

السؤال عن معنى الكون موسى وهبه قارئاً مارتن هايدغر وناقلاًه إلى العربية

تمهيد

يؤسس الفيلسوف اللبنانيُّ الراحل موسى وهبه علاقته بمنجز هايدغر الفلسفيِّ، على نحو فارقٍ فيه مسالك جمع غفير ممَّن اعتنوا بفيلسوف "الكيونة والزمان" شرقاً وغرباً. لم يشأ سحابة عمره الفلسفيِّ أن يتقدَّم بمدونة تُعربُ عن هاجسه الميتافيزيقيِّ، أو أن تفصح عمَّا هو مقيمٌ في الصدر. كان ما يختزنه العقل والقلب هو أشبه بمركز الجاذبيَّة الذي تحوم حوله الأفكار، فيأنس لها ويلوذ بأحوالها على الرغم مما فيها وبها من شقاء ومشقَّة. مع ذلك قرَّر أن لا يستجمعها، أو يعيد صياغتها لتكون له أطروحة العمر، ويسمى بها فيلسوفاً.

كثيرون تساءلوا عن الدَّاعي الذي حمله إلى هذا الحد من الزهد. لكن النُدرة من الأصحاب سيبتون على ما يشبه اليقين أنَّ ما طواه الرجل في كهف الصدر آمنه غواية التدوين والإشهار. همُّه الذي لم يحد عنه قيد لمحة، هو كيف ينبغي أن يُدرك القولُ الفلسفيُّ إدراك فهم وتبصُّر من خلال لسان العرب. من أجل ذلك، مألَّ إلى معاملة هايدغر كحقلٍ نموذجي لا اختبار ما كتبه هو على نفسه. هكذا سنراه يتعامل معه - ولو بشغف أقل - كما تعامل من قبل مع هيوم وكانط. أن ينقله إلى العربية بصيغة الإفهام الرضي. لذلك، لم يأت إلى هايدغر بتأويل، ولم يلق ضوءاً جديداً على زاوية لمَّا تزلُّ مُعتمة في منظومته. بل انه لم يتكلَّم أصلاً على ما يسميه "البادرة الهايدغريَّة".

سوف يتعيَّن انهماك موسى وهبه بالنصوص العربية التي تناولت هايدغر تأليفاً أو ترجمة؛ وهذه النصوص على الجملة هي مجموعة قليلة قابلة للحصر والتبويب وربَّما التاريخ. همُّه الجواب على سؤال حول الكيفية التي يمكن لقول هايدغر بالعربيَّة أن يكون؟ ثمَّ يليه تساؤل آخر على شيء من الرَّيب: هل يمكن قول هايدغر بالعربيَّة أصلاً؟ فإن كان ذلك نعم فكيف كان، وكيف يمكن أن يكون؟

لكن السؤال - والسؤال المريب على وجه الخصوص - لم يكن يشبه الحكاية الشائعة عن هايدغر في العالم العربي. أيحصر الهمّ الأقصى بترجمة وتفسير وشرح ما جيء به إلينا من اصطلاحات ومفاهيم هايدغريّة فارقت نمطيّات المدوّنة الفلسفيّة الكلاسيكيّة. بل أنّ هذا السؤال عنده لم يكن مجرد سؤال بروتوكوليّ نظراً إلى أنّ العربيّة لغة تضمّر فعل الكون (sein) في الربط بين المبتدأ والخبر، فلا يظهر هذا الفعل بشخصه كما قد يفعل في لغات أخرى، وكذلك لا يظهر البتّة في صيغة الحاضر.

في مسعاه إلى الإجابة عن السؤال الآنف الذكر سيلاحظ موسى وهبه "أنّ ثمة نزوعاً طبيعياً لدى "العقل العربيّ" إلى قول هايدغر بالعربيّة لكنّه ما يزال يفتقر إلى النقد كي يقول هايدغر كما ويجب أن يقال، وإنّ لذلك شروطاً يمكن تعدادها، وحدوداً لا يمكن تعديها. أمّا وإنّي لست على هذا القدر من المهارة وطول الباع، فسأكتفي بتسجيل هذا الميل إلى قول هايدغر بالعربيّة، هذا الميل الذي يعتمل بنا إلى حدّ العشق كرافد من روافد الحاجة التي تلوب بنا ونلوب بها إلى قول الفلسفة. فلئن صدقت هذه الحاجة إلى الفلسفة، وعلى افتراض أنّها حاجة حقيقيّة أي ليست حاجة تستتر بالفلسفة لتريد أمراً آخر، يصير بالإمكان التساؤل كيف يمكن لقول هايدغر بالعربيّة اليوم أن يكون؟.

* * *

لم يأت موسى وهبه بإجابة عجول على هذا السؤال الأثير. إلّا أنّه مضى إلى اختبار المهمة عبر ما يسمّيه "التمرين" على النقل الصائب. كان يقول، إذا لم تكن الفلسفة مجرد مجمع أفكار، وإذا كانت في الأساس نحواً وبادرة متّسقة في حركتها، فيجدر بالأحرى عدم الانشغال بالمعنى عن المبنى اللغوي. لن تتكلّم الفلسفة العربيّة ما لم يتكلّمها المشتغلون بالفلسفة بدءاً. وواضح أنّهم لن يستطيعوا قول هايدغر بالعربيّة ما لم نعبر من الكلام على الشيء أو الحديث عنه إلى قول الشيء نفسه، ما لم ينتقل القول أولاً من السرد والإخبار إلى محاولة السبر والكشف. ولنستعمل عبارة قديمة غير متأمّل فيها بعد: من الخبر إلى الإنشاء: من النثر إلى الشعر، وما لم يتمّ ثانياً المكوث في آثاره في العربيّة أي ما لم توجد آثاره كاملة أو شبه كاملة بالعربيّة في سياق متّسق المصطلحات والتراكيب، أي قابلة للقراءة عربيّاً.

* * *

لا تُطلب الفلسفة عند موسى وهبه إلّا لتعثر على أجوبة عن تلك الأسئلة التي تقلق راحة العقل. هو الفيلسوف الزاهد الذي لم يشأ من الفلسفة بعدما امتلأ بها، إلّا أن يقتطف ما لم يكن منها بحسبان. ما استساخ تكرر ما قيل من تفلسف الماضي والحاضر، وما يتوقّع أن يقال على النشأة إيّاها في المستقبل. لقد مضى في هجرته نحو القول الفلسفيّ ليكون له منه باب ضوء، إلّا أنّه دعا إلى الصبر لكي يولد المفهوم على أتمّه، حتى لا تشوب ولادته شائبة.

* * *

الصفحات التي نعرضها في ما يلي، هي نصّ مستعادٌ يقدّم فيه وهبه ملحمة "الكيونة والزمان" مع ترجمة لمقدمة مؤلّفها. ونشير إلى أنّ هذا النصّ كان نُشر في العدد الأول و"الوحيد" (خريف 2003) من مجلّة "فلسفة" التي كان يرأس تحريرها.

"الكون" والزمان

مقدّمة موسى وهبه لهايدغر

* أُجازف إذن بنشر هذا التمرين على قول هايدغر، بالعربيّة. أجازف بنشر تمرين على قول السؤال عن معنى "الكون" في لغة تأبى ظهور فعل الكون والثبوت في الحاضر على الأقلّ. في لغة تحار المتفلسفة فيها كيف تميّز بين الكون والوجود والكيونة، بين الموجود والموجوديّة والكائن والمتكوّن والقائم والثابت... إلخ.

ومجازفة هو هذا التمرين، حيث لم يسبق أن نُقل إلى العربيّة سوى بضعة نصوص قصيرة، وكتاب مبدأ العلّة، من كتابات هايدغر ما بعد الانعطاف، ومحاضرة سابقة على "الكون" والزمان وجميعها نقلت من دون تسويغ واف للخيار المعمول به في انتقاء المفردات العربيّة، ومن دون البناء بعضاً على بعض، بل من دون مجرد ذكر اللاحق للسابق. وباستثناء محمد محجوب الذي خصّص كتاباً للكلام على هايدغر ومشكل الميتافيزيقا - لم يكتب أحد بالعربيّة مادّة منفصلة تصلح للتداول عن هايدغر. وهكذا بقي نصّ هايدغر، الذي شكّل أقوى تظاهرة فلسفيّة في القرن المنصرم، بقي قليل الألفة في العربيّة. ولست أزعم أنّي مبدّد، هنا، قلة الألفة تلك، بضربة حظّ سحريّة، بل أسوق هذه الكلمات لأهوّن على القارئ وقع الكارثة التي تحيق - ولا بدّ - بالعربيّة، فتذهب بطلاقتها وانسيابها المعتادين جرّاء نقل الأنساق الفكريّة الأخرى إليها.

أقول للقارئ إذن: لا بأس عليك! فتلك هي مخاطر الحياة التي لا مفرّ منها إلّا بالتخلّي عن الحياة نفسها. ولعلّ الفطنة كلّها تكمن لا في التوقع على الذات، (ما الذات؟) بل في جعل هذه المخاطر محتملة ومحفّزة لدق حيويّ متجدّد.

حاولتُ إذن ما بوسعي كي لا أوغل كثيراً في التوليد، فلم ألجأ إليه إلّا اضطراراً. وملتُ إلى التعريب والتخفيف، في مثل أنطليجيا وأنطيقا وأنس وفيثمان. تجرّأت على ثيمة بإزاء Thema واشتققتُ منها الفعل ثيم والمصدر ثيم بدلاً من الترجمة المعمول بها: موضوعة وتعيين الموضوعات الخ.. وخفّفتُ لفظ فينومينولوجيا المقلق إلى فيمياء على وزن فعلياء (مثل كيمياء وفيزياء).

استعملت المزدوجين حول ألفاظ يكثر استعمالها لأقصد معنى مغايراً للمعنى المتداول فكتبت "كون" للإشارة إلى المصدر من "كان" بإزاء اللفظ الألماني das Sein (وسأعود لاحقاً إلى تفصيل

هذا الخيار). ولتمييزه من (كون) الدارج بإزاء اليونيفر (العالمين) وكذلك بمعنى التكوّن في مثل قولهم: الكون والفساد. وكتبت "شيء" بإزاء Die Sache واشتقت منه "الشيئي" و"الشيئية" للدلالة إلى أغراض التفكير ومكوناته - وربما يقرب من الأصل الاشتقاقي للشيء من شاء في العربية) وذلك لتمييزه عن الشيء والأشياء بالمعنى الدارج. وكتبت أخيراً "الحقيقة" بإزاء die Wirklichkeit بمعنى الواقع الفعلي، أي بواحد من معنيي الحقيقة بالعربية الذي غلب عليه استعمال الحقيقة بمعنى الصواب والصدق والمطابقة.

وأيضاً، استخدمت تعليق الحروف بالأفعال والمصادر كي تؤدي معاني غير منتشرة. فكتبت تطرّق - إلى، والتطرّق - إلى بالمعنى الأوسع لـ سَلَكَ ومسلك بإزاء verhalten، وكتبت الحديث - عن بإزاء die Rede والتحدث - عن بإزاء das Reden. وباستثناء أفهوم بإزاء Begriff وعِلْمان بإزاء das Wissen - وكنت قد سوّغت توليدهما في مكان آخر - ولدتُ انوجادية بإزاء Existenzialität كي أميزه من مجرد الوجود، وولدتُ تزمّن بإزاء Temporalität die للعبارة عن صيرورة "الكون" زماناً، وتمييز ذلك، تبعاً لرغبة هايدغر، من مجرد الزمنية Zeitlichkeit die الحصول في الزمان، وتبعاً للرغبة نفسها ميّزتُ بين التاريخ والتأريخ فخصّصت الأول بمجرّد الحدوث والمجريات التاريخية، ووضعت الثاني بمعنى علم التاريخ. - وكان هايدغر قد لجأ إلى التمييز بين die Geschichte الألماني و die Histoire المن أصل لاتيني.

يبقى أن أشير إلى مسألتين:

الأولى في تسويغ «الكون» الذي ترجمه عبد الرحمن بدوي، باكراً جداً، بالوجود، فأوقع قراء العربية في الحيرة بين الوجود Sein والوجود Eksistenz. فحاولوا الخروج من الحيرة بالقول: الوجود والوجود المنفتح وأحياناً الوجود البرآني والموجوديّة، أو اضطروا إلى إضافة اللفظ الأجنبي بهدف التمييز. وحين سيحسم زيناتي وكثورة أمرهما^[1] فيختاران كينونة بإزاء das Sein وكائن وكائنية، سيبقى الأمر عالقاً بالنسبة إلى Dasein فينقل تارة بالكينونة - هنا و(الدازين) وطوراً بـ: واقع إنساني^[2].

وأحسب أنّ هذا الخيار للكينونة يقطع مع الخيارات السابقة الأخرى، ويبدّد الحيرة بين مستويين من الكينونة (= بمعنى نمط كون الكائن هذه المرّة)، إلّا أنّه غير مثمر كفاية إذ ستواجهه إضافة إلى عقبة Dasein عقبة sein-in-Velt حيث sein مجرد فعل، وعقبة الألفاظ المنتهية بـ sein حيث قد تصحّ ترجمتها بالنسبة المصدرية أكثر ممّا تصحّ بالكينونة مضافة إلى معانٍ أخرى. إلى ذلك يبدو لي أنّ المصدر كون من (كاف و نون) (كان) أقرب إلى أداء الـ sein الألماني الشبيه بصيغة الفعل،

[1]- «العرب والفكر العالمي»، مرجع مذكور.

[2]- قارن ترجمة أمال أبي سليمان بترجمة المشرفين في المرجع نفسه.

وأنَّ الكينونة هي بالأحرى نمطُ كونٍ للكائن أو طريقة كون له.

وأقول في مواجهة الذين اختاروا الوجود والموجود بإزاء das Seiend و das Sein إن في معنى الوجود بالعربية يدخل ولا بدَّ معنى الحضور واللُّقيا، ويعارض معارضة تامّة معنى الانسحاب والغياب الذي يشاء هايدغر للـ das Sein. وأنَّ الموجود لا يناسب قط بوصفه اسم مفعول لترجمة أسم الفاعل Das Sein. لذا، وخلافاً لشروح شارل مالك^[1]، أتمسَّك بـ (الوجود) ومشتقَّاته بإزاء die Existenz ومشتقَّاته.

إلّا أنَّ الأهم من ذلك كلُّه هو التفكير في حقل المعاني المتفرّعة من «الكون» والوجود حيث لدينا معاً: - الكون وكَوْن ويكون والكائن والكينونة والهوذا (الهُوذِيَّة) والهكذا (الهكْذِيَّة) والثَّمة بإزاء das Sein و Sein و Ist و das Seiend و der Seinmoudus و das Dasein و Sosrin و es gibt

- والوجود والانوجد والقيام بالإزاء والتكوين والتكوّن بإزاء:

die Seinverfassung و die Vorhandenheit و die Existenz و die Existenzialitat (EK-s--) و die Generation.

ولعلَّ إغفال وجوب هذا التمييز الحاسم هو ما أدّى بشكل أساسيٍّ، وما لا يزال يؤدي، إلى زيادة لبس النصّ المترجم وزيادة غموضه وحوشيته من ثمّ.

أمّا المسألة الثانية فتعود الى وفرة التمييزات والفروق التي يعمد إليها هايدغر في هذا المدخل إلى كتابه الرئيس. إلّا أنَّها إن كانت مفيدة ولازمة بين الظاهرة والظهور والتظاهر والفَيْنْمان بإزاء:

Die Erscheinung و das Erscheinen و der Schein و das phänomen، فإنَّ مثل هذه الفائدة تصبح غامضة أو بعيدة المنال في موضوعين:

- الأوّل: حين يمعن هايدغر في التفريق بين العناصر المكوّنة لبنية السؤال، حيث يعمد إلى التفريق بين «السؤال والسأل» عن وطرح السؤال بإزاء das Fragen و nach و das Fragen- die و Fragestellung أو ينوِّع إلى السأل - بصدد، والسؤال، والسؤل، والمسألة، والسائل، والمسؤول بإزاء Das Anfragen bei و das Gefrdate و das Gefragte و das Erfrage و das Fragen و das Befragte.

- الثاني: حين يرى ضرورة أن يتكلم على التبدّي والإعلان (بإزاء das Sichzeigen و das Sich-

[1]- شارل مالك، المقدّمة، سيرة ذاتيّة فلسفيّة، بيروت، دار النهار، 2001، الفصل الحادي عشر بعنوان: الكيانيّة.

melden أو على التمثُّض والنضج (die Hervorbringe die Ausstrahlung) أو على الوهج والضوء (بإزاء die Helle و das Licht) فلا يعود القارئ يرى ما الداعي المنهجي لهذا الإفراط في التدقيق.

أجازف إذن بنشر هذه الترجمة لمدخل الكون و«الزمان» التي أردتها أمينة للنص المنقول بقدر ما يستطيع السياق العربي تحمُّل ذلك. أقول: قصدتُ لهذه الترجمة أن تكون أمينة، فإن بدا أنَّ ثمة انزياحاً عن الأصل، أو خيانة له كما يحب المتغرغرين بذلك، - وسيظلُّ ثمة انزياح بالضرورة بفعل الفارق اللغوي وإعمال التفسير الشخصي في فهم النص - فإنه انزياح غير مقصود وخيانة مرتكبة من فرط الأمانة.

موسى وهبه

«الكون» والزمان

«يبدو أنكم قد تألفتم من أمد بعيد، مع ما تعنون تخصيصاً حين تستعملون تعبير «كائن»، أمّا نحن الذين اعتقدناه مهوماً ذات مرة فقد بتنا الآن في إحراج»^[1]. هل لدينا اليوم جواب عن سؤال ما إذا كنا نعلم ماذا نعني تخصيصاً بكلمة «كائن»؟ لا، البتّة، يجدر إذن أن يطرح السؤال عن معنى الـ«كون» من جديد. هل نحن إذن أيضاً، اليوم وحسب، في إحراج عدم فهم تعبير «كون»؟ لا البتّة، يجدر إذن قبل أي شيء أن يستنهض من جديد فهم ما لمعنى هذا السأل. إن البلورة العينية للسؤال عن معنى «كون» هو مقصد المبحث اللاحق. وتأويل الزمان بوصفه الأفق الممكن لكل فهم للـ«كون» بعامّة، هو هدفه التمهيديّ.

إنّ النظر إلى مثل هذا الهدف بمطمحه ذاك وبحوثة اللازمة، والطريق المؤدّية إلى هذا الهدف، يستلزمان إيضاحاً مدخلاً.

مدخل: عرض السؤال عن معنى الـ«كون»

الفصل الأول: سؤال الـ«كون»: وجوبه وبنيته وتصدره

في وجوب التكرار المفصح للسؤال عن الـ«كون»:

السؤال هذا صار اليوم في النسيان. ومع أنّ زماننا يحسب بمثابة تقدُّم أن تستحسن «الميتافيزيقا»

[1]- أفلاطون، السفسطي، 244.

من جديد، إلاَّ أنَّ المرء بات يعفي نفسه من بذل الجهد لإثارة «صراع جابرة» جديد «بصدد الأوسية»؛ ومع أنَّ السؤال المتطرح ليس أيَّ سؤال كان، فهو جعل أفلاطون وأرسطو يلهثان بحثاً، وإنَّ خَبَتَ مذ ذاك كسؤال ثيميَّ لبحث فعليّ. إنَّ ما بلغه الاثنان قد صمد عبر انزياحات و«أطلية» عديدة وصولاً إلى منطق هيغل. وما انتزعه الفكر ذات مرةً بكبير جهد، من الفينماتات، وإنَّ بتقطُّع وفي وثبات أولى، صار متبذلاً من زمان.

ليس هذا وحسب، بل على أرض البدايات اليونانية نشأت، بصدد تأويل الـ «كون»، عقيدة لا تصرح أنَّ السؤال عن معنى الـ «كون» نافل وحسب، بل تصادق، إضافةً إلى ذلك، على فوات السؤال. يقال: «كون» هو الأفهوم الأعم والأخوي الذي يعاند، بما هو كذلك، كل محاولة تعريف. والأفهوم هذا الأعم واللايعرف من ثم، ليس به حاجة إلى أي تعريف، كل واحد يستعمله بثبات ويفهم مسبقاً أيضاً ماذا يعني بذلك كل مرة؛ وهكذا فإنَّ ما كان، بانسحابه، ينزع بالتفلسف القديم إلى القلق ويقيه فيه، صار بديهية واضحة كالشمس؛ حتى أنَّ من لا يزال يسأل عنه صار يوصم بالغلط المنهجي.

في بداية هذا البحث لا يمكن أن تشرح بالتفصيل التحكُّمات التي تغرس وترعى بثبات متجدد انتفاء الحاجة إلى السأل عن الـ «كون». فهي لها جذورها في الأنطُلُجيا القديمة نفسها. وهذه الأخيرة بدورها ومن حيث الأرض اتي منها تطلع الأفاهيم الأنطُلُجيا الأساسية، بالصلة مع مطابقة تسويغ المقولات وتماهيها - لا تحظى بتأويل مرضٍ إلاَّ على هدي سؤال الـ «كون» الموضح والمجاب عنه. ولذا نريد مناقشة التحكُّمات فقط بقدر ما يلزم لإدراك ضرورة إعادة السؤال عن معنى الـ «كون» والتحكُّمات هذه ثلاث:

1 - الـ «كون» هو الأفهوم «الأعم»^[1]. «فهمٌ ما للـ «كون» متضمَّن سلفاً في كلِّ مرةٍ في كلِّ ما يدرك من الكائن»^[2]. لكن أعمية الـ «كون» ليست تلك التي للجنس. الـ «كون» لا يحيط بالمنطقة العليا من الكائن من حيث يتفصل هذا أفهوماً في جنس ونوع. (الـ «كون» بما هو كذلك، ليس جنساً)^[3]. وأعمية الـ «كون» «تتعدى» كلَّ عمومية من نمط الجنس. فالـ «كون»، حسب إشارة الأنطُلُجيا الوسيطية «متعال». وكان أرسطو قد عرف وحدة هذه «الأعمية» المتعالية في مقابل كثرة أفاهيم الجنس الـ «شيئية» العليا كوحدة بالمماثلة. وهو بهذا الكشف طرح، رغم كلِّ تبعيته لتسأل أفلاطون الأنطُلُجيا، مشكلة الـ «كون» على قاعدة جديدة أساساً. لكنه لم يبدد، هو أيضاً، غموض ترابط المقولات ذاك. ناقشت الأنطُلُجيا الوسيطية، وبخاصة في تيار التومائيين والسكوتيين، هذه

[1]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، B4,100 A 21

[2]- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية II qu. 94 a 26

[3]- أرسطو ما بعد الطبيعة، ب 3. Illud quod primo cadit sub apprehension, est ens, cuius intellectus in omnibus, quaecumque quis apprehendit

المشكلة طويلاً من دون أن تصل إلى وضوح أساسي. وحين يعيّن هيغل ختاماً الـ «كون» بوصفه: اللا- متعيّن اللا- توسط فيه»، ويضع هذا التعيين في أساس كلّ شروح المقولات التي يوسعها لاحقاً في المنطق، يبقى في المنظور نفسه الذي للانطولوجيا القديمة، مع هذا الفرق فقط: إنّه يهمل المشكلة التي طرحها أرسطو: وحدة الـ «كون» في مقابل كثرة المقولات الـ «شيئية». وعليه، حين يقال: الـ «كون» هو الأفهوم الأعمّ، لا يمكن لذلك أن يعني أنّ هذا الأفهوم هو الأوضح. وأنّه ليس به حاجة إلى أيّ توسّع في الشرح. فالأفهوم - «كون» هو الأعمض بالأحرى.

2 - الأفهوم - «كون» لا يعرف: ذاك ما يستخلص من أعميته^[1] وعن حقّ إن كان التعريف يقوم بالجنس القريب والفرق النوعي؛ وبالفعل لا يمكن للـ «كون» أن يفهم بوصفه كائناً. (إلى الـ «كون» لا تضاف أيّ طبيعة)^[2] ولا يمكن للـ «كون» أن يفوز بتعيين جراء نعتة بالكائن. ولا يمكن استمداد الـ «كون» تعريفاً، من أفاهيم أعلى ولا يمكن عرضه عبر أفاهيم أدنى؛ لكن هل ينجم عن ذلك أن الـ «كون» لا يعود يشير أيّ مشكلة؟ لا، قطعاً، يمكن فقط أن نستخلص الآتي: الـ «كون» ليس شيئاً يشبه الكائن. ولذا فإن طريقة تعيين الكائن، المبررة ضمن حدود معيّنة - «تعريف» المنطق التقليدي الذي له أسسه نفسها في الانطولوجيا القديمة - لا تنطبق على الـ «كون». [لكن] لا - تعريفية الـ «كون» لا تعفي من السؤال عن معناه، بل تستلزمه بالضبط.

3 - الـ «كون» هو الأفهوم البديهي. ففي كلّ عرف ونص، وفي أيّ تطرّق إلى الكائن وأيّ تطرّق ذاتي إلى الذات إيّاه، يستعمل الـ «كون» وتفهم العبارة من دون توسّع. كلّ واحد يفهم: السماء (-) زرقاء، «أنا (-) سعيد». لكن هذا الفهم الوسطي يبرهن اللا- فهم وحسب؛ ويكشف أنّ لغزاً ما يكمن قلياً في أيّ تطرّق إلى الكائن، في أي «كون» للكائن ككائن. فأن نحيا أبداً وسلفاً في فهم ما للـ «كون» ويغمض علينا في الوقت نفسه معنى الـ «كون» يدلّ على الوجوب الأساسي لتكرار السؤال عن معنى الـ «كون».

إنّ البناء على البديهة في دائرة الأفاهيم الفلسفية الأساسية، وبخاصّة حين يتعلّق الأمر بالأفهوم- «كون» وسيلة ملتبسة، إذا كان صحيحاً أنّ «البديهي» وحده فقط، أن «أحكام العقل المشترك السريّة» (كانط)، يجب أن تصير وتبقى ثيمة الـ «تحليلات» المفصحة (شغل الفلاسفة).

يبقى أن تفحص هذه التحكّيمات بين، في الوقت نفسه، أن ليس الجواب وحسب عن السؤال عن الـ «كون» مفتقداً، بل أنّ السؤال نفسه أيضاً غامض وحائر؛ ولذا فإنّ تكرار سؤال الـ «كون» يعني: البدء ببلورة طرح السؤال بشكل وافٍ.

[1]- باسكال، أفكار وآراء، طبعة برانشفيك، ص 169، باريس 1922. «لا يمكن الشروع في تعريف الكائن من دون الوقوع في اللغو إذ لا يمكن أن نعرف لفظاً من دون البدء بهذا: هو (يكون) سواء عبر عن ذلك أم أضمر. ليعرف الكائن إذن يجب أن يقال: هو، وبالتالي أن يستعمل اللفظ المعرف في تعريفه نفسه.

[2]- enti non additur aliqua natura.

البنية الشكلية للسؤال عن الـ «كون»

على السؤال عن معنى الـ «كون» أن يُطرح. فإنَّ كلَّ سؤالٍ أساسيٍّ. بل السؤال الأساسيُّ سيكون به حاجة إلى شفافية مناسبة؛ وسيجب، من ثمَّ، أن يُشرح بإيجاز ما ينتمي إلى سؤال بعامة، وأن يمكن، انطلاقاً من ذلك، جعل سؤال الـ «كون» مرثياً كسؤال مُعلَّم.

كلُّ سأل تحرّ. كلُّ تحرّ له توجُّهه المسبق من المتحرّ عنه. والسأل تحرّ عرّيف عن الكائن في أن (هـ) وهكذا (هـ). والتحرّ العرّيف يمكن أن يصير «بحثاً» يحرّر، بما هو تعيين، ما عنه يطرح السؤال. والسأل كسأل - عن، له ما عنه يُسأل (سؤله). وكلُّ سأل - عن هو بطريقة ما سأل بصدد (استفسار). وإلى السأل ينتمي، إضافة إلى السؤال، مسؤول (مستجوب). وفي البحث، أي في السؤال النظريّ تخصيصاً، ينبغي أن يعيّن ما عنه يُسأل (السؤل) وأن يرفع إلى الأفهوم. وفي السؤل تقوم، من حيث تكون المقصود بعينه، المسألة التي معها يصل السأل إلى هدفه. السأل بوصفه تطرّفاً - إلى (سلوكاً) من قبل كائن، من سائل، له سمة كونية خاصة، يمكن أن يتمّ إمّا بوصفه «مجرّد استفسار»، وإمّا بوصفه طرحاً صريحاً للسؤال. يبقى أنّ مخصوصية هذا الطرح هو أن يشفّ السأل لنفسه بدءاً وفقاً لكلّ السمات المنشئة للسؤال المذكورة.

على السؤال عن معنى الـ «كون» أن يطرح، وهكذا نرانا أمام وجوب أن نشرح سؤال الـ «كون» بصلته بالآونة البنيوية المشار إليها.

السأل كتحرّ به حاجة إلى هدي مسبق وفقاً للمتحرّ عنه؛ ويجب، من ثمَّ، أن يكون المعنى الذي للـ «كون»، سلفاً في تصرّفنا بطريقة ما؛ وقد سبق أن أشرنا إلى: أنّنا نتحرّك سلفاً وأبدأ في فهم ما للـ «كون» منه يتولّد السؤال المفصّل عن معنى الـ «كون»، والنزوع إلى أفهمته. نحن لا نعلم ماذا يعني «كون»، لكن ما إن نسأل ماذا يكون الـ «كون»؟ حتى نكون في فهمنا للـ «كون» من دون أن نتمكّن من تثبيت ماذا يعني «يكون» أفهوميّاً. ولا نعرف أبداً الأفق الذي انطلاقاً منه ينبغي أن نتلقّفه ونثبته. هذا الفهم الـ «كوني» الوسطي الغامض هو واقعة.

ومهما كان هذا الفهم رجراجاً ومائعاً وقريباً من مجرد معرفة لفظية فإنَّ لاتعيّن فهمه الجاهز هذا سلفاً هو في حدّ ذاته ظاهرة إيجابية تحتاج إلى توضيح. لكن بحثاً عن معنى الـ «كون» لا يمكن أن يعطي هذا التوضيح في البداية. فلا يكتسب تأويل معنى «كون» الوسطيّ خطه الهادي إذن، إلّا من الأفهوم - «كون» المبلور. وعلى ضوء الأفهوم، وبفضل طرق فهمه الصريح المنتمية إليه، ينبغي تبيان إلى ماذا يرمي فهم الـ «كون» الغامض أو غير المضاء، وأي أنماط من الإغماض أو من الإعاقفة للإضاءة الصريحة لمعنى الـ «كون» هي ممكنة وواجبة.

إلى ذلك، يمكن لفهم الـ «كون» الوسطي الغامض أن يختلط بنظريات وآراء تقليدية حول الـ «كون» مع بقاء كون هذه النظريات مصادر للفهم الغالب. مخفياً - إن المتحرى عنه في السأل عن الـ «كون» ليس لا - معروفاً بالتمام حتى حين يكون غير مدرك بداية البتة.

سؤلة السؤال المطلوب بلورته هو الـ «كون»، وهو الذي يعين الكائن ككائن والذي وفقه يفهم الكائن سلفاً على أيّ نحو شُرح. «كون» الكائن «ليس» بكائن هو، والخطوة الفلسفية الأولى للوصول إلى فهم مشكلة الـ «كون» هو «أن لا تُحكى حكاية»^[1]، أي أن لا يعين الكائن ككائن بصدوره عن كائن آخر بالتسلسل كما لو أن للـ «كون» سمة كائن ممكن. يلزم للـ «كون» إذن، بوصفه السؤالة، إظهار مخصص ومعايير أصلاً للكشف عن الكائن. وينجم عنه أن المسألة، أن معنى الـ «كون»، يلزمه بدوره أفهمة مخصصة منفصلة ماهوياً أيضاً عن الأفاهيم التي بفضلها يكتسب الكائن تعينه المعنوي.

وبقدر ما يشكّل الـ «كون» السؤلة، وحيث إنّ الـ «كون» يعني «كون» الكائن فإنّ سؤال الـ «كون» يتخذ الكائن نفسه كمسؤول، وعليه أن يجيب بطريقة ما عن «كونه». لكن كي يستطيع أن يقدم سمات «كونه» غير ملخبطة يجب أن يكون قد صار بدوره في المتناول كما هو إنّا. وسؤال الـ «كون» مضطّر، في ما يتعلّق بمسؤوله، أن يعثر على السبيل القويم إلى الكائن ويبدأ به. لكننا نقول «ما - يكون» (الكائن) على كثير من الأمور وبمعان مختلفة. وكلّ ما نتحدث عنه وما نرتّبه وما نتطرّق - إليه بطريقة أو بأخرى هو كائن مثلما أيضاً يكون - ما نحن عليه وكيف نحن عليه، «كَوْن» يكمن في الآن، والهكذا، والواقع، والقيام، والاستمرار، والقيمة، والهوّذا، ومن ثمة؛ فعلى أيّ كائن يجب أن نتقرّى معنى الـ «كون» وفي أيّ كائن يجب أن يتخذ الكشف عن الـ «كون» منطلقه؟ هل المنطلق اعتباطي، أم أنّ ثمة كائناً معيناً يعود إليه أن يتصدّر في بلورة معنى الـ «كون»؟ ومن هو ذاك الكائن النموذجي وبأي معنى له أن يتصدّر؟

إذا كان على السؤال عن الـ «كون» أن يطرح بإفصاح، وكان عليه أن يتمّ في شفافية كاملة، فإنّ بلورة لهذا السؤال وفق الإيضاحات المعطاة تستدعي شرح طريقة النظر إلى الـ «كون»، وفهم معناه وتلقّفه أفهوماً، وتهيته إمكان حسن اختيار الكائن المتخذ مثلاً، وبلورة الطريق الصحيحة للوصول إلى هذا الكائن. إنّ النظر إلى، والفهم والأفهمة، والاختيار، والوصول إلى، هي ضروب تطرّق - إلى منشئة للسأل، وفي الوقت نفسه كينونة لكائن معين، كائن نكوته، نحن السائلين، في كلّ مرة. إن بلورة سؤال الـ «كون» تعني إذن استشفاف كائن ما، السائل - ، في «كونه». وإنّ سأل هذا السؤال من حيث هو كينونة لكائن، يتعيّن هو نفسه ماهوياً وفقاً للسؤلة، وفقاً للـ «كون». وهذا

[1]- أفلاطون، السفسطي، ج 242.

الكائن الذي هو نحن في كل مرة. والذي له، من بين إمكانيات أخرى، إمكان السأل، نسميه الهوذا، ويستدعي الطرح المفصح الشفاف لسؤال معنى الـ «كون» المرور بدءاً بشرح لكائن ما (للهوذا) من حيث «كونه».

لكن ألا تسقط مثل هذه المخاطرة في دور باد للعيان؟ أن يتوجب بدء تعيين كائن ما في «كونه» وأن لا يراد، على هذا الأساس، طرح السؤال عن الـ «كون» إلاً لاحقاً، ماذا يعني ذلك سوى الدوران؟ ألا يفترض لفاً لبلورة السؤال، ما بإمكان الجواب عن هذا السؤال وحده أن يقدم؟ لكن الاعتراضات الشكلية - وكذلك الحجة المسمّاة «الدور في الاستدلال» التي يسهل جداً التلويح بها في ميدان البحث عن المبادئ- هي دائماً عقيمة عند الانصراف إلى النظر في السبل العينية للبحث - وهذه الاعتراضات لا تقدّم أي شيء لفهم الـ «شيء»، بل تمنع التقدّم في حقل البحث.

أمّا واقعياً فإنّ طرح السؤال المُعلّم بعامة لا يتضمّن أيّ جور. الكائن يمكن أن يصير متعيّناً في «كونه» من دون أن يتوجب أن يجهّز سلفاً الأفهوم الصريح لمعنى الـ «كون»، وإلاً لما أمكن قيام أيّ معرفة أنطولوجية. وليس بوسع أحد أن ينكر، حقاً قيامها الواقعي. صحيح أنّ الـ «كون» مستسلف في كل أنطولوجيا سابقة، إلاً أنّه ليس مستسلفاً كأفهوم جاهز - لا بما هو ما عنه يسأل. استسلاف الـ «كون» له سمة اللّمحة المسبقة عن الـ «كون» بحيث إنّ بفضلها يكون الكائن المعطى سلفاً مفصلاً بصورة موقّعة في «كونه». هذه اللّمحة الموجّهة عن الـ «كون» تتولّد من الفهم الوسطي للـ «كون» الذي فيه نتحرّك أبداً والذي ينتمي في النهاية إلى قوام الهوذا الماهوي. إنّ مثل هذا «الاستسلاف» لا يشبه أبداً مصادرة مبدأ نستنتج منه ونشتقّ سلسلة من القضايا. وإذا كان لا يمكن بعامة أن يتضمّن طرح سؤال معنى أي «دور في الاستدلال» فلاّته في الإجابة عن السؤال، لا يدور الأمر على تأسيس استنتاجي بل بالعكس، على تحرير أساس ما مُضاء.

ليس من «دور في الاستدلال» في السؤال عن معنى الـ «كون» بل بالأحرى، إحالة مسبقة ولاحقة للسؤال (للـ «كون») إلى السأل بما هو كينونة لكائن. إنّ استحواذ السؤال على السأل ماهوياً ينتمي إلى المعنى الأخصّ لسؤال الـ «كون». لكن ذلك يعني فقط: إنّ الكائن الموسوم هوذا له صلة بسؤال الـ «كون» نفسه - وصلة فارقة على الأرجح، لكن بذلك ألا يكون قد أثبت سلفاً كائناً بعينه في تصدره عبر هذه الصلة، أفلا يكون قد أعطي سلفاً الكائن المثالي الذي عليه أن يعمل بوصفه المسؤول الأول للسؤال؟ - إذا كانت الشروحات السابقة لم تكف للتدليل على تصدر الهوذا ولا على الحسم في الوظيفة الممكنة بل الواجبة لكائن قابل لأن يُسأل أصلاً، فقد أعلن على الأقل عن نوع تصدر للهوذا.

تصدّر سؤال الـ «كون» أنظُلجياً

وسم سؤال الـ «كون» على هدي البنية الشكلية للسؤال بما هو كذلك. أوضح أنّ هذا السؤال يتميز بأنّ بلورته، بل بأنّ حلّه يستلزم سلسلة من الاعتبارات الأساسية. غير أنّه لا يمكن تسليط كامل الضوء على تمييز السؤال، إلّا إذا حدّد تحديداً كافياً من حيث وظيفته ومقصده وبواعثه.

فبين ما كان يبعث حتى الآن على وجوب تكرار السؤال، كان بالطبع أصله الجليل، لكن قبل كل شيء غياب جواب متعين بل الغياب الصارخ لطرح مرض للسؤال، لكن قد يرغب في أن يعلم لماذا قد يصلح هذا السؤال: أفلا يبقى، أليس هو، بعد كلّ حساب، مجرد انشغال هوائيٍّ حول أعمّ العموميّات؟ - أترأه بالأحرى السؤال الأكثر مبدئيةً والسؤال الأكثر عينيةً من ثمّ؟

الـ «كون» هو أبداً «كون» كائن ما. كلّ الكائن يمكنه وفق دوائره المختلفة، أن يصير حقلاً لتحرير ميادين «شيئية» بعينها وتحديدها. ميادين مثل التاريخ والطبيعة والمكان والحياة والهوا والّلغة.. إلخ، قابلة من جهتها لأن تُثبّم كموضوعات لما يتناسب مع كلّ منها من أبحاث علمية. والبحث العلميّ يتمّ، بسداجة وبدائيةً، تطليح الميادين الـ «شيئية» وإثباتها إثباتاً أولياً. أمّا بلورة الميدان نفسه في بناء الأساسية فيكون قد تمّ، إلى حدّ ما، بفضل التجربة والعرض قبل العلميين لدائرة الـ «كون» التي ميدانها الـ «شيئي» نفسه محدّد. في البداية تظلّ «الأفاهيم الأساسية» الطالعة على هذا النحو الخيوط الهادية لأول انفتاح عينيٍّ للميدان. ومع أنّ ثقل البحث يكمن أبداً في هذه الوضعية، فإنّ تقدّمه الأخصّ لا يتمّ حين يراكم محصّلات ويخزنها في «كتب مرجعية»، بل في الأسئلة الدائرة حول كلّ مقومٍ من المقومّات الأساسية للميدان والمثارة في الغالب برّد فعل على مثل هذا التضحّم في عرف الـ «أشياء».

تنطلق «حركة» العلوم المخصوصة أثناء المرجعة المشقّة لأفاهيمها الأساسية، سواء كانت مراجعة جذريّة جداً أم قليلاً. وما يعين مستوى علم من العلوم هو مدى قدرته على إحداث أزمة في أفاهيمه الأساسية؛ إذ في مثل هذه الأزمات الملازمة للعلوم، تهتزّ العلاقة التي يقيمها سأل البحث الوضعيّ مع «أشياء» السؤلة عينها. وفي أيّامنا تُشاهد من كلّ جانب نزعات تنهض في فروع العلم المتباينة، إلى إعادة بناء البحث على أسس جديدة.

فالعلم الأدقّ، والأصلب في بنيانه على ما يبدو، الرياضيات، واقع في «أزمة أسس». والمعركة بين الشكلائية والحدسية، رهانها الفوز بنوع أوليّ من درب آمنة توصل إلى ما ينبغي أن يكون موضوع هذا العلم. نظرية النسبية في الفيزياء تتولّد من النزوع إلى تثبيت الإطار الخاصّ بالطبيعة كما هي «إنّا». وتسعى، بما هي نظرية لشروط الوصول إلى الطبيعة نفسها، وبتعيين كلّ صلات النسبية، إلى المحافظة على لا - تغييرية قوانين الحركة، فتصدم جرّاء ذلك بسؤال بنية الميدان الـ

«شيئي»، بمشكلة المادّة. في البيولوجيا، الأسئلة التي يبدأ بطرحها تميل إلى العودة إلى ما دون تعيينات الحياة المعطاة في الآليّة والإحيائيّة، وإلى تعيين نوعية الحيّ بما هو كذلك من جديد. في علوم الإنسان التاريخيّة يقوى الاختراف وصولاً إلى الحقيقة التاريخيّة يدفع من التراث نفسه أي بصياغته وتناقله: على تاريخ الأدب أن يصير تاريخ مشكلات اللاهوت يتحرّى عن تفسير لـ «كون» للإنسان في صلته مع الله، يكون قد تقرّر سلفاً في معنى الإيمان نفسه ومكث فيه، وهو يبدأ ببطء بإعادة فهم رؤية لوثر، التي تستند سستاميّتها العقائديّة إلى «أساس» لم يتولّد بدءاً من سأل ممّن أهمته ليست غير كافية لمشكليّة اللاهوتيّة وحسب بل هي تخفيها وتشوّهاها أيضاً.

«الأفاهيم الأساسيّة» تعيّنات بها يتوصّل الميدان الـ «شيئي»، القائم في أساس كلّ الموضوعات التيميّة لعلم من العلوم، إلى فهم استباقيّ وتوجيهيّ لكلّ بحث وضعي. ولا تحصّل هذه الأفاهيم تذكرتها: «تسويغها» المخصوص، بالتالي إلّا باستشفاف بحثيّ استباقيّ ما للميدان الـ «شيئي» نفسه، لكن إن كان كلّ ميدان من هذه الميادين يحصل انطلاقاً من دائرة الكائن نفسه، فإنّ مثل هذا البحث الاستباقيّ المبدع للأفاهيم الأساسيّة لن يعني سوى تأويل لهذا الكائن من حيث قوام «كونه» الأساسي. إن مثل هذا البحث يجب أن يتصدّر ويفتح الطريق للعلوم الوضعيّة ويمكنه ذلك. وإن شغل أفلاطون وأرسطو يقدم الدليل على ذلك. إنّ مثل هذا التأسيس للعلوم يتميّز أصلاً من ذلك «المنطق» الذي يعرج خلف علم من العلوم، ويفحص حالة عارضة في علم ما وفق منهجه. وهو منطق منتج بمعنى أنّه يرمي نفسه في حقل لـ «كون» معين، ويفتتحه في قوامه الكوني، ويضع البنى المحصّلة من ذلك، بوصفها قواعد شفافة للسؤال، في تصرّف العلوم الوضعيّة. وهكذا، فإنّ ما هو أول فلسفيّاً لن يكون، على سبيل المثال، نظريّة في تشكيل أفهوميّ للتاريخ، ولا نظريّة في المعرفة التاريخيّة، ولا نظريّة التاريخ كموضوع للتاريخ، بل تأويل للكائن التاريخيّ تخصيصاً في تاريخيّته. وهكذا أيضاً، فإنّ الإسهام الإيجابيّ لنقد العقل المحض لكانط يقوم في إعطاء إشارة البدء بالعمل من أجل بلورة ما ينتمي بعامة إلى طبيعة وليس في «نظريّة» للمعرفة. منطق كانط التجاوزيّ هو المنطق القبليّ الـ «شيئي» لميدان تنطلق «حركة» العلوم المخصوصة أثناء المرجعة المسمّاة «طبيعة».

لكن الأنطولوجيا، بمعنى اللفظ الأوسع وبمعزل عن التيارات والنزعات الأنطولوجية، هي نفسها بحاجة إلى خيط هاد. وصحيح أنّ السؤال الأنطولوجيّ، هو أكثر أصالة من السؤال الأنطقيّ للعلوم الوضعيّة، لكنّه يبقى ساذجاً وغير شفاف حين بحثه عن معنى «كون» الكائن تترك معنى تنطلق «حركة» العلوم المخصوصة أثناء المرجعة بعامة غير موضح. وما بالمهمّة الأنطولوجية حاجة إليه لإقامة علم أنساب غير استنباطيّ لمختلف الكينونات الممكنة، هو بالضبط التوافق المسبق على ما نريد قوله بالضبط بلفظ «كون».

تنطلق «حركة» العلوم المخصوصة أثناء المرجعة إذن إلى شرط إمكان قبلي لا للعلوم التي تتقّب عن الكائن بوصفه كذا أو كذا، وتتحرك دائماً وسلفاً في فهم ما لك «كون» وحسب، بل أيضاً إلى شرط إمكان أنطُلُجِيَّات تتقدّم العلوم الأنطِيقِيَّة وتؤسّسها. إنَّ أيَّ أنطُلُجِيا مهما بلغ غنى سستام المقولات الذي في تصرّفها وتماسكه، تبقى في الأساس عمياء وتفسد مقصدها الأخصّ طالما لم تبدأ بتوضيح معنى الـ «كون» بشكل كافٍ، ولم تفهم هذا التوضيح بوصفه مهمّتها الأساسيّة.

البحث الأنطُلُجِبي المفهوم جيداً يعطي هو نفسه لسؤال تنطلق «حركة» العلوم المخصوصة أثناء المرجعة تصدره الأنطُلُجِبي على مجرد استعادة تراث جليل، وملاحقة مشكلة ما تزال غامضة. لكن التصدّر العلميّ - «الشيئي» هذا ليس التصدّر الوحيد.

4 - تصدّر سؤال الـ «كون» الأنطِيقِي

العلم بعامة يمكن أن يعرف بوصفه جملة ترابط عبارات صحيحة مؤسّس. لكنّ هذا التعريف عدا عن أنّه ليس تامّاً، لا يبلغ العلم في معناه، فالعلوم بوصفها ضروب تطرّق - إلى خاصّة بالإنسان، لها كينونة هذا الكائن (إنسان). هذا الكائن يدعى في معجمنا هوذا. والبحث العلميّ ليس أقرب كينونة ممكنة لهذا الكائن ولا الوحيدة. إلى ذلك، للهوذا نفسه امتياز على أيّ كائن آخر، وينبغي جعل هذا الامتياز مرثياً، بصورة موقّته، ولذا يجب أن يتقدّم شرحه على التحليلات اللاحقة المبيّنة له تخصيصاً.

الهوذا كائن لا يتأتّى بين كائنات أخرى وحسب. إنّه بالأحرى متميّز منها أنطِيقِيّاً بأنّ في «كون» هذا الكائن، إنّما يتقرّر [مأل] الأنطِيقِيّ نفسه لديه. ومن ثمّ، فإنّه إلى تكوين الهوذا هذا ينتمي أن يكون له في «كونه» تعلق كينونيّ بهذا الـ «كون». وهذا يعني أيضاً أنّ الهوذا يفهم نفسه بطريقة ما، ووضوح ما، في «كونه». وإلى هذا الكائن يعود أنّه ليس عليه إلّا أن يكون حتى يفتح له «كونه» الذي له. إنّ فهم الـ «كونه» نفسه هو تعيينيّة للهوذا. وتميّز الهوذا الأنطِيقِيّ يكمن في أنّه أنطُلُجِبيّ.

أنطُلُجِبيّ لا يعني هنا أيضاً: إنشاء أنطُلُجِبيّ. فإذا كنّا نخصّ أسم أنطُلُجِيا بالسؤال النظريّ الموضح عن «كون» الكائن، فإنّه من المناسب وصف أنطُلُجِية الهوذا المشار إليها بأنها قبل أنطُلُجِية، لكن هذا لا يعني مجرد كائن أنطِيقِيّ بل كائن على نمط معين من فهم الـ «كون».

الـ «كون» نفسه الذي يمكن للهوذا أن يتطرّق إليه، وهو يتطرّق إليه دائماً على نحو من الأنحاء نسبيّة وجوداً. وحيث أنّ تعيين ماهيّة هذا الكائن لا يمكن أن يتمّ بالإشارة إلى «شيئي» ما، بل حيث إنّ ماهيّة تكمن بالأحرى في أنّ عليه في كلّ مرّة أن يكون «كونه» من حيث يعود هذا إليه وحده، فإنّ إسم هوذا («كون» - ذا) هو الذي اختير كتعبير أنطُلُجِبيّ لعلم هذا الكائن.

الهوذا يفهم نفسه بالذات دوماً بدءاً من وجوده، من إمكان له أن يكون هو إيّاه أو لا يكون. هذان الإمكانان إمّا أن يكون الهوذا اختارهما بنفسه، أو وقع فيهما، أو سبق أن ترعرع فيهما. فالوجود شأن يقرّره دوماً الهوذا وحده بشكل تلقّف للإمكان أو ترك له. وسؤال الوجود لا يتّضح أبداً إلاّ بالمرور بالوجود نفسه؛ وعليه نسَمّي الفهم الذي يقود الذات إيّاه فهماً وجودياً. فسؤال الوجود هو شأن للهوذا أنطقيّ، وهو لا حاجة به إلى أيّ استشفاف نظريّ لبنية الوجود الأنطليجيّة. إمّا السؤال الذي به حاجة إلى ذلك فيهدف إلى تشريح مقوّمات الوجود. ونسَمّي انوجاديّة مجموع هذه البنى المتناسك ويكون لـ «تحليلاتها» سمة الفهم الانوجاديّ وليس الوجوديّ. ومهمّة [إقامة] «تحليلات» انوجاديّة للهوذا هي، من حيث إمكانها ووجوبها، معلمة سلفاً في قوام الهوذا الأنطقيّ.

لكن، حيث إنّ ما يعين الهوذا هو الوجود، فإنّ «تحليلات» هذا الكائن الأنطليجيّة بها أبداً حاجة إلى اتخاذ منظور مسبق على الانوجاديّة، والحال أنّنا نفهم هذه بوصفها تكوين الكائن الذي يوجد؛ وأن في فكرة مثل هذا التكوين تكمن سلفاً فكرة الـ «كون» بعامّة. يخضع إذن إمكان إتمام «تحليلات» الهوذا، هو أيضاً، للبلورة المسبقة للسؤال عن معنى الـ «كون» بعامّة.

العلوم هي كينونات الهوذا التي بها يحيل نفسه أيضاً إلى الكائن الذي ليس عليه أن يكونه. لكن إلى الهوذا ينتمي ماهويّاً أن يكون في علام. فالفهم الكونيّ الملازم للهوذا يعني إذن، وعلى نحو أصيل أيضاً، فهم شيء ما مثل «العالم» وفهم «كون» الكائن الذي يوصل إليه داخل العالم. والأنطليجيّات التي تتخذ تيمة لها الكائن الذي سمة «كونه» أن لا يكون من مقاس الهوذا، هي، من ثمّ، مؤسّسة محفّز إليها في بنية الهوذا الأنطقيّة التي تنطوي على تعينيّة الفهم قبل الأنطليجيّ للـ «كون».

وهكذا، فيجب أن يبحث عن الأنطليجيّة الأساسيّة، التي فيها فقط يمكن للأنطليجيّات الأخرى أن تجد مصدراً، في «تحليلات» انوجاديّة للهوذا.

لهوذا، إذن، تصدر على كلّ كائن آخر على مستويات عدّة: الأول تصدر أنطقيّ: هذا الكائن متعّين في «كونه» بالوجود. الثاني تصدر أنطليجيّ: الهوذا، على أساس تعيّن بالوجود، هو في ذاته أنطليجيّ. لكن وعلى نحو أصيل أيضاً، إلى الهوذا ينتمي - بمثابة مقوّم لفهم الوجود - فهم لـ «كون» كلّ كائن ليس من مقاس الهوذا. للهوذا إذن، مرة ثالثة تصدر من حيث هو الشرط الأنطقيّ - الأنطليجيّ لإمكان كلّ الأنطليجيّات. ثبت إذن أنّ الهوذا هو الكائن الذي ينبغي، قبل أيّ كائن آخر، تسأله أنطليجيّاً.

أمّا «التحليلات» الانوجاديّة فهي من جهتها، متجدّرة، في المصاف الأخير، وجوديّاً أيّ أنطقيّاً. وفقط عندما يدرك وجوديّاً السأّل الملازم للبحث الفلسفيّ كإمكان كونيّ لأيّ هوذا يوجد، يكون

ثمة إمكان لانفتاح انوجدانية الوجود، وإمكان للفوز من ثمّ بمشكليّة أنطولوجيّة وافقيّة التأسيس بعامة. لكن بذلك أيضاً يتبينّ تصدّر سؤال الهوذا يفهم نفسه بالذات دوماً بدءاً من وجوده الأنطقيّ. تصدّر الهوذا الأنطقيّ - الأنطليّ سبق أن لوحظ باكرًا، لكن من دون أن يكون الهوذا نفسه في بنيته الأنطليّة الخاصّة موضوع درك، أو من دون أن يشكّل على الأقل مشكلة بحيث يتّخذ هدفًا. يقول أرسطو: النفس هي بمعنى من المعاني الكائن^[1]. الـ «نفس» التي تشكّل «كون» الإنسان تكشف في كينوناتها - لـ أستيئزس والـ نويئزس («الحس والعقل») - كلّ كائن من حيث «إن» هـ ومن حيث «هكذا» هـ أي تكشفه أبدأً في «كونه». هذه العبارة التي تحيل إلى أطروحة بارمينس الأنطليّة استعادها توما الأكويني وشرحها شرحاً مميّزاً. فهو يقول إنّّه من المناسب، في مهمّة اشتقاق الـ «تجاوزيات» أي سمات الـ «كون» التي تتجاوز كلّ تعيّن «شيئي» ممكن لجنس الكائن، ذكر الـ Verum بوصفه Transcendens من هذا الصنف. وهذا ما يحصل عند ذكر كائن يتمتّع، وفقاً لكيونته، بخاصيّة أن «يناسب» أي كائن كان. هذا الكائن المميّز، «الأنس الذي من طبعه أن يناسب كلّ كائن»^[2]، هو النفس (أنيما). تصدّر الهوذا على كلّ كائن آخر كما يبرز هنا، وحتى وإن لم يوضح أنطليّاً، لا يجمعه أيّ جامع بتذويت سيّئ للكائن في جملة.

إنّ إظهار التميّز الأنطقيّ - الأنطليّ لسؤال الـ «كون» يتأسّس على تصدّر الهوذا الأنطقيّ - الأنطليّ كما أشير إلى ذلك بصورة موقّعة. لكن تحليل سؤال الـ «كون» بما هو كذلك في بنيته السأليّة (\$2) قد صادف وظيفة ملحوظة لهذا الكائن ضمن طرح السؤال نفسه. وتبينّ الهوذا عندها بوصفه الكائن الذي ينبغي، بدءاً، بلورته أنطليّاً حتى يشفّ السأل. والحال أنّه قد ظهر الآن أنّ «تحليلات» الهوذا بعامة هي ما يشكّل الأنطليّ الأساسيّة، وأنّ الهوذا يصلح إذن، أساساً وتصدّراً، بوصفه الكائن المطلوب سألّه عن «كونه».

حين يصير تأويل معنى الـ «كون» المهمة المطروحة لا يعود الهوذا الكائن المطلوب سألّه بدءاً وحسب، بل، إضافة إلى ذلك، الكائن الذي في كلّ مرّة يتعلّق سلفاً، في «كونه» بما عنه يُسأل في هذا السؤال. ليس سؤال الـ «كون» إذن سوى تجذير للهوذا نفسه أساسيّة، إلى الفهم قبل الأنطليّ للـ «كون».

[1]- في النفس، ج 8، 431 ب 21، أنظر أيضاً نفسه، 5، 430 أ 14 وما يليها.

[2]- مسائل في الحقيقة، قارن مع تسويغ التجاوزيات الذي نهجه في كراس *de natura generis*، وهو في جوانب منه أدق من التسويغ المذكور، ويعيد عنه: *ens quodnatum est convenire cum omni ente*.

الفصل الثاني:

المهمة المزدوجة في بلورة سؤال الـ «كون» منهج البحث وخطته

5 - «تحليلات» الهوذا الأنطُلُجِيَّة كتحريير للأفق من أجل تأويل لمعنى الـ «كون» بعامّة

بَعْلَم المهام القائمة في «طرح» سؤال، تمّ إظهار أنّ ثمة حاجة ليس فقط إلى إثبات أيّ كائن عليه أن يصلح كمسؤول أول، بل أيضاً إلى تمثّل وتثبيت صريحين لنوع من طريق وصول إلى هذا الكائن. وقد تمّ شرح أيّ كائن يضطلع بهذا الدور البارز في إطار السؤال عن الـ «كون». لكن كيف ينبغي أن يوصل إلى هذا الكائن، الهوذا، وأن يرى إليه في تفسير فاهم؟

يمكن للتصدر الأنطِيقِيّ - الأنطُلُجِيّ المنسوب إلى الهوذا أن يعزّز الرأي بأنّ هذا الكائن يجذب أن يكون أيضاً المعطى الأول، لا بمعنى القدرة على تلقّف الكائن نفسه «بلا توسّط» وحسب بل أيضاً من حيث تعطى كينونته سلفاً «بلا توسّط». وصحيح أنّ الهوذا، أنطِيقِيّاً، ليس قريباً أو ليس الأقرب وحسب بل إنّ (نكونه) نحن إيّانا. إلّا أنّه، أنطُلُجِيّاً أو بالأحرى بسبب ذلك بالضبط، الأبعد. وصحيح أنّه إلى «كونه» الأخصّ يتمني أن يكون لديه فهم ما به، وأن يتمتّع في كلّ مرة بمستوى معيّن من تفسيره. لكن ذلك لا يعني بأيّ حال أن يكون بالإمكان اتّخاذ تفسيره الخاص هذا القريب وقبل - الأنطُلُجِيّ كخيط هاد مناسب، كما لو أنّ على هذا الفهم للـ «كون» أن يصدر بالضرورة عن تأمل أنطُلُجِيّ ثيميّ لقوامه الخاصّ. إنّ للهوذا بالأحرى، تبعاً لكينونة تخصّصه، نزوعاً إلى فهم «كونه» انطلاقاً من ذلك الكائن الذي يتعلّق به أساساً بثبات وبلا توسّط، انطلاقاً من «العالم». في الهوذا نفسه، وفي فهمه الخاصّ بالـ «كون» من ثمّ، يحصل على ما سنبينه كانعكاس أنطُلُجِيّ لفهم العالم على عرض الهوذا.

تصدّر الهوذا الأنطِيقِيّ - الأنطُلُجِيّ هو، من ثمّ، ما يفسّر أن يظلّ قوامه الخاصّ - مفهوماً بمعنى البنية المقولاتيّة الخاصّة به - محجوباً عنه. فالهوذا أنطِيقِيّاً، هو «الأقرب» إلى ذاته، وأنطُلُجِيّاً هو الأبعد، لكنّه، قبل - أنطُلُجِيّاً، ليس بغريب.

كلّ ما تمّت الإشارة إليه موقّتا هو أنّ تأويل هذا الكائن يواجه صعوبات خاصّة تعود إلى كينونة الموضوع الثيميّ والتطرّق الذي يثبته، وليس إلى نوع من سوء تجهيز قدرتنا المعرفيّة أو من نقص، سهل علاجه على ما يبدو، في جهاز أفهميّ حسن الإعداد.

وحيث إنّ إلى الهوذا ينتمي ليس فقط فهم للـ «كون» بل أيضاً أن يتبلور هذا الفهم أو يتبدّد تبعاً لكلّ كينونة للهوذا نفسه، فإنّ عرضه يمكن أن يعتمد على رصيد متوقّف سلفاً: السيكلوجيا الفلسفيّة، والأنتروبولوجيا، والآطيقا، و«السياسة»، والشعر، والسيرة، وكتابة التاريخ تبعت كلّ منها، بطرق

مختلفة وبنسب متغيرة، ضروب تطرّق الهوذا وملكاته وقواه وإمكاناته ومصائره. السؤال فقط هو ما إذا كان لهذه التفسيرات التي تمتّ على نحو ما تمتّ عليه، من الأصالة الانوجادية بقدر ما قد يكون لها من أصالة من وجهة نظر وجودية. النحوان لا يأتيان معاً بالضرورة لكنهما لا يتناذران. العرض الوجودي يمكن أن يتطلّب «تحليلات» انوجادية ما إن تفهم المعرفة الفلسفية في إمكانها ووجوبها. وفقط حين تبلور البنى الأساسية للهوذا بلورة كافية وفقاً لتوجه صريح على هدي مشكلة الـ «كون» إنما تعثر النتائج على تسويغها الانوجادي.

«تحليلات» للهوذا إذن، يجب أن تطلّ أول ما يُطلب في السؤال عن الـ «كون». لكن عندها تصبح مشكلة الفوز بطريق موصلة إلى الهوذا وتأمينها هي الأكثر إلحاحاً. ولنقل سلباً: لا يمكن لأيّ فكرة عن الـ «كون» و«الحقيقة»، حتى وإن كانت بديهية، أن تطبّق على هذا الكائن في بناء دغمائي، ولا لأيّ «مقولات» مخطّطة سلفاً عن هذه الفكرة أن تفرض على الهوذا من غير تمحيص أنطُلجي. بل إن نوع الطريق والتفسير الذي سيختار يجب أن يكون بحيث يستطيع الكائن هذا أن يتبدّى في عين ذاته انطلاقاً من ذاته إيّاه. وعليه، بالضبط أن يُبدي الكائن في ما يكون عليه، بدءاً وغالباً، في يومئته الوسطية. وعلى أساس من هذه لن تطلع أيّ بنى كانت أو بالمصادفة، بل البنى الجوهرية التي تصمد في كينونة الهوذات الحداثي، بوصفها البنى التي تعينه في «كونه». بالالتفات إلى القوام الأساسي ليومية الهوذا إذن إنما يبدأ الإبراز التمهيدي لـ «كون» هذا الكائن.

«تحليلات» الهوذا، مفهومة على هذا النحو، تبقى بأسرها مهتدية بهدى مهمة بلورة سؤال الـ «كون». وتتعيّن حدودها تبعاً لذلك. وهي لا يمكن لها أن تطمح إلى إقامة أنطُلجيا تامة بالهوذا. وهذه يبقى بناؤها، بالتأكيد، مطلوباً إن كان على شيء مثل «أنثروبولوجيا فلسفية» أن يقوم على قاعدة فلسفية وافية. ولا يعطي التأويل اللاحق، في مقصد أنثروبولوجيا ممكنة، أو على الأقل في صدد إقامة قاعدتها الأنطُلجية، إلّا بعض «القطع» غير الأساسية مع ذلك. وتحليل الهوذا ليس فقط غير كامل، بل هو أيضاً، بخاصة، مؤقت. إنه يبرز فقط، بداية، «كون» هذا الكائن من دون تأويل معناه. ودوره هو بالأحرى أن يمهد لتحرير الأفق من أجل عرض أصل الـ «كون». وما أن يُبلغ هذا الأفق حتى تكون بـ «تحليلات» الهوذا التمهيدية حاجة إلى أن تكرر على قاعدة أنطُلجية عليا ومخصوصة.

معنى «كون» هذا الكائن الذي نسميه الهوذا، سيتجلّى بأنّه الزمنية. وعلى هذا التجلّي أن يؤيد تكرار تأويل بنى الهوذا المبدّهة مؤقتاً كي تظهر بما هي جهات للزمنية. لكن مع هذا العرض للهوذا كزمنية لا يعطى الجواب، دفعة واحدة، عن السؤال الهادي الذي يبقى السؤال عن معنى الـ «كون» بعامّة. لكن الأرض تكون قد مهّدت جيداً للحصول على هذا الجواب.

تمّ باختصار تبيان: أنَّ للهوذا في قوامه الأنطقيّ «كوناً» قبل - أنطُلُجياً. فالهوذا «يكون» ist على نحو أنّه إذ يكون يفهم شيئاً ما بوصفه «كوناً». وستوجّب، مع التثبُّت بهذا الاقتران، أن نظهر أنما انطلاقاً منه، يفهم الهوذا ويفسر، من دون إفصاح، شيئاً مثل الـ «كون» هو الزمان. وهذا يجب أن يُسلَّط عليه الضوء وأن يفهم أصلياً بوصفه أفق كلّ فهم للـ «كون» وكلّ عرض للكائن. للوصول إلى إراء ذلك يلزم شرح أصليّ للزمان بوصفه أفقاً لفهم الـ «كون» انطلاقاً من الزمنيّة بوصفها «كون» الهوذا الذي يفهم «كونه». وللقيام بهذه المهمّة على أكمل وجه لا بدّ من تحديد أفهوم الزمان المحصّل على هذا النحو بالصلة مع ذلك الفهم العادي للزمان المصرّح عنه في التفسير المتناقل لأفهوم الزمان التقليديّ الذي ما زال صامداً منذ أرسطو حتى برغسون وما بعد. وهذا يتطلّب أن نبين بوضوح صدور أفهوم الزمان وكلّ الفهم العادي للزمان بعامة، وكيفيّة صدورهما عن الزمنيّة. وبذلك معاً سيعاد إلى الأفهوم العاديّ للزمان قسطه الذي يعود له من الأحقيّة - على عكس أطروحة برغسون التي تظنُّ أنَّ الزمان في هذا الأفهوم هو من المكان.

من زمان بعيد يستعمل «الزمان» كمعيار أنطُلُجيّ بل أنطقيّ لتمييز مختلف مناطق الكائن تمييزاً ساذجاً. يضادُّ كائنٌ ما «زمنياً» (المسارات الطبيعيّة والأحداث التاريخيّة) كائناً «لا-زمنياً» (العلاقات المكانية والعدديّة). كذلك جرت العادة أن يقام الفرق بين معنى للقضايا «لا-زمني» ونطق بها مجراه «زمني». وفي نهاية الحساب نكتشف بين الكائن «الزمني» والأبديّ «فوق الزمني»، هوّة سحيقة نجهد للعبور فوقها. ذلك أنَّ ما يعنيه «زمني» هنا يعود في كلّ مرة إلى هذا: يقيم «في الزمان». وهو تعين لا يزال غامضاً هو الآخر بما يكفي. لكن الواقعة أمامنا: الزمان بمعنى «الكون» في الزمان» يصلح كمعيار للفصل بين مناطق «الكون». فكيف يتأتّى للزمان أن يتخذ هذه الوظيفة الأنطُلُجيّة الخاصّة جداً؟ كيف نسوّج أنَّ شيئاً ما بالضبط كالزمان هو الذي يمارس وظيفة المعيار ويمارسها بالكامل؟ في هذا الاستعمار الأنطُلُجيّ الساذج للـ «كون» هل تجد ميزته الأنطُلُجيّة الممكنة، طريقة للتعبير عن نفسها؟ - تلك الأسئلة لم تطرح حتى الآن ولم تعمّق. و«الزمان» الذي أفقه الفهم العاديّ للزمان قد صار «من تلقائه» إن صحَّ القول إلى هذه الوظيفة الأنطُلُجيّة «البديهيّة» وبقي فيها حتى اليوم.

لا أهميّة لأن يكون الجواب «جديداً»، فهذا شأن برّانيّ

بل لا بدّ من أن يكون له من القدم ما يكفي كي نفهم الإمكانات التي فتحها «القدماء»

ما يجب تبيانه في مقابل ذلك، واستناداً إلى بلورة السؤال عن معنى الـ «كون»، هو أن، وكيف أن المشكليّة المركزيّة لكلّ أنطُلُجيّات متجدّرة في فينمان الزمان مدرّكاً وموضّحاً كما ينبغي.

إذا كان على الـ «كون» أن يفهم انطلاقاً من الزمان، وإذا ما صارت بالفعل مختلف جهاته

ومشتقاته مفهومة في جهويّتها واشتقاقها من وجهة نظر الزمان، فإنّ الزمان نفسه - وليس الكائن الذي يقيم «في الزمان» وحسب - يصير عندها، مرئياً في سمته «الزمنيّة». لكن عندها لن يمكن لـ «زمني» أن يعني مجرد «كائن في الزمان». حتى إلى «لا - زمني» والـ «فو - زمني» هما، من حيث «كونهما»، «وزمانيان». وهما كذلك، هنا أيضاً، لا بمعنى أنّهما أنقص «زمنيّاً» نسبة إلى الكائن «في الزمان» بل على العكس بمعنى إيجابيّ يبقى أن نوضحه. وحيث إن لفظ «زمني» قد تلقى من الاستعمال قبل الفلسفيّ والفلسفيّ للغة، المعنى الذي تكلّمنا عليه، ولأنّ هذا التعبير سيجد له عنياً مختلفاً أيضاً في الأبحاث اللاحقة، فإننا ندعو التعيّن المعنويّ الأصليّ للـ «كون» وتعيّن سماته وجهاته انطلاقاً من الزمان، تعيّن التزمّنيّ. والمهمّة الأنطولوجيّة الأساسيّة لتأويل الهوذا يكون في كلّ مرة في «كونه» الحداثيّ، «ما» وكيف سبق أن كان. بما هو كذلك، تتضمن إذن بلورة تزمّن الهوذا يكون في كلّ مرة في «كونه» الحداثيّ، «ما» وكيف سبق أن كان.. وفي عرض مشكلية التزمّن إنّما يعطى الجواب العينيّ عن سؤال معنى الهوذا يكون في كلّ مرة في «كونه» الحداثيّ، «ما» وكيف سبق أن كان. للمرة الأولى.

بما أنّ الهوذا يكون في كلّ مرة في «كونه» الحداثيّ، «ما» وكيف سبق أن كان، لا يفهم أبداً إلاّ بالصلة مع الزمان، فإنّ الجواب عن سؤاله يكون في كلّ مرة في «كونه» الحداثيّ، «ما»، وكيف سبق أن كان. لا يمكن أن يلخّص في عبارة معزولة وعمياء. والجواب لا يفهم حين تقتصر على تكرار ما ينصّ عليه بشكل عبارات وبخاصّة حين يعالج هذا النصّ كمجرد حصيلة، ويبلغ لأخذ العلم بـ «وجهة نظر» يحتمل أن تكون خرقاء بالنسبة إلى الطريقة التقليديّة لمعالجته. لا أهميّة لأن يكون الجواب «جديداً»، فهذا شأن برّانيّ. بل حتى يكون للجواب شيء ما إيجابيّ لا بدّ من أن يكون له من القدم ما يكفي كي يعلمنا أن نفهم الإمكانيات التي فتحها «القدماء». والجواب، بمعناه الأصحّ، يحمل إلى البحث الأنطولوجيّ العينيّ، ضمن الأفق الذي يحرّره، شعار إعادة الزخم إلى السأل الفلسفيّ، ولا يحمل شيئاً سواه.

أن يتحوّل الجواب عن سؤال الـ «كون» إلى تعيين للخيط الهادي للبحث فذلك يفترض أنّه لن يكون معطى بشكل واف إلاّ إذا أمكن، عبره، للكينونة الخاصّة بالأنطولوجيا التقليديّة، ولمصائر سألها واكتشافاتها أو سقطاتها، أن تعين كوجوب على مقاس الهوذا.

المهمّة المتوخّاة من تفكيك تاريخ الأنطولوجيا

كلّ بحث - وليس آخره البحث الذي يتحرّك في فلك السؤال المركزيّ عن الـ «كون» - هو إمكان أنطقيّ للهوذا الذي «كونه» يجد معناه في الزمنيّة. لكن هذه هي في الوقت نفسه شرط إمكان للتاريخيّة بما هي كينونة زمنيّة للهوذا نفسه، بصرف النظر عمّا إذا كان كائناً، وكيف هو كائن «في

الزمان». والتعین «تاريخية»، سابق على ما يسمّى التاريخ (ماجريات تاريخ العالم {حدثانه}). والتاريخية تعني تكوين «حدثان» الهوذا بما هو كذلك، حدثاناً يشكّل الأساس الذي لا بدّ منه كي يكون ممكناً شيء مثل «تاريخ العالم» والانتماء تاريخياً إلى تاريخ العالم: فالهوذا يكون في كلّ مرة في «كونه» الحداثي، «ما» وكيف سبق أن كان. و«يكون» ماضيه، بإفصاح أم من غير إفصاح؛ ولا يكون كذلك فقط بمعنى أنّ ماضيه سيسحب «خلفه»، إن صحّ القول، وأنّه سيملك الماضي كصفة ما تزال قائمة إزاءه، وقد ترك عليه آثارها أحياناً. الهوذا «يكون» ماضيه على طريقة «كونه» الذي في كلّ مرّة «يحدث» (ولنقلها بفجاجة) ابتداء من مستقبله. فهو، في كلّ طريقة خاصّة به إلى أن يكون، وأيضاً مع فهم العائد إليها من ثمّ، يدخل في تفسير له متوارث يترعرع فيه. وانطلاقاً من هذا التفسير إنما يفهم نفسه بدءاً، وبنوع من ثبات. هذا الفهم يفتح إمكانات «كونه» ويقعدها. ماضي الهوذا الخاص - وهذا يعني دائماً ماضي «تكوّنه» - لا يتبع أثر خطاه بل على العكس، يتقدّم عليه أبداً.

الهوذا يكون في كلّ مرة في «كونه» الحداثي، «ما» وكيف سبق أن كان. و«يكون» ماضيه، لا بمعنى أنّ ماضيه سيسحب «خلفه»، الهوذا «يكون» ماضيه ابتداء من مستقبله

تاريخية الهوذا التكوينية هذه يمكن أن تظلّ مخفية عنه، لكن يمكنها أيضاً أن تنكشف بطريقة ما وأن تحظى بعناية خاصّة: يمكن للهوذا أن يكشف عن التراث ويحفظه ويتبعه بصراحة، ويمكن أن يؤخذ الكشف عن التراث وانفتاح ما «ينقله» وكيف ينقله كمهمّة قائمة برأسها؛ بذلك يتخذ نفسه في كينونة للسؤال والبحث تاريخية. إلّا أنّ التأريخ - وبالأحرى أنّ التأريخية ليست ممكنة ككينونة سائل إلّا لأنّ الهوذا متعین في أساس «كونه» بالتاريخية. فإذا ما ظلّت هذه مخفية عنه، وطالما هي مخفية فإنّ إمكان السؤال والكشف التاريخيين للتاريخ يظلّ أيضاً ممتنعاً عليه. وغياب التأريخ ليس دليلاً ضدّ تاريخية الهوذا بل هو على العكس دليل عليها بما هو جهة نقص في هذا التكوين: لا يمكن لحقبة أن تكون لا - تأريخية إلّا لأنّها «تاريخية».

أمّا إذا ما فهم الهوذا الإمكان فليس فقط ليستشف وجوده، بل أيضاً ليسأل بعامة عن معنى الانوجادية نفسها، أي عن معنى تاريخية الهوذا التكوينية هذه يمكن أن تظلّ مخفية عنه، مسبقاً؛ وإذا ما انفتح نظره، في هذا السؤال، عن تاريخية الهوذا الماهوية، فلا بدّ له من أن يرى: أن سؤال الـ«كون»، كما قدّم بضرورته الأنطيقية - الأنطولوجية، هو نفسه يتسم بالتاريخية. يجب، من ثمّ، أن تتلقّى بلورة سؤال الـ«كون»، من المعنى «الكوني» الأخصّ للسؤال نفسه بما هو سؤال تاريخي، الأمر بأن تبدأ بالتحري عن تاريخه الخاص، أي بأن تصير تأريخية كي، بفضل تملكها الإيجابي للماضي، تتملّك بالكامل أخصّ إمكانات السؤال. إنّ السؤال عن معنى الـ«كون» تبعاً لنوع الإتمام

الخاص به، أي بما هو شرح مسبق للهوذا في زمنيته وتاريخيته، يجد نفسه مدفوعاً من تلقائه ليفهم نفسه كسؤال تاريخي.

لكن التأويل التمهيديّ للبنى الأساسية للهوذا مأخوذ في كينونته الوسطية الأقرب، حيث يفهم إذاً فوراً كتاريخي، سيظهر أيضاً الآتي: لدى الهوذا الاستعداد ليس فقط ليسقط في عالمه الذي فيه يكون، ولأن يؤوّل نفسه انعكاساً منه، بل لأن يسقط أيضاً في تراثه المدرك بكثير إفصاح أو قليله؛ فيتنزع منه التراث مهمة التوجّه والسأل والاختيار. وهذا يصحّ بخاصة على الفهم المتجذّر في «كون» الهوذا وعلى بلورته الممكنة، - يصحّ على الفهم الأنطُلجيّ.

والتراث البالغ بذلك حدّ الهيمنة يجعل ما «ينقله» بعيد المنال بل غامضاً بالأحرى بدءاً وغالباً. وهو يضع المنقول في عهدة البديهة، ويقطع طريق الوصول إلى «الينابيع» الأصلية التي منها استمدّت المقولات والأفاهيم التراثية بطريقة مشروعة في جانب منها. ويصل التراث إلى حدّ إغراق مثل هذا الصدور في النسيان. ويركن إلى غياب أيّ حاجة إلى العودة إليه ويمحو حتى مجرد فهم ضرورة مثل هذه العودة: والتراث يجتثّ تاريخيّة الهوذا من الجذور إلى درجة أنّه لا يعود يهتمّ إلا بأنواع الطرز والتيّارات ووجهات النظر الفلسفيّة التي يمكن أن تصادف في أبعد الثقافات وأغربها، ويسعى بهذا الاهتمام لتغطية غيابه عن ذاته. والنتيجة أنّ الهوذا، على الرغم من كلّ اهتمامه التاريخي، ومن كلّ الحماس لتأويل فيلولوجي «شيئي»، لا يعود يفهم أبسط الشروط التي، وحدها، تجعل ممكناً العود الإيجابي إلى الماضي بمعنى تملكه تملكاً مثمراً.

بيّنا بداية أنّ السؤال عن معنى الـ «كون» ليس فقط لم يحسم، ليس فقط لم يطرح على نحو مُرضٍ، بل إنّ صار إلى النسيان رغم كلّ الاهتمام المولى للميتافيزيقا. فالأنطُلجيا اليونانيّة وتاريخها الذي ما يزال يعين حتى يومنا أفهوميّة الفلسفة، عبر تفرّعات وانحرافات عدّة، يعطيان الدليل على أنّ الهوذا يفهم نفسه ويفهم «كونه» بعامة ابتداءً من «العالم»، وعلى أنّ الأنطُلجيا هذه قد هوت في التراث الذي جعلها تنحطّ إلى بديهيّات وإلى مصاف مواد للإشتغال من جديد (وصولاً إلى هيغل). هذه الأنطُلجيا اليونانيّة المجتثّة الجذور صارت في القرون الوسطى كتلة تعاليميّة صلبة. لكن سستاميّتها تختلف تماماً عن تشقيع قطع منقولة في بناء؛ فضمن حدود الاستعانة الدغمائيّة لتصوّرات اليونان الأساسيّة عن الـ «كون»، ما تزال هذه السستاميّة تنطوي على كثير من المخزون الذي به حاجة إلى شغل. فالأنطُلجيا اليونانيّة، مع البصمة التي تركتها السكولائيّة عليها، تنتقل في الجوهري منها، عبر المنازعات الميتافيزيقية لسواريز، وصولاً إلى ميتافيزيقا العصور الحديثة، وفلسفتها التجاوزيّة وتعيّن كذلك منطق هيغل في أسسه وأهدافه. لكن لما كانت دوائر «كون»

مميّزة، عبر هذا التاريخ، قد أخذت بالاعتبار، واهتدت بها المشكليّة أوليّاً (كوجيتو ديكرات، الأنا، العقل، الروح، الشخص) فإنّ هذه الدوائر ظلّت، جرّاء غياب سؤال الـ «كون» غياباً تامّاً، لا تُسأل عن «كونها» ولا عن بنية «كونها». بل تمّ بالأحرى نقل الأساس المقولاتيّ لأنطُلُجيا التقليديّة إلى هذا الكائن مع الضبط الشكليّ المناسب ومع اقتصارات محض سالبة، هذا إن لم تتمّ الاستعانة بالجدل بقصد تأويل أنطُلُجيّ لجوهريّة الذات.

فإن كان سؤال الـ «كون» يستدعي هو نفسه شفافيّة تاريخه الخاصّ فإنّ به حاجة إلى إعادة الطراوة إلى التراث المتبيّس ونزع القشور المتراكمة عبر الزمن. هذه المهمّة نفهمها بمثابة تفكيك على هدى سؤال الـ «كون»، للمخزون التقليديّ لأنطُلُجيا القديمة من أجل إعادة الوصل مع التجارب الأصليّة التي بها تمّ الحصول على تعيّنات الـ «كون» الأولى والهادية من ثم.

هذا الإثبات لنسب الأفاهيم الأنطُلُجيّة الذي تهدف بحوثه إلى استخراج «شهادة ميلادها»، لا صلة له إذن بأيّ إثبات فاسد لنسبيّة وجهات النظر الأنطُلُجيّة. فليس للتفكيك المعنى السالب الذي لتفريغ للتراث الأنطُلُجيّ. بل عليه على العكس أن يسبر إمكاناته الإيجابية. وهذا يعني أن يشير دائماً إلى حدوده المعطاة واقعياً مع كلّ تسأل ومع تحديد حقل البحث الممكن الذي يرسمه له سلفاً هذا التسأل. التفكيك لا يتعلّق سلباً بالماضي، نقده يطاول الـ «يوم» ونمط المعالجة الغالب لتاريخ الأنطُلُجيا، سواء تعلّق بجغرافية الآراء، أم بتاريخ الأفكار، أم بتاريخ المشكلات. لكن التفكيك لا يريد أن يدفن الماضي في العدم بل له مقصد إيجابي، ودوره السالب يبقى ضمناً غير مباشر.

في إطار هذا المبحث الذي يهدف إلى بلورة أساسيّة لسؤال الـ «كون»، لا يمكن لتفكيك تاريخ الأنطُلُجيا الذي ينتمي أساساً إلى هذا التسأل، أن يحصل إلا في بعض المحطات الحاسمة جداً من هذا التاريخ. تبعاً لنزعة التفكيك الإيجابية، يستحسن أن يطرح بداية سؤال ما إذا كان تأويل الـ «كون»، في مجرى تاريخ الأنطُلُجيا كلّها، قد وضع ثيمياً وإلى أيّ حدّ، في صلة مع فينمان الزمان، وما إذا كانت مشكليّة التزمّن اللازمّة لهذا الوضع قد تمّت - قد كان يمكن أن تتمّ - بلورتها بشكل أساسي. إن الأول والوحيد الذي قام في بحثه بخطوة على الطريق باتجاه بعد التزمّن، إن لم يجب القول: الذي ترك نفسه يندفع في هذا الاتجاه تحت ضغط الفينمانات، هو كانط؛ إذ من دون إثبات مشكليّة التزمّن لا يمكن أبداً أن نبذّ غموض تعليمه في الشيميّة. لكن قد يظهر على هذه الطريق أيضاً لماذا كان يجب أن يبقى هذا الحقل مقفلاً على كانط في أبعاده الخاصّة وفي وظيفته الأنطُلُجيّة المركزيّة. كانط نفسه كان يعي أنه يغامر في حقل معتم: «شيميّة فاهمتنا بالنسبة إلى الظاهرات وإلى مجرد صورتها هي فن دفين في أعماق النفس البشريّة يظلّ من الصعب أبداً أن نتّرع سرّ أدائه من

الطبيعة لعرضه بشكل واضح للعيان». ما يتراجع كانط أمامه هنا هو ما يجب توضيحه ثيمياً وتأسيساً إن كان يجب أن يكون لتعبير «كون» معنى مبین. في النهاية، إنَّ الفَئِئِمَات المستخرجة في التحليل اللاحق تحت عنوان «الترَمَن» سوف تظهر بوصفها أحكام العقل البشري الأكثر سرية التي تشكل «تحليلاتها»، حسب كانط، «شغل الفلاسفة».^[1]

في سياق القيام بمهمة التفكيك على هدي مشكلية الترمن، يحاول هذا المبحث أن يؤول فصل «الشيئية»، وابتداء منه، لماذا كان ينبغي أن يظلَّ كانط غافلاً عن أن يرى إلى مشكلية الترمن: أمران حجباً عنه هذه الرؤية: بدءاً بإهمال سؤال الـ «كون» وصولاً إلى غياب أنطُلُجيا ثيمية للهوذا. وبتعبير كانطية، غياب «تحليلات» مسبقة لذاتية الذات. بدلاً من ذلك، يقتصر كانط على استعادة موقف ديكارت دغمائياً، وإن كان يطوره جوهرياً. إلا أنَّ تحليله للزمان، رغم إرجاعه هذا الفئِئِمان إلى الذات، يبقى سائراً على هدي فهم الزمان العادي الذي يتناقله التراث. وهذا ما، في النهاية، يمنع كانط من أن يشتغل على بلورة فينمان «تعيين زمني تجاوزي» في بنيته الخاصة ووظيفته. وبفعل هذا الأثر المزدوج الذي يمارسه التراث، يغرق الربط الحاسم للزمان بالـ «أنا أفكر» في ظلام دامس، ولا يشكل أي مشكلة.

ينساق كانط، عبر استعادته لموقف ديكارت الأنطُلُجي، إلى تقصير أساسي: (لا يقيم) أنطُلُجيا للهوذا. وهذا التقصير، الموافق لنزوع ديكارت الأخص، حاسم. فمع الكوجيتو سوم، يزعم ديكارت إعطاء الفلسفة أرضاً جديدة وصلبة. إلا أنَّ ما يتركه غير متعين في هذا البدء «الجزري» هو كينونة الشيء المفكر وبالضبط معنى «كون» الـ «كون» (سوم). إن بلورة الأسس الأنطُلُجية المضمرة للكوجيتو سوم هو ما يُعلم المرحلة الثانية في طريق الرجوع التفكيكي لتاريخ الأنطُلُجيا. وسيأتي التأويل بالدليل لا على أنَّ ديكارت كان عليه أن يقصر بالضرورة في معنى الـ «كون» بعامة وحسب بل سيظهر أيضاً لماذا ارتأى أن «يقينية» الكوجيتو المطلقة تعفيه من طرح سؤال معنى «كون» هذا الكائن.

لكن الأمر لا يتوقف، بالنسبة إلى ديكارت، عند هذا التقصير، عند لا - تعين أنطُلُجي تام للشيء المفكر، للعقل أو للنفس. بل إنه يسوّف «أشياء» تأملاته الأساسية على مسار نقل الأنطُلُجيا الوسيطية إلى الكائن الذي يطرحه كأساس ثابت. فالشيء المفكر يتعين أنطُلُجيا كأنس ens، وفي الأنطُلُجيا الوسيطية يثبت المعنى الـ «كوني» أنس، ما أن يفهم الأنس كأنس مخلوق. أمّا الله، بما هو أنس لا متناه، فهو الأنس اللامخلوق. لكن مخلوقية شيء ما بالمعنى الأوسع لتولده هي أوان

[1]- نقد العقل المحض (الطبعة العربية)، ص 119.

بنيويّ أساسيٍّ للأفهوم - «كون» القديم. ينكشف ظاهر بدء التفلسف من جديد إذن بوصفه غرضاً لحكمة مهلكة على أساسها سوف تنصر المرحلة اللاحقة نهائياً عن إقامة «تحليلات» أنطولوجيّة تتخذ الذهن كتيمة على هدى سؤال الـ «كون»، وتنصرف عن أيّ نقاش نقديّ، من ثمّ، مع الأنطولوجيا القديمة الواصلة إليها.

يمكن لأيّ عارف بالعصر الوسيط أن يرى أنّ ديكارت ظلّ «خاضعاً للسكولائيّة الوسيطية»، وأنه يستعمل مفرداتها. لكن هذا «الكشف» لا يتقدّم بنا في شيء طالما استمرّ التعيم على هذا الأثر الأساسي للأنطولوجيا الوسيطية على التعيين - أو اللاتعيين - الأنطولوجي للشيء المفكّر في المرحلة اللاحقة: ولا يمكن تقدير هذا الأثر إن لم يتمّ إظهار معنى الأنطولوجيا القديمة وحدودها على هدى سؤال الـ «كون». بكلام آخر تجابه التفكير مهمّة تأويل تربة الأنطولوجيا القديمة على ضوء مشكليّة الزمن. وإذا ذاك سيّضح أنّ الشرح القديم لـ «كون» الكائن موجه وفي «العالم» أو «الطبيعة» بالمعنى الأوسع، وأنّ فهم الـ «كون» الذي يحصّله مستمدّ من «الزمان». الدليل البرانيّ على ذلك - وهو ليس بالتأكيد برائيّاً وحسب - هو تعيين معنى الـ «كون» كـ باروسيه أو كـ أوسيه، ما يعني «الحضور» الأنطولوجي - التزميني. فالكائن يتلقّف في «كونه» كحضور، أي أنّه مفهوم بالرجوع إلى نمط زمنيّ معيّن هو «الحاضر» (القائم أمام).

مشكليّة الأنطولوجيا اليونانيّة، كمشكليّة كلّ أنطولوجيا أخرى، عليها أن تستمدّ خيطها الهادي من الهودا نفسه، الهودا، أي «كون» الإنسان، سواء في تعريفه المبتذل أم الفلسفيّ، محدّداً بوضعه (ZOON LOGON EKON)، بوصفه الحيّ المتعيّن «كونه» أساساً بالقدرة على النطق. الـ LEGUEIN ليغن هو الخيط الهادي للوصول إلى بني «كون» الكائن المصادق في الكلام على ما يكون ومناقشته. ولذا تصير الأنطولوجيا القديمة التي تتشكّل عند أفلاطون «جدليّات». ومع تقدم بلورة الخيط الهادي الأنطولوجي نفسه، أي مع تقدّم «هرمينوطيقا» اللوغس يبرز إمكان القبض على مشكلة الـ «كون» بصورة أكثر جذريّة. وتصبح «الجدليّات» إذ تتحوّل إلى عائق للفلسفة، نافلة. ولذا لا يعود لدى أرسطو «أيّ فهم لها» حين يقيمها ويوسّع لها في تربة أكثر جذريّة. الـ leguein نفسه أو noein - أي مجرد إدراك شيء ما قائم إزاءنا في محض إزائيّته، شيء كان برمنيدس اتّخذه خيطاً هادياً لشرح الـ «كون» - يتخذ البنية التزمينيّة لمحض «إحضار» شيء ما. الكائنة الذي يظهر في اللوغس ويظهر له ويُفهم فيه بوصفه الكائن المخصوص، يتمّ عرضه من ثمّ الرجوع إلى الحاضر أي يفهم كحضور (كوجود أوسيه).

إلا أنّ هذا العرض اليونانيّ للـ «كون» يتمّ في غياب أي علمان مفصح للخيط الهادي الذي

يشتغل فيه، من دون معرفة بل من دون فهم لوظيفة الزمان الأنطولوجية المضمرة فيه، من دون إلقاء نظرة على أساس إمكان هذه الوظيفة. وعلى العكس يتخذ الزمان نفسه ككائن بين كائنات أخرى، ويسعى لتلقفه هو نفسه في بنية «كونه» ابتداء من فهم للـ «كون» موجه ضمناً وبسذاجة وفقاً له.

في إطار البلورة الأساسية اللاحقة لسؤال الـ «كون»، يستحيل أن نعرض بالتفصيل للتأويل التزميني لأسس الأنطولوجيا القديمة وبخاصة في مرحلة بلوغها العلمية الأنقى والأعلى، أي عند أرسطو. وبدلاً من ذلك سيعطى شرحاً لكتاب أرسطو عن الزمان^[1] الذي يمكن اختياره كعلامة فارقة لقياس علم الـ «كون» القديم في قاعدته وحدوده.

كتاب أرسطو عن الزمان هو التأويل الإجمالي الأول الواصل إلينا لهذه الظاهرة. وهو عين جوهرياً كل تصور لاحق للزمان - بما فيه تصور برغسون. فابتداء من تحليل الأفهوم الأرسطي للزمان تنكشف دفعة واحدة خلفية بأكملها، أعني أن التصور الكانطي للزمان يتحرك في البنى التي طلعها أرسطو، وأن توجهه كانط الأنطولوجي من ثم - وأياً كانت الفروق التي أدخلتها جده السأل - يبقى يونانياً في أساسه.

لن يمكن لسؤال الـ «كون» أن يبلغ عينته الحقّة إلا بإتمام تفكيك التراث الأنطولوجي. فبالتفكيك إنما يحصل الدليل التأم على أن سؤال الـ «كون» لا بد منه، وبه يتجلى معنى الكلام على «تكرار» السؤال. وسيكون على كل بحث في هكذا حقل، حيث الغموض يكتنف «الشيء» نفسه أصلاً^[2]، سيكون عليه أن يحذر من المبالغة في تقدير نتائجه. لأنّ سألًا مثل هذا يلزم نفسه باستمرار بالوقوف أمام إمكان انفتاح أفق أكثر أصالة وكنية، يتيح إمكان أن يستمدّ منه الجواب على السؤال: ماذا يعني الـ «كون»؟ ولا يمكن معالجة مثل هذه الإمكانيات جدياً إلا بعد أن يستفيق من جديد سؤال الـ «كون»، وبعد أن نحوز على حقل من نقاشات يمكن إدارتها.

المنهج الفيميائي للبحث

ما إن يعين الموضوع التيمي للبحث («كون» الكائن / معنى الكائن بعامة)، وإن بصورة مؤقتة، حتى يبدو أنّ منهجه قد رُسم بذلك بالذات. وضع الـ «كون» في تضادّ مع الكائن، وشرح الـ «كون» نفسه هو مهمّة الأنطولوجيا. ويبقى منهج الأنطولوجيا مشكلاً إلى أعلى درجة طالما هو يطلب النصح من الأنطولوجيات المتوارثة تاريخياً، أو من محاولات مماثلة. وبما أنّ الاستعمال الذي يعمل به هذا

[1]- السماع الطبيعتي، 217.

[2]- كانط، نقد العقل المحض، ص 96.

المبحث بلفظ أنطُلُجيا يؤخذ بمعناه الواسع والشكليّ، فإنّه يمتنع من تلقائه عن النهج القائم على توضيح منهجه باتباع تاريخه.

كذلك باستعمال لفظ أنطُلُجيا لا تُطلق الكلمة على فرع فلسفيّ بعينه قائم في موضعه بين مجموعة فروع أخرى. وليس المطلوب تنفيذ مهمّة فرع ما موجود سلفاً، بل على العكس تماماً: إنّهُ انطلاقاً من تطلُّب أسئلة محدّدة، ومن طريقة للمعالجة تقتضيه «الأشياء بعينها»، يمكن لفرع من الفروع أن ينشأ.

على هدي السؤال عن معنى الـ «كون»، يجد البحث نفسه في مواجهة مع السؤال الأساسيّ لكلّ فلسفة. والحال أنّ طريقة معالجة هذا السؤال هي الطريقة الفيميائية، فلا يتعلّق هذا المبحث من ثمّ، لا بـ «وجهة نظر» ولا بـ «تيار» ما؛ لأنّ الفيمياء ليست هذا ولا تلك، ولا يسعها أبداً أن تكون كذلك طالما أنّها تفهم نفسها. «فيمياء» يعني بدءاً أفهوماً منهجياً، وهو يسم موضوعات البحث الفلسفيّ لا في ما فيها من «شيء»، بل في كيف هي. فكلّما توسّع الأفهوم المنهجيّ أكثر كلّما عيّنت هيئة العلم الأساسية باتّساع أكبر، وكلّما كان متجذّراً، أصليّاً، في مداولة «الشيء» بعينه ابتعد عمّا نسميه الوسائل التقنيّة التي لا تخلو منها الفروع النظرية.

اسم «فيمياء» يعبر عن شعار يمكن صياغته هكذا: «إلى الأشياء بعينها»، في مقابل كلّ التركيبات الهوائية والاكتشافات الفجائية، وبالتضادّ مع قبول الأفاهيم المسوّغة بطريقة محض ظاهريّة، ومع أشباه الأسئلة التي تفرض نفسها غالباً خلال أجيال بوصفها مشكلات. قد يرد علينا: لكن هذا الشعار واضح تماماً بذاته إضافة إلى أنّه لا يعبر إلّا عن مبدأ كلّ معرفة علميّة، فلا نرى لماذا على هذه البديهيّة بالذات أن ترفع عنواناً لبحث. - في الواقع، ثمة «بديهيّة» نريد أن نتفحصها عن قرب أكثر، وبقدر ما هو لازم لإيضاح نهج هذا المبحث. ولسوف نعرض فقط أفهوم الفيمياء الأولي.

التعبير ذو شقينّ: فيمنان ولوغس، يعودان معاً إلى اللفظين اليونانيين (فينمنن) و(لوغس). واسم فيمينولوجيا، إذا ما نظر إليه من خارج يشابه تيولوجيا، بيولوجيا، سوسيولوجيا، وهي أسماء تترجم بعلم الله وعلم الحياة وعلم المجتمع. وعليه، فإنّ الفيمياء ستكون علم الفينمانات. والفيمياء ستكون علم الفينمانات. وعلى الأفهوم الأولي للفيمياء أن يطلع بتعيين معنى اللفظين المكوّنين للإسم: فيمنان ولوغس، ومعنى الإسم المركّب من الاثنين؛ أمّا تاريخ اللفظ نفسه، الذي ظهر على ما يبدو في مدرسة فولف، فلا أهميّة له هنا.

أ- الأفهوم - فينمان

التعبير اليوناني الذي يرجع لفظ فينمان يشتق من الفعل الذي يعني يتبدى، فينمان يعني إذن ما يتبدى، والسافر نفسه هو صيغة متوسطة من كيف، أخرج إلى وضح النهار، أوهج. تعود إلى الجذر مثل، الضوء، الوهج؛ أي ما ضمنه يمكن لشيء ما أن يصير، في نفسه إياه، سافراً مرئياً. يجب إذن التوقف عند هذا: ما - يتبدى - في - نفسه - إياه، السافر كمعنى لتعبير فينمان. الفينمانات هي إذن جملة ما في وضح النهار، أو ما يمكن أن يسلط عليه الضوء، وما يعينه الإغريق أحياناً بـ (الكائن) ببساطة. ويمكن للكائن الآن أن يتبدى في نفسه إياه بطرق تتنوع بقدر ما هنالك من وسائل للوصول إليه. ويمكن للكائن الآن أن يتبدى الكائن بوصفه ما ليس ما هو عليه في نفسه إياه. بتبدى الكائن على هذا النحو «يرى» على هيئة الـ ؛ ونسمي هذا التبدى التظاهر. وفي اليونانية يحمل التعبير فينمان أيضاً معنى ما هو على هيئة «المتظاهر»، «التظاهر». يدلُّ إلى خير هو «في الحقيقة» على غير ما يبدو عليه. المهمُّ من أجل فهم أشمل للأفهوم فينمان، أن نرى كيف أن ما هو مسمّى في معنيي («فينمان» التبدى و«فينمان» التظاهر) يأتلف في بنيته. إذن، فقط بقدر ما يزمع شيء ما، بحسب معناه، إلى أن يتبدى، أي إلى أن يكون فينماناً، بقدر ما يمكن له أن يتبدى كما ليس ما هو عليه، بقدر ما يمكن له أن يبدو على هيئة الـ... وحسب. ففي معنى (التظاهر) يكمن المعنى الأصلي (فينمان، السافر) بوصفه أساساً ثانياً. في معجمنا نعني باسم فينمان المعنى الإيجابي والأصلي كي نميِّز الفينمان من المظهر بما هو تعديل سالب للفينمان. لكن ما يعنيه كلُّ من الإثنين لا علاقة له بما نسميه Erscheinung بالألمانية (=ظاهرة) أو أيضاً blosse Erscheinung (= مجرد ظاهرة).

وبالفعل يجري الكلام على ظاهرات مرضية. ويقصد بذلك أعراض في الجسد تتبدى و«تشير» في تبديها إلى شيء ما لا يتبدى هو، بوصفه هذا المتبدى. حصول مثل تلك الأعراض، تبديها، يترافق مع تواجد اضطرابات لا تتبدى هي. وعليه فإن الظاهرة كظاهرة «شيء» ما، بالتحديد لا تعني تبديها بل إعلان عن شيء ما لا يتبدى هو، عبر شيء ما يتبدى. الظهور هو لا - تبدى. لكن ينبغي لهذه اللا ألاً تخلط مع اللا السالبة من حيث هي تعين بنية التظاهرة. فما لا يتبدى، على نحو ما يجري للظاهر لا يستطيع كذلك أن يتظاهر. والإشارات والعروض والإمارات والرموز، أي كان تنوعها فيما بينها، لها جميعها بنية الظهور الصورية الأساسية هذه.

ومع أن «الظهور» ليس، ولن يكون قط تبدياً بمعنى الفينمان، فليس ثمة من ظهور ممكن إلا على أساس من تبدى شيء ما. لكن الظهور هذا مع التبدى الممكن له ليس هو الظهور نفسه. الظهور هو الاعتلان عبر شيء ما يتبدى. فغ، قلنا إننا بلفظ «ظاهرة» نحيل إلى ما عبره يظهر شيء ما

من دون أن يكون هو نفسه ظاهرة، فإننا بذلك لا نحيط بالأفهوم فينمان بل نستسلمه استسلاماً يبقيه محتجباً، إذ بهذا التعيين للـ «ظهور» يستعمل تعبير «ظهر» بمعنيين: ما به يظهر شيء ما يعني ما به شيء ما يعتلن أي لا يتبدى. وفي القول: «من دون أن يكون هو نفسه ظاهرة»، الظاهرة تعني التبدى. لكن التبدى هذا ينتمي إلى «ما به» يعتلن شيء ما. وعليه فإن الفينمانات ليست قط ظاهرات، بل إن كل ظاهرة، بالأحرى، تدين بوقوعها للفينمانات. إن تعريف الفينمان بوساطة الأفهوم - ظاهرة غير الموضح سلفاً/ معناه إيقاف الأمور جميعاً على رأسها، وإن «نقداً» للفيمياء يقوم على هذا الأساس لهو، على الأقل، تجرؤ غريب.

ويمكن لتعبير «ظاهرة» أن يعني أيضاً أمرين: الأول، الظهور بمعنى الاعتلان بما هو لا - تبد، ومن ثم المعلن نفسه - ما بتبديه ينم عما هو لا - متبد، ويمكن أخيراً، أن نستعمل الظهور كاسم للفينمان بتحقيق المعنى كتبد. فإذا ما أشرنا إلى المطالب الثلاثة المتنوعة هذه بوصفها، «ظاهرة» فلا مفر عندها من اللخبطة.

لكن اللخبطة ستزداد بعد بشكل أساسي حيث يمكن للظاهرة أن تتخذ مدلولاً آخر أيضاً. فالمعلن، الذي بتبديه ينم عن المحتجب [اللا - سافر]، إذا ما لقف بوصفه ما يحصل عن المحتجب بوصفه ما ليس بسافر أصلاً، فإن الظاهرة ستعني المتمخض - عن أو بالأحرى المتمخض به إنمّا من دون أن يطلع كون المتمخض عنه الخاص: [وتلك هي] الظاهرة بمعنى «مجرد ظاهرة». وصحيح أن المعلن المتمخض عنه يتبدى بما هو نضح ممّا يعلن عنه ويخفيه في ذاته باستمرار، إلا أن اللا - ابداء المخفيّ هذا ليس تظاهراً. كانط يستعمل لفظ ظاهرة بهذا الشابك: الظاهرات بحسبه، هي بدءاً «موضوعات الحدس الأميري»، ما يتبدى فيه. وهذا المتبدى (الفينمان بالمعنى الأصلي حقاً) هو معاً ظاهرة بما هي نضح معلن عمّا، في الظاهرة، ينسحب.

ومثلما يمكن لفينمان منشئ للظاهرة بمعنى المعتلن عبر متبد، أن يتحوّل بالسلب إلى تظاهر، كذلك يمكن للظاهرة أيضاً أن تصير إلى مجرد مظهر: في أحمرين، ويمكن للاحمرار المتبدى هذا أن يعتدّ بمثابة اعتلان عن وجود حمى تشير من جهتها أيضاً إلى اضطراب في الجسد.

يدلّ الفينمان، يدلّ المتبادي- في - نفسه- إيّاه، على تضادّ شيء ما على نحو مخصوص. أما الظاهرة فتعني، على العكس، صلة إحالة - إلى قائمة في كائن بعينه بحيث إنّ المحيل - إلى (المعلن - عن) لا يمكن له أن يقوم بوظيفته الممكنة إلا حين يتبدى الكائن في نفسه إيّاه، حين يكون فينماناً: الظاهرة والتظاهر يتأسس كل منهما بطريقة مختلفة في الفينمان - ولا يكفّ ملخبط تنوع الفينمانات التي تحمل أسماً: فينمان ومظهر وظاهرة ومجرد ظاهرة، عنان يلخبط إلا بدءاً من فهم الأفهوم -

فَينمان بوصفه ك المتبدّي - في نفسه - إيّاه.

أمّا أن يبقى غير متعيّن أيّ كائن سيدعى فَينماناً، في تلقّف الأفهوم - فينمان هذا، وأن يبقى السؤال: ما إذا كان المتبدّي في كلّ مرّة كائناً أم سمة كون لكائن، مفتوحاً؛ فمعناه أنّ ما أدرك هو الأفهوم - فينمان الصوريّ وحسب. أمّا أن يفهم بالمتبدّي الكائن الذي يتوصّل إليه عبر الحدس الأميريّ بالمعنى الكانطيّ، فمعناه أنّ الأفهوم - فينمان الصوريّ قد عثر على تطبيقه المشروع: في أفق المشكليّة الكانطيّة يمكن التمثيل على ما يفهم فيمائيّاً تحت فَينمان، بصرف النظر عن فروق أخرى، بالقول: ما قد يتبدّى معاً ودفعة واحدة، وإن لا - تيميّاً، في الظاهرات، (أي) في الفينمان بالمعنى المبتدل، يمكن حمله على أن يتبدّى تيميّاً: ويكون المتبدّي - هكذا - في - نفسه - إيّاه (صورتا الحدس) فينمائيّ الفيمياء. إذ من البين أنّه يجب أن يتمكّن المكان والزمان من أن يتبدّيا هكذا. - ويجب أن يتمكّن كلّ منهما أن يصير فينماناً، إن كان كانط يُدلي بقول تجاوزيّ تأسيسيّ حين يقول: إنّ المكان هو الأين القبليّ لنسقٍ من الأنساق.

لكن، إن كان على الأفهوم - فينمان الفيمائيّ بعامّة، أن يصير مفهوماً بمعزل عن كيف قد يتعيّن المتبدّي على نحو أدقّ، فلا بدّ من النظر مسبقاً في معنى الأفهوم - فينمان الصوريّ وتطبيقه المشروع بدلالاته المبتدلة. - قبل تثبيت الأفهوم - فيمياء الأولي يجب تحديد دلالة لوغس كي يتّضح بأيّ معنى يمكن للفيمياء أن تكون «علماء» للفينمانات بعامّة.

ب - الأفهوم - لوغس

الأفهوم - لوغس، عند أفلاطون وأرسطو، متعدّد الدلالات، وهو كذلك بالتأكيد من حيث تتناذب دلالاته من دون أن تنتظم وفق دلالة أساسيّة. إلّا أنّ الأمر لا يعدو «كونه» مجردّ تظاهر لا بدّ من أن يستمرّ طالما لم يُلقف تأويل الدلالة الأساسيّة في مضمونها البدئيّ. حين نقول: إنّ دلالة لوغس الأساسيّة هي الحديث - عن، فإنّ الترجمة الحرفيّة هذه لا تجد كامل مصداقها إلّا من تعيان ماذا يعني الحديث - عن، نفسه. إنّ التاريخ الدلاليّ المتأخّر للفظ لوغس، وبخاصّة تأويلاته الاعتباطيّة المتنوّعة في الفلسفة اللاّحقّة، لا تني تحجب معنى الحديث - عن الخاصّ مع أنّه بادٍ بما يكفي: لوغس سوف يؤوّل بعده عقلاً وحكماً وأفهوماً وتعريفاً وأساً وعلاقة. لكن، إلى أيّ حدّ يمكن «للحديث - عن» أن يتبدّل حتى يدلّ لوغس على كلّ ما يدخل في التعداد هذا المقصر حقيقة على استعمال اللّغة العلميّة؟ إذ حتى حين يفهم لوغس بمعنى الإدلاء - ب، إنّما الادلاء - ب بمعنى «الحكم»، فإنّه من الممكن أن تخطئ هذه الترجمة المشروعة ظاهريّاً، الدلالة الأساسيّة، وبخاصّة حين يفهم الحكم من خلال «نظريّات الحكم» الحاليّة. إنّ لوغس لا يعني، وليس بالدرجة الأولى

على أي حال، الحكم حين يفهم الحكم كـ «ربط» أو كـ «اتخاذ موقف» (تأييد أو رفض).

لوغس كحديث - عن، يعني بالأحرى شيئاً مثل deloun، إبداء ما عنه يُتحدث في الحديث - عن. وقد هذب أرسطو شرح هذه الوظيفة للحديث - عن بوصفه appophainesthai؛ اللوغس يرى phainesthai شيئاً ما، يُرى ما عنه يُتحدث، ويريه بالضبط للمتحدث (الوسيط) وللمتحدثين في ما بينهم. في الحديث - عن (appophansis) وبقدر ما هو حديث - عن بحق، يجب أن يستمد ما يُتحدث به ممّا عنه يُتحدث بحيث يسفر التواصل بالحديث عن مقوله، ما عنه يتحدث، ويوصله للآخرين. تلك هي بنية لوغس كـ (appophansis) إلا أن هذا النمط من الإسفار بمعنى الإراء المبين، لا يخص كل «حديث- عن»: (Euke)، مثلاً، تسفر هي أيضاً، إنّما بطريقة مختلفة.

وللتحدث - عن (للإراء)، في أدائه العيني، سمة التكلم أي الإفشاء بالكلم. وإنّ لوغس هو بالضبط phone meta appophansis، إفشاء فيه يكون شيء ما مرئياً في كل مرة.

ولأنّ وظيفة لوغس كـ (appophansis) تكمن في الإراء المبين لشيء ما، ولهذا وحسب، فإنّه يمكن للوعي أن يكون له صورة التأليف البنيوية. و«تأليف» لا يعني هنا ربط التصوّرات وإقرانها، أي تداول مجريات نفسية سوف يثير الربط بينها «مشكلة» كيف تتطابق، بما هي جوانبة، مع بران الفيزيائي. إنّ للـ syn هنا دلالة محض إخبارية تعني: إراء شيء في معيّته و شيء ما، إراء شيء ما كشيء ما.

وكرة أخرى، لأنّ لوغس إراء فهو يمكن أن يكون محقّقاً (=مصيياً) أو غالطاً (=مخطئاً). والمهم هنا أيضاً التخلص من أفهوم للحقيقة مصطنع بمعنى «تطابق»، فهذه الفكرة لا ترد أصلاً في الأفهوم aletheia: «حقيقة» لوغس كـ alethein تعني إخراج الكائن الذي عنه يُتحدث في leguein بما هو appophainesthai، من «كونه»، وإراءه كـ لا - محتجب alethein، للكشف - عنه. وبالمثل تعني «الغلطية» psendesthai نوعاً من خداع بمعنى الحجب: وضع شيء أمام شيء (على طريقة الإراء) وتمريه من ثمّ كما ليس ما هو عليه.

لكن، بما أنّ للحقيقة هذا المعنى، وبما أنّ لوغس نمط معيّن من الإراء، فإنّه ينبغي أن لا يرى إلى لوغس بوصفه «المحلّ» البدئي للحقيقة. وحين نعين الحقيقة، على ما هو دارج في أيامنا، بوصفها ما ينتمي إلى الحكم تخصيصاً، ونستشهد، إضافة إلى ذلك، بأرسطو، يكون هذا الاستشهاد من دون مشروعية وبخاصّة أنّ الأفهوم - حقيقة يساء فهمه: ما هو «حق» بالمعنى اليوناني، وبمعنى أكثر أصالة بالتأكيد من لوغس المذكور، هو الـ Esthesis، محض التلقّي الحسيّ لشيء ما: هذا التلقّي هو دوماً حقّ طالما أن Esthesis يصوّب لى Idia أي إلى الكائن الذي لا ينال إلا فيه وله، مثال الرؤية للألوان. وهذا يعني أنّ النظر يكشف - عن ألوان دوماً، والسمع يكشف - عن أصوات

دوماً. أمّا "الحق" بالمعنى الأكثر محضية والأصل، الكاشف - عن من دون أي حجب قط، فهو الـ noein المحض، محض التلقّي الرائي إلى أبسط التعيّنات الكينونية للكائن بما هو كذلك، هذا الـ noein لا يمكنه أن يحجب أبداً، ولا أن يكون غالطاً أبداً؛ يمكنه على الأكثر أن يكون غير متلقٍ، غير كافٍ لمجرد بلوغ الهدف.

ما لم يعد له صورة محض الإراء التامة، ما بات يلجأ في تبينه، إلى شيء آخر ليرى بذلك شيئاً ما كشيء ما، هو ما يتلقّى، مع هذه البنية التأليفية، إمكان الحجب. لكن "الحقيقة الحكمية" هي الوجه الآخر لهذا الحجب وحسب. أعني ظاهرة - حقيقة متعدّدة التأسيس. وهكذا تخطيء الواقعية والمثالية، جذرياً وبالتساوي، معنى أفهوم - حقيقة اليوناني الذي بمعزل عنه لن يمكن، بعامة، أن يفهم إمكان شيء مثل "نظرية المثل" ك معرفة فلسفية.

ولأنّ وظيفة لوغس تكمن في محض إراء شيء ما، في جعل كائن ما يتلقّى، فإنّ لوغس قد يعني عقلاً. ولأنّ لوغس من ثمّ لا يؤخذ بمعنى leuein وحسب، بل، أيضاً بمعنى legomenun، بمعنى المبين بما هو كذلك، الذي ليس سوى hyppokaimenun الكامن أبداً بتواجه في أساس كلّ مساءلة ومحادثة تطرأ عليه، فإنّ لوغس كـ legomenun يعني أساساً و ratio (علة). أخيراً، لأنّ لوغس كـ legomenun يمكن أن يعني أيضاً: ما عنه يتساءل كشيء ما، ما يصير مرئياً في صلته بشيء ما، في صلته، فإنّ لوغس يتخذ دلالة صلة وعلاقة. قد يكفي هذا التأويل "للحديث الخبري" من أجل إيضاح الدلالة الأولية للفيما.

ج- الأفهوم - فيما - الأولي

بالاستحضار العيني لما تحصل في تأويل "فينمان" و"لوغس" تتّضح للعيان الصلة الجوانية بين المقصود بكُلّ من هذين اللفظين. التعبير - فيما - يصاغ باليونانية leguein ta phenomena لكن leguein يعني appophainesthai. فيما يعني إذن appophainesthai ta phenomena إزاء ما يتبدّى بعينه إياه كما يتبدّى بعينه إياه. ذاك هو المعنى الصوري للبحث الذي يتخذ إسم فيما. على أنّ ما يرد في التعبير ليس سوى الشعار المصاغ أعلاه: «إلى الأشياء» بعينها.

إسم فيما هو إذن بالنظر إلى معناه غير تلك التسميات من عيار تيولوجيا وما شابه. فهذه تسمي موضوعات العلم مأخوذاً وفق قوامها «الشيئي» المتنوع في كلّ مرة. أمّا الـ «فيما» فلا تسمي أبداً موضوع أبحاثها ولا هي تسم عنوان «شيئتها». واللفظ يوحى فقط بتوضيحات حول كيف الإبانة وطريقة المعالجة لما يجب أن يعالج في هذا العلم. وعلم «ال» فينمانات يعني: ذلك الدرك لموضوعاته الذي فيه يجب على كلّ ما يطاوله الشرح أن يعالج بإبانة مباشرة تسويغاً مباشراً؛ ذاك هو المعنى الذي في الأصل للتعبير: «فيما وصفية». الوصف هنا لا يدلّ على وسيلة مشابهة لتلك

التي للمورفولوجيا الإحيائية مثلاً - بل إنَّ له بالأحرى معنى زجرياً: استبعاد كلَّ تعيين غير مسوّغ. أمّا سمة الوصف نفسه، بالمعنى الخاصّ للوُغس، فلا يمكن أن تثبت إلّا ابتداءً من «شيئية» ما هو مطلوب «وصفه»، أي بجعله يمثل كفيّمان بصدد التعيين العلميّ. صوريّاً، تسمح دلالة الأفهوم - فيمياء الصوريّ الدارج بتسمية كلِّ إبانة للكائن كما يتبدّى في عينه أيّاه، فيمياء.

فإلى أين نلتفت كي نخلّص الأفهوم - فيمياء الصوريّ من صوريّته وصولاً إلى الأفهوم الفيّمائيّ؟ ماذا ينبغي على الفيّمياء أن «تُري»؟ ما الذي يجب أن يدعى «فيّماناً» بالمعنى المخصوص؟ ما الذي هو، من حيث ماهيّته، الثيمة الضرورية لإبانة مفصّحة؟ - من الواضح أنّه ما لا يتبدّى أصلاً وغالباً وما يكون، بخلاف ما يتبدّى بدءاً وغالباً، منسحباً، إنّما في الوقت نفسه ما يتّمي ماهويّاً إلى ما يتبدّى مشكّلاً له معناه وأساسه.

لكن ما يبقى منسحباً بمعنى استثنائيّ، أو ما يؤول بل توقف إلى الاحتجاب، أو ما لا يتبدّى إلّا «مقنعاً» ليس الكائن ذا ولا الكائن ذاك، بل هو، على ما أبرزت التأمّلات السابقة، «كون»: الكائن. وقد يمكن أن يكون محتجباً إلى حدّ أن ينسى وأن يندثر كلُّ سؤال عنه وعن معناه، ولذا فإنّ ما يتطلّب، ابتداءً من «شيئية» الخاصّ، أن يصير فيّماناً بمعنى مخصوص، إنّما هو ما «تتمسّك به» الفيّمياء وتتخذ موضوعاً تيميّاً لها.

إنّ الفيّمياء هي طريقة الوصول إلى ما ينبغي أن يكون تيمة الأنطُلجيا وتعيينه تعييناً مسوّغاً. والأنطُلجيا ليست ممكنة إلّا كفيّمياء. والأفهوم - فيّمان الفيّمائي يشير إلى «كون» الكائن بما هو متبدّد والى معناه وتعديلاته ومشتقّاته. والمتبدّد ليس أيّ متبدّد كان وليس بالأحرى شيئاً مثل الظهور. إن «كون» الكائن لا يمكن له أبداً أن يكون شيئاً ما خلفه يقف شيء آخر «لا يظهر هو».

«خلف» فيّمانات الفيّمياء لا يقف شيء أصلاً - لكن ما عليه أن يصير فيّماناً يمكن أن يكون منسحباً. ولأنّ الفيّمانات ليست بدءاً وغالباً، معطاة، فلهذا بالضبط ثمة حاجة إلى الفيّمياء؛ الاحتجاب هو الأفهوم الآخر لفينمان.

طريقة الاحتجاب الممكن للفيّمانات متنوّعة، فمرة يمكن للفينمان أن يكون محتجباً بمعنى أنه لم يُكشف عنه بعد بعامة، وليس ثمة معرفة أو لا معرفة بوجوده. ومرة أخرى يمكن للفينمان أن يكون متخفياً. وفي هذه الحالة يكون قد سبق له أن كان منكشفاً لكنّه عاد من جديد إلى الاحتجاب. وهذا الاحتجاب يمكن أن يكون مجعلاً؛ فإن لا، فمن العادة أن يظلّ ما سبق أن كان منكشفاً، مرئياً وإن كنّا نراه وحسب. والحال أنّ ثمة تظاهراً بقدر ما ثمة «كون». والاحتجاب هذا بوصفه «تقنّعاً» هو الأوفر لأنّ إمكانات الغلط والضلال صعبة التبيد للغاية. فقد تدّعي البنى الكيانية المتوفّرة، وإن محتجبة من حيث أساسها وأفاهيمها، مشروعيّتها ضمن «سستام» ما: فتعطى، على أساس من

اندماجها في تركيب السستام، بوصفها ما لم يعد به حاجة إلى تسويغ أوسع، وما هو واضح، وما يمكنه من ثم أن يصلح كمنطلق لاستنتاج متسلسل.

والاحتجاب نفسه سواء أدرك بمعنى الانسحاب أم التخفي أو التقنع، هو ذو إمكان مزدوج: فبعض الاحتجاب عرضيٌّ وبعضه ضروريٌّ، بمعنى أنه يدخل في أساس طريقة قيام المكشوف - عنه. وكلُّ أفهوم فيمائيٍّ، أو عبارة فيميائية متولّدة من الأصل تتعرّض لإمكان التشويه بوصفها مقولاً تواصلياً؛ فهي تتناقل بفهم فارغ، وتفقد قوّتها وتصير أطروحة بلا أساس. إنّ إمكان التبيس وإفلات «المتمسك به» الأصليّ كامن في الشغل العينيّ للفيمياء نفسها؛ وصعوبة هذا البحث تقوم بالضبط في أنّ عليها أن تصير نقدية، بالمعنى الإيجابي، ضدّ نفسها.

إنّ ما يجب الفوز به بدءاً من موضوعات الفيمياء هو حصول الـ «كون» والبنى الكيانية على نمط الفينمان، ولذا فإنّ منطلق التحليل، كما بلوغ الفينمان واختراق الاحتجابات السائدة تتطلّب حرصاً منهجياً مخصوصاً. إن في فكرة تلقّف الفينمانات وشرحها، تلقّفاً وشرحاً «أصليين» و«حدسيين»، إنّما يقوم الضدّ من سداجة «الرؤية» «اللاتوسط فيها» غير المفكّرة.

على أرض الأفهوم - فيمياء الافتتاحيّ المحدّد صار بمقدورنا الآن أيضاً تثبيت دلالة اللَّفْظَيْن: «فينماني» و«فميائي»: يسمّى «فينمانيّاً» ما هو معطى وقابل للاستيطاح في حصول الفينمان؛ من هنا الحديث عن بنى فيميائية. أمّا «فميائي» فيعني كلّ ما ينتمي إلى نوع الإبانة والشرح ومخاً يخرج الأفهمة اللازمة لهذا البحث.

وحيث إنّ الفينمان بالفهم الفيميائي هو وحده أبداً ما يخرج الـ «كون» وحيث أنّ الـ «كون» هو أبداً «كون» كائن فإنّ ثمة حاجة، من أجل تحرير الـ «كون»، إلى إعداد الكائن نفسه إعداداً صحيحاً. وعلى هذا أن يتبدّى، في جميع الأحوال، وفقاً لطريقة الوصول إليه الخاصّة به نوعياً. بذلك يصير الأفهوم - فينمان المبتذل سديداً بالمعنى الفيميائي علماً أنّ المهمّة الأولى لتثبيت الكائن الأنموذجي فيميائياً كمنطلق للـ «تحليلات»، تتعيّن بصحيح معناها سلفاً ودوماً انطلاقاً من هدف الـ «تحليلات» هذه.

إنّ الفيمياء، بالنظر إلى «شيئتها»، هي علم «كون» الكائن - أنطُلُجياً. وقد تولّدت، أثناء إيضاح مهمّات الأنطُلُجيا، ضرورة (قيام) أنطُلُجيا أساسية تتخذ تيمة لها الكائن المتميّز أنطُلُجياً وأنطيقياً، الهوذا، ممّا يضعها أمام المشكلة الرئيسة: السؤال عن معنى الـ «كون» بعامة. وانطلاقاً من البحث نفسه سيتبيّن أنّ المعنى المنهجيّ للوصف الفيميائي هو التفسير. ولوغس فيمياء الهوذا له طابع الهرمينوين (eei hermenu) الذي عبره يفصح، لفهم الـ «كون» المنتمي إلى الهوذا نفسه، عن المعنى المخصوص للـ «كون»، وعن بنى «كونه» الخاص. فيمياء الهوذا هي هرمينوطيقا بالدلالة

الأصليّة للكلمة التي تشير إلى شغل التفسير. إلا أنه بقدر ما يفتح، عبر الكشف عن معنى الـ «كون» وبنى الهوذا الأساسيّة بعامة، أفق كلّ بحث أنطُلُجيّ لاحق على الكائن الذي من مقاسه، تصبح هذه الهرمينوطيقا «هرمينوطيقا» بمعنى بلورة شروط إمكان كلّ بحث أنطُلُجيّ. أخيراً، بقدر ما للهوذا الصدارة الأنطُلُجيّة على كلّ كائن - بما هو كائن في إمكان الوجود - تتلقّى الهرمينوطيقا بوصفها تفسيراً لمعنى الـ «كون»، معنى ثالثاً مميّزاً هو، فلسفياً، المعنى الأول لـ «تحليلات» انوجاديّة الوجود. وفي هذه الهرمينوطيقا من حيث تبلور تاريخيّة الهوذا أنطُلُجيا كشرط إمكان للتأريخ، من ثمّ، تجد ما لا تسمّى هرمينوطيقا إلا بالاشتقاق: منهجيّات علوم الإنسان التاريخيّة، أساسها.

الـ «كون» بما هو تيمة الفلسفة الأساسيّة ليس جنساً لكائن وهو مع ذلك يخصّ كلّ كائن. أمّا «يونيفرسيليتيه»؟ فيبحث عنها في موضع أعلى. والـ «كون» والبنى الكونيّة تفيض عن كلّ كائن وعن كلّ تعيان أنطيقيّ ممكن لكائن. فالـ «كون» هو «المتعالى» باختصار. وتعالى «كون» الهوذا تعال متميّز بقدر ما يكمن فيه إمكان التفريد الأكثر جذريّة ووجوباً. كلّ انفتاح للـ «كون» بوصفه متعالياً هو معرفة تجاوزيّة. إنّ الحقيقة الفيميائية (إن انفتاحيّة الـ «كون») هي حقيقة تجاوزيّة.

أنطُلُجيا وفيمياء ليستا فرعين معرفيّين متميّزين بجوار فروع أخرى منتمية إلى الفلسفة؛ العنوانان يسمّيان الفلسفة نفسها وفقاً لموضوعها ولطريقة معالجته: الفلسفة هي أنطُلُجيا فيميائية «يونيفرسيل» تنطلق من هرمينوطيقا الهوذا التي تمسك، بما هي «تحليلات» للوجود، طرف الخيط الهادي لكلّ سأل فلسفيّ أينما ينبثق وحيثما يرتدّ.

إنّ البحوث اللاحقة لم تصر ممكنة إلا على تلك الأرض التي مهّدها أ. هوسيرل: «بحوثه المنطقيّة» حقّقت للفيمياء اختراقاً. وقد بيّنت شروح الأفهوم - فيمياء الأوليّ إنّما هو أساسيٌّ فيها ليس تحقّقها كـ «اتّجاه» فلسفيّ؛ أعلى من التحقّق يقوم الإمكان: إنّ فهم الفيمياء يكمن فقط في تلقّفها كإمكان^[1].

بالنظر إلى تعثر العبارة وعدم «شاقّتها» في سياق التحليلات اللاحقة تلزم إضافة ملحوظة: إنّ الحكي عن كائن قصصيّ شيء ودرك الكائن في «كونه» شيء آخر. وبالنسبة إلى هذه المهمّة الأخيرة إنّ ما ينقص ليس الكلمات بل بالأحرى «النحو». وإنّ سمح بالإشارة إلى أبحاث تحليليّة كونيّة مبكّرة لا تضاهى مستوى، فلنقارن المقاطع الأنطُلُجيّة في «بارميندس» أفلاطون، أو الفصل الرابع من الكتاب السابع من «ميتافيزيقا» أرسطو، مع مقطع قصصيّ من توكيديد. وسنرى إلى أيّ حدّ كانت الصياغات، التي فرضها على الإغريق فلاسفتهم، غريبة، وحيث تكون القوى أقلّ جوهرية،

[1]- إذا ما نجح البحث اللاحق بإحداث خطوة إلى امام في تفتيح «الأشياء بعينها»، فإنّ المؤلّف سيدين بذلك بالدرجة الأولى لإدموند هوسرل الذي سمح له، عبر تعليمه في فريبورغ، أن يتألف، بفضل قيادته الشخصيّة المتطلّبة، وسماحه بفتح الطريق إلى بحوثه غير المنشورة، مع أكثر ميادين الفيمياء تنوعاً.

ويكون، بالإضافة إلى ذلك، ميدان الـ «كون» المطلوب فتحه أصعب أنطولوجياً بكثير من ذاك الذي مثل أمام الإغريق، لا بدّ من أن يتزايد تطرّف الأفهميّة وجلّف العبارة.

خطة الكتاب

السؤال عن معنى الـ «كون» هو السؤال الأعمّ والأقوى. إنّما يكمن فيه في الوقت نفسه إمكان أن يتفرّد به هوذا مخصص تحديداً. ويحتاج تحصيل الأفهوم - كون الأساسي والمخطط الأولي للأفهمة الأنطولوجية اللازمة له، تعديلاته الضرورية، إلى خيط هاد عيني. ولا تناقض كلية الأفهوم - «كون» خصوصية البحث أعني النفاذ إليه عن طريق تأويل خاص لكائن معين، الهوذا، منه يجب الحصول على الأفق اللازم لفهم الـ «كون» ولتفسيره الممكن، وحيث إنّ هذا الكائن «تاريخي» فإضاءته إضاءة أنطولوجية مخصصة تصير تأويلاً «تاريخياً» بالضرورة.

إن بلورة سؤال الـ «كون» تنقسم إلى مهمّتين يتناسب معهما جزءا هذا الكتاب: الجزء الأول: تأويل الهوذا وفقاً للزمانيّة وشرح الزمان بوصفه الأفق التجاوزيّ الخاصّ بالسؤال عن الـ «كون».

الجزء الثاني: السّمات الأساسيّة لتفكيك فيمائيّ لتاريخ الأنطولوجيا على هدي مشكليّة التزمّن.

ينقسم الجزء الأول إلى ثلاثة أقسام:

التحليل الأساسي التمهيديّ لهوذا.

الهوذا والتزمّن.

الزمان والـ «كون».

وينقسم الجزء الثاني بدوره ثلاثياً:

التعليم الكانطيّ في الشيميّة والزمان كتمهيد أوليّ لمشكليّة التزمّن.

التأسيس الأنطولوجيّ للـ «كوجيتوسوم» الديكارتيّ واستعادة الأنطولوجيا الوسيطية في مشكليّة الأشياء المفكّرة.^[1]

كتاب أرسطو في الزمان بوصفه تمييزاً للأساس الفينمانيّ وحدود الأنطولوجيا القديمة.

قائمة المصادر والمراجع

1. مارتن هايدغر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا - هيلدرلين وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ومحمود رجب السيد، وراعتها على الأصل الألماني وقدم لها عبد الرحمن بدوي، القاهرة - دار النهضة العربية، 1964.
2. مارتن هايدغر، التقنية - الحقيقة - الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، بيروت، الدار البيضاء 1995.
3. مارتن هايدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، بيروت، م.ج.د.
4. هايدغر، «الكيثونة والزمن»، ترجمة جورج كتورة وجورد زيناتي، في «الغرب والفكر العالمي» العدد الرابع، خريف 1988، بيروت مركز الإنماء القومي، والعدد مخصص لمارتن هايدغر، نصوص نسيان الكيثونة، قدم له جورج زيناتي بـ «ملاحظات حول ترجمة هايدغر»، وتضمن إضافة إلى المقال المذكور إعادة ترجمة «ما الفلسفة» و«ما الميتافيزيقا» و«مبدأ الهوية» وحواراً مع مارتن هايدغر نشر بالألمانية عام 1976.
5. محمد محبوب، هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر، 1996.
6. «الغرب والفكر العالمي»، مرجع مذكور.
7. شارل مالك، المقدمة، سيرة ذاتية فلسفية، بيروت، دار النهار، 2001، الفصل الحادي عشر بعنوان: الكيانية.
8. باسكال، أفكار وآراء، طبعة برانشفيك، باريس 1922.