ميتافيزيقا السؤال

دربة الاستفهام عن الوجود في زمانيته ولا زمانيته

أ. د. محمود حيدر (ضيف شرف المؤتمر)

مفكر وأستاذ محاضر في الفلسفة – دكتوراه في الفلسفة والتصوّف النظري

رئيس مركز دلتا للأبحاث المعمقة – لبنان

مدير التحرير المركزي لفصلية "الاستغراب"

تستهدف هذه الدراسة التعرُّف على ماهية السؤال في مقام الاستفهام عن الظاهر والمحتجب في الوجود. ولأجل هذا نرانا بإزاء مرتبتين متجاورتين ومتلازمتين للسؤال: المرتبة الأولى: تسأل عن عالم الأشياء والماهيات والممكنات.وهي مرتبة من السؤال تنحصر مهمتها بالمقولات العشر، أي بالهندسة المنطقيّة التي وضعها أرسطو لنشاط الفكر. أمّا المرتبة الثانية: فتمضي بالسؤال إلى عالم غيبي فوق زماني. ولا ريب ان هذا الاختبار التأويلي ينطوي على مشقة ولطف في آن.. ذلك بأنه يحوي عناصر متداخلة لا تتوقف مفاعيلها على الاستفهام عن الشيء وشيئيته، ولا على الإنسان بما هو كائن متفرِّد يجهر بالسؤال، ولا كذلك عن سر الوجود المطلق.. وإنما أيضاً وأساساً عن السؤال نفسه بما هو سؤال مؤسِّس لكل الأسئلة. ما يعني أننا بإزاء مقول ميتافيزيقي يجاوز ما ذهبت اليه الأرسطية في تعريف الفلسفة "بكونها عبارة عن أسئلة، الأصل فيها دهشة الإنسان بالظواهر التي تحيط به". لكن السؤال الذي نسعى إلى متاخمته هو على شأن آخر أكثر شمولاً وإحاطة. فإلى كونه سليل الدهشة في ظاهرها واستتارها،لجهة استفهامه عن حقيقة الشيء، فإنّه يسأل عما يحتجب وراء هذه الحقيقة، ويشكل علّة ظهورها في الآن عينه. بهذه المنزلة من الاعتبار يصبح السؤال نفسه ظاهرة.بل الظاهرة الأكثر هولاً وإدهاشاً في اختبارات العقل الإنساني. حين يُسأل عن ماهية السؤال وأحواله في مقام الميتافيزيقا لا يعود ثمة مسافة بين السائل وسؤاله، ولا بينه وبين الإجابة المحتملة. عند ذاك يصير السائل والسؤال والموضوع المسؤول عنه كينونة واحدة. إلا أن هذه الكينونة تبقى غير محددة وغير منجزة زماناً ومكاناً ما دامت لم تتلقَ بعد جواباً لتصير حضوراً حيّاً في الواقع. الجواب في المنزلة الميتافيزيقية سمْتُه الإقبال والاستجابة في اللحظة التي يسمع فيها نداء الإستفهام. لكن ليس أي نوع من النداء، وإنما ذاك الساري في حركة جوهريّة يتشارك فيهاالسائل والسؤال والشيء المسؤول عنه ضمن فضاء واحد. ومتى عرفنا أن الحركة في الجوهر هي حركة حاوية للزمن، وتستطيع أن تنقل سؤال الكينونة المثلثة الأضلاع من حال التبدد والزوال إلى مقام الثبات والديمومة،عرفنا نظير ذلك أن الحركة العرَضية التي تولد وتنمو ثم تضمحلُ وتموت، هي حركة تستهلك الزمن، ويستهلكها الزمن، وتكون النتيجة تبديد السؤال وتبديد جوابه.

١- السمة الأنطولوجيّة للسؤال والجواب:

السؤال حركة ممتدة من المجهول طلباً إلى معلوم ما. وفي المآل الأخير هو إعرابٌ عن رغبة الفكر بالامتداد إلى ما لا يتوقف عند حد. لهذا السبب لا يجد المفكّر الراحة بسبب من اشتداد الأسئلة عليه؛ من أجل ذلك قيل إن الجواب سبب لشقاء السؤال والسائل معاً. ذلك

بأن الجواب بطبعه يختزن في داخله غواية أسئلة لا نهاية لها. ولئن كان هذا هو الوجه المحيِّر في كل جواب، إلا أنّه لا يعني أن الجواب شقي في ذاته. على العكس هو فعل عطاء واثق من ذاته، ويتميز بنوع من السمو. فالمجيب في النهاية هو أكثر سمواً من السائل،والجواب هو اللحظة التي ينضج فيها السؤال في نهاية المطاف[١].

في منزلة الوجود،الذي "يوضع موضع سؤال"،يُسلِّطُ نور السؤال على كل شيء. شأنه في ذلك شأن تلك النجوم التي يشتد ضياؤها ويحتد كي تنطفئ. فالقوة المضيئة التي تعلو بالوجود نحو الصدارة والتي يظهر الوجود عن طريقها بعد اختفاء وتحجُّب، هي في الوقت نفسه ما يهدد الوجود بالاختفاء. أما السؤال فهو تلك الحركة التي يغيِّر فيها الوجود مجراه فيظهر كإمكانية مرهونة بدورة الزمان[٢].

في الحالين يظل السؤال محفوظاً بنشأته الأصيلة. أي متاخمة الوجود الظاهر، ومعاينة الوجود المستتر بغية كشف ما يحيط به من غموض وما ينطوي عليه من خفاء. ذلك يعني أن السؤال متضمَّن في مظاهر الوجود وكوامنه، فلا يغادرهما أبداً. إذن، كل سؤال هو حصيلة أمرين متضادين: ماقبل الظهور وما بعد الاحتجاب؛ وبهذا التموضع يعيش السائل "الماقبل" و "المابعد" في الآن عينه. فالسائل عن الماضي يضمر اللحظة التي هو فيها، وكذلك المقبل الذي سيحل فيه. هكذا يغدو السؤال في هذه الحال جامعاًلوحدات زمنيّة متضادّة: الماضي والحاضر والآتي. شأنه في هذا شأن المثنى في فقه اللغة. إذ كل من طرفي المثنى يتمِّم نظيره وهو في غاية الرضى. وعليه فهو في الآن عينه "ما قبل وما بعد معاً". فالسؤال قاطن في المعرفة مثلما هو قاطن في الجهل. وبهذا المعنى يصير السؤال صلة الوصل الممدودة بين الجهل والعلم. فلو حصل تقدم أو تأخر في حركة ظهور العلم من الجهل فهذا عائد إلى الشروط الطبيعيّة التي تحكم تطوّرات الوعي البشري ضمن دائرة الزمان والمكان. أما الحقيقة فتظل على سريانها الجوهري حيث يتوقف ظهورها على درجة التناسب والتطابق بين السؤال والجواب.

قلنا إن السؤال حركة من المجهول إلى المعلوم، إلا أنّه ليس مجرّد مسافة بينهما. أي بين مبهم يتطلع إلى الانكشاف والعلانية، وبين حصول الاستجابة لطلبه. إنّه أبعد غوراً من كونه علاقة توسط. فالسؤال والجواب من جنس واحد، والتقابل بينهما لا ينبني على التناقص وانما على زوجية تميل نحو التكامل والانسجام والوحدة. وعليه فالسؤال حادثٌ ومُحدِثٌ للجواب في آن. هو أشبه بإجراء تلقيحي لوضعيّة تتمتع بالاستعداد للولادة والانبثاق.

---

1 –M.Blanchot, L’Entretien Infini, Gallimard, pp. 13–16.

2 – Ipid, pp. 17.

وبسبب من أصالته الوجوديّة، ولكونه متاخماً للأشياء قصد فهمها وجلاء غموضها والأفكار، لن يتسنّى للسؤال وصاحبه أن يعملا في منطقة فراغ. وبالتالي فمن سمات السؤال ألا يكون محايداً. فهو متحيِّز للكلمة والحدث اللذين يسفران عن جواب بهذا المعنى، قلنا إن السؤال ليس مجرّد علاقة وسائطيّة بين الاستفهام والإجابة، أو بين السائل والمجيب. فالعلاقة مقولة بسيطة لا تُدرَك إلاَّ بالتركيب، وهي لا تحدث إلاَّ بين واقعين وأكثر. وإن لم توجد الحدود والوقائع، فلا وجود لشيء اسمه علاقة. إن العلاقة – كما عرفتها الفلسفة الأولى – من أوهن مقولات الفكر، بل إنها الأكثر زوالاً وتبدلاً. ومع ذلك فهي موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. بها تظهر الأشياء، متحدة من دون أن تختلط، ومتميزة من دون أن تتفكك. وبها تنتظم الأشياء، وتتألف فكرة الكون. إنها تقتضي الوحدة والكثرة في آن. هي واحدة وكثيرة بحكم خصيصة الألفة التي حظيت بها بين البساطة والتركيب. على صعيد الفكر تربط (العلاقة) بين مواضيع فكرية مختلفة، وتجمعها في إدراك عقلي واحد، تارة بسببية، وأخرى بتشابه أو تضاد، وثالثة بقرب أو بعد. وعلى صعيد الواقع، فإنها تجمع بين أقسام كيان واقعي أو بيان كائنات كاملة محافظة عليها في تعددها. وهكذا يستحيل تقديم توصيف محدد للعلاقة، حيث لا وجود مستقل لها. إنها كالماهية من وجهٍ ما، لا موجودة ولا معدومة إلاَّ إذا عرض عليها الوجود لتكون به ويكون بها. لذلك سيقول عنها أرسطو، إنها واحدة من المقولات العشر، وهي عَرَضٌ يظهر لدى الكائن بمثابة اتجاه. أي إنها صوب آخر، تطلُّع، ميلٌ، ويتقضي دائماً لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقل. صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثم الاتصال بينهما[1].

٢- السؤال كوجود رابط:

مرَّ معنا أن السؤال بوصفه فاعلاً للأحداث والأفكار، وناجماً أصلاً من حدث أو فكرة، لا يمكن أن يكون مجرّد علاقة وسائطيّة بين مجهول ومعلوم. هو كينونة واقعيّة صريحة لا تقبل الشغل في أرض وهميّة. فالسؤال مثلاً لا يشكّك بأمر يجهله، وكذلك لا يجعل منه يقيناً. فإنّه لو كان على علم بهذا الأمر فلن يجد نفسه مسوقاً للسؤال. ذلك يعني أن السائل عندما يلقي بسؤاله نحو أمرٍ ما، هو على يقين من أن جواباً سيأتيه ولو بعد حين. مع ذلك نسأل هل يجوز لنا أن نقيم السؤال كموجود أصيل في ساحة الوجود؟.. الجواب الذي تقدّمه الفلسفة يبيِّن أن السؤال حركة ووجود؛ لكنّه وجود ينتمي إلى لون آخر من الوجود يقع في مقابل

١- الموسوعة الفلسفيّة (مصطلح علاقة) – معهد الإنماء العربي – إشراف: معن زيادة – بيروت ١٩٨٤ – ص:١٨٨.

الوجود المحمولي، وهو ما يسمّى بالوجود الرابط. وهذا عبارة عن ذلك اللون من الوجود غير المستقلّ في العالم الخارج عن الذهن. وكلما أراد أن يوجد في الخارج، فإنّه يوجد في موضوع. وبناء على هذا يصبح مثل هذا الوجود غير مستقلّ في العالم الخارجي، أما في الذهن فقد يكون مستقلّاً، ولكنّه في العالم الخارجي يكون وجوده دائماً مرتبطاً بموضوع ولا استقلال له عنه، مثل وجود الأعراض. فلو فرضنا أن شكلاً هندسيّاً يريد التحقّق في العالم الخارجي، فلابدّ أن يكون وجوده في جسم، فالجسم هو الذي يتّخذ شكل المثلث أو المربع. وهذه ميّزة الرياضيّات التحليليّة، فهي في الذهن مستقلّة أي ليست محتاجة إلى وجود موضوع، فنحن نستطيع أن نتصوّر في أذهاننا حقيقة المثلث، ونتصوّر له أحكامه من دون أن نأخذ بعين الاعتبار أي مثلث في الخارج، وحتّى إذا أخذنا بعين الاعتبار مثلثاً خارجيّاً فرسمناه على السبورة، قلنا "هذا مثلث"، فإن هذا هو من باب المثال، وأما معنى المثلث نفسه في الذهن فإنّه مستقلّ وغير قائم بوجود الموضوع. وهذه هي خاصّة العلوم الرياضيّة، حيث تكون مستقلّة في الذهن، وإن كانت توجد في الخارج في ضمن جسم أو أجسام. ولهذا جعلوا للعلوم الرياضيّة منزلة وسطى بين علوم ما بعد الطبيعة والعلوم الطبيعيّة التي تحتل الدرجة السافلة، فيصرحون بأن العلوم التعليميّة –وهي العلوم الرياضيّة– متوسطة بين العلوم الطبيعيّة –(وهي المعرفة السفلى)– وعلوم ما بعد الطبيعة. (وهي المعرفة العليا). إذن شكل المثلث مستقلّ في الذهن. ونحن نذكر المثلث أو الكميّات بعنوان إنّها مثال فحسب، وإلا فإن الكيفيات أيضاً كذلك، وهكذا سائر الأعراض، فإنّها إن أرادت الوجود في الخارج، فلا بد أن توجد ضمن موضوع، لكنّها في الذهن توجد مستقلّة[1]. هكذا سنلاحظ أن لوناً آخر من الوجود يوجد في مقابل وجود الجواهر؛ خاصّته وميزته الوجوديّة أنّه في العالم الخارجي لا بد له من سببٍ يمكنه من أن يتحقق في ذلك الظرف، إلا أنّه في عالم الذهن يحذف هذا الظرف، وبعبارة أخرى، في الماهية لا وجود لهذا القيد "في". فنحن نعرّف الكيف والكم والمقدار بشكل عام من دون أن نأخذ بعين الاعتبار موضوعاً لها. ففي ماهيّتها لا وجود لهذه الظرفية. وأما في العالم الخارجي فثمّة حاجة إلى هذا القيد وهذه الظرفية.

هذه الموجودات تسمّى في الفلسفة الإسلاميّة –ولا سيّما عند صدر الدين الشيرازي في الحكمة المتعالية– بالوجودات الرابطيّة والناعتة.وُضعت بهذه الصفة من أجل أن تتميّز عن القسم الثالث من الوجودات. فالوجودات الناعِتة مستقلّة في الماهية، إلا أنّها في العالم

١– محمد مهدي الحائري اليرزدي – هرم الوجود – دراسة تحليليّة لمبادئ علم الوجود المقارن – ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني – دار الروضة – بيروت ١٩٩٠ – ص: ٢٣.

الخارجي محتاجة إلى ظرف وجودي وإلى موضوع، فما لم يتحقق موضوعها فإنّها لا توجد خارج الذهن[1].

٣- السؤال عن شيء هو حصيلة الجهل به:

نستفيد مما سبقت الإشارة إليه، أن السؤال لا يقيم في الفراغ ولا يُنطق به عبثاً. فهو مكوِّن أصلي للماهية الآدمية التي مبعثها فطرة الاستفهام، ومن ناحية تالية هو الدرب الذي يتجدّد فيه الفكر عبر جدليّة العلم والجهل. من أجل ذلك فإن كل سؤال عن شيء لا نعرفه يستحث على الرغبة في مجاوزة الجهل به. ومتى عرفت ذلك، فقد أدركتَ سر المثنى الذي ينطوي عليه كل سؤال. والمثنى واحد بجناحين لا ينفصلان: جناح الجهل وجناح المعرفة. ولا يكتمل السؤال إلا بهما معاً؛ فلو لم يكن الجهل مكوناً من مكونات السؤال، ما كان للسائل أن يسال عن أمر يريد التعرف عليه. ولو لم تكن المعرفة داخلة في أصل الاستفهام، لا نعطف السؤال نحو العدم. الجهل المدرك إذاً، ضرورة وجودية للمعرفة، وفي الآن الذي تولد فيه، تميل المعرفة صوب الجهل لتملأ خواءه، وتحيله بالسؤال إلى علم ضاج بالحياة.

ما كان للسؤال أن يوجد إلا متى قاتله جهل بشيء. وما كنا لنسأل لولا أن غدونا في قلب اللحظة التي نستدرج فيها لنقف حيارى أمام مجهول. ولأن كل مجهول هو مريب ومهول، فمن طبعه أن يحملنا على التساؤل عن سره. أما ذلك الذي نألفه، ويقع تحت سطوة الحواس، فالجهل به جهل نسبي، فلا تلبث أن تنقشع منزلته في الزمان والمكان والدور ولو بعد حين. وعند انكشاف المستتر من الشيء يمحو السائل جهله به. ومتى اتفق له الأمر يمحّى السؤال ويتبدد الجهل ولاسؤال معاً، ثم ليظهر ذلك الشيء من بعد ذلك ناصعاً لا شية فيه. الحاصل من هذا كله، أن كلاً من الجهل والسؤال يحصل معناه في مسرح الأضداد: السؤال يدل على عدم العلم، والجواب يدل على عدم الجهل. بيان ذلك أنه في المحل الذي يظهر فيه المجهول وهو على أتم صورته، لا يعود ثمة حاجة إلى الاستفهام. وما ذلك إلا لأن الشيء المكتمل الحضور يصبح معروفاً، والمعروف لا يعوزه السؤال. من هذا النحو لا يجئ الاستفسار عن شيء إلا متى كان هذا الشيء منحجباً. فكلما توارى عن مجال الرؤية حن إليه السؤال وانجذب إليه السائل. هكذا تبتدئ رحلة السؤال في حقول الجهل، ذلك من أجل أن ينتقل السائل إلى معرفة المجهول. ففي كنف هذه اللحظة بالذات يغدو كل من يطلب الاستفهام عن شيء جاهلاً بذاك الشيء. والجاهل الذي أدرك جهله، ثم يسدده بالسؤال، هو كمن دق باب العلم طالباً علياء المعرفة. وحين يسأل الجاهل عن علة جهله،

١- الحائري اليزدي – المصدر نفسه.

ولماذا يجهل هذا الشيء أو ذاك، فقد وضع قدمه على دربة التعرف، وإذ يأتيه ما يستفهم عنه، فقد أدى ما عليه من جق الجهل عليه. فالجهل بهذا المعنى هو حد العلم، والعلم سليله. وأما السؤال فهو مزيج من جهل وعلم. حين يسأل المرء عن أمر يجهله، يصير كمن يقطع نصف المسافة إلى بلوغ العلم به.

مزية السؤال تكمن في حيازته على كيمياء التحويل. به تنتقل الموجودات من الكمون والخفاء إلى الظهور والإعلان. متى حل التساؤل عن موجود ما، تحول الجهل به إلى علم بالقوة، كما تقول الحكمة. وعليه فليس للسؤال من مقام إلا في محراب الجهل، وهنا على وجه الدقة يكمن سره الأعظم .. وإذن، لا مناص لمن يبتغي الحفر في أرض الجهل من شجاعة. فلا يبوح بجهله مَنْ جهل أمراً وقاربه بالسؤال، إلا من كان شجاعاً. إذ ذاك يصير القادر على البوح من أهل المروءة، ثم يصاعد إلى ذروة الكبرياء. فلو عرفت حقيقة المخاطب بالسؤال، فقد عرفْتَ قدراً مما جاءك منه من مقاصد الكلام. وإذا جهلت المتكلم، فقد غاب عنك ما يرسله إليك من معنى القول. فالذي انتهى إلى علمك منه أمران: أمره كمحدث، وأمر حديثه. فقد عرفك المحدث عن اسمه وصفته وهويته لما عرفك بنفسه، ثم عرفك بحديثه، لما كشف لك ما عنده من معارف غابت عنك. فإذا أردت أن تعرف معنى الخطاب ومقصوده، وجب أن تعرف حقيقة من تستمع إليه. ثم إنك لن تستطع أن تتعرف إلى الذي تسمع منه الإجابة، إلا إذا تعرفت إليه بلا مجادلة. دعه يملي عليك .. وما عليك إلا الإصغاء بلطف وروية، فلن يكون لك هذا إلا بتساؤل المتهذب، وهو ما لا يتقنه إلا جاهل عارف بجهله. أما المجادلة فهي مفسدة التعرف. آية الأمر إن كل فهم لمجهول لا يأتي عن جدل، لأن الجدل أداة تسلك لا أداة معرفة، والجدل وثن الغرور يبتدئ من جهل وينتهى إلى جهل. أما السؤال فهو دفع حسن غايته التعرف على موجود.

٤- المثنى كحاضن للسؤال والجواب:

السؤال مفطور على المثنى. ذلك بأن مبعثه البدئي متأت من فعلين متلازمين لا يفترقان أبداً: الاستفهام وجوابه. ولأنه كذلك فهو محيط بزمنين ومحاطُ بهما في الآن نفسه:

١- زمانُه بما هو مفهوم كلي يناظر الميتافيزيقا (علم الوجود).
٢- وزمان الجواب الخاص به بوصفه مفهوماً جزئياً يتاخم الظواهر السارية في التاريخ. هذه الخاصية التكوينية للسؤال أكسبته صفة المثنى في حضوره المركب. ما يعني أنه في الآن عليه ما قبل وما بعد، ومبتدأ وخبر، ومبدأ وغاية.

فإن مرّ معنا أن الجواب مصدر شقاء السؤال، ومصداق الأمر على الوجه الأخصّ حين يتعلّق الأمر بالسؤال عن الوجود. نحن نعرف أن كل جملة تجد تتمَّتِها واستمرارها في أخرى. إلا أن السؤال –والسؤال عن الوجود على نحو أخصّ– لا يجد تتمته واستمراره في الجواب. إنه، على العكس من ذلك، ينتهي وينغلق بفضل الجواب. إذيقيم السؤال نوعاً من العلاقة التي تتميز بالانفتاح والحركة الحرة. وما يحدده ردا واستجابة هو بالضبط ما يوقف مد الحركة ويسد أمامها الأبواب. يتلهف السؤال إلى الجواب وينتظره، لكن الجواب لا يهدِّئ من روع السؤال. وحتى إن هو قضى عليه وأوقفه، فإنه لا يقضي على الانتظار الذي هو سؤال السؤال. السؤال والجواب، بين هذين الطرفين مواجهة وعلاقة غريبة، من حيث إن السؤال يتوخى من الجواب، من ما هو **غريب** عنه، كما يريد في الوقت نفسه أن يظل قائماً في الجواب كحركة يريد الجواب إيقافها ليخلد إلى الراحة. غير أن على الجواب، عندما يجيب، أن يستعيد ماهية السؤال التي لا يذيبها ما يجيب عنه[1].

السؤال بما هو سؤال لا محمول له من دون موضوع يحمله. فلا وجود له في الخارج بلا موضوعه. فعندما نطرح سؤالاً عن شيء ما لا يكون هذا السؤال مستقلاً عن ذلك الشيء. وهنا تكمن خصوصيته كمفهوم لا نظير له بين المفاهيم. السؤال لا يقوم على النفي، لأنه ليس نقيض الجواب، بل ثمة تقابل الوقت والانتظار. إنّه صيرورة تناظر تضم طرفيها وتوحد بينهما. السؤال والجواب من جنس واحد. والتقابل بينهما لا ينبني على التناقض، وإنما على ضدِّية خلاّقة تؤول إلى التكامل والانسجام والوحدة. ولذا فإن فعالية السؤال أشبه بإجراء تلقيحي لوضعية طبيعية أو فوق طبيعية تتمتع بالاستعداد للولادة والانبثاق.

المثنى واحد وإن تركَّب من صورتين. ذلك بأن كل من هاتين الصورتين المؤلِّفتين للمثنى هي صفة من صفات واحديَّته. لذلك يكون السؤال وجوابه جوهر واحدية المثنى. ومزيَّة السؤال بوصف كونه مثنى أنه جوهر يحمل صفتين متلازمتين: الاستفهام والإجابة. وهاتان الصفتان موقعهما واحد في الزمان المطلق. متكثِّرٌ في الزمان الجزئي.فقد يتميز شيئان متباينان أحدهما عن الآخر، إما بتنوع صفات هذه الجواهر، أو بتنوع أعراض هذه الجواهر، فلو وجدت عدة جواهر متميزة عن بعضها البعض لكان تميزها إما بتنوع الصفات أو بتنوع الأعراض. وإذا كان تميزها بتنوع الصفات فحسب، فإننا سنسلِّم إذاً بأنه لا يوجد غير جوهر واحد للصفة الواحدة. وإذا كان تميزُهما بتنوع الأعراض، وبما أن الجوهر متقدم بالطبع على أعراضه، فإننا لا نستطيع، – إن نحن أبعدنا الأعراض واعتبرنا الجوهر في

1– M. Blanchot, L'Entretien Infini, Ipid, p: 18.

ذاته، أي من منظور الحقيقة – أن نتصوره متميزاً عن جوهر آخر. بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران لهما صفة واحدة، أي أنهما يتفقان في شيء ما. وتبعاً لذلك، فإنه لا يمكن لأحدهما أن يكون علة للآخر، بمعنى أنه لا يمكن لأحدهما أن ينتج عن الآخر. وما يبرهن على هذه القضية أنه لو أمكن للجوهر أن ينتج عن شيء آخر، لكانت معرفته متوقفة على معرفة علته، وبالتالي لما كان الجوهر جوهراً.[١]

وعليه، لا يعمل السؤال وجوابه خارج المثنّى.. ولا يرتضي لنفسه أن يكون انشقاق الواحد عن الاثنين، بحيث لو تآلف هذين الاثنين من بعد المكابدة في مشقة التناقض، أن يظهر كثالث يروح يستعيد استبداد الأنا بالغير ليصبح أولاً من جديد.

بهذه الصيرورة لا يُشتقُّ السؤال من نقيضين: الأنا السائلة والآخر المجيب. بل السؤال بوصفه إرادة استفهام هو مما يُشتقُّ منه، لا من سواه، نظراً لأصالته وفعالياته التوليدية، يستطيع صاحب السؤال أن يتمثّل حال سواه ويكونه، بشرط أن يعقد النيّة على الخروج من كهف الثنائيّة واحترابها. ففي هذا الكهف تحتدم الأنا مع كل من يغايرها هويتها. وفي هذه الحال يستحيل كلٌ منهما نقيضين متنافرين لا يلتقيان على كلمة سواء. بل قد يسعى كل منهما إلى تدمير نظيره، أو–في أحسن حال– ليقيم معه توازنًا هلعًا لا يلبث بعد هنيهة أن ينفجر لتصيب شظاياه الاثنين معاً. ولنا هنا على سبيل المناسبة أن نذكر شاهداً من مختبرات الحداثة الغربية:

كان نيتشه – وهو ينقد ثنائية الخير والشر في عقل الغرب– يتساءل عن الكيفية التي يمكن لشيء ما أن يولد من نقيضه: الحقيقة من الضلال، إرادة الحقيقة من إرادة الخداع، الفعل الغيري من المصلحة الذاتية. ونظر الحكيم النيّر الخالص من الشهوة... وإنّ تولُّداً من هذا النوع ممتنع–كما يقول نيتشه–..إذ يجب أن يكون للأشياء ذات القيمة الأسمى منبع آخر وخاص. وهذه القيمة لا يمكن أن تُشتّق من هذه الدنيا الفانية الغاوية المخادعة الوضيعة، أومن هذا الهرج والمرج من الأوهام والأهواء.إن منبع هذه القيمة الأسمى يجب أن يكون هنالك في حضن الكون، في اللاّفاني في الإله المخفي، في الشيء في ذاته، هناك، وليس في محل آخر"[٢].

---

١ – باروخ سبينوزا – علم الأخلاق – ترجمة: جلال الدين سعيد – المنظمة العربية للترجمة – توزيع مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ٢٠٠٩ – ص ٣٥.

٢– فريديريك نيتشه – ما وراء الخير والشر – ترجمة جيزيللا فالور حجار، إشراف: موسى وهبه – إصدار دار الجديد –بيروت ١٩٩٥ – (ص ١٨).

ولكن من أين للعالم بسؤال ينقله من جحيم النفي والإقصاء إلى فردوس الفضيلة والاستقبال والرحمانيّة؟

قد يكون نيتشه أكثر فلاسفة الحداثة، ممن أسّسوا لسؤال ينفذ إلى الحدود القصوى لاستكناه حقائق العالم الخفية. لقد رأى أن إيمان الميتافيزيقيين الأصلي وفي كل الأزمنة، هو الإيمان بأضداد القيم.ثم ليبيّن "أنّ علينا أن نترقّب جنساً جديداً من الفلاسفة، من الذين لهم ذوق ما، وميلٌ ما، مغاير ومعاكس لأسلافهم.. ولنقل بكل جد – كما يقول– : إنّي أرى بزوغ مثل هؤلاء الفلاسفة الجدد[١]".

أما هذا الميل المعاكس الذي يريده نيتشه من نبوءته التي مرّت معنا، هي بالضبط ما يقصده بـ "الإنسان الخلّاق للفهم" الذي وجده في حكمة زرادشت. فسنرى مثلاً،أن الواجب الأول في تأويليته يعني الإنتصار على الذات. لذا كان يردّد على الدوام أن الإنسانية التي يطمح كل إنسان إلى تجاوزها هي إنسانيته بالذات بالمساءلة. ولقد كانت الخشية العظمى التي تسكنه هي الإضرار بالغير. وأما العدالة بهذا الإعتبار، فهي ليست مجرّد مكافأة تمّن بها الأنا السائلة على سواها من أجل تمنحها الإجابة. العدالة عنده عطاء مجانيّ، تتجاوز ذاتها في سخاء بلا حدود طبقاً لما ورد في كتابه الأثير "هكذا تكلّم زرادشت": "أحب ذلك الشخص الذي يعطي دائماً، ولا يريد حفظ نفسه".السؤال الذي ينمو في واحدية المثنى يصير كل شيء بالنسبة إليه قابلاً لسريان الزوجية الخلاّقة في الوجود. لقد صار الأمر بيّناً لمن رأى نقيضه قائماً في ذاته، وفي هذه الحال لا حاجةٍ لأحدٍ من طرفي الزوجية إلى البحث عن صاحبه في غير ذات زوجه، لأن كلّاً من الزوجين النقيضين قائمٌ في ذات الآخر، وكلّ منّهما يحسّ بزوجه، ولولا رؤية كلّ من الباطن والظاهر قائماً في الآخر لما استطاع الإنسان أن يتلاءم مع صروف الدهر، فيحيا النقيض في نقيضه، ليُعدّ لكلّ حال عدّته مزوّداً من غناه لفقره، ومن صحته لمرضه، ومن راحته لتعبه، ومن شبابه لهرمه. وإذا كان الفردُ العادي يحيا هذا التناقض فطرةً وسليقةً وطبعاً بحياته النقيضين معاً، فإنّه على بصيرة من أمره، فكيف حياة أهل الغرام التي لا يعرفها إلاّ أصحابها، ولعلّ السبب في غيابها عنّا هو أنّنا قد تجافينا عن فطرتنا، فلم نعش النقيض قائماً في ذات نقيضه؟

ولهذا كان علمُنا بباطن الشيء يجعلنا نعلم ظاهره ضرورة وبداهة، والعكس بالعكس[٢]. ولنا في هذا مثال: فلو علمتَ أنّ الحركة في كلّ من الزوجين النقيضين من كل

---

١ –المصدر نفسه – ص (٢٠).

٢– محمد عنبر – مقدمة لديوان العارف بالله العلامة الشيخ أحمد محمد حيدر "النغم القدسي" – دار الشمال – طرابلس – لبنان – ١٩٩٧ – ص: (١٨).

شيء، تنتهي وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، لوجدت أن السبب في ذلك إنما هو من أجل أن تظلّ مستمرّة دائماً وأبداً. فالشيء المتحرّك الذي تنتهي حركته في أحد الزوجين وتبدأ في الزوج الآخر في وقتٍ واحدٍ، إنما هي حركةٌ مستمرةُ لا تتوقف، وفيها تتمثّل الصلة بين الخالق والمخلوق،–وبين النظير ونظيره–، وذلك في صورة رحمته التي وسعت كل شيْ. وفي استمرار هذه الصلة المتبادلة على السواء والتعادل المتبادل ، يتجلّى سرّ هذا الوجود في صورة قيام النهاية في البداية والبداية في النهاية في كلّ شيء[1]. فإذا نظرت مثلاً إلى معنى التزاوج الذي يتجه إلى الاتصال مستقلاً عن معنى التجاوز الذي يتجه إلى تعدي الشيْ الذي تتجاوزه منفصلاً عنه، وجدت أنه ليس إلى تعرّف أي منهما من سبيل إلاّ من خلال الآخر.

إذن، يقوم المثنى على رابطة التماثل والانسجام والتكامل. وأما الاثنينية فتقوم على جدلية التناقض؛ حيث ينفي الحق وجود الباطل؛ لذا يدخل الحق والباطل في علاقة تناقض، أما وجود الأبيض فيتضاد مع الأسود، والصلة بينهما صلة تضاد، فالحالتان المتضادتان إذا تتالتا، أو اجتمعتا معاً في نفس المدرك كان شعوره بهما أتمّ وأوضح، وهذا لا يَصدق على الإحساسات والإدراكات والصور العقليّة فحسب، بل يصدق على جميع حالات الشعور، كاللذة والألم، والتعب والراحة.. فالحالات النفسيّة المتضادّة يوضح بعضها بعضاً من خلال التساؤل، وبضدِّها تتميّز الأشياء، وقانون التضادّ أحد قوانين التداعي والتقابل[2]، حيث يظهر على أتمِّه بالمساءلة والاستجواب.

وفقاً لهذا المنحنى من الفهم تفصح جوهريّة المثنى عن إرادة التعرّف على الشيء المستتر بغية إظهاره إلى الملأ. وهذا الإظهار هو ما نسمّيه العلة الفاعلة لانوجاد الشيء. عندها يتّخذ السؤال مكانته وصفته الوجوديّة. ومعها تتوثب همّة السائل من أجل التعرّف على ماهية ذلك الشيء وهويّته. لكن هذا التوثب ما كان ليظهر بالسؤال لولا أن الشيء نفسه استحال جزءاً من نفس السائل، ومن زمانه ومكانه أيضاً. هنا يجري الكلام على نحو دقيق حول مكانة السؤال في الأفق الميتافيزيقي. عندما يصدر السؤال ولا غاية له إلا معرفة الشيء في ذاته، ولماذا صدر في هذه الآونة أو تلك بالذات، فذلك يدل على مكانته الأصيلة في التفكير الميتافيزيقي. بل أبعد من هذا نجيز القول إنّه عنصر التناظر الأوّل مع واقعة الاحتجاب الوجودي وغموضه. يجري ذلك، سواء تعلّق الأمر باحتجاب الوجود نفسه كمقولة أنطولوجيّة أم باحتجاب الموجود كمقولة فينومينولوجيّة. فالسؤال الذي ينبغي أن يستعاد اليوم هو سؤال التأسيس لأجل إعادة إحياء هاتين المقولتين بسبب من إذ تغيب هذا السؤال انحدر التفلسف إلى دنيا الماهيات الراكدة، وغفل عن مهمّته الأصيلة في تحرّي الوجود بما هو موجود.

١– المصدر نفسه – ص: (٢٠).

٢– انظر المعجم الفلسفي، ص: ٢٨٥.

٥- السؤال المؤسس غاية الميتافيزيقا التوحيديّة:

نقصد بكلامنا عن "السؤال المؤسِّس": ذاك الذي يؤسَّسُ منه وعليه فهم الوجود كوجود بالذات،والتعرُّف على الموجود بما هو موجود. ما يعني أن حقيقة التأسيس في السؤال مبنية على تلازم وطيد بين الأنطولوجي (علم الوجود) والفينومينولوجي (علم ظواهر الوجود). أما جلاء هذه الحقيقة، فلا يتأتى من التشطير بين المرتبتين، وإنما من التجانس والانسجام بينهما،حيث يكون السؤال مطابقاً لكل مرتبة وجودية بقَدَرِها.

وما كنا لنتطلع إلى سؤال يؤسِّس ويفتح على بدءٍ جديد، إلا لإخفاق الميتافيزيقا في الإفلات من عالم الممكنات. فالأسئلة الناشئةَ من هذا العالم والمشدودةُ إليه هي أسئلة تتبدد تبعاً لتبدد موضوعاتها. أما السؤال المؤسِّس فسمْتُه الأصالة، والامتداد، ومجاوزة الممكنات العارضة. ذلك رغم الاعتناء بها من جهة كونها ممراً ضرورياً إلى متاخمة المطلق. هو إذاً سؤال جوهري أصيل، ولا يتبدد، لأنه موصول باللاَّمتناهي. لأن بالمطلق يكتسب السؤال المؤسِّس القدرة على التأسيس للمابعد. حيث لا يحد من تجدده وديمومته تعاقب الزمن الفيزيائي مهما تنوّعت موضوعاته وتكثَّرت أحداثه.

والسؤال المؤسِّس يرقب كل سؤال يأتي من بعده. يعاينُه ويعتني به ويسدِّدُه. والأثر المترتب على المعاينة والاعتناء والتسديد لا يقتصر على نتائج المراقبة والفحص لجهة صوابها أو خطأِها، وإنما في معرفة صواب وخطأ السؤال نفسه. أي أن المؤسِّس يعاين حصاد عمله فيما هو يعتني بكل سؤال فرعي ويختبر جدواه. فلو جاءت النتيجة، على سبيل المثال، باطلة، ذلك يعني أن السؤال نفسه يحمل في داخله علة بطلانه. إنها طريقة عمل السؤال المؤسِّس التي تتوسل حكم الواقع لا حكم القيمة. تبعاً لهذه الطريقة لاأحكامُه متعلقة بخيرية مقاصد الفكرةأوحسن طويَّتها، وإنما بالظرف الزماني والمكاني التي ولدت فيه. وهو ما تشير إليه القاعدة التالية: إن حقانِّية كل استفهام تعود إلى التناسب بين لحظة صدوره واللحظة التي يستجاب له فيها. على سبيل المثال، لو أخذنا بفكرة ما لنصنع منها حدثاً تاريخياً، فإن سريانها في الواقع من أجل أن تحقق غايتها لا يتوقف على مشروعيتها الأخلاقية فحسب، وإنما على تناسبها مع أوان ظهورها. أي على توفُّر الشروط الزمانية والمكانية المناسبة لماهيتها وأصلها. فالفكرة التي تظهر في غير أوانها لا تبطل فقط لأن الظروف لم تكن ناضجة لولادتها الطبيعية، وإنما لخلل في ذات الفكرة نفسها. فالسؤال المؤسِّس بصير بظروف الزمان والمكان، يستدل ويدل، يستهدي ويهدي، يدبِّر الفكرة ويرعاها بعقل صارم، ولا يهمه حسن مظهرها وقوة جاذبيتها.والفكرة التي تستثير دهشة سائلها وحيرتِه،

هي وليدة ظرف زماني ومكاني محدد. لهذا السبب تروح تُفرغ كل طاقتها ضمن هذين الظرفين ولا تتعداهما. فإنما هي محكومة بوعي تاريخي معين تستجيب له وتنتهي بانتهائه. وعليه فإن للأفكار بَدءًا وختامًا، ومبتدأً وخبرًا. وهي ككل العوالم تولد وتعيش، ثم تشيخ وتؤول إلى الانتهاء. ولأنها متعلقة بزمان حدوثها وجغرافيته، كان لكل فكرة مكان تولد فيه وتنمو حتى تؤدي الغاية من ولادتها.

والسؤال المؤسِّس محيط بمبتدأ الأفكار وخواتيمها. ومتبصِّرٌ في مسار زمن الكائن الإنساني ومآلاته. من أجل ذلك كان له أن يحظى بمكانة أصيلة في علم الإلهيّات وفي فلسفة التاريخ. وهذه المكانة متأتيّة من توفِّره على تكوين ذاتي يمكِّنه من متاخمة الوجود بحاضريتيه المطلقة والنسبية. ولذا فهو سؤال أصيل التناسب بين لحظة صدور الفكرة وزمن تحقُّقها في واقع محدَّد. على حين أن تحويل الفكرة إلى حدث هو أمرٌ غير مرهون فحسب برغبة السائل والميقات الذي يحدِّده لتلقي الجواب، وإنما يعود إلى ما تقرره روح الزمن التي تحدد الوقت الأنسب لمثل هذا التحويل. فلكي يكتمل السؤال المؤسِّس، وينجز ذاته، سيكون على سائله أن يبذل جهداً مضنياً للعثور على ما يؤسِّس لآفاق الفكر، وما يوقظ التاريخ من كسلِهِ ووهنه، وكذلك ما يحمل على التساؤل عما يحتجب أو يتعذّر فهمه.

العثور على استفهام يؤسِّس للآفاق فعل مبدع. فهو إما أن يكون استئنافاً ليقظة بعد اخفاق، وإما أنه بدءٌ مستحدث غير مسبوق بنظير. وفي كلا الحالين يحتاج الأمر إلى استراتيجية مسدَّدة بجميل الصبر. فلا شيء يقوى على الزمن وما يكتظ به من أسئلة قهرية سواه. ولو شئنا أن نجعل الصبر منهجاً لأقمناه في فضاء يتعدى زمان الصابر ومسكنه. فبذلك يستطيع من اتخذ سيرية الصبر دُربةً له أن يتلقى الجواب من دون أن يستيئس، أو أن ينال منه ضيق الصدر. والصبر مقولة زمانية لا يستطيع السؤال المؤسس أن يحظى بأهلية التأسيس إلا بتدبُّرها. ذلك بأن جلاء كل غامض أو مجهول، سواء في عالم المعقولات المجردة أو في عالم الممكنات الحسية، يلزمه عزم دؤوب على احتواء الزمن. وعليه فإن شرط إنجاز السؤال المؤسس نفسه، هو في تمكنه من السيطرة على زمن الاستفهام عن الكينونة وما فيها. أما لو تعجَّل السائل تحصيل الجواب على ما سأل، بقي سؤاله ناقصاً. ففي هذه الحال لا يعود يتسنى للسائل أن يعقد ميثاقاً مع المجيب ليأتيه بالإجابة. والإجابة المأمولة تمكث هنالك في مكان ما من المقبل، فمتى آنت مدّتها، أقبلت نحو طالبها كأنما تجيء إليه من هيكل الكمال الأبدي. السؤال الذي كمُلَت عناصره، وصار أهلاً للتأسيس جوابُه كامن فيه من قبل أن يظهر إلى العلن. ولأن العلاقة بين السؤال والجواب هي علاقة

إيجاد وتبادل، فإن مقومات السؤال المتشكلة من ضرورات اللحظة ومن وعي السائل بها، هي ما تجعل كل سؤال فرعي على عهد وثيق بالسؤال المؤسس. ولهذه العملية التبادلية زمانها الوجودي الخاص؛ حيث يتعرف السائل على ما يُسأل عنه بواسطة السؤال نفسه. أي بالسؤال الذي ينضج ويكتمل قوامه بصبر المتدبِّر على المطلوب.

كان الفيلسوف الألماني فرانتس فون بادر Franz Von Baader (١٧٥٦-١٨٤١) (وهو أحد أهم فلاسفة عصر المثالية الألمانية) يتحدث عن المبدأ الذي يؤسِّس ويؤسَّس منه وعليه. وقد قارب موضوعه الشائك على نحو فارق فيه معظم فلاسفة الحداثة من ديكارت مروراً بكانط وصولاً إلى هيغل ومن تبعهم(١).

تبتدئ الفلسفة عند بادر بالسؤال عن الذي يؤسّس بنية الكينونة والتفكير. ويقصد بذلك المبدأ الأساسيّ الذي يُحدث الكينونة ويؤيّدها ويرعاها. هذا المبدأ يجيء إثر النسيان الذي اقترفته الميتافيزيقا الأولى بحق الوجود، ثم سرى بالوراثة إلى أزمنة الحداثة. يذكر بادر بهذا المبدأ الذي يخلق ويؤسّس ويدعم في الوقت نفسه.هو عنده أكثر من مجرد سبب أوّل، أو محرك أول كما وصفه أرسطو مثلاً. فعندما يكون الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد مؤسِّساً، فبديهي أن يكون هو الذي يُحدث ويؤيّد ويساعد. فالمحدِث والمؤسّس الأول لا يمكن أن يُحدث ويؤسّس غيره من قبل أن يُحدث ويؤسّس نفسه أولاً. ومن خلال كونه مؤسِّساً لذاته فقط، يمكن لذاتيّ التأسيس أن يؤسّس.

يرى بادر أنه لا يمكن لسببية أُولى لا تكون مؤسَّسة بذاتها أن تكون سببية أُولى. وأي تفكير لا يكون تفكيراً نابعاً من ذاته وواعياً لذاته وللغير، لا يمكن أن يكون مؤسِّساً ومُحدِثاً للتفكير والوعي. فالسببية الأولى سببية أولى، لأن الإحداث يعني التأسيس بالذات، والتفكير بالذات والوعي بالذات. وإن هذا الإحداث للذات وإنشاء الذات لا يمكن أن يحدث بأي شكل في العالم المتناهي، وإنما في حياة الحقيقة الإلهية اللامشروطة والأزلية والتي لا بداية لها(٢).

1- Franz von Baader ،Schelling ،Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace Théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (5671-5485), Paris 7115.

2- See. Franz von Baader ،Über das Verhältnis des Wissens zum Glauben ،in SW I ،p 185; Vorlesungenüber spekulative Dogmatik (abbr. VD) ،in: SW ،Vol. VIII ،115 ؛ Erläuterungen zu sämtlichen Schriften von Louis Claude de Saint-Martin (abbr. E) ، in SW ،Vol. XII ،p. 171-178, 714 and others.

فالمبدأ المؤسِّس بحق هو الذي يولّد المعرفة وكل ما يتعلق بها. ذلك بأن المعرفة المطلقة والخالقية المطلقة يتماهيان في المبدأ. أي مطابقة روح السؤال مع روح الاستجابة. وبذلك يكون المبدأ المؤسِّس للسؤال المؤسِّس مبدأً حقانيًا، يتاخم الأبدية ويرعاها بقدر ما يفيض على الزمان الطبيعي ويرعى أحقابه المتفاوتة في ضعفها وشدَّتها. لذلك فإن من السمات الجوهرية للمبدأ المؤسِّس هو التنبيه إلى أن تماهي الذات والموضوع في العقل الواعي لذاته يفضي إلى إدراكهما معاً، بحيث يدرك عندما يُحدِث. وعندما لا يكون وعي الذات تماهياً أزلياً بين الذات والموضوع لا يكون تماهياً حقيقياً؛ لأن التماهي بين ما يُحدِث وبين ما يُحدَث، والتماهي بين ذات وموضوع الوعي الذاتي الذي لا ينشأ إلا في الزمن، ليس تماهياً، بل هو تعاقب وإلغاء للفوارق. وهذه المعرفة اللاأولية أو الثانوية هي معرفة ذاتية لكل عقلٍ متناهٍ. والعقل المتناهي لا يؤسِّس ولا يحدِث نفسه،ولا يُعرف إلا بكونه معروفاً من الروح المطلق الذي أحدثه. أما النتيجة التي يتوصل اليها فون بادر فهي التنظير لنظريّة معرفة تقوم على الوصل بين الموجود والواجد، وعلى رعاية المبدأ المؤسس للموجودات، بحيث لا يغادها قيد أنملة، وبناء على هذه النتيجة يصبح كل تفكير ذاتي للموجود المحدود مفكَّر فيه، ويعرِف بمعرفته أنه مفكَّر فيه في الوقت نفسه. بذلك يكون بادر أول من أماط اللثام عن الخلل المعرفي في ذاتية الكوجيتو الديكارتي، على أساس ان "الأنا أفكر" (الكوجيتو) هي دائماً في الوقت نفسه «أنا مفكّرٌ فيّ إذا أنا أفكِّر (cogitor ergo cogito)[1].

٦- السؤال المؤسّس ومراتبه الوجوديّة:

تظهر ماهية السؤال المؤسِّس في التعرُّف على ثلاثة أركان: على السؤال نفسه، وعلى أحوال السائل، وعلى فعالياته في المجالين الأنطولوجي والتاريخي. وما من ريب في أن مهمة كهذه تنطوي على عناصر متداخلة لا تتوقف أبعادها على الاستفهام عن الشيء وشيئيته، أو على فرادة الإنسان بما هو كائن يسأل، ولا كذلك عن سر الوجود المطلق.. وانما أساساً على السؤال بما هو سؤال. أي على جوهريته وحضوره كقيمة أصيلة في الحيوات الإنسانية. ما يعني أننا بازاء مقولٍ أنطولوجي يضاعف مما ذهبت إليه الفلسفة الأولى في تعريف الفلسفة "بكونها عبارة عن أسئلة، الأصل فيها دهشة الإنسان بالظواهر التي تحيط به". لكن السؤال، والسؤال المؤسِّس على وجه الخصوص، هو الظاهرة الأكثر هولاً وادهاشاً في اختبارات العقل البشري الواعي. حين يُسأل عن السؤال وأحواله لا يعود ثمة مسافة بين

1- IPID, P. 179.

السائل وسؤاله، ولا بينه وبين الإجابة المحتملة. في لحظة بَدئه وانبثاقه يصير السائل والسؤال والموضوع المتعرَّف عليه كينونة واحدة.إلا أن المؤسِّس بحكم طبيعته المؤسِّسة ينبري إلى الاعتناء بعالم الكثرة ليحدد لكل فرد من أفرادها ماهيته، وهويته، والدور المناط به في الزمان والمكان المحدّدين. لذا تبقى الكينونة غير محددة وغير منجزة ما دامت لم تتلقَ بعد جواباً عما تطلبه لتصبح محددة. ولكي تحصِّل الكينونة الجواب عما يفصح عنها كماهية وهوية ودور، عليها أن تتطلع إلى المقبل. أن تنتقل إليه وتستوطنه لتعيشه بكثافته ولطائفه. فهناك تتهيّأ للتلقي. فالجواب سمْتُه الإقبال في اللحظة التي يسمع فيها نداء السؤال. لكن ذلك السؤال الذي يسري ضمن حركة جوهرية مطابقة لروح الكينونة المتشكِّلة من ثلاثية السائل والسؤال والشيء المسؤول عنه. ذلك بأن الحركة في الجوهر هي حركة دفعية، تختزل الزمن وتنقل الكينونة المثلثة الأضلاع من حال التبدد والزوال إلى مقام الثبات والديمومة. وهي على خلاف الحركة الامتدادية الفيزيائية التي تستهلك الزمن ويستهلكها الزمن، وتكون النتيجة تبديد السؤال، وتبديد جوابه.

لقداختبر العقل البشري بالسؤال أول تمرين له في رحلة التعرُّف على مثلث الوجود: الله، الكون، الإنسان.وبه فُتِحَ بابُ التعرُّف على ما يستتر عن العين والعقل. فقد أقرّ له العقلاء منذ الزمن الأول بهذه المزيَّة، حتى صار السؤال عندهم دُربةَ الفكر إلى فهم ما استغلق عليهم من حقائق. وما ذلك إلا لكون الاستفهام علامة دالّة على سَرَيان العقل في الزمان اللاَّمحدود، وبالتالي قدرة الإنسان على تقسيمه وترتيبه ونظمه ضمن مواقيت محدّدة تناسب شرائط عيشه.

مؤدى ما نقصده، إن ما لا يؤسِّس لا يعوَّل عليه. وإن مقتضى التأسيس متاخمة منابت الأفهام والأفكار، وتمييز صوابها من بطلانها، ثم إعادة تأليفها تبعاً لتحولات الأزمنة ومقتضياتها. ما يعني أن السعي للعثور على مبدأ مؤسِّس هو فعلٌ زماني ومكاني بقدر ما هو فعلٌ يجاوز الزمان والمكان. ومثل هذا الاختبار لا يقدر عليه في عالم الموجودات إلا الإنسان الذي جاهر بالسؤال،فيما سائر الموجودات تسأل عن حاجاتها بخفاء. لكن وفقاً لمبدأ التكامل، فإن جميع ما في العالم على تراتب موجوداته واختلافها في الاختبار يفعل فيه. الإنسان وما يحيط به من موجودات كل له نصيبه في التأسيس،وكل بحسب وضعيته الوجودية. ذلك بأن رسم حدود التمايز بين الإنسان والشيء لا يعني تغييب الشيء عن الحضور بوصفه عنصراً جوهرياً في تكوين هذا السؤال. فالكائنات كلَّها مطوية فيه ومتضمَّنة في غضونه، ولولاها ما كان للسؤال أن يُسأل، ولا كان له أن يكون سؤالاً يستدرج الإجابة.

حتى الاستفهام عن المطلق الذي يفترضه الذهن البشري حين يتأمل عالم المعنى، لا ينفصل البتة عن عالم الممكنات. فعالم الإمكان ضروري في تظهير السؤال المؤسس والتعرُّف على إمكانياته ووعوده.وما ذاك إلا لأن الممكنات التي تمد الحياة الإنسانية بأسباب القدرة والديمومة هي التي تصنع للسؤال مواقيته ومكان حدوثه.لكن السؤال المؤسِّس رغم عنايته بعالم الإمكان يبقى متعلقاً بمهمته الأصلية من خلال اعتنائه بالحقيقة المؤسِّسة للوجود. وعليه، لا يُنجزالاستفسار عن الشيء وشيئيته، ولا عن الموجود بما هو موجود، بمعزل عن هذه المهمة. فقد بذلت الميتافيزيقا مذ أبصرت النور في أرض الإغريق والى يومنا الحاضرما لا حصر له من المكابدات، إلا أنها غالباً ما انتهت إلى اللاَّيقين. لقد اختبرت النومين (الشيء في ذاته)، والفينومين (الشيء كما يظهر) وكانت النتيجة أن نشأ حائلٌ حدّ من جاذبية العقل، وحال دون قدرته على تحرِّي غموض الوجود وغيبته.

لا يفارق السؤال المؤسس، بوصفه سؤالاً أنطولوجياً، الأسئلة الفرعية التي تهتم بعالم الموجودات. التأسيس بحسب الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز يعني التعيين. لكنّه على أي شيء يقوم التعيين، وعلى أي مبدأ يُمارس؟ يرى دولوز أن الأساس أو فعل التأسيس هو عملية اللوغوس أو السبب الكافي. وبوصفه الأساس، فإنه يمتلك ثلاثةَ معانٍ الأساس في معناه الأول، هو الـ"عينه" أو المتطابق. يتمتع بالهوية الأسمى، الهوية المفترض أنها تنتمي إلى الأمثول، العين عينه. ما يكونه وما يمتلكه، يكونه ويمتلكه في الأول. ومَن هو الشجاع باستثناء الشجاعة، والفاضل باستثناء الفضيلة؟ ما يمتلكه الأساسُ للتأسيس، هو إذاً فقط ادعاء الذين يأتون بَعد الذين يمتلكون. ثانياً في الأفضل. ما يطالب بأساس، ما يدعو إلى أساس، هو دوماً طموح، أي "صورة": مثلاً، طموح أناس بأن يكونوا شجعاناً، وبأن يكونوا فاضلين – بإيجاز، بأن يمتلكوا جزءاً، بأن يشاركوا أي أن يمتلكوا فيما بعد). يميَّز إذاً الأساس بما هو ماهية مثلانية، المؤسَّس بما هو الطامح أو الطموح، وما يتناوله الطموح، أي الكيف الذي يمتلكه الأساس أولاً، والطامح إذا كان مؤسَّساً سوف يمتلك ثانية. تجعل عمليةُ التأسيس الطامحَ متشابهاً مع الأساس، تعطيه من الداخل التشابهه، وبهذا الشرط، تعطيه ما يجعله يشارك الكيفَ، الموضوع الذي يطمح إليه. يسمّى الطامحُ المتشابهُ مع عينه، تشابهاً؛ إلا أن هذا التشابه ليس تشابهاً خارجياً مع الموضوع، هو تشابه داخلي مع الأساس ذاته[1](...) ما يجب تأسيسه، هو طموحٌ بالاستيلاء على اللامتناهي، على التأسيس

١– جيل دولوز – الاختلاف والتكرار – ترجمة: وفاء شعبان – المنظمة العربية للترجمة – بيروت – ٢٠٠٩ – ص٥٠٠.

الآن أن يعمل داخل التمثل، ليمد حدودَه إلى اللامتناهي الصغر، كما إلى لامتناهي الكبر. تعبر هذه العمليةُ عن السبب الكافي. ليس هذا السببُ الكافي الهويةَ، ولكن وسيلة الإخضاع لل "هو هو"، ولمتطلبات التمثل الأخرى ما كان يفلت منها من الاختلاف في المعنى الأول.

باختصار، السبب الكافي، الأساس هو الذي يدو ويتحرك بغرابة. ينزع من جهة، نحو ما يؤسِّسُهُ، ومن الجهة الأخرى، ينعطف نحو ما فوق الأساس الذي يقاوم كلّ الأشكال التي تفلت من التمثل والتأسيسُ، إذاً، على ما يبيِّن دولوز، هو تعيين اللَّامتعين[1]. ولكن هذه العملية ليست بسيطة، عندما يمارَس "التعيينُ، فإنه لا يكتفي بإعطاء شكل أو بعدم تشكيل مواد تحت شرط المقولات. إنه شيء من العمق يصعد مجدداً إلى السطح، يصعد إليه من غير أن يتخذ شكلاً، ويتسلل بالأحرى بين الأشكال، وجود بلا وجه مستقل ذاتياً، قاعدة مرتكز لاشكلية[2]. وعليه فإن ثمة جدلية اتصال وانفصال بين هذا السؤال ومراتبه الوجودية. ولما أن كان الوجود واحداً متصلاً ومبنياً على التراتب، كذلك يكون الاستفهام عنه. أي أنه وجود واحد ذو مراتب. ولإنجاز الاستفهام وفق هذه الجدلية، وجدنا النظر إليه ضمن ثلاث مراتب:- سؤال فانٍ، سؤال باقٍ، وسؤال يتردد بين الفناء والبقاء.ولكل من هذه المنازل خصائصه المعرفية ومقتضياته، وظروفه الزمانية والمكانية، وآثاره النفسية والمعنوية. وفي ما يأتي نعرض إلى ماهية وطبيعة كل مرتبة:

المرتبة الأولى: السؤال الفاني: متعلق بماهية وصفات الشيء ونشاطه كظاهرة في زمان ومكان محددين، ولذلك فالسؤال عن الموجود الفاني هو سؤال فانٍ، لأنه يحيا به ويزول بزواله. والطبيعة الفانية لهذا النوع من السؤال تعود إلى اختصاصه بدنيا الحواس وتعلُّقه بالحاجات المباشرة للموجودات. فإذا سُدَّت لموجود ما حاجتُه، كفّ عن المطالبة. وما يكف عن الطلب، ينقضي أمره، ويتبدد سؤاله. وحتى لو عاد المحتاج إلى السؤال عن حاجته كرة أخرى، فلن يتعدى سؤاله عالم الفناء، ما دام طلبُه منحصراً بالأغراض الفانية.

إذاً، السؤال الذي يتعلق بالفاني ويجيء قبل أوانه لا أثر له، وهو غير قابل لأن يصير حدثاً أو فكرة. وما ذاك إلا لأنه بحكم ارتباطه بعوارض الممكنات آيلٌ إلى الفناء؛ وبالتالي فالاستفهام عنه غير موفور في اللحظة العجولة التي أعلن فيها. لذا هو سؤال خارج الزمن الواقعي ولا دوام له. وما لا دوام له في عالم الواقع معدوم الإجابة. أما السؤال الذي يأتي بعد أوانه فسينتهي إلى النتيجة إياها. فهو بحكم فوات وقته، وانقضاء موضوعه، فيغدو عرضه

١- جيل دولوز – سبق ذكره – ص: ٥٠١.

٢- المصدر نفسه، ص: ٥٠٢.

للفناء، إما لأنه يعيد تكرار الاستفهام عما قد تحصَّل جوابُه من بعد ان تحول إلى حدث، أو لأنه أُهمل وهُجر، فلم تُدرك ماهيته، أو يعرف سر ولادته المتأخرة.

لأجل ذلك كان من أبرز سمات السؤال الفاني وقوع صاحبه في الحَيْرة. وحيرته هنا ذات طبيعة سالبة، وهي حَيْرة الكثرة من الناس. معها يكون الحائر متطيِّراً مما يكِّدره من أمور دنياه، فيتشابه عليه خيرُها وشرُها، عاليها وسافلُها، ولا يجد لأمره حيالها من سبيل. وهذا الصنف من الحَيْرة ينتسب إلى ما نسميه بـ "الفراغ العجيب". والممتَحنُ بهذا النوع من الفراغ محاطٌ بالقلق من كل جانب. فهو أشبه بحاوية ضخمة من الظنون. سمتُه اللاَّيقين، وفقدان الثقة بالذات وبالغير. لا يواجه الحائر في السؤال الفاني أمراً إلا أخَذَه العَجَب، فالفراغ العجيب علم ناقص، ولأنه كذلك، فلن يسفر إلا عن حيرة مشوبة بالجهل. فإذا كان من أفعال العقل أنه يجمع ما تفرّق في عالم الممكنات والمحسوسات، فالحائر في الفراغ يفرِّق ما كان شملُه مجموعاً. لهذا أمكن لنا القول، إن الحائر ها هنا يدور حوالى نفسه، ولا يملك أن يغادر دوّامته قط. فإن من طبائع الحيرة النازلة جمعها بين نقيضين: يقين ناقص وشك ناقص، والعائش فيها لا يقدر أن يجاوز نقصانه ويمضي إلى انشراح الصدر.

المرتبة الثانية: السؤال المتردِّد بين الفناء والبقاء: صاحب هذا السؤال يسأل عن الأبدية ولا يعيشها. ولأنه يعرض عنها بالنظر والعمل داهَمَه النسيان. لذلك قد نجده يميل في أسئلته إلى الشيء الفاني والفكرة الفانية بحكم انئخاذه بسحر الموجودات، وتعلّقه بجاذبية الحس.وبسبب من منزلته التوسطية بين الفاني واللاّفاني ينحكم صاحب هذا السؤال بالتقلُّب والحَيْرة. وغالباً ما يشعر بأن يومَهُ كأمسِهِ وأمسَهُ كَغَدِه. وهكذا تتساوى أيامه في التكرار والتواتر، ولا يقدر على أن يأتي بما يساعده على الانتقال إلى ضفة الاستقرار، وسداد الرأي. مع ذلك فإن حيرة الحائر بين الفناء والبقاء هي ذات طبيعة مختلفة عمن سبقه. ويترتب على هذا الاختلاف تمايز عن سواه في استقراء الوجود. فالحيرة الوسطى على الرغم من تطلعها إلى الباقي والمطلق، تبقى تدفع بصاحبها إلى الفاني والنسبي. مع ذلك يستطيع الحائر فيها أن يجد له منفسحاً للتفكير بالسؤال المؤسِّس بما لديه من ذكاء، وفطنة، وسَعَةِ حيلة. في هذا المطرح يرنو الحائر إلى مجاوزة نقصه شوقاً إلى الانسجام والكمال، إلا أن عيشه في المنطقة الوسطى بين الفراغ والامتلاء يبقيه حائراً فلا يفلح بالصعود درجة إلا إثر مكابدة...

المرتبة الثالثة: السؤال الباقي: هو سؤال يغتذي من الوصل الخلاَّق بين الله والكون والإنسان. ولو كان لنا أن نجعل له مقاماً لأقمناه في مقام "فوق ميتافيزيقي". ولعل هذا المقام هو الأكثر قابلية لاستيلاد السؤال المؤسس، ذلك بأنه مقام الجميع بين الأضداد، والوصل بين

الوحدة والكثرة. ناهيك عن رعايته للتكامل والانسجام بين الغيب والواقع المشهود. في هذا المقام يكون السؤال حيَّاً، إلا أنه سؤال من ذلك النوع الذي لا ينتظر الإجابة نحو ما يبديه الإنسان من استفهامات في عالم الحس. فالإجابة ها هنا استجابة وإقبال، ذلك بأنها متضمنة فيه، ولو لم تظهر نتائجها في اللحظة التي تلي السؤال. فالإمكان تبيُّن ماهية السؤال الباقي في ما ذهب إليه التأويل العرفاني للزمن. فقد وصف عرفاء الصوفية أنفسهم بـ "أبناء الوقت". وكلمة الأبناء تدل على جمع العارف بين أضلاع ثلاثة: الزمان، والمكان، وحضور الإنسان فيهما. فمتى حاز المرء على الجمع بين الأضلاع ومعهم، كان على شاكلتهم. وقتُه وقتهُم سمتُه سمتُهم، ومطرحُه مطرحُهم، ومآلُه مآلُهم. عندئذٍ يصير الزمن مقاماً للكائن لا يُعرَفُ إلا فيه، ولا يعرِفُ الوجودإلا من محرابه. والذي لم يبلغه بعد، لا يقدر على المعرفة التي تمكنه من الكشف والمشاهدة. فلو لم يكن ابناً للوقت بهذا المعنى الخاص والمتعالي، يغدو مستحيلاً بالنسبة إليه، لأنه غريب عن التماس، ولا يملك عين البصيرة.

السؤال في المقام "فوق الميتافيزيقي" منفتح على اللامتناهي، ومقيَّدٌ فيه في الآن عينه. فالسؤال عن الأزل، وبالتالي عن الله لا يسري في عالم المفاهيم الذي نشأ ونما في محراب الماهيات الفانية. أما السؤال عن الباقي والأزلي دائم، فهوما لا يمكن أن يُحمل على قول. لأن القول المحمول على شيء ما، هو قول محدد ومحدود بماهية ذاك الشيء. ولو شاء السائل أن يجيب عن ماهية الأزلي بالوصف، فلن يسعفه اللفظ. فالأزلي يتأبّى على كل لفظ. ولو تُلفَظ عنه، فليس اللفظ بصائب حتى لو كان صادقاً في اللحظة التي يصدر فيها على لسان اللاَّفظ[١].

لذلك سنرى –على سبيل المثال– أن السؤال عن الله هو من النوع الذي لا يُجهر به. لأنه ليس بعارض، وهو غير منحكم إلى زمان ولا إلى مكان. ثم إن السؤال عن الله لا يصح أن يندرج ضمن الاستفهام الفينومينولوجي عن الأشياء. ذلك استفهام عن اللاَّمتناهي والمحيط بكل شيء، لا بالسائل المحدد والمحدود والمحاط به. ولذا فالسؤال عن الله هو سؤال الذي لا تحاط ذاته بالفهم لأنه مطلق. والمطلق بحسب تعريف علماء اللغة هو ذكر الشيء باسمه حيث لا يُقرن به صفة، ولا شرط، ولا زمان، ولا عدد، ولا شيء يشبه ذلك!".ولأنه مطلق ومحيط بالموجودات في زمانها ومكانها، فلا مناص للموجودات من أن تأخذ من محيطها أصل موجوديتها. فالمحيط بالأشياء عطاء أزلي يمد كل شيء بما يحتاج إليه،والعطاء الأزلي لا ينتظر سؤال الشيء حتى يجيبه، بل من طبيعته الجود على الموجود ليكون موجوداً، سواء

١– ابن فارس– الصاحبي في فقه اللغة – المكتبة السلفية – القاهرة – ١٣٢٨هـ– ص ١٦٤.

كان هذا الموجود صامتاً متلقياً كالموجودات الفيزيائية، أو ناطقاً ذا إرادة واختيار كالإنسان. الأزل إذاً، هو زمان الفيض على الموجودات بمواقيت تناسب خصائصها الوجودية. ولذا فهو يجيب عن الأسئلة التي تحتويها الأشياء سواء منها المضمرة في الشيء نفسه أو تلك الظاهرة على شكل مناجاة واعية. والوجود الفياض هو الوحيد الذي يعلم سر أسئلتها، ومتى وأين وكيف تكون الإجابة. إجابة الأزلي عن سؤال الشيء والإنسان لا تتأخر ولا تتقدم، وإنما صدور للسؤال والجواب في عين اللحظة. فالأشياء تحت عينه وعنايته، وفيضُه عليها لا ينقطع حتى لو تبدلت صورها المادية. أما علاقة الأزل بأزمنة الإنسان فهي علاقة مفارقة، فالإنسان شيء لا كالأشياء، ولذا فإن سؤاله ليس صامتاً، وإنما ضوضاء تشغل الكينونة بنداءات لا تنقطع.

ابتناءً على ما ذكرنا من مراتب وجوديّة للسؤال المؤسس، سنرى كيف يتعامل هذا السؤال مع مراتبه المختلفة:

أولاً: التعامل مع سؤال الإنسان في زمانه المادي وأبديته:

كل الأشياء تسال عن حاجتها بلغة لا نفهمها، ثم تلبي حاجتها بصمت، إلا الإنسان فقد كان سؤاله فائضًا عن حاجته، لا يكتفي الإنسان بزمانه الذي خص به ككائن طبيعي، بل إن قدره – وبسبب من صبغته التكوينية – أن يمضي بعيداً في مساءلة الأزل. وبذلك يجاوز زمانه الفيزيائي، ويتطلع إلى المابعد نحو مساءلة الأبدية.

السؤال المتجاوز للمرئي والمباشر والمحسوس هو ماهية ذاتية للإنسان. وهذه مزّيتُه العظمى التي تجعله مفارقاً للكائنات، ومتصلاً بها في الآن عينه. فالسؤال المتجاوز هو ما يجعل الإنسان إنساناً. أي ككائن يعقل الكينونة، ويستشعرها، ويتولى مسؤولية رعايتها والعناية بها. وهذا هو معنى جامعية الإنسان لجهة أدائه مهمة كونية مركبة ومتلازمة: أنطولوجية وفينومينولوجية مع هذه الصفة الجامعية للبعدين المذكورين في مهمته يرتفع التناقض بين المتناهي واللامتناهي، ويصير السؤال عنهما وفيهما سؤالاً واحداً مع اختلاف زمانية كل منهما. إذ بينما تفترض الطبيعة المتناهية أسئلة تناسب تناهيها ومحدوديتها. وبالتالي فهي أسئلة قابلة للتبدد بمجرد حصول كل سؤال على جوابه.. يفترض ما فوق الطبيعة أو الوجود اللامتناهي لا يعود السؤال عن الموجود بما هو حضور عيني في الكون، صالحاً إلا بنسبة تعلقه بعلة وجوده. أي بوصفه وجوداً لا عدماً. فالاستفهام عنه بما هو موجود واقعي ضروري لتغذية الاستفهام عن اللامتناهي، ذلك بأنه يشكل أحد مصادر التعرف على الوجود المحتجب عن الإدراك[1].

١- مهدي قوام صفري – كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟ – ترجمة: حيدر نجف – المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية- سلسلة الدراسات الغربية ٢٠١٧- ص ٣٠٨.

الوجود اللامتناهي يناظره، زمان لا متناه. وهذا الزمان منقطع النظير، لأنه جوهر مفارق مكتفٍ بذاته ويزوِّد غيره بالسيولة. كل ما ليس منه يستمد منه غذاء الحركة والحياة. ومثل هذا الاستمداد يجعله متصلاً بغيره ومنفصلاً عنه في الآن عينه. وبين الاستمداد والامداد يحضر الزمان المتعالي كامتداد جوهري طولي إلى عالم الممكنات.

الشيء زماني محض، يظهر في ميقات وينتهي في ميقات، السؤال عن هذا الشيء هو نظيره. أي أنّه ملازم لولادته وانقضائه، وتثبت القوانين المرسومة للطبيعة أن كل شيء يظهر في الزمان يصبح عرضه للاستفهام والتعرف على ماهيته وطبيعة مهمته في دورة الوجود. وأما حين يموت، يصبح لا شيئاً، فلا يعود ثمة جدوى من الاستفسار عنه. إذ من غير المعقول الاستفهام عن شيء غير موجود. وهذا معنى مرادنا من السؤال الفاني عن الشيء الموجود في الزمان المحض. فالشيء موجود محدد، بدايته معروفة وكذلك نهايته. وكل معروف يدخل دخول اليقين في عقل العارف، وما لا يدخل لا يُسأل عنه ولا يعرف. ذلك ما أثبته العلم بالاستدلال العقلي وبالتجربة معاً.

أما الإنسان فأمره مختلف. هو الوحيد الذي من بين الكائنات له بعدان: متناهٍ ولا متناهٍ. فهو كائن محدد بحكم جسمانيته المركبة، وغير محدد بحكم روحانيّته البسيطة. وعليه فهو زماني ولا زماني. وبالتالي فهو حادث وأزلي. وبهذه الصفة التكوينية، لا يمكن السؤال عن الإنسان أن يكون فانياً وحسب، ولا أن يكون باقياً فحسب. سؤال الإنسان مركب من زوجية لا تنفصل البتة. وتستطيع أن تجمع بين السؤال الفاني والتساؤل الممتد في عالم البقاء. ما يعني في هيرمينوطيقا الوجود الخاص به، أن الإنسان ماهية وهوية، هو كائن زماني وحاضر فيه، وله مزية الامتداد إلى ما فوق الزمان. وهذا الامتداد المفارق للكائنات الفانية هو الذي يمنحه القدرة على مجاوزة شيئيته المحضة والاتصال بمعناه المتعالي. أما السؤال عن مصدر هذه القدرة المركبة التي ميّزت الإنسان عن سائر الكائنات، فهو جمعه بين ثلاثة أضلاع جعلته كائناً ساعياً إلى الفهم يسأل عن نفسه وعن الوجود الذي هو فيه: العقل، والأخلاق، والحرية.

لا شيء في الكون إلا ويسأل عن حاجة ما تحقِّقُ له كفايته الذاتية. الحجر، والشجر، والحيوان، كلٌ له سؤال على قدره. وسؤاله مجاب تبعاً لهندسة دقيقة مطابقة لطبيعته. وعندما تلبى حاجته في إطار زمانه المحدد فلا تنجز التلبية إلا ضمن زمان لا محدود محيط بكل الموجودات، وسارٍ فيها في الآن عينه. ولذا فإن سؤال الموجودعما ينقصه، وتلبية هذا النقص هو سؤال وجواب متصلان بالزمان المطلق الذي لا انفصال فيه ولا تباين. وعليه فلا

حاجة للشيء أن يلح بالسؤال لكي يأتيه الجواب الذي يناسبه، ذلك يعني أن سؤال الشيء عما يتمِّمه، فضلاً عن جوابه، هما سؤال وجواب ينتميان إلى زمان مطلق وغير محدد، حيث لا خيار ولا إرادة ذاتية لهذا الشيء، وإنما فيض أزلي يعطي من وحداته الزمنية بلا حساب ويوزعها على الأشياء كل بحسب شرط وجوده.

من زاوية نظر أخرى: السؤال الذي يأتي قبل أوانه، هو سؤال ناقص. ذلك بأنه سجين الوقت الذي طرح فيه أو لأجله. تنطبق هذه الفرضيةعلى الاستفهام الأنطولوجي عن الوجود بما هو وجود، أي عن الوجود بذاته، وهو ما يقال عنه الوجود الحقيقي. مثلما ينطبق كذلك على الاستفهام الفينومينولوجي عن الموجود في الزمن الطبيعي. لكل من هذين الوجودين سُؤالُه الخاص،ولحظته الزمانية التي تفترض السؤال المناسب لكل منهما. إذاً، كل استفهام عن فيزياء الطبيعة ينتمي إلى ما نسميه بالسؤال الفاني. فما دامت الطبيعة موضوعاً لمكابدات العقل البشري وتحت سلطانه، فكل كشفٍ مستحدث يطوي السؤال الملازم له ليولد سؤال جديد. وهكذا دواليك. كل ما تتبدل حركته أو تتغير مواضعه صح عليه القول بنسبية بقائه زماناً ومكاناً ووجوداً. ولما كان كل نسبي في عالم الكون فانياً، فإن كل سؤال بصدده هو سؤال فانٍ، ولو تعثر الجواب عليه، أو تأخر أوانُه أمداً طويلاً. فقد أخذ الموجود الفاني بجريرته كل ما يتعلق به.. والسؤال أول تعلقاته. السؤال الفاني له زمانه، لكنه زمان محدد باللحظة التي سوف يُستفسر فيها عن ماهية الشيء، وبالتالي فهو محدود بحدود اللحظة التي ينقشع فيها الجواب اليقيني عن هذا الشيء. بيان ذلك: قد يكون الجواب عن شيء ما حاصلاً لدى شخص ما، مجهولاً عند شخصٍ آخر.فلئن كان السؤال عند الأول فانياً بعد ظهور الإجابة، فإنه يبقى حياً إلى وقت معلوم عند الآخر. إذ لا يلبث أن يتبدد ويفنى، ولا يعود له اعتبار في اللحظة التي يدرك فيها هذا الآخر جوابه. وإذن ففناء السؤال وبقاؤه في هذه الحال محكومان بزمان عابر، وعليه فإنهما فانيان معاً. هذه الفرضية تعم كل الأشياء في العالم الطبيعي، سواء تلك الموجودات المجهرية المتناهية في الصغر، وصولاً إلى الأفلاك اللامتناهية في سعتها المكانية والزمانية.

ثانياً: التعامل مع سؤال الأشياء الصامتة:

كيف للأشياء أن تُسأل، وكيف يستجاب لها؟

ليس بالضرورة أن يصدر السؤال بالنطق كما هو الأمر عند الإنسان، فللاستجابة في عالم الأشياء الصامتة، كما في عالم الحيوان، إشارات وأصوات هي من ذات الأشياء وطبيعتها التكوينية. الزهرة التي يصيبها العطش تطلق نداءها إلى الزارع من خلال استظهار

ذبولها واصفرار أوراقها، والحصان الذي يتألم أو يجوع، يسأل السائس أن يغيثه بمداواة دائمة، أو ما يسد حاجته للإطعام. حتى الجمادات تهدي السائل أسئلتها بمحض تعيُّنها في الطبيعة، مثل البحار والأنهار والجبال والصحارى وما إلى ذلك.

لا يتلقى السؤال إجابته المناسبة عن شيء ما إلا إذا جرى استدعاؤه من ذلك الشيء نفسه. نأتي بهذه الفَرَضية قصد القول إن الشيء أياً كان جنسه نوعه – سواء كان حجراً أو شجراً أو كائناً حيَّاً كالحيوان وعاقلاً كالإنسان – هو طالب سؤال. بمعنى أنه يسأل السائل عن ماهيته بوصفه كائناً موجوداً في عالم الإمكان، وعلى السائل الذي هو الإنسان أن يعثر عليه إما بالاستدلال أو بالاستقرار، أو من خلال الحدس الباطني، وبذلك يكون كل شيء في هذا العالم شريكاً في السؤال عن نفسه. لأول وهلة يظهر الإشكال عن امتناع غير الناطق عن السؤال. وأن الشيء لا يتكلم ولا يحاور وهو صامت بذاته، فكيف له أن يسأل؟.. لقد سلف وذكرنا أن الأشياء بما هي أشياء واجبة الحضور في عالم الممكنات محتاجة إلى مُرجح يظهرها ويعتني بها، ويمدها بأسباب البقاء. هنا ينبغي أن نتلقى الإشكال على فَرَضية التناسب. من شرط السؤال إذا كان له أن يستجاب، وجب على السائل أن يأتلف ضمن ثلاثية السائل والسؤال والمسؤول عنه. أي ان يكون كل ضلع من أضلاع المثلث آنف الذكر متضمنًا في نظيره. فلو تمَّ التضمين على نحو ما هو مقدّر له، تحقق الطور الأول من التناسب، ليأتي الجواب كحصيلة له، والتناسب هنا يتأتى أولاً من وعي السائل لسؤاله وللشيء المسؤول عنه. ويتأتى ثانياً من كينونة الشيء كحضور يستدعي المساءلة. وهذا الوعي الذي يشكله الإنسان عن الموجود يصل بسبب التناسب إلى الدرجة التي يتحول فيها الشيء إلى حاكٍ عن نفسه. بحيث يصبح الشيء شريكاً في السؤال وحافزاً على تظهير الجواب.

نحن إذاً، أمام هندسة تظهر خطوطها نتيجة فعالية مشتركة يسهم فيها السائل، والسؤال، والشيء المستفهم عنه، وكل بقدره، أما هذه الهندسة فهي ثلاثية الأبعاد:

البعد الأوّل: وعي السائل بزمان الشيء وتموضعه المكاني، وتعيين النقطة المطلوب التعرف عليها في ما هو مستتر ومحجوب في ذلك الشيء.

البعد الثاني: بناء السؤال إستناداً إلى العناصر التي يتشكل منها وعي السائل.

البعد الثالث: أن يكون الشيء المستفهم عنه منجَزاً، أو منجزاً. أي كحضور متحيِّز إما كموجود طبيعي ينتمي إلى الأشياء المادية، وإما كموجود متصور ينتمي إلى عالم الذهن. وأما كموجود عاقل وذي إرادة كالإنسان، الفرد أو الجماعة البشرية.

لو توفرت مثل هذه الشروط، فإنها تؤلف معاً المقدمة الضرورية لتكوين السؤال الصائب المفضي إلى الجواب الصائب. وإذا فُقدت فعالية أي ضلع من الأضلاع المكونة للاستفهام، أي وعي السائل، وهيئة السؤال، ووجود الشيء المستفهم عنه كموجود حقيقي، تنهار سائر الأضلاع وتفقد قيمتها، ليصبح الاستفهام ها هنا في أمر المحال.أما لو تكامل الجمع بين الأضلاع، فقد تكامل السؤال وجوابه؛ بما يعني مشاركة كل من الأضلاع الثلاثة في إنجاز العملية الاستفهامية. أي أن المحصِّل للجواب ليس فقط السائل مهما بلغ ذكاؤه، وشفّ حدسُه، وإنما أيضاً وأساساً دعوة الشيء نفسه ليكون موضوعاً للاستفهام.

ثالثاً: تعامل السؤال المؤسس مع نفسه:

يغتذي السؤال المؤسِّس مما يتجاوز حدود السؤال الفاني، وكذا السؤال المتردد بين الفناء والبقاء، ما يتيح له الفعلية والامتداد ليتاخم الحدود القصوى من الاستفهام.فالسؤال المؤسِّس المنبني ذاتياً على المجاوزة، هو سؤال مركب، ويتشكل من عناصر متضافرة. فلا يكتفي بالاستفهام الأحادي عن الشيء ليتلقى منه الإجابة، وإنما يمضي إلى محاكاته واستبطانه ومساءلته عن مغزى موجوديته، وصولاً إلى الواجد الذي أخرجه إلى الوجود.

السؤالُ بوصفه استفهاماً عن ظاهر الشيء ونشأته الأصلية، فالتساؤل هو الحيرة في فهم ما يحتجب عن الإدراك في حقيقة ذلك الشيء. فالتساؤل قصدٌ معرفيٌ صبورٌ يؤلِّفه الفكر ويألفه. ومن وجه إضافي هو محفوظٌ في النفس العاقلة تلتجئ إليه حين تتقطع بها السبل حين يكابد الفكر أسئلة لا يقدر على صوغها بناء على استحالة الجواب اليقيني عنها، فإنه يلتجئ إلى التساؤل علّه يفلح استفهامات استعصى أمرُها على الفهم. ربما لهذا السبب وصفه هايدغر بأنه "تقوى الفكر".

التساؤل إذاً، هو اللحظة التي ينعطف فيها السائل نحوطور آخر من التعرُّف على الموجود. ونستطيع أن نقول إن التساؤل ضربٌ من المَيْلِ إلى تحصيل جواب محتمل عن المختفي. ومع هذا المَيْل يحلُّ المتسائل في منطقة غامضة، حيث يتوارى الشيء المراد التعرف عليه، ويغيب عن النظر المباشر؛بعدئذٍ لايبقى أمام المتسائل إلا أن يستغيث بالعقل الصبور، حتى تقترب لحظة الانفراج. وجهد المتسائل بالصبر والتبصر فعلٌ منفردٌ بذاته يُعرض من خلالها عن مخاطبة الخارج ويرجع إلى مساءلة الداخل.يجري ذلك على نحو هو أشبه بانعطاف يجاوز الزمن المألوف لـ "الأنا السائلة"، حيث ينتقل الفكر من طور الجهر بموضوعه إلى التأمل الهادي إلى مكنونه.بذلك يغدو الشيء المرصود للتعرف مدار المعاينة الذاتية لإدراك ما ينطوي عليه من أسرار.

في محراب التساؤل نجدنا في منفسح من التفكّر يتقدم على السؤال ذي البعد الواحد ويجاوزه لينفتح على آفاق تفتح على فهم تجلِيَّات الخلق وتجدده. وعندها يتخذ التساؤل منحىً مفارقاً للأسئلة المنحصرة في المكان المحدود والزماني الفاني.

مع الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر سوف تنعطف مهمة الميتافيزيقا نحو ضفة معاكسة يستعاد فيها ما يسميه "السؤال الأساس"، ليكون الشاهد على فلسفة آن لها أن تسلك السبيل إلى الصواب.

ما يميّز السؤال الأساس بحسب هايدغر هو أنه "ما إن نسأله بالفعل، حتى يجعل من الميتافيزيقا مشكلة، مما يؤدي إلى تحويل الفلسفة بكاملها"[١]. "السؤال الأساسن ليس إذاً السؤال المؤسس فقط، ليس معناه معنى ما بني عليه فقط، لا يبقى فقط في داخل الميتافيزيقا وتطورها. نعم، هو أساس حصلت منه انطلاقة أعطت الميتافيزيقا وما ارتكز عليها، ولكنه أيضاً أصل أول حمل إمكانيات فكرية لم تأخذها الميتافيزقا، في توجهها الصارم، على عاتقها. لهذا السؤال هنا ميزتان علينا التشديد عليهما: هو أولاً سؤال الميتافيزيقا بأسرها، وثانياً سؤال ما إن نتعرف إليه فنسأله مجددًا حتى تتحول الفلسفة، بل وقد تختفي الميتافيزيقا في طيات تساؤلاتها الجديدة، فيكون السؤال الأساس التحضير لفكر آخر، أكثر أولية وأصالة[٢].

السؤال بالمعنى الذي أراد هايدغر تظهيره هو استفهام فلسفي بامتياز، بل هو أهم إجراءات الفلسفة في مسعاها إلى الاستفسار عن أعمق الحاجات الطارئة الملازمة لوجود الإنسان[٣]. "السؤاال "يخص الكائن ككائن: هو يهدف إلى كينونة الكائن .. سؤال الميتافيزيقا الأساس ليس "ما هو الكائن ككائن؟"، بل "ما هي الكينونة ككينونة؟" باختصار: سؤال الميتافيزيقا الأساس هو الذي يسأل عن جوهر وعمق جوهر ما يجعل الكائن يكون ككائن، مهما يكن الكائن، ومهما تكن طرق وجوده"[٤]. هذا السؤال لم تسأله الميتافيزيقا منذ بدايتها، أو جاوبت عنه دون أن تسأل عمّا يحمل جوابها من تساؤل هو في صلب الكينونة، فكان جوابها انحجاباً أكبر للسؤال الأساس[٥].

1- GA, Bd. 80, p. 282 : "... wenn sie wirklich gestellt wird, die Metaphysik zum Problem werden läßt, d.h. die Philosophie im Ganzen verwandelt."

٢ – رالف درويش – فصلية "الاستغراب" العدد الرابع عشر – شتاء ٢٠١٩.

3 GA, Bd. 80, p. 281 : "... innerste Not der Existenz des Menschen."

4 GA, Bd. 80, p. 303, 304 : "... gefragt ist nach dem Seienden als Seienden, nach dem Sein des Seienden... Die Grundfrage der Metaphysik lautet nicht : Was ist das Seiende als solches ?, sondern : Was ist das Sein als solches ?, kurz : Die Grundfrage der Metaphysik ist die nach Wesen und Wesensgrund dessen, was das Seiende, was und wie immer es sein mag, als Seiendes sein läßt."

٥– رالف درويش – مصدر سابق.

من هنا بالطبع الحاجة إلى تكرار وإعادة السؤال، بدءاً من الاتجاه الذي أخذته الـ Leitfrage (السؤال الموجه/المرشد)، وذلك بشكل يبين لأول مرة ما هو مخفي في باطنها: "الإمكانية الوحيدة المتبقية هي إعادة السؤال الموجه التقليدي – ما هو الكائن؟ – ولكن على شرط أن يقود السؤال إلى التساؤل الكامن والمخفي فيه، لكي يتبلور ويحصل السؤال العينيّ عن الجوهر والعمق الذي يتجلى فيه جوهر الكينونة[١]." فيقول هايدغر، في الفترة ذاتها: "..الإشكال الموجه للفلسفة القديمة هو السؤال، ما هو الكائن؟، وهذا السؤال الموجِّه، يمكننا أن نحوّله إذا ما فرضنا عليه في البداية الشكل الأوّليّ للسؤال الأساس: ما هي الكينونة؟". هذا التحوّل سوف يصبح لاحقاً وثبة نوعيّة عند هايدغر من خلال تركيزه على الكينونة بدلاً من أعراضها ومظاهرهاهو عنده شأن مركزيّ وضروريّ لقيام فكرٍ جديد.

عندما حدد هايدغر مهمة السؤال بالتعرف على "ما هو الشيء" كانت غايته إيقاظ الفلسفة والفلسفة الحديثة على وجه الخصوص من نسيانها المتمادي للأصل الذي تنتسب إليه الأشياء. كان يقول: نريد أن نعرف فقط ما هو الشيء؟ ويضيف: عندما نسال على هذا النحو، فإننا نبحث فقط عن ذلك الذي يجعل الشيء من حيث هو شيء، لا من حيث هو حجر أو خشب، لا نسأل عن شيء من أي نوع كان، بل عن شيئية الشيء. وبسؤاله عن ما هو الشيء كان هايدغر يسأل عن اللامشروط. أي عن شيئية الشيء باعتبار أن هذه الشيئية هي سقوط الشيء الذي يجعل منه شيئاً، لقد مضى هايدغر إلى هذا التأويل للسؤال عن الشيء في معرض مساجلته لنظرية المبادئ الترانسنداتالية عند إيمانويل كانط[٢].

لا شيء في الكون إلا ويسأل عن حاجة ما تحقق له كفايته الذاتية. كل له سؤال على قدره، وسؤال مجاب تبعاً لهندسة دقيقة مطابقة لطبيعته. وعندما تلبى حاجته في إطار زمانه المحدّد فلا تنجز التلبية إلاّ ضمن زمان وجودي يحيط بكل الموجودات ويسري فيها في الآن عينه. يعني هذا أن الموجود حين يسأل عما ينقصه، وبالتالي تلبية هذا النقص هما أمران متصلان بزمان مطلق لا انفصال فيه ولا تباين. وعليه فلا حاجة للشيء أن يلح بالسؤال لكي

---

1 GA, Bd. 80, p. 317 : "Es bleibt nur die Wiederholung der überlieferten Leitfrage : Was ist das Seiende ?, aber so, daß sich dieses Fragen auf den ihr verborgenen zugrundeliegenden Grund zurückbringt, d.h. so, daß die konkrete Frage nach dem Wesen und Wesensgrund des Seins zur Ausarbeitung und wirklichem Geschehen gelangt. »

٢- مارتن هايدغر – السؤال عن الشيء – حول نظريّة المبادئ الترانسندنتالية عند كانط – ترجمة: اسماعيل المصدق – المنظمة العربيّة للترجمة: بيروت – ٢٠١٢ – ص: ٤١.

يأتيه الجواب الذي يناسب قيمته. وحيث إن لا خيار ولا إرادة ذاتية لهذا الشيء، تحقق له من حاجته للبقاء والديمومة ما تفيض عليه الكينونة من عطائها طبقاً لتموضع كل موجود ومكانته، والدور المرسوم له في عالم الطبيعة المسيّرة بإحكام. وهذا هو نظام الفيض الأزلي الذي يعطي من وحداته الزمنية بلا حساب، ويوزعها على الأشياء كل بحسب شرط وجوده.

الفيض الأزلي لا ينتظر صدور سؤال الشيء حتى يجيبه، بل من طبيعته إعطاء الأجوبة للموجودات، سواء الموجود صامتاً متلقياً كالموجودات الفيزيائية، أو ناطقاً ذا إرادة واختيار كالإنسان. ماهية الأزل إذاً، الفيض على الموجودات بمواقيت تناسب خصائصها الوجوديّة. ولذا فهو يجيب عن الأسئلة التي تحتويها الأشياء. والوجود الفياض هو الوحيد الذي يعلم سر أسئلتها، ومتى، وأين، وكيف تكون الإجابة. إجابة الأزلي عن سؤال الشيء والإنسان لا تتأخر ولا تتقدم، وإنما صدور للسؤال والجواب في عين اللحظة. فالأشياء تحت عينه وعنايته، وفيضه عليها لا ينقطع، حتى لو تبدلت صورها الماديّة. أمّا علاقة الأزل بأزمنة الإنسان، فهي علاقة مفارقة، فالإنسان شيء لا كالأشياء، ولذا فإن سؤاله ليس صامتاً وإنما ضوضاء تشغل الكينونة بنداءات لا تنقطع.

المسألة الفكرية الأبرز في نظر هايدغر هي مساءلة الكينونة، لا مساءلة الكائنات. وهو يأخذ على الميتافيزيقا الغربية منذ عصر أفلاطون وأرسطو أنها أهملت السؤال عن الكينونة، وحصرت همها بالكائنات. فشرعت تستنطق الكائنات عن سر كينونتها، وما عتمت أن نسبت إلى الكينونة عن طريق الكائنات جوهراً من الجواهر ظنت أنها به تقبض على معنى الكينونة، فكان هذا المعنى هو المقولة المهيمنة في عصر من العصور. فإذا بالكينونة في جوهرها فكرة مثالية (أفلاطون)، أو جوهر تتقوم به الأشياء (أرسطو)، أو موناد، يستغرب بفرديته جميع الموجودات (لايبنيتس)، أو موضوع يقين مطلق (ديكارت)، أو فكر مطلق (هيغل)، أو إرادة الاقتدار (نيتشه). ويزعم هايدغر أن جميع هذه المقاربات لجوهر الكينونة لا تليق بسر الكينونة، لأنها مقاربات صاغها العقل البشري بالاستناد إلى مساءلة الكائنات عن سر ارتباطها بالكينونة، وصاغها العقل البشري وهو يتقصد السيطرة الذهنية المباشرة على الكينونة، وصاغها العقل البشري في يقين ليمتلك على حراك الكينونة وتنقلها من الكائنات إليها، ومنها إلى الكائنات. والحال إن العقل البشري لا يجوز له، على ما يذهب إليه هايدغر، أن يفرض على الكينونة مقولاته الذهنية، بل يجب عليه أن يتقي الكينونة وأن يصاحبها مصاحبة الراعي الودود الواثق المنفتح على حركة التنقل الحرة للكائنات التي يرعاها[1].

١- مشير باسيل عون – الزمن في فكر مارتن هايدغر – مقاربة استيضاحية – مجلّة "المحجّة" – العدد ٢٠ – شتاء–ربيع – ٢٠١٠.

فالكينونة، بحسب هايدغر، لا يجوز أن تنقلب موضوعاً للتعقل الذهني، بل ينبغي أن تظل منعتقة من كل إمساك عقلي. ولذلك تتحول الميتافيزيقا إلى أنطولوجيا لاهوتية، أي إلى أنظومة فلسفية يتصدر هرمها أسمى الكائنات، عَنَيْت به الكائن الإلهي الذي فيه تحتشد جميع صفات الاقتدار التي تستعين بها الكائنات حتى يتهيأ لها أن تتوجد وتحيا وتتحرك وتنشط. فالكينونة ليست هي الألوهة، وليست هي الكائن الأرفع، وليست هي المهندس الكوني الأعلى، بل هي، بالحري، كل ما يتجاوز قدرة العقل من الإمساك به. ومن ثم، فإن الفكر الذي ينظر له هايدغر هو فكر الانعتاق من سطوة الذهنية الميتافيزيقية التبريرية التي تصر على الفوز بتبرير سببي مقنع لكل حركة من حركة الكائنات والأشياء في نطاق الوجود التاريخي. وليست هذه الذهنية سوى ثمرة العقل الميتافيزيقي الذي يأنس في ذاته القدرة على تبرير كل شيء، أي على الإمساك بعلة الموجودات. غير أن الكينونة التي يروم هايدغر أن يرعاها هي كينونة لا تطيق أن تنسلك في سياق العقل التبريري القائم على التحري المرضي عن العلة الخفية. فالوردة لا علة لها، بل كينونتها أنها هنا تنشر عطرها من غير سبب[1].

إن ما نعنيه من كلامنا عن سؤال مؤسس هو باعث الدينامية التي تستعاد فيه الميتافيزيقا على نصاب التوحيد الوجودي. أما غاية السؤال المؤسس فتقوم على فرضيّة توحيديّة مؤدّاها أنمعرفة الموجود لا تصح من دون معرفة الواجد. ومثل هذه المعرفة تتخطى عالم المفاهيم المستنتج من أعراض الماهيات الفانية. تبتدئ هذه المعرفة رحلتها من المفارقة الكبرى التي تروم استعادة الميتافيزيقا من كهفها المغلق. لذا ستمضي على خط معاكس مع رحلة العقل الحسير الذي اكتفى بما بين يديه، وغفل عمّا وراء هرم الوجود. أي انه ارحلة الانتقال من التعقيد إلى التبسيط، ومن الكثرة الفانية إلى الوحدة الباقية. وبالتالي من الموجود إلى الموجِد. وفقاً لهذه السيرية لا تُنجز إلا في صورة جمع الأضداد. لهذا عرَّفها الحكماء بأنها تأثير شهود جمع الأضداد في ذهن العارف ونفسه وعقله. وهي أمر طبيعي عند أولئك الذين تتطلع أعينهم إلى ما وراء الأشياء وفي أعماق الطبيعة. ربما لهذا الاعتبار كانت الحَيْرة في تعريف الشيخ الأكبر ابن عربي نوعاً من الضلالة المطلوبة التي تُوصِلُ الإنسان إلى موضع يرى فيه أن الحيلة الوحيدة لقطع الطريق هي تلك التي يريها الله له.

١- م. عون - المصدر نفسه.