما ورفض الآخر، ولكن بما أن العدم غير موجود فليس ثمّ إلاّ الوجود، ومادام هو الخيار الوحيد فهو واجب لا ممكن. لو كان الوجود ممكناً لكان يمكن للعدم أن «يكون»! أي أن يوجد، وهذا تناقض شنيع. وعليه، لا مفر من الوجود، وبالتالي فهو واجب. قد يُقال، مع هايدغر، «إنّ الوجود غير موجود» وهذا صحيح إذا سلّمنا أنه شيء ما (أي موجود من ضمن الموجودات). ولكنّه موجود بمعنى آخر. إذا كان الوجود هو «أساس» الموجودات- وهو ما يجعلها موجودة- فإنّه أيضاً موجود لأنّه أساس نفسه وهو يبرهن- لذلك- على نفسه. ولو احتج إلى برهان من خارجه لما عاد هو الأساس. وهكذا فالوجود موجود بمعنى أنه يؤسّس لنفسه كما يؤسّس للموجودات الأنطيقية (أي الأشياء بوصفها موضوعات لتدبر الوعي النظري). ولو صار الكون الماديّ كلّهُ إلى الفناء فإنّ الوجود سيظلّ موجوداً؛ لأنّه وجود واجب لا يزول بأيّة صورة من الصور. ورغم أننا يمكن أن نتحدّث عن إمكانية فناء «الشيء» بالمعنى الماديّ فإنّ الشيء بوصفه نوميئاً أو شيئاً-في-ذاته لا يفنى لأنّه يكتسب من الوجود ذاته وجوباً. فلا بدّ دائماً من أن يكون هناك شيء ما. وسوف نعرف تفصيل ذلك لاحقاً.

[1]- الفارابي، كتاب الحروف، ص ١١٦، ١٢١.

(ب) الفكرة الثانية: هي أن الوجود بديهيٌّ وبينّ. صحيح أن بعض الموجودات قد لا تبين ولا تظهر ولكنّ الوجود ذاته بينّ لأنّه بديهيٌّ، وهو بديهيٌّ لأنّه يؤسّس لنفسه ويبرهن عليها دونما حاجة إلى أساس آخر. في هذا المجال، يرى هايدغر أنّ الوجود ينكشف وينحجب، ولكنّه خلط بين الوجود النوميّ والفينوميّ. فالأول بينّ دائماً، بينما الثاني فهو فعلاً ما ينكشف أو ينحجب بناء على انكشاف الدازاين أو احتجابه. وهو يأخذ عن هوسرل فكرة القصدية (أو التوجّه نحو...)، وهو توجّه نحن العالم أو نحن ما ليس هو (الأنا). كما أنّه توجّه مدفوع أو مبعوث بالاهتمام. فالدازاين، لاهتمامه بنفسه، يهتمّ بالعالم من حوله. وهكذا، فإنّ الاهتمام والخروج أو (التوجّه نحو) يجعل من الوجود الإنسانيّ وجوداً مفتوحاً. وبانفتاحه يفتح كلّ شيء حوله. وفي أفق الانفتاح (تظهر) الأشياء. على سبيل المثال: لو وجّهت انتباهي واهتمامي إلى اللوحة المعلقة على الجدار فإنّها (تظهر) لي، رغم أنّها قبل توجيه الاهتمام حاضرة أمام بصري لكنّها غائبة عن وعيي.

كذلك يرى هايدغر أنّ الإنسان في الوجود المزيف أو غير الأصليّ ينخرط مع الناس (الهمم)، وفي هذا الانخراط ينحجب وجوده كدازاين. فبرأيه، ما يوجد هو ما يظهر، وإن كان الظهور يحمل معه إمكانية الخفاء والألا-وضوح.

كلّ هذا صحيح ما دمنا نتحدّث عن الوجود الفينومينولوجيّ. أمّا الوجود النوميولوجيّ فهو بديهيٌّ وبينّ. وبما أنّه كذلك فلن أكون قادراً على أن أبرهن عليه؛ وهل أستطيع فعل ذلك؟ قد أقول مثلاً «يكفي أن نفكر في أنفسنا لنذكر الوجود». ولكن تفكيرنا في أنفسنا ليس برهاناً على الوجود؛ فلا يمكن لي أن أقول إنّ هناك وجوداً لأنني أفكر، كما فعل ديكارت. ورغم أنّ نصّ عبارة ديكارت تقول «أنا أفكر، ومن ثمّ فأنا موجود»، أي رغم أنّه يستعمل كلمة «موجود» وليس «وجود»، إلاّ أنّه يقصد المعنيين. هل يمكن اعتبار الكوجيتو أساساً؟ لتحرّ الدقّة هنا. ديكارت كان يردّ على الشكّك ممّن ينكرون الوجود أو المعرفة به. وقد وجد أنّه لا بدّ من الردّ عليهم، فصاغ لنا الكوجيتو. ورغم أهميّة الكوجيتو في نظرية الوعي إلاّ أنّه لا يفيدنا في نظرية الوجود. فالوجود بديهيٌّ وبينّ دونما حاجة إلى برهان. فماذا نعمل بالكوجيتو هنا إن لم يكن برهاناً؟

يقول المتنبّي (وليس يصحّ في الأذهان شيء.. إذا احتاج النهار إلى دليل). وأقول بعد التعديل (وليس يصحّ في الأذهان شيء.. إذا احتاج الوجود إلى دليل). عندما يأتي النهار فإنّنا نعرف فوراً أنّ النهار أتى. وقد ينكر شاكّ أو من خولط في عقله أنّنا في النهار، وقد نبرهن له مثلاً بظهور الشمس وانجلاء العتمة واتّضح الأشياء. لكن البرهان هنا لو نلاحظ ليس لإثبات وجود النهار بل لتغيير قناعات المنكرين. وهكذا فالبرهان على الوجود مُنصبّ على الاعتقاد وليس على الوجود. عندما نقول الوجود بينّ فالمراد أنّ الحدس المباشر هو الطريق الوحيد لمعرفة الوجود. وكلّ ما هو بينّ

فهو محدودوس. وأمّا البرهان كالأستدلال من شيء على شيء أو كالتعليل بذكر السبب، فلا ينفع في ما يظهر نفسه بنفسه ويوجد نفسه بنفسه. الحدس قد يكون ضرباً ممّا يمكن تسميته بالأستدلال الذاتي؛ أي أنّ الشيء يبرهن على نفسه بنفسه دونما حاجة إلى حدود وسطى. وقد تحدّث عن ضرب من التعليل الذاتي؛ حيث يوجد الشيء نفسه بنفسه، كما هو حال الوجود ذاته. وهكذا نقول إنّ التعليل الذاتي نابعٌ من كون الوجود واجباً، والأستدلال الذاتي من كون الوجود بيّناً.

(ج) الفكرة الثالثة: أنّ الوجود ليس في الزمان ولا في المكان، بل الزمان والمكان فيه. فلولا الوجود لما كان زمان ولا مكان. لكن، هل نقول: لولا الزمان والمكان أيضاً لما كان وجود؟ الجواب لا. فالزمان والمكان تصوّران علاقتيّان وهما مرتبطان بالإنسان؛ الرّاصد أو الواعي أو الفاعل أو هما ينشآن كعلاقة ثنائيّة بين الإنسان والعالم، أو كعلاقة بين شيئين مع وجود الرّصد والملاحظة من طرف ثالث هو الكائن العاقل. والزمان النسبي في الفيزياء مرتبط بوجود الرّاصد. وعليه فهل نقول: لولا وجود الإنسان لما كان وجود؟ هذا ما قد يشي به فكر كانط وهايدغر وإنشتاين. ولكن يجب علينا أن نعيد ونكرّر أنّ الوجود عند هؤلاء فينومينولوجي وليس نومينولوجياً. فالوجود النومينولوجي وجودٌ واجبٌ حتى لو انعدم كلُّ شيء. فبانعدام الأشياء والبشر ينعدم الزمان والمكان. ولكن سيقى الوجود لأنّه واجبٌ كما أشرنا في الفكرة الأولى، وليس هناك بديلٌ يحلُّ محلّه.

إذن، فالوجود خارج إطار الزمان والمكان. وعندما أقول إنّ «أرسطو موجود» فلا يجب أن نفهم كلمة «موجود» بمعنى زمنيّ (أنّه وجد في زمن ثمّ مضى)، فبما أنّ الوجود لازمانيّ ولامكانيّ فإنّ أرسطو موجود دائماً وأبداً. وكلُّ شيء موجود فهو موجود دائماً وأبداً. ثمّ إنّ الوجود ليس الحضور والغياب الزمنيّين، ولا هو فقط الحضور الجسديّ أو المادّيّ للموجود، بل هو شيء أعمّ؛ إنّ الوجود النومينولوجي للموجود سواء أكان موجوداً فعلياً أم ممكنًا، والإمكان (القوّة) والفعل كلاهما متعلّقان بالزمان.

الوجود النومينولوجي إذن هو الأساس، وأمّا الحضور الجسديّ فهو إحدى إمكانيّات النومين. فأرسطو التاريخي كان له حضور جسديّ ومرتزمٌ ومتمكّن. ولكن الزمان والمكان لا يستغرقان الوجود. هو كشخص-في-ذاته، كنومين، موجود بشكل واجب؛ وظهوره المادّيّ، وهو ظهور للوعي وفي زمان ومكان محدّدين، هو إحدى التجلّيات فقط. قد يُطرح سؤال كهذا: هل كان أرسطو موجوداً قبل ولادة أرسطو الفعلية؟ الجواب هو أنّ السؤال خاطئ، فكلمة (قبل) تدلُّ على زمان، ولكن عند الحديث عن النومينات يجب أن نتجنّب تصوّر الزمان والمكان رغم صعوبة التفكير في شيءٍ من دون استحضار الزمان والمكان.

(د) الفكرة الرابعة: أنّ الوجود مستقلٌّ عن الوعي. راج لدى كثير من الفلاسفة المُحدّثين

والمعاصرين الربط بين الوجود والوعي، وهذا الربط يدعوه الفيلسوف الإيطالي فيراريز بالمغالطة الترانسندنتالية^[1]. وأشهر من قام بذلك كان جورج باركلي. يرى هذا الرجل أن الشيء لكي يوجد يجب أن يكون مدركًا. مثلاً، الطاولة التي في غرفتك موجودة لأنك تراها رأي العين، ولكنك عندما تترك الغرفة لا تعود متأكدًا من أن الطاولة لا تزال هناك! هذا رأي باركلي. وربما أنه يؤمن حقًا بأنها هناك ولكننا لا نملك دليلاً على ذلك؛ فلكي يكون لدينا دليل لا بد من أن نلج إلى الغرفة مرةً أخرى ونرى الطاولة، وعندها نقرر وجودها بالرؤية. ولذا قال باركلي إن الطاولة لكي توجد لا بد من أن تُدرك.

على كل حال، كلامنا الآن ليس عن موجود جزئي بل عن الوجود عمومًا. فطاولة باركلي تحضر وتغيب ولكنها لا تنعدم ما دامت موجودة. وليس هناك مكان آخر تذهب الطاولة إليه عندما لا نراها! لذا من الواضح أن باركلي كغيره يخلط بين الوجود والحضور. والفلاسفة المثاليون عمومًا يربطون بين الوجود والوعي (الأنا)؛ وذلك بسبب تأثرهم بكانط. فهذا الأخير جعل العالم والأشياء تُعرف بفضل ما للعقل من تصوّرات أولية ومقولات قبلية. فالعالم لا نراه كما هو بل نراه عبر وسيط وهو العقل وتصوراته وصوره. إلا أن كانط اعترف بوجود مستقل عن العقل وهو وجود الأشياء -في ذاتها أو النومينات. وقد اضطر لذلك كي يفسر وجود الانطباعات الحسية. فهي لا تصدر عن العقل بل لا بد لها من مصدر آخر، وهو الأشياء ولكن ليس كما تبدو لنا بل كما هي في ذاتها.

في الفكر ما بعد الحدائي صار الوجود مرتبطًا باللغة. فاللغة هي حدود العالم وما هو خارجها لا وجود له، ولا شيء خارج النص، كما يقولون. الفلاسفة القدماء لم يربطوا بين الوجود والعقل أو الوعي، وإذا ربطوا العقل بالوجود فليس المراد هو العقل البشري بل العقل الإلهي أو الكوني (النوس). هوسرل من جهته رأى أن الوجود مرتبط بالوعي. أمّا ما عداه - أي العالم كما هو - فعلق الحكم عليه. وقد تساءل هايدغر في الوجود والزمان عن مفهوم «الواقع» وعن «العالم الخارجي»، ورأى أنها مشكلة مزيفة؛ فالإنسان هو وجود-في-العالم منذ البدء. ولكن «العالم» عنده يظل فينومينولوجيًا؛ لأنه «عالم-لي»، وحتى في تبصّراته المتأخرة فالوجود مرتبط باللغة ولا يظهر إلا فيها؛ إذ إنها مسكن الوجود. وهكذا، فالوجود ما يزال فينومينولوجيًا فقط.

لا بد من القول هنا، أن مسألة استقلال الوجود عن الوعي مرتبطة بمسألة قديمة وعويصة وهي البرهان على وجود العالم الخارجي؛ أي وجود الأشياء خارج النفس. فالبرهان إذا ما تحقّق يسهم في تأكيد استقلال الوجود حقًا عن الوعي؛ لأن عدم استقلاله لا يعني سوى أن الوجود تمثّل من تمثّلات العقل كما يقول فلاسفة المثالية الدوغمائية - حسب تسمية كانط لهم في فصل تنفيذ

[1] -Ferraris, Manifesto of New Realism, p. 25

المثاليّة الذي أضافه على الطبعة الثانية من كتاب نقد العقل المحض. ويمثل هؤلاء جورج باركلي. ثمّة مثاليّة أخرى يدعوها كانط بالمثاليّة الاحتماليّة، ويمثلها ديكارت، ترى أنّ البرهان على وجود العالم الخارجي أمرٌ لا يمكن تحقيقه^[1]. فديكارت، ويتابعه بعض الفلاسفة التجريبيون أيضاً كجون لوك، يرون أنّ مسألة الواقع الخارجي هي مسألة إيمان لا برهان^[2]. كما يرى كانط أنّ اعتبارها مجرد مسألة إيمان، وعجز الفلاسفة عن تقديم البرهان هو بمثابة «فضيحة»!

بعد أن يبيّن كانط طبيعة هذه المثاليّات يطرح هو ذاته حلاً للمشكلة أو برهاناً لها. فيقول «إنّ وعيي بوجودي - كأنا تجريبي - هو دليلٌ على وجود الأشياء خارج ذاتي». ويبرهن على ذلك كالتالي: إنّ تصوّراتنا الداخليّة متغيّرة، وهي تسير في نظام زمنيّ. فهناك أفكار أو تصوّرات مضت ونستدعيها بالذاكرة وأخرى راهنة (مثلاً، كنت أشعر بألم، والآن أشعر بلذّة، وبعدها ربما أشعر بحزن ... إلخ). وهكذا، فالتجربة الشعوريّة الداخليّة تتمّ في زمن. وبالزمن ندرك الأشياء ولكننا لا ندرك الزمن ذاته لأنّه هو شرط الإدراك الحسيّ. وبما أنّ أفكارنا سيّال زمنيّ فإنّ تحديد تصوّراتنا أيّ تحديد أيّ منها ماضٍ وأيّ منها حاضر، يفترض وجود شيء ثابت. وهذا الثابت لا بدّ من أن يكون خارج النفس؛ لأنّ تمثّلاتي للأشياء هي أفكار وتصورات، وهي متغيّرة لا ثابتة. ومن ثمّ فلا بدّ من وجود شيء ثابت خارج عن الذات هو الأشياء الخارجيّة الموجودة في المكان^[3]. يقول زكريا إبراهيم شارحاً: كيف أقول «أنا» دون أن أثبت بإزائي شيئاً ليس إيّاي؟ إنّ وجود ذات عارفة تستلزم وجود موضوع معروف^[4].

وقبل أن أنتقل إلى الفقرة التالية، سأعطي برهاناً أراه معقولاً ومفيداً لنا في هذا الصدد، وهو ينتهي إلى المحاججات الترانسندنتاليّة التي وجدناها عند كانط في برهانه على الوجود الخارجي، وهيلاري بتنام في محاججته ضدّ الأدمغة في الوعاء^[5].

لا حلم من دون يقظة: أبرز مثال يواجهه به الشكّ القول بوجود عالم خارج النفس هو مثال الحلم. بمعنى أنّ إمكانيّة أن أكون أحلم هي التي فتحت لهم باب الشكّ. فما الذي يمنع أن أكون أحلم طوال الوقت؟ ففي الحلم نعيش في عالم مكتظّ بالأشياء، ومليء بالحوادث، ولكنّ هذا العالم الثريّ في خاتمة المطاف لا يوجد سوى في ذهني/حلمي، ولا يمكن أن أعرف ما إذا كنت أحلم أم لا.

[1]- كانط، نقد العقل المحض، ص ١٥٥.

[2]- محمود فهمي زيدان، كمنط وفلسفته النظرية، ص ٢٢١.

[3]- كانط، نفسه، ص ١٥٦.

[4]- زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقديّة، ص ٧٠.

[5]- بتنام، العقل والصدق والتاريخ، أنظر مثلاً: ص ٤٣.

عن طريق هذه المحاجة الربيبية يمكن لنا بكل بساطة أن نبهن على وجود عالم خارج النفس، أو ما اتفق على تسميته عالمًا واقعيًا. فمن المقرّر أنّنا كبشر لم نكن لنعرف أنّ ثمة حلمًا ما لم يكن ثمة واقع، أي لا-حلم. وهكذا، فلو كنّا نعيش دائمًا في حلم وليس ثمة واقع فلن نعرف أيّ تمييز بين الحلم واليقظة، بل لن نعرف أنّنا نحلم إطلاقًا. فلكي نعرف أنّنا كنّا نحلم لا بدّ من أن نفيق. وهذا هو برهان وجود عالم مكتظّ ومليء بالناس والحوادث والأشياء غير عالم الحلم. يبقى لنا فقط أن نعطي معيارًا نميّز به بين العالمين؛ عالم الحلم وعالم اليقظة، مع ملاحظة أنّ عالم الحلم لا يحيل على شيء خارجة، بينما عالم اليقظة يفعل ذلك، فهو عالم واقعي بالضرورة. بعبارة أوضح: لا يكفي أن نعرف أنّنا نحلم ثمّ نستيقظ، بل أيضًا أنّنا في الحلم لا نخرج من عقولنا، بينما في اليقظة نخرج من عقولنا وننّجه نحو شيء مُفارق؛ الواقع، وإلاّ لما كان ثمة تمييز بين الحلم واليقظة. لكن المشكلة أنّنا في الحلم نظنّ أنّنا نعيش في عالم مُفارق وليس في عقولنا، فكيف نميّز بين المُفارق والمُحايث؟

الوضوح والتماسك يميّزان عالم اليقظة من عالم الحلم، ويمكننا الاستعانة بكانط هنا. ففي عالم الحلم تتراخى المقولات العقلية التي تنظّم الحياة الواقعية. مقولة الزمان والمكان والجوهر والعلية تنظّم خبرتنا اليومية. لكن في الحلم يحدث انتهاك لتلك المقولات: فقد أرى صديقًا مات منذ عشرين عامًا (انهيار مقولة الزمان)، وقد أكون في الرياض فأصبح في بغداد في اللّحظة عينها (انهيار مقولة المكان)، وقد أُصابُ بطلق ناريّ يخترق جمجمتي فلا أموت (انهيار العلية)، وقد أصادف صاحبي زيدًا فإذا به في اللّحظة عينها جاري عمّر (انهيار الهوية)، وهكذا. صحيح أنّني لن أفكر في المقولات وانتظامها وأنا نائمٌ ولكنني أستطيع ذلك وأنا واعٍ. من هنا، إذا انهارت المقولات فأنت تحلم، وستعرف أنّك تحلم، ولكن بعد أن تستيقظ بالعادة. ولو صدف ذات يومٍ وأنت تسير في الشارع أنّك قابلت أباك الذي مات فعليًا قبل عشر سنوات، فاعلم مباشرة أنّك تحلم.

من هذا البرهان، برهان اليقظة، عرفنا ما يلي:

- أنّ هناك يقظة مادام هناك حلم؛
- أنّ اليقظة تحيل على واقع مفارق خارج الذهن وإلاّ لكانت حلمًا؛
- أنّ انهيار المقولات أو بعضها هو معيار جيّد لتمييز الحلم من اليقظة.

5 - الوعي النومينولوجي

الوعي في إطار الفلسفة النومينولوجية هو الوعي الذي يعي نفسه من دون أن يكون موضوعًا قصديًا. وإذا صار يستعين بمقولتي الزمان والمكان (اللّتين تجعلان التعيين ممكنًا) في الفهم صار وعيًا فينومينولوجيًا.

وللوعي عمومًا له خواصٌ مميزة هي:

(أ) **التعالی والافتتاح:** أي أنّ له قدرة على التعالي وتجاوز ذاته والتوجّه أو الانفتاح على غيره. وللانفتاح أوجهٌ عدّة:

-انفتاحٌ على المعطى المباشر وهو (انفتاح على الحاضر). وهذا هو الإدراك أو الحدس الحسيّ.
-انفتاحٌ على المعطى غير المباشر وهو (انفتاح على الماضي). وهذه هي ملكة الذاكرة؛ والذاكرة حفظ وتذكر أو استدعاء.

-انفتاحٌ على ما ليس معطى بعدّ وهو (انفتاح على المستقبل). وهذه ملكة التنبؤ. ويكون الوعي فيها فارغًا إلّا من الرسوم والصور الخياليّة، ويصدق التنبؤ بانطباق الرسوم على ما يُعطى للوعي. (وقد استفدنا من كلّ ما سبق من هوسرل ورأيه في فينومينولوجيا الوعي بالزمن الداخلي).

(ب) **التعالق أو تأسيس العلاقة:** العقل يقوم بتأسيس العلاقات الكائنة بين الأشياء، وهذه العلاقات لا توجد في صميم تلك الأشياء ولكنّها بينها. وهي لا تُرى بالإدراك الحسيّ ولكن بإدراك نومينولوجي؛ فالعقل في جوهره يدرك ذاته وغيره ويدرك العلاقة بينهما. والعلاقة لا تُرى، وهي الاختلاف الذي يجلي ويكشف الحدود القائمة بين الهويّات. الاختلاف لا يدرك حسب دريدا. ولكنّه برأبي يُدرك ولكن ليس حسيًّا بل مقوليًّا، ونحن نستعير فكرة الإدراك المقوليّ من هوسرل الذي يجعله جزءًا من الإدراك، فنجد أنّ الإدراك الحسيّ يتضمّن إدراكًا مقوليًّا للماهيات بحيث يتحقّق الإدراك الحسيّ لشيء ما بوصفه «مثالًا عينيًّا» لماهيةً كليّة. مثال هذا أنّني أدرك الطاولة حسيًّا بوصفها تنتمي إلى ماهية الطاولة الكليّة، ولو لم أحز على هذه الماهية لما عرفت أنّني أدرك طاولة بل شيئًا أصمّ لا معنى له.

(ج) **التعيين:** ويعني صياغة المشهد أو لنقل الأفق. فلكي يكون الشيء-في-ذاته ظاهرةً (فينوميًا) فإنّه يجب أن يتعيّن ويتكيّف؛ أي أن ترسم له حدوده وملامحه. وهذه تتمّ بفضل التقاء الوعي بالنومين، وإذ يلتقي بها يقوم بتحويلها إلى فينومين من خلال تركيز النظر على جوانب من دون أخرى، فيكون بذلك قد استوفى رسم ملامح الشيء. وفي فصل النومينولوجيا سوف نفصل في الكيفية التي يتمّ بها التحول من النومينا إلى الفينومينا. كما أنّ التعيين يرسم ملامح الأفق الذي تظهر فيه الظواهر؛ فتركيز النّظر (توجيه القصد) أقوم مثلاً بإدراك الصورة بوصفها وجهين، وفي الخلفية تتحوّل المزهرية إلى ظلّ داكن، أو قد أدركها بوصفها مزهرية فيغيب الوجهان في الأفق ليكونا مجرد خلفيّة. وفي فيزياء الكمّ قد يظهر الضوء كموجات وأحيانًا كجزيئات تبعًا لآليات الرصد. فلا يمكن تعيين شيءٍ بمعزل عن الأفق وعناصره. والواقع هو أفق الآفاق.

من هنا، فالعقل نوميولوجيًا هو العقل مستقلاً بذاته وله خواصٌ وفعالياتٌ، وهو قصد وانفتاح وتأسيس للعلاقات وللأفاق. كلُّ هذا متأثّرٌ من طبيعته الانفتاحية؛ فالانفتاح ينطوي على تحديد أنطولوجيٍّ للأنا وللآخر وللعلاقة بينهما. ولكن الأنا كنومين والآخر كنومين هما من الهويّات، أمّا العلاقة فهي الاختلاف القائم بين النوميئات، والطريقة التي تتجلّى بها الأشياء للوعي. حيث إنّ العلاقة إذ تتجلّى وتكشف عن هويّاتها تكشف أيضًا عن أنّها مستقلةٌ عن غيرها؛ أي تكشف عن اختلافها. والاختلاف هو كلُّ ما لا يرى حسيًّا بين الهويّات، وهو جوهرِيٌّ في تعيينها، وهو ليس نوميئًا ولكنّه أيضًا ليس مجرد فكرة عقلية بل هو الغياب الذي يستطيع العقل إدراكه بفضل الحدس المقوليّ، وهذا الغياب أنطولوجيٌّ؛ أي أنّه يختلف عن الغياب بالمعنى الزمنيّ.

6 - استقلال الوجود أو استقلال الوعي

الوجود مستقلٌّ عن الوعي ... ولكن، هل الوعي مستقلٌّ عن الوجود؟

العقل كينونة- في ذاتها - نومين. وهو كغيره من الأشياء- في ذاتها- خاضع لقوانين النوميولوجيا. وهي القوانين الثلاثة التالية:

(أ) قانون الهوية: وهو أنّ الشيء هو هو.

وقانونا الاختلاف وهما:

(ب) قانون عدم التناقض: وهو أنّ الشيء ليس لا-هو.

(ج) قانون الثالث المرفوع: وهو أنّ شيئًا ثالثًا موجود ولكنه ليس (هو) ولا (لا-هو).

والعقل عندما يعي ذاته فإنّه يعيها كعالم؛ أي يعي العالم الذي يوجد فيه وهو عالم الأشياء-في- ذاتها. ولكنّه لا يميّز نفسه حتى يعي القوانين الثلاثة التي تحكمه وتحكم كلّ النوميئات.

الآن، عندما يتدبّر العقل ذاته فإنّه يتدبّر معها القوانين الثلاثة بفضل الملكات والخواصّ السالف ذكرها في الفقرة السابقة. ومن تدبّر كلّ قانون تنشأ مقولة ملائمة له، وهكذا تكون لدينا القائمة التالية:

(أ) مقولة الأنا: وتنشأ من قانون الهوية؛ فالعقل يعي ذاته بوصفها أنا.

(ب) مقولة الأنت: وتنشأ من قانون عدم التناقض؛ فالعقل يعي أنّه أنا وليس لا-أنا. والألا-أنا هو الآخر الحاضر، وهو الأنت.

(ج) مقولة الهو: وتنشأ من قانون الثالث المرفوع؛ فالعقل يدرك أنّ الثالث هو آخره الغائب. فهو

ليس الأنا ولا اللا-أنا، إنما هو اللا أنا واللا لا-أنا معاً، فهو الهو.

الأنا والأنت والهو يشكلون عناصر معرفية، والحال هذا. ولكن لكل منها أساساً أنطولوجياً هو القوانين الثلاثة أعلاه. ومن المقولات الثلاث أعلاه يمكن اشتقاق مقولات أخرى؛ منها مقولة الكثرة. وبفضل هذه المقولة تُشتق مقولة النحن من الأنا، والأنت من الأنت، والهم من الهو.

العقل كوجود-في-ذاته وكوجود-في-عالم-في-ذاته، له مقولاته وتجري عليه القوانين التي تجري على غيره. لكنّه يمتاز عن غيره من النومينات بكونه ينطوي على نشاط ذاتي أو فاعلية ذاتية هي القصدية (= أو الإحالة أو الاتجاه نحو...). والقصدية هي اتجاه العقل نحو ما هو «آخر»، أي نحو ما ليس نفسه. ولكن توجه الوعي نحو الآخر (نحو العالم والأشياء) يحيلها إلى ظواهر للوعي (فينومينات). والفينومين يتأسس دائماً بوصفه «آخر» الوعي. فهو إذن يتحدّد أولاً بوصفه موعى به (هناك وعي دائماً يرافقه ويؤسسه ومن دونه لا يكون فينوميناً)، وثانياً بوصفه آخر لذلك الوعي. فإذا وعى الوعي ذاته فإنه يجعلها آخر! وهنا ضرب من التناقض الظاهري؛ حيث الوعي أنا وآخر معاً. فهل نقول إننا أمام وعين منشرطين عن وعي واحد: وعي قاصد ووعي مقصود؟ أم أننا فقط أمام الوعي ذاته وهو يرتد على ذاته؟

يجب أن نتذكّر الشرطين أعلاه مرة أخرى، وهو أنّ الشيء يصبح ظاهرة: (أ) إذا كان موضوعاً للوعي (ب) وكان «آخر» للوعي. وبما أنّ الوعي ليس آخر بالنسبة إلى نفسه (فهو هو)؛ فعليه يمكن للوعي أن يعي نفسه من دون أن يحيلها إلى ظاهرة (فينومين). إنّ الشيء لا يكون آخر لأنه موعى به ولكنه يوعى به لأنه -أنطولوجياً- آخر. ولهذا فليس شرطاً أن يتحول الوعي إلى آخر إذا قصد نفسه بالتدبر. والحقيقة أنّ مقولة (الأنا) تظهر هنا؛ أي تظهر في اللحظة التي يُنجز فيها الوعي الذاتي. فهو يدرك نفسه من دون أن يحيلها إلى (آخر). وهذا الإدراك الذاتي نابع من إدراك النومين (العقل النوميني) لمبدأ الهوية الذي يحكم النومينات؛ فهو يعكسه في ذاته. ومبدأ الهوية ينتقل - مع نومين العقل - من كونه مبدأ أنطولوجياً إلى مبدأ معرفي كما أشرنا قبل قليل. وبفضل إدراك العقل لمبدأ عدم التناقض يدرك حدود نفسه، وأنّ ثمة آخر مختلفاً، وأنّه ليس هو. وعند إدراكه لنفسه وللآخر معاً يدرك العقل - بفضل مبدأ الثالث المرفوع - أنّ شيئاً ما لن يكون هو ولا لا-هو؛ أي لن يكون هو ولا آخره، فينتج لدينا شيء هو (لا «أنا ولا-أنا») وهو الثالث. ومن هذا الثالث ينشأ رابع هو: (لا «لا «أنا ولا-أنا»)، وهكذا تنشأ مقولات الكثرة: النحن والأنت والهم.

ينبغي القول أنّ العقل قادر بفضل نشاطه الذاتي على أن يحيل كل شيء إلى موضوع له؛ أي إلى ظواهر (فينومينات). وهذه الإحالة (التحويل) هي ضرب من التعيين. فالعقل يحدّد ماهية الشيء ومعناه بفضل التنبه الذي له. أمّ الوعي بلا تعيين فهو ما كان سابقاً للوعي الفينومينولوجي. مثلاً،

وعى الأنا بذاتها وبالآخر هو وعي غير متعين بل هو مجرد تحديد أنطولوجي لا كيفي أو معرفي. لكن عندما يتدبر الوعي نفسه بوصفه تكييفاً أو تعييناً فإنه يصبح «ذاتاً»، وهنا تظهر مقولة (الذات)، وهي من مقولات الوعي الفينومينولوجي، ونشأت من مقولة الأنا النومينولوجية. ومن تدبر الوعي للآخر (الأنت والهو) تظهر مقولة (الموضوع). والوعي هنا هو وعي فينومينولوجي سواء أكان جهوزياً أم حضورياً (بالمعنى الهايدغري للمصطلحين)؛ فالوعي يتعامل مع الأشياء والآخرين كأدوات أو كموضوعات للتعرف.

العقل إذن، يؤسس عالم الظواهر من خلال تعاطيه مع الأشياء-في ذاتها ومع عالمها، تعاطياً قصدياً. فالقصديّة ليست توجّهاً نحو الغير فحسب بل أيضاً تعييناً له، وتحديدًا لملاحمه، وتأويلاً لطرقة في الوجود. العقل هنا - أو الوعي الفينومينولوجي - ينشئ العالم بوصفه عالمه المتعين ذا الملامح المحدودة. فنومين الشجرة مثلاً يتحدّد كشجرة بفضل القصديّة، أي يتحدّد كشجرة لها زمان معين، ومكان معين، وصفات معيّنة، وعلاقة محدّدة بالرأئي. القصديّة تحوّلها من نومين إلى فينومين؛ أي من شجرة إلى (هذه) الشجرة. أمّا الشجرة النومين فتظلّ في ذاتها «إمكانية» مفتوحة لتأويلات وتأسيسات أخرى. هي ممكنة في تجلياتها، واجبة في وجودها.

7 - تدبّرات الوعي النومينولوجي

الوعي الفينومينولوجي عندما يتدبر نفسه الآن فإنه يتدبرها بوصفها ذاتاً عارفة أو فاعلة، ويتدبر العالم بوصفه عالمًا ظاهريًا موضوعيًا. ولكنّ الزمان والمكان أيضًا يظهران كمقولتين لهذا الوعي. ففي الوعي النومينولوجي لم يكن للزمان والمكان ظهور، ولكن كان هناك أساسٌ لهما وهو الطبيعة الذاتية للعقل؛ أي الطبيعة الانفتاحية للعقل على التجارب المُعطاة، وعلى التي كانت مُعطاة، وعلى التي لم تُعط بعد. فالزمان ذو الثلاث حقب هو ذاته العقل ونشاطه؛ حيث يتأسس الإدراك المباشر على الحضور، والتذكّر على الغياب، والتوقّع على الاستقبال.

ويمكن القول أنّ مقولة الزمان تنشأ عندما يقوم العقل، بفضل الأنشطة الثلاثة، بتعيين الأشياء وتكييفها. فالزمان ملازمٌ للوعي الفينومينولوجي. وبما أنّ الإدراك الحضورى هو إدراكٌ ليس لأشياء منعزلة فحسب بل أيضًا لسياقات وعلاقات (انظر خاصيّة التعالق)، فإنّ المكان ينشأ من مبدأ العلاقة. ولكي يقوم العقل بتكييف الأشياء يعمل على إبرازها في أفق أو في سياق. فلا يدرك، مثلاً، الكرسيّ وحده بل كلّ ما يحيط به. ولا شيء «فينومينولوجي» يدرك منعزلاً. وهكذا، فعلاقة التعاقب والتجاور تكون كامنة في الأفق؛ حيث إنّ المكان هو العلاقة الخارجية (الأفقية)، والزمان هو العلاقة الداخلية (أنشطة الوعي الثلاثة). والعقل في أفعاله يستحضر المكان لأنّه عنصر مقومٌ لمفهوم الأفق، بل إنّ الأفق ليس سوى العلاقات المكانية التي تقوم بين الأشياء.

يجدر القول إذن، أن الوعي الفينومينولوجي هو وعيٌ زمنيٌّ ومكانيٌّ. وهو بهذا يحيل كلَّ ما يكون موضوعاً للوعي إلى فينومينولوجيا. وإذا كان الشيء منخرطاً في الزمان والمكان فإنه يكون مادةً (فالشيء الماديُّ هو ما تزمنَ وتمكَّنَ). ومن ثمَّ فالشيء يصير مادياً إذا وقع في الزمان والمكان. وكلُّ ما هو ماديٌّ يُدرك حسياً ولكن ليس بالضرورة!؛ إذ ثمة إدراكات حسية ناقصة. فعندما أدرك شيئاً في الزمان ولا أدركه في المكان (كإدراكي للأفكار النفسية التي يأتي به الخيال أو التذكُّر أو الوهم- وهي تدرك مباشرة في الحسِّ الداخلي «الزمان»)، فإنَّ إدراكي لا يكون حسياً كاملاً. كما أنَّ صور الهلوسة، أو الصور التي تظهر لعينيك بعدما تركَّز على لوحة معلقة على الحائط، ثمَّ تلتفت فجأة فتراها لا تزال قائمة أمام عينيك، تدرك ولكنها «غير حاضرة في المكان». وعليه، ثمة أشياء لا تُدرك في المكان ولا في الزمان، وهي لذلك ليست موادَّ بل أفكاراً (أو ماهيات كلية).

قائمة المراجع والمصادر

1. أرسطو، الميتافيزيقا، ضمن: إمام، عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة كتاب (الميتافيزيقا)، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٩.
2. الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤.
3. الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠.
4. يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
5. كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د. ت.
6. زيدان، محمود فهمي، كنط وفلسفته النظرية، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤.
7. إبراهيم، زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية (عقريات فلسفية)، مكتبة مصر، د. ت.
8. بتنام، هيلاري، العقل والصدق والتاريخ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢.
9. -Ferraris, Maurizio. *Manifesto of New Realism*, tr. Sarah De Sanctis, SUNY Press, New York, 2014
10. -Heidegger, Martin. *Being and Time*, tr. John Macquarrie & Edward Robinson, Harper & Row Publishers, New York & Evanston, 1962.