

"ما بعد الأخلاق"

تأسيسه بالتحليل العقلي والتأويل الديني

أبو يعرب المرزوقي

تونس في 2014.08.21

تمهيد :

فرضية العمل

نسعى في هذه المحاولة إلى تحديد مفهوم قد يبدو غريبا عن القولين الفلسفي والديني في آن رغم أنه من المفهومات الأساسية التي تصل فلسفة الدين بفلسفة التاريخ لوصلها بين عالم الإنسان الافتراضي اللامحدود بالزمان والمكان (الدين) وعالمه الفعلي المحدود بهما (التاريخ): مفهوم ما بعد الأخلاق نظيرا لمفهوم ما بعد الطبيعة¹. ومعنى ذلك أننا لن نتكلم على ما يفهم عادة بمسألة الأخلاق بمستواها الأدنى المتمثل في ما جاء في القرآن من آداب السلوك المتعلقة بتربية المسلمين في التعامل في ما بينهم والتي هي من ثمرات الأخلاق وليست هي إياها². لذلك فالمحاولة محفوفة بالكثير من المعوقات. ولعل أهمها وأولها هو النفي الممكن لطابعها الفلسفي لغلبة الطابع الديني عليها -تفقيه من قبل أذعياء التفلسف الذين لا يتصورون العلاقة بين الدين والفلسفة إلا علاقة تناقض وتنافي- وتركها هذا المعنى الأول للأخلاق الوعظية جانبا فضلا عن كونها في آن

1 *Meta-éthique*. سبق أن كتبت مقالا بالفرنسية شاركت به في ندوة نظمها قسم الفلسفة في الجامعة

التونسية سنة الألفين حول فلسفة ديكرت كان عنوانها التساؤلي حول طبيعة فلسفة ديكرت : ما بعد الطبيعة أو ما بعد الأخلاق؟ بينت فيه أن ما يميز الفلسفة الغربية الحديثة بدءا من ديكرت هو العودة إلى التأسيس الخلقى الروحي للمعرفة ولنظام الوجود بدلا من تأسيسها الطبيعي المادي وسميت ذلك بما بعد الأخلاق بديلا ما بعد الطبيعة. المفهوم الديكارتي للضمان الإلهية شرطا في الخروج من الانطواء بعد الكوجيتو من أهم علاماتها. لكن تمام التوضيح لهذا النهج تمثل خاصة في الفلسفة النقدية التي جعلت المعرفة النظرية التي تعتمد على قانون الضرورة الطبيعية مشروطة بعدم تجاوز التجربة الممكنة والظواهر تاركة ما يعتمد على قانون الحرية الخلقية أي ما يتعالى على التجربة الممكنة خارج مستطاع العلم حتى يكون تأسيس العمل والأخلاق ممكنا.

2 ولعل أهم مسائل هذه الآداب الواردة في القرآن كل ما يتعلق بآداب الحوار وآداب الكلام مع النبي وآداب التعامل

مع المسجد وبين الرجل والمرأة إلخ... وهي كلها من ثمرات ما بعد الأخلاق الذي نريد تحديده لأن القصد عندنا ليس استخراج فن وعظي من القرآن بل التأسيس الفلسفي لرؤية القرآن لما يجعل وجود الإنسانية الدنيوي والأخروي بالجوهر وجودا خلقيا بكل أبعاد هذا المعنى كما نحاول تعريفه بصورة تجعل القيم القرآنية التي يجارها أعداء الإسلام والمسلمين اليوم هي الأنسب لهذا الوجود من كل ما يقدم عليه باسم الرؤية الغربية التي يراد فرضها وتقديهما على أنها هي الإنساني الكلي وأن ما سواها إما تأخر أو شذوذ.

محاولة تأويلية وتحليلية للنص القرآني في المسألة الخلقية. فالجمع بين التأويل والتحليل في مسألتنا ليس خيارا بل هو حل لا مفر منه لأن أسلوب القرآن في علاج كل القضايا التي يعالجها يفرضه:

الأسلوب الأمثولي الذي يعتمد على ضرب الأمثال والعرض الدرامي المماثل للمشاهد المسرحية: وهذا يقتضي الفهم التأويلي حتماً ليس لكونه أسلوباً أمثولياً فحسب بل لأن الموضوع فيه هو الكلام على ما ينتسب إلى الغيب. ومن ثم فالقصد الدقيق محبوب لكنه في آن معين كل الفهوم التي تستنبط منه لأنها تتعلق بهذا العالم الافتراضي السابق وتختلط بالعالم الافتراضي اللاحق³.

الأسلوب المثالي الذي يعتمد على تحديد المفاهيم تحديداً تحليلياً والعرض المفهومي الذي يشبه النظريات الفلسفية: وهذا يقتضي التفسير التحليلي حتماً ليس لكونه مفهوماً فحسب بل لأن الموضوع فيه هو الكلام على ما ينتسب إلى الشاهد. ومن ثم فالقصد الدقيق بين ما يعني عن التأويل ويكفي فيه التحليل. وهو ما بين العالمين الافتراضيين السابق واللاحق لأن ما يجري فيه يشبه المعطيات والوقائع أو التجربة التي يحتكم إليها في بيان ما في

3 واختيارنا "المقابلة عالم افتراضي عالم فعلي" يشير إلى تسليمين جدليين متقابلين تجنباً للزعات العقديّة الجانيّة. ومفهوم

العالم الافتراضي يستعمل عادة للكلام على ما أصبح ممكناً بالتقدم التقني في التواصل. لكننا نستعمله للدلالة على كل ما يحف بما يسمى عالم التجربة المعيشة الممكنة في العالم الطبيعي وهو ينسب في الفهم الحديث إلى الخيال الذي ترد إليه الأساطير والأديان وكل الفنون والآداب. والتسليمان لها صلة متينة بالإشكالية الخلقية والعقدية: فأول التسليمان هو رفع الحكم حول حقيقة العالم المؤلف من التصورات الدينية فنصف ما تصوره من عالم بكونه افتراضياً لتبعيته للإيمان بها أو عدمه. لكن الأهم هو التسليم الثاني وهو عكس الأول لأن يمثل في عدم رفع الحكم إذ قبل ولكن جدلاً أن عالم المكان والزمان هو العالم الفعلي الحقيقي. والمؤمن يمكن أن يعكس فيعتبر العالم الفعلي الحقيقي هو ما يظن افتراضياً أو اسطورياً. لكن الأهم من هذين التسليمان هو أن حاجة ما يسمى بالعالم الفعلي للعالم الافتراضي حاجة مضاعفة دائماً لأن الفعلي شديد الضيق بالنسبة إلى الإنسان أي إنسان إذ لا يوجد من يقنع به فيعتبره كافياً ولعل ذلك هو جوهر الخلق في أفعال الإنسان لأنها به تتعالى على اعتبار الواقع واجبا. فانطلاق الفكر نحو اللامتناهي والمطلق ليس له حد: إنها حاجة الإنسان إلى عالم افتراضي سابق على ما يسمى بالعالم الفعلي الذي يعتقد أنه صادر عنه أو هو يفسره أو يفهمه به (الأساطير والأديان وما بعد الطبيعة) وإلى عالم افتراضي يعتقد أنه صادر عن الإنسان في عالمه الفعلي أي إنه ما يبدعه الخيال من آداب وفنون وأدوات تواصل لتوسيع أفق الإنسان ولتحريره من ضيق العالم الفعلي. والفرق بين العالمين الافتراضيين هو ما يمكن أن يتعلق بالأول من إيمان بحقيقته رغم امتناع إثباتها بالدليل العقلي وما يتعلق بالثاني من يقين بأنه إبداع خيالي رغم التأكد من حقيقته بالدليل العقلي. وبقدر نمو العالم الافتراضي الثاني يكون ضمور العالم الافتراضي الأول. وذلك للعتين التاليتين: فأولاً لأنه يصبح معتبراً من جنسه ولكن دونه تقدماً معرفياً وتشقياً ودالاً على الوعي البدائي للإنسان. وثانياً لأن الإنسان بما يستمد من مبدعاته من اعتداد بالنفس وإخلاده إلى الأرض يؤله نفسه يفضل ما يعبر عن قوته على ما يعبر عن ضعفه: إذ الأول يمثل عالم الآلهة والكائنات الأسمى منه والثاني يعبر عن الآلات والكائنات التي هو ربه. والعالم الافتراضي اللاحق الذي فرضه التقدم التقني والتواصل الحالي يكاد يصبح بديلاً ليس من العالم الافتراضي السابق بل هو يكاد يخرج الإنسان أصلاً من العالم الفعلي الذي تضاعف هو بدوره إلى ما لا يكاد يذكر وخاصة عند الشباب: الخيال بات سلطان الوجود.

العالمين الافتراضيين من "معقول" ⁴. ولما كنا نسعى إلى هذا الغرض ذي المدخل المزدوج تأويليا وتحليليا في آن فلا بد أن نعلن عن فرضية العمل التي ننتقل منها والتي تضع أن البحث في الأخلاق القرآنية :

ينبغي أولا أن يجري في سياق حي رهانه معارك التنافس القيمي الفعلي في الحضارة الإسلامية ثم بينها وبين غيرها من الحضارات المنافسة بنفس الصورة التي يعالج بها القرآن المسألة الخلقية سواء في عرضه لما تقدم عليه من تجارب أو لما يريد تحقيقه في التاريخ الذي بدأ منذ نزوله : إذ لا يوجد تأويل غير متحيز في سياق من طبيعة موضوعه.

وينبغي ثانيا أن يتحرر هذا المسعى مقدا من منزلتين وقعت فيهما محاولات تأسيس سابقة كان فيهما الفكر الإسلامي الحالي ربما بتأثير من هذه المعارك وخاصة بحال الهزيمة التاريخية حضاريا وروحيا سعيه فيهما نابعا من موقف منفعل يرد الفعل لفقدانه الدلالة العميقة لهذا المفهوم الذي نريد تحديده : ما وراء الأخلاق كما يحدده القرآن الكريم.

ضرورة تجنب منزلتين موقفيين

فهذان المنزلتان اللذان ينبغي تجنبهما حصلا بسبب ما يعاني منه فكرنا من عقد إثبات الذات بموقف رفض الموجود رد فعل دفاعي أو بموقف التسليم بالموجود استسلاما له مع دعوى السبق في ما يظن حقائق نهائية أو في ما يفرض بهذه الصفة إما بعنف الغازي المادي أو بعنف الدعائي. وتلك العقد علتها ما شاب حضارتنا من انحطاط وتأخر في هذين الميدانين وما حل بها من استعمار نزع منها قوتها المادية وبدأ يخرب حصاتها الروحية:

دعوى تأسيس لإبستمولوجية خاصة بعلوم الإنسان الإسلامية : وهذه الدعوى نكوص بالقياس إلى ما تم تجاوزه في محاولة ابن خلدون الذي وسم علمه بما يتجاوز الخصوصية فسماه « علم العمران البشري والاجتماع الإنساني ». ولو كان ممن يقول بخصوصية الإبستمولوجيا الإسلامية لسماه "علم العمران الإسلامي (بديلا من بشري) والاجتماعي الحنفي (بديلا من إنساني) «.

⁴ وقد سبق فيينا في غير موضع أن كل تحليل ينطلق من تأويل يؤسس للمبادئ التي يؤسس عليها تعريفاته للبيئات

ومناهجه للوصول بينها اشتقاقا للمؤلفات منها. كما أن كل تأويل يقتضي تحليل معطيات صريحة أو ضمنية هي التي بتحليلها وتحليل ما بينها من علاقات يتم التأويل. وفي الحقيقة فإن تحليل الرموز يقتضي تأويل الرموزات وتحليل الرموزات يقتضي تأويل الرموز. وهذا التلازم بين الفعلين هو سر ما نسميه بالدور التأويلي المشروط في قطع التسلسل بداية وغاية : والقطع لا يكون إلا بالدور أي إننا نسلم ببعض الفرضيات مؤقتا ونحتكم إلى ما يترتب عليها لبيان صوابها ثم نراجعها بقدر ما يقتضيه نجاحها وفشلها في أداء ما لأجله اخترناها أداة لعلاج المشكل المطروح.

دعوى إثبات الأعجاز باستخراخ القوانين العلمية المعلومة من القرآن الكريم :
وهذا أيضا نكوص بالقياس إلى القرآن الكريم نفسه الذي وضع أن تبين حقيقة القرآن يكون بعلم
آيات الأنفس والآفاق وليس العكس. ومعنى ذلك أن البحث العلمي في الآفاق والأنفس شرط
لفهم القرآن وليس العكس.

فهذان الموقفان الدفاعيان بالجواهر وفي وجهيهما الراض والقابل شبه العفويين
يريد أصحابهما تأسيس العلم أو الإعجاز العلمي بنسبتها إلى الإسلام الذي جعلوه خصوصية
حضارية مماثلة لغيرها من الخصوصيات أو قبولاً بهذه الخصوصيات وكأنها كلية. لم يكن ذلك بحثاً
عن آفاق حقيقية مختلفة يمكن أن تحسن المعرفي الإنساني وأن تزيد كلية بيان تأثيره
بالخصوصيات التي حالت دون الكونية⁵.

لم تكن الدعويان بحثاً فلسفياً عن أفق جديدة قد يسهم بها الإسلام في
علاج ما يمكن أن يكون قد اعترض العلم والمعرفة من مآزق من طبيعتها ناتجة عن تأسيسها. إنهما
محاولتان في التأسيس يصعب أن يقبل بهما من يحاول أن ينظر في الأمر بما يرضي الفكر الفلسفي
حتى في مسألة من جنس مسألتنا التي تظن بالجواهر ممثلة لأكثر الأمور خصوصية لصلتها بالقيم
والمسائل الدينية كالحال في موضوعنا الحالي. ولست أتصور أن موضوع الندوة وما يطلب تحديده
في العلاقة بين الأخلاق والقرآن ومحاولة تأسيسها من منطلقه هو من هذا الجنس. لكنه يمكن أن
ينزلق إليه. لذلك بدأنا بالاحتراز.

ذلك أن هذين الموقفين اللذين ينبغي تجنبهما يضمنان في أفضل الأحوال أحد
أمرين جوهرهما دفاعي كما في إسلامية المعرفة أو في الإعجاز العلمي. ولما كانت أخلاق المسلمين
والقرآن في عين الزوبعة العالمية فإن الموقف الدفاعي هو الغالب على محاولات ترضية معلمي
الحرب على الإسلام والمسلمين ما يجعل هذا الانزلاق مائلاً للعيان ومحدداً للفكر في كل حين.
فعبارة تحديد الأخلاق ذات المرجعية القرآنية بالمقابل مع الأخلاق ذات المرجعية الفلسفية
والصوفية عند من يحاول فهم العلاقة بين الأخلاق والتشريع- قد يفهم فهماً سيئاً فيكون من هذا
الجنس أو خدمة لهذا الغرض الذي يشبه القبول بالتهمة واتخاذ الموقف الدفاعي. إذ قد يكون
السؤال عن الأخلاق في القرآن بالمقابلة مع الأخلاق في الفلسفة والتصوف مفيداً موقفاً جنيساً

5 وقد كتبنا في هذه النزعة سابقاً بحثاً عرضنا فيه كتاب صافي وشدنا الخياري. كما قلنا في مناسبات عدة على أسطورة

الإعجاز العلمي وضررها على العلم والقرآن في آن.

للموقفين اللذين وصفنا في المنزلقين ويصبح من ثم عائدا إلى إحدى خليتين كلتاهما قابلة للفهم الضار بسببها المنزلق أو للفهم النافع بفضل تجنبها:
الخلية الأولى:

تأسيس أخلاق إسلامية يمكن أن يفهم بمعنى الحد من كلية الأخلاق التي تأسست فلسفيا وصوفيا بدعوى الدفاع عن الخصوصية الإسلامية (تضييق الأفق الخلقي وهذا هو الإسلام الرسمي أعني إسلام الأنظمة التي تخلط بين قيم القرآن وعادات الجاهلية ومعها نخبها الدينية التقليدية)⁶ أو أن يفهم بمعنى توسيع الكلية الخلقية بما في الإسلام من معان كلية (توسيع الأفق الخلقي بما يتجاوز أفق المركزية الإنسوية وهذا ما نحاول بيانه).
الخلية الثانية:

تأسيس أخلاق إسلامية يمكن أن يفهم بمعنى يضم الموقف التبريري لأخذ الخصوصية الغربية على أنها كلية (تقليد الأفق الخلقي الغربي بوصفه عين المطلق وهذا هو موقف التحديث الرسمي أعني تحديث الأنظمة التي تخلط بين التحديث والتقليد ومعها نخبها الحداثية التقليدية)⁷ أو أن يفهم بمعنى قرآني يفتح أفقا خلقيا أوسع من أفق القيم-الخلقية الحديثة (إبداع صيغة الأفق القرآني الذي يحرر البشرية من انغلاق العولمة على دونة الإنسان).

وبذلك يتبين أن هاتين الخليتين يمكن أن يكون لهما قصد وصفناه هو المنزلق الذي ينبغي تجنبه. وهو قصد ممكن وحاصل فعلا ويدل دلالة واضحة على الهزيمة الروحية والتسليم إما بأن الأمر يتعلق بصدام بين خصوصيتين متماثلتين في الحالة الأولى (نسبوية ثقافية) أو بوسم الذات بالتخلف بالقياس إلى كلية غربية مزعومة من مهمة الفكر تبرير أخذها (في الحالة الثانية). وبعبارة وجيزة فإنها تدل على شبه اقتناع بالكاريكاتور الذي صنعه الغرب والنخب المتغربة والذي يعود أصله إلى حكم هيجل على الأخلاق القرآنية والحضارة الإسلامية في فلسفة الدين وفي فلسفة التاريخ⁸ متصورين أن الإسلام بحاجة لأخذ ما يظن ناقصا فيه من حضارة

6 وجل الأحكام المسبقة ضد الإسلام عليها الانطلاق من هذا الخلط ظنا أن المتكلمين باسم الخصوصية الإسلامية

يدافعون حقا عن قيم الإسلام في حين أنهم في الحقيقة لا يدافعون إلا عن تقاليد جاهلية أو تقاليد عصور الانحطاط الفقهي والحضاري للأمة.

7 ورغم ما يبدو عليه الموقف الثاني من تقدمية فإنه في الحقيقة من جنس ذلك الموقف: كلاهما يجعل خصوصية معينة

فرضتها الممارسة الراهنة هي أمر واقع في الشرق أو في الغرب أمرا واجب ويريد فرضها على أنها ممثلة للأخلاق الكلية التي من المفروض أن يشترك فيها البشر بما هم بشر.

8 وحتى نتجنب الموقف الدفاعي لن نرد على هذا الكاريكاتور حتى وإن كنا ننوي دحض فلسفتي هيجل الدينية

أكل منه خلطا بين واقع إسلامي مترد وحقبة قيم الإسلام التي لم تدرس دراسة فلسفية نسقية بمنطلقاتها هي لا بما يراد فرضه عليها وكأنها أكل منها⁹.

رهان التحدي بالنسبة إلى الأخلاق الإسلامية

لكن القصد الثاني منها ممكن كذلك وهو ما نحاول تحقيقه. إنه القصد الذي يناسب كلية الإسلام كليته التي ترفض النسبوية الثقافية لإيمان القرآن بوحدة البشرية واشتراكها في القيم الممثلة لكرامة الإنسان وحرية فتدحض الكلية الزائفة الكلية المغلقة التي تفرض خصوصية معينة تنفي كل ما عداها وتفرض ذاتها بقوة السلاح : فالقرآن يعتبر التعدد والتنوع من آيات الله الكونية وهي مطبقة على الأخلاق والقيم تمثل شرط التنافس الخير بين البشر. لذلك فهذا هو القصد المفيد الذي نتبناه في هذه الورقة.

وهنا لا بد من تحديد طبيعة البحث الذي نقوم به بتنزيلة في منظومة فروع الفكر الفلسفي وخاصة بين فرعي فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. فبحثنا ينتسب بمقتضى موضوعه إلى محل وسيط يصل هذين الفرعين من فروع الفكر الفلسفي : فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. والموضوع يتعلق بما يضيفي الصبغة الخلقية على علم الإنسان وعمله خيرا أو شرا أعني فاعليته الأساسيتين في التاريخ. والهدف هو تحديد الأخلاق الإسلامية أو القرآنية مستهدفين غايتين ترجعان إلى الحضارة العربية الإسلامية فاعليتها فتستأنف دورها التاريخي من منطلق رؤيتها الوجودية والروحية:

والتاريخية ليس بالنسبة إلى الإسلام وحضارته فحسب بل حتى بالنسبة إلى الحضارات العشرة وأديانها التي تضمنتها دروسه في فلسفة الدين بعد أن نقلناها إلى العربية بجزئها (مؤسسة كلمة أبو ظبي). ما سنقوم به في هذه المحاولة هو تحديد مفهوم المابعد الخلقية الذي نعتبره جوهر الرسالة الإسلامية بوصفها الدين الكوني الخاتم الذي ازدادت حاجة الإنسانية إليه بعد ما تبين أن سيطرة المسيحية المعلنة قد آلت بها إلى ما قالت الملائكة في آدم متعجبة من استخلافه « يفسد فيها ويسفك الدماء ». والمعلوم أن الاستخلاف متلازم مع الاستبدال عندما يحصل ذلك فيه.

⁹ منطلقنا في هذا البحث هو الإيمان بأن وصف الرسول ذاته بأنه قد بعث لقيم مكارم الأخلاق ليس مجرد دعوى بل هو حقيقة يثبتها مضمون القرآن بصفته اللتين يحددهما أسلوباه (الأمثولي والمثالي). وهدف محاولتنا هذه هو درس هذين الأسلوبين لتبين من خلال مفهوم "مابعد الأخلاق القرآني" أعني نسق الخيارات الوجودية والقيمية التي يحددها للإنسان والتي طبعت على الجملة تاريخ الإسلام إذا قورن بتاريخ غيره من الأديان الأخرى.

الهدف الأول : توسيع الأفق الخلقى الإنساني بدل الدفاع عما صار يوصف بالخصوصية الإسلامية الحالية التي هي بدورها تحريف لقيم الإسلام المفتوحة¹⁰ والتي هي- في- الغالب إما نكوص للجاهلية أو انحطاط دونها وفقدان للفضائل شبه تام¹¹.

الهدف الثاني : بيان أن قيم القرآن تتجاوز الانغلاق على عوامة الحضارة الغربية وتحمي التعدد والتنوع شرطي التسابق في الخيرات (الآية 48 من المائدة) بدل تبرير أخذ ما صار يوصف بالكونية والإطلاق¹² وليس هو إلا الخصوصية الغربية الحالية.

سؤال البحث

ويقتضي السعي إلى تحقيق هذين الهدفين أن نطرح هذين السؤالين الوجيهين لنحاول الجواب عنهما في هذه الورقة:

1- فبأي معنى يمكن الكلام على الأخلاق بمرجعية قرآنية بالمقابل معها بمرجعية فلسفية صوفية؟ هل يفيد ذلك أن ما يستمد منها مختلفا عما يمكن أن يستمد من القرآن أو هو ليس كافيا ولا وافيا بمعاني الأخلاق؟ هل يكون القصد طلب ما ينقص تحديد الأخلاق فيكون السعي هو استكمال البحث الخلقى بالانطلاق من القرآن الكريم أعني في الحقيقة دلالة قول الرسول الأكرم إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق؟

2- وإذا كان القرآن بكامله هو المعنى الحقيقي للأخلاق بوصفها مطابقة لحقيقة الوجود الإنساني الذي هو عين الخلقى بالمعنى المتضمن لبُعدي الأخلاق المعلومين ليس بما هما فنان معرفيان فحسب (علم العادات والتقاليد وعلم القيم والتقييم)، بل وكذلك بشروط تحقيقها

10 أحسن مثال هو الآية 48 من المائدة والآيات الثلاث المتعلقة بتعدد الأديان والوعد للأديان الخمسة والإرجاء حتى

للمشركين في الآية الأخيرة: البقرة 62 المائدة 69 والحج 17.

11 ولعل أفضل مثالين عن هذا الانحطاط هو العلاقة بين الحاكم والمحكوم والعلاقة بين الرجل والمرأة: فهاتان العلاقتان

تجاوز الانحطاط فيها النكوص إلى الجاهلية لأنه يدل على فقدان المروءة والرجولة حتى إن ابن خلدون وصف العلاقة الأولى بفقدان معاني الإنسانية والعيش عالة على الحامية لفرط العجز عن الدفاع عن الذات وهو ما يعطل وجود الاستعمار والاستبداد والفساد أعني زوال شرط الأخلاق: الحرية والكرامة.

12 لذلك فسنبين في هذه المحاولة أمرا لم نجد له تفسيراً في ترجمتنا لدروس هيجل في فلسفة التاريخ إلا خلال كتابة

هذه الورقة: فهيجل كان محقا عندما عرض أشكال التعيين التي يمر بها الوعي الديني دون أن يخصص للإسلام فصلا من دروسه: فشكل الإسلام الذي تتحقق قيمه بالفعل في الوعي الإنساني لم يكن بعد وهو لم يكن بوسعها أن يتصوره ممكن الحصول. لمن بوسعها أن يتوقع أن الإنسان ستتطور خلقيا بصورة تجعل الحل الوحيد لوضعها يكون ما يقترحه الإسلام من حلول خلقية يعتبرها علة فشله وسبب نجاح الشكل الذي يناسب المسيحية كما حلها هو الأخير وهو نهاية التاريخ.

التربوي والسياسي فكيف يكون مجرد مرجعية لمعنى يكون غيره يستخرج منه ويكون باقي القرآن غير منتسب إلى الأخلاق؟

والجواب الجامع بين السؤالين ينطلق من فرضية العمل التي انطلقنا منها والتي تضع أن الأخلاق في القرآن لا يمكن أن تكون بابا منه كالفقه مثلا أو كالعقيدة أو كالمواعظ التي تستمد من القصص التاريخي للتجارب الروحية السابقة إما للتأسي بها (عند المؤمنين) أو لنقدها (عند المعادين للفكر الديني). إنها ليست أحد أبعاده بل هي هو من حيث هو المحدد للطبيعة الخلقية لكل ما يشتق منه من فنون نظرية أو عملية عرفتها الحضارة الإسلامية. فالقرآن هم المحدد للصبغة الخلقية في المنظومة التي هي نموذج حياة للجماعة المنتسبة إليه ولحياة البشرية باعتباره رسالة إلى العالمين كلهم. وحينئذ فالقرآن بكل أبعاده خلقي بكل أبعاده التي بها يتنظم الشأن الإنساني من حيث هو إنساني ومن حيث هو ذو صلة بما يتعالى على الإنسان.

والإنسان بهذا المعنى هو المؤمن بما يتعالى عليه ويتجاوزه بحق. وهو ما يتنافى مع ادعاء حلول المطلق فيه أو بلوغه هو إليه حتى لو كان المسيح بن مريم الذي قال فيه القرآن الكريم دحضا لتأليه المسيحيين له: « مَا كَانَ لِنَبِّئٍ أَنْ يُؤَيِّتَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَشُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّاتَيْنِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ » (آل عمران 79).

فالقرآن عرض لمشروع وجودي خلقي كلف به الإنسان بكل أبعاد هذا المفهوم بحيث إن القرآن هو الختم الخلقي أو الترجمة القيمة لهذا المشروع في كل أبعاد الوجود الإنساني الأخرى التي هي تطبيقات لهذا المشروع الوجودي الخلقي¹³. لذلك كان أساس نظريته هذه هو أن الاخلاق هي الخاصية المقومة للوجود الإنساني بوصفها التعبير السلوكي فكرا وفعلا عن الخيارات الوجودية التي تتأسس عليها معاني الحياة الإنسانية الفردية والجماعية وخاصة معايير حدي نشاط الإنسان كما حددتها سورة العصر وما بينها من الأنشطة المؤلفة منها أعني: حد العلم والنظر (الإيمان المؤسس للاجتهاد أو التواصي بالحق)¹⁴.

¹³ وهو ما يمكن أن نعتبره رمزيا مشروعا متما للخلق تكون فيه الإنسانية نفسها قد خلقت خلقة تمكنها تحقيق هذه

المهمة فتم الخلق المؤسس بمقتضى شرعيه الطبيعي والخلقي: فتكون هي بدورها مكلفة بتجربة الخلق من الدرجة الثانية أي الخلق الحضاري لتمتحن في أهليتها للاستخلاف: وهي معرضة للإخلاق إلى الأرض فتفسد فيها وتسفك الدماء مع قدرتها على التحرر من ذلك والتعالي على الإخلاق إلى الأرض إذا حترمت شروط الاستخلاف وهو معنى الأمانة.

¹⁴ أساس القيم النظرية: فالإيمان هو عبادة الحقيقة والاجتهاد هو التواضع وعدم ادعاء الإحاطة بها. وهذا هو جوهر

الخلق الضروري للمعرفة النظرية. ولما كان الاجتهاد بهذا المعنى فرض عين فإن الفضيلة النظرية صارت جزءا لا يتجزأ من أخلاق المسلم مع

وحد الفعل والعمل (العمل الصالح المؤسس للجهاد أو التواصي بالصبر)¹⁵.
وتتبع نظرتهم من حيث هي قيم بأبعادهما جميعها بهذا المقوم الخلقى. فمدد
الإنسان القيامي (Substance) وقيمه (Valeurs) كلاهما خلقى إيجابا وسلبا ليس بمعنى الحكم
الخلقى الذى يقتصر على الوجه الأول بل بمعنى طبيعة الفعل (المدد القيامي) من حيث انتسابه
إلى الفعل الاختياري وليس إلى الفعل المضطر¹⁶ ومصدر التقويم عقليا كان أو نقليا (القيم)¹⁷.
وبهذا المعنى فتحى الشرور والخروج على ما يسمى دينيا حدود الله بمعنى تشريعاته أو ما يسمى
فلسفيا بأحكام العقل الخلقى حتى الشرور فإنها أخلاقية بمعنى كونها خيارات نظرية وعملية
أساسها حرية الإنسان وخياراته بمقتضى تصور هذه العلاقة بين سلوكه النظرى والعلمى وما
يقتضيه تعبيرها بما يليق بالمطلق. فنظام أفعال الإنسان كلها خلقية أفعاله الناتجة عن كونه إنسانا
حرا مكلفا أو تتصل بها وبشروط تقرب واقعها من واجبه. ومن ثم فجواب سؤالنا للوصول إلى
مطلوبنا يقتضى الانطلاق من مدخلين هما:

تعريف القرآن الكريم بقصد بيان طبيعته الخلقية بإطلاق ليس بمعنى أحد
فروع العمل الإنسانى نظريا وعمليا بل بمعنى الحقيقة القمية لكل أفعال الإنسان ولوجوده كذلك¹⁸.
ونصطلح على هذا الوجه من علاقة الأخلاق بالقرآن مفهوم مابعد الأخلاق أو المناخ الروحي
الشامل لكل أفعال الإنسان شمولاً ينظم حياته الدنيوية والأخروية.

ملاحظة مهمة جدا : المشاركة في فعل التواصي ما يعنى أن طلب الحقيقة ومعرفتها عمل لا بد فيه من التشاور والتواصي والمشاركة طلبا
وتحديدا..

15 أساس القيم العملي : والصالح هو أساس القيم العملية. لكن التواصي فيه مشاركة في الصبر على تحقيق القيم وهو
المعنى الحقيقي للجهاد. ولما كان الجهاد فرض عين على المسلم جهاد نفسه وجهاد الظالمين باتت الفضيلة العلمية فرض عين على كل مسلم.
16 إشكالية أفعال العباد ودور الإرادتين الإلهية والإنسانية فيها كما هو معلوم موضوع الصراع المعتزلى الأشعري
أعني أكبر مدرستين فكريتين في الحضارة العربية الإسلامية حول القضية وتتعلق بطبيعة الفعل الإنسانى.
17 إشكالية التحسين والتقيح والصالح والأصلح بين المدرستين نفسيهما وتتعلق بمصدر التقويم الخلقى خاصة. وبين
أن تجاوز الخطاب الكلامي يبين أن المعركة زائفة : لأن القيم إذا اعتبرت موضوعية وليس ذاتية فإنها يمكن أن تتصور إما في علاقتها بالخالق
أو بالخلق. والمشكل في الحالة الثانية هو المميز بين الموقنين : هل الخلق متصف بالصفات القمية طبيعيا أم خلقيا؟ فإذا كان خلقيا عدنا إلى
الموقف الأول وإذا كان طبيعيا فينبغي أن نجعل الطبائع متضمنة للشرائع ويصبح السؤال : هل المنشود طبيعيا أم شرعيا؟ إذا كان طبيعيا
فمعنى ذلك أن التعالي على القانون الطبيعى قانون طبيعى. وتلك هي معضلة الاعتزال في هذه القضية. ونفس المعضلة في التي تقدمت عليها
أعني أفعال العباد : إذا كان الإنسان خالقا لأفعاله بمفرده فعنى ذلك أن أفعال الإنسان متحررة بإطلاق من القوانين الطبيعية أو أن القوانين
الطبيعية مردودة للقوانين الخلقية. وهو أمر مناف للموقف المتعلق بالتحسين والتقيح.

18 وهذا يقتضى أن يكون القرآن قد وضع للوجود الإنسان نظاما شاملا للبعدين الدنيوي والأخروي وللروحي والزمانى
في آن ومن ثم فالأبعاد الخمسة للوجود الإنسانى أي السياسى والتربوي والاقتصادى والثقافى وما يجمع بينها من نظام روحى هي جوهر
الخلقى فيه.

تعريف الأخلاق بقصد تحديد علاقتها بالأفق الذي يحدده القرآن خياراً وجودياً يحقق حقيقة الإنسان بما هو كائن حر فيحرر الأخلاق من المواقف الثقافية المتنافية¹⁹. ولن يكون القصد الكلام في القيم الخلقية وسلمها بل في طبيعة علاقتها بذلك الماوراء . ولما كانت حقيقة الإنسان تتحدد بصلته بالمطلق وبوعيه بهذه الصلة خلال معارك القيم عامة ومعارك القيم الخلقية خاصة فإن هذا التحدد يمكن أن يكون منفتحاً فيحرر الإنسان من الانغلاق الذي سنصف في نظرية التمام الهيجلي تحريفاً للدين والأخلاق والمعرفة. والجواب الجامع بين المدخلين هو الذي يفى المسألة حقها . وسنبدأ بتعريفات ضرورية أهمها تعريف القرآن الكريم في علاقة بالأخلاق ثم تعريف الأخلاق في علاقة بالقرآن شرطين لفهم خطة البحث ومنطق توالي المسائل فيه. وبذلك تكون خطة البحث مؤلفة من باين لكل منها ثلاث مسائل :

الباب الأول : التأسيس الإستمولوجي

الباب الثاني من المحاولة وفيه ثلاث مسائل تتعلق بمحددات الإشكالية الخلقية في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ :

المسألة الأولى : تعريفات أولية لصوغ إشكالية علاقة التشريع بالأخلاق.

المسألة الثانية : السياق التاريخي الحي لتحديد دلالة ما بعد الأخلاق.

المسألة الثالثة : ما بعد الأخلاق بالمنظور الفلسفي Meta-Ethique²⁰.

الباب الثاني من المحاولة وفيه ثلاث مسائل تتعلق بتحديد ما بعد الأخلاق بأسلوبي التعبير القرآني : الأمثولي والمثالي :

المسألة الرابعة : ما بعد الأخلاق في التحديد بالأمثال القرآنية والمشاهد الدرامية.

المسألة الخامسة : ما بعد الأخلاق في التحديد بالمثل والتحليل الخلقى السياسي.

¹⁹ وهذا يقتضي أن تكون قيم القرآن كلها موجهة إلى الإنسان من حيث هو انسان وليس إلى جنس أو لون أو طبقة

لح... من التميزات الثقافية بين البشر: الآية الأولى من سورة النساء.

المسألة الأخيرة : مثالان تطبيقيان لثمرات ما بعد الأخلاق القرآني : (مطاريد

أفلاطون وابن خلدون).

وستكون خاتمة ما بعد الأخلاق ببايه العودة إلى الكاريكاتور الهيجلي في فلسفة الدين وفي فلسفة التاريخ كاريكاتوره عن الإسلام وحضارته وما ترتب عليه من أحكام مسبقة ما زالت مسيطرة على الموقف الغربي من الإسلام وقيمه وحضارته الموقف الذي نعيش الآن ذروة عدوانيته الناتجة عن قناعة استراتيجيه أنا تمثل التحدي الوحيد الذي يحول دون بسط سلطان الغرب الروحي والقيمي على العالم كله.

الباب الرابع : نظرية الدولة وأساس الأكسيولوجيا القرآنية وفيه

خمس مسائل تتعلق بالمنهجية المناسبة لإشكالية العلاقة بين الأخلاق والتشريع :

الباب الأخير : نظرية الوسميات وصلتها بنظرية الآية القرآنية وفيه

خمس مسائل تتعلق بفهم السر في كون القرآن هو المعجزة الوحيدة التي تتحقق فيها نظرية ما بعد الأخلاق القرآنية لصلتها بأساس أهلية الاستخلاف وحقبة الإنسان من حيث هو حيوان مسم ومبين.

وبذلك يكون المصنف محتويا على خمسة أبواب :

اثنان أولهما للتأسيس الإستمولوجي ويتقدم ما بعد الأخلاق والثاني لتأسيس

الأكسيولوجيا القرآنية ويتأخر عما بعد الأخلاق وبابان يحددان ما بعد الأخلاق ما بعدها الذي يشرح فلسفة الإسلام الصالحة في علوم العقل وعلوم النقل في آن.

فالتأسيس الإستمولوجي للشروط المنهجية لمعرفة العلاقة بين الأخلاق بكل

دلالاتها والتشريع فقهيًا كان أو وضعيا

والتأسيس الأكسيولوجي للشروط السياسية لمعرفة نظرية الدولة ووظيفتي

الحماية والرعاية شرطي التقويم القانوني والخلقي

يمثلان مضمون البابين الأول وقبل الأخير. أما الوسميات فهي مضمون الباب

الأخير من نظرية ما بعد الأخلاق القرآنية. ذلك أن الوصل بين الوسميات ونظرية الآية هي التي

تمكننا من فهم علل كون المعجزة الوحيدة التي يعتمدها الإسلام هي القرآن ونظرية الآية وصلة

ذلك بحقيقة الإنسان من حيث هو مسم ومبين.

الباب الأول

التأسيس الإستمولوجي لما بعد الأخلاق

ويقتضي هذا العلاج الذي يؤسس مفهوم "مابعد الأخلاق" بديلا من "ما بعد الطبيعة" أن تقدم عليه مدخلا منهجيا يميز بين ضريين من العلاج النظري بمقتضى طبيعة الموضوع عند حصره في الصنفين الحدين المعلومين (الطبائع والشرائع) ويفتح الباب لفهم ما أهمله حصر الموضوع في هذين الصنفين الحدين كما نبين وعدمى الاعتناء بما بينهما من تفاعل وما يفترض مؤسسا لها ولتفاعلها في الاتجاهين. ولنبدأ فنعلن أن هذا الاقتضاء يختلف عن المقابلة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان لكونه لا يتعلق بالاختلاف الإستمولوجي الذي يقابل بين الطبيعي والإنساني بالمعنى السائد حاليا أو بين علوم الطبيعة وعلوم الروح بالمعنى الألماني للكلمتين *Geisteswissenschaft* und *Naturwissenschaft* في بداية التأسيس للفصل الإستمولوجي بين النوعين بل هو يتعلق بالاختلاف الناتج عما يترتب عن المقابلة بين الظاهرات الرمزية والظاهرات الطبيعية من منطلق الطابع المنعكس على الذات في الأولى وعدم الانعكاس على الذات في الثانية كما نبين في المدخل المنهجي.

وهذه المقابلة الثانية لا تقتصر على التقابل بين إستمولوجية التفسير التحليلي وإستمولوجية الفهم والتأويل كما في المقابلة الإستمولوجية بين علوم الطبيعة وعلوم الروح بل هي تضيف إليه التقابل بين ما يتصف بالمرجعية الذاتية أو بالانعكاس على الذات وبالمرجعية الأجنبية أو بالحاجة إلى افتراض المعالج مرجعية للظاهرة وعدم الحاجة إلى الافتراض لأن الظاهرة نفسها تعين مرجعيتها أو تحدد ذاتها مع صنفين آخرين هما وسطان بينهما ناتجان عن تفاعلها وصنف آخر متقدم عليها أو غير قابل للرد إلى أي منها فضلا عن الرد إلى المشتق منها²¹.

21 فالعودة إلى الذات في المقابلة الأولى بين الإنساني والطبيعي قد ترد إلى الوعي وإذن فهي تقتضي حضور الذات

الواعية. لكن العودة في المقابلة الثانية أعم لأن الظاهرة الرمزية دون حاجة إلى حضور الذات تتميز بهذا العودة على الذات فتعرف نفسها بنفسها. والمميز الأساسي لهذا الوجه الثاني وه أن البعد الطبيعي من الظاهرة الرمزية لا دخل له في رمزيته : ومعنى ذلك أن المادة الحاملة للأثر الرمزي سواء كانت لغوية أو رسمية أو نحوية أو عمرانية لا دخل لها فيه. وهذا "الاستقلال" عن المادة الحاملة يمكن تشبيهه بمادة قطع الشطرنج : فهي يمكن أن تكون من أي مادة لأن المعترف في الشطرنج هو قواعد فعل القطع واتصالها بصرف النظر عن مادتها. والظاهرة الرمزية هي حينئذ منظومة القواعد التي باجتماعها تكون لعبة الشطرنج. وما يصح هنا يصح على كل أبذعة رمزية سواء كانت من العلوم النظرية أو من المبدعات الفنية كما في الفنون الجميلة. هي إذن كيانات تقوم في مادة طبيعية لكن مادتها الطبيعية لا دخل لها في فاعليتها واتصاليتها. وهذا النوع من الظاهرات غير الطبيعي وغير الإنساني من الظاهرات. والأساطير ومنها الأديان عند البعض تخضع على الطبيعة ذاتها هذا الفهم الرمزي فلا تهتم ببعدها المادي بل هي تعتبره من جنس مادة قطع الشطرنج. وتلك هي علة ما يحف بالعالم الطبيعي من عالم افتراضي يوسعه عند الشعوب الأولى وتعوضه شعوب العصر الحالي بعالم افتراضي من صنعها وليس من صنع رب تعبده.

فالمقابلة الأولى بين الطبيعي والإنساني تبدو لنا قاصرة لأن الإنسان هو بدوره كائن طبيعي أو هو على الأقل يحتوي على ما هو طبيعي ولأن لهذا البعد الطبيعي تأثيرا في الإنساني من أفعاله. لكن الإنسان يتميز عما عداه من الكائنات الطبيعية بتحديد ذاته. لكن تحديده ذاته ذاتي ولا يعد موضوعيا إلا إذا اعتبرناه هو بدوره خاصية طبيعية للإنسان فيكون حينئذ من المقومات الثابتة أو شبه الثابتة ويفقد خاصية التاريخية الإنسانية. وهذه العلة فعلم الإنسان وإن أخذ بعين الاعتبار صورة الإنسان عن ذاته وتحديده لها فإنه لا يقتصر عليها بل يطلب إضافة معاملته معاملة الكائنات الطبيعية فيحاول تحديده استنادا إلى ملاحظات موضوعية تصف سلوكه من خارج. فيصبح مميز الإنسان هو بدوره قابلا لتحديد الموضوعي من خارجه مثله مثل الظواهر الطبيعية الأخرى.

ومن ثم فالأمر لا يتعلق بالاختصار على هذا الوجه المتعلق بتحديد الإنسان لذاته لأنه هذا التحديد قد يفسد درسه من حيث هو كائن طبيعي حتى وإن كان تاريخيا بل بتحديد أمر آخر هو ظاهرة رمزية قابلة للفصل عن الإنسان وللدرس بوصفها ذات عودة على الذات أي إنها بما هي رمزية تتحدد تحديدا قائما بذاته ومستقلا عن صاحبها : ما حقيقة الظاهرة الرمزية التي هي المميز الحقيقي للإنسان والتي تقبل أن تكون مفصولة عنه بعد أن تصبح قائمة بذاتها ومستقلة عنه بحيث إنها تؤثر فيه تأثير الظواهر الطبيعية بوجودها الخارجي القائم بذاته : فكل المنتجات الرمزية التي تتعين قائمة بذاته قبالة الإنسان مثل مثل الظواهر الطبيعية لها هذه الخاصية.

كما أن الظواهر الطبيعية لا تخلو من التاريخية والفرق بينها وبين الإنسان ليس بوجود التاريخية وعدمها بل باختلاف الإيقاع التاريخي وبحقيقة فاعله: تاريخ الإنسان مديد وقصير. وأغلب ما في المديد من تاريخ الإنسان يعود إلى ما فيه أو ما في ما يحوطه من طبيعي بالجواهر حتى وإن كان لفعل الإنسان فيه تأثير (مثل ذلك تأثير التلوث على المناخ). والطبيعة تتغير كذلك بذاتها لكننا لا ننسب إليها فاعلية ذاتية إلا بشيء من أسقاط صفات الإنسان عليها بنوع من التشبيه : الاثر بومورفية. وما في الطبيعة من تاريخي ذو إيقاع مديد قد لا يظهر أثره في حياة البشر إلا خلال التحولات التي لا تحدث إلا بعد آلاف السنين تحولات كيفية تلي تراكمات كمية بطيئة تغير المناخ فينتج عنها تغير كيفية في تفاعلات عناصرها ومن ثم في شروط حياة الكائنات الحية عامة والإنسانية خاصة.

فيكون لدينا خمسة أجناس من الموجودات :

الموجودات الطبيعية الخالصة : عالم الموجودات الخاضعة للضرورة على الأقل بمقتضى

تصورات الفلسفة القديمة والوسيطه وحتى الحديثة قبل تقدم العلم- وإدراك ما فيها من شبه شذوذ على- الحتمية المطلقة.

الموجودات الطبيعية الشارعة : ومثالنا عنها هو الإنسان الذي يصنع شرائع عامة بعلاقة لم تتحدد بعد طبيعتها بين الضرورة والحرية مع شذوذها غير القابلين للحصر الدقيق. الموجودات الشرعية الخالصة: عالم الموجودات الخاضعة للحرية على الأقل أو ما يحدث قصدياً بنفس المقتضى قبل تقدم العلم وبيان أن الشرائع هي بدورها فيه شبه شذوذ عن الحرية المطلقة.

الموجودات الشرعية الطابعة : ومثالنا عنها الترميز الذي يصنع طبائع لا تصنعها الطبيعة أعني التراث الحضاري الذي له ما يجانس الإرث العضوي في صنع أشياء لا تصنعها الطبيعة من دون هذه الوساطة الحضارية²². ولعل أفضل مثال هو "فاعلية الرمز" (اللسان) و"رمز الفاعلية" (العملة) في التبادلين الفكرية والمادي الميسر للصلة بين الطبيعي والشرعي في العمران والاجتماع. وفاعلية الرمز أكثر فاعلية رغم أنها يمكن أن تكون خاضعة لرمز الفاعلية (لأن خدمات اللسان تشتري وتوظف إذا فقد أصحابها طلب الحقيقة والأخلاق كالحال في جل الصحفيين والنخب المأجورة).

وللترميز أداتان خاصة تبيينان حقيقة الفاعلية الرمزية سواء كانت فعلاً رامزاً (اللغة أدوات لتبادل القيم المعنوية) أو رمزاً فاعلاً (العملة أداة لتبادل القيم المادية): أحدهما يمكن تسميته بالفعل الرامز (وهو اللغة) والثاني بالرمز الفاعل (وهو العملة). والأولى هي حامل فعل النظر وأداة التأثير العقلي والخيالي : العلوم والآداب والخطاب السياسي والإعلام مثلاً. والثانية هي- حامل فعل العمل وأداة التأثير الإرادي والخيالي : الأعمال والعلاقات وشراء الذم مثلاً. لكن الأهم من ذلك هو أن الأولى- هي أساس الإنتاج الرمزي عامة وهي فاعلية الرمز بإطلاق أو فاعلية الثقافي والثانية هي- أساس الانتاج المادي أو الاقتصادي عامة ورمز الفاعلية بإطلاق. فمن دون الأولى- لا يكون تبادل المعاني والمناهج ممكناً إلا بالإشارة. ومن دون الثانية لا يكون تبادل البضائع والخدمات إلا بالمقايضة. والإشارة والمقايضة مقصورتان على المباشر في حين أن الفاعلية البديلة منها تتجاوز حدود المكان والزمان. وإذا كانت الإشارة والمقايضة غنيتين عن الترجمة لأنهما إلى حد كبير كونيتان بسبب المباشرة التي تتضمن سياقها المحدد لمعاني الإشارة ولحاجة المقايضة فإن اللغة والعملة -رغم حاجتها للترجمة لخصوصيتهما- يقيان أكثر فاعلية بسبب تجاوز حدود المكان والزمان.

ما لا نستطيع وصفه بكونه طبيعياً أو شرعياً رغم أن الفكر البشري تردد بين التصورين مع ميل أغلب إلى القيس على الشريعة الطبيعية الشارعة أي على ما لنا عنها من مثال أي

22 ملاحظة مهمة : ما تنتجه الشريعة الطابعة إذا لم يكن من طبيعة رمزية وطمح إلى أن يكون من طبيعة مادية فإنه لا

يكون طبيعة حية بل يكون طبيعة ميتة. فنسبته إلى الطبيعة نسبة الورد البلاستيكي إلى الورد الحقيقي. كل المنتجات الطبيعية التي لا تنتجها الطبيعة تكون منتجات ميتة إذا لم تكن مجرد تطوير وتجويد للمنتجات الطبيعية. وقد يكون فيها الكثير من الأخطار كالحال في الزراعات المحولة جينياً.

الإنسان بشيء من الاثروبومورفية. لكن الموقف الاسلام هو رفض كلا القياسين على الطبيعة وعلى الإنسان. فالله أو الموجود المطلق غيب ذاتا وصفات : وهذا هو المستوى المجهول تماما والذي تدور الأديان والفلسفات حول كنهه وكنهه أفعاله التي تنسب إليها المستويات الأربع السابقة إما مباشرة أو بتسوطها بعضها في بعضها.

تونس 2015.01.08

الباب الأول

التأسيس الإبستمولوجي

تمهيد :

التمهيد مضاعف :

1-إبستمولوجي عام يخص شرعية القياس بين البنية النظرية للمعرفة العلمية مطبقة على الطبائع وبينها مطبقة على الشرائع : ذلك أن الفرق بين الموضوعين له أثر على شروط التطبيق حتى وإن لم يغير البنية النظرية من حيث هي نموذج علاج بالتناظر بين علاقات عناصر الصورة العقلية في النظام المعرفي المؤلف من رموز وعلاقات العناصر المقومة للموضوع في النظام الوجودي المؤلف من خصائص وحقائق.

2-وجودي عام يخص طبيعة الظاهرة التي نريد دراستها وما تتميز به من مقومات أهمها أنها شكل رمزي يعرف ذاته بذاته بخلاف الشكل الطبيعي الذي علينا افتراض تعريف له :

أ-الأول يكون السؤال فيه مضاعف : هل ما يقوله الشكل الرمزي عن ذاته

مطابق لذاته وكيف نمتحن ما يقوله عن ذاته : الميثاأخلاق..

ب-أما الثاني فنحن الذين نحدد ذاته بقول نحن واضعوه ونجعل ذلك وكأنه هو ما يقوله عن ذاته. فيكون عملنا الأول هو فرضية حول هذا التحديد : الميثافزيقا.

ومعنى ذلك أن الشكل الرمزي منعكس على ذاته أي إنه يعود عليها ليحدد طبيعتها ولا ينتظر غيره ليعبر عنها. مثال ذلك أن القرآن يعرف نفسه بكونه رسالة خاتمة توجه لمرسل إليه مكلف بمهمة يعرفها وتتضمن الرسالة :

أ- مستوى معرفي للمهمة التي يؤديها غايات وأدوات ومحيطها الطبيعي والتاريخي المحددين لشروطها.

ب-ومستوى تعليمي لتكوين المكلف بالمهمة حتى يحققها على أحسن وجه يطابق الغايات والأدوات والمناهج لتحقيقها.

ومن ثم فالبحث في المنهجية المناسبة لدرس العلاقة بين الأخلاق والتشريع القرآنيين يقتضي أن نبدأ فتمهد للإشكالية بعدة تميزات مفيدة لتحديد وجهيها النظري العام والعملية المتعلقة بقضية فرعية هي البحث في مخرج للمأزق الحالي الذي يعاني منه التشريع الإسلامي والذي وصل إلى ما يشبه الوضع الشاذ بالقياس إلى معيارين مفروضين دوليا ومتناقضين :

1-الأول يقضي بأن الدين لا ينبغي أن يتضمن تشريع بسبب الطابع التاريخي للتشريع واللا تاريخي للدين ويفترض الوجود للوصل بين التاريخي واللاتاريخي في التشريع حصرا إياه في أعيانه ونفيا لكلياته.

2-والثاني بعكس الأول يقضي بأن للتشريع الوضعي رغم تاريخيته كلية متعالية على كلية التشريعات التي يقول بها الإسلام والتي تتمثل جوهر الإشكال في البحث عن طرق للتخلص من الاعتقاد في لا تاريخيتها.

ومن ثم فلا بد من علاج هاتين القضيتين قبل الدخول في علاج موضوعنا أعني علاقة التشريع بالأخلاق في الإسلام أي في دين يرفض المعيارين المفروضين لتناقضهما لأن للتشريع بما هو تشريع -دون اعتبار صفاتي الوضعية والدينية- كلية متجاوزة للتاريخية هي الواصلة بين غايات التشريع بما هو تشريع وأدواته : الغايات كلية ولا تاريخية²³ والأدوات جزئية وتاريخية.

23 صحيح ان الغايات تبدو تاريخية. لكن التاريخية في هذه الحالة لا تتعلق بها بل بأمرين يتصف بها سياقها: تجليها وتراتبها بحسب

القضية الأولى

ولها مستويان أحدهما يتعلق بوجود التشريع وبعدمه والثاني بفاعلية التشريع إيجابا (الجزاء) والسلب (العقاب) :

1-الفرق بين الدين الخالي من التشريع والدين المشرع : وهذا الفرق يقبل الرد إلى الفرق بين الدين الذي أسس دولة ومن ثم فله تشريع والدين الذي خضع لدولة لا تستمد تشريعها منه : كالفرق بين الإسلام والمسيحية.

2-الفرق بين فاعلية التشريع الوضعي وفاعلية التشريع المنزل : وهذا الفرق يقبل الرد إلى أن الأول يعاقب من يخالفه ولا يجازي من يوافقه والثاني يعاقب من يخالفه ويجازي من يوافقه. وللعقاب والجزاء في الدين ذي التشريع لكونه ذا دولة مستويان دنيوي ويخص الظاهر وأخروي ويخص السرائر.

القضية الثانية

الفرق بين كلية التشريع المنزل وكلية التشريع الوضعي :

1-كلية الخلق في القديم ثمرتها تحقيق السعادة الدنيوية وراحة الضمير أو الرضا الروحي احتراماً للذات وحديثاً رضا الضمير بصرف النظر عن السعادة الدنيوية وعن التشريع الوضعي. لكن التشريع المنزل يضيف إلى ذلك السعي إلى الحصول على رضا الله : التقوى.

2-كلية التشريع الوضعي في القديم وفي الحديث هي محاولة التطابق مع كلية الخلق المتعينة في وضعية ثقافية معينة لزمان معين : وهنا تكون الكلية هي أخلاق الجماعة الغالبة ومنها ما يسمى بحقوق الإنسان التي تبدو غير ذلك عند النظر إليها بصورة مجردة لكنها في تعينها تعني حقوقه التي هي عرف الجماعة الغالبة وليس حقوقه بما هو إنسان عامة.

الوضعيات التاريخية. فمثلا كل تشريع يهدف إلى حماية الجماعة أو رعايتها أو إليها معنا داخليا أو خارجيا مع تقديم وتأخير لهذه الغاية أو تلك بحسب الوضعيات التاريخية. لكن الدولة من حيث هي دورة هي منظومة تشريعات وظيفتها الحماية والرعاية بأدوات متغيرة تاريخيا لتحقيق نفس الغايات حماية ورعاية. وتدخل الأخلاق هنا يتعلق بمزاج ممارسة مناهج الحماية والرعاية ومقدار العنف واللفظ في تطبيق أدوات تحقيقها بمقتضى تطور الوعي بمنزلة الإنسان وعلاقاته بغيره مثلا الآية الأولى من النساء والثالثة عشرة من الحجرات.

خطة البحث

فلنبداً بتعريف التشريع ما هو :

كل تشريع تحتكم إليه إمة من الأمم سواء كان من وضعها أو من وضع سلطة خارجة تنسب إليها حق الوضع بدلا منها دون أن يكون ذلك مفروضا عليها بالقوة القاهرة. وبهذا المعنى فالتشريع ليس إلا الترجمة القانونية لأخلاق الجماعة سواء كانت حصيلة تدافع قيمي ومصليحي داخلي (بين أفرادها أو فئاتها) أو خارجي (بينها وبين غيرها من الجماعات) أو حصيلة معتقدات موروثه دينية كانت أو عرفية.

ولنثن بتحديد كيفية حول هذه الترجمة :

كيف تترجم القيم الخلقية ترجمة تشريعية أو قانونية لتصبح ذات مفعول ملزم متجاوزة بذلك مجرد الالتزام الذاتي من الفاعل إلى الإلزام الذي وراءه سلطة تسعى لتطبيقه وتخصص له جزاء رادع (في القانون الوضعي) أو وعد ووعد في القانون الشرعي فلا عن الردع الدنيوي.

ولنثالث بتحديد كيفية علم هذه الترجمة :

كيف نعلم العلاقة بين الأخلاق والتشريع عامة علما يكون له ما لكل معرفة علمية من عناصر أصلية وقوانين تأليف بينها ليكون لغة تعبر عن مفردات الموضوع -هنا العلاقة بين الأخلاق والتشريع- وعن علاقاتها بحيث يحصل لنا تناظر بين مقومات الظاهرة المدروسة والنظرية التي تعبر عنها : وذلك ما يسمى علما.

ولنربع بتطبيق هذا العلم على القرآن الكريم :

هل طبق علماؤنا ما يمكن أن يعد باكورات هذا العلم أم إن الأمر لم يطرح أصلا واكتفوا بملاحظة العلاقة دون البحث في كيفية صوغها صوغا علميا؟

نعم طبقوه على النحو التالي في ثلاث مراحل صريحة وعلينا أن ننقل إلى

الصراحة مرحلتين آخرين نجد لها تأسيسا في عملي ابن تيمية وابن خلدون :

المرحلة الأولى : اعتبار القضاء محتكما إلى مرجعية نصية صريحة وتلك هي أولى

مراحل أصول الفقه.

المرحلة الثانية : اعتبار دور النصوص ناتجا عن التعليل الوارد فيها في شكله

الجزئي : المرحلة الثانية من تأسيس أصول الفقه.

المرحلة الثالثة : تنظيم العلل الجزئية في نظام المقاصد وهي المرحلة الأخيرة التي توصل إليها أصول الفقه.

المرحلة الرابعة : البحث ليس في المقاصد بل في الوظائف والصفات المحققة لها وهي القسم الأول من المرحلة التي قبل الأخيرة التي توصل إليها ابن تيمية. فهو قد بنى الحكم الذي هو شرط التشريع على ثلاثة مفهومات والوصلتين بين الأول والأوسط ثم بين الأوسط والآخر : الأمانة (معيار خلقي) والكفاءة (معيار فني) وتمثيل إرادة الأمة (معيار سياسي). والوصلة الأولى هي مدلول أهلية نيابة الأمة (صفات ولي الأمر) والوصلة الثانية هي مدلول شرعية نيابتها (حقيقة ولاية الأمر).

المرحلة الأخيرة : البحث في شرط الشروط للتشريع ذاته وهي المرحلة الأخيرة التي توصل إليها ابن خلدون. وهذه المحاولة التي أسسها ابن تيمية على النص الشرعي أتمها ابن خلدون بتأسيسها على العلم العقلي المطابق للعلم النقل من خلال إضافة المفهوم التشريعي والخلقي في آن أصلا لصفات التشريع : باعتباره جوهر الدولة والتشريع والأخلاق والمعرفة والوجود.

وبين أن المرحلة الوسطى أكتمال للمرحلتين الأوليين المتقدمتين عليها وهي مرحلة صار فيها أصول الفقه علما يتصف بالتجريد الضروري في كل تنظير. ومن خصائص الشكل الأول من أي علم أنه يظل ثابتا ولا يتغير إلا بثورة أستمولوجية حقيقة تتجاوز في خطوتين هما ما وصفنا هنا بالنسبة إلى أصول الفقه : البحث في المقومات المجردة التي يكون بها التشريعي بما هو تشريعي تشريعا أو للقانوني بما هو قانوني قانونيا ثم البحث في شرط الشروط أو شرط تلك الصفات المجردة المقومة أعني في هذه الحالة مفهوم السياسة المتعينة في الدولة الجامعة بين صورة العمران ببعديها المادي والرمزي (الحكم والتربية) ومادة العمران ببعديها المادي والرمزي (الاقتصاد والثقافة) ومرجعة الدولة الفلسفية الدينية أو العقدية الخلقية²⁴.

24 وهذا المفهوم هو عينه مفهوم الشريعة بالمعنى الإسلامي العميق : أي السياسة من حيث هي حكم وتربية جمعا بين القوتين المادية والرمزية في تكوين الإنسان المدني ونقله من الفطرة الطبيعية إلى الفكرة الثقافية أو من الاستعداد للوجود الاجتماعي إلى الوجود الاجتماعي بحسب أخلاق وقوانين محددة : هي التي يسميها القرآن الكريم بالمعروف والمنكر. ولهذه العلة فالتشريع بهذا المعنى يجمع بين الخلقي والقانوني ولا يكفي مثل القانوني بالشكل بل لا بد فيه من اعتبار المضمون : لذلك فهو يبدو أقل موضوعية من القانون الوضعي بسبب تجاوزه شكليات القانون إلى مضمون العدل الذي يجنب المظلوم نتائج تحيل الظالم الذي يعتمد عادة على شكليات القانون وخاصة في المدني الذي ليس فيه للقاضي الحق في تجاوز ما تتضمنه الوثائق المقدمة من صاحبي النزاع. لكن الشريعة لا تفصل بين الجنائي والمدني بل هي تعتبر من حق

لنختم خامسا وأخيرا بتقديم محاولة في هذا المضمار :

يكون الهدف منها وضع ما أطلقنا عليه اسم ما بعد الأخلاق تأسيسا لمحاولة استخراج النظرة القرآنية التي تؤسس للعلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ ومن ثم لضرورة الترابط بين الدين السياسة والوصل المضاعف بينهما أعني الوصل الصوري والوصل المادي:

1-فنظرية التربية والحكم القرآنيتين هما أداتا الوصل بين الخلقى والتشريعي كما يضع ذلك القرآن الكريم بوصفها ضربي رعاية الإنسان فردا وجماعة لحمايته ورعايته . وهذه النظرية هي ما يسميه ابن خلدون بصورة العمران.

2- ونظرية الثقافة والاقتصاد القرآنيتين هما مجال هذا الوصل بين الخلقى والتشريعي. وهذه النظرية هي ما يسميه ابن خلدون مادة العمران أي الإنتاج الرمزي لسد الحاجات الروحية (قيام النفس للفرد والجماعة) والاقتصاد أو الإنتاج المادي لسد الحاجات المادية (قيام البدن للفرد والجماعة).

فالخلق هو المجال المخصوص للتربية ببعديها تكويننا للإنسان ذاته وتكويننا لأدوات فاعليته إنسانا ومواطننا مسهما في حماية الجماعة ورعايتها (ومنها ذاته). والحماية والرعاية مشروطتان بهذين الإنتاجين اللذين يغذيان الحماية الروحية والمادية لأنهما يحققان الشروط الرمزية والمادية للحماية والرعاية. لذلك فعدم تحقيق هذه الشروط يحول دون خلقية الإنسان إذ هو بهما يكون منتج شروط حياته فيتحرر من أسر الطبيعة. وذلك هو الأمر الذي يميزه عن الحيوان²⁵ أو تحقيقه من دون حرية يسميه ابن خلدون فقدان معاني الإنسانية أو صيرورة الإنسان عالة.

ولا بد هنا من وضع نظرية مكملة لمحاولة ابن خلدون تحدد مفهوم الدولة الذي من دونه لا معنى لا للتشريع ولا للأخلاق لأنها هي التي تحقق هذه الأدوات الصورية والمادية التي من دونها يمتنع وجود الإنسان ومن ثم بعدي تعبير أفعاله وأقواله تعبيراً خلقياً وقانونياً.

القاضي أن يتجاوز تحيل الوثائق وأن ينظر في حقيقة الامر من وراء هذا التحيل الشكلي.

25 راجع نصي ابن خلدون حول سلطان الإنسان على الطبيعة وحول الكيفية التي تجعله يختلف عن الحيوان بصورة العمران

(الحكم والتربية) وهذه القدرة على سيادة الظواهر وتنظيمها بالرابطة السببية ليتمكن من السيطرة على محيطه وشروط حياته.

المسألة الأولى

فلنبداً بتعريف التشريع ما هو :

كل تشريع تحتكم إليه إمة من الأمم سواء كان من وضعها أو من وضع سلطة خارجة تنسب إليها حق الوضع بدلا منها دون أن يكون ذلك مفروضا عليها بالقوة القاهرة. وبهذا المعنى فالتشريع ليس إلا الترجمة القانونية لأخلاق الجماعة سواء كانت حصيلة تدافع قيمي ومصليحي داخلي (بين أفرادها أو فئاتها) أو خارجي (بينها وبين غيرها من الجماعات) أو حصيلة معتقدات موروثه دينية كانت أو عرفية.

صنفا التشريع :

1-قانون علاج النوازل بين المواطنين في مجال الحقوق المدنية (القانون المدني) في الجنايات (القنون الجنائي) وقوانين علاج النوازل بينهم وبين السلطة السياسية (القانون الإداري) وكان من المفروض أن يكون هذا الثاني تابعا للأولين لأن السلطة السياسية وإن لم تكن شخصا طبيعيا فهي شخص معنوي وله ممثل شرعي هو الشخص الطبيعي الذي على يده تم المس ببحث المتظلم : -إذا كان الشخص الطبيعي في هذه الحالة قد احترم القانون فإن المسؤولية تعود إلى السلطة السياسة التي عليها تعويض المجني عليه وإلا فهو بسبب الاستبداد والفساد يكون الجاني فيتحمل المسؤولية إزاء الدولة التي من واجبها تعويض المجني عليه ثم تسترد التعويض من ممثلها.

2-قانون علاج علاج النوازل : إجراءات القضاء وإجراءات تنفيذه أو نظام الأمن الحامي للمواطن من قوة الدولة رغم شرعيتها : الإجرائي القضائي والإجرائي الأمني.

3-من هنا مجلة حماية حقوق المواطن

4-ومن هنا مجلة حماية الدستور

5-ومن هنا الأخلاق وقدسيتها (دور الدين والعقل) فوق ذلك كله محددات لمعايير قانونية القانون المتجاوزة للشكليات القانونية : ولولا ذلك لما تغير القانون تغيرا يمكن أن نميز فيه الاتجاه نحو الأحسن أو الأسوأ.

المسألة الثانية

ولنثن بتحديد كيفية حول هذه الترجمة :

كيف تترجم القيم الخلقية ترجمة تشريعية أو قانونية لتصبح ذات مفعول ملزم متجاوزة بذلك مجرد الالتزام الذاتي من الفاعل إلى الإلزام الذي وراءه سلطة تسعى لتطبيقه وتخصص له جزاء رادع (في القانون الوضعي) أو وعد ووعد في القانون الشرعي فلا عن الردع الدنيوي.

وبصورة أدق ما الذي يقبل الترجمة القانونية من الأخلاق وما الذي يتعذر أن نترجمه ويبقى رهن التربية الخلقية للأفراد والمناخ الخلقي العام الذي يسميه القرآن بالمعروف والمنكر؟

وهذه المسألة تتجلى حقيقتها عندما نردها إلى أصلها فنصوغها بصورة تبين طبيعة الإشكال فيها : فمسألة كيف نترجم القيم الخلقية ترجمة تشريعية هي عين مسألة كيف تنتقل من الخلقي إلى السياسي أو بصورة أدق كيف يصبح الوازع الباطن إلى وازع ظاهر وكيف يصبح الوازع الظاهر وازعا باطنا. وما العلة في انفصال الوازع الظاهر والباطن : أي ما الذي يجعل الظاهر مصحوبا بالقوة مهما خفت والباطن مصحوبا بالوعي بالواجب مهما قل؟

الانتقال من العقد إلى الفعل : عسره ودلالته على الصدق

الفعل غير المطابق للعقد : يسره ودلالته على النفاق.

الاكتفاء بالفعل : السياسة الذريعية

الاكتفاء بالعقد : الإرجاء الزائف (لأن الإرجاء القرآني يتضمن الجمع بين العقد

والعمل).

الغيب الإضافي : كل فرد لا يعلم من الآخر إلا ظاهره أو ما يقيسه على نفسه.

والعلة في مبدأ نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر.

المسألة الثالثة

ولنثقل بتحديد كيفية علم هذه الترجمة :

كيف نعلم العلاقة بين الأخلاق والتشريع عامة علما يكون له ما لكل معرفة علمية من عناصر أصلية وقوانين تأليف بينها ليكون لغة تعبر عن مفردات الموضوع هنا العلاقة بين الأخلاق والتشريع وعن علاقاتها بحيث يحصل لنا تناظر بين مقومات الظاهرة المدروسة والنظرية التي تعبر عنها : وذلك ما يسمى علما.

النوع الأول من الظاهرات : الطبائع.

فإذا كان الموضوع طبيعيا يكون العلم من طبيعة تفسيرية بمبدأ السببية الضرورية

وله مستويان :

1- مستوى نظرية عامة مجردة خالية من المضمون وهي رياضية بالجوهري من

حيث أسلوب تصوير موضوعها ومنطقية من حيث عرضه.

2- نموذج يترجم الظاهر بتلك النظرية في دور اللغة التي تصوغ قضايا الموضوع

لتجعلها مضمون ما ينطبق عليها من تلك النظرية.

ولما كانت الظاهرة الطبيعية بكفاء لا تعرف ذاتها بالباحث يضع فرضية عمل

حول من خلال ما يشبه ما بعد الطبيعة حول الطبيعة. وهي النظريات الكبرى مثل طبيعة

انتشار الضوء أو الطبيعة الذرية والجاذبية إلخ...

النوع الثاني من الظاهرات : الشرائع.

كانت الفلسفة القديمة تبني هذه على تلك قياسا أو استمدادا منها وما لا يرد إلى

قوانينها يعتبر غير قابل للعلم (الموقف من التاريخ وثورة ابن خلدون التي اقتضت أن يجعل

الفلسفة تاريخية حتى يصبح التاريخ فلسفيا).

فهذا النوع الثاني من الظاهرات غير الطبيعية ظاهرات ناطقة لأنها رموز أو

أفعال رامزة وقابلة للقراءة بما تعرف به ذاتها أولا أو على الأقل بطبيعتها الرمزية المحددة لصنفها في

جنس الرموز : فهي علاقة بين رامز ومرموز فيكون المشكل غير متعلق بالفرضيات حول

طبيعتها أولا بل بما تقوله عن طبيعتها لبيان مطابقته لها وعندما لا يثبت ذلك نفترض لها هوية

مغايرة بعد امتحان صدق تعريفها لذاتها : هل ما يقوله القرآن الكريم على ذاته والله على سلوكه

وأخلاقه وتشريعاته هو ما يحصل حقا أم هو غير ذلك :

من هنا فعلم الرمزيات مثل علم الطبيعيات يحتاج إلى ما بعد تأسيسي هو ما

بعد الرمزيات. ولما كانت الحالة هنا متعلقة بالأخلاق القرآنية فالأمر يتعلق إذن بما بعد الأخلاق

القرآنية. والمعلوم أن القرآن يعرف نفسه بوصفه رسالة متعلقة تحدد المرسل والمرسل إليه ومضمون الرسالة خاصة وما تحتوي عليه من وظائف تحددتها مهمة يكلف بها المرسل إليه من المرسل بشروط وقواعد معنية خلقية وقانونية مراقبة دنيوية وأخروياً مع مسؤولية يحاسب عليها بعضها دنيوية وكلها أخروياً.

كما أن المرسل يحدد لذاته قوانين وقواعد كتبها على نفسه بحيث يجعل نفسه خاضعة هي بدورها لتشريعات مثل المرسل إليه من حيث القيم التي تتصف بها هذه التشريعات وليس من حيث القدرات التي تؤسسها (الله مشرع لذاته ولغيره وغيره ليس مشرعاً لذاته وإنما هو حر في اتباع التشريعات الخلقية من عدم اتباعها بخلاف التشريعات الخلقية التي لا دخل لحرية وإرادته في تطبيق أحكامها من عدمه)²⁶.

لكن الرسالة تعتبر المهمة هي بدورها جزء من التربية والتكوين لإثبات الأهلية والجدارة التي يفترضها التكليف: فهي إذن رسالة تعليم كذلك لأن المرسل إليه يخاطب بوصفه عاقلاً يعمل على علم بالمرسل والمرسل إليه ومضمون الرسالة والمهمة المطلوبة وشروط تحقيقها علماً بالمحيطين الطبيعي والتاريخي وعملاً بقوانين العمل فيهما.

من هنا حتمية السؤال عن طبيعة مضمون الرسالة أو المشروع الذي لأجله خلق الإنسان واستعمار في الأرض واستخلف عليها. ولا يمكن الجواب إلا بمعرفة أسلوب التبليغ في الرسالة. وهو أسلوب مضاعف: روائي درامي (البعد العقدي والتعبدي والتاريخ الديني) ومفهومي رياضي (الإنسان والطبيعة والله والخلق).

وظيفة الأسلوبين:

الأسلوب الروائي الدرامي أو الأمثولي: التعمين إلى حد الوحدة العددية والتشخيص التاريخي. وهو إذن أسلوب هدفه الإدراك الحدسي لمضمون الرسالة الديني وعلاقته بالتاريخ الإنساني (نقد الماضي) وبالمستقبل (المشاركة في استعمار الأرض).

ويتميز بالتعمين لذلك فهو مجال الرمزية النوقية المطلقة المعبرة بالأمثال والتي تحتاج من ثم إلى التأويل للفهم وليس للتفسير. وهذا الأسلوب هو الذي منه بالتأويل نستمد فلسفة الدين وعلاقتها بفلسفة التاريخ.

26 مبدأ علوية التشريع على المشرع حتى لو كان ربا بمعنى الالتزام الخلقى من قبله وليس بمعنى العجز عن تجاوز التشريع

بتشريع أفضل إذا أراد بدليل التقدم في التشريع الخلقى.

الأسلوب العلمي المفهومي أو المثالي : التجريد إلى حد الوحدة المثالية (وحدة المثال) والكلية الرياضية. وهو إذن أسلوب هدفه تعريف المرسل إليه عقليا بذاته وبالمرسل وبمضمون الرسالة عقائد وشرائع وأخلاق ومضمونها الطبيعي والحضاري. ويتميز بالتجريد لذلك فهو مجال الرمزية العقلية النسبية المعبرة بالمثل والتي تحتاج من ثم إلى التحليل للتفسير وليس للفهم. وهذا الأسلوب هو الذي منه بالتحليل نستمد فلسفة التاريخ وعلاقتها بفلسفة الدين.

وتوجد مفهومات تنسق بينهما كما تحدد الفارق الفاصل بينهما لأن ما به يتميز الأسلوب الأول هو الإحالة إلى الغيب الذي يتجاوز به الوجود العلم. ومعنى ذلك أن العلم نفسه يتضمن العلم بحدوده أو هو بالأصح يشترطه أي النقد الذاتي. وعندما يغتر العلم يتصور النسبي مطلقا فيصبح مستحيلا حتى من حيث البدء لأن فرض الإطلاق يحول دون عملية قطع التسلسل الناتج عنه²⁷: التحرر من وهم العلم بالأشياء على- ما هي- عليه أعني- أساس الفلسفة والتصوف القديمين.

وفي الجملة فإن المحاولة لفهم أخلاق القرآن تتمثل في بيان طبيعة المشروع التربوي والسياسي ذي الغايات والأسس (البداية والغاية) الخلقية لتمكين الإنسان من تحقيق الاستعمار في الأرض بأخلاق المستخلف عليها. وهذا التعريف يعتبره القرآن الجوهر الواحد في الرسائل كلها والفرق بينها هو في الفرق بين مراحل التكامل التكويني للإنسان المتلقي لهذه الرسائل وقدرته على تحقيق التكليف أو الأمانة. والرسالة الخاتمة هي في آن نقد لما حال دون تمام الإنجاز ووضع لاستراتيجية التحقيق التام للرسالة الواحدة في الأديان.

وما يمكن أن نضيفه هو أن هذا المعنى مشترك بين الفلسفة والدين والفرق الوحيد هو طبيعة الاتجاه في العلاقة بين الشرائع والطبائع :

الفلسفة تستمد الشرائع من الطبائع

الدين يستمد الطبائع من الشرائع.

مثالان : ابن خلدون يتبع المنطق الديني وأفلاطون المنطق الفلسفي

²⁷ من هنا مصدر اللادرية والشكائية المطلقتين : فحجة التسلسل والنور تحول دون البداية بمتقضى الإطلاق. لكن العلم يبدأ

بقطع التسلسل على الأقل كفضية عمل. وقطعه لا يكون إلا بالنور : لأن المبادئ التي وضعت في البداية يتحقق الباحث من صحتها في النهاية أي إن المؤسس عليها هو الذي يصبح أساسها : وذلك هو معنى الدور أي تأسيس الشيء على ذاته أو على ما يترتب عليها وهو في الحقيقة مشتق من ذاتها إذ هو كامن فيها ولأجله وضعت هي مبدأ يتم الانطلاق منه.

ملاحظة : الفلسفة الحديثة كلها عكست ترتيب الفلسفة القديمة فصارت تقول بما يقول به الترتيب الديني أي إن الشرائع مقدمة على الطباع لأن مفهوم الخلق شريعة وليس طبيعة بسبب افتراض الله حرا وليس مضطرا.

(هذه إضافة بتاريخ 2015.02.26 عيد ميلاد يعرب فجر هذا اليوم من 26 فيفري ولد بباريس ابني البكر. وهذه الإضافة بزغت ليلة البارحة فحالت دوني والنوم بجثا عن طريقة واضحة لصوغها : وهذه صيغتها الحالية) :

لكن المقابلة بين الطباع والشرائع ليست إلا مقابلة بسيطة وبدائية بين حدين مختلفين تمام الاختلاف بل ومتنافيين²⁸ لأن أساس احدهما هو الضرورة وأساس الثاني هو الحرية ولا ندري ما الواصل بين الضرورة والحرية. وتلك هي علة المنطق الثنائي والحل الزائف لتجاوزه بالمنطق الجدلي. وقد وفقنا الله فتبين لنا أن هذه المقابلة لا تصف حقيقة الوجود الذي ندركه بالفطرة التي فطرنا عليها. إنها لا تكفي لفهم هذا الوجود المعقد والمتناسق عند العودة إلى إدراكه الفطري.

فحينها نجد نوعين آخرين من الحقائق أولهما طباع تشرع والثاني شرائع تطبع. فمن الطباع التي تشرع مثلنا هو الإنسان ذاته : طبيعة لها قدرة التشريع. ومن الشرائع التي تطبع مثلنا النظريات العلمية والعملية التي تبدع ما لا تبدعه الطبيعة : شرائع من وضع العقل لها قدرة إبداع طباع بفضل علم الطباع. فتكون الطباع نوعان الخالصة (مفهوم الطبيعة العادي) والمزيجية (الطبيعة المبدعة أو الإنسان). والشرائع كذلك نوعان الخالصة (مفهوم الشريعة العادي : كل ما هو مكتسب لدى الإنسان أو الثقافة بصورة عامة) والمزيجية (الشريعة المبدعة أو العلم والفن : التسمية بالمفهوم القرآني أعني ما لأجله استحق الإنسان الاستخلاف كما نبين في البحث)²⁹.

ويوجد ما هو فوق الطباع بصنفها والشرائع بصنفها أعني أصلها جميعا: أي الحقيقة التي نسميها الله والتي هي من الغيب المطلق من حيث الذات والصفات لكنها من

²⁸ كل إشكالات الفلسفة المتعلقة بالوصل بين النظر والعمل علتها هذه المقابلة بما في ذلك الحل الكنطي الذي حد من العلم النظري ليتمكن للعمل والأخلاق. لكن البحث في المقابلة ذاتها لم تنل حظها من الدرس لأنها تسلمت ربما بسبب سلطان المنطق الثنائي. وحتى محاولة تجاؤها بالمنطق الجدلي فهي مبنية على التسليم بها وافترض النقلة من أحدها إلى آخرها رهن حرب وجودية بين النقيضين. لكن الحل الذي تقدمه والذي استوحيناه من القرآن الكريم يغنيننا عن إطلاق المنطق الثنائي دون نفي فائدته وعن الحل الجدلي مع التحرر من تصوره للوجود حربا دائما بين المتناقضات الناتجة في الحقيقة عن إطلاق المنطق ثنائي القيمة.

²⁹ وهذه التسمية المبدعة هي العلم الحق وهي فعل الترميز المسمي تسمية موجدة للمسمى ومثالها الرياضيات والسياسيات. والأولى توجد قوانين الطباع والثانية توجد قوانين الشرائع عندما تكونان علميتين بمعنى معبرتين عن القدرة الإبداعية لما يبدعه الإنسان من الكيانات أو الطباع ومن المؤسسات أو الشرائع.

الشاهد المطلق من حيث الوجود والتأثير في الإنسان مباشرة وفي ما يدركه من الوجود بصورة غير مباشرة بفضل هذه الخاصية التي يتميز بها الإنسان : ولهذا العلة سميت أصناف التأثير الإلهي في الوجود بالأسماء الحسنى.

المسألة الرابعة

ولنربح بتطبيق هذا العلم على القرآن الكريم :
هل طبق علماؤنا ما يمكن أن يعد باكورات هذا العلم أم إن الأمر لم يطرح أصلا

وأكتفوا بملاحظة العلاقة دون البحث في كيفية صوغها صوغا علميا؟

ظلت مشكل لم يحل إلا حلا كلاميا :

الحل الكلامي : الكسب لحل التعارض بين الجبر والاختيار.

الحل الفلسفي :

الكل الفقهي :

الحل الصوفي

بذرة الحل المتجاوز للإشكالية في صوغها المبني على المنطق الثنائي وأثر

المتنازقة القديمة : تجاوز هذه الحلول الأربعة : عند ابن تيمية وابن خلدون.

المسألة الأخيرة

لنختم خامسا وأخيرا بتقديم محاولة في هذا المضمار نعتبرها متممة لحلي ابن تيمية

وابن خلدون أو بصورة أدق مدركة لما كان مجرد حدوس عندهما ولم يتأسس التأسس الفلسفي

الصريح أو الواعي بنفسه. لذلك فلسنا ندعي اكتشافا لأمر جديد بل نكتفي بصوغ محاولتين بقي

صاحباهما في مستوى التحسس دون الوصول إلى العبارة الصريحة عن مشروعيهما. وهذا الصوغ هو بداية هذه المحاولة لوضع ما أطلقنا عليه اسم ما بعد الأخلاق بديلا من ما بعد الطبيعة³⁰. وهي نظرية التربية والحكم القرآنيتين بوصفهما أداتي الوصل بين الخلق الذي هو عندنا فلسفة الدين والتشريعي الذي هو عندنا فلسفة التاريخ كما يضع ذلك القرآن نفسه.

المشكل الأول : مشكل أهلية آدم للاستخلاف.

1-موقف الملائكة : نفي الأهلية لسبب خلقي : آدم يفسد في الأرض ويسفك الدماء بخلاف الملائكة التي تعبد الله حق عبادته. وإذن فهي بالمعيار الخلقى أولى بالاستخلاف منه.

2-موقف إبليس : نفي الأهلية لسبب خلقي : آدم من معدن دون معدن إبليس ومن ثم فهو ليس أهلا للاستخلاف وإبليس يعتبر نفسه أولى بالاستخلاف منه.

3-الله لم ينف الحجتين ومن ثم فهو يعتبرهما صحيحتين لوصف آدم لكنهما غير كافيتين لنفي أهليته للاستخلاف.

4-أهلية الاستخلاف لم تذكر كل عللها بصورة حصرية بل ذكر ما غاب عن الملائكة وإبليس. فكان الاكتفاء ببيان إحدى علل الأهلية ولعلها أصل العلل جميعا : علم الأسماء كلها. فهي القدرة على الترميز الذي يمكن من التخلص من سلطان الأحداث للتعالي عليها تعالي الأسماء على المسميات ومن ثم القدرة على التقويم بمعانيه الخمسة :

*-التقويم المدرك لما يتعالى بإطلاق على الموجود أو الله ومن ثم مصدر المنشود أو كل القيم.

*-وشرط ذلك هذه القدرة على التخلص من الموجود لتقويمه بالقياس إلى المنشود المطلق : وتلك هي الحرية أو القدرة على التوجيه بمعنى التمييز بين الممكن والواجب والممتنع.

30 إذا كان ما بعد الطبيعة يبحث في قوانين العقل والوجود ومن ثم محاولة أولية لنظرية المعرفة والحقيقة انطلاقا مما يتصوره

قوانين الطبيعة أعني من الضرورة فيجد اصحابه أنفسهم أمام مشكل تأسيس علم العمل والإنسان فإن ما بعد الأخلاق لا يكتفي بالعكس فيدعي أنه يسقط خصائص علم العمل والإنسان على النظر والطبيعة بل هو يرد الضرورة إلى استثناء في عالم اللاضرورة ويعتبرها شرطا منهجيا للعلم أي كان الموضوع طبيعيا كان أو إنسانيا : لأن الأمر لا يتعلق بطبيعة الموضوع بل بما يمكن الإنسان من التعامل معه المنتظم منه. لذلك فمحاولة تجاوز مفهوم السببية وتجاوز مفهوم الحرية في الفكر الأشعري الأول يمثل مسعى مفيد رغم أنه لم يكن مدركا لعلته الحقيقية فبدأ وكأنه حل تلفيقي وتوفيتي في حين أنه عند فهمه جيد الفهم هو بداية التحرر من وهم العلم بالأشياء على ما هي عليه -الشيء الممكن لله وحده- والاستعاضة عنه بحقيقة العلم بالأشياء من حيث علاقتها بالإنسان : "ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء « البقرة 255).

*-وتطبيق هذه القدرة على الأخلاق تعطينا الخير والشر.

*-وتطبيقها على الذوق يعطينا الجميل والدميم.

*-وتطبيقها على المعرفة يعطينا الصدق والكذب.

5-والمعلوم أن القضاء بالاستخلاف في الأرض متقدم على الحوار بين الله والملائكة ومنها الشيطان قبل العصيان (الملائكة لم تعص رغم الاستغراب من القضاء بالاستخلاف بل أطاعت الأمر بالسجود لآدم) ومن ثم فالحوار كان لبيان العلة المتقدمة على عصيان آدم وحواء الموجود في سابق العلم والمعلوم أنه لن يحول دون الاستخلاف : أي إن الاستخلاف على الأرض ليس عقابا بل هو مقرر مسبقا وهو امتحان للإنسان بحيث إن الخطيئة التي برئت من البداية كانت مقصودة لإفهامنا دلالة الامتحان.

ومما يؤيد ذلك أن الأخراج من الجنة والنذر إلى يوم الدين كان مشفوعا بالعتو والاجتباء وهما أساس نقد التحريف الذي يقول بالخطيئة الموروثة والحاجة إلى الشفيع. فالإخراج لم يكن عقابا بل كان الاختبار الحقيقي لأهلية الإنسان من خلال استعماره في الأرض واستخلافه عليها. واذن فأخلاق القرآن مضاعفة : هي أخلاق العفو والاجتباء وأخلاق نقد الخطيئة الموروثة والحاجة إلى شفيع بديلا من المسؤولية الذاتية للأشخاص بتوسط كنيسة تنوب عن الشفيع وتصبح شبه بديل دنيوي عن سلطان الحاكم الأخروي. ووجودها يقتضي فصاما في الذات البشرية يكون ظاهرها لسلطان الدنيا وباطنها لسلطان الأخرى لكنهما كلاهما سلطان دنيوي يستعبد الإنسان أحدهما بالسلطان على بدنه والثاني بالسلطان على روحه.

الباب الثاني من المحاولة وفيه ثلاث مسائل
محددات الإشكالية الخلقية في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

المسألة الأولى : المدخل الاصطلاحي
تعريفات أولية لصوغ الإشكالية
أولا : تعريف مفهوم الأخلاق

نبدأ البحث بمحاولة نحدد فيها المصطلحات التي تستعمل عادة للكلام على الأخلاق ولتعريف أبعادها³¹. فمادة الكلمة العربية تحدد علاقتها بمعنيين مهمين- أحدهما تغلب عليه علاقه بالمعنى الطبيعي العضوي والثاني تغلب عليه علاقه بالمعنى الاجتماعي السياسي: فأما العلاقة بالطبيعي العضوي فهي علاقة مادة خُلق بمادة خِلقه. والتخلق بمعناه القرآن يفيد بروز التعضي المعقد وتفيد في الاستعمال العادي تحقيق الاتصاف بالخلق. وأما العلاقة بالاجتماعي السياسي فهي علاقة مادة خُلق بمادة خَلاق. فالخلق يعني السند المستمد من الوسائط وغالبا ما يكون من جنس قوة الجاه. أما دلالة الكلمة السائدة في الاستعمال فهي :

1- كلمة أخلاق العربية تعني أولا أمرين معا أولهما هو قواعد السلوك في الجماعة ممارسة فعلا أو أحكام الضمائر في الأذهان خلال هذا السلوك قبولا أو رفضا بتعبير ذي مرجعية متعالية على القيم السائدة إما في الضمير أو في عالم مثالي متعال على عالم الممارسة. ولا يقع التمييز بين هذين المعنيين إلا بالسياق. وإذن فبما هي قواعد سلوك وعادات معبرة عن رؤى قيمة في جميع أفعال الإنسان وأعماله وعلاقاته هي ما يمكن أن يسمى بالأخلاق العامة بالعادات خيرها وشرها أو بالمعروف والمنكر ويسميه الألمان عادة باسم Sittlichkeit أو الإيثيقا العامة.

2- كما تفيد كلمة الأخلاق معنى ثانيا أي الأخلاق بما هي حكم شخصي أو فعل ضمير يقوم أفعال الذات نفسها وصلتها بمرجعية شرعيتها ويقوم حتى المعنى الأول بوصفه حكما على أخلاق الجماعة وموقفا منها والتي تسمى في حضارتنا الإسلامية المعروف والمنكر أي القيم المشتركة أو المعترف بها بوصفها المشترك القيمي بين أفراد الجماعة وهي في الحالة الإسلامية القيم المذكورة في القرآن والمتعينة في الممارسة السنية³². فيكون هذا المعنى شبه انزياح للتقويم الفردي

31 قضية أولى: العلاقة بين الكلي والعيني: طبعا لا أريد أن نسقط في ما سقطت فيه إشكالية أسلمة المعرفة فنبحث عن أسلمة الأخلاق. ذلك أن التصوف والفلسفة ليسا بمعزل عن القرآن والسنة حتى وإن كان لها مصدر آخر يحرص أصحاب الفلسفة والتصوف على جعله ملائما وغير مناقض لها. وحتى تتجنب الخطأ المائل لقضية إسلامية المعرفة فإننا نعتبرها من جنس قضية من يريد أن يستعيض عن علم اللسانيات بتعريب اللسانيات. ولا شك أنه توجد أخلاق إسلامية لكنها ليست خصوصية إسلامية وإلا لكانت واحدة من بين الخصوصيات إذا كان الإسلام كما يقدم نفسه ديننا كونا بأخلاق كونية. ومن ثم فالمطلوب هو ما في الأخلاق الإسلامية من كوني يقابل غيره ككونيته وليس بخصوصيته. والبحث فيه يعني عدم القبول بما يقدمه سواه ممثلا للكونية الخلقية.

32 أسمي سنة فهم الرسول الأكرم للقرآن وممارسته لما فهم تعليما للأمة بالأقوال (الحديث) وبالأفعال. وينتج عن هذا المعنى الأول معنى مشتق منها أي التقاليد التي تحاكي سلوك النموذج والتي تعلمها الناس بالعيان ثم توارثتها الأجيال: والتي يمثل العمل بها وتبنيها السنة المذهبية. وعلم النقد المصحح للحديث والسنن بهذا المعنى هو أساس المعرفة العلمية التاريخية لاحداث الرسالة بما هي تاريخ حي وهي البديل الحقيقي لوهم المعرفة الكلامية التي هي تشويه للإيمان بعلم زائف. إنها إذن في جوهرها التفسير النبوي للقرآن وتعليمه إما بالقول

بالإضافة إلى التقويم العادي الذي صار من تقاليد الجماعة. وبما هي رؤى قيمة وأحكام تقدر قيمة هذا السلوك والعادات ومدى الالتزام بالقوانين الخلقية المترتبة على هذه القيم وطبيعة العلل المؤسسة لها ويسميا الألمان لتمييزها عادة عن المعنى الأول : Moralität³³..

لكن للأخلاق معنى ثالثا أعم من المعنيين السابقين وهو وإن لم يكن أصلهما المباشر فهو شرط وجودهما لما له من صلة متينة بمفهوم ما وراء الأخلاق الذي نسعى لتحديده. وهو إذن معنى يشمل المعنيين السابقين : ثمرات الفعل الإنساني الذي يضيف إلى ما في الإنسان من طبيعي كل مبدعات الفكر والوجدان بوصفها مبدعات خلقية وروحية أعني بوصفها جامعة بين الفكر والحرية. وهو معنى عام يكاد يطابق الثقافي في مقابلته مع الطبيعي³⁴. وتلك هي-

أو بالتطبيق. وهي إذن المعنى العام للأخلاق الموضوعية أو المعروف والمنكر Sittlichkeit أو الإيثيقا عند المسلمين والموقف منها لها أو عليها يمكن أن تعتبر مواقف خلقية ذاتية. ومن حيث هي كذلك فهي من الوحي التعليمي للوعي التأسيسي عقدا وشرعا: فلها وظيفته تعليم الوحي الوارد في النص القرآني والذي يقتضي وساطة معرفية تشرحه للجماعة وتطبقه تمثيلا من جنس الأمثلة التي يضرها المعلم لتلاميذه حتى يفهموا النظرية التي يدرسها لهم. وإذن فالسنة هي المؤسسة المغنية عن سلطة الوسطاء أو الكنسية ما يعني أن وفاة الرسول آذنت بشروع الأمة في التعلم الذاتي بعد أن تعلمت كيف تتعلم في حياته. والثابت في هذه المنهجية أمران: المرجعية المؤسسة أي القرآن. ومرجعية فهمها النبوي أي السنة. وإذن فالقرآن هو النص المؤسس والسنة هي الممارسة والتعليم التفسيري للنص المؤسس. والتعاطي مع المرجعيتين يخضع لنهجين:

1- الاجتهاد وشرطه الإيمان والعمل الصالح على علم.

2- الاجماع شرطه التواصي بالحق والتواصي بالصبر على علم.

ومعنى ذلك أن الاجتهاد العقلي في الدين لا يقبل إلا بمن كان مؤمنا وذا عمل صالح. والإجماع في الدين لا يقبل إلا بمن كانوا متواصين بالحق ومتواصين بالصبر. فتكون الأمة بهذا المعنى هي الجماعة المتواصية بالحق والمتواصية بالصبر والمؤلفة من الأفراد المؤمنين والعاملين صالحا: وهي السلطة الروحية والسياسية في آن كما عرفتها الآية 38 من الشورى (والذين استجابوا لربهم). وبين أن مجموع ذلك مغن عن المؤسسة الكنسية سلطة روحية وسيطة بين الإنسان وربه. لكن الفقهاء والمتصوفة أعادوا هذه الوساطة بدرجتين مختلفتين: الفقه بدرجة التعليم المقدس والمتصوفة بدرجة العلم اللدني. وكلاهما يلغي الاجتهاد والإجماع ليعوضه بوساطة كنسية متخفية عند السنة وهي صريحة عند الشيعة مع ما أضاف إليها تاريخ الصراع المذهبي من توظيف شبه شيطاني أضر بالإسلام أكثر مما أضر به أعداؤه الذي لا يدعون الانتساب إليه.

33 وهذه تعد أحد أنواع تلك لأن الحكم والتقويم بمجرد أن يجهر به صاحبه يصبح سلوكا خارجيا فينتسب إلى

الأخلاق العامة. ومعنى ذلك أن الحكم الخلقى رغم كونه عملية ذهنية وذاتية فإنه في الحقيقة بمجرد أن يعبر عنه ينتقل من الوجود الذهني إلى الوجود العيني فيصبح من السلوك الذي يعد من المقبول أو المرفوض بمقتضى العادات والتقاليد في الجماعة. والسماح بمثل هذه المواقف هو كذلك إحدى مميزات الأخلاق العامة أعني السماح بما يمكن أن يعد انزياحا مقبولا للأفراد على الجماعة وشرطا من شروط الاجتهاد الخلقى. وبه يسهم الأفراد في التقدم الخلقى للجماعة: كل انزياح يعد شذوذا قد يصبح القاعدة فيكون من جنس منطلق التطور في الظواهر الرمزية والعضوية بحيث إن التطابق بين الخلق والخلق يناظره ما يشبه التعاون بين منطلق التاريخ الطبيعي ومنطلق التاريخ الخلقى للإنسان. فهذا التطور لغته وعوائده ومؤسساته وقمه كذلك ولكن في حدود التطابق بين الخلق والخلق.

34 وهذا المعنى صلة متينة بينة مع ما به علقت أهلية آدم للاستخلاف في القصة القرآنية : القدرة على التسمية

والترميز كما سيتضح لاحقا عند الكلام على نسق التحديد الأمثولي القرآني لطبيعة المهمة التي لأجلها استعمر الإنسان في الأرض واستخلف عليها.

العلة مثلا في تسمية العلوم الإنسانية في التقاليد الفرنسية بالعلوم الخلقية وتسميتها في التقاليد الألمانية بعلوم الروح. وحينئذ تكون الأخلاق صفة عامة تشمل كل ما أنتجه الإنسان وتكون المؤسسات السياسية والقوانين والمؤسسات الاجتماعية والتقاليد من مقومات الخلق الجوهرية.

ولذلك فحتى نيسر عملنا سنصطلح على تسمية المعنى الأول بالمعروف والمنكر والثاني بالأخلاق أي ما يقابل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وضمن ذلك يدخل الائتار والانتهاه طبعا والمعنى الثالث الجامع بينهما بالأخلاق الشاملة التي هي عين ما في الوجود الإنساني بما هو إنساني من عمل الإنسان أي كل مبدعاته الحضارية³⁵.

ولا شك أنه يمكن البحث في الأخلاق من منطلق اعتبارها فنا قائما بذاته. لكن حتى في هذه الحالة، فإن البحث لا يمكن أن يغفل القول في علاقته بالإطار الذي يندرج فيه أعني النظام الروحي للجماعة فيكتفي بمستواه الفني ويتكلم فيها بوصفها فلسفية صوفية من دون أن تكون فقهية (العلاقة بالشكل القانوني لتنظيم الجماعة) وكلامية (العلاقة بالجدل العقدي في الجماعة) أي من دون حاجة إلى الدين بما هو نظام حياة شامل أو هذين من دون ذينك مثلا أم هي حصيلة لتشابك فنون مختلفة في دورتنظيم العيش المشترك وطبيعة العلاقة بالمبادئ الشارطة له؟ كما أن لكلام القرآن على الأخلاق ثلاثة مستويات مختلفة:

1- أولها يمكن أن نطلق عليه اسم مستوى الأمثال أو التعبير الأمثولي الرمزي بوضعيات درامية تعرض المعاني الأساسية لرسالة الإنسان في الخليقة الأولى والأخرى وأهمها ما يرمز إلى مقومات الوضعية الإنسانية وعلاقتها بالله من حيث هي جوهر الأخلاق: وهذا الأسلوب يستعمله القرآن لكل ما له صلة بعالم الغيب مرموزا إليه بأمثال مضروبة من عالم الشهادة.

2- أما الثاني فيمكن أن نطلق عليه اسم مستوى المثل بتحديدات وصفية أو بتحديد مفهومي لنظرية الإنسان والإله وتأثير العلاقة بينها على مصير الإنسان وتاريخه (الانثروبولوجيا الشيولوجيا القرآنيين وما بينهما من علاقة) وما يترتب عليها من أخلاق بمعنيها التعييري والسلوكي فردا وجماعة: وهذا الأسلوب يستعمله القرآن لكل ما يتعلق بعالم الشهادة

35 وهذا هو المعنى الذي سنحلله عند الكلام على التحديد القرآني بالأسلوب الأمثولي الرمزي لتعليل أهلية الإنسان

للاستعمار في الأرض والاستخلاف والنظر إلى يوم الدين.

موصوفا بما يوجبه عليه عدم نسيان عالم الغيب من مراعاة الحقائق التي لا يحيط بها علمه إحاطة مطلقة.

وأما الثالث فيناظر المستوى الثالث المنسوب إلى الإنسان أعني كل أعماله ويمكن أن نطلق عليه اسم مستوى المنسوب إلى الله أي كل أعماله خلقا وتشريعا (خلق ثم هدى)، ومن ثم كل كلام الله على ذاته وصفاته وأفعاله. وهذا المستوى الثالث من كلام القرآن ليس من مجال بحثنا إلا في حدود كونه نموذج يمكن من المقارنة بين الحكيم والنظامين السياسيين إن صح التعبير : سياسة الله لخليقته وحكمه العادل يوم الدين وسياسة الإنسان لمبدعاته المؤسسية وحكمه الذي يمكن أن يكون الأول نموذجه ويمكن العكس. فيكون الجزء الشيلوجي المتعلق بما بعد الوجود وبما بعد التاريخ ممثلا للنموذج الأمثل للجزء الأنثروبولوجي المتعلق بالوجود والتاريخ : وتلك هي طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ اللتين في ملتقاهما يتحدد مفهوم ما بعد الأخلاق أو المناخ الروحي لأي حضارة.

وبذلك فإن الجمع بين هذين النوعين من المستويات (ثلاثة للأخلاق وثلاثة للقرآن) من منطلق الأخلاق ومن منطلق القرآن يجعل مستويات المسألة ستة يوحدتها سبع هو سياق الفعل الخلقى الحي باعتباره في آن صراع واقعات في عالم فعلي وصراع رموز في عالم افتراضي. وهو سياق لا تخلو منه حضارة. ويبرز هذا السياق وأثره في المسألة الخلقية عندما يقع صراع بين حضارتين ويكون رهانها المفاضلة بين العالمين الافتراضيين. أما المفاضلة بين العالمين الفعلين فهي أمر واقع إذ الحكم فيها للغلبة المادية وليس للتقويم الخلقى.

ولذلك فالصدام الفعلي والرمزي يجري دائما في بؤرة اللقاء بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. فالأولى تمثل مجال المفاضلة الافتراضية للرؤى الوجودية والخلقية والثاني للمفاضلة الواقعية لثمراتها الفعلية : بشرطين خضوع الواقع للمثال وتطبيق نفس المعايير للحكم على الواقعين والمثاليين. وحتى نبين عدم الإيفاء بهذين الشرطين في الفكر الفلسفي الغربي الذي أنتج كل الأحكام المسبقة والكاريكاتوريات ضد الإسلام والمسلمين اخترنا أن ننطلق مباشرة بعد هذه التعريفات من مفاضلتين إحداهما من فلسفة الدين والثانية من فلسفة التاريخ لهيجل وذلك تحديد طبيعة العلاقة بين العالمين الخلقيين اللذين يمثلان الأسلام والشرق والمسيحية والغرب بمفهومه في بدايات التاريخ المعاصر.

وفي حالتنا الراهنة فهذا السياق الحي هو الوضع الراهن للإسلام بما هو مدار الرهان الخلقى الكوني في العالم وموضوع الصراع بين حضارتين غالبية ومغلوبة في العالم الفعلي ولكن المغلوب في العالم الفعلي مؤمن بأفضليته في العالم الافتراضي وهو سر صموده والغالب في العالم الفعلي يعيش خوفا رهيبا من هذا الإيمان : الصدام المادي لصالحه لكن الصدام الروحي لصالح مغلوبه. وهذا هو السياق الذي اخترناه لتحديد علاقة الأخلاق بالقرآن. وإذن فبه ستكون البداية والغاية. فرضية العمل في هذه المحاولة هي كما أسلفنا تحديد ما وراء الأخلاق القرآني متعينا في لحظات تحديد مقومات الشرط الإنسان التي نختار منها لحظتنا الراهنية أي ذروة الصراع بين عالمي الواقع وبين عالمي الافتراض الصراع بين حضارتين لم يتوقف التنافس بينهما من نشأتهما التاريخية³⁶: وهذه هي لحظة استئناف الإسلام دوره في- التاريخ- بعد غيبة دامت قرون ومحاولة للعودة بدأت منذ قرنين كان فيها المسلمون مقصورا دورهم على رد الفعل بدل الفعل ولا يزالون.

ثانيا : تعريف أسلوبي القرآن في تحديد ما بعد الأخلاق

نحاول في هذه الورقة بيان الدور الذي يمكن أن يؤديه القرآن بما هو هذا الما وراء الذي بمقتضاه يتحدد الشرط الإنساني، فيمكن من مراجعة الكونية المزعومة للأخلاق التي يراد فرضها على البشرية عامة وعلى المسلمين خاصة فرضها بحد السيف والحرب على التنوع والتعدد الثقافي والحضاري³⁷. وهذه الأخلاق التي يراد فرضها حدها هيكل في فلسفة الدين وفي

36 صحيح أن المسيحية متقدمة على الإسلام تاريخيا. وصحيح أنها أصبحت ذات دولة لما تمسحت الامبراطورية

الرومانية وخاصة في الحقبة البيزنطية. لكن التاريخ الفعلي للمسيحية الفاعلية سياسيا بدأ بعد تمسح الغزاة من الجرمانيين الذين أطاحوا بروما وكونوا ممالك تقريبا في نفس الحقبة التي نشأت فيها دولة الإسلام فتم الصدام بين الأمتين في أوروبا(الفتح) ثم في الشرق(الصليبية) ثم فيها معا (حروب الاسترداد والاستعمار). والتنافس بينهم وبين المسلمين بقيادة أقل شعوبهم حضاريا (العرب والأمانيخ) خاصة جعل كل التاريخ الإسلامي والمسيحي منذئذ تاريخ صدام. وآخر مراحل هذا الصدام هي ما يسمى بعصر الاستعمار الذي ما تزال نعيشه.

37 وهذا هو جوهر العولمة بمعناها الهيكلية (الليبرالي) والماركسي (الاشتراكي) أي ما يمتدحانه من إطلاق للإخلاق إلى

الأرض أو تحقيق مدينة السماء في الأرض: المشروع المستحيل بمعناه الحقيقي وما يتحقق منه فعلا هو تعميم العبودية للعجل الذهبي: فالنموذج الاشتراكي والليبرالي يشتركان في مبدأ السلب المطلق لما يتعالى على الوجود في الدنيوي باعتباره أمرا خياليا دالا على قصص موقت للواقع أو دليل قصور على الاستجابة للحاجات المادية حتى وإن بدوا مختلفين في مفهوم العدالة بحسب الجهد أو بحسب الحاجة. ويشترك في ذلك يسار الهيكلية ويمينا لأن هيكل نفسه يرى هذا الرأي إذ هو يرد تاريخ الأشكال الدينية إلى تاريخ تكوينية الوعي الإنساني بذاته الوعي الذي كانت آخر مراحل تآليه الإنسان بتوسط المسيح تاريخيا ورمزيا. وهو يعتبر أن ما كان يتوهمه الساحر من سلطان على الطبيعة أصبح حقيقة بفضل ما توصل إليه الإنسان بعلمه وفنونه التقنية. ومعنى ذلك أنه من المفروض أن نعتبر عصر التكنولوجيا شكلا من أشكال الدين بالمعنى الهيكلية بحيث يمكن القول تجوزا أن العالم الافتراضي الديني السابق على الوجود له نظير يعوضه هو العالم الافتراضي اللاحق الفعلي إن صح التعبير.

فلسفة التاريخ معتبرا الدين المسيحي وحضارته الغربية قد بلغا مرحلة الغاية الخاتمة التي هي النقيض التام وبالجوهر للدين الإسلامي وحضارته³⁸: أعني حقيقة الختم بما هو رسالة إصلاح لغاية التحريف الديني الذي آل بهذا التمام الزائف إلى تأليه الإنسان واعتباره غنيا عما يتجاوزه ومن ثم غلق الأفق الوجودي بجعل المطلق والمثال يتحولان إلى وثن تبتلع فيه الدنيا ما يتعالى عليها فيخلد الإنسان إليها ليصبح عبدا لها متصورا نفسه سيذا عليها :

فالقران هو أولا قصة إيجابية مؤسسة لمشروع يحقق رؤية نموذجية للوجود خلقة وخلقاً في الأذهان (عقيدة) وفي الأعيان (شريعة) لنظرة دينية متعينة في كيان اجتماعي سياسي (فعل تاريخي أصبح دولة).

وهو ثانيا قصة نقدية تؤسس لمراجعة التأسيس السابقة وفحصها بمعيار التصديق والهيمنة لتعيين علل عدم تحقيقها لهذه الأخلاق في الوجود التاريخي (مراجعة فكرية للمشاريع السابقة). وهو إذن 1-عمل على علم (تحقيق الرسالة الإسلامية) 2-وعلم نقدي لعمل من جنسه (الرسالات السابقة إسلامية لم تكتمل).

وهذا التعريف غائي وأسلوبي في آن. فقص التجارب الخلقية السابقة باعتبارها من نفس الطبيعة قص نقدي لعدم تحقيقها لما يسعى القرآن إلى تحقيقه وجزء من القص الفاعل في وظيفته الأولى للتجربة الحية التي هي تاريخ الإسلام منذ نزول القرآن : قص نقدي للماضي وقص بنائي للمستقبل في آن. فيكون بذلك جامعا لمعني الأخلاق بما هي ممارسة عملية وبما هي ممارسة نظرية تنقد الممارسة العلمية وتقف منها موقفا تقويميا بمرجعية قيمة متعالية هي القيم القرآنية التي مجموعها هو الإسلام الفطري أو الدين الخاتم. وإذا كان القرآن يهذبن المعنين يقبل التعريف انطلاقا من مضمونه الغائي ومن أسلوب تعبيره عنه بكونه خطابا خلقيا يصاحب فعلا خلقيا وظيفته التدارك النظري (تحديد عقائد وقيم) والعملية (تحقيقها في تربية الأفراد وتنظيمي

38 هيجل دروس فلسفة الدين ص.333-

"والتناقض بين المسيحية والإسلام يمثّل في أن الروحانية تطورت في المسيح بوصفه تثليثا، أي بوصفه روحا عالما بذاته، ويمثّل ذلك في أن تاريخ الإنسان وعلاقته بالواحد تاريخ عيني، وله بداية من الإرادة الطبيعية (التي هي كما لا ينبغي أن تكون) والتخلي عنها وصورته جوهره هذا بواسطة هذا النفي لذاته. فالمسلمون يكرهون كل ما هو عيني، ويمنعونه، والإله عندهم واحد يُلطّاق، وبالمقابل (مع المسيحية) فلا يتضمن الإنسان غاية ولا خصوصية ولا أي أمر يخصه بالذات. لكن الإنسان الموجود يضيف على نفسه الخصوصية في ميوله ومصالحه- فتكون هذه على قدر كبير من الوحشية، وفقدان الزمام لعدم التفكير لديهم. لكن النقيض التام من ثم موجود لديهم كذلك، أعني ترك كل شيء واللامبالاة إزاء أي هدف، ومطلق الاستسلام لحتمية الأقدار، واللامبالاة إزاء الحياة. وليس لاي غاية عملية قيمة جوهرية. لكن لما كان الإنسان كذلك عمليا وفاعلا، فإن الغاية يمكن حينئذ أن تكون حتى تحقيق إجلال الواحد لدى كل البشر، ومن ثم فالإسلام دين متعصب بالجوهر".

الجماعات اجتماعيا وسياسيا) للتجارب الدينية السابقة التي يعتبرها قد حرفت الرسالة الواحدة فيها جميعا الرسالة التي هي مضمونه فلم تحقق الغاية منها، فإن الأخلاق فيه ليست أحد فروعها بل هي صفة قيمة لكل أبعاده أو لكل الفنون التي استخرجت منه :

فالقُرآن بما هو تدارك للتجارب الدينية السابقة تداركها في مسعاها لتحقيق المشروع الخلقى ليس إلا سعيًا لتحقيق التجربة الخاتمة التي وظيفتها بيان هذه الرسالة الواحدة فيها جميعا مع بيان التدرج في ظهور هذه الوحدة كما هو بين من مثال سورة هود تاريخيا³⁹ وسورة يوسف بنويًا⁴⁰.

لكنه ليس مقصورا على الأسلوب القصصي دون تعيين يميز بين المناسب للمعرفة التي تعد للعمل والمناسب للعمل الذي يعمل على علم : لذلك فالقص القرآني لها نهجان : الأول يمكن أن نطلق عليه نهج الأمثال والقصد فيه كما نبين لاحقا ليس تحديد المفهومات بل تمييز المعاني وتجسيدها دراميا حتى يعيشها المؤمن بوجدانه : استحضار ما وراء التاريخ أو ماضيه ليعاش وجدانيا فيؤثر التأثير الوجداني المباشر. وهو يناسب مجاهدة العمل.

والثاني يمكن أن نطلق عليه نهج المثل والقصد فيه كما نبين لاحقا تحديد المفهومات حتى يعالج المؤمن شؤونه العلاج العملي تربويا دعويا وسياسيا تشريعيًا : تصور ما وراء التاريخ في علاقته بالتاريخ ليفهم صورًا فيؤثر التأثير الفرقاني غير المباشر. وهو يناسب مجاهدة النظر.

ثالثا : تعريف تعلق الأخلاق بما بعدها القرآني

لكن نص الإشكالية يمكن أن يفهم فهما يزهه عن هذين الانحرافين فيوجهه إلى بيان ما يمكن أن تستمد الأخلاق من أفق القرآن الكريم الذي يمثل أفقا جديدا يثري مفهوم

39 تجارب سورة هود التي تتكرر في القرآن عديد المرات مفصلة وغير مفصلة: نوح وهود وصالح (إبراهيم) ولوط وشعيب وموسى. والخطاب فيها موجه إلى محمد أو إبراهيم الثاني. ونلاحظ غياب آدم الأول وآدم الثاني. وإذا قارنت ما تقدم على إبراهيم في السلسلة وما تأخر عنه تجد كل القضايا القيمة التي تتكرر مرتين : قارن نوح بموسى وهود بشعيب وصالح بلوط وستجد أن

40 مضمون سورة يوسف ومستويا ظهور الأحداث فيها : فالمضمون هو الحب بكل معانيه والاقتصاد والتأويل الأحلام علما بالمستقبل والحكم المخطط على علم وكل ذلك يهديه تذكر برهان الرب. والمستويان هما الحصول في الأحلام ثم الحصول في الواقع وهما مستويا كل تاريخ المستوى الرمزي الذي يحتاج إلى التأويل والمستوى الفعلي الذي يحققه. والسورة تخاطب الرسول لكي تخرجه من الغفلة حتى يعلم ما عليه علاجه وتنظيمه في دولة الإسلام مع رعاية صفات الإنسان الذي خلق ضعيفا وليس كل إنسان نبيا كيوسف: الحب والجمال أولا والعلم والمال ثانيا والحلم والعلم ثالثا والتخطيط والحكم رابعا وتذكر وازع الوازع أو برهان الرب أخيرا (قارن مع سورة الإسراء آية الشوري).

الأخلاق الفلسفي⁴¹ والصوفي⁴² فيوسع آفاق الإنسانية : مجال تعلقي الأخلاق بما بعدها القرآني- وهو ما بعد يجررها من مآزق الأخلاق المنغلقة التي نتجت عن التمام الكاذب المسيطر على وضع الإنسانية الحالية كما عرفها هيجل في الباب الرابع من فلسفة التاريخ بالمقابل مع حاضر العالم الإسلامي الذي يتهمة بنقيض ما يصف به العالم الجرمني : "ذلك أن العالم المسيحي هو عالم الكمال. فالمبدأ قد تم وبالتالي فإن فقد بلغ الأمر غايته: لم تعد الفكرة المثال ترى شيئا غير حاصل على ما يستوفيه حقه في المسيحية. وبالفعل فالكنيسة هي من ناحية أولى إعداد للفرد للخلود من حيث هو مستقل ما كانت الذوات العينية بما هي هي ما تزال دائما قائمة في التعيين الجزئي. لكن الكنيسة يحل فيها روح الإله حاضرا فيها كذلك إنها تعفو عن المذنبين وهي مملكة السماء الحاضرة. وبذلك فإنه لم يبق للعالم المسيحي أي خارج مطلق بل لم يبق له إلا خارج نسبي هو في ذاته خار تم تجاوزه ولم يبق بالنظر إلى ما يتعلق به الأمر فيه إلا إظهاره إظهار أنه قد تم تجاوزه . فينتج من ثم أن العلاقة بالخارج لم تعد هي المحددة بخصوص حقب العالم الحديث. علينا إذن أن نبث عن مبدأ آخر لتقسيم الحقب."⁴³..

وبذلك يصبح سؤال الأخلاق وعلاقتها بالقرآن سؤالا عن الدور الذي يمكن أن يؤديه القرآن الكريم في التحرر من هذا الانغلاق وعلاج الأزمة الوجودية الإنسانية الحالية التي يمكن ردها إليه وإلى التمام الزائف المتحقق في الإنسان المسيحي بلغة هيجل تحقفا يجعل مفهوم الإنسان مقصورا عليه ثم على الإنسان الغربي بعد أن أصبح ممثلا للإنسان بإطلاق

41 ويتضمن هذا المعنى ما ورد في كتابين لأرسطو هما أخلاق نيقوماخوس والسياسة. وعدم ترجمة الكتاب الثاني إلى

العربية فرض على ابن رشد في كتابه السياسي الجمع بين أخلاق نيقوماخوس وكتاب الجمهورية: لتأسيس نظرية الدولة على نظرية الإنسان وأخلاقه. لكن نفس المضمون يمثله خاصة كتاب الشرائع لأفلاطون وصلة الأخلاق بالدين في المقالة العاشرة منه.

42 وهو مضمون متروك بحسب نوع التصوف بين القرآن والسنة في التصوف السني وبين المسيحية والزرافانا الهندية

(انظر ماسينيون ورد ماكس هرتون عليه في مقالنا الذي ترجمناه عن الألمانية حول دحض الثاني لنظرية الأول حول تصوف الحلاج).

43 انظر هيجل فلسفة التاريخ, ص. 414 من عدد 12 من الأعمال نشرة stw عدد 612

Denn die christliche Welt ist die Welt der Vollendung ; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das .

Ende der Tage voll geworden : die Idee kann im Christentum nichts Ungefridigtes mehr sehen . Die Kirche ist zwar einerseits für die Individuen Vorbereitung für die Ewigkeit als Zukunft, insofern die einzelnen Subjekte als solche immer noch in der Partikularität stehen ; aber die Kirche hat auch den Geist Gottes in sich gegenwärtig, sie vergibt dem Sünder und ist das gegenwärtige Himmelreich. So hat denn die christliche Welt kein absolutes Aussen mehr, sondern nur ein relatives, das an sich überwunden ist und in Ansehung dessen es nur darum zu tun ist, auch zur Erscheinung zu bringen, dass es überwunden ist. Hieraus folgt, dass die Beziehung nach aussen nicht mehr das Bestimmende in betreff der Epochen der modernen Welt ist. Es ist also ein anderes Prinzip der Einteilung

« aufzusuchen

وساعيا لفرض قيم العولمة ذات النمطية الغربية التي تعد نهاية التاريخ بما يفيد ضرورة فرض نموذج الخلق ونمط عيشه ورؤيته للعالم وللوجود وبالتالي إعلان الحرب على من يقاوم هذا المسعى الاستعماري. وبهذا المعنى فالإسلام يمكن أن يكون بقيمه وانفتاحه على ما يتعالى على العالم المنغلق والمزعوم تاما ما يعلل بداية الحرب عليه لانتقامه بأنه مصدر كل بلاوي العالم الغربي أعني بداية تقض وهمه المبني على ظنه بلوغ التمام وسعيه لفرضه بالقوة على البشرية كلها. وهذا هو الفهم الذي نريد الغوص فيها لنبين أن الإسلام والقيم الخلقية القرآنية تفتح أفقا جديدا يحرر الإنسانية من الوضع الذي تردت إليه بسبب ما أدى إليه التلويثان المادي (للطبيعة) والرمزي (للثقافة)⁴⁴.

المسألة الثانية

السياق التاريخي الحي لتحديد ما وراء الأخلاق

الكاركاتور التاريخي :

" لكن الشرق ذاته بعد الحماسة العظمى اختفى بالتدرج ففاص في المتع الجنسية وأصبحت الانفعالات القبيحة مهيمنة عليه. ولما كانت المتعة الحسية موجودة بعد في التشكل الأول لعقيدة الإسلام ذاتها باعتبارها رفعت إلى منزلة الجزء في الجنة، فإن هذه المتعة عوضت الحماسة. وفي الوقت الحالي فالإسلام، الذي أجبر على التراجع إلى آسيا وإفريقيا ولم يبق إلا في زاوية من أوروبا بسبب التحاسد بين القوى المسيحية، قد اختفى منذ أمد طويل من تاريخ العالم وعاد إلى الكسل والسكون الشرقيين."⁴⁵

⁴⁴ كل محاولات هيجل في فلسفة الدين وفي الفينومينولوجيا والمنطق لإثبات التمام والانفلاق والعلم المطلق من خلال

وجوه الشبه بين التثليث المسيحي وأبعاد المنطق التقليدي هي من جنس محاولات قراءة التاريخ بحساب الجممل أو فهم الفلك بالتنجيم. والمعلوم أن ابن خلدون قد سخر من علم الجفر لأنه من هذا الجنس ويستند إلى حساب الجممل.

⁴⁵ هيجل فلسفة التاريخ ص. 434. Der Orient sebst aber ist, nachdem die Begeisterung allmählich

geschwunden war, in die grösste Lasterhaftigkeit versunken, die hässlichsten Leidenschaften wurden herrschend, und da der sinnliche Genuss schon in der ersten Gestaltung der Mohammedanischen Lehre selbst liegt und als

الكاريكاتور الثيولوجي :

"والتناقض بين المسيحية والإسلام يتمثل في أن الروحانية تطورت في المسيح بوصفه تثلثا، أي بوصفه روحا عالما بذاته. ويتمثل ذلك في أن تاريخ الإنسان وعلاقته بالواحد تاريخ عيني، وله بداية من الإرادة الطبيعية (التي هي كما لا ينبغي أن تكون) والتخلي عنها وصيrote جوهره هذا بواسطة هذا النفي لذاته. أما المسلمون فيكرهون كل ما هو عيني، ويمنعونه، والإله عندهم واحد بإطلاق، وبالمقابل (مع المسيحية) فليس للإنسان غاية ولا خصوصية ولا أي أمر يخصه بالذات. لكن الإنسان الموجود يضيف على نفسه الخصوصية في ميوله ومصالحه- فتكون هذه على قدر كبير من الوحشية، وفقدان الزمام لعدم التفكير لديهم. وقيض ذلك التام موجود لديهم كذلك، أعني ترك كل شيء واللامبالاة إزاء أي هدف، ومطلق الاستسلام لخمية الأقدار، واللامبالاة إزاء الحياة. وليس لاي غاية عملية قيمة جوهرية. لكن لما كان الإنسان كذلك عمليا وفاعلا، فإن الغاية يمكن حينئذ أن تكون حتى تحقيق إجلال الواحد لدى كل البشر، ومن ثم فالإسلام دين متعصب بالجواهر"⁴⁶.

صدرنا الفصل الذي نريد فيه تحديد السياق الحي الذي تبرز فيه معالم المابعد الخلقى بنصين لهيجل من فلسفة التاريخ ومن فلسفة الدين ووصفناها بالكاريكاتور رغم ما يبدو فيها من المطابقة الظاهرية مع حال الأخلاق عند المسلمين في عصر الانحطاط والاستعمار. وقد يبدو هذا التصدير لأول وهلة غريبا في محاولة للكلام على الأخلاق في القرآن لذاته دون حاجة للتنزيل في سياق العلاقة المتوترة بين الحضارتين الإسلامية والغربية التي هي في رأي الكثير لا تتجاوز البعد السياسي من العلاقات ومجرد صراع مصالح ليس له أعماق فلسفية وتاريخية بعيدة⁴⁷.

Belohnung im Paradiese ausgestellt wird, so trat unun derselbe an die Stelle des Fanatismus. Gegenwärtig nach Asien und Afrika zurückgedrängt und nur in einem Winkel Europas durch die Eifersucht der christlichen Mächte geduldet, ist der Islam schon längst von dem Boden der Weltgeschichte verschwinden und in orientalische Gemächlichkeit und « Ruhe zurückgetreten

Der Gegensatz des Christlichen und Mohammedanischen ist, dass in“ 337-336. فلسفة الدين ص. 46

Christus die Geistigkeit konkret entwickelt ist und als Dreieinigkeit, d.h. Als Geist gewusst wird und dass die Geschichte des Menschen, das Verhältnis zu dem Einen, konkrete Geschichte ist, den Anfang hat vom natürlichen Willen (der ist, wie er nicht sein soll) und das Aufgeben desselben ist, das Sichwerden durch diese Negation seiner zu diesem seinem Wesen. Der Mohammedaner hasst und verbannt alles Konkretes : Gott ist der absolut Eine, wogegen der Mensch keinen Zweck, keine Partikularität, keine Eigentümlichkeit für sich behält. Der existierende Mensch partikularisiert sich allerdings in seinen Neigungen, Interessen, und diese sind hier um wilder, ungebändiger, weil die Reflexion ihnen fehlt, ; aber damit ist auch das vollkommene Gegenteil (vorhanden), alles fallen zu lassen, Gleichgültigkeit gegen das Leben, kein praktischer Zweck gilt wesentlich. Indem nun aber der Mensch auch praktisch ist, tätig ist, so kann nun der Zweck selbst nur sein, die Verehrung des Einen in allen Menschen hervorzubringen ; « daher ist die mohammedanische Religion wesentlich fanatisch

47 وهذه الأعماق التاريخية والفلسفية البعيدة هي التي تفسر الطابع الكاريكاتوري للصورة التي للغرب على الإسلام

وحضارته وهي التي تملأ مواقف التعالي والعدوانية في الكثير من الأحيان دون موازنة عقلانية بين أنظمة القيم ونماذج الحياة بالتوازي الحقيقي

فالتحليل الفلسفي الرصين يبين أن الأخلاق التي تتحدد إلا ضمن السياق التاريخي المحي تجعل العلاقة بين الحضارتين المتنافستين روحيا وتاريخيا من جوهر الإشكالية المطروحة عندما ننظر فيها م منطلق مطلبنا أعني : ما بعد الأخلاق. فطلوبنا لا يتمثل في إحصاء الآيات ذات الدلالة الخلقية بمعنى النصائح الخلقية أو الوعظ الخلقى الذي لا يخلو منه نص ديني بل هو البحث في ما وراء الأخلاق أو في ما يحدد المناخ الروحي للجماعة فيجعل أخلاقها وكيف معين يحدد مواقفها القيمة ومنزلتها التاريخية كما يحاول هيجل هنا تطبيقه في ما يسميه بالتضاد بين الإسلام والمسيحية عقيدة وتأثيرا خلقيا يتعين في ثمراته وآثاره التاريخية.

ولهذا الغرض اخترنا ذينك النصين : ذلك أنه ما لم نبين الطابع الكاريكاتوري للنظرة الغربية التي تتأسس عليها أو التي يترجم عنها هذان النصان فإن كل المحاولات الدفاعية تكون من اللغو الذي لا يغير المواقف. وما كنا لنهتم بها لولا أن جل النخب العربية وليس الحداثية وحدها استبتظنها وتحاول البحث في المرجعيات الإسلامية عما يقبل بما يقدم بديلا منها لعدم إدراك طبيعة الماوراء الخلقى الإسلامي المختلف تماما عما فرضه هذا الكاريكاتور ذو المصدرين الفلسفيين : فلسفة الدين وفلسفة التاريخ اللتين تعتبران صوغا نهائيا للدين والتاريخ نموذجين للبشرية. وإذا صدقنا هذه القصة قبلنا بهذا الوصف للحضارة الغربية فالنتيجة هي تحميلها مسؤولية الأزمة الإنسانية الراهنة التي هي فيها اللاعب الرئيس والمسيطر سيطرة شبه تامة ومن ثم فينبغي البحث عن مخرج مختلف قد نجده في ما وراء خلقي قرآني : فرضيتنا أن قيم القرآن وأخلاقه تمثلان مستقبل الحضارة الإنسانية مستقبلها الذي سيحررها من مآزق العولمة ونهاية التاريخ المزعومتين.

فالنص الأول الذي أنهى به هيجل الفصل الذي خصه للإسلام منتقى من الفصل الثاني من الباب الرابع العالم الجرمانى من فلسفة التاريخ. والنص الثاني جاء في غاية الفصل الأخير من فلسفة الدين. وهما نصان يمثلان في آن أهم نظرة فلسفية لطبيعة العلاقة بين الدينين والحضارتين وخلاصة التأسيس الفلسفي الشيولوجي للصورة الكاريكاتورية التي للغرب منذئذ عن الإسلام وتاريخ المسلمين، الصورة التي ما تزال مسيطرة على الفكر الغربي. ومن هذه الصورة تصدر مواقف الغرب منه وأحكامه المسبقة عليه.

ومن ثم فهي التي تحدد علاقته به وأحكامه على أخلاقه وقيمه وسلوكه. لكنها في آن تعين ما يتصوره هيجل المميزات الإيجابية للحضارة الغربية وما يمكن أن يعتبر التأسيس الفعلي للعيوب التي اتضحت الآن عندما عمت وأطلقت متحققة في التاريخ الفعلي والتي لا علاج لها إلا ما ظنه هيجل عيوباً تشوب الإسلام وحضارته وهو ما تقصده بأن الإسلام يفتح أفقا جديدا للإنسانية أصبح الآن بوسعها فهمه بعد أن سد الأفق الذي بينت سيطرته فساده الجوهري: تأليه الإنسان ونكوصه إلى قوانين التاريخ الطبيعي والتخلي الفعلي عن قوانين التاريخ الخلفي في غير وظيفة النفاق القولي الذي يخفي النكوص الفعلي.

وبعبارة أوضح: فرضية هذا البحث هي الاعتقاد الراسخ في ضرورة المحافظة على ما وراء الأخلاق القرآنية ورفض كل محاولة دفاعية تطلب فيها ما يماثل ما صار يعد كونيا زيفا أو ما يحمي الذات من حرب التمييز بالخضوع له تسليما خوفا من أن يفرض عنوة باسم الحرب على الإرهاب أو باسم تعميم ما يزعم حقوقا للإنسان في الأقوال دون الأفعال لما يتسم به هذا الخطاب من ازدواج يغطي عن حرب المصالح وفرض النموذج الغربي بزعم أنه غاية التقدم الإنساني المطلقة. وموقفنا ينطلق من الاعتقاد الراسخ بأن المسلم عليه أن يكون معتزا بما وراء الأخلاق القرآنية وفخورا به. فعند فهم الماوراء الذي وضعه القرآن الكريم والذي هو عين الرسالة الخاتمة فهمه على حقيقته واستخراج نسقه عقليا بالانطلاق من أسلوبي القرآن الأمثولي والمثالي في تحديده يتبين الماوراء الذي أسس لأسمى الأخلاق التي يمكن للعقل تصورها. والمنهج الذي نتوخاه هو عينه المنهج الذي تستند إليه المعرفة العلمية: تحليل لما يقع تحت الإدراك من عناصر الظاهرة التي ندرسها بنظام نظري متناسق يجعلها مترابطة بمنطق عقلي خال من التناقض قدر المستطاع وقادر على إدراك ما كان خفيا أو مضمرا وتوقع ما يمكن أن يترتب عليها⁴⁸.

وقد نمت حدة المواقف وسطحية الأحكام المسبقة التي نجد مرجعيتها في هذين النصين ثم تشنجت خاصة بعد الإحساس بانبعث الحضارة الإسلامية من الرماد الذي بدا وأنها قد آلت إليه. فالتحولات الجوهريّة التي طرأت على العالم بما في ذلك عودة الإسلام إلى

48 وهو فهم براجاتي للنظرية من حيث هي نموذج نظري لا معنى إلا بما له من قدرة تفسيرية للظاهرة التي ندرسها

والتي هي هنا ما وراء الأخلاق أو نسق الخيارات الوجودية التي تضيء الصفة المطلوب البرهان عليها على عناصرها والتي هي في حالتنا هذه صفة الأخلاق. وهذا المعنى معمول به في العلم القديم والحديث والفرق هو أن العلم القديم كان يعتمد على نظرية المطابقة ولا تاريخية لعلم والعلم الحديث لم يعد يقول بها بالمطابقة يقول بتاريخية المعرفة العلمية. وهذا يعني أن وصفنا للماوراء محاولة مؤقتة يمكن أن يتم تجويدها أو دحضها وتعويضها بغيرها أكثر عكسا للمعطيات المتوفرة من الظاهرة أو أكثر تناسقا.

الغرب وصيرورته جزءا لا يتجزأ من شعوبه وعودته إلى الفاعلية التاريخية وإن في شكل حركة مقاومة للانبعاث والتحرر من الاستعمار منذ قرنين أي مباشرة بعد وفاة هيجل لم تغير هذه الأحكام والرؤى الغربية بل زادت حدة متناسبة مع توجه شباب الأمة بجنسيه إلى الجمع بين الوفاء لحضارته الإسلامية ونبذ العدا للثقافة الغربية في مشروعات الإصلاح التي بدأت تؤتي أكلها فأصبح الكثير من اليمين الغربي وسعيا لبناء العلاقة العادلة بين المجموعتين الغربية والإسلامية بخلاف ما يراه اليمين الذي يعيش هوس التهديد المحتمل لمركزية الحضارة الغربية⁴⁹.

فحركة الإسلام ونموه المضطرب-بخلاف وهم هيجل عن خروج الإسلام من تاريخ العالم- وصدام المصالح أحييت لدى الكثير من النخب الغربية وحتى من النخب العربية المتغربة هذا الموقف العدائي والعدواني المصحوب بشيء من بقايا الماضي عندالأولين وبشيء من السخرية عند الآخرين الذين يعتبرون هذا الانبعاث ليس سعيا لفتح آفاق جديدة في المستقبل بل هو عندهم نكوص للماضي. وقد أذكي هذا الانبعاث جدوة العدا والعدوان-في شكل صريح أحيانا كما في نظرية الصدام الحضاري أو مبطن أحيانا أخرى كما في دعوى الحرب على الإرهاب ومحاوله فرض أنظمة تربية تنزع من حضارة الإسلام أهم مقوماتها وشروط حصتها-فاعدت العلاقة المتوترة التي سادت خلال القرون الوسطى وفي بداية العصر الحديث والتي كانت علة في مثل هذه الفلسفة بما ترسبت في وعي صاحبها الذي ربي تربية كنسية⁵⁰ وظل فكرا الكلامي-الصوفي مسيطرا على فلسفته. وهي فقرة تؤكد ما ورد في فلسفة الدين بنفس المنطق الذي يصف الإسلام وصفا يخرج من التاريخ.

ولما كان الهدف من هذه المحاولة ليس استخراج الوصفات الخلقية من القرآن أو حتى تأسيس الأخلاق بمنتهجات من القرآن كالحال في الفنون الأخرى التي استخرجت منه (الفقه والتصوف وبعض مذاهب الكلام) فإننا لن نسعى إلى البحث في الأخلاق بوصفها فنا آخر يستخرج من القرآن مثل هذه الفنون. فنحن نعتبر أخلاقا قرآنية ما يجعل جميع هذه الفنون

49 وهذا الهوس لا يحدد الموقف من الإسلام وحضارته فحسب حتى وإن كان الموقف في هذه الحالة أشد عنفا

وصراحة ربما بسبب تاريخ العلاقة بين ضفتي المتوسط-بل من كل الحضارات الأخرى غير الغربية التي يرون فيها تهديدا محتملا للتفرد الذي يتصورونه ليس صدفة تاريخية بل حقيقة ميتافيزيقية كما يتبين من نصي هيجل هذين.

50 والمعلوم أن الجدل حول الإسلام ومعه موقف اللاهوتيين المعادي قد عاد عودة حامية في نهايات القرن الثامن

عشر وبدايات القرن التاسع عشر في خلال مناقشة فكر سبينوزا ولسينج أنظر Kuschel, Karl-Josef, *Vom Streit zum*

Wettstreit der Religionen : Lessing und die Herausforderung des Islam ترجمة أي يعرب المرزوقي ومنير الفندر بعنوان الأديان من التنازع إلى التنافس لاسنج وتحدي الإسلام مؤسسة كلمة أبو ظبي 2009.

توصف بكونها أخلاقا مطابقة لفضيلتها أي لما تقتضيه طبيعتها ووظيفتها اللتين يحددهما لها القرآن الكريم. ونريد أن نبين هذه الصبغة الخلقية متمية في سياق تاريخي حي مداره الخيارات القيمة . وليس أفضل من الظرفية الإسلامية الحالية التي تعيش لحظة تاريخية مدارها الكوني هو وضع القيم الإسلامية موضع تساؤل وتشكيك.

لذلك فالهدف هو بيان ما نعنيه بأن جوهر الرسالة الإسلامية كما يحددها القرآن هو الأخلاقي غايات (الفضائل) وأدوات (ما به تتحقق الفضائل) في جميع الشؤون الإنسانية النظرية والعملية، وذلك سواء تكلمنا على الخلقى سلبا (ما يعتبر لا أخلاقيا) أو إيجابا (ما يعتبر أخلاقيا)⁵¹ وأن السياق الدولي الحالي يجعل هذا الجوهر مدار صراع دولي- يكاد يتحول إلى تجريم لهذا الجوهر. ولما كان أهم مقوم من هذا الجوهر هو جعل الأدوات تابعة للغايات ومن ثم جعل السياسي بما هو فن أدوات تحقيق الغايات تابعا للخلقى بما هو الموقف المحدد للغايات بات الصراع الدولي مركزا على هذا الخيار بدعوى تحرير السياسي من الديني. والضمير هو تخليصها من الخلقى، أعني من المميز الحقيقي للإسلام الجامع بين الديني والسياسي إذ حتى عقلا لا يمكن تصور أخلاق من دون دولة لأنها شرط حماية الجماعة ورعايتها أعني ما من دونه لن يبقى من الأخلاق إلا الاسم.

ومدار الصراع ضد هذا الخيار الإسلامي يعود في الحقيقة ليس إلى نزعة الهيمنة فسحب بل وكذلك إلى اضمار ما صرح به هيجل. فعنده أن الدين المسيحي هو الدين الخاتم والحقيقة المطلقة وأن التاريخ الغربي هو نهاية التاريخي ومن ثم ضرورة تعميم النموذج الغربي كما يصفه هيجل هنا بكل الوسائل وخاصة بأداتي القوة المادية والثقافية⁵².

وبعبارة أوضح فإن المفهوم مؤسس لمعنى الخلقى في كل الشؤون البشرية يمكن أن نصلح على تسميته بالمناخ الروحي الذي يتطابق فيه الإنساني والخلقى هو جوهر

51 والقصد هنا كالقصد في الإرادة. فهي قد تفهم بوصفها قسمة الكراهة وقد تفهم بوصفها كلا الأمرين الفعل الإيجابي

والسلبي لما يطلبه الكائن الحر قبولاً أو رفضاً رغبة فيه أو رغبة عنه.

52 فما يسميه هيجل بالكلّي المتعين يعني استيعاب المتناهي للامتناهي بحيث تزول المسافة بين المطلق والنسبي ويصبح

الإنسان المشرع المطلق هو معنى الحرية عنده-فلا يتعالى عليه ما يكون وازعا للوازع أعني ما يعتبره هيجل جوهر العبودية المميزة للإسلام بمعنى كونه يرفض أن يستنفذ العيني المجرد وأن يكون الكلّي مستوفي في العيني والمطلق في النسبي وما بعد التاريخ في التاريخ أو بعبارة هيجل أن تصبح مملكة الدنيا مملكة الرب فيزول الفرق بين عالم الغيب وعالم الشهادة. وذلك هو شروط التجبر والطفيان الإنسانيين أعني جوهر العولمة التي هي طاغوت سياسي وثقافي واقتصادي وعسكري لا يخضع إلا للقانون الطبيعي حيث يكون الأمر والنهي بيد الأقوياء وتزول كل القيم التي صبح مضمون خطاب التفائق السائر لهذا الطفيان لا غير.

الرسالة الإسلامية. فالإنساني فيها ليس هو شيئاً آخر غير الخلق و الخلق هو عين الإنساني وما يترتب على ذلك هو جعل الدولة بوظيفتي الحماية (شرط سلمية الجماعة وبقائها وتحقيقها وظائفها) والرعاية (شرط سد الحاجات بالتعاون والتعاوض العادل) جعلها المؤسسة الجامعة بين تحقيق الإنساني والخلق في آن.

لكن لهذا المناخ الروحي المؤسس للأخلاق بوصفه ما بعدا لها يمكن أن يوثق الإنسان لذاته فينغلق على النسبي بإطلاقه أو أن يحرره من توثيق ذاته ومن إطلاق النسبية فيفتح على المطلق. وهذان هما الموقفان اللذان نعالجها في هذه المحاولة منطلقين من أكثر النصوص الفلسفية الغربية الحديثة تمثيلاً للموقف من الإسلام باعتباره بهذا المعنى -المناخ الروحي- مضادا للمسيحية ممثلة للموقف الغربي بالمصطلح الفلسفي السائد. وحينئذ سيتبين الخلق يهذين المعنيين هو المحدد للشرط الإنساني في لحظتنا الراهنة من حيث طبيعة الصلة بالإلهي سلبا أو إيجابا الصلة المحددة لكل ما عداها من علاقات الإنسان بذاته وبغيره.

وبالنسبة إلى القرآن فهذا المناخ هو معنى "إن الدين عند الله الإسلام" ليس بمعنى كونه ديناً من بين الأديان، بل بمعنى الديني في كل دين مطبقاً على الماضي في القص القرآني (كل المؤمنين بالأديان الوارد ذكرها في القرآن يعتبرون مسلمين) وعلى المستقبل في المشروع القرآني، أي هذه العلاقة الدائمة التي تصل الإنسان بما يتعالى عليه فيسلم أمره له في ما يتجاوز ما يعتبر نفسه مسؤولاً عنه بما هو مكلف⁵³. ومن ثم فنحن نحاول في هذه الورقة الكلام على ما وراء الأخلاق بوجهي التقليديين كما سبق أن حددناها في المسألة الاصطلاحية:

- 1- الكلام على ما وراء الأخلاق من حيث هي فن نظري يحدد طبيعة القيم الخلقية ويؤسس لها عقلياً أو ما يسمى بالأخلاق حكماً في الأذهان وفي العلم: Moralität. والاستمساك بهذا الموراء هو ما يسمى بمجاهدة الاجتهاد التي تعبر عن موقف وجودي تنبع منه قيم المعرفة: ما وراء أخلاق النظر العامل (=العلم للعمل التقني والخلق بما فيه العلم للعلم).
- 2- والكلام على ما وراء الأخلاق من حيث هي ممارسة تتحدد بتعيينها في العادات والتقاليد أو ما يسمى بالأخلاق في الأعيان والعمل: Sittlichkeit. والاستمساك بهذا

53 بالمعنى الذي جعل جوته مثلاً يقول إننا جميعاً في الإسلام نولد وفيه نموت:

المأوراء هو ما يسمى مجاهدة الجهاد التي تعبر عن موقف وجودي تنبع منه قيم العمل: ما وراء أخلاق العمل الناظر (=العمل على علم تقنيا وخلقيا).

وهاتان المجاهدتان وخاصة الثانية هي مدار الحرب على الإسلام وهي موضوع التشويه الأقصى لأنها شرط حماية الذات ومن ثم فهي شرط الحرية وعدم التبعية لأن شرط شروط الوجود الجمعي هو حماية الجماعة لذاتها ولجمال حياتها غير التابعة : حتى إن ابن خلدون يعتبر من فقد هذا الشرط فقد كل "معاني الإنسانية" . وكان يمكن أن نفهم من يشوه هاتين المجاهدين مقصور تشويبه لهما لصلتها بالدين لو قبل أن تبقي بصورة مدنية مثلا فلا يعتبر الدفاع عن الحرية وتحقيق شروط عدم التبعية حقا للمسلمين بحيث لا تكون مقاومتهم للاستعمار والاستبداد موصوفة بالإرهاب. لكن مشوه المجاهدين لا يشوهها لأنها دينيتان عند المسلمين بل لأنها تحققان ما لا يريد إلا لنفسه : فله دون سواه حق حماية ذاته ومجال حياته وحرية ضد الاستبداد والفساد.

المسألة الثالثة

ما بعد الأخلاق بالمنظور الفلسفي

ما يعنينا في البحث ليس هو إذن الكلام على سلم القيم الخلقية لاستخراجها من آي القرآن الكريم فهذا ليس بحثا فلسفيا بل هو بالأحرى من جنس الوعظ والحكمة العامة- بل البحث في ما يعد منبعا لكل القيم في الرؤية الوجودية التي للحضارة لنفسها ولعلاقتها بالغير ومن ثم في رؤيتها للإنسان وعلاقته بذاته وبغيره وبما يتعالى عليه. ذلك أن هدفنا ليس فهم الاخلاق في الأقوال والأذهان فحسب بل فيما به تتقوم الأفعال والأعيان خلال فعلها الحي المحدد

لطبيعة الموقف والرؤية للذات وللعلاقة بالغير لعلاقة الغير بالذات ورؤيته لذاته في تحديد هذه العلاقة التي تقدم منطق الصراع على منطق التعاون.

لذلك فكما رأينا فإن نصي هيجل اللذين صدرنا بهما الفصل السابق بطابعهما الكاركتوري يؤديان دورا مهما في محاولتنا عرض الماوراء الخلقى الذي يؤسس القرآن لفهم المسألة الخلقية بهذا المنظور الساعي إلى فهم علل الصراع القيمي والسياسي الحالي بين الأمة الإسلامية والغرب الذي يستعمر أرضها ويستنفذ ثرواتها ويستعبد إنسانها ويستهن بقيمتها ويسعى لأن ينزع من حضارتها سر حصانتها وسر كونها الرسالة الكونية التي ترى نفسها شاهدة على العالمين. فالهدف هو إذن تحديد الموقع الحقيقي للأخلاق الإسلامية بما هي علاج للشؤون البشرية عامة وذلك في سياق أزمة تاريخية حية يعتبر الإسلام فيها آخر سد خلقي وروحي يحول دون فرض النموذج الغربي. وتلك هي أزمة العالم الحالية أزمتها التي يمكن اعتبارها أزمة السعي الإنساني العام للتحرر من نتائج هذه الفلسفة بوجهيها اللذين نتجت عنهما كل إيديولوجيات القرنين التاسع عشر والعشرين والتي يحاول القرن الحادي والعشرين التحرر من بقاياها ومن محاولات إحيائها لبناء عالم متحرر من الصراعات المبنية على المقابلات العنصرية التي من جنس الشرق والغرب كما في هذين الفلسفتين أو من جنس صراع الحضارات الذي هو ترجمتها الحالية.

فهذا السعي باتت بؤرته الأساسية فكرا وفعلا متمثلة في الحضارة العربية الإسلامية بدليل الحرب الشعواء التي تشنها الإمبراطوريات الاستعمارية المتوالية على الإسلام وحضارته. فبعد إمبراطوريات أوروبا التقليدية جاء دور الإمبراطوريتين الناجمتين عن ثقافتها (الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة) لتواصل نفس الحرب ماديا ورمزيا. ثم عادت أوروبا التقليدية ومعها الولايات المتحدة وإسرائيل وحتى العرقيات الشعبوية المتدثرة بدثار الإسلام وبدأت تطل علينا أقطاب شرقية ليست أقل عداء للحضارة العربية الإسلامية. وما كان ذلك ليكون كذلك لو لم يكن الإسلام وحضارته يمثلان بحق المختلف الحقيقي والأفق الأوسع للإنسانية المقبلة بعد أن بلغت ذروة الوحدة المادية والفرق الروحية (جوهر العوامة).

لذلك فقد يبدو هذا البحث بعيدا عن مطلوب الندوة كما أسلفنا. وهو ما يقتضي أن نبين العلاقة المتينة بينهما. فهذا المطلوب يبدو مقصورا على علاج إشكالية تأصيلية

نظرية غايتها تحديد الأخلاق بمرجعية قرآنية نظير تحديدها بمرجعية الفلسفة⁵⁴ والتصوف كما- يتبين من المقابلة بين ضربي التحديد⁵⁵. فيكون المنتظر في هذه الحالة شبه مقصور على استخراج فن جديد من القرآن نظير استخراج الفقه أو الكلام أو التصوف منه لتأصيل الأخلاق. ويكون القرآن حينئذ مرجعية لفن الأخلاق يتم المراجع الأخرى ولا يغني عنها. وهذه الغاية ممكنة التحقيق وهي دون شك قابلة لأن تكون مفيدة في التعليم الديني الذي يساند التربية الخلقية للشباب.

لكن الغرض في هذه الحالة ليس من المباحث الفلسفية بحق لأنه قد لا يتجاوز نوع من التبرير الديني عامة والإسلامي خاصة للقبول بنسق القيم الخلقية الحالية فينتسب إلى الموقف الدفاعي أكثر من انتسابه إلى البحث الفلسفي: بل هو يكون عندئذ من جنس التخلي عن قيم القرآن التي لم تطلب لذاتها وتعويضها بالقيم الغربية المفروضة بتبرير صوري خارجي. وهذا ما بدأ يصبح مطلوب السلط الرسمية التي لم تعد لها الجرأة الخلقية الكافية لحماية الخيارات الوجودية التي قد يكون فتحا لآفاق جديدة الإنسانية محتاجة إليها بخلاف بادئ الرأي. ويكون البحث عندئذ من جنس ما يسمى بفقه الواقع تلطيفا لما يمكن أن يوصف بكونه فقه تبرير الواقع ونسيان الواجب.

ما نحاول القيام به في هذه الورقة مختلف كلياً عن هذا المسعى: نريد أن نفهم الخلق القرآني لذاته متخلصاً من الصورة الكاريكاتورية التي فرضت عليه وأيدها الموقف الانهزامي إزاء هذا الفرض. لذلك فضلنا أن يكون المدخل أساس الكاريكاتور الفلسفي من الإسلام وتاريخه: فالتضاييف مع الغرب الذي هو واقعة تاريخية وحقيقة عقدية يمكن أن يحول دون فهم الطبيعة التحريرية لمحاولة بيان الوجه الكاريكاتوري المفروض وخاصة هزيمة التسليم به الصورة. فهذا الفرض والتسليم به أدى إلى محاولات تبرير أخذ البديل أي الكاريكاتور المقابل متمثلاً في الخلق الغربي لذاته مع زعمه الكلي الإنساني الخاتم للدين والتاريخ في آن: الحضارة الغربية غاية التطور التاريخي وفلسفتها الروحية غاية التطور الروحي.

ذلك أن محاولات التأسيس الفلسفي للأخلاق تتدخل فيها فروع الفلسفة والدين جميعها كلا بحسب دوره فيها ولا يمكن أن تقابل فيها بين المرجعيتين الفلسفية والصوفية

54 مسكويه مثلاً

55 الغزالي مثلاً

من ناحية أولى ومرجعية دينية مختلفة عنها من جهة ثانية إلا إذا اعتبرنا الدين مرجعية ليس لها ما تشترك فيه معها أو اعتبرنا أن ديننا ما أحدث نقلة نوعية في رؤى تلك المرجعيات المختلفة عنه بموقفه منها. لكن ما يجري حاليا هو أن الأخلاق السائدة والتي تعرف نفسها بالتضاد مع الأخلاق التي تمثل رؤية الإسلام تستند إلى المرجعيتين الفلسفية والصوفية معا كما نلاحظ ذلك عند هيجل في دروسه حول فلسفة التاريخ وحول فلسفة الدين وضميتها في أدلة وجوه الله⁵⁶.

فما نطلبه هو ما وراء معني الأخلاق في الفكر الفلسفي بمعنى الخيارات الوجودية التي تجعل هذين المعنيين ممكنين للإنسان أي الخيارات المحققة للحرية وعدم التبعية حتى تكون الأخلاق ممكنة. ولنصطلح على تسمية هذا الما وراء بالمناخ الروحي أو بروحانية الحضارة التي تقول بهذه الأخلاق. ولنضرب مثلا يفهمنا القصد من الخيارات الوجودية الشارطة لإمكان الأخلاق. فعندما يفسر الماركسي التاريخ بتقديم الاقتصادي على ما عداه من العوامل فهو يجعل قيمتي الاستعمال والتبادل الاقتصاديين أعلى القيم في الحياة رغم أنه يبدو معللا للحاجة إلى الثورة بمطالب إنسانية متعالية على هاتين القيمتين.

وهذا التقديم صحيح بشرط تصور البشر تابعين لمجتمع العبودية بالمعنى الحديث أو مجتمع الضرورة بالمعنى الفلسفي عند الفارابي مثلا لكن مجتمع الأحرار تتقدم عنده درجات ثلاث أخرى من القيم فتحدد منزلة القيمتين الاستعمالية والتبادلية في سلم القيم المتعالي على الحاجة الاستعمالية وعلى التحكم السوقي. فعندما توجد قيم لا تقبل التعبير بالحاجة الاستعمالية ولا بالتحكم التبادلي فإن هذا السلم يترد إلى الخلف ويصبح الاقتصادي تابعا. مثال ذلك أن قيمة الحرية تنقل الجماعة من تقديم الاقتصادي على الخلق إلى الموقف المقابل لأنها تؤدي إلى التضحية بالحياة من الحرية. فالحرية والكرامة عند شعب حر كريم أثمن من نوعي القيم الاقتصادية أي قيم الاستعمال (تحكم الحاجات) وقيم التبادل (تحكم السوق). والقيم المتعالية على الاقتصادي هي التي يمكن أن تعد معيار تصنيف الحضارات بحسب الما وراء الخلق لديها بل هي

56 أساس فلسفة الدين الهيجلية هو وحدة وجود ذاتوية بديلا من وحدة الوجود المستندة إلى وحدة المدد القياسي

بالمثلوس لسبينوزي: الغاية هي الوصول إلى المسيح بما هو تحقق وحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية أو الذاتية اللامتناهية والذاتية المتناهية.

أيضا التي تعين منزلة القيم الاقتصادية⁵⁷. وهي تتمثل في مستويات ثلاثة مختلفة بحسب الحضارات تقدما وتأخيرا وكلها لا تتحقق التحقق التام إلا في مجتمع حر :

1-فهي الحقوق عامة وهي ذات صلة بنظام الحكم وقيم الحياة المدنية (متدرجة بحسب الوعي لكنها بدأت تعم).

2-وهي الشرف والشهامة وهي ذات صلة بنظام الوجدان والشعور والحب والحياة العاطفية (ولها صلة بالمرأة والنسب عند العرب مثلا).

3-وهي المعتقدات والخيارات الوجودية وهي ذات صلة بما وراء كل ما وراء لأنها نظرة إلى الدنيا كلها بعين تتعالى عليها (وهي عامة لكنها عند المسلمين في أسمى الدرجات).

وما لم تفهم ذلك يمتنع أن تفهم المقاومات التي سيطرت على التاريخ الحديث ضد الهمينة الاستعمارية وخاصة في الحضارة العربية الإسلامية. وما لم تفهم أن هذه القيم لا تحدد الحضارات بكونها مقصورة عليها بل تحددها بكونها الغالب عليها. لذلك تجدها في جميع الحضارات بدرجات مختلفة فتفهم عندئذ أن يكون في الحضارات التي يغلب عليها الوجه المادي من يثور عليها فيتعاطف مع حركات المقاومة مثلا : الكثير من النخب الغربية ساندت الحركات التحريرية من الاستعمار سابقا وهي تساند حركات التحرر من الاستبداد والفساد .

وإذن فالمقصود بهذا الماوراء أو المناخ الروحي هو ما يسري في كيان الحضارة وأنشطتها كلها فيطبعها بما يضي عليها معني الأخلاق المعهودين متعينين فيها بالكيفية التي هما عليها كما تتحدد في سياق الوضعية الإنسانية الحية من حيث هي تنافس خلقي حتى وإن لم يكن هذا التنافس خلقيا بالمعنى الإيجابي أو بمصطلح القرآن تسابقا في الخيرات المشروط بتعدد الخيارات(المائدة 48) ومتحدددين برهاناتها القيمة في الصراعات الدائرة في حقبة من حقبة التاريخ⁵⁸.

57 رمز عبادة العجل وعجزة أشربوا العجل القرآنية تدلان على التكوص الذي يحصل في ما وراء الأخلاق : فهذا مثال

رمزي عن ظاهرة صارت حقيقة في المجتمعات الرأسمالية التي لم يعد مما فيها من أين يأتي المال وياتت كل تجارة والربا مصدرين مشروعين للربح وخاصة في الشركات العالمية والدول الرأسمالية التي تستعبد البشر وتخوض الحروب بسبب ما أشربوه من العجل.

58 توجد مفارقة لا بد من توضيحها لفهم الفرق بين الحتم القرآني والحتم الذي يستمدده هيجل من النصوص المسيحية.

فالأول يشترط التعدد ويرجع الحكم المطلق ليوم الحساب. والثاني يدعي هيجل أنه تحقق في التاريخ فكان نهاية له ومن ثم فهو يحتم نفي التعدد واعتبار اللاحق ملغيا للسابق ومعتبرا إياه مرحلة دنيا ينبغي تجاوزها بنسخها. في حين أن القرآن يضع مفهوم التصديق الهمينة وينسبه بنظرية الإرجاء في الحكم بين الأديان والشرعات المتعددة جاعلا من بقائها شرطا في التسابق في الخيرات أي في الترتي من خلالها وجعل الانتساب إلى أي منها خيارا خلقيا.

مطلوبنا إذن ليس هو أيا من هذين المعنيين لفن الأخلاق بل هو هذا الما وراء الذي يجعلنا على ما هما عليه بحسب سياق حي يكون مدار الصدام فيه بين البشر موضوعه الخيارات الخلقية. فالما وراء يتقوم بالخيارات الوجودية التي هي شرط إمكان الاخلاق الخيارات التي تبرز خاصة في المعتقدات الدينية والنظريات الفلسفية بل ولا يمكن أن تتأسس إلا حيث يتلقي الديني والفلسفي في فلسفة الدين لتحديد المفهومات وفي فلسفة التاريخ لتحديد السياقات. فتكون المسألة الخلقية هي عين التحدد الذاتي لنوع القيام الإنساني في الوجود بكيفية معينة هي إن صح التعبير المناخ الروحي لتلك الجماعة والمصدر الذي يرد إليه هذين الفنين أو النوعين من تصوره ذهنيا بما هو أحكام تقويمية وعينيا بما هو ممارسات قيمة. وهذه العلاقة ليست علاقة علة بمعلول بل هي علاقة معنى بمدد يضخ الأمر الذي يضمن عليه المعنى صادرا عن خيارات من جنسين:

نموذجي لا يدرك إدراكا معرفيا بل هو يقدم بوصفه نموذجا رمزيا وهو لا يفهم إلا بشحنته الرمزية التي يعيشها المؤمن بالاندماج فيها وكأنها مشهد مسرحي هو أحد المشاركين فيه ليس بالفرجة عليه بل بالمشاركة الوجدانية الحقيقية وكأنه يعيش الفعل الدرامي الوارد فيها. وتلك هي طريقة القرآن الأولى في التعبير عن هذا النوع من أسلوب بالأمثال والقصص التي يفهمها المتلقي بمستويات المحدد فيها هو التلقي ذاته في السياق الحي من الوجود التاريخي للأفراد والجماعات.

مفهومي يصف الموضوع وصفا تعريفيًا فيدرك إدراكا معرفيا ويحلل بمقومات دلالاته المحددة لحقيقته بوصفها علة لفهم سلوكه. وتلك هي طريقة القرآن الثانية في التعبير بتعريفات مثالية (تحديد الحقائق مفهوميًا) تصف الموضوع وصفا يمكن تحليله لتحديد العناصر المقومة التي يمكن أن تفسر بها ما يترتب عليها في سلوك الإنسان فردا وجماعة بحسب السياق كذلك.

ويمكن القول إن محدد المناخات الروحية التي تتميز بها الحضارات بعضها عن البعض ليس وجود المسافة بين الموجود Sein والمنشود Sollen وجودها الذي يمكن اعتبار نسبة عمومها إلى الحضارة عامة هي نسبة عموم النطق إلى الإنسان وتكون أنواعه في نسبة أنواع اللغات فلا تخلو منه حضارة إذ هو مجال الفعل الحر كما لا تخلو من النطق لكنه متعدد ومختلف تعدد اللغات واختلافها. إنه عين تعين هذه المسافة بين الموجود والمنشود. وما تميز به الحضارات

هو مدى سعة هذه المسافة وخاصة طبيعة فهمها لانشدادها بين الواقع الموجود والمثال المنشود ومن ثم طبيعة رؤيتها لهذه المسافة الفاصلة والواصلة بينهما مع ما يترتب عليها من تصور حقيقة المجهود الذي يدفع إلى السعي الدائب من أجل جعل الموجود يرتقي إلى المنشود.

فتكون الحضارة التي تكون فيها هذه المسافة متضمنة للتعددية والتنوع تضمنا جوهريا لاعتبارها فيها من السنن المقومة للعمران بل ومن الآيات الدالة على الحكمة الحضارة التي حددت ما وراء خلقها يعد الأكثر تمثيلا للقيم الكونية الإنسانية المؤسسة على نظرية في الأخوة البشرية والاعتراف بكل الحضارات والأديان. والمجهود الساعي لتحقيق هذا السمو لا بد أن يكون مستندا إلى شرطين يعرفهما القرآن الكريم بمفهومين يحرران فكر الإنسان من الإطلاق الزائف الملغى للتنوع والتعدد: إطلاق العلم وإطلاق العمل الإنسانيين وعدم اعتبارها نسبيين بسبب ما في الوجود والتاريخ من غيب لا يمكن علمه ولا عمله. إنها حدا فاعلية الإنسان الناظر والعامل أعني الاجتهاد في مقابل الإطلاق النظري الوهمي⁵⁹ في النظر والجهاد في مقابل الإطلاق العملي الوهمي⁶⁰ في العمل حدين يندرج بينهما كل نشاط إنساني مادي أو رمزي.

ويبقى هذا الدافع إلى رفع الموجود ليقترب من المنشود دائم التأثير لأن المسافة في هذه الحالة تتصور مسافة لا متناهية إذ لا يمكن للمطلق أن يحل بإطلاق في النسبي ولأن دعوى كمال أفعال الإنسان وتماها رد للوجود إلى الإدراك وتأليه للإنسان⁶¹: فإذا حصل فظنت أمة من الأمم أن علمها وعملها هما عين المطلق انغلق أفتها وأصبح كل ما تأتبه أوثانا تريد فرضها على غيرها بدل الدعوى إلى التنافس في الخيرات ضمن أفق متوح بلا نهاية⁶².

وحتى ندقق هذا المعنى الذي يميز بين المناخات الروحية وما يترتب عليها من أخلاق لا بد أن نذكر بأن المقابلة بين الفقه والتصوف في العمل وبين الكلام والفلسفة في النظر وكلتاهما بدأتا في حضارتنا حيث كان هذان الصراعان جوهر الأزمة التي أراد الغزالي علاجها ولم

59 الاجتهاد نظرية معرفة تنفي الإطلاق وتفترض التعدد وهو إذن مصحوب بأخلاق ملازمة لها هي التواضع في الحكم

الناقي والغيري بمنطق رأبي حق يحتمل الخطأ ورأي الغير خطأ يحتمل الصواب.

60 الجهاد نظرية عمل تنفي قبول الخضوع للغير بمنطق القوة التي ترد الظلم والعنف وهي تعتبر من يتجاوز الموقف

الاجتهادي فيطلق لإرادته لا بد من مجاهدته.

61 ابن خلدون ورد الوجود إلى الإدراك أو البداية الفعلية لنقد الميتافيزيقا الفلسفية والكلامية والصوفية.

62 أفضل تحقيق لهذه الرؤية هي الآية 48 من المائدة: " وأزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب

ومهمنا عليه. فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق. لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة.

ولكن ليلوكم في ما آتاكم. فاستبقوا الخيرات. إلى الله مرجعكم جميعا فينبؤكم ما كنتم فيه تختلفون."

يفلح⁶³ علتها التغافل عما يتصف به كلا الفين من وحدة البعد في- هذه الفنون فيجعلها تتحدد بتنافي وظائفها لتقديم أحد وجهي دلالة هذا الماوراء:

1-المقابلة بين الفقه والتصوف مقابلة لا تتناسق مع الماوراء القرآني لأخلاق العمل وعلتها إغفال هذا الأصل الواحد بين القانون (البعد السياسي الذي يصبح قابلا للتصور بمعزل عن الأخلاق) والأخلاق (البعد الخلقى الذي يصبح قابلا للتصور بمعزل عن السياسة) وإهمال الهدف الذي سعى إليه القرآن يجعل البعدين متلازمين لئلا يقع الفصام بين الظاهر والباطن فتصبح السياسة عالم الحيل الظاهرية والاخلاق مجرد حديث نفس لا حول له ولا قوة في التاريخ⁶⁴.

والمقابلة بين الفلسفة والكلام لا تتناسق مع الماوراء القرآني لأخلاق المعرفة وعلتها إغفال الأصل الواحد بين العلم (البعد المعرفي الذي يصبح قابلا للتصور بمعزل عن الإيمان) والإيمان (البعد التعبدي الذي يصبح قابلا للتصور بمعزل عن العلم) وإهمال الهدف الذي سعى إليه القرآن يجعل البعدين متلازمين لئلا يتحول العلم إلى أداة في خدمة الشر ويصبح الإيمان مثل الأخلاق مجرد حديث نفس لا حول له ولا قوة في التاريخ⁶⁵.

لكن القرآن يضع الاسس التي تجعل هذه الغفلة عين ضياع الإنسان الروحي ويذكر بالأصل الواحد لهذه الأبعاد الأربعة أعني هذا الماوراء الذي يحدد المناخ الروحي من حيث هو عين وضع الإنساني الوجودي: القرآن الكريم بأمثاله (العرض الدراي القصصي للشرط الإنساني) ومثله (التحديد المفهومي لمكونات هذا الشرط). وإذن ففهم إشكالية الأخلاق يبلغ تمام عندما يعالج بما وراء هذين الوجهين أعني بما يجعلها تكون رهانا حيا وليس مجرد كلام في نظرية

63 محاولة الغزالي في تحقيق الصلح بين الظاهر (القانون) والباطن (الأخلاق) في ما يمكن وصفه بهافت الفقهاء أي

إحياء علوم الدين (بين الفقه والتصوف) ومحاولته تحقيق الصلح بين الظاهر (العلم) والباطن (الإيمان) في ما يمكن وصفه بإحياء علوم الدنيا أي تهافت الفلاسفة كانت علتها الوعي الدقيق بهذه الأزمة التي نحاول وصفها الآن بعد أن بلغت الغاية في الأفق الذي يدعي التمام فيؤدي إلى الإنفلاق والطاغوت الديني بسبب الزعم وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية (وهو حل صوفي عند هيجل).

64 ولهذه العلة كان أكبر ظاهرة خلقية يذمها القرآن هي النفاق.

65 وبدلا من أن يكون العلم عبادة يتحول بعد أن صار لا مباليا بالقيم الخلقية إلى صناعة أدوات الإجرام لأن العلماء

باتوا مجرد أدوات لا يهتما مآل إنتاجها خيرا كان أو شرا فيسهمون بهذه اللامبالاة-رغم كثرة كلامهم عن الإيثيك مثل البيوايثيك- في إعادة الإنسان إلى قانون التاريخ الطبيعي بدلا من رفعه إلى التاريخ الخلقى. وبهذا المعنى فقد أصبح العلماء خدما لدى المجرمين وخاصة مجرمي الحرب الذين شوهو الطبيعة والتاريخ في آن: التجريب على الإنسان ولعل ذروة ذلك تبينت في النازية لكنها في الحقيقة ملازمة لنظرية سلطان الإنسان المطلق على الطبيعة ولها أساس في نظرية هيجل الدينية التي تعتبر بداية هذه الفكرة في الوهم السحري قد تحققت في النهاية بفضل التقدم العلمي والتقني. ولما كانت البداية السحرية دينا فالغاية الجنيسة هي بدورها دين: دين العولة الحالية.

القيم بصرف النظر عن مجريات تحققها في التاريخ الفعلي: إنها ملتقى فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أعني ملتقى فاعلية الإنسانية وصلتها بما تعتبره بإيمان صادق مصدر قيامها المادي والروحي ومصدر قيمها.

ومن حسن حظنا أن حضارتنا عامة وروحها أو الإسلام خاصة يمثلان اليوم بقيمتها وبوجودها بؤرة التاريخ الراهن ومركز الصراع من أجل تحديد الأفق المحرر من التام الزائف المولد للانغلاق والطاغوت⁶⁶: الصراع المركزي في هذه الحقبة التاريخية هو إذن بين-قيم-العولمة المستعبدة للإنسان برده إلى القانون الطبيعي بمجردة وقيم الإسلام المحررة له بتحريره من سلطانه المطلق. وهذا الصراع كما هو بين يجري منذ قرنين خاصة بين نظريتين في النظر والعمل إحداهما هي ما نسعى إلى تحديده أعني نظرية القرآن والثانية هي ما يريد الاستعمار فرضه على العالم عامة وعلينا خاصة.

لذلك فالأمة الإسلامية هي اليوم الصف الرئيس في هذه المعركة الخلقية. وقد بلغت المعركة غايتها التي يكون رهانها محاولة فهم الأمة ذاتها وتحديد فضاء رؤيتها الوجودية والخلقية لأنها في لحظة شك من ذاتها بسبب كونها قد أصبحت تشغل موقع المتهم الأول بمعارضة ما أصبح يعد أخلاقا كونية رغم كونه ذاهبا بالإنسانية إلى حفتها: قيم الغرب المهيمن على العالم بأخطبوط العولمة الاقتصادية والثقافية وما يترتب عليها من سيطرة سياسية وعسكرية.

الباب الثاني من المحاولة وفيه ثلاث مسائل تعريف ما بعد الأخلاق القرآني بأسلوبي التعبير عنها

تمهيد :

66 وبعبارة أوضح فإن هدف الورقة هو تحديد حقيقة هذه المنزلة التاريخية الحالية للحضارة الإسلامية من حيث هي قد

صارت تعتبر في الفكر الغربي الآخر الوحيد الذي لم يخضع بحق لفرض الخصوصية الغربية على أنها كونية وكلية: فتكون الحضارة الإسلامية الشذوذ المحدد لنوع التغير الكيفي المنتظر في التاريخ الإنساني بقياس مجازي مستمد من التاريخ الطبيعي.

نعود إلى نهج القرآن الكريم في تحديد المناخ الروحي أو الماوراء الخلفي نهج الأمثال أو النهج الأمثولي للكلام في ما وراء التاريخ والغيب ونهج المثل أو المفهومات للكلام في التاريخ والشاهد :

فكما أسلفنا النهج الأول قصصي درامي لتحريك الوجدان فينتسب معيشيا إلى المناخ الروحي. والأول هم الأساس وهو ما يعنينا في بحثنا خلق الإنسان ومصيره الخلفي والتجارب الدينية الخلفية في التاريخ ماضيا ومستقبلا.

والنهج الثاني تحليلي مفهومي لتحريك العقل فيعالج الأوضاع بصورة تناسب المناخ الروحي أو الماوراء الخلفي. والثاني نظرية الإنسان وعلاقته بالله وخاصة ما ينبغي علاجه حتى يتحقق ما ورد في المستوى الأول، بحيث يكون المستوى الثاني مجرد أداة بالنسبة إلى الأول أداة معرفية تحليلية تخضع المناخ الروحي أو الماوراء الخلفي الذي هو تجربة معيشة تأويلية بالأساس.

تأويل الأمثال لتحديد علاقة الخلفي بالديني⁶⁷

المعنى الأسمى للخلفي هو جوهر العقد الديني في الأديان إذ هو غايته : وذلك هو معنى اتمام النعمة وتمام مكارم الأخلاق وكلاهما مرادف للإسلام. القرآن بأسلوب وجداني يعتمد ضرب الأمثال لأن مشاهدة المعاني أفعالا درامية أكثر تأثيرا من عرضها المفهومي : تجسيها في الوجود العيني يجعلها مادة للإدراك المباشر الغني عن الجهد العقلي الذي يحتاجه المرء في العرض المفهومي دون أن يلغيه لمن يتفكر ويتدبر فيحصل لديه كلا الإدراكين المباشر وغير المباشر. ويتعلق التعبير الأمثولي القرآني بكل ما لا يقبل الحصر في عالم الشهادة بل يتضمن معاني تحيل إلى عالم الغيب أي بالمعاني الرمزية القيمة أو بما يتقوم منه مضمون فلسفة الدين التي تجمع بين تأويل الأمثال وتحليل المعاني. وما يعنينا في بحثنا عن ما بعد الأخلاق القرآني يقبل الرد إلى مفهوم أساسي يجمع بين أسلوب القرآن هو مفهوم إصلاح التحريف. وهو ليس سلبيا رغم كونه تقديا لأنه تقويم للتحريف الذي يمكن اعتباره ممثلا للسلب. فيكون العمل تحريرا للإنسانية من أمر سلب.

67 العلاج التأويلي (الهرمينوطيقي): أسلوب العلاج القرآني في هذه الحالة هو الذي يفرض أسلوب العلاج التأويلي

الذي تقوم به: فرض المسائل بالمشاهد الدرامية أسلوب يفرض التأويل حتماً لأن المعنى المقصود لا يعبر عنه مباشرة بل يعرض تمثيلاً في مشاهد شبه مسرحية حصيبتها هي المعنى المقصود. لماذا العلاج بالأمثال: لأن الكلام في ما ليس من الشاهد لا يكون بتحديد الحقائق بالمثل بل بتحديد النماذج بالأمثال.

إن أصل التحريف في الدينين اللذين يركز القرآن على تقده فيها هو مفهوم الخطيئة الموروثة Die Erbsünde في فهم المسيحية خاصة لأمثولة انتقال الإنسان من الجنة إلى الدنيا لأن الأخلاق التي تمثل التحريف نتجت عن هذا المفهوم. ومنه جاءت الحاجة إلى المخلص وتاليه المسيح وتأسيس المؤسسة الكنسية ممثلة لمدينة الله في الأرض. وتلك هي الصلة بالتحريف الاقدم والمتمثل في نظرية الشعب المختار التي تجعل أحد أبنائه وسيطا ضروريا للتحرير من آثار الخطيئة الموروثة أعني ما ألغاه القرآن الكريم بداية من آدم بالعتو والاجتباء. وما نريد بيانه هو أن ما بعد الأخلاق القرآني أساسه وجوهره هو تحرير الإنسانية من هذه النظرة المستندة إلى الخطيئة الموروثة والشعب والمختار وردود الفعل عليها (قلب نيتشه لسلم القيم سلمها الأفلاطوني المتعلق بالتراتب بين المثال والمثيل) وتعويضها بالنظرة المستندة إلى الاجتباء والعتو اللذين يغنيان عن المخلص والسلطان الروحي المستعبد للإنسان بالوسطاء أي بما يلغي في الحقيقة الأخلاق من الأصل.

لذلك فبالوسع القول إن هذا التحرير من الخطيئة الموروثة وما يترتب عليها من أخلاق (الأفلاطونية العامية) وردود أفعال عليها (وقلب سيلمها النيتشوي) هو أول ثورة خلقية روحية لا تجعل الحياة الدنيا عقابا بل فرصة لتحقيق الإنسان الأمانة أو دوره في الخليقة إبداعا للحضارات وتعميرا للأرض واستخلاقا عليها بمعنى تحقيق القيم فيها. وهذه الثورة الخلقية والروحية هي التي تجعل القرآن يعتبر تاليه عيسى أساس التحريف الذي جعل الإنسان سجين الخطيئة الموروثة. فعيسى (عليه السلام) الذي هو بنص القرآن آدم الثاني جعلوه بهذا التحريف نافيا للعتو والاجتباء الأول أو ما سميانه بثورة القرآن الخلقية والروحية⁶⁸. فكانت الخطيئة الموروثة ونفي الاجتباء أو الثورة القرآنية علة لفرض الحاجة إلى الشفيع والسلطة النابتة ومن ثم تأسيس الرهبانية والكنسية وتحريم الجنس والعناية بالحياة الدنيا تأسيسا لسلطان الشفعاء وحصرها للنجاة في أتباع المسيح وما يقتضيه من سلطان الكنيسة نائنته والوسيطه بين المؤمن وربّه باعتبارها بلغة هيجل (ويصاحبها حتما قلبها أو ضدّيد المسيح أو المسيح الدجال الذي هو مالها

68 لا بد هنا من الإشارة إلى أن الرد إلى أسفل سافلين بعد الخلق في أحسن تقويم ليس الخطيئة الموروثة لأن العفو

على آدم واجتباؤه محامها. وإذن فهذا الرد هو الخسر بمقتضى ما جاء بعده من استثناء في سورة العصر أعني عدم النجاح في الاختبار وإلا لما كان للاستثناء منه معنى : ومعنى ذلك أن الرد إلى أسفل سافلين لا يشمل كل البشر بل من لا يقوم بشروط الاستثناء أي من لم ينجح في الاختبار الذي هو الحياة الدنيا : وهذه الشروط أربعة اثنان للفرد عامة (الإيمان والعمل الصالح) واثنان للجماعة عامة (التواصي بالحق والتواصي بالصبر).

في الحقيقة ليس مفهوما فحسب بل وتاريخيا): مملكة الرب في الأرض حكمها هو حكم الرب وهي معصومة ثم ضديدها وهو مملكة الإنسان الذي آله نفسه وحكم نزواته هو حكم رب معصوم فكان بذلك المسيح الدجال: "ذلك أن العالم المسيحي هو عالم الكمال. فالمبدأ قد تم وبالتالي فإن الأمر قد بلغ غايته: لم تعد الفكرة المثال ترى شيئا غير حاصل على ما يستوفيه حقها في المسيحية. وبالفعل فالكنيسة هي من ناحية أولى إعداد للفرد للخلود من حيث هو مستقبل ما كانت الذوات العينية بما هي ما تزال دائما قائمة في التعيين الجزئي. لكن الكنيسة يحل فيها روح الإله حاضرا فيها كذلك: إنها تغفو عن المذنبين وهي مملكة السماء الحاضرة. وبذلك فإنه لم يبق للعالم المسيحي أي خارج مطلق بل لم يبق له إلا خارج نسبي هو في ذاته خارج تم تجاوزه ولم يبق بالنظر إلى ما يتعلق به الأمر فيه إلا إظهاره إظهار أنه قد تم تجاوزه. فينتج من ثم أن العلاقة بالخارج لم تعد هي المحددة بخصوص حقب العالم الحديث. علينا إذن أن نبحث عن مبدأ آخر لتقسيم الحقب."⁶⁹.

وبين أن ما يسمى بالخطيئة والسقوط ممثلا برمز الأكل من الشجرة المنهي عنها: 1- لا يمكن أن يتعلق بالجنس وإلا لما كانت حواء مصاحبة لآدم في الجنة فضلا عن كون الجنس في القرآن من المتع الأساسية في الآخرة بل هو جزء كبير ولا يعلو عليه إلا رؤية وجه الله. 2- كما لا يمكن أن يكون السقوط بسبب المعرفة فضلا عن أن يكون بسبب معرفة الخير والشر. وهما الفهمان المسيطران على التصور المسيحي. وكلاهما غير ممكن أولا لأن الله علل الاستخلاف في القرآن بتعليم آدم الأسماء كلها والبيان وذلك قبل حصول ما يتوول على أنه سبب الإخراج. وثانيا لأن الاستخلاف في أمثلة الحوار بين الله والملائكة حوله متقدم على السقوط ما يعني أن آدم كان يميز بين الخير والشر وإلا لما استخلف: «وَأَذَقْنَا لِرَأْسِكَ لِلْمَلَائِكَةِ لِئِي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (البقرة) 30 .

69 انظر هيجل فلسفة التاريخ, ص. 414 المجلد عدد 12 من الأعمال نشرة stw عدد 612

Denn die christliche Welt ist die Welt der Vollendung ; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das .
Ende der Tage voll geworden : die Idee kann im Christentum nichts Ungefridigtes mehr sehen . Die Kirche ist zwar einerseits für die Individuen Vorbereitung für die Ewigkeit als Zukunft, insofern die einzelnene Subjekte als solche immer noch in der Partikularität stehen ; aber die Kirche hat auch den Geist Gottes in sich gegenwärtig, sie vergibt dem Sünder und ist das gegenwärtige Himmelreich. So hat denn die christliche Welt kein absolutes Aussen mehr, sondern nur ein relatives, das an sich überwunden ist und in Ansehung dessen es nur darum zu tun ist, auch zur Erscheinung zu bringen, dass es überwunden is. Hieraus folgt, dass die Beziehung nach aussen nicht mehr das Bestimmende in betreff der Epochen der modernen Welt ist. Es ist also ein anderes Prinzip der Einteilung
« aufzusuchen

ومعنى ذلك أن التأويلين للأكل من الشجرة المنهي عنها هما أصل الانحراف لأن أمثلة القرآن تقدم فيها آخر ينفىها: فلا هو الجنس (قصة التفاحة) ولا هو المعرفة (قصة الحية). لا بد إذن أن يكون لمعنى الأكل من الشجرة عين ما جاء في الأمثلة القرآنية صراحة أعني طلب الإنسان الخلود بسبب طبيعي كما أوهم إبليس آدم وحواء من منطلق احتجاجه بمعدنه ومعدن آدم خلال تبرير عصيانه الأمر بالسجود له: إنه يحتج بقانون الخلق (القانون الطبيعي) على نظام الخلق (القانون الخلقى). وخلود الإنسان لا يتحقق لا بسبب طبيعي ناف للبعد الخلقى (رمزه رؤية إبليس) ولا بسبب خلقي نافيا للبعد الطبيعي (رمزه رؤية الملائكة) بل ينبغي أن يكون مناسباً لخلق آدم الذي هو كائن طبيعي خلقه وروحي خلقا (رمزه حجة الأهلية التي يحسم بها الله المشهد).

إن عدم الفهم الدقيق لدلالة الأسلوب الأمثولي القرآني حال دون طلب البنية العميقة المتناسقة عقلاً لمشهد الاستخلاف القرآني وما تضمنه من مناقشة لشروط استئصال آدم له كما حددها القرآن الكريم في مشهدي مناقشة شروط الأهلية:

مع الملائكة (رمز ما سنطلق عليه الأفلاطونية العامة بلغة نيتشة).

ومع إبليس (رمز ما سنطلق عليه القلب النيتشوي للسلم الأفلاطوني).

في محاولة فهم المشهدين الأمثوليين الواردين في القرآن الكريم المشهدين اللذين نبين دلالتهم القرآنية بصورة متناسقة مع الحجج الواردة في الحوارين الذين حصلوا في المشهدين. فهذه الشروط هي التي تمكن من فهم المابعد الخلقى القرآني ومن ثم من معرفة الأفق الذي تفتحه الأخلاق القرآنية للإنسانية بثورتها المحررة من نظرية الخطيئة الموروثة وما آلت إليه من الانقلاب إلى الضد: المسيح وضديده. فيكون هو المستقبل المحرر من المآزق التي نتجت عن التحريفين موضوعي القصص القرآني الغالبين:

1- فتحريف التوراة جعل موسى تقيض نوح: الأول ينجي كل الكائنات.

والثاني جعل الدين مقتصرًا على قبيلة تعتبر نفسها شعب الله المختار: وهذا هو التحريف الذي يجعل الدين خاصًا بشعب وقبيلة بدلًا من أن يكون إنسانياً كونياً.

2- وتحريف الأناجيل جعل عيسى تقيض آدم: الأول يمثل العفو على البشرية

كلها واجتباؤها. والثاني جعل الدين تجريباً وراثياً للبشرية كلها ما لم تصبح مسيحية خاضعة لوساطته بفضل نوابه آباء الكنيسة.

وهذا التحريف الثاني هو في الحقيقة غاية التحريف الأول لأن البشرية كلها ينبغي أن تصبح تابعة لتأليه أحد أبناء الشعب المختار⁷⁰ بحيث يمكن القول إن اليهودية المحرفة هي- بنحو ما ضد يد المسيح : إما نفي الدنيا أو الإخلاق إلى الأرض ورمزه عبادة العجل. لذلك فالعودة إلى إبراهيم عليه السلام- والإسلام يعرف نفسه بهذه العودة ومن ثم فهو حنيفة محدثة أو إبراهيمية ثانية- هذه العودة علتها أن إبراهيم بريء من هذين التحريفين التوراتي والمسيحي : والقرآن ينص بأن إبراهيم ليس يهودي ولا بمسيحي بل مسلم حنيف. إنه أن يكون إبراهيم يهوديا أو مسيحيا فضلا عن كون رسالته ليس لها إلا مضمون واحد هو سلبا التحرر من عبادة الطبيعة ممثلة بالأجرام السماوية التي كانت تعد أفضل ممثل للإلهي في الطبيعة وهو إيجابا الاقتصار على الوحدانية إذ ليس لديه رسالة أخرى يذكرها القرآن غير الرسالة الإسلامية وبناء البيت مع ابنه اسماعيلين وإيقاف تقديم الأضاحي البشرية الذي عرفته الأديان السابقة وعاد إليه أتباع التحريفين وإن بشكل خفي رغم كونه أشد بشاعة : التمييز العنصري والإبادة الجماعية الصريحة (كما حصل للهنود الحمر) أو الضمنية كما يحصل بسبب الغزو الاستعماري والحضاري للأمم الأخرى.

هذا ما نحاول القيام به لأنه يمثل ما تقصده بما وراء الأخلاق أو بالخيارات الوجودية التي تحدد المناخ الروحي للجماعة في نظرها وعملها. وحتى تتمكن من ذلك لن نطيل الكلام بل سنكتفي بتحليل قضيتين هما تبرير أهلية آدم للاستخلاف ومفهوم الاستخلاف بما هو المميز الحقيقي للإسلام الجامع بين الديني والسياسي أو الخلقي والسياسي أعني في الحقيقة مدار كل الصراع الدائر الآن حربا على الإسلام وقيمه الخلقية بهذا المعنى التام للأخلاق وليس بمعنى الفن الفلسفي المحدد للأحكام الخلقية أو الواصف لفعل الحكم الخلقي.

القضية الأولى: مفهوم أهلية آدم وحواء للاستخلاف.

القضية الثانية: مفهوم الاستخلاف : الخلقي والسياسي.

والقضية الأولى يعالجها القرآن بالأسلوب الأمثولي لأنها من الغيب المطلق. وهي إذن موضوع هذا الفصل. أما القضية الثانية فيعالجها بالأسلوب المثالي أو المفهوم وهي موضوع الفصل الأخير. ولا بد من وصل القضية الأولى بمعنى الإخراج من الجنة والنظر إلى يوم

⁷⁰ أذكر أنني في أحد الاختبارات في فرنسا قدم لنا نص للتحليل لباسكال من رسائله جاء فيه أن محمد (صلعم) لا يمكن

أن يكون نبيا لأنه ليس يهوديا. أما القرآن فينص على أن كل الأمم لها نبي بلسانها رمزا لاتصالها بالمطلق وأن الرسالة الخاتمة هي لجميع البشر بل لجميع الكائنات.

الدين محددين لمعنى الحياة الدنيا في الأخلاق القرآنية. فالإخراج من الجنة رمزيا ليس عقابا في القرآن , بخلاف ما هو عليه في التوراة, بل هو اختبار للأهلية اختبار لأجله تم النظر إلى يوم الدين ليس استجابة لطلب إبليس بل تحقيقا لمعنى العصيان في الحالتين : حالة آدم وحواء وحالة إبليس فنعلم بذلك طبيعة العصيان.

ولما كان قرارا الاستخلاف كما أسلفنا سابقا كما في المشهد المتعلق بشروط الأهلية على ما يظن خطيئة فإن ما سمي خطيئة هو بخلاف تأويل هيجل له ليس دالا على المعرفة عامة ولا على معرفة الخير والشر خاصة تأويلا لما ورد في القصة التوراتية. إنما الدلالة الحقيقية هي ما حدده القرآن أي حقيقة العلاقة بين الطبيعي والخلقي أو بين الخلق والخلق⁷¹. فالأمر في هذا المشهد القرآني يتعلق كما نبين بفضل مبدأ التناسق بين العناصر لتحديد معاني المشاهد الكامل بأمر آخر أعمق هو عين ما أطلقنا عليه هنا اسم ما بعد الأخلاق كما سنحاول تحديد معناه وتحديد صلته بالعمق والاجتباء وبالرد إلى أسفل سافلين بعد الخلق في أحسن تقويم وبشروط الاستثناء من الخسر.

المسألة الرابعة

تعريف ما بعد الأخلاق بالأمثال القرآنية والمشاهد الدرامية
القضية الأولى : شروط أهلية آدم وحواء للاستخلاف

71 ومن هنا نكتشف أصناف موضوعات المعرفة الخمسة التي أشرنا إليها في المدخل المنهجي : الطبيعة الخالصة

(مثل الشجرة المحرمة) والشريعة الخالصة (مثل التحريم) والطبيعة المشرفة (مثل الإنسان) والشريعة المطبوعة (مثل التسمية) وأصلها جميعا الذي ينتسب إلى غيب الذات والصفات الإلهية (الله ذاته).

القضية الأولى

شروط أهلية آدم وحواء للاستخلاف

وصفنا المشهد الذي خاطب فيه الله الملائكة لإعلامهم باستخلاف آدم (رمزا للإنسانية وليس لشخصه المعين بدليل أنه كان مصحوبا بحواء في الجنة) بأنه مشهد يحدد شروط الأهلية للاستخلاف بمناقشة موقفين ينفيان أهلية آدم وبتقديم حل يبين ما غاب عن أصحاب الموقفين⁷². ويكمل هذا المشهد مشهد ثان يتعلق بنفس هذه الشروط ويدور حول عصيان إبليس للأمر⁷³:

الموقف الأول: فالملائكة لم تعص الأمر بل اكتفت بالتعجب من استخلاف آدم بحجة يمكن ردها إلى معيار ديني خلقي يقابل به أصحابه بين آدم الذي "يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ" (معيار طبيعي حيواني) وبين الملائكة "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ" (معيار خلقي ديني).

الموقف الثاني: وأبليس عصى الأمر وبرر عصيانه محتجا بمعيار طبيعي مادي يقابل فيه بين آدم وذاته: "أنا (ابليس) خَيْرٌ مِنْهُ (آدم) خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ". والمعيار هنا مفاضلة بين طبيعتين مبررا لعصيان أمر إلهي أي تفضيل حكم القانون الطبيعي. وبين أن الله لم يرفض الحجتين لأنها في ذاتها حقيقتان. لم يكن الرد الإلهي عليها ولم ينشغل بنفيها ولا حتى بالتعليق عليها بل قدم حجة متحررة من عيب الحجتين الواردتين هنا حجة جامعة بين القانونين الخلقي والطبيعي اللذين استند إليهما الموقفان النافيان للأهلية:

فعب حجة الملائكة أن أصحابها يقابلون صراحة بين إيجاب الخلق الديني الملكي (التسبيح والتقدیس) وسلبي الخلق الطبيعي الحيواني (الفساد وسفك الدماء) متصورين الأول نافيا للثاني والثاني بوجوده نافيا لأهلية الاستخلاف حصرا إياها في الخلق الملكي.

72 آية الاستخلاف

73 آية عصيان إبليس

لكن عيب حجة إبليس يبدو في الظاهر وكأن صاحبها يكتفي بالقانون الطبيعي (التراتب بين النار والتراب). لكنه في الحقيقة مثل الملائكة يقابل بين قانون الخلقة الطبيعية وقانون الخلق الديني ولكن في الاتجاه العكسي : فهو لم يطع الأمر بالسجود ذا الدلالة الخلقية بحجة طبيعية ونفى من ثم أهلية الاستخلاف.

وليس بالصدفة أن كان عصيان آدم وحواء (معا دون تحميل المسؤولية لواحد منهما دون الآخر) بنصيحة إبليس الذي أوهمها بأن الطبيعة يمكن أن تكون مصدرا للخلود : الأكل من الشجرة المنهي عنها. فقد كان عصيانها من نفس طبيعة عصيان إبليس : تقديم القانون الطبيعي على القانون الخلقى لتحقيق الخلود المأمول. وبذلك تتحدد طبيعة السوءة التي كانت مخفية عنها فصارت معلومة لها بعد العصيان : فليست هي إلا اكتشاف هذه الحقيقة أعني استحالة الخلود العضوي بالأسباب الطبيعية ممثلة بالأكل من الشجرة المحرمة وكذب ما وعدهما به إبليس. وما بين الاستحالة برز لها بأمر قدر هو سوءة كل كائن حي : الفضلات التي تخرج بعد الأكل أعني ما لم يكن حاصلًا قبل الأكل منها ومن ثم ما هو من مأكولات الجنة التي ليس فيها القاذورات⁷⁴. وبذلك فقد أصبح الإخراج من الجنة والنظر إلى- يوم الدين شرطين لمعرفة ما يترتب على هذه الحقيقة التي كانت مخفية قبل الأكل :

استحالة الخلود بالاسباب الطبيعية البايولوجية أولا : الأكل من الشجرة المحرمة واكتشاف ضرورة الجمع السوي بين الطبيعي والخلقى. فالشجرة المحرمة ترمز هنا لتقديم

⁷⁴ كنت دائما أعجب من المواضع العضوية الجامعة بين قمة اللذة والمتعة الجنسية والتجدد الحيوي من جهة أولى وقمة القذارة في الكائن الحي. ظهور السوءة التي كانت مخفية هي اكتشاف هذه الحقيقة التي تحققت بسبب الأكل من الشجرة. ولولا ذلك لكان آدم وحواء يكونان كما سيصبحان إذا نجحنا في الامتحان الثاني فنالا الجنة خالدين فيها : ليس للمتبع قاذورات بل هي متع خالصة من دون قاذورات. ووجود شروط الأكل المصحوب بالقاذورات يشبه الحل « ب » المتوقع من الله جل وعلا لأن الله يعلم أن العصيان سيحصل وأن الامتحان آت صحبة التكليف والاستخلاف حتى يكون ثمرة مجاهدة خلقية ليس مجرد خلقة طبيعية في الإنسان : الكدح بالمصطلح القرآني. لذلك كان مسعى آدم وحواء لإخفاء السوءة التي ظهرت عند حصول الأكل من الشجرة المنهي عنها. وما يبرر هذا الفهم أمران :

الأول تحليلي علمي أعني وحدة المواضع الملاحظة عضويا وفسولوجيا.

والثاني تأويلي للمسارة لتغطية السوءة والإشارة اللطيفة إلى أن السوءة لا يغطيها إلا التقوى.

وكنت دائما متحيرا من دلالة الاخفاء الذي سبق الأكل من الشجرة. فلا يمكن أن يكون إخفاء الأعضاء التناسلية لأن ذلك يتنافى مع الزوجية ولا يمكن أن يكون غير سابق في العلم أن الأكل سيحصل وأن اكتشاف السوءة سيتم منذ بداية الاستخلاف ما يعني أن الأمر كله شبه سيناريو ثان ما يعني أن آدم كان سمتمحن مرتين : الأولى في الجنة وكان النجاح فيه سيجنبه اكتشاف السوءة (الخطة "أ" إن صح التعبير). والثانية هي الامتحان المتمثل في القيام بما ينبغي القيام به للاستثناء من الخسر الذي رد إليه أسفل سافلين دون أن يكون ذلك موروثا عضويا وإلا لاستحال أولا تحميله مسؤولية وتكليفه (الخطة "ب" إن صح التعبير) وثانيا لأن الامتحان يصبح فاقدا لمعناه فيحتاج إلى منج وشفيع وهو الفهم المسيحي المتناقض مع الزعم بأن الإنسان حر ومكلف.

الطبيعي على الخلق بدل الجمع بينهما كما في حرية الأكل من غيرها دون أن يؤدي ذلك إلى ظهور السواة التي ستزول في الآخرة عندما يكون الأكل متحررا منها.

ثانيا امتحان الاستخلاف بعد العفو والاجتباء للخروج من الخسر : إمكانية التدارك بالنجاح في الاستخلاف فلا تكون السقطة خطيئة موروثة بحاجة إلى شفيح بل هي الظرفية الضرورية لامتحان أهلية الاستخلاف (وهو الاستثناء من الخسر في سورة العصر).

والاستثناء من الخسر بعد الرد إلى أسفل سافلين مشروط بتحقيق شروط الاستثناء منه ليكون الخلود حاصلًا بعلّة جامعة بين الخلق والخلق : وذلك هو سبب الخلود الممكن إما في الجنة أو في النار. والمعلوم أن المتم للاعترار بالنصيحة الشيطانية كان يمكن أن يكون الاعترار بالنصيحة الملكية. لكن الملائكة لم تعص. ومن ثم فلا يمكن أن تنصح بما يؤدي إلى معصية. لذلك لم يحدث مثل هذا المشهد في ما وراء التاريخ وحدث مشهد النصيحة الشيطانية. لكن نصح الملائكة الممتنع يتكرر بلا نهاية في التاريخ بسبب من يدعون الملكية وهو نوع من التحريف ملازم للسلوك الديني : وذلك هو جوهر النفاق.

فما كان يمكن أن يحصل لو أن آدم وحواء أخطأ الخطأ المقابل بنصيحة نفترضها صادرة عن موقف الملائكة هو ما يحصل دائما عندما يغتر الإنسان بمن يدعون الملكية من البشر : المنافقون والرهبايون. ولا شك أن مثل هذا المشهد لم يقص عليها القرآن حصوله في ما وراء التاريخ لأن الملائكة لم تعص فتنصح للتغريب. لكننا نجده في التاريخ الخلق للإنسانية خلال الامتحان كما يصفه القرآن عند من يسمون بشياطين الإنس (من الجنة والناس) : فبعد رمز الإخراج من الجنة نجد الكثير من البشر يدعون الملكية ويزعمون أنهم يحيون على المثال الذي وصفته الملائكة في تعجبها من استخلاف آدم : أي حياة تكون فيها الأخلاق الدينية متنافية مع الخلقة بحسب المعيار الملائكي⁷⁵. إنه الرهبانية التي قال فيها جل وعلا (ومنها التصوف) : " **لَهُمْ قَفْنًا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفْنًا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتِنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي**

75 وليس مما يعجب له أن يكون ما وراء الأخلاق الذي ينسبه هيجل للمسيحية مستندا إلى هذا الوهم المتمثل في أن

الأخلاق تقتضي تخليص الإنسان من الطبيعة بل وإلغاءها حتى يصبح الإنسان تجسيدا للإله نفسه عندما يندمج في ذات المسيح عليه السلام وليس للملائكة فحسب. لذلك فالأخلاق عنده هي وتجاوز الطبيعة وللنطرة اللتين تمثلان الشر عنده. ويكفي أن تشارن هذا الموقف بالموقف الخلدوني حتى نفهم جوهر الفرق بين الماورائين الخلقين الإسلامي والمسيحي : أخلاق رهبانية ورمزها العزوبية وأخلاق سوية ورمزها الحياة الجنسية الطبيعية.

قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴿٢٧﴾ (الحديد 27).

وعلينا الآن أن نحدد العلاقة بين عدم قبول هذين المعيارين للأهلية وتقديم معيار جامع بين الحلقة والخلق : القدرة على التسمية (=التي هي عين حقيقة الإنسان أعني النطق والبيان). فبأي معنى هذه القدرة تجعل آدم نصا وحواء ضمنا أهلا للاستخلاف والاستعمار في الارض ؟ ما دلالة التسمية ؟ كيف يكون تعليم آدم "الأسماء كلها" المعيار الذي يحتج به الإله للرد على الملائكة التي تعجبت من استخلاف آدم رغم كونه يفسد في الأرض ويسفك الدماء (ضمنا ولم تستخلف هي رغم أنها تسبح بحمد الله وتقديسه له) ؟ وكيف يمكن تعلم الأسماء كلها إن لم يكن بمعنى كلية التسمية خاصة والمسميات لا متناهية مهما كان الجزء المأخوذ منها لأنها من كلمات الله اللامتناهية (المخلوقات) ؟ حتى نفهم ذلك ينبغي أن نصله بأمرين أحدهما يبدو عرضيا والثاني ذاتيا للقدرة على التسمية التي علمها الله لآدم (وهي ما سميناها التشريع الوسيط في الصنع الإيجادي لما لا تكفي فيه وساطة الطبايع)⁷⁶:

الأمر الأول الذي يبدو عرضيا هو صلة التسمية بالكلمة الخالقة وبالكلمة المشرعة أو بالمعجزة الخاتمة (القرآن الكريم) : فتعليم الإنسان التسمية له صلة بفعل الخلق الإلهي الذي أعطى للإنسان شيئا منه ليس بوصفه خالقا بل بوصفه وساطة أدواته أرقى من وساطة الطبيعة (إبداع الحضارة والتاريخ كلها استكمالاً للطبيعة والعالم الطبيعي) بالقرآن أو كلام الله وبأسمائه وتعليم البيان (خلقه وعلمه البيان) .

الأمر الثاني الذي هو ذاتي للقدرة على التسمية هو نسبة القرآن الكريم الكذب إلى هذه القدرة لأن الشرك يعتبره القرآن عبادة أسماء سماها الكفار وآباؤهم : ومعنى ذلك أن هذه الوساطة الصانعة تتوسط في صنع الحق والباطل في آن. ومن ثم فالتسمية بما هي قدرة هي أساس التعالي الرمزي المحرر من الانغماس في الفعلي فتكون أساس الحرية التي هي أساس كل تقويم معرفي (صدق وكذب) وخلق (خير شر) وجمالي (جميل قبيح وجهوي) (ممكن ممتنع) ووجودي (متناه نسبي لا متناه مطلق).

76 كل مبدعات الفكر الإنساني هي ثمرة التسمية التي تعلم القوانين الطبيعية أو التاريخية فتصنع بتوسط هذا العلم ما لا

يصنع بتوسط الطبيعة العادية. ومن ثم فالقدرة على التسمية وساطة خلقها الله لتكون مثل الطبيعة أداة خلق يعجز دونها التوسط الطبيعي : وتلك هي أهم علامات الاستخلاف.

لكن ما يبدو عرضيا يتضح لاحقا أنه جوهري. ذلك أن حد القرآن لخلق الإنسان نفسه يتمثل هذه القدرة البيانية وأهمها القدرة على التسمية التي تحدث المستوى الثاني من الإدراك هو الإدراك غير المباشر للأشياء في أسائها ومن ثم المسافة بين الإنسان والأشياء فلا يغرق فيها بل يتعالى عليها⁷⁷ : وذلك هو جوهر الفكر والوعي القادرين على- التقويم بأصنافه الخمسة وليس الخلقي فحسب. ومن ثم فهو مناط التكليف والحرية وشرط الأهلية للاستخلاف (قابلية فهم شرع الله وتطبيقه أي فهم المسافة الفاصلة بين الموجود والمنشود اجتهادا والسعي لتطبيقه جهادا) والاستعمار في الأرض (تعمير الأرض بمقتضاه). وعندئذ يمكن تصور الإنسان مخاطبا من الله مباشرة (لأن الله يوحى لجميع الكائنات ومنها الإنسان) أو عن طريق الرسل (عندما يكون مضمون الرسالة متجاوزا للموحى إليه وموجها لجماعة بعينها أو للبشرية كلها). فيكون الخطاب ذا أسلوبين : هذا الذي حللنا وهو عام يتوجه للجميع والثاني الذي نحلل في المسألة الموالية. وهو خطاب مفهومي ويتوجه لمن لهم القدرة تجاوز المشاركة الوجدانية إلى المشاركة العقلية في فهم خطاب الله. وفي الجملة فالقدرة على التسمية التي هي معيار الأهلية تمكن الإنسان من مقومات الخلقية بإطلاق لتضمنها الأبعاد التالية :

فهي أولا علاقة بالمسميات ومن ثم فهي فعل الترميز عامة.

وهي ثانيا أساس كل معرفة أو هي عين فعل العقل. فليس العقل شيئا آخر

غير القدرة على الترميز.

وهي ثالثا علاقة بالغير من نفس الجنس أو هي فعل التواصل عامة.

ومن ثم فهي رابعا أساس كل عمل جماعي أو هي عين فعل التبادل. فليس

العمل الجماعي شيئا آخر غير القدرة على التبادل بفضل التواصل المعبر عن الحاجات المتكاملة والمقتضي التعاضد العادل.

وأصل هاتين العلاقتين وما تدلان عليه خامسا وأخيرا يبعدهما العمودي

(بين الإنسان والوجود مصدر قوامه) والأفقي (بين الإنسان والإنسان أساس التعاون) هو الأساس الخلقي للمعرفة والعمل بوصفها توأما بين الإنسان ومحيطه الطبيعي والإنساني علما وعملا. ومن ثم فهما جوهر ما بتحصيله يستثني الإنسان نفسه من الخسر : أي الإيمان (علاقة

77 وهذا التحديد يعني الإنسان عن المقابلة بين فلسفة الوعي والمنعرج اللساني : الفكر الإنساني لساني بالجوهر ولا

معنى لفكر من دون لسان أو قدرة ترميزية هي عين البيان.

عمودية بالوجود وتحرر من الانطواء) والعمل الصالح (علاقة أفقية بالجماعة وتحرر من الأنانية) والتواصي بالحق (المشاركة المعرفية) والتواصي بالصبر (المشاركة العملية).

ولهذا الدور علاقة بما بعد الأخلاق هي عين علاقة التاريخ بما بعده الذي يستنتج من ما بعد الأخلاق أو المناخ الروحي الذي تستند إليه القيم بأصنافها الخمسة التي تمثل بترتيبها التالي جوهر الخيار الذي ينتظم به استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه عليها بصورة يتحقق بها الامتحان لإثبات الأهلية وتحقيق الخلود بمعناه الروحي والخلقي وإثبات استحالة تحقيقه بالمعنى الطبيعي والعضوي:

فعدنا قيمتان أوليان يمكن أن يقتصر عليهما الوجود الإنساني عندما يخلد إلى الأرض فلا يمكنه فكره في القيمة الوسطى (الثالثة) من تحقيق التوازن بين شروط قيام الإنسان الخاضعة للقانون الطبيعي و شروط قيامه الخاضعة للقانون الخلقي :

1-قيمة الرزق والمال :

وهي تمثل الشرط العضوي الخلقي للوجود الإنساني وهو شرط متصل اتصالا وثيقا بالقانون الطبيعي (الرزق والمال) متقدما على القانون الخلقي لأن تدخل هذا لا يكون إلا إذا كان لصاحبها عليها سلطان بدلا من أن يكون لهما عليه سلطان.

2-قيمة النوق والجمال :

وهي تمثل الشرط الخلقي العضوي للوجود الإنساني (وقلب العلاقة بين العضوي والخلقي هنا علته أن الإنسان من دون القيمة الأولى لا يرقى للقيمة الثانية) فيصبح النوق ذا دلالة روحية هي الجمال غذاء روحيا بدلا من الغذاء العضوي وهو محي للكيان العضوي بما للجمال من علاقة بالحياة والجنس. وإذن فهذه القيمة ذات علاقة بتقدم القانون الخلقي على القانون الطبيعي لأن تدخل هذا لا يكون إلا عندما لا يذهب النوق الجمالي إلى نفي النوق العضوي إذ يحصل أن يصبح الفن أداة قتل له بما يقدمه من بدائل مرضية.

3-قيمة العلم والسؤال :

وهي تمثل الخاصية الرمزية-القدرة على التسمية والبيان- التي بفضلها أمكن للإنسان أن يعتبر أهلا للخلافة رغم جمعه بين القانونين السابقين. والعلّة أن هذه المضاعفة الرمزية للكيان الطبيعي والعضوي تنطلق من خاصية عضوية (النطق) لتكون خاصية رمزية هي الوعي بالمسافة بين الغرق في الطبيعة والتعالى عليها دون نفيها ومن ثم تمكين القيمتين السابقتين من

تحقيق ما أشرنا إليه من علاقة سوية بين الطبيعي والخلقي (النوع الأول) وبين الخلقي والطبيعي (النوع الثاني). فهي إذن قيمة الانعكاس على الذات (الوعي بالذات) لتعديل سلوكها القيمي في الحالتين السابقتين. وهذا الانعكاس متناسب الدور مع ما يستمد من القيمتين المواليين له واللذين هما ما به يتجاوز الفكر الديني الفكر العادي عندما يكون الدين إسلاما بالمعنى الحقيقي للكلمة.

وعندنا قيمتان هما جوهر ما وجوده يحقق تعالي الإنسان على الإخلاق إلى الأرض فينفتح الأفق اللامتناهي ويصبح الإنسان بحق مستعمرا في الأرض ومستخلفا عليها لأنه بهذا المعنى يكون ذا بصيرة تحقق التوازن بين القانونين الطبيعي والخلقي فيكون الإنسان سويا خلقة وخلقا ويكون قد استثنى نفسه من الخسر :

4-قيمة الحرية والجلال :

لكن شرط ذلك كله هو تمكين الإنسان من الفاعلية الحرة ليدرك معنى الجلال في خلافته. ومعنى الجلال يكون في أحداث العمل والفاعلية الدالة على السلطان الإنساني (أحداث التاريخ) أو السلطان الطبيعي (أحداث الطبيعة) بما هما آيات للوجود وكأنه صراع قوى وسياسة.

5-قيمة الوجود والمتعال :

وبذلك يبقى ذا صلة بالمتعال أي الإيمان بالله ربه ووازعه الأسمى (الذين استجابوا لهم). ومعنى ذلك أن كل القيم السابقة لا تحصل بحق إلا متى تحققت هذه القيمة الأساس والأصل لأنها هي التي تحدد التعالي الفاصل بين الغرق في المجرى الطبيعي للوجود والإرادة الخلقية للقيم التي تحدد معانيه : وهذا هو جوهر مفهوم ما بعد الأخلاق القرآني. فهذه القيم بأصنافها الخمسة هي ثمرة ما وراء الأخلاق القرآني وهي سر استعمار الإنسان في الأرض بالشروط الاستخلافية أي بتطبيق ما يترتب على ما وراء هذه القيم من الخيارات الوجودية التي يتحدد بها هذا الماوراء الخلقي. والتراتب بين هذه القيم هو الذي يحدد المناخ الروحي لحضارة من الحضارات وباختلاف التراتب القيمي تتراتب الحضارات. لكنها جميعا لا تخلو منها بأقدار متفاوتة هي علة تفاوت الحضارات في الكمال بهذا المعنى المحرر من الإخلاق إلى الأرض.

المسألة الخامسة

تعريف ما بعد الأخلاق بالمثل والتحليل الخلقى السياسي⁷⁸

القضية الثانية : الاستخلاف الخلقى والسياسى

كان الانتباه إلى إشكالية تأسيس الأخلاق وتعليل شروطها وجوديا منطلقا لمراجعة نظرية المعرفة الفلسفية حتى وإن حاول الكثير التعيم على هذه العلاقة بين الأمرين تجنباً لما قد يفقد دعواهم حول الفصل التحكمي بين الدينى والفلسفى بتوسط ما يترتب على تأسيس

78 العلاج التحليلي (فالأنالوطيقي): أسلوب العلاج القرآني في هذه الحالة هو الذي يفرض أسلوب العلاج التحليلي الذي تقوم به: لم يعد الأمر متعلقاً بعرض درامي بل بوصف مفهومي يحدد الأمور بصفات النالة عليها. وهنا لا بد من ملاحظة أمر مهم: فالتحديد لا يتبع الطريقة الفلسفية التي تعرف الأشياء بماهيات وطبائع بل بصفات دالة عليها دلالة جامعة مانعة بمقتضى الإحالة السياقية من جنس جواب القرآن على سؤال من طولوا بذبح البقرة. والغاية من التعريف بالصفات النالة وليس بالمقومات الجوهرية بينة: فلو كانت المثل قابلة للتعريف بالماهيات الجوهرية لكانت طبائع ولاستحال تغييرها أو تغيير واقعها ليطابق واجبها: تعريف الإنسان بالصفات في القرآن وكذلك الله هو الذي يجعل الوصل بين المستويين الأمثالي والمثالي قابلاً لأن يكون مفهوماً ومعقولاً. وقد فهم عدم تعريف الله بالمقومات الجوهرية لأنه فريد نوعه ومن ثم فليس له جواهر ثانية يتألف منها حده (بالمعنى الميتافيزيقي المشائي). لكن الإنسان كان يمكن أن يعرف بهذه الطريقة لو كان القصد تحديد هويات ثابتة وليس صفات قابلة للتغيير نحو الأصلاح أو نحو الأطلح ومن ثم فهي خلقة وليس طبيعة. أما الحقائق التي هي من علم الله فهي الغيب المجهول سواء تعلق بحقيقة الإنسان أو بحقيقة الله أو بحقيقة ما بينهما من علاقة بمقتضاها ينتظم الشأن الإنساني في حدود المعلوم له منها مع بقاء اسرار المجهول وتدخلها في مجريات الأحداث بما يعني أن التاريخ فيه دائماً ما لا يقبل التوقع لكونه المعرفة الإنسانية ليست المطلقة. والطابع اللامطلق للمعرفة الإنسانية هو المحدد الأساسي لعدم تجاوز الحدود وادعاء الكمال. وبذلك يكون العلم اجتهاداً ويكون العمل جهاداً. وهنا يبدو وكأن القرآن يعكس المنهج الأفلاطوني: المثل لعالم الشهادة والأمثال لعالم الغيب.

الخلقي والعملي من تجاوز شرط الطباع (الضرورة) إلى شرط الشرائع (الحرية). ويخطئ من يتصور ذلك لم يتحقق إلا في الفلسفة النقدية الكنتية⁷⁹. فهو أمر ملازم للفكر الفلسفي والديني بوصفه إشكالية لا يمكن حلها من دون إعادة النظر في شرط المعرفة النظرية: طرد القانون الطبيعي على كل الظاهرات بما فيها أفعال الإنسان لئلا يكون إمبراطورية في الإمبراطورية. لكن استثناء الإنسان من القانون الطبيعي المضطرب يؤدي إلى انعدام الشرط الضروري والكافي لصحة المعرفة العلمية لأنه يضرب في مقتل مبادئ العقل الثلاثة: يفقدها الكلية والاضطراد.

وبذلك فقد أصبحت المسألة الخلقية جزءاً لا يتجزأ من المسألة المعرفية وإن بصورة سلبية. فحضورها فيها صار ممثلاً للحاجة إلى مراجعتها بهدف الحد من قدرات العقل النظري الوهمية -اقتصاراً على الممكن منها فعلاً- لجعل استعماله العملي أمراً ممكناً⁸⁰. ولا يكون ذلك إلا بالحد من القانون الطبيعي لئلا يشمل حرية الإنسان فيحول دون وجود القانون الخلقي (ذلك هو الدافع الأساسي لمحاولة الغزالي في المقالة 17 من تهافت الفلاسفة)⁸¹. والفكر الفلسفي بلغ إلى الوعي المعرفي الذي حسم أكبر أزمة كان يعاني منها ويتجنب علاجها لعدم وضع إشكالية العمل الوضع الجدي من خلال توضيح صلتها بالنظر.

ذلك أن هذه إشكالية كانت تبدو بالجوهر إشكالية كلامية مقصورة على الفكر الديني للتمييز بين الإله المضطر (نظرية الفيض والخلق اللاإرادي) والإله الحر (نظرية الخلق الإرادي). لكنها، وإن من منطلق نظرية المعرفة وما يترتب عليها من تعذر لتأسيس نظرية العمل، أصبحت المحور الذي يمكن اعتباره أساس النقلة من الميتافيزيقا القديمة إلى الفكر النقدي الكنتي

79 مايزع القائلين بالفصل الصارم بين الديني والفلسفي مرده إلى أن أهم مفهوم يدعون التعلق به وحمايته لا معنى له

من دون الدين حتى وإن توهموا الدين ضده: مفهوم الحرية. فمن دون الدين لا يمكن تأسيس هذا المفهوم لأن الضرورة هي الوحيدة التي يمكن أن يعتمدها العقل للعلم. فإذا أطلقها نفى الحرية وإذا نسب الضرورة اضطرب إلى تعليل الاستثناء استثناء الإنسان من قانون الطبيعة: مقولة الامبراطورية في الإمبراطورية الشهيرة. كيف تتجنب الختمة المطلقة فنستثنى الإنسان منها؟ هذا المشكل ملازم للفلسفة منذ القدم إذ نجده حتى عند أرسطو في كلامه عما ينتج عن مبدأ عدم التناقض عند تطبيقه في الكلام على المستقبل (مسألة شهيرة).

80 لكن المفارقة أن الحد النقدي في حل كخط تضيي على الاستعمال العملي ما تنفيه في الاستعمال النظري دون تحدد

أساس هذه المفارقة. فما الذي يجعل الاستعمال العملي غير مقيد بالتجربة الممكنة؟ أيكون هذا الاستعمال ليس معرفة بل عقد؟ وإذا كان عقداً -لأنه لا يمكن أن يكون مجرد بناء من جنس البناء الرياضي في الإمكان المطلق الذي لا يتقيد بالتجربة الممكنة مثل الأحكام التأليفية القبلية في العلوم فإنه عندئذ يفترض الدين حتى وإن أنكر كخط ذلك من دون أن يحدد طبيعة المسلمات التي من دونها لا يمكن الاستعمال العملي للعقل: أعني الحرية وخلود النفس ووجود الله.

81 حتى وإن كان حل الغزالي متعلقاً بجرية الخلق الإلهي لا بجرية الفعل الإنساني لأن هذه الإشكالية محلولة في الفكر

الأشعري بما يسمى الكسب أو اجتماع القدرتين على الفعل الواحد.

الحديث والاعتماد في حلها على التسليم الايماني لا على الدليل العقلاني : المسلمات المؤسسة للاستعمال العملي للعقل.

ويمكن ترجمتها دينيا بالقول إن المعرفة الإنسانية أدركت ضرورة التسليم بوجود ما لا يستطيع العقل الإنساني علمه حتى وإن كان قابلا لأن يكون موضوع تفكير وهو ما يطابق المفهوم لديني للغيب المسلم عقدا دون أن يكون معلوما عقلا. إنه فلسفيا مفهوم الحقيقة في ذاتها أو الأمور على ما هي عليه في أنفسها وهو ما يطابق المقصود بالغيب دينيا وما عبر عنه الغزالي بطور ما وراء العقل. ومفهوم النومان فلسفيا لا يعني في الفلسفة النقدية ما تفيدته دلالاته اللغوية أي الحقائق التي يدركها العقل بل هو بالعكس من ذلك يعني ما يقابل الفينومان مقابلة ما لا يستطيع العقل إدراكه علميا لأنه ليس من الشاهد أو من مجال التجربة الممكنة لما يستطيع إدراكه وإن كان يفكر فيه.

وفضل كمنط ليس وضع الإشكالية لأنها سابقة الوجود بل وملازمة للفلسفة والدين كما أسلفنا ولا حتى لأنه قدم لها حلا عقليا لأن الحل متقدم على فلسفته بقرون (النقد التيمي والخلدوني كما بينا في غير موضع) بل لأنه كانت له, في الفلسفة الحديثة, الشجاعة الكافية ليقدم على تغيير نظرية المعرفة والحد من مزاعم العقل الميتافيزيقية : حل معضلة العقلانية بصورة جذرية من خلال نفي الشفافية المطلقة للوجود ونفي دعوى القدرة على علم الأشياء على ما هي عليه في ذاتها دون نفي لوجود الحقيقة التي تصبح من مجال الايمان وليس من مجال العلم. وبذلك أصبح بالوسع تأسيس الأخلاق فلسفيا ودينيا في آن أو إن صح التعبير الحد من قانون الضرورة الطبيعي للتمكين لقانون الحرية الخلقية بفضل وضعها في مستويين مختلفين :

مستوى علم الظواهر للأول أي للمعرفة النظرية معرفة الطباع (الفلسفة

النظرية).

ومستوى الايمان (أو على الأقل التسليم) بالبواطن للثاني أي للمعرفة العملية

معرفة الشرائع (الفلسفة العملية).

لم يعد بالوسع القبول الغافل بأن العقل الإنساني يعلم الأشياء على ما هي

عليه لافتراضه أمرين لا شيء يدل على وجودهما : شفافية الوجود المطلقة ونفاذ العقل المطلق لحقيقته. والوعي بهذه الإشكالية هو جوهر الفكر الديني عامة لكنه صيغ فلسفيا خلال نقلة سابقة في فكر الغزالي وابن تيمية وابن خلدون عندما بحثوا في شروط الفعل الخلقية وما يشترطه

من حرية وتكليف ومسؤولية. وقد قال كمنط وصفا للإشكالية في نظرية المعرفة قولا يقتضي تحريرها من الميتافيزيقا التي تحول دون إمكانية التسليم بشروط الفعل الخلقى بسبب إطلاق المعرفة النظرية:

"وهكذا إذن فإنه لا يمكنني أبدا أن أسلم بوجود الله والحرية وخلود النفس لأجل الاستعمال العملي الضروري لعقلي، إن لم أحذف في آن الآراء بالغة الحماسة التي يدعيها العقل النظري. فالعقل النظري ينبغي، لكي يبلغ إلى تلك الغاية، أن يستعمل ذلك النوع من المبادئ التي، وإن كانت تكفي لمعرفة مجرد موضوعات التجربة الممكنة، فإنها، عند استعمالها كذلك في ما لا يمكن أن يكون موضوع التجربة، تحوله فعلا وفي كل مرة إلى مجرد ظاهر منه. وبذلك يتبين أن كل توسيع للاستعمال العملي للعقل النظري يصبح غير ممكن. لذلك اضطررت إلى التخلي عن العلم لأمكن للإيمان (أعني التخلي عن) وثوقية الميتافيزيقا أي الحكم المسبق القائل بتوسيع العقل الخالص من دون النقد، ذلك الحكم المسبق الذي هو المعين الحقيقي لعدم الإيمان المجادل في كل أخلاق والذي هو، في كل عصر، مطلق الدغائية" ⁸².

تحديد القرآن المفهومي للمابعد الخلقى

وصلنا الآن إلى تحديد القرآن المفهومي للما وراء الخلقى أي إلى أسلوبه الثاني. إنه تعريف يمكن وصفه بلغة فلسفية وصفا يردده إلى نظريتي الله والإنسان ونظريتي الوسيطيين بينهما الوسيطيين النازل من الله إلى الإنسان والصاعد من الإنسان إلى الله. والنسق الموحد بين هذه المقومات الأربعة هو الما وراء الخلقى كما يحدده القرآن الكريم. وهذا الما وراء يختلف جوهرية الاختلاف عن الما وراء الذي ينسبه هيغل إلى المسيحية وإلى حضارة الغرب وعن الكارنيكاتور الذي يرسمه عن الما وراء الذي ينسبه إلى الإسلام وحضارته والذي هو الأصل النظري (لأن الأصل العملي موجود من القرون الوسطى) لكل الأحكام المسبقة عنها.

Immanuel Kant ; *Theoretische Philosophie, Textes und Kommentar*, Bd. 1 *Kommentar Kants*82

Grundlegung der kritischen Philosophie von Georg Mohr, stw, 1518 s.40-41 "Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmassung überschwinglicher Einsichten beneme, weil si sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundätze bedienen muss, die, indem sie in der Tat bloss auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erharung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft unmöglich erklären :Ich musste also das Wissen aufheben , um zum Glauben Platz zu bekommen und der Dogmatism der Metaphysik, d:i : das Vorteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quell alles der Moralität widerstreitenden Unglauben, der jederzeit gar sehr dogmatik ist » s.40-41

ولعل أفضل بداية لهذه المسألة الأخيرة هي الآية الأولى من سورة النساء أفقا كونيا لتعريف الماوراء الخلقى تعريفا مفهوما في السورة التي تكفي وحدها لعلاج هذا الوجه من الماوراء الخلقى وصلا بين السياسي والديني في جميع مستويات الوجود الإنساني بخطاب يتوجه للإنسان بما هو إنسان: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا" (النساء 1).

فالآية تحسم خمس قضايا هي جوهر الأفق الجديد بالنسبة إلى الإنسانية المأزومة : 1-وحدة الجنس البشري. 2-وحدة الأصل للمرأة والرجل دون مفاضلة تجعل أحدهما أصلا للآخر ومقدما عليه. 3-الجمع بين الربوبية (مجال الطبيعة) والألوهية (مجال الشريعة). 4-الجمع بين الرحم الكلي (وحدة الأصل) والرحم الجزئي (القربة العضوية المباشرة). 5-مجال الرقابة الإلهية : ما يتعلق بالحرية والأخلاق أي إن الحساب لا يتعلق بما قد ينتج عن قانون الضرورة الطبيعي بل هو يقتصر على ما قد ينتج عن الإخلال بما يأمر به قانون الشريعة أعني شروط الاستثناء من الخسر. والقضية الأهم والتي مثلت أحد مآزق علم الكلام المسيحي هي القضية التي تنسب إلى الله العدل الذي يجعل الجزاء على العمل وليس مجرد لطف منه فضلا عن كونها مسؤولية فردية لا يمكن التوسط فيها لمؤسسة كنسية يمكن أن تحرر الإنسان من ذنوبه⁸³.

وتشبه بنية هذه العناصر الخمسة جزئيا وخارجيا بنية مفهوم الانطولوجيا

بأبعادها الأربعة خاصها (الله والعالم والإنسان, Théologie, Cosmologie, Anthropologie) وعامها (المشترك بينها Ontologie générale). لكنها تختلف عنها في الجوهر لأنها تتضمن بعدا خامسا هو ما أطلقنا عليه ما وراء الأخلاق Meta-Ethique. فهي بنية لا تكفي بالمشترك المفهومي بين الأبعاد الثلاثة المتقدمة عليه مثل الانطولوجيا العامة بل هي تتجاوزه إلى ما يتعالى على الأنطولوجيا العامة وعلى الأنطولوجيات الخاصة بوصفها النسق الذي به تكون أبعاد الأنطولوجيا الأربعة ذات صبغة خلقية غاية وأداة.

لذلك فهي أوسع من الأبعاد الأربعة المعتادة في الأنطولوجيا بسبب ما يجعلها جميعا ذات مستويين دنيوي وأخروي كما يتبين خاصة من نظرية الكون الذي هو غير مقصور

83 الجزء إيجابا وسلبا ليس ثمرة العمل بل هو ينتج عن وساطة المسيح. وهذا الرأي من أهم آراء الكلام المسيحي بل

هو المبرر لنور الكنيسة التي تنوب الوسيط ابن الرب.

على العالم الطبيعي بل يشمل العالمين الطبيعي وما بعده أو بلغة دينية الأولى والآخرة. وبذلك فالماوراء عند وصفه مفهوماً نجده متكوناً من الانطولوجيات الثلاث الخاصة والانطولوجيا العامة ولكن بمعان أخرى لأنها جامعة بين الفلسفي والديني كما يتبين من مستواها الخامس الذي لا وجود له في بنية الانطولوجيا المقصورة على ما هو فلسفي تقليدي ما يجعل الخلق الذي يصل الموجود بالمنشود مستحيل التصور فلا نفهم لما توجد إمكانية التعالي على القانون الطبيعي ليكون الفعل الحر ممكناً.

ومكونات هذه البنية هي إذن: 1- نظرية الله مطلق الحرية خلقاً وتشريعاً
2- ونظرية الكون (بمعناه الديني الجامع بين الأولى والآخرة) 3- ونظرية الإنسان المستعمر في الأرض والمستخلف عليها 4- ونظرية الوجود أو الانطولوجيا العامة التي تحدد المفاهيم المشتركة بين الأنطولوجيات الخاصة الثلاث ولكن بدلالة الصفات التشريعية وليست الذاتيات الطبيعية
5- ما يسمو بالانطولوجي إلى الأكسيولوجي فيضع النسق الذي يجعلها جميعاً خاضعة للماوراء الخلقى أو للخيارات الوجودية التي بمقتضاها يصبح الموجود مشدوداً إلى المنشود : بكلمة واحدة إنها مفهوم يقرب الفكر الإنسان تماماً من استنادة إلى الطبائع والضرورة إلى استناده إلى الشرائع والحرية.

وذلك هو منبع المعنى الأسمى لنموذج السياسي الذي على منواله يكون استعمار للإنسان في الأرض واستخلافه عليها : وذلك هو جوهر الخلقى والشرعي أي الديني في الأديان والمحدد الحقيقي للخلقى في الحضارة الإسلامية. ولن يتحرر المسلمون حقاً من التبعية الروحية ما لم يتحملوا مسؤولية هذا الموقف الوجودي الذي يسميه القرآن الشهادة على العالمين بمنطق الأمة الوسط بين حجة الملائكة وحجة إبليس : الخلقى المنافي للخلقى (حجة الملائكة) والخلقى المنافي للخلقى (حجة إبليس). وهذا الماوراء هو منظومة المجالات التي ينتظم بها الوجود الإنساني المشترك أو الجماعة بمستويها المنتسب إلى الإسلام بمعناه التاريخي والمنتسب إلى الإسلام بمعناه الفطري أي الإنسانية.

ويمثله التأسيس القرآني بتحديد المثل التي ينتظم بها الوجود الجمعي للبشرية في جماعاتها وبينها: في التعريف المثالي القرآني التي يتعلق بالتأسيس في عالم الشهادة والمعاني الطبيعية النفسية أو بما يتقوم به مضمون فلسفة التاريخ: وهذا يقتضي بلغة فلسفية نظريتين بينهما وسيطان من الله إلى الإنسان ومن الإنسان إلى الله والجامع هو هذا الماوراء الذي حددناه.

وهذه البنية تشبه إلى حد كبير بنية مفهوم الانطولوجيا بأبعادها الأربعة لكنها أوسع منها لأنها جميعها ذات بعدين دنيوي وأخروي وخاصة الكون الذي هو غير مقصور على العالم الطبيعي بل يشمل العالمين الطبيعي وما بعده أو بلغة دينية الأولى والآخرة. وبذلك فهو يتكون من الانطولوجيات الثلاث الخاصة: 1-نظرية الله 2-نظرية الكون (بمعناه الديني الجامع بين الأولى والآخرة) 3-نظرية الإنسان 4-نظرية الوجود أو الانطولوجيا العامة 5-الماء الخلقى أو النسق الذي يضفي الطابع الخلقى على تلك المستويات الأربعة السابقة فيوحد بينها باعتبارها منظومة خيارات وجودية تتميز بها الحضارة الإسلامية:

1-نظرية الله أو الشيولوجيا القرآنية:

كيف يصور القرآن الله تصويرا قابلا للفهم الإنساني مع إضافة احتراز ليس كمثله شيء؟ المالك والحاكم العادل الذي يعترف بحرية مملوكه الذي استخلفه في ملكه لكي يكون مكلفا ومسؤولا : وسمى القرآن ذلك أمانة قبل الإنسان تحملها واعتبر توليته إياها تكريما له. ولن نطيل الكلام في ذلك : فالقرآن يضع نظرية الله إما بالكلام على ذاته إيجابا وسلبا (الاخلاص نموذجا) وعلى صفاته إيجابا وسلبا كما يبتين من الأسماء الحسنی.

الوصل النازل : علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ

وهو لا يتلکم على ذاته وصفاته إلا بما لها من علاقة بالوصل النازل أعني بنظرية الحكم الإلهي ومن ثم بنظرية دولته الأخروية والمثال الأعلى لدولته الدنيوية: التي ينبغي أن يكون مثالها الدولة الأخروية أعني دولة خلقية بالأساس لأنها دولة العدالة المطلقة. والعلة هي أن العلم المطلق يزيل كل إمكانية للفرق بين القول والعمل. العلم المطلق يعني الشفيق المطلق بحيث يصبح النفاق مستحيلا فضلا عن كون كل الكائنات تشهد على ذاتها.

لكن تقديم النموذج وإرجاء الحكم النهائي إلى الآخرة يعني أن الله التزم بعدم التدخل التنفيذي أو كتبه على نفسه واقتصر على الاقتراح التشريعي للتشريع العام (نظام الحكم ونموذج العيش المشترك) والخاص (نظام الحياة بالنسبة إلى الفرد والأسرة) حتى يكون الامتحان مشروعا والحكم الأخروي مبررا لأن من ليس بحر لا يمكن أن يكون مكلفا فضلا عن أن يعد مسؤولا: في داخل المجموعات كلا على حدة ثم بينها : من هنا قانونان ملي ودولي.

2-نظرية الإنسان أو الاثروبولوجيا القرآنية :

كيف يصور القرآن الإنسان في تقويمه الأحسن قبل خروجه من الدولة الأخروية وفي رده إلى أسفل سافلين أو الخسر بعد خروجه منها ثم كيف وضع في اختبار لتحقيق شروط الاستثناء من الخسر. وذلك هو مفهوم الوصل الصاعد أو عودة الإنسان إلى التقويم الأحسن الذي خلق عليه قبل أن يرد إلى أسفل سافلين أي قبل أن يصدق أن الطبيعي والعضوي يمكن أن يحقق الخلود الذي خدعه به الشيطان : فيكون الخسر هو الإخلاق إلى الأرض أو تصور الطبيعي العضوي مغنيا عن الروحي الخلقى.

الوصل الصاعد : علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين.

ولهذا خلقت الدولة الدنيوية لتحقيق شروط الاستثناء من الخسر فصارت السياسة جزءا لا يتجزأ من الدين بهذا المعنى لأنها تمثل جملة المؤسسات والأدوات التي تحقق الوصل الصاعد وهي بالجوهر مؤسسة الحماية والرعاية العضوية والنفسية للإنسان الذي خلق ضعيفا. ومن ثم فالقيم ممتنع الوجود والتحقق من دون السياسة التي هي شرط وجود بالنسبة إلى كل القيم أو هي إن صح التعبير التعيين المؤسسي لما وراء الأخلاق بوصفها شروط استثناء من الخسر كما حددتها سورة العصر.

فما الخسر الذي رد إليه الإنسان؟ إنه البنية الطبيعية الضعيفة للإنسان وتمثل في الصفات التي يصف بها القرآن الكريم الإنسان وهي جميعها صفات خلقية سلبية تعلل القول إنه قد ظلم نفسه عندما قبل حمل الأمانة. ويكفي أن نذكر أغلب ما ورد منها في القرآن الكريم: فالإنسان خلق في أحسن تقويم رمزا له قبل أن يرد إلى أسفل سافلين أي كما بينا بعد أن ظن أن الخلود ممكن طبيعيا. لذلك فهو في خُسْرٍ، وهو كَنُودٌ، وهو يَطْغَى، وَمَا أَكْفَرَهُ، وَخَلَقَ هَلُوعًا، وَجَزُوعًا، وهو كَفُورٌ مُبِينٌ، وهو كَفُورٌ فَيُتَوَسَّسُ، وهو قَنُوطٌ، وَخَصِيمٌ مُبِينٌ، ويكون ظَلُومًا جَهُولًا، وقد خُلِقَ مِنْ عَجَلٍ، وهو أَكْثَرُ شَيْءٍ جَدَلًا، وهو يكون قَتُورًا وَعَجُولًا، وهو ظَلُومٌ كَفَّارٌ، وَيَتَوَسَّسُ كَفُورٌ، وخلق ضَعِيفًا.

ولما كانت هذه الصفات يمكن أن تكون أسماء للإنسان وصفا لحاله فإنها تبين القصد من الرد إلى أسفل سافلين والحاجة إلى التربية الدينية والخلقية حتى يخرج من الخسر. وهذا يعني أن الإنسان خلال استعماره في الأرض واستخلافه فيها ليس هو في امتحان أهلية فحسب بل هو في علاج تداركي يشفيه من هذه العاهات التي أتت الرسالة لتطبيبه منها. والعلاج الشافي- وهو في نفس الوقت المساعد في الاختبار- هو تطبيق شروط الاستثناء من

الخسر بمستوييه النظري والعملي بالنسبة إلى الفرد والجماعات الصغرى (الثلاثة : الأسرة والقرية والمدينة) والمجموعتين الكبيرين (البشرية والكون) : فالإنسان المكلف أي الحر الذي استعمر في الأرض ومكن من أدوات الفهم التي يخاطبها الله وخاصة من فهم معنى التصرف بوصفه خليفة أو بوصفه بالصفات الواردة في القرآن للخارج عن هذه الوظيفة.

وهو يبقى في الخسر إذا هو لم يتم بهذه الوظيفة لأن القيام بها هو عين الامتحان الذي استخلف من أجله والذي انظر الشيطان بسببه. فتكون السوأة التي اكتشفها آدم وحواء عند الأكل من الشجرة هي سلبا وهم الخلود بالعامل العضوي وإيجابا اكتشاف شرط التدارك الذي هو الحرية التي تمثل فرصة ثانية للإنسان المستعمر في الأرض أعني تحقيق قيم الاستخلاف : وفيها تقدير لتحمله المسؤولية وقبول الأمانة التي عرضت عليه لأن في تحملها شجاعة خلقية حتى وإن كان فيها ظلم لنفسه وجمالة. من هنا الأمر كان لمعرفة مقدار الأهلية للطاعة في الاستخلاف ولعدمها في الخروج عليه. والشيطان=القانون الطبيعي النافي للقانون الخلقى.

فما الشروط التي تمكن من الخروج من الخسر؟ يمكن أن تقسم هذه الشروط إلى صنفين فردي وجمعي كلاهما يحضر في مستويين أحدهما يمثل المادة (بمعنى الجوهر والوجود) والثاني يمثل الصورة (بمعنى النظام والماهية):

مستوى مادة العمران (الأمة) : مادة العمران التي هي مدد قيامه المادي تجمع بين الطبيعي والخلقى متفاعلين في مدد القيام العضوي ومدد القيام الرمزي أي في الاقتصاد والثقافة وهما عاملا وحدة الأمة حتى في حالة غياب الصورة أو في حالة شبيهة بالغياب في الأعيان لأن بديلها في الأذهان هو التبادلان الاقتصادي والثقافي بأنماط من النظام المعوض للدولة في شكلها التام مثل القبيلة والعشيرة وأشكال التنظيم الديني.

مستوى صورته (الدولة) : صورة العمران التي هي مدد قيامه الصوري تجمع بين الطبيعي والخلقى متفاعلين في مدد القيام السياسي ومدد القيام الرمزي أي في الحكم والتربية وهما عاملا وحدة الدولة التي هي صورة الأمة عندما تصبح ذات كيان سياسي موحد تعبيرا عن أنظمة التبادلين الاقتصادي والثقافي متوجا لأشكال النظام الدنيا مثل القبيلة والعشيرة والحزب والتنظيم الديني إلخ.. وحتى لا نطيل الكلام والتفصيل فإن مستوى الأمة أو مادة العمران يتعلق بشروط استثناء الفرد والجماعة من الخسر كما حددتها صورة العصر :

أ- عند الفرد : الإيمان (للنظر والعقد) والعمل الصالح (للعمل والشرع) .
ومجموعها هو الوجه الفردي من ما وراء الأخلاق أي إن الفرد بها يكون منتسبا إلى أخلاق
الجماعة (المعنى الأول من الأخلاق) وقابلا لأن ينزاح عنها بفهمه الشخصي (المعنى الثاني من
الأخلاق).

ب- عند الجماعة : التواصي بالحق (للنظر والعقد بالتشاور) والتواصي بالصبر
(للعمل والشرع للتشاور). ومجموعها هو الوجه الجمعي من ما وراء الأخلق أي إن الجماعة بها
تكون منتسبة إلى أخلاق مشتركة (المعنى الأول) وقابلة لتحمل الانزياحات الفردية عن
المشترك الخلقى بوصفه تعبيرا عن الاجتهاد والجهاد الشخصيين.

أما في مستوى صورة العمران أي الدولة بفرعها الحكم والتربية فإنها تنتسب
إلى الأسلوب القرآني الثاني أسلوب العرض المفهومي بالمثل لا إلى أسلوب العرض الأمثولي
بالأمثال. وفي هذا المستوى المتعلق خاصة بالشاهد وبالامتحان الدنيوي يضيف ما بعد الأخلاق
إلى المعنيين المتقدمين الترجمة المؤسسية لجعلها نظام حكم ونظام تربية وهو المعنى الثالث من
الأخلاق كما بينا. ويمكن اعتبار هذا المعنى شرط التحقق الأمثل للمعنيين السابقين إذ إن
الأخلاق تترجم في مؤسسات وقوانين تنتظم بها الحياة الفردية والجماعية. فالدولة بهذا المعنى هي
التجسيم الحي لما أطلقنا عليه ما وراء الأخلاق عندما تكون دولة غير مستبدة وغير فاسدة بل
متفقة مع الآية 38 من الشورى : وتلك هي منزلة السياسة في الإسلام.

المسألة الأخيرة

مثالان عن ثمرات مابعد الأخلاق القرآني

سأكتفي بوصف ثمرات هذا الوجه الخلقى بالاعتماد على مثالين مهمين في تاريخ الفكر الخلقى والسياسي. فهما مثالان يصفان أهم موضوعات المعارك القيمة الأساسية التي هي الآن معين كل التهم الموجهة إلى الإسلام وحضارته جراء سوء فهم لا بد من ختم المحاولة بالحسم فيه :

مثال أفلاطون مؤسس الفكر الغربي كله في مآله المسيحي المتحقق بوجهه الافلاطوني العامي وقفاه الضديد⁸⁴.

ومثال ابن خلدون الذي يمكن أن نعتبره منظر الفكر الإسلامي كله في مآله الذي لم يتحقق منه إلى الآن إلا قفاه⁸⁵.

وبذلك نهى الكلام في المسألة الخلقية من حيث علاقتها بالمابعد كما حدده القرآن الكريم من حيث شروطه المؤسسية التي من دونها يمتنع تحقيق استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه عليها. والمثال الأول هو علاج أفلاطون لإشكالات المجتمع المدني التي يعتبرها حائلة دون تأسيس الدولة المثالية. والمثال الثاني هو علاج ابن خلدون لإشكالات الدولة التي يعتبرها حائلة دون تأسيس المجتمع المدني المثالي⁸⁶ شرط الدولة المدنية :

84 الوجه هنا هو المسيحية أو الأفلاطونية العامية والفقاه هو قلبه النيتشوي أي المسيح وضديده.

85 القفا هو الاستبداد والفساد كما يصفها ابن خلدون أو ما نسميه النكوص إلى الجاهلية والتنكر لقيم الإسلام في

المخطاطي الحضارة الإسلامية الناتي والموروث عن الاستعمار والوجه هو استئناف الخلافة الراشدة بشكل حديث وذلك هو ما يأمله ابن خلدون وما تسعى إليه الثورة.

86 تأسيس الدولة المدنية هو المميز الأساسي للمفهوم السني للحكم كما يبين ذلك الغزالي في فضائح الباطنية (تدقيق

الإحالة) وابن خلدون في كلامه على موضوعات علم الكلام عند الأشعري (تدقيق الإحالة).

ويتعلق مثال أفلاطون بتحديد مكونات الدولة المضمونية التي هي مدار كل المعارك القيمة الحالية والتي يعتبر موقف الإسلام منها موضوع النقد المعادي في مستوى المجتمع المدني.

ويتعلق مثال خلدون بتحديد مكونات الدولة الشكلية التي هي المدار الثاني لكل المعارك القيمة الحالية والتي يعتبر موقف الإسلام منها موضوع النقد المعادي في مستوى المجتمع السياسي.

المثال الأول

أفلاطون وشروط مثالية الدولة

ولنبداً بتحديد القصد بالمثال الأفلاطوني العامي وقلبه النيتشوي-المسيح وضديده- للوصول مع الموقف الهيجلي في الموازنة بين الإسلام والمسيحية وبين حضارتيهما، قاصرين الأمر على المسألة القيمة في أهم موضوعاتها الخمسة كما وردت في كتابات أفلاطون السياسية (الجمهورية والشرائع والسياسة) ومستثنين كتاباته الوجودية والكوسمولوجية (البارمينيدس والطيماوس). فالمعلوم أن نيتشة يعتبر المسيحية بهذا المعنى أفلاطونية عامية. والمعلوم كذلك أنه يعتبر محممة فلسفته قلب هذه القيم المسيحية التي هي أفلاطونية عامية (ضديد المسيح) ما يعني أنه يعود إلى ما كان أفلاطون قد نفاه بوضع نموذج الخلقى .

فكيف يتبين ذلك من خلال الموقف القرآني مما نصلح على تسميته بمطاريد جمهورية أفلاطون-ومطاريد المسيحية التي هي أفلاطونية عامية بلغة نيتشة-؟ والمعلوم أن أفلاطون يرد بهذا الطرد على السوفسطائية والطبعانية التي يمثلها كاليكلاس في القضية السياسية الخلقية (وموقفه شبيه بموقف نيتشة ما يعني أن أفلاطون قلب قيم كاليكلاس كما قلب نيتشة قيمه ليعيدنا إليه). كما أنه يحقق بهذا الطرد استجابة لطلب سقراط الهادف إلى تحقيق التناسق العقلي الكلي بمقتضى مثال المثل أو الخير ومن ثم المنافي لهذه المطاريد أعني المقومات الأساسية التي تتألف منها مادة أي عمران سوي: 1-الحس 2-والملكية 3-والمرأة 4-والخيال 5-والفردية.

لكن تحول الأفلاطونية الخلقية إلى عامية هو بدروه قلب لحقيقتها. فهي لم تبق علاقة بين مثال متعال ومثول حاصل، بل إن المثل صارت محايدة للمثول: بعبارة مسيحية

مدينة الله لم تتحقق في الواقع وفي التاريخ الفعلي عند أفلاطون، لكنها تحققت في الجماعة الكنسية في فلسفة الدين الهيجلية (وهو معنى عاميتها وموقف نيتشة وشوبنهاور أول المؤثرين فيه من هيجل لا يحتاج إلى التذكير به). فمثال المثل الأفلاطوني لم يحل في الإله الصانع أو في الفيلسوف بل بقي المثال المتعالي. أما ما حصل في الأفلاطونية العامية أو المسيحية كما وصفها هيجل في فلسفة الدين، فيجعل المثال قد حل في الممثل بتوسط المسيح (المصالحة بالمعنى الهيجلي) فصار هو المثال : الإنسان أو الذات في ذاتها ولذاتها بعد أن بلغت إلى العلم المطلق (فينومينولوجيا الروح وفلسفة الدين).

وبلغة أفلاطونية يمكن ترجمة المسيحية بالقول إن المسيح لم يعد في مرتبة الإله الصانع الذي يحاكي عالم المثل بل هو المثال ذاته. ولما كان الحل الأفلاطوني هو بدروه رفضا للحل الطبعماني لكالكلاس في المسألة الخلقية والسياسية بهذا المعنى أعني النقيض التام للموقف الذي يعلل ما أطلقنا عليه اسم مطايرد جمهورية أفلاطون فنحن إذن أمام عملية معقدة لتحديد الخلقى أو أهلية الإنسان للاستخلاف عملية يتردد فيها الفكر الإنساني بين قطبين صريحين كلاهما مضاعف :

القطب المضاعف الأول : فالأفلاطونية الخاصة فلسفة أفلاطون السياسية والخلقية والأفلاطونية العامية أو المسيحية (فلسفة المسيحية الدينية والخلقية) درجتان من الحل الذي وصفناه بكونه الحل الملائكي : وهنا الخاصي متقدم على العامي وكلاهما يعتبر الخلقى نقيما للطبيعي.

القطب المضاعف الثاني : والكاليكلاسية والنيثشوية درجتان من الحل الذي وصفناه بكونه الحل الشيطاني : وهنا العامي (فكر السوفسطائية ممثلا بكاليكلاس) متقدم على الخاصي (فكر نيتشة بفضل تقدم علم الحياة وخاصة الداروينية) وكلاهما يرد الخلقى إلى الطبيعي. وطبعاً فهذه الوضعية تذكر بصورة بينة بالمشهدين الأمثولين المتعلقين بأهلية الإنسان للاستخلاف والموقفين منها في القرآن الكريم : الخلقى المستثنى للطبيعي (موقف الملائكة من أهلية آدم للاستخلاف) والطبيعي المستثنى للخلقى (موقف إبليس من أهلية آدم للسجود له وهو نفس معنى الاستخلاف). ولكن مسألة الأهلية تطرح هذه المرة في تاريخ الفلسفة وفي فلسفة التاريخ حول المسألة الخلقية أو شروط تحقيقها وطبيعتها. لذلك واعتماداً على ما سبق أن استخرجنا من تأويل مشهدي أهلية الاستخلاف (في تأويل ما جاء في أسلوب

القرآن الأمثولي) تكون الأفلاطونية و المسيحية ممثلتين لموقف الملائكة بحدين أدنى وأقصى (تخليص الإنسان مما هو طبيعي فيه وهو جوهر نظرية هيغل في تأويله للمسيحية) وتكون الكلاسيكية والنيثشوية ممثلتين لموقف إبليس بحدين أدنى وأقصى (تخليص الإنسان مما هو خلقي بهذا المعنى الملائكي فيه وهو جوهر نظرية نيتشه).

إن الحل القرآني الذي وصفنا يمثل الحل الذي يحرر الإنسانية من هذا التردد المكرر مرتين في كلا الموقفين عامية (المسيحية وكالكلاس) وخاصة (أفلاطون ونيثشة) أو عفوية وعلمية. والحل القرآني يؤسس أهلية الإنسان والخلقي ليس على هذه العلاقة المربعة المتنافية بين الطبيعي والخلقي بل هو يؤسسها على ما يمكن من الجمع بينها جمعا يتعالى عليها لأنه طبيعي وخلقي في آن (خلقة الإنسان وخلقه ليسا جزئين منفصلين بل تتكون منها وحدة لا تميز فيها بين المقومين) ولأنه شرط الإسهام في تحقيق المصالحة بين هذه المواقف الأربعة مع اعتبار ما تصفه أحوالا (طبعانية عامية فروحانية خاصة فروحانية عامية فطبعانية خاصة) يمر بها كل إنسان ليستقر به القرار في واحدة منها تحدد منزلته الخلقية في سلم الأخلاق الذي لا يكتمل إلا بما يمكن من التحرر من هذه الأحوال الأربعة بفضل المنزلة الإسلامية التي لا تنفي تلك الأحوال بل هي تعتبرها ممثلة للمسافة التي يتم قطعها في ما يسميه القرآن الكريم بالتسابق في الخيرات وما يتتضي من ثم القبول بالتعددية التي يكون قطعها المراقبة لتحول كيفي هو ما يرفع الإنسان إلى مستوى التناغم بين الطبيعي والروحي في الأخلاق الإسلامية (الآية 48 من المائدة).

والخاصية التي تمكن من الجمع بين هذه المنازل مسارا ينبغي قطعه للوصول إلى الغاية هو ما به اعتبر القرآن آدم أهلا للاستخلاف: القدرة على التسمية (البسائط) أو البيان (المؤلفات من البسائط) أعني وظيفتي الفكر الإنساني اللتين هما في آن مادية روحية دون أي إمكانية للفصل بينهما وكأنهما مقومين متلاصقين دون تناغم أو وحدة حية: إنهما شرط القدرة على إبداع العالم الرمزي المصاحب للعالم الطبيعي والمحرر من قانون الضرورة والمحقق لقانون الحرية إذ من دونها لا يمكن أن نفهم التحرر من الإخلاق إلى الأرض والانتعاش في مجرى الطبائع الحائلة دون إدراك الشرائع سواء شرائع الطبيعة (القانون الطبيعي) أو شرائع التاريخ (القانون الخلقي). فالإنسان مخلوق طبيعي خلقي مؤهل لأن يبدع العالم الخلقي ذاته أو الحضارة.

إن التردد الذي يحررنا منه الحل القرآني هو التردد بين الانتقال من الخاصي إلى العامي في الاعتراض الملائكي (وهو هنا انتقال من الأفلاطونية إلى المسيحية) ومن العامي إلى

الخاصي في الاعتراض الإيليسي (وهو هنا انتقال من الكاليلكلاسية إلى النيتشوية). لكن الانتقالين لا يجران في مستوى الفكر فحسب بل هما يجران في مستوى الواقع التاريخي للحضارة الغربية نفسها بوصفها ممثلة في دورتها للمصير الإنسان كله تمثيلا كان بحاجة إلى الإصلاح الإسلامي وهو ما جعل القرآن يمثل مراجعة للتاريخ الروحي والخلقي للبشرية كلها بداية وغاية: فهي انتقلت من فلسفة أفلاطون إلى عقيدة المسيح ومن عقيدة كاليلكلاس إلى فلسفة نيتشة. فتكون حقيقة الحضارة الغربية الحالية هي القلب المطلق للقيم بالمعنى النيتشوي.

ومعنى ذلك أن مال المابعد الخلقي الأفلاطوني المسيحي قد أصبح بقلبه المابعد الخلقي النيتشوي. فيكون الخاصي الطبيعي بذلك مشتركا مع أفلاطون في الطابع الخاصي ويكون المابعد المسيحي مشتركا مع كاليلكلاس في العامية: طبعانيتان عامية وخاصة وروحانيتان عامية وخاصة وأربعتها لا يقبل بها الحل القرآني الذي يميز الإنسان بأخلاق متناغمة لا يمكن أن ينقسم فيها الخلقي عن الطبيعي ولا الطبيعي عن الخلقي. فلا القول بسلطان القوة والغرائز المطلقان بمعناه العامي (كاليلكلاس) أو بمعناه الخاصي (نيتشة) ولا القول بوجود قتلها بمعناه الخاصي (أفلاطون) أو بمعناه العامي (المسيحية) بالحلول التي تناسب أهلية الإنسان للاستخلاف أو تؤسس للأخلاق من المنظور القرآني: وهذا هو جوهر الأساس الذي يبني عليه ابن خلدون نظريته في الحكم والتربية والاقتصاد والثقافة مؤسسا ذلك كله على فهمه للأخلاق القرآنية.

فهذا المثال يتضمن وجوه الصراع السياسي الخلقي بمرجعية أفلاطونية ومسيحية وقلب كاليلكلاسي ونيتشوي ومزيج منها أربعتها في مقابلة بينة مع المرجعية الإسلامية التي يمكن أن تكون علاجا للداء الواحد الذي هو متردد بالتنافي المتبادل بين الحل أفلاطوني المسيحي أي الخلقي المنافي للطبيعي وحل قلبها الكاليلكلاسي النيتشوي أي الطبيعي المنافي للخلقي. فالخلقي الملغي للطبيعي فلسفيا ودينيا يعتبره نيتشة ممثلا لماوراء الأخلاق المسيحية حتى في شكلها المتأخر الذي ينقده (أي الذي يمجده هيجل) ثم عكسه النيتشوي أي الطبيعي الملغي للخلقي والوضع الراهن الذي هو متأرجع بينهما: فما القصد بمطاريد جمهورية أفلاطون وكيف يمثل الماوراء الخلقي الإسلامي كما حددنا من خلال المواقف في المشهدين المحددين لأهلية الاستخلاف والاستعمار في الأرض؟

فأفلاطون يشترط لتحقيق دولة عادة نموذجاً مكبراً من النفس المعتدلة إلغاء هذه العناصر الخمسة التي يعتقد أنها تحول دونها والتحقق الفعلي: العنصر الأول (الحس) والرابع

(الخيال) بمقتضى نظرية المعرفة يحولان دون المعرفة الفلسفية التي تؤسس لهذا النظام والثانية (الملكية) والثالثة (المراة) يحولان دون نظرية العمل التي يستند إليها تنظيم الحياة في هذه المدينة العقلية لأنها مصدر النزاع بين البشر. والأخيرة (الفرد)، يجمع بين حائل العمل وحائل النظر لأن التخلص من الفردية هو الشرط الضروري والكافي حسب أفلاطون لكي يؤدي الكل واجبه ودوره وكأنه جزء من جهاز آلي يتحدد بوظيفته في الجهاز لا غير (الدولة الأفلاطونية).

وكل هذه العمليات الإلغائية للحوائل دون النظام العقلي في المدينة العادية علته دعوى تحقيق النظام الطبيعي والتاريخي بمقتضى العقل بمعياري التناسق المنطقي والتنظيم الرياضي. والمعلوم أن القرآن الكريم أيضا يرى أن النظام الطبيعي والتاريخي منطقي ورياضي. لكنه مع ذلك يرفض مثل هذا الطرد الأفلاطوني بل ويعتبر هذه المطايرد الأركان الأساسية لكل نظام إنساني بخلاف النظام الآلي الطبيعي. وفهم هذه النظرة المخالفة للآلية الطبيعية البسيطة بالحذف أو بطرد مقومات الظاهرة لجعلها ملائمة لمنطق ورياضيات بسيطة لم تصل إلى تعقيد الظواهر الإنسانية، هو ما أنسبه إلى فيلسوفنا ابن تيمية وابن خلدون.

والمعلوم أن أهم مقابلة بين الإسلام والمسيحية التي هي أفلاطونية عامة تتعلق بطبيعة علاقة الإنسان بالطبيعة: فهل هي قطيعة مطلقة كما يتصوره هيجل مثلا، أم هي، كما يتصورها ابن خلدون علنا وكما يستنتج تصورها من رفض ابن تيمية لمبدأي الفلسفة والكلام (قياس الغائب على الشاهد المعمم على الغيب ورد المنقول إلى المعقول بالتأويل) مثلا تهذيب للطبيعة مع الحرص على عدم قتلها تحت وطأة الثقافة التي قد تتحول إلى قتل للحياة بتدجين للإنسان إلى حد يفقده معاني الإنسانية بمصطلح ابن خلدون.

فهذا الخمس المطرود من جمهورية أفلاطون باعتباره عائقا لتحقيق النظام المتصف بالقيم التقليدية الثلاث أعني الخير والجمال والحق، تجعل هذا التحقيق حاصلا في الهدم لأنه ليس نظاما لمقومات الوجود الجمعي بمقتضى الاجتهاد في النظر والجهاد في العمل بل هو مشروط بإزاحتها تبسيطا للوجود حتى يطابق الإدراك بدل العكس أي تعقيد المعقول حتى يطابق الموجود فتكون المعرفة في سعي دائم نحو التجويد الذاتي حتى تتمكن من إدراك تعقيدات الوجود الذي لا يمكن لأي علم أن يحيط به عدى العلم الإلهي (وهو ما يعنيه ابن تيمية عندما ينفي العلم بالشيء على ما هو عليه عن كل علم إنساني ويقصر ذلك على العلم الإلهي)، ولا يكون هذا النظام في هذه الحالة إلا نظاما استبداد وفساد. فكيف ذلك؟

تمثل المرأة قلب الخمس إذ يتقدم عليها عاملان هما الحواس والملكية ويتأخر عنها عاملان هما الخيال أو الذوق والفردية. والمرأة جامعة لما تقدم عليها فعلا واقفالا وهي منبع ما تأخر عنها تأثيرا وإيحاء. وليس بالصدفة أن كانت سورة النساء هي السورة التي عالج فيها القرآن الكريم هذه المسائل الخمس: المرأة والملكية والحس والخيال والفردية ودورها جميعا في الحكم من حيث هو عدل وأمانة. فالمرأة هي في الحقيقة ملخص جميع هذه الأبعاد المقومة للعمران والاجتماع ومن ثم للمدينة أو الدولة: فهي أصل الوجود البشري والأخوة البشرية النفس الواحدة (الآية الأولى من النساء) وهي أساس الوجود الجمعي تمثيلا لقوة الحياة (حواء) عضويا (صاحبة النصف مع وسط الحياة ومصدر قوامها العضوي) وروحيا (طبيعة علاقة الطفل بها هي جوهر الكيان الروحي للإنسان) فضلا عن كونها محرك ذروة الحس مجموعا وملهمة الخيال. وهي المالك المستثنى للشريك والمملوك المستثنى عن كل شريك في آن. وبها في علاقتها بالملكية ومشكل الفرائض تبدأ السورة وفيها توضع قواعد العيش الأسري وتنظيم الحياة العاطفية للبشر.

وحتى تلغي الأفلاطونية مفعول الملكية والمرأة بوصفها أساس النزاعات بين البشر جعلتها أمرا مشاعا بين العمال والحراس وحرمتها المسيحية على الكهنوت (الفقر والعزوبية). واعتبر أفلاطون مدارك الحواس مصدر تزييف المعرفة ومنتجات الخيال مصدر تزييف الوعي ومن ثم فهما يمثلان خطرا أولاهما على معرفة الحقيقة والثانية على نقاء الوعي وتربية الإرادة وحقيقة الجمال فجعل مبدعات الخيال خاضعة لمراقبة الدولة وفرض نوعا معيناً من مضامين التربية. والفردية تمثل عنده جملة كل هذه العوائق لتنافيها مع تلاحم الجماعة ومن ثم مع أحد أهم شروط سعادتها.

لذلك كان أفلاطون يريد أن يخلص الدولة من الفردية فيطالب الأفراد وخاصة الفلاسفة بأن يضحوا من أجل الجماعة بالتنازل المطلق عن حياتهم الخاصة أي عن كل المطايرد الأربعة السابقة حتى يكون الفرد مجرد قطعة في ماكينة الدولة التي تنتظم بحسب قوانين رياضية تنظم الثروة والسلطة والتناسل: وأهم تنازل هو العزوبية على الرعاة (ما يشبه واجب العزوبية على رجال الدين ونسائه في الكنيسة الكاثوليكية). لذلك فالفيلسوف الملك لا يختلف كثيرا عن القطب الصوفي إذ ينبغي أن يكون جميع الأفراد لديه موتى يغسلهم.

وبين أن الفردية هي أهم أسس الإيمان في الدنيا لأنها شرط المسؤولية الخلقية والروحية وهي مناط الحساب في العالم الأخرى. ولذلك فالجزاء والعقاب يتوجهان إلى الفرد

وليس حتى لمن غرر به لأنه مطالب بأن يتحمل مسؤولية أفعاله وألا ينسبها إلى من غرر به (كلكم يأتينا فردا: يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبيته لكل امرء منهم شأن يغنيه).
كما أن المرأة والحياة الجنسية والعاطفية من أهم مقومات العمران الإسلامي. وليس بالصدفة أن القرآن يخاطبها كما يخاطب الرجال في جل آياته وأن النبي لم يكتف بمبايعة الرجال بل كان من بين مبايعيه نساء. وأن المرأة لها شرطا الاستقلال والحرية أي الملكية والمشاركة في السياسة (المبايعة). والنبي وهو أسمى الرعاة يرفض العزوية ويجب النساء حبه للصلاة والطيب (الحب والدين والجمال). وكان يعتبر ذلك من علامات الحياة السوية بالنسبة إلى الإنسان. ومن لم ير الأمور هذه الرؤية لم يكن معتبرا مسلما سويا. ذلك أن الإسلام يعتبر الرهينة من علامات الفسق في الأغلب. كما أن الحواس والخيال (النوق) والملكية هي من مقومات الاجتماع الإسلامي : المعرفة للأولى والنوق والشعر مثلا للثانية والملكية شرطا في الحرية والقدرة وعدم الحاجة التي هي نوع من العبودية.

والجامع لكل هذه الأمور هو طبيعة العلاقة بالطبيعة الخارجية والداخلية للإنسان وما تنبني عليها هذه الطبيعة من نفي لفكرة الخطيئة الموروثة وقول بالفطرة السليمة التي هي توافق أصلي بين الخلقة والخلق أعني المقابل التام للنظرية المسيحية كما يعرضها هيجل في فلسفة الدين: مفهوم "البراءة الأصلية" عند الغزالي أو بصيغة سلبية مفهوم "النفي الأصلي" الذي يستكمل ليصبح إيجابيا بتلقي البشر للرسالات التي تميز بين الخير والشر فتنتقل الإنسان من النفي الأصلي أو البراءة الأصلية إلى معرفة المعروف والمنكر.

تلك هي أهم مسائل القيم التي يدور حولها الخلاف بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية سواء قبل القلب النيتشوي تحررا من الأفلاطونية العامية (الموقف الخلقى الغالب في غرب العصر الوسيط) أو بعده تحررا من القلب النيتشوي (الموقف الخلقى الغالب في الغرب الحالي). والموقف الإسلامي منها لا يمكن قياسه بالسلوك الحالي للمسلمين لأن جلهم نكص إلى قيم الجاهلية ولا يمثل قيم الإسلام. وكذلك الحال بالنسبة إلى المسيحية التي لم يبق لها وجود إلا في الأقوال إذ هي تحولت إلى مقلوبها النيتشوي مقلوب قيمها في الحضارة الغربية اليوم : القول مسيحي والفعل نيتشوي. ففعلها يسيطر عليه العالم الافتراضي اللاحق وقولها يسيطر عليه العالم الافتراضي السابق. وكلاهما من نفس الطبيعة إذ إن الحكيم الملائكي والإبليس رمزيا يتفقان على أن الإنسان يعير بوجهه الطبيعي سلبا وإيجابا لا غير.

والنخب العربية والإسلامية التي تشارك في المعارك القيمة تغفل (بصنفيها الديني والعلماني) عن هذه الحقيقة التي ترى بالعين المجردة فتتخذه بالتعارض الظاهر بين الموقنين. فالحضارة الغربية إذا نظرنا إليها من منطلق أقوالها وجدناها عين النفاق الخلقى. وإذا نظرنا إليها من منطلق فعلها وجدناها حضارة الطبعانية المطلقة التي لا تؤمن إلا بقانون التاريخ الطبيعي. والفصام الأكثر وضوحاً هو دعوى الفصل بين الديني والسياسي أولهما للخلق والعواطف والثاني للتحليل والمواقف: تحولت السياسة إلى منطق أخلاق الذئاب بدل أخلاق البشر بمجرد أن أصبح البشر لا يؤمنون إلا بسلطان التاريخ الطبيعي للإنسان الحيوان. ودعوى إبعاد الدين والأخلاق عن السياسية غالباً ما يكون أساس الزعم بإبعاد الدين والأخلاق لئلا تمسها قذارة السياسة لأنها لا تتصور إلا بهذه القذارة بسبب هذا الفصام.

المثال الثاني

ابن خلدون وشروط مثالية الجماعة

إذا كانت الجماعة في المنظور الإسلامي هي التي تولي لهذه المطايرد الأفلاطونية والمسيحية من المدينة أهمية كبرى حتى تكون سوية بحق لأنها من شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف عليها فإن حمايتها ورعايتها هما وظيفتا السياسة ونظام فعلها الأساسي أي الدولة التي هي الركن الثاني من الدين الإسلامي :

فالجماعة أو مادة العمران بمعنى مدد قيامه

والدولة أو صورة العمران بمعنى تصويره لذاته

هما شرط تمام الخلقى والخلق في آن. والأولى هي التي تجعل العمران ذا مدد يقيم كيان الإنسان العضوي (الاقتصاد) والروحي (الثقافة) وذا تصوير ينظم هذا القيام بالقانون الذي يستعمل الوازع الفعلي (الحكم) والتربية التي تستعمل الوازع الرمزي: وهذا هو معنى متمم مكارم الأخلاق أي إن الدين الذي يتم مكارم الأخلاق لا بد أن يكون ذا دولة لها كل هذه الوظائف. والمثال الخلدوني الذي نختم به هذه المحاولة يقابل النظرية الأفلاطونية للدولة مقابلة مدارها منزلة هذه المطايرد الخمسة فيها والتي يفسد العمران بطردها منه : ومن لم يتدبر هذه المسألة في مقدمة ابن خلدون لن يفهم شيئاً من فلسفة التاريخ الخلدونية وعلاقتها بفلسفته الدينية.

ولن نعيد الكلام على هذه المطايرد الخمسة التي هي جوهر مادة العمران والتي هي موضوع التنافس والصراع بين البشر في نفس الجماعة الحضارية وبين الجماعات المختلفة. فتكون إما مجال

التعاون لسد الحاجات بتبادل الخدمات والأخيار وبالتعاوض العادل أو مجال الصراع على الأخيار والظلم في التعاوض: لذلك كان القرآن مؤسسا لأخلاق السياسة الداخلية والسياسة الدولية في آن (مضمون الآيات التي تلي آية الشورى تتعلق خاصة بالسياستين الداخلية والدولية). وفي الحالة الأولى يكون الوجود الجمعي محققا لغايته التي هي بلغة ابن خلدون التانس. وفي الحالة الثانية يكون الوجود الجمعي حربا دائما ونكوصا بالإنسان إلى الوحشية الحيوانية. لذلك فالعمران الإنساني بحاجة إلى الوازع لتحقيق الحالة الأولى. لكن الوازع هو بدوره بحاجة إلى الوزع أو إلى وازع الوازع. تلك هي المعادلة التي نجد حلها في ما بعد الأخلاق القرآنية :

فأما الوازع الفعلي والرمزي فتمثله الدولة-صورة العمران- بما هي قوة عامة وتربية ذات شرعية تتحقق في الداخل بمنع الصراع على المطاريد الخمسة في نفس الجماعة وفي الخارج لنفس الغاية ولكن مع الجماعات المحيطة بتلك الدولة. ولهذا الوازع الأول بعدان مادي ورمزي هما المادي من صورة العمران والرمزي منها : القوة الحاكمة أو العصبية والتربية (الدين جزء أساسي منها).

لكن الدولة يمكن أن تصبح طرفا فلا تبقى حكما فتفقد الحياد الشارط لأداء وظائفها على أحسن وجه. وهنا يأتي وازع الوازع. ولهذا الوزع الثاني مثل الوزع الأول بعدان مادي ورمزي هما المادي من مادة العمران والرمزي منها : الاقتصاد والثقافة. وبهما يفعل المجتمع المدني أو إن صح التعبير هو يفعل بدوافعها التي تعود في الأساس إلى الحقوق المادية والمعنوية. فكيف ذلك؟

لا يمكن للدولة أن تحقق وظيفة الحماية في المجموعة داخليا وبين المجموعات خارجيا إذا لم تكن ذات قوة قادرة على ذلك. وعلة الحاجة إلى القوة هو مفهوم الجماعة الإنسانية من حيث هي مجتمع مدني ذو نظام سياسي وظيفته التحكم في التنافس على هذه المقومات أو المطاريد التي ظن أفلاطون أن الدولة العادلة تقوم بإلغائها وليس بتنظيم ما بينها من تنافس هو جوهر حيويتها. فالمطاريد التي تكلمنا عليها والتي وصفناها بكونها مادة العمران ورهانات التنافس القيمي بين البشر في الداخل والخارج متحيزة في كيان معقد هو عين وجودها الذي يتقوم بعناصر هي بدورها مادة للتنافس داخل نفس المجموعة وبين المجموعات المتجاورة مما يجعل السياسة دولية بالجواهر لأن ما يجري في الجماعة من صراعات يجري كذلك بينها ولنفس الأسباب والفرق الوحيد أن الجماعات عندئذ تتصرف وكأنها أفراد أو شخصيات معنوية.

ويتألف هذا الكيان من حوز لمكان معين يستقر بالتدرج فيصبح ملكية للجماعة. ومنه تستمد الجماعة قيامها المادي ولزمان يمثل مدة قيامها وتأثيل تراثها المادي والرمزي. وهذان حيزان طبيعيان ينبج عن أولها خاصة سد الحاجات المادية بفعل الجماعة التعاوني ويمكن تسميته بالاقتصاد أو بالدورة المادية في الجماعة وبينها وبين الطبيعة. وينبج عن ثانيها خاصة سد الحاجات الروحية بفعل الجماعة التبادلي الاقتصادي وما يصاحبه من تبادل لغوي. ويمكن تسميته بالثقافة أو بالدورة الرمزية في الجماعة ثم بينها

وبين الطبيعة. والاقتصاد والثقافة يمثلان حيزين من صنع الإنسان في مقابل المكان والزمان اللذين هما حيزان طبيعان يتحولان بفضل هذين الحيزين الآخرين إلى حيزين رمزيين إذ تصبح العلاقة بين مكان الجماعة بزمانها في نسبة علاقة بدن الجماعة بروحها. وتكون الجماعة شخصية معنوية قابلة القيس بهذا المعنى بالشخصية الطبيعية أي الفرد حملا للالتزامات بواسطة ممثلها الشرعيين سواء في العلاقات الدولية وحتى في علاقتها بالأفراد المنتسبين إليها. ذلك أن هذه الأحياء الأربعة التي يتألف منها كيان الجماعة المتعينة في المكان بجغرافيا يحددها الاقتصاد خاصة وتحدهه وتاريخ تحده الثقافة خاصة ويحددها تتحد بجماع لهذه العناصر التي يتألف منها الكيان الجماعي هو بالذات موضوع بحثنا أعني ما بعد الأخلاق أو الحصانة الروحية للجماعة : وهو بالنسبة إلينا ما بعد الأخلاق الإسلامي أو الإسلام.

وحتى نفهم علاقة هذا الكيان مع المطاريد الأربعة لا بد أن نفهم أن الجسر الواصل هو المرأة كما يتبين من سورة النساء : فالمرأة ذات صلة بالملكية وذات صلة بالذوق أو الجنس. وهي إذن مدار القوتين المادية والروحية في كل جماعة. وبسبب منزلتها في هذين البعدين المقومين لحياة الجماعة في المكان (الملكية والاقتصاد) وفي الزمان (الذوق والثقافة) يجعلها ذات علاقة وطيدة بالحس والخيال لصلتها بالذوق والمعرفة وبالفرديّة وبالسلطة لصلتها باللذنين الأكبر والغايتين الأسمى في حياة البشر: الملكية والمرأة. لذلك كانت سورة النساء تعالج كل هذه المسائل في آن : علاقة المرأة بالملكية وعلاقتها بالأسرة والحب وما بقي من العلاقات بين المطاريد يتبع هاتين العلاقتين المقومتين للتواصل والتبادل في الجماعة : لذلك اعتبر ابن خلدون الجماعة تجمع لغايتين : سد الحاجات والأنس بالعشير⁸⁷.

وتلك القوة هي مباشرة قوة الحكم (العصبية) وبصورة غير مباشرة هي قوة الثروة (الاقتصاد). ويقسم ابن خلدون قوة الدولة إلى الحامية والمال. وفي الحقيقة فإن القوة غير المباشرة (الثروة وسبل انتاجها وتحصيلها كالتطبيقات العلمية والتنقية وطرق الإنتاج والتسويق والاستهلاك المنظم) هي الأهم لأنها هي التي تحقق القوة المباشرة (الأمن والدفاع خاصة). لذلك كانت الآية 60 من آل عمران قد قدمتها عليها : من قوة+ومن رباط الخيل. لكن وظيفة الحماية ليست إلا وظيفة أدائية أي إنها ليست غاية مطلوبة لذاتها بل هي مطلوبة من أجل غاية أسمى منها هي تمكين الجماعة من القيام بوظيفة الرعاية ومن ثم فالدولة ليست إلا المؤسسات التي تكونها الجماعة لحماية الرعاية⁸⁸.

87 علنا الاجتماع في نظر ابن خلدون. وصورة العمران ليس لها من وظيفة غير حماية هذين الهدفين بوصفها جهاز

حماية أما رعايتها فهي وظيفة الجماعة بما هي مجتمع مدني وإن بشرط حصول الحماية ومن ثم فالدولة تسهم بصورة غير مباشرة في الرعاية.

88 إن وظائف الحماية ووظائف الرعاية التي تتقوم بها الدولة بنية عامة لايقوم من دون شخص طبيعي أو معنوي

(والدولة شخص معنوي) لأنها شرط الوجود المتفرد والمستقل عما هو من جنسه موجود من حوله وهي في الحقيقة عين ما به تكون له

علاقات به. لذلك وصف ابن خلدون وظيفتي الوجود الجماعي أعني التعاون لسد الحاجات والتعارف للأنس بالعشير وصفها بكونها تنازل.

وكلمة تنازل مجببة : فهي تجمع النزول معها في المكان أي التساكن. لكنها تعني كذلك ما ينتج عن ذلك من نزال وخصومات وتنافس وهو ما

يعني أن الجماعات تتكون بسبب شروط السلم وشروط الحرب في آن دفاعا وهجومًا. وهذا القانون إن صح التعبير ينطبق على الداخل

وهذه المؤسسات تتألف من حماية الرعاية من العدوان المتبادل بين الأفراد والمجموعات في الداخل بالقضاء والأمن حتى يحصل التعاون لسد الحاجات والتبادل والتعاوض بسبب توزيع العمل. والتعاوض في التبادل يقتضي وجود القضاء والأمن لضمان العدل في التعويض وفي ما يسمى بالعدالة التوزيعية والتعويضية. لذلك فلا بد من القضاء العادل والقضاء لا يستطيع أن ينفذ أحكامه من دون أمن فضلا عن وظيفة الأمن الاستباقية حتى يحول دون العدوان حول ما اصطلاحنا على تسميته بمطاريد أفلاطون التي هي موضوع التنافس بين البشر.

كما تتألف من حماية الرعاية من العدوان الآتي من الخارج بين المجموعة أجوارها ومنافسها على المطاريد الخمسة. وتكون الحماية في هذه الحالة بالدبلوماسية والدفاع حتى يحصل التعاون والاحترام المتبادل بسبب التنافس والتعادي على نفس تلك المطاريد بين المجموعات المتجاورة وكذلك التعاوض العادل بينهم وخاصة في مجال القضاء المشاع بين الشعوب مثل البحار والجو وثروات القضاء الخارجي الذي بدأ الإنسان يصل إليه ولا بد من تقاسم مخزونه الاقتصادي. لذلك فلا بد مما يشبه القضاء والأمن الدولي وفي غيابه يقع اللجوء إلى الصدام المسلح والحروب. ومن ثم فالحماية ذات وجهين داخلي وخارجي، وتسمى وظائف الدولة هذه عادة بالوظائف السيادية ويشرف عليها ما يسمى بوزارات السيادة.

وما يوحد بين هذه المؤسسات الأربعة لتكون قادرة على أداء وظائفها فتكون جهازا قادرا على الحكم بعلم ودراية هو جهاز الاستعلام والإعلام السياسي (وهو واحد الأول لمعرفة ما يجري والثاني للتواصل مع الجماعة بما يفيد في علاج ما يحدث) الذي يجعل الحكم على بيئة على ما يجري في ما هو من مشمولات ووظائف الحماية في الداخل والخارج. ذلك أن شرط النجاح هو مشاركة الجماعة للدولة في أداء وظائفها على علم ومن ثم فإعلام المجموعة بما يحدث وبطرق علاجه والتشاور معها فيه من شروط قوة الدولة وشرعيتها. ومفهوم الاستعلام والإعلام السياسي يشمل الوظائف الأربعة بل ويشمل ذاته وهو الذي يجعل الحاكم يحكم على بيئة شرط في تحقيق تلك الوظائف التحقيق الأمثل. وكان يسمى في الدولة الإسلامية بوظيفة البريد. لكن هذه الوظائف جميعا أدوات.

لكن الوظائف الغائية بحق والمطلوبة لذاتها فضلا عن دورها في العودة على الصورة لوزعها بصورها بمثابة لوزاع الوازع (ويرمز إليه عادة بحاكم السماء) ومنوبة للوزاع (ويرمز إليه بحاكم الأرض). وهذه الوظائف الغائية هي وظائف الرعاية وهي في آن وظيفة وازع الوازع إذ هي تعين الوازع وهي التي تراقبه. ذلك أنه لا يمكن لقوة الحكم بوظائفها الحماية ألا تتحول إلى قوة استبداد وفساد في الداخل من دون وظائف الرعاية التي تحقق الجماعة القادرة على وزع الوازع بأخلاقها أي بقوتها المادية والرمزية في

خدمة قيمها. وهذه الوظائف الرعائية موازية تمام الموازنة لوظائف الحماية. فلها مستوى أول يناظر وظيفة الحماية في الداخل بوجهيها: إنها التربية والمجتمع المدني رمزيا ولها مستوى ثاني يناظر وظيفة الحماية في الخارج بالمعنيين الطبيعي والدولي بوجهيها: إنها الثقافة والاقتصاد. والجامع بين هذه الوظائف الرعائية الأربعة مناظر كذلك للجامع بين وظائف الحماية: إنه الاستعلام والإعلام العلمي الذي يمكن أولا من معرفة ما يجري في هذه الميادين وثانيا من شروط الاستجابة للحاجات

والتربية (بمعناها العام أي سد حاجات البدن والروح وتكوين المواطن القادر على التعاون والتبادل والإبداع) والثقافة (أي الإنتاج الرمزي العقلي نظرا وتطبيقا والنوحي نماذج عيش وفنون) رمزيا والمجتمع المدني (أي الجماعة الواعية بحقوقها والمدافعة عنها بما يرمز إليه مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) والاقتصاد (أي الانتاج المادي) ماديا بفضل الجامع بينها أعني الإعلام والاستعلام العلمي هي التي تصدر عنها نظرية الثورة على الدولة عندما تفقد الشرعية أعني عندما لا تكون دولة قانون تقوم بوظيفة الحماية بمقتضى أخلاق الجماعة وقيمها في حالة الدولة الإسلامية تطبيق الشريعة التي هي قانون وأخلاق في آن. وقد صيغت هذه النظرية سلبا في عبارة جليلة هي: لا طاعة في معصية الله أي بلغة حديثة لا طاعة إلا لدولة القانون. وبذلك فقد تحدد وزع الوازع الذي هو نائب الحاكم المطلق أو المستخلف أي الجماعة. فالحاكم الذي يفصل بين الحاكم والمحكوم هو حاكم الجميع أي الله. وممثل حكمه هم المؤمنون الذين حق الدفاع عن حكمه بفرض حق الجهاد ضد الظلم والاستبداد وحتى تعيين الحاكم والحكم بالشورى (الآية 38 من الشورى). وهذا يقتضي النظر في نظرية الحكم الإسلامية بالاستناد إلى نظرية العقد الخلدونية وإلى محاولتنا فهم الآية 38 من الشورى.

نظرية العقد الخلدونية⁸⁹

أهم تقدم حصل في نظرية الحكم وتدين به الفلسفة للثورة القرآنية هو مفهوم حاجة الدولة للقوة وإلى الشرعية في آن أعني إلى معني القوة المادية والرمزية. لم تعد القوة (العامل الطبيعي) أمرا ينبغي إلغاؤه (أفلاطون ضد كاليكلاس) بل هي أمر ضروري وينبغي جعله خاضعا لما يرضي عليه الشرعية: الدولة بحاجة إلى عصبية شرعية: شكلها الحديث هو الحزب الذي انتخبه الشعب للحكم. وقد تحقق ذلك بمعادلة عجيبة يمكن صوغها على النحو التالي الذي ترجمه ابن خلدون بنظرية العقد التي أنهت نظرية الأنظمة اليونانية الستة ومعيار التمييز بينها (عدد من بيده السلطة وأخلاقه)⁹⁰: حاكم دنيوي (نظام الحكم) محكوم بإرادة المحكومين في

89 نظرية العقود المقدمة :

90 لما كان الحاكم يمكن أن يكون واحد أو أقلية أو أكثرية فإن الأصناف تكون بمعيار العدد ثلاثة. لكن كل واحد من

هذه الأنظمة يمكن أن يكون خيرا أو شيرا فنحصل على ستة أنظمة: الفاضلة هي الملكية والأرستوقراطية والجمهورية والراذلة هي

الدنيا (الجماعة) الممثلة لإرادة الحاكم الأخروي إذا كانوا مؤمنين (الله). فيكون المحكوم في الدنيا ممثلاً للحاكم في الأخرى. ويصبح الأول لا يستطيع أن يحكم إلا بشرع الحاكم الأخروي : دولة قانون. ومعنى ذلك أن بيعة الحكم عقد يرم ليس بين الحاكم والمحكوم فحسب بل هو يرم بينهما بضمانة الحاكم المطلق الذي ينبغي أن يحتكم إليه الجميع. والمنفذ لحكمه والحارس للقانون هي الجماعة المؤمنة التي هي محكومة وحاكمة في آن : وذلك هو معنى كلكم راع وكل رعية. وبذلك فالحد الأوسط بين الحاكمين الأرضي والسمائي إن صح التعبير محكوم وحاكم في آن. لكن ابن خلدون ميز بين نوعين من العقد كلاهما ذو درجتين بهما تعير الانظمة وتصنف بديلاً من التعبير والتصنيف اليونانيين فتكون أربعة عقود. وعنها نتج أربعة أنظمة جميعها جزئية ونظرية والموجود في التاريخ الفعلي هو النظام الجامع بين مقوماتها كلها بدرجات مختلفة تكون فيها هذه الوجه الظاهر على النحو التالي .

العقد البسيط بدرجتيه ويقتصر على ما يترتب على تطبيق القانون الطبيعي أو حساب المصالح الدنيوية المحض للحاكم وحده أو للحاكم والمحكوم في آن.
العقد المركب بدرجتيه ويجمع بين القانونين الطبيعي والخلقي في آن أو حساب المصالح الدنيوية والأخروية للحاكم وحده أو للحاكم والمحكوم في آن.
فالعقد البسيط عقد تفرضه إرادة واحدة مطلقة هي إرادة الحاكم أو إرادتان مطلقتين هما إرادة الحاكم والمحكوم لأن صاحبيها لا يعتقدان بوجود حاكم فوق الجميع يزعمها في وظيفة الوزع التي يقومان بها : 1-الحاكم الذي يراعي مصلحته لا غير ويكون المحكوم عبداً للقوة المادية 2-والحاكم الذي يراعي مصلحته ومصلحة المحكوم بحساب المصالح الدنيوية طاعة المحكوم مقابل تحقيق فوائد يوفرها له الحاكم.

والعقد المركب هو كذلك عقد لإرادة الحاكم أو لإرادتين نسبيتين لأن صاحبيها يعتقدان في وجود حاكم للجميع فوقهما يزعمها في وظيفة الوزع التي يقومان بها: 1-والعقد الأول يكون بإرادة واحدة لكنها نسبية لأنها تدعي أنها حق إلهي ويكون المحكوم مطلق الخضوع وهو عبد للقوة الرمزية 2-والعقد الثاني يكون فيه الحكم مراعي مصلحته ومصلحة المحكومين بحساب المصالح الدنيوية والأخروية : طاعة مقابل فوائد وطاعة الله في آن.

وابن خلدون يعتبر هذه العقود كلها نظرية إذا أخذت فرادى لأن واقع الحكم أي

حكم فيه كل هذه الأبعاد الأربعة وفي جميع المجتمعات : ومعنى ذلك أن النوعين الأولين اللذين يمكن وصفهما بالعلمانيين الدكتاتوري والديموقراطي موجودان مع الثانيتين اللذين يمكن وصفهما بالمزيجين بين العلماني والديني الدكتاتوري والديموقراطي : ومعنى ذلك أن الدكتاتورية نوعان علمانية ودينية والديموقراطية نوعان علمانية ودينية. ويعمل ابن خلدون إلى ذلك بالأصل الطبيعي لوظيفة الحماية التي لا بد لها من استعمال القوة والعنف الملازم للحكم والذي قد يتغير فيصبح بالتدرج قوة شرعية بما ينتج عن الحد منه بالعقل أو بالدين وفي الحقيقة لا يكون الحد منها إلا بها معا لأنه من دون العقل والدين لا يمكن أن يستتب الأمر لأي حكم فتصبح الجماعة في حرب أهلية دائمة تبرد أحيانا وتسخن أخرى.

ولنبدا فنذكر بالآية 38 من الشورى : "وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ". فهذه الآية أسيء فهمها أيما إساءة إلى حد الزعم بأن الإسلام لم يحدد نظام حكم وترك ذلك للاجتهاد دون تعيين للمبادئ العامة التي ينبغي أن يتعلق الاجتهاد بتأويلها وتنزيلها في التاريخ الفعلي. فالاستجابة للرب هنا ترمز للمحكوم الذي يستجيب فينوب ربه في حماية شرعه ليكون ممثلا لوازع الوازع ومن ثم فالمشاركة في الشورى أصبحت فرض عين. وهذه الاستجابة لها أربعة أبعاد حددتها الآية نابعة من أصلها المتقدم عليها وهو الاستجابة : ديني خلقي ورمزه في الآية الصلاة وسياسي قانوني يعرف مفهوم الأمر بنسبته إلى الجماعة ومفهوم إدارته هو الشورى في اختيار الحاكم ومراقبته ويختم بأهم علل التنافس الاجتماعي أي الرزق الذي ينبغي إنفاقه. فتكون أهم علامات الاستجابة للرب هي اتفاق الرزق في أبوابه التي يحدده الشرع. فكيف حددت الآية طبيعة الأمر وإلى من نسبته ثم كيف يكون الحكم يكون الحكم واختيار الحاكم ومراقبته بحضور وازع الوازع (الاستجابة للرب):

لا بد من أن يكون موضوع الحكم منسوبا إلى الجماعة : أمرهم. فإذا عوضنا الضمير في أمرهم بمن ينوب صارت العبارة : أمر الجماعة = راس بوبليكا = جمهورية.

ولا بد أن يكون تسييره بطريقة يسهمون فيها : شورى بينهم. وإذا عوضنا الضمير في بينهم بمن ينوب صارت العبارة : شورى بين الجماعة = ديموقراسيا.

فيكون نظام الحكم بنص القرآن الصريح عند كل من له بصيرة تمكنه من فهم نص القرآن بقوانين اللغة العربية : "جمهورية ديموقراطية « ليس بمعنى الديمقراطية الحالية بل بمعنى الديمقراطية في شعب يستجيب لربه "وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى

بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ" (الشورى 38). وهذه الجمهورية الديمقراطية تجعل الجماعة نائبة الحاكم المطلق أي القانون والأخلاق. فهي التي تعين الحاكم وهي التي تراقبه وهي التي تغيره جمعا بين عصري الحكم القادر أي القوة الشرعية بالاحتكام إلى مبدأ لا طاعة في معصية الله أي وتلك هي دولة القانون الذي اختارته الجماعة. والقدرة تتعلق بمجالات الحكم التي تحتاج إليه للحد من تحول التنافس المشروع إلى حرب أهلية أو فوضى أو دكتاتورية.

وهذه المجالات القيمة هي المطايرد الخمسة وما يترتب عليها من أنظمة لحمايتها ورعايتها : أي الحكم والتربية (صورة العمران بلغة ابن خلدون) والاقتصاد والثقافة (مادة العمران بنفس اللغة) والحصانة الروحية (أصلها جميعا أي ما بعد الأخلاق الذي هو عندنا مفهوم استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها). وما بقي في أذهان الأمة من هذا التصور الشوري للحكم بالبنية التي وصفنا له نموذجان لا يخلو منها خطاب في الكلام على الحكم الصالح في نظر المسلمين أحدهما هو الحد الأدنى في الصلاح لأن أحد طرفيه فسحبه يعمل (الحاكم الصالح في غياب الأمة المراقبة لصلاح الحكام) والثاني هو الحد الأقصى لقيام الحدين بعملهما : الجماعة تراقب الحاكم بمعيار لا طاعة في معصية الله.

ومثال الأول في وعي الجماعة هو الخليفة عمر بن عبد العزيز : الخليفة وحده يراعي شرع الله لكن من دون وجود لجماعة مستعدة للدفاع عن شرع الله بدليل من تقدم عليه من الخلفاء المتجربين.

ومثال الثاني في وعي الجماعة الخلفاء الراشدون : ليس الخليفة وحده هو الذي يراعي شرع الله بل الجماعة حريصة على مراعاتها بدليل وجود من يقوم عمر بجد السيف إن رآه قد انحرف عنه.

والمهم أن الأمة حتى بعد عصر الانحطاط وبعد قرون الاستعمار ما تزال تؤمن بهذه القيم وهي قد عادت بفضل الثورة إلى النوع الثاني من العقد بين الحاكم والمحكوم حيث يكون المحكوم هو الحاكم في الحقيقة لأنه نائب الحاكم المطلق والمنفذ لشرعه يحميه تطبيقه والحرص على قيمه. تلك هي الثورة التي جعلنا لحظتها السياق الذي نحتكم إليه في علاجنا للقضية المطروحة. وهذا هو المثال الأعلى للحكم الذي يكون فيه المحكوم هو الحاكم الفعلي لأنه خليفة الحاكم المطلق هو عين مفهوم الشورى القرآني الذي حددته الآية 38 من سورة الشورى. ويكفي أن نحلل بنيتها المنطقية حتى ندرك الثورة الخلقية التي حدثت في تحقيق شروط الأخلاق بمعانيها

التي ذكرنا : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم الحكم الخلقى ثم الوجود الجماعي الخلقى بأنظمتها القانونية ومؤسساته الدستورية.

الخاتمة

رغم أن التاريخ كذب حكم هيجل على وجود الإسلام في تاريخ العالم "وفي الوقت الحالي فإن الإسلام, الذي أجبر على التراجع إلى آسيا وإفريقيا ولم يبق إلا في زاوية من أوروبا بسبب التحاسد بين القوى المسيحية, قد اختفى منذ أمد طويل من تاريخ العالم وعاد إلى الكسل والسكون الشرقيين."⁹¹ وأن فهمه السطحي⁹² للإسلام وحضارته غني عن التوضيح, فإنه من المفيد أن نجعل من المناقشة السريعة لما يعيبه هيجل على الإسلام وحضارته خاتمة هذه المحاولة عودة على بدء لبيان العلة التي تجعلنا نعتبر ما تصوره هيجل عيوباً هو بالذات علة كون الإسلام يمكن أن يكون أمل المستقبل بالنسبة إلى الإنسانية. لذلك فسنختم هذه المحاولة ببعض الملاحظات السريعة:

إثنتان تتعلقان بفلسفة الدين (كونية الإسلام وتهديم كل معين).

واثنتان بفلسفة التاريخ (المساواتية وهشاشة الدولة وعدم ثباتها).

والأخيرة بالروحانية الإسلامية (العلاقة بالتنوير والثورة الفرنسية).

وطبعاً لن نعلق على المواقف العنصرية التي من جنس أن الشرقي لا

يفكر والشرقي عبد بالطبع إلخ... سنكتفي بهذه الملاحظات دون سواها. لكننا نقدم لذلك

كله بكلام في وصف واقع الحضارة الإسلامية المتردي في عصر هيجل التردي الذي ازداد

بعده بسبب الاستعمار. فتردي الواقع الإسلامي وحتى تردي فهم المسلمين لعقيدتهم

وقيماً يبدو مؤيداً لكاريكاتورى هيجل عن الإسلام والمسلمين. لذلك كان هذا الواقع معين

91 هيجل فلسفة التاريخ ص 434.

92 لعل ابرز مثال على الفهم السطحي ما يقوله عن ثلاثة من الفروض الإسلامية الخمسة : فهو يعتبر الزكاة تخلياً عن

الملكية في حين أنها مشروطة بها فضلاً عن كونها ليس واجبة إلا بحصول النصاب كما لا يعلم أن حمايتها من المقاصد الضرورية الخمسة وأن

حد العدوان عليها هو أقصى الحدود خاصة عندما يكون العدوان مسلحاً ومترصداً لأصحابها في طرق التجارة والحج (الحرابة). وهو يعتبر

الصوم تخلياً عن الذات في حين أنه مشروط بالسلامة البدنية. وهو يعتبر الجهاد مطلوباً طمعاً في الجنة ولا يعلم أنه مشروط إما بالدفاع عن

المقاصد الضرورية الخمسة سواء للذات أو للمستضعفين.

الأحكام الغربية المسبقة وخاصة في صيغتها عند النخب العربية المتغربة في محاولاتهم
النأي بالذات عن الإسلام وحضارته والتفصي من الانتساب إليهما لأن ذلك صار من
علامات الحداثة والتقدمية في وعيم البسيط.

وطبعا فمن مناقضة العقل والواقع أن ننكر أن الواقع الإسلامي بسبب
آثار الانحطاطين المسيطرين عليه وعلى نخبه فيه الكثير مما قد يبدو مطابقا للوصف
الهيكلي للإسلام والمسلمين في عصره رغم سطحية التفسير بالمسألتين الأوليين المتعلقةتين
بالعقيدة الإسلامية كما نبين بعد قليل:

فالانحطاط الذاتي نكصت بمقتضاه الأنظمة الرسمية حكما وتربية وثقافة
واقصادا وحتى فهما للروحانية الإسلامية إلى ما يعد أقرب إلى الجاهلية منه إلى الإسلام.
ولعل أفضل ما يؤيد الأحكام الغربية هو الكاريكاتور الخلقى في أنظمة الحكم والاقتصاد
بصنفيها القبلي والعسكري اللذين عمما الاستبداد والفساد فجلا المسلمين بيدون وكأنهم لا
يزالون في طور العبودية.

والانحطاط الناتج عن تأثير الاستعمار جعل النخب التي تدعي
التحديث لم تأخذ من الحضارة الغربية إلا شكلياتها السطحية التي هي من علامات
انحطاطها أكثر مما هي من معالم تقدمها وإبداعها. ولعل أفضل ما يؤيد الأحكام الغربية هو
الكاريكاتور الخلقى في أنظمة التربية والثقافة بصنفيها التقليدي والتحديثي من رفض أو
قبول كلاهما لا يتجاوزان رد الفعل والمحاكاة إما بالضد أو بالمثل.

لكن الإسلام بخلاف ما قضى به هيجل لم يخرج من تاريخ العالم لا من
أمد طويل ولا حتى بعده بل بالعكس فهو ما يزال بؤرة التاريخ العالمي حتى وإن كان
مؤقتا بشكل انفعالي. وخاصة الآن حيث إن كل معارك القيم تكاد تنحصر في الحرب على
الإسلام والمسلمين. ولهذه العلة اخترنا لحظته الراهنة سياقاً لتحديد مفهوم ما بعد
الأخلاق أعني المفهوم الذي لولاه لما كانت الأمة قادرة على الحركة النشطة التي تجعلها
حالياً في مرحلة استرداد المبادرة واستئناف دورها الفاعل في التاريخ الكوني وبالذات
بفضل وعيها بما في قيمها من فرصة حقيقية لإخراج البشرية من مأزقها الراهنة.

ولنمر الآن إلى الملاحظات التي نريد الكلام عليها لحتم البحث. ولنبدأ بالملاحظتين المتعلقتين بفلسفة الدين وبالذات بما يترتب عليها في ما بعد الأخلاق الذي هو موضوع بحثنا. فهنا أيضا يمكن أن نقول إن هيجل كان مصيبا في الوصف إلى حد معقول مخطئا في التأويل إلى حد غير معقول. ولنبدأ بالوصف الذي قارب فيه هيجل الصواب وخاصة في الموازنة بين المسيحية والإسلام: "والتناقض بين المسيحية والإسلام يتمثل في أن الروحانية تطورت في المسيح بوصفه تثليثا، أي بوصفه روحا عالما بذاته. ويتمثل ذلك في أن تاريخ الإنسان وعلاقته بالواحد تاريخ عيني، وله بداية من الإرادة الطبيعية (التي هي كما لا ينبغي أن تكون) والتخلي عنها وصيrote جوهره هذا بواسطة هذا النفي لذاته". أما المسلمون فيكرهون كل ما هو عيني، ويمنعونه، والإله عندهم واحد بإطلاق، وبالمقابل (مع المسيحية) فليس للإنسان غاية ولا خصوصية ولا أي أمر يخصه بالذات⁹³.

كونية الإسلام بوصفها المميز الوحيد عن اليهودية لأن مفهوم الوحدانية واحد في الإسلام واليهودية كما يدعي هيجل. والكونية الإسلامية مضاعفة: فهي تتعلق بالمخاطبين وبالرسل وبالرسالات وبمضمونها وبالتعيين لأنها متوالية. أما الوحدانية الإسلامية فمختلفة عن الوحدانية اليهودية: لأنها لا تتعلق بوحدانية لشعب واحد ما يعني أن تقتضي وجود وحدانيات لشعوب أخرى بل هي وحدانية ليس للبشر فسحب بل لجميع الكائنات..

أما رفض التعيين فهو المميز الوحيد الذي يقابل به بين المسيحية والإسلام وحتى بينه وبين اليهودية بسبب كونية الإسلام متوجها للبشرية كلها وخصوصية اليهودية متوجهة لليهود وحدهم. وهو يخلط بين تصور الدينين اليهودي والإسلامي للوحدانية في علاقتها بالبشر وفي تصور الكلية بين الدينين المسيحي والإسلامي: فالوحدانية السوية غير الوحدانية المحرفة وإلا لما كانت الإسلام عودة إلى الإبراهيمية.

والكلية السوية ليست الكلية المحرفة وإلا لكانت المسيحية مثل الإسلام تقول بأن اتصال الإله بالإنسان ليس مقصورا على وسطاء من شعب مختار.

لكن الكلام على رفض الإسلام والمسلمين للتعين هو الذي جعلنا نختار مدخل المطايرد الأفلاطونية لبيان م تتكون مادة العمران في المجتمع المسلم أعني من جوهر الأعيان وبصورة أدق مما لا يوجد إلا متعينا. وهي قد رفضت في الأفلاطونية والمسيحية لعينيتها ومجدهت في الإسلام بسببها. لأن الحساب فردي والمسؤولية فردية لا وجود لوراثة الخطيئة ولا وجود لكنيسة أو شفيح. والمرأة في الإسلام لها أهم علامات الاستقلال والحرية: الملكية. والحواس التي تعتبر مصدر الأخطاء تعد في الإسلام من أهم ما يستدعى للمشاركة في المعرفة وتأمل آيات الله. والنوق وذروته الجنس بمنزلة وصلت إلى حد جعل المسيحيين يعتبرون الرسول من القائلين بالهيدونية.

والاحتجاج بطبيعة الإنسان ورد الفعل على ما يدر عنها لتشويه المسلمين باللازماء بحجة عدم التفكير لديهم وبالقدرية واللامبالاة أعني التردد حماسة النشاط الوحشي والاستسلام للأقدار وعدم إيلاء أي قيمة جوهرية لأي غاية عملية: "لكن الإنسان الموجود يضفي على نفسه الخصوصية في ميوله ومصالحه- فتكون هذه على قدر كبير من الوحشية، وفقدان الزمام لعدم التفكير لديهم. وقيض ذلك التام موجود لديهم كذلك، أعني ترك كل شيء واللامبالاة إزاء أي هدف، ومطلق الاستسلام لخمية الأقدار، واللامبالاة إزاء الحياة. وليس لاي غاية عملية قيمة جوهرية. لكن لما كان الإنسان كذلك عمليا وفاعلا، فإن الغاية يمكن حينئذ أن تكون حتى تحقيق إجلال الواحد لدى كل البشر، ومن ثم فالإسلام دين متعصب بالجوه⁹⁴"

إن هذا الوصف الذي يمكن أن نجد له تأييدا في مواقف المسلمين وفي مراحل من تاريخهم كل ذلك ليس وصفا للمسلمين ببناء الحضارة وصف للبرابرة الذين غزوه واستبدوا بالإسلام وحضارته. خطأ هيجل ليس في الوصف بل في النسبة: جعل صدف التاريخ الذي جعل البرابرة يغزون الحضارة الإسلامية ممثلين للإسلام. ولو كان متناسقا لفعل نفس الشيء فاعتبر البرابرة الذين أطاحوا بالحضارة الرومانية ممثلين لها. ثم نمر إلى الملاحظتين المتعلقتين بفلسفة التاريخ وبالذات بما يترتب عليهما في ما بعد الأخلاق الذي هو موضوع بحثنا:

المساواتية: نفي التمييز طبقيا كان أو رتبيا. وهذان العنصران لا يتنافيان مع الدولة المستقرة بخلاف ما يدعيه هيجل إلا في المرحلة البدائية من تطور الوعي الإنساني. ولا يردان إلى ما يزعمه هيجل من الطابع البسيط لسكان الصحراء بل هما من أرقى القيم التي بشر بها الإسلام ولم يصبح الإنسان مدركا لدلالاتهما إلا بعد حصول التقدم الروحي الذي يناسب الإسلام.

اللاثبات: عدم ثبات الأنظمة الحاكمة ومشاركة كل الإثنيات في حكم الأمة. فمشاركة الإثنيات المختلفة وتداولها في بناء الحضارة الإسلامية من أهم القيم التي بشر بها الإسلام وأصبحت الآن من القيم المشتركة للبشر بعد أن فهم الناس أن الكفاءة والقدرة والأخلاق هي الشروط الضرورية والكافية للحكم وليس المولد ولا الطبقة. أما ثبات الدول وعدم التوالي بينها فذلك من الأوهام وتحكم هيجل لأن ذلك من جوهر الظاهرات التاريخية وحتى الطبيعية⁹⁵.

ونختم بأصل هذه الملاحظات جميعا أعني العلاقة بالتنوير في فلسفة الدين وبالثورة الفرنسية في فلسفة التاريخ. فأما التماثل بين الإسلام والتنوير من منظور فلسفة الدين فيتمثل في المشترك بينهما بالمقابل مع المسيحية: 1- فكلاهما يؤمن بالمجردات 2- ويرفض المعينات 3- وذلك بسبب رفض التثليث المسيحي عقديا 4- ورفض المنطق الجدلي أو القضية التأملية بدلا من القضية التحليلية التي يعتبرها استريائية معرفيا 5- والنتيجة هي الموقف السلبي إزاء العالم الخارجي أو نزعة التهديم وعدم المصالحة مع الواقع الخارجي بسبب اعتبار الإله Jenseits ما وراء بدلا من تحيئته في الوجود الدنيوي Diesseits: "ذلك هو الفعل السلبي والصوري الذي سمي في شكله العيني بالتنوير، بمعنى أن الفكر يتوجه ضد العالم الخارجي، ويدعي حرية الروح التي تكمن في المصالحة. وهذا الفكر في حدود حصوله الأول بوصفه كليا مجردا يكون متجها ضد العيني عامة، ومن ثم كذلك ضد فكرة الإله. وفي المقابل فإن إله التثليث ليس كيانا مجردا ميتا، بل هو تعلقه الذاتي بذاته، وكونه موجودا لدى ذاته، وعودته إلى ذاته. ومضمون الكنيسة هذا هو ما يهاجمه الفكر المجرد بمبدأ الهوية الذي له. ذلك أن المضمون العيني هذا يقوم

95 يتغافل هيجل عن أن الخلافة العباسية دامت ما يقرب من ستة قرون وأن الخلافة العثمانية دامت ما يقرب من

سنة قرون كذلك. وللسنا نعلم دولة قيصرية مسيحية دامت أكثر منها.

على تناقض مع قانون الهوية ذاك. ففي العيني نجد خصائص وفوارق. ولما كان الفكر المجرد يرتد على العالم الخارجي خاصة ويتوجه كذلك ضد الفرق بما هو فرق، فعلاقة الإله بالإنسان ووحدهما كليهما واللفظ الإلهي وحرية الإنسان- كل ذلك وصل بين خصائص متناقضة. لكن القاعدة هي بالنسبة إلى هذه الحصة، هذا الفكر المجرد هي الهوية المجردة.

وإذن فهذا الفكر يسعى إلى أن يحو كل العيني، وكل الخصائص، وكل مضمون في الإله. وبذلك تكون النتيجة الأخيرة التي يحصل عليها الاسترياء مقصورة على "شيئية الهوية ذاتها" شيئتها المتمثلة في كون الإله ليس إلا الجوهر الأسمى، من دون تحديد، جوهر خاو. ذلك أن كل خاصية تجعل الشيء متعينا. فالإله "ما بعد" بالنسبة إلى المعرفة، ذلك أن المعرفة هي علم لمضمون متعين. وتتمام الاسترياء صنع تقيض الكنيسة المسيحية. وبذلك فقد ألغى كل تعين في الإله. وتم التعبير عن ذلك كما يلي مثلا: لا يمكننا أن نعرف الإله-ذلك أن معرفة الإله تعمي، معرفته بمقتضى خصائصه، لكنه ينبغي أن يبقى الكائن المجرد الخالص. ولا غرو أنه في هذا الصوغ الصوري يوجد مبدأ الحرية والسريرة والدين ذاته، ولكن برؤية مجردة في المقام الأول.⁹⁶

وأما التماثل بين الإسلام والثورة الفرنسية في فلسفة التاريخ فهو الحماسة لفكرة مجردة التي تولد التعصب والإرهاب قيسا على حماسة روباس بيار وتعصبه الذي ولد إرهاب الثورة الفرنسية نشر الحرية في الثورة الفرنسية يناظره نشر الدين في الإسلام وكلاهما يعتبره هيجل مؤديا إلى الإرهاب: "فالتعصب سببه الجوهري هو كون سلوكه إزاء الموجود القائم سلوكا مصحرا ومهدما لكن المسلم كان في آن قادرا على ما هو جليل وهذا الجلال كان متحررا من صفات المصالح ومرتبطا بكل فضيلة الحلم العظيم والشجاعة." الدين والإرهاب "كان هو المبدأ في هذا الدين مثلما أن المبدأ كان عند روباس بيار "الحرية والإرهاب"⁹⁷.

الباب الرابع
التأسيس الأكسيولوجي: الأخلاق والقانون
نظرية الدولة وشروط الحماية والرعاية

الباب الخامس والأخير

ملاحظات حول

نظرية بيرس [1] في الرمز والمقولات

أبو يعرب المرزوقي

نحاول في هذا البحث مراجعة نظرية بيرس في الرمز والمقولات لتعديلها من منطلق رفضنا لمبدأ التثليث الذي بنى عليه نظريته فيهما. ومبدأ التثليث لا نرده بدافع ديني فحسب بل بسبب ما تبين لنا من تناقضه و تناقض النظرية المستندة إليه مع حقيقة الرمز والوجود. وقد ساعدنا على اكتشاف سبيل التحليل الذي يحقق التجاوز مفهوم قرآني رئيسي هو المفهوم الذي يجعل الوجود العالمي كله من حيث هو الوضعية الأساسية لوجود الإنسان الشاهد آية. فالإنسان لا يوجد إلا شاهدا وهو لا يدرك شيئا إلا من حيث هو آية دالة على ذاتها بوصفها دالة على غيرها سواء كان معها أو وراءها وهو يدرك إدراكه للآيات لقدرته على التسمية أو الترميز: وإذن فالترميز ليس أمرا طارئا في الوجود بحيث يكون فيه الرمز ممثلا لشيء يكون من جنس غير رمزي بل كل رمز هو رمز لرمز آخر إلى غير غاية والرموز الوحيد الذي نجهد طبيعته هو الله وأفعاله. فيكون الرمز هو عين الوجود المدرك والمدرك وخاصة بالنسبة إلى الإنسان الذي علل القرآن الكريم في أمثلة الاستخلاف استمهال الإنسان له بما علمه الله إياه من قدرة على التسمية.

ورغم أن بيرس يقول بما يقرب من هذه الحقيقة تسليما منه أن المعطى الأساسي في المعرفة هو الرمز بل وحتى الوجود كله في منظومة رمزية عنده فإن ذلك لم يمنعه من الغفلة عن الشرط الأساسي للقول بذلك ربما بسبب تفضيله القول بالتثليث عقدا لا علما مهما حاول بيان علمية هذا الموقف العقدي برد ما يتجاوز الثلاثة إليها. ولعل موقفه الديني هو الذي جعله يهمل ما سنين من الحقائق التي تحررنا من قصور نظريته في الرمز والمقولات. وإدراكنا لهذا الخلل هو

الذي مكنا أخيرا من اكتشاف مكن المغالطة الهيكلية اللاواعية مجرد كونه صدقها فأسس عليها التثليث المنطقي لتعليل التثليث الديني والوجودي في نظرية القضية التأميلية: **فجدة هيجل الأساسية هي أن اللامتناهي يفقد لانهيه إذا كان مقابلا للمتناهي والمتناهي لا يمكن أن يقوم لو كان حقا مقابلا للمتناهي فتكون الحقيقة مجزوءة يخرج عنها بعضها أو يكون اللاحقيقي ذا قيام ومن ثم فلا بد من حلول اللامتناهي في المتناهي أو من وحدة الوجود.** وهذه بوجهها مغالطة بينة. فالمقابلة ليست هي في الحقيقة بين اللامتناهي والمتناهي لأنها ليسا من جنس واحد ولا هي تخرج بين موجودين من منزلة واحدة فيكون التابع قائما بذاته قيام المتبوع بل هي بين نسبتين بين المتناهي واللامتناهي متقابلتين تقابل تناف هما:

1- **وعي المتناهي باللامتناهي محيطا به ويكونه لا يقوم إلا بما يستمد منه: ووعي المتناهي الشاهد بذلك هو عين الشهادة التي هي الفرقان المدرك للوجدان وهذا هو الإيمان.**

2- **وعي المتناهي الغافل عن هذه العلاقة غفلة تجعله يظن نفسه قائما بذاته:**

وعي المتناهي الجاحد لذلك هو عين الجحود بما شهد به ووعي الفرقان غير الغافل عن الوجدان [2] وذلك هو الكفران.

وتتألف المحاولة من خمس مسائل:

المسألة الأولى: مراجعة نظرية بيرس في العوالم.

المسألة الثانية: العوالم الخمسة

المسألة الثالثة: مراجعة نظرية بيرس في الرمز.

المسألة الرابعة: نظرية المنطق

المسألة الأخيرة: تشاغن النصوص.

المسألة الأولى

مراجعة نظرية بيرس في العوالم الثلاثة

حدد بيرس ثلاثة عوالم هي:

- 1- عالم الإمكان المتعالي على المنطق والواقع وسماه عالم المثل ويقابل في الإدراك الأحاسيس اللحظية والتي لا تتكرر بنفس الصورة.
- 2- وعالم الموجودات والوقائع التي تظهر بفاعليتها التي هي وقائع خام وإن كانت ذات انتظام ما ويدركها الإنسان بوصفها مفاعيل شيء آخر مغاير له.
- 3- وعالم القوانين والضرورات المنطقية التي هي ما نعلمه عن سلوك العالم الثاني.

فهل تكفي هذه المقولات الثلاث لتفسير تجربتنا عن الوجود؟ كيف نفهم ظن بيرس أن التوقف عند الثلاثة التي ميزها ممكن؟ لنضرب مثال قاعدة الحساب. فالقاعدة العشرية يتصورها أصحابها مقصورة على عناصرها أي على عشرة أرقام من الصفر إلى التسعة والقاعدة الثنائية يتصورها أصحابها مقصورة عنصريها أي على رقمين هما الصفر والواحد. لكن هذا الكلام فاقد لكل معنى. ففي الحالتين لا بد من ثلاثة أمور على الأقل تكون متقدمة على العناصر لأنها شرط ما يكون لها من دلالة هي التي تجعلها تؤدي وظيفتها. وليكن مثالنا القاعدة الحسابية سواء كانت عشرية أو ثنائية:

- 1- لا بد من أمر آخر غير الأرقام في مثالي القاعدة الحسابية هو الأرضية التي تبرز عليها الأرقام من حيث هي أشكال متميزة على أرضيتها وعناصر للقاعدة الحسابية.
- 2- ولا بد من المنزلة في تلك الأرضية المنزلة التي تشغلها الأرقام وهي منزلة تحدد بالموقع في ترتيب ذي اتجاه معين ومن دون هذه المنزلة لا يكون للرقم الدلالات التي له.

3-واذن فهناك أمران آخران غير عناصر القاعدة الحسابية. ولا بد أيضا من وحدة جملية تجعل هذه العناصر الأربعة نظاما مؤلفا مما ذكرنا تأليفا يمكنه من أداء وظيفته.

والوحدة الحاصلة من تأليف عناصر القاعدة وأرضيتها التي ترسم عليها العناصر وترتيبها في الأرضية والمنزلة التي تحدد دلالة أي واحد منها في المجال الواحد الذي هو الوحدة الجملية وهو هنا الحساب في لحظة من لحظات تاريخه (لأن كل هذه المقومات يمكن أن تتغير بتطور هذا المجال في تاريخ التجربة البشرية) كل ذلك هو الذي يحدد عالما معيننا توحيده وظيفة معينة .

نعتقد أن العوالم الثلاثة التي حددها بيرس تفقد كل معنى إذا لم تكن أمرا (من جنس عناصر القاعدة في مثال الحساب) يعرض لأمر هو غيرها فتحدد عليه أرضية لها تبرز فوقها (وهو ما يناظر الفضاء التصوري الذي ترسم عليه عناصر القاعدة وترتب فيه). وهذا العالم الذي تعرض عليه تلك العوالم أرضية تحمل ما ينتأ على أرضيتها بوصفه ليس من صنعها وليس مكثفيا بنفسه فتفترض وراء ما يعرض مثال المثل أو ما يسميه أفلاطون الخير فوق العالم الأول (منطق المجال بمقتضى تاريخه كما أسلفنا في مثال الحساب).

وبدون مثال المثل يمتنع أن يوجد شيء آخر غير عالم المثل إذ ما الذي ينقلنا من عالم الإمكان الذي يتكلم عليه بيرس ويطابق بينه وبين عالم المثل الأفلاطوني إلى عالميه الثانيين؟ وما الذي يميز هذه العوالم بعضها عن البعض؟ فحصول التحديد في الإمكان ليوحد عالم الوقائع ثم عالم القوانين التي هي من جنس منطق الإمكان الذي يحدد منطق الوقائع يفترضان مثلا ليس كالمثل يتضمن ما ينقل الأبيرون أو اللاتحدد (=عالم المثل من حيث هي عالم الإمكان) إلى التحدد أو المثل المحددة (بلغة أفلاطون) التي يستند إليها عالم الوقائع وعالم القوانين.

فتصبح العوالم بذلك خمسة إذا رفضنا خرافة رد الأول (منطق النظام أو وحدة مجال المجموعة ككل) منها إلى الأخير (أرضية تلقي النظام أو نظام مدارك العقل الإنساني الذي يمكن أن تنسب إليه وظيفة الأول فيكون مضاعفا أي باثا للنظام ومتلقيا له في آن) أو نفيها كليها كما يتبين من الاختصار على ثلاثة. ولا واحد منها يمكن أن يغني عنها. فعالم المثل لا يغني عن مثال المثل. والعالمان الآخران رغم انتساب الإنسان إليهما فإنهما لا يغنيان عنه لأنه جامع بين

خاصيتهما دون أن ينحصرا فيه أو أن يرد إليهما وحتى في حالة الرد إليهما فهو غيرهما لمجرد كونه جامعا بين ما يتميز به أحدهما عن الآخر:

1- عالم مثال المثل أو الخير وهو عندنا الله (ويمكن بمنطق كمنطق اعتباره فعل الذات المتعالية في مجال المعرفة على الأقل).

2- عالم المثل أو اللوح المحفوظ وهو عالم الإمكان اللامحدد وهو عالم بيرس

الأول.

3- العالم بالمعنى التقليدي وهو عالم بيرس الثاني أعني خاصة ظاهرات الطبيعة.

4- عالم القوانين العلمية والضرورات المنطقية وهو عالم بيرس الثالث أعني خاصة قوانين العالم الثالث أو الطبيعة.

5- مدارك العقل الإنساني الحسية والتصورية من حيث هي رموز ذهنية دالة على رموز إلى غير غاية. وتلك هي الأرضية التي تتلقى وينتأ عليها كل ما سبق وما يحاول الإنسان صوغه خلال التواصل الرمزي مع غيره بكل الأنظمة الرمزية الممكنة. وأقرب الأنظمة إلى هذه الأرضية هي أقل الرموز محددات معينة أعني خاصة الشكل والصوت اللذين يصوران المكان والزمان والشعور بهما ويصلان الحسي المطلق بالرياضي المطلق.

2008.06.26

فبين "الشيء الرامز" و"الشيء المرموز" يوجد التمثل المؤول. وهذه العناصر الثلاثة لا معنى لها إذا اعتبرت فرادى فكل منها عنصر ينتسب إلى مجموعة تجعله يؤدي تلك الوظيفة التي نسبت إليه:

1- فالشيء الرامز عنصر من مجموعة الأشياء الرامزة وهو رامز بموضعه فيها

بحيث إن جملة دلالاته هي جملة ما يمكن أن يكون له من مواضع بينها.

2- الشيء المرموز عنصر من مجموعة الأشياء المرموزة (وقد تكون الأشياء

الرامزة مرموزة هي بدورها إذا صارت موضع كلام عليها): وهو عين موضعه في المجموعة. ولذلك فهو قابل لأن يكون بمجرد رمزا لها حتى وإن كان مرموز الرمز الذي من المجموعة السابقة.

3- والتمثل عنصر من مجموعة التمثلات الحية التي تحصل في الفضاء الفاصل والواصل بين المتواصلين بكل الرموز التي يحصل بها التواصل وليس بالنظام الوحيد المستعمل خلال عملية التواصل حتى وإن كان الالتباه منصبا عليه دون سواه: فلا وجود لنظام رمزي يعمل بمفرده بل هو يعمل بالتناسب الإيجابي والسلبي.

ملاحظة: لكن التمثلات من خاصيتها أنها تكون عنصرا من مجموعتين:

1- فهي من حيث قيامها الفعلي عنصر من التمثلات الحاصلة فعلا في لحظة معينة من تاريخ فكري معين لحضارة معينة في مجال معين من مجال النشاط الفكري الإنساني. وذلك هو وجهها الواقعي.

2- لكن وجهها الواقعي لا معنى له ما لم يكن رامزا لوجه آخر هو مجموعة تلك التمثلات في صورة مثالية تضي عليها ما ينقصها من كمال يجعلها مطابقة لمجموعة الأشياء الرموزة كما يتصورها العقل لو كان علمه لها تاما بحيث يكون مطابقا لها.

ويعني ذلك أن العقل خلال نظره إلى تمثلاته لا يكتفي بالنظر إليها وحدها وفي تعيينها الفعلي كظواهرات تاريخية بل هو يصلها بنظام مثالي من الرموز المطلقة يتحدد المعنى بالقياس إليها. وهو ما يعني أن هذه الرموز في صورتها المثالية ليس هو فحسب مشروطا في الدلالة بل وكذلك في التواصل: هذا النظام المثالي من الرموز هو ما يتصوره العقل أصلا للأشياء الرموزة (حقائقها) وللمثلات التي تعبر عنها بالأشياء الرامزة وللأشياء الرامزة: وهذا الترائي أو التعاكس (كل منهما ينعكس في الآخر كأنه مرآته) بين الرموز هو المفهوم الحقيقي للآية.

فتكون العناصر من ثم أربعة مجموعات محيطة بالتمثل في (رمز في عقل شخص معين يتصور نفسه من حيث هو عين فعلية منتسبا إلى لحظة تاريخية معينة من تاريخ الفكر الإنساني متعينا في ثقافة معينة. ويتصورها في نفس الوقت من حيث هي عين لها في غاية منظورها إلى ما يجري في ذهنه على أنه لا ينظر إلى حال التمثلات الواقعية من حيث هي واقعية بل إليها من حيث هي مرفوعة إلى إطلاق المثال). والعقل الممثل إذا أخذناه بالمعنى الواقعي كان المركز وتحيط به العناصر الأربعة الأخرى ولكن إذا أخذناه بالمعنى المثالي يكون هو المحيط بها وهي أجزاء من تمثله المثالي. فيصبح المجال الرمزي متحددا على النحو التالي:

1- مجموعة الأشياء الرامزة التي ينتأ عليها أحد الرموز (مثلا المسموع تنتأ عليه التراقيم في الرمز الموسيقي والحروف في الرمز اللغوي والمرئي تنتأ عليه الأشكال والتضاريس والألوان في الرمز الرسمي)

2- بمقتضى تمثل معين في فكر شخص معين ضمن ثقافة معينة محددة لأنماط معينة غالبية على ما تحدد في المجموعة الأولى.

3- لمعنى يرمز إليها هو المعنى الحاصل في ذهنه فعليا خلال ثقليه في التربية مجموعة التمثلات التي حصلت وبما يتعالى عليها مثاليا. ولولا هذا البعد المثالي لما أمكن لشخص أن يتواصل مع نفسه في لحظتين مختلفتين فضلا عن التواصل مع غيره (لأن كل لحظة مختلفة عما تقدم عليها وعما تأخر عنها ولا بد لها من أمر يصلها بهما).

4- في موضوع معين ينتأ على أرضية مجموعة الأشياء المرموزة هي مجال معين من التجارب صارت مادة لاختصاص محدد اجتماعيا ليس من حيث هو رموز فحسب بل من حيث هو ممارسات وأعمال في ثقافة معينة.

5- وكل ذلك على أرضية مضاعفة: تاريخية واقعية هي حال المعرفة الحاصلة فعلا عندئذ ومثالية متعالية على التاريخ هي الحال التي تكون عليها المعرفة لو كانت مطلقة التام. وهذا الأمر الأخير أعني حال المعرفة المفروضة مطلقة التام رغم أنها لا وجود فعلي لها تمثل الفضاء الافتراضي الشارط لكل فضاء فعلي: أي إن الافتراضي متقدم على الفعلي في كل الأنشطة الرمزية بل إن ذلك هو معنى الرمزي.. ومن دون التمييز بين هاتين الحالين لا يمكن فهم عمل الفكر الإنساني:

فالحال الثانية هي التي يتأسس عليها كون المجموعات الثلاث مجموعات

لأن التاريخي المتعين فاقد للوحدة الجامعة التي تحتاج إليها النظرية.

ولولا المجموعة الأولى التي تنقل إلى الأشخاص (المجموعة الثانية) ما تضمنه المجموعة الثانية من التمثلات حول المجموعة الرابعة لكان الفكر مستحيلا: والمفكر-الذي يدرك بأثر معين ينسب إليه-هو الذي يحدث تغييرا في المجموعة الأولى ليقيد ما ينسبه إلى المجموعة

الرابعة فيغير المجموعة الأولى بفضل ما يتراءى له من المجموعة الخامسة بمستويها. وهو معنى تقدم الافتراضي على الفعلي في كل نشاط رمزي إنساني: ويمكن أن نسمى ذلك الخيال ليس بمعنى ما يقابل الواقع لأن الواقع بالمعنى التقليدي لا يكون حاصلًا حقًا إلا بفضل. ومن ثم فهو خيال أكثر واقعية من الواقع.

ملاحظة ثانية: مجموعة الأشياء الرامزة ومجموعة الأشياء المرموزة هي ما بين الذوات المتواصلة شرط التفاهم لتحديد المقصود بما لكل ذات من تمثل ذاتي للتناظر بين المجموعتين الرامزة والرموزة. لكن وجود الأشخاص المتواصلة تواصلًا يضمن فيه ما بين الذوات من معان التناظر بين المجموعة الرامزة والمجموع المرموزة لا يمكن أن يتم من دون ضربين من العلوم بالأشياء الرامزة والأشياء المرموزة وبالتناظر بينهما. فتكون المجموعة الرامزة والمجموع المرموزة هما بدورهما مادة لتمثلات مشتركة بين الذوات لها هي بدورها رامز ومرموز وتمثل بينهما يحيل في نفسا الوقت إلى حال التمثلات الواقعي وإلى حالها المثالية. فيكون الترميز ما بعد الموضوعي متقدما على الترميز الموضوعي أعني أن علم الإنسان بالرموز وبصلتها بما ترمز إليه شرط في كل صلة بالعالم المرموز إليه.

مشكل 1 : خلال صوعي لتمثلاتي صوغا في روازم موضوعية يمكن لغيرها أن يدرك ما تحمله من تمثلات فيتتملها في أي شيء تقوم تمثلاتي وهي بعد لم تصغ في رموز خارجية يراها غيري؟

مشكل 2 : لماذا يمكن أن أقبل لغيري تمثلاتي الفكرية ولكني لا أستطيع أن أقبل لغيري تمثلاتي الانفعالية (كاللذة والألم إلخ..). ؟ أم هل إن التعبير الفني (الأدب مثلا) هو الذي يحدث وضعيات لما يقرأها غيري يمكن أن تبعث فيه ما يشبه ما عبرت عنه فيتألم ويلتذ مثلي ؟

مشكل 3 : هل أنا أفعل في الروامز لكي تفعل الروامز في غيري ما أريد أن أعبر عنه أو ما أعيشه فيكون الرمز حامل الفعل بما يطرأ عليه من تغيير لكأنه يصور بصورة المعاني التي أريد نقلها لغيري؟

مشكل 4 : أين تقوم المعاني المثالية التي نغير بالنظر إليها التمثلات حتى تكون

في رأينا أقرب ما تكون من الأمور الرموزة في رموزنا ؟

مشكل 5: إذا كنت أنا محل التمثلات الفعلية واعتبرها معبرة بالرموز عن معاني أراها في الموضوعات الرموزة أأست مضطرا لتخيل محل لمثل التمثلات أو بصورة أدق لمثل الرموزات التي ولدت التمثلات التي صغتها في رموزي ؟

لماذا لا أستطيع إلا أن أتصوره مثلي محلا لتمثلات لكنه هو مبدعها عن عدم واعتبرها مثلا مطلقة فاعلة وليست تمثلات ناتجة عن انفعال بموضوعاتها ؟ أليس ذلك هو صورتي الوحيدة عن الله ؟ ولا بد لهذه الصورة أن تكون ثمرة لما هو أكثر كثافة وجودية مني لأن تصوري لنفسي مشروط بنفسي رغم كونها ناقصة فما بالك بتصوري لنفس تامة هل يمكن أن يكون هو أصلها ؟ (تلك هي علاقة الدليل الوجودي بالكوجيتو كما حاولت صوغها في شروط نهضة العرب والمسلمين : وهي أساس كل أدلة ديكرت على وجود الله).

ملاحظة: كيف تعمل هذه الخماسية ؟

المنطلق عند المتلقي يكون من: 1-الرمز ومجموعته إلى 2-التمثل الواقعي ومجموعته في إحالته إلى 3-الرموز ومجموعته إحالة محكومة 4-بالتمثل المثالي ومجموعته 5-فتكتمل الحلقة بالعلاقة الحركية بين مستويي التمثل الموحد للكل.

المنطلق عند المرسل يكون: في الاتجاه العكسي تماما أي إن المنطلق هو الحركية بين مستويي التمثل الموحد فالتمثل المثالي فالرموز فالتمثل الواقعي فالرمز وسيطا جامعا بين المتكلم والمخاطب الذي عليه أن يفعل العكس ليفهم أعني المطلق السابق.

وكل واحد من المتواصلين يكون في الموقعين حتى يستطيع أن يفكر: فهو بات ومتلق ومتلق وبات في نفس الوقت. وإذن فلا بد أن تكون التمثلات قائمة في ذاته بآثار ما في دماغه وهي التي تعلم تحريكها كما يحرك جوارحه فتكون تلك الآثار الرموز الأولى في كل بث أو تلق. وهي الوسيط المطلق مع الذات ومع الغير. وإذن فالبدن هو أساس كل ترميز كما بينا في كتاب الشعر. ولا بد إذن أن يكون أساس فعل الترميز فعل عضوي قابل للعلم ككل الأفعال العضوية حتى وإن كان يتعين في وسيط ثقافي بمجرد أن يخرج من البدن ليصبح النوع الخاص من اللسان أو الترميز عند أمة أمة من أمم العالم.

والعلم يهدف إلى إيجاد رمز ثقافي كلي يمكن أن يصوغ المعاني العلمية بصرف النظر عن الاختلاف الثقافي وهو الآن مقصور على التعريفات دون تعيينا في الحامل المادي لهذه المعاني التي هي رموز كلية. وقد بينت أن هذه الرموز الكلية لا يمكن أن تخلو من أن تعود إلى صنفين: المرئي والمسموع يعتمدان الرسم والموسيقى والمنطقي يعتمد العلاقات المنطقية والحديث يعتمد البنى القصصية التي ترسم الأفعال وتمسق ما يصحبها من توسيط الصوت فيها دون حاجة إلى الكلام: **وتلك هي ذروة فنون التعبير وأدواته في القرآن الكريم (راجع بحثنا حول السياق الذاتي في القرآن).**

2008.06.27

كيف يمكن رسم الحركة التي تجري في عملية الترميز؟

فليكن المؤول في القلب أي في مركز الشكل الذي يصف العملية: ويتخلله من الرامز إلى المرموز حركة تمر به تحدد علاقة الرامز بالمرموز. لكن ما أساس هذا التحديد؟ إنه حتما المرور بمصدر المعاني التأويلية التي جعلت الرامز يعني معنى ما في صلته بالمرموز وهو معنى تعلمه الفكر المؤول فيكون قد حصل عندنا مربع أول: من الرامز إلى المرموز بتوسط المؤول في صلته بنظام المعاني التي تعلمها من ثقافته.

لكن لو بقى الأمر كذلك لكان كل مؤول نسخة من ثقافته مطابقا لها فلا يختلف فكر شخص عن فكر شخص آخر. لكنه في الحقيقة منظور إلى منظومة المعاني التي تعلمها من ثقافته فضلا عن اختلاف درجات التعلم والفهم. لكن ذلك كله يقتضي حلقة ثانية تصبح فيها الحلقة محمسة على النحو التالي: فالتيار يمر من الرامز إلى المرموز بتوسط المؤول الذي تلقى المعنى من ثقافته لكنه لا يذهب منه مباشرة إلى المرموز بل يعود إلى نظير مثالي متعال على ثقافته كأنه ثقافة كونية أو عالم مثل يحتكم إليه في نظرتة إلى المرموز: هكذا إذن: ننطلق من المؤول أمام الرامز بتأويل متلق من الثقافة يشير إلى مرموز فلا يكون الفكر عندئذ فكرا بعد إلا إذا عاد المؤول إلى ذلك كله بالقياس إلى منظومة معان مثالية هي التي تحدد مضمون الترميز أيًا كان جنسه القيمي: أعني معرفي وعملي وذوقي إلخ... من أصناف القيم التي عرفنا.

المسألة الثانية

العوامل الخمسة كيف تثبتها

ما المدخل الأكثر دلالة ووضوحا إلى هذه العوامل الخمسة؟ نطلق من عالم المدارك الإنسانية الظاهرية والباطنية. فنحن نفترض وراء مداركنا الحسية للعالم الخارجي ولذاتنا من حيث هي أحد عناصر العالم الخارجي أمرين هما:

1- ما نتصوره من عبارات تمثلية نصوغ بها ما ندركه من نظامها ونسميه نظرياتنا حول نظام الظاهرات التي ندركها من العالم الطبيعي.

2- ما نفترضه وراء تلك الظاهرات من قوانين ثابتة هي ما نحاول الاقتراب منه بعبارتنا التمثلية التي نصوغ بها تلك القوانين المجهولة قبل محاولات الصوغ والتي نفترض أن محاولات الصوغ قد تنتهي في الغاية إلى التطابق معها.

ومن هذا الازدواج بين عباراتنا النظرية حول قوانين الأشياء والقوانين الفعلية للأشياء نستنتج أن للأشياء ظهورا وبطونا وأن حقائق الأشياء ليست ظاهراتها التي تطابق مداركنا العادية بل باطناتها التي هي غاية ما يسعى علمنا إلى صوغه باعتباره حقائق الأشياء في ذاتها. وطبعا فللإنسان الخيار بين أن يعتبر هذا التمييز من الأوهام. فيرد الكل إلى ما يجري في الأذهان (فلا تكون المعطيات الحسية نفسها إلا من عمل الفكر) بما في ذلك هذا التمييز بين الظاهرات والباطنات.

لكن إذا نحن تجاوزنا هذا الوهم الذي يعتبر التمييز بين المدارك العادية والغاية التي يفترضها التدرج العلمي في التحرر من المدارك العادية للظاهرات والاقتراب من حقائق الأشياء وراء ظاهراتها كما هي في مداركنا غير العلمية فإنه ينتج أن الازدواج في المدارك (العادية والعلمية) دال على الازدواج في الحقائق (ظاهرية وباطنية). وهذا الازدواج يخص العالم الخارجي وإدراكه (ومنه ذاتنا التي هي ليست مقصورة على صورتها في أذناننا). فهل يمكن أن يكون الأمر مماثلا بالنسبة إلى عالم الإنسان الباطني؟

نفس الازدواج في المدارك وفي المدركات نجده في العالم الباطني للإنسان وهو ليس مقصورا على العالم الخارجي. والسؤال هو هل يمكن رد هذا إلى ذاك أو العكس أو الإبقاء على العالمين المزدوجين. فبين أن ظاهرات الأشياء الخارجية غير باطناتها وأن علمها العادي أو مداركنا العادية لظاهرات الأشياء غير العلم أو مداركنا العلمية لباطناتها. فهل نرد مداركنا العلمية إلى باطنات الأشياء ومداركنا العادية إلى ظاهراتها أو نعكس ؟

سواء قمنا بالرد الأول أو بالرد الثاني فإن المشكل يبقى قائماً. فحتى الإنسان العادي يميز بين مداركه العادية وموضوعاتها ولا يسلم بأن العالم الخارجي هو مداركه أو مداركه هي العالم الخارجي أي إن الموقف المثالي والموقف المادي غير مقبولين حتى بالنسبة إلى الإنسان العادي. وهما من باب أولى غير مقبولين في المعرفة العلمية: **فلا يوجد عالم واحد في الدنيا يخلط بين العمليات التي يجريها على معادلاته الرياضية أو الكيماوية وبين التفاعلات في نواة الذرة خاصة إذا تجاوز المخبر على آثار القنابل النووية.** الأولى تجري على السبورة أو في المخبر ولا تضر أحداً والثانية إذا حصلت فإن كل البلد الذي تجري فيه العملية سيمحق.

يوجد إذن عالمان كلاهما مضاعف ولا أحد منهما يقبل أن يرد إلى الآخر كما أن فرعي كل منهما لا يردان أحدهما إلى الآخر. وقد نذهب إلى أنه لا يوجد في الحقيقة إلا عالمان هما باطنات العالم الطبيعي أو الأشياء في ذاتها وباطنات العالم العقلي أي قوانينها في عقل مطلق. ثم نفترض أن العالمين الظاهريين الآخرين ليسا في الحقيقة إلا التعاكس المتبادل بين هذين العالمين: **صورة باطنات لأشياء في مرآة باطنات العقل هي المدارك العادية وصورة باطنات العقل في مرآة باطنات الأشياء هي ظاهرات الأشياء.**

وهذا الحل ممكن لكنه لا يمكن أن يلغي وجود هاتين الصورتين وهما عالمان مختلفان تماماً عن العالمين المفترضين وراءهما بل هما المعطى الوحيد للإنسان أي إن الإنسان ليس عنده فعلاً إلا الصورتان المترائيتان على سطح الأشياء وسطح ذاته. أما ما وراءهما فهو شروط إمكان يفرضها بعقله ليكون للصورتين معنى كونهما صورتين لما وراءهما. وقد نعكس فنعتبر الصورتين هما الحقيقتان وما نفترضه وراءهما هو من إبداع الوهم الإنساني.

وفي كل الأحوال فإن النظام العقلي الإنساني لا يستقيم من دون هذه

المستويات الأربعة مع مبدأ متعال عليها يجعلها متواصلة هذا النوع من التواصل. وهذا المبدأ لا يرد إلى أي منها وهو إذن عالم حتى وإن كان يتيماً. فتكون العوالم خمسة:

المبدأ الذي هو واحد ويتم وهو الواصل بين الغاية والبدائية أعني المسافة التي يفترضها الإنسان دون أن يقطعها كاملة بل هو يعتبر الغاية شرط الكل رغم علمه باستحالتها بالنسبة إليه فينسبها إلى المبدأ أو الله.

ثم العالمان الظاهريان أعني ظاهر الأشياء والمدارك العادية في البداية: وهذا هو العالم الدنيوي الذي هو في متناول الجميع وهو يشير بذاته إلى ماورائه بحيث إن الجميع مهما كان معاندا يدرك أنه غير كاف فيكون بذلك شاهداً وإن بعتمة على أن وراء الشاهد يوجد الغيب الذي هو عالم شروط إمكان هذين العالمين الأولين.

ثم العالمان الباطنيان أعني حقائق الأشياء في أعيانها وفي العقل المطلق الذي هو غاية المدارك العلمية: وهذا هو العالم الأخروي الذي يعد الإيمان بوجوده فطرة عند الجميع لكن الصعود إلى القدر الممكن منه متفاوت. والبلوغ إلى الغاية فيه مستحيل على الجميع. ولذلك سميناه بعالم الغيب رغم أنه ليس كله محجوباً.

1-المبدأ المتعالي على كل الأشياء (يمكن أن نعتبره الله)

2-باطنات الحقائق العقلية أو قوانين الأشياء (يمكن أن نعتبره اللوح المحفوظ)

3-باطنات الحقائق العينية أو أعيانها المطابقة لقوانينها (يمكن أن نعتبره العالم

الطبيعي الخارجي)

4-ظواهرات حقائق الأشياء العينية في مداركنا الحسية (هو ثلاثتنا عن العالم

الخارجي).

5-ظواهرات الحقائق العقلية في مداركنا العقلية (هو ثلاثتنا في غايتها أي عندما

تقترب مما نعتبره قوانين الأشياء التي وضعناها في ما اعتبرناه اللوح المحفوظ).

المسألة الثالثة

مراجعة نظرية بيرس في الرمز

وبذلك يكون المنطلق الأساسي لمراجعتنا نظرية الرموز عند بيرس هو مراجعة التثليث القيمي والمقولي والمنطقي. وهذه المراجعة جنيسة لمراجعتنا السابقة لنظرية القيم. فمثلما أن القيم ليست ثلاثا بل خمس تكون أصناف الرموز خمسة كذلك وذلك لما بين الأمرين من صلة وثيقة يأتي بيانها إن شاء الله: 1- فرمز الوجدان يناظر قيمة الذوق 2- ورمز الفرقان يناظر قيمة الرزق 3- ورمز القياس يناظر قيمة النظر (سلطان الرزق) 4- ورمز الحكم يناظر قيمة العمل (سلطان الذوق) 5- ورمز التصور يناظر قيمة الوجود أو قيمة شهود الوجود (سلطان الوجود).

ولما كانت عملية التقويم هي عين كيان الإنسان وكانت ذات وحدة دورية فإن رمز التصور أقرب الأشياء إلى رمز الأسطورة التي هي ذروة التعبير الذوقي والذوق أقرب الأشياء إلى الوجود الذي هو ذروة الوحدة في وجود الإنسان فتتعلق الحلقتان الدوريتان في مجالي الرموز والقيم. لكن الأهم من ذلك كله هو أن التقويم المثلث التقليدي مستحيل من غير الشرطين اللذين يغيبهما التقسيم الثلاثي للمنطق التقسيم الذي صار نظرية في أفعال العقل بعد أن كان في صفات الوجود ثم في مقومات الرمز:

الشرط الأول: فلا يمكن للمرء أن يميز حدي القيم التقليدية أعني بين الجمال والقبح وبين الخير والشر وبين الصدق والكذب من دون قدرة تعال ما تمكنه من الانفصال عن الأمور التي يحكم لها أو عليها من خارجها بهذه القيم. ومن ثم فشرط الحكم القيمي انفكاك الحاكم عن موضوع الحكم أو تعاليه عليه وهذا هو النوع الرابع من القيم ويمكن اعتبار حديه قيمتي الحر والمضطرب. ولو كان فكر الإنسان مرآة تعكس ما يوجد أمامها دون قدرة على التعالي الفاصل بينها وبينه لكان مضطرا لا حرا فلا يمكنه الحكم سلبا أو إيجابا بأي نوع من حد من حدي القيم الثلاثة التقليدية ما لم تصبح هذه القيم صفات ذاتيه للأشياء يعكس تغيراتها الذاتية فيها وليس حكما يقضي به هو من خارجها دون أن يزعم المطابقة المطلقة بين الصفات التي يقضي بها في حكمه

وبين صفات ذاتية قد تكون حقا هي صفات الشيء المحكوم له أو عليه.

الشرط الثاني أو شرط الشرط: لكن هذا الانفكاك الممكن من الحكم لو كان

مجرد ملكة نفسية بغير سند حقيقي قائم بذاته لكان مجرد وهم ولسقطت معه كل القيم لأنه لا يكون ثمرة لتعال حقيقي يجعل قيام الوجود الإنساني قياما بذاته مستقلا عن الأشياء ومتصلا مباشرة بما يمكن أن يعتبر مصدر قيامه ومصدر قيام الأشياء في آن. لذلك فلا بد من وجود أمر متعال على ما يجري في ذهن القاضي وعلى ما يجري في الموضوع المحكوم له أو عليه فيكون غير الموضوع وغير الذات التي تقضي بوحدة من القيم الأربع السابقة وهذا هو النوع الخامس من القيم هو المشهود المطلق الذي يعد الوعي به شهودا والغفلة عنه جحودا وهو كما عبر عنه ديكرت الجسر الوحيد لخروج الذات من انطوائها المطلق إلى التسليم بوجود اللامتناهي والشهادة باستناد وجودها المتناهي إليه: فتكون القيم بذلك قيا ذوقية (جمال | قبح) وورزقية (خير | شر) ونظرية (صدق | كذب) وعملية (حر | مضطر) ووجودية (شهود | جحود). وذلك ما كان علينا بيانه.

الرمز: 1		
النظر صد	قيم خلقية الرزق خير شر	قيم جمالية النوق جمال قبح
	التصور تسمية الأشياء	الوجدان وعبارته السرديات الأسطورية
		القيم الرمز ز

أما التثليث الذي يعتمد عليه المنطق التقليدي أعني التصور والقضية (=وضعية

معروضة أمام الإدراك ولنصطلح على تسميتها اختزالاً بالمعروضة (Proposition) والقياس أو (=الحجة Argument) حتى قبل أن يحوله هيغل إلى ما هو في حقيقته (ميتافيزيقا متنكرة) ليس هو عند عدم التسليم بالأصلين المتقدمين عليه إلا ميتافيزيقا الجحود لنفيها التعالي الفاصل بين الإدراك وموضوعه: فالقياس هو جوهر التثليث الهيجلي متعينا في مرحلة منطق الثالثة منطق التصور قانونا عاما للمنطقين المتقدمين عليه أعني منطق الوجود ومنطق الماهية. وفضلا عن أن هذا المثلث يجعل المنطق مقصورا على الخبري من القول فإنه يغفل أمرين يتجاوزانه قبله بداية وغاية في دائرة الرموز فيأتي لذلك في ترتيب مقلوب يقدم الجزء على الكل: الوجدان الذي يشهد له الفرقان أو تحرير العقل الإنساني من الفرقان الجاحد للوجدان.

فأما الترتيب الذي يقدم الجزء على الكل فهو اعتبار التصور متقدما على القضية والقضية على القياس في المنطق بالتوازي مع اعتبار الأولية متقدمة على الثانوية والثانوية على الثالثية في التصور المقولي للموجود. فالترتيب لا معنى له إذا لم يكن في سلم درجاته متضامنة ومن ثم فالسلم متقدم على الدرجات وترتيبها فيه ولا يمكن تحديد الأول إلا بالتوازي مع تحديد الأخير وما بينه وبين الأول.

وأما الأمران فهما:

1- رمز الأرضية التي ينتأ عليها هذه المستويات الثلاثة من الترميز

2- ورمز النتوء الذي هو شرط بروز هذه المستويات الثلاثة على الأرضية.

وهذان الرمزان يمثلان وجهين متلازمين رغم كونهما يبدوان متواليين بمعنى تقدم رمز الأرضية على رمز النتوء عليها:

1- وجه الوجدان الذي يدرك رمز الكل الذي ينتأ عليه الجزء ويعبر عنه السرد

الروائي أو القص.

2- ووجه الفرقان الذي يدرك رمز النتوء على أرضية الكل ويعبر عنه الطرد

الحجاجي أو النظر.

والوجه الأول أو الوجدان يعبر عنه رمز أشمل من كل العناصر التي سينتهي

إليها التحليل المنطقي هو السرد الأسطوري أو القص للوضعية الرمزية الذي هو وجدان في الكل الذي هو الأرضية الرمزية المحيطة مع فرقان لا واع لأنه يقتضي تتوء الذات الساردة.

والوجه الثاني أو الفرقان يعبر عنه رمز أشمل من القياس درجة قصوى في التحليل المنطقي هو الطرد الحجاجي أو النظر للنوائق على الوضعية الرمزية مع وجدان لا واع لأنه يقتضي الصلة بالكل الرمزي المحيط والمنتوء عليه.

الجدل بين الوجدان والفرقان		السرد الأسطوري
		الوجدان والقص
التصور		الجدل بين الوجدان والحكم وتلك هي الشهادة غير الملعة المجردة = اعتقاد دون تحليل لذلك فهو قصصي.
		القضية والحكم التصديق والهيمنة
الجدل بين القضية والقياس		

والوعي بالتواء على أرضية السرد الأسطوري والمشروط بها هو الشهادة الشارطة للمستويات الثلاثة التقليدية. ومن ثم فالتواء متقدم على مستويات المنطق الثلاثة التقليدية. والتواء يقتضي متقدما عليه المتواء عليه وذلك هو المشهد له. وبصورة أدق فإن المتقدم حقا هو التلازم الدائم بين السرد الأسطوري للقص والطرده الحجاجي للنظر اللذين يمثلان رمز الأرضية الكلية للثقافة من حيث هي عين الوجود في صورته الرمزية. و السرد الأسطوري للقص هو في الحقيقة وجدان حضور الوقائع ككل رامن لذاته بذاته في شكل قصصي أو تاريخي أو أسطوري [3] و الطرد الحجاجي للنظر هو في الحقيقة فرقان التصويرات للوقائع الحاضرة تصويرا هو الصوغ الترميزي الواعي على أرضية حضور الوقائع التي هي صوغ ترميزي لا واع.

والواقع أن الصوغين في الحقيقة لا واعيان عند النظر إليهما من حيث مسارهما التاريخي. فكلاهما تأليف جمعي لا واع والفرق الوحيد أن الطرد الحجاجي للنظر يبدو منسوباً إلى العلماء الذين نتصورهم واضعيه في حين أن السرد الأسطوري للقص يبدو تأليفاً جماعياً مجهول المؤلف. لكن النظريات أيضاً مجهولة المؤلف حتى وإن تصورنا من نسب إليهم النظريات أصحابها. فالنظرية لا يضعها من تنسب إليه بل التطور التاريخي للمجال النظري الذي تبرز على أرضيته خانة يملؤها من تنسب إليه النظرية الجديدة. لكنها في الحقيقة ينبغي أن تنسب إلى جدل التراكم التاريخي لانتساج المجال النظري الذي يشبه انتساج المجال الأسطوري إن صح التعبير.

فهذا التراكم التاريخي تراكم للمشكلات التي يعالجها التنظير وتراكم للأدوات التي تحقق العلاج وتراكم للمناهج التي تستعمل لاكتشاف الحلول. فيكون الوعي الفردي الذي يرى الثغرة في المجال فيطلب لها حلاً مجرد لحظة ضئيلة من العملية ككل وهي عملية تجري خارج الوعي في مجال الرموز بالمنطق الذي نحاول بيانه هنا وسبق أن حللناه في كتابنا الإبتسمولوجيا البديل. وأهم شيء هو المؤسسة التي تجعل مجال الرمز العلمي يصبح مؤسسة منتجة للرموز العلمية بالجدل بين التراث العلمي والعقول المستوعبة له ومن ثم المدركة لثغراته وما ينتج من حاجة في التراكمات التي وصفنا: فيكون المجتمع ككل جهاز إنتاج للمعرفة كما هو جهاز لإنتاج الفنون والبضائع المادية والخدمات وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعاية ذلك كله حتى يتم بأفضل الوجوه.

ولما كان الأول أي وجدان الوضعية الرمزية أقرب المستويات إلى الكل المحيط

فكأنه هو رغم كونها إياها في صورتها الرمزية. لذلك فإنه يمكن اعتباره متحدا مع الكل المحيط فيكون جملة آداب الأمة التي هي محيطها الرمزي أو ثقافتها الرمزية إذا أخذت بمعنى ديوان العرب أغانيهم وأيامهم مثلا: **فهي الرمز الكلي الأول الذي يكون فيه الكل رامزا لذاته وناثما عليها.** وبقالبته الثاني أي فرقان الوضعية الرمزية ويتبين في الغاية عندما تبلغ الأمة حد الوعي العلمي بذاتها أنه العلوم الإنسانية ومنها علوم الطبيعة بوصفها أحد أبعاد سلوك الإنسان العقلي [4]. فتكون الأرضية مؤلفة من صنفين من الرمز متقدمين على ثالث بيرس هما: **جملة الإبداع النوقي ككل غير محلل إلى عناصره أو الآداب وأصلها التعبيرات الأسطورية وجملة الإبداع العلمي ككل غير محلل إلى عناصره أو العلوم الإنسانية وأصلها التصويرات النظرية لكل أفعال الإنسان ومنها علمه الطبيعي غايات وأدوات.**

فيكون للأمة صنفان رمزيان هما أولا رمز يحدد بالإضافة إلى وجدانها ذاتها بفضل السرد الأسطوري عن ذاتها وثانيا رمز يحدد بالإضافة إلى أفعالها بما فيها النظرية بفضل الطرد النظري عنها جميعا. فتكون الآداب (كما يفهمها العرب ممثلة بالأغاني أعني أيام العرب وإبداعاتهم الأدبية والشعرية والغناء) هي غاية السرد الأسطوري والعلوم الإنسانية هي غاية الطرد النظري (العلوم الإنسانية بخلاف السائد أرقى من العلوم الطبيعية فهي تشتتها أولا وهي أكثر تعقيدا ومنهجيتها تضيف إلى التحليل الذي كانت الأولى تتصوره كافيًا إلى التأويل الذي تبين الجميع الآن ضرورته في كل العلوم). وبذلك تكون أصناف الرمز خمسة [5]:

1- **السرد الأسطوري وغاياته الآداب** التي هي رمز تواج الوعي والكل في البداية التي هي تجربة يكون فيها الرمز هو عين عالم الحياة نفسه من حيث هو أفق كل ترميز ممكن [6].

2- **الطرد النظري وغاياته العلوم الإنسانية** التي هي رمز الوعي بانفصال الوعي بالكل عن الكل في الغاية من حيث هو غاية النتوء النقدي على أفق الترميز [7].

3- القياس وهو أول أشكال الانفصال الواعي عن الكل [8] وفيه دائما شيء من الفكر الأسطوري لأنه يتصور ما يجري في القياس يجري في موضوعه.

4- القضية وهي الحد الأوسط بين بداية الانفصال وغاية [9] ولا يمكنها أن تصل بين الموضوع والمحمول من دون فضالة الوهم الأسطوري المؤسس للقياس.

5- التصور غاية الانفصال عن الكل ومنه ينتج الإدراك العنصري [10] وهو بكل تنويعاته التلامس العجيب بين الفكر والوجود من حيث هو تلامس معرفي وجودي دائما أي إن الحكم في التصور ليس مجرد فعل فكري بل هو فعل إرادي فيه من الذوق والوجود القدر الكبير. وهو أكثر ملكات الفكري عسرا على الفهم والتفسير ولعله أساس الذكاء لأنه الوصل الحي بين الرمز والوجود. وهو الفعل الوحيد الذي لا يمكن تعلمه بل إن فاقده لا يمكن أبدا أن يصبح قادرا على الوجود المستقل ومن ثم فهو عقيم دائما فهو تابع لغيره دائما. والسري في ذلك أنه رغم ما يبدو عليه من بساطة لكونه الجزء العنصري في الحلقة إلا أنه يشترك كل الحلقات الأخرى: فمن دون سرد أسطوري وطرده نظري ضمنين يستحيل الحكم في أي شيء. فلا يقضي قاض من دون بناء متردد بين الرواية والنظرية للمجال الذي يتنزل فيه الحكم.

لذلك فهذا الترتيب ليس هو الترتيب المؤثر بل الترتيب المؤثر هو الترتيب الذي يجعل الطرد النظري غاية رغم كونه مفروضا في البداية مثله مثل السرد الروائي الذي ينتقل منه الفكر بوصفه صورة من الحضور المجرد للعالم إلى البديل منه في شكل قياس أو علاقات علاقات ثم قضايا أو علاقات وأخيرا تصورات بسيطة وذلك جميعا هو لنسيج الذي يتألف منه الطرد النظري.

وإذن فالرموز الثلاثة الأخيرة ينبغي أن تتوسط بين الأول بداية والثاني غاية وبهذا الترتيب الذي هو عكس للترتيب التقليدي لأن القياس متقدم على القضية وهي متقدمة على التصور. والمفروض أن يكون العالمان الرمزيان الأول والثاني بوصفهما نتوء العالم الأصل بذاته رمزا لها مطابقين له كل بأسلوبه الخاص لأنهما يفترضانه وراءهما ويشتركان فيه ولا يلتقيان إلا بافتراضه موجودا حتى وإن كان الأول صوغا وجدانيا له شبه تام منذ البداية والثاني صوغا

فرقانيا لا يكتمل إلا في الغاية وهما في الحقيقة نفس الصوغ حتى وإن كان كل منهما منفصل عن الثاني الذي يوجد فيه وجودا لا واعيا.

فيكون الترتيب دوريا على النحو التالي: الجدل بين السرد الروائي الحاصل بداية لا ندري كيف انتسجت وكيف لا تزال تنتسج طيلة حياة الحضارة لأنها عين التاريخ في صوغه الرمزي (وهو مادة كل قول ونسمي إدراكه بالوجدان) والطرده النظري الذي يشبه الوظيفة النقدية الدائمة لذلك النسيج ومن ثم فهو ملازم له من البداية ويتراكم مثله وإن بسرعة أقل لأن مجال الوجدان يبقى دائما أوسع من مجال الفرقان (وهو صورة كل قول ونسمي إدراكه بالفرقان) هو الذي يولد الأقيسة والقضايا والتصورات حدودا للعلاقات القضائية والقياسية يأتئها على أرضية العالم الرمزي ككل. وهو فرقان لأنه يحول دون ما في الوجدان من وحدة مهمة قد تنحط إلى وحدة الوجود فلا تميز بين الإدراك الدوقي الذي يميل إلى الجحود والإدراك الوجودي الذي يشده إلى الشهود فيمثل إدراك حدود الإدراك الذي يحمر الوجدان من الجحود الذي يهدده في كل لحظة وأن.

ويتعين هذا العالم الرمزي الكلي وجدانيا بالسرد الروائي وفرقانيا بالطرده النظري أو بصورة أدق بالتلازم بينهما لأن الأول يعبر عن حضور الواقعات في ما يشبه الترميز العفوي الذي لا يكاد يفصل بين الرمز والمرموز والثاني عن أفعال التصوير تدخلا نقديا في الترميز العفوي (وحضور الواقعات هو في الإنسانيات مادة التاريخي وهو في الطبيعيات مادة التجريبي) للحفاظ على تعالي المرموز على الرمز. وبذلك يبقى المنطق المقصور على الرموز الثلاثة التقليدية جزيرة صغيرة تسبح في محيط الجدل بين سرد الأسطورة وطرده النظرية الجدل الذي هو الصلة الأولى بالعالم الرمزي ككل من حيث هو صلة بالوجود ككل مع تبادل دور المحيط والمحاط بين كل الرمز وكل الوجود لأن السرد الأسطوري هو مصدر الرموز الغائية من كل أفعال الإنسان سواء أفعاله هو أو الأفعال التي يسقطها على الوجود لفهمه في حين أن الطرده النظري هو مصدر الرموز الأداتية لهذه الأفعال بصنفيها. ولا بد إذن من فحص السؤالين التاليين:

1- فهل الظاهرات من حيث هي المجال المقسوم إلى الأصناف الثلاثة لا تمثل

شيئا يجعلها الأمر الواحد المشترك بين الأصناف ؟

2 - وهل الفعل المصنف للظواهر أو المفصل للمشارك ليستخرج الأصناف

ظاهرة من الظواهر أم لا ؟

ألا يكون بذلك بيرس بحاجة إلى المجال المقسوم أو مادة الظواهر ككل وإلى الفعل القاسم أي صورة الظواهر ككل ؟ فتكون أصنافه الثلاثة صوراً مختلفة من الظواهر وكل منها يتألف من صورة ومادة هما العنصران الثانيان اللذان ينسأهما بيرس في كلامه عن المقولات الثلاث. وهو كذلك أمر لا نجد له ذكراً في تصنيف كقط للمقولات التي تكلم فيها عن الكيف والكم والإضافة والجهة ولم يقل لنا شيئاً عن الشيء الذي له كيف وكم وإضافة وجهة ولمن تكون هذه الوجوه وجوها ؟ والمعلوم كذلك أن كقط قد وضع الذات المتعالية والشيء في ذاته وراء وجهي فعل التصوير صورة والمتنوع المادي مادة للأمرين اللذين تصل بينهما المقولات ولم يسأل عن علاقة هذين الحدين ما هي فضلاً عن طبيعة الحدين المتلاقين بالمقولات صورة من الحد الأول ومضمونا من الحد الثاني ؟

التعليق على تصنيف بيرس للرموز

Second	Premier	
الثاني	الأول	
Sinsigne	Qualisign	Representame n
	الكيفية الرامزة	الممثل
Indice	Îcône	Objet
القرينة	الصنم	الموضوع
Dicisign	Rhème	Interprétant

	e	التصور	المؤول
	القضية		

كما أسلفنا لا يمكن أن يفهم الرمز إذا اقتصرنا على أبعاده الثلاثة التي يتكلم عليها بيرس سواء في ذاته: الرمز الممثل **Representamen** والموضوع المرموز إليه **Objet** والرمز المؤول **Interprétant** أو في نسبته إلى الموضوع أو في نسبته إلى تأويلاته. لا بد فيها جميعاً من عنصرين آخرين: ما يبرز عليه هذا الثالث وما يميز العناصر الثلاثة بعضها عن بعض وكلاهما غير هذه العناصر الثلاثة وشارط لها. فالجمال الذي يقسم إلى هذه العناصر الثلاثة ليس أيًا منها والتقسيم ليس أيًا منها.

ولنبداً النقاش فراجع الترتيب الصادر عن نظرية مقولات بيرس أو عوالمه الثلاثة: الأولية والثانوية والثالثة.

And analysis will show that every relation which is “tetradic, pentadic, or of any greater number of correlates is nothing but a compound of triadic relations. It is therefore not surprising to find that beyond the three elements of Firstness, Secondness, and [Thirdness, there is nothing else to be found in the phenomenon” [11]

فينبغي إن صح هذا التقسيم أن يكون آخرها هو الأول وأولها هو الأخير. ولكي تثبت ذلك يكفي أن نحلل الجدول الأفقي الأول. فلا يمكن أن تكون الكيفية رامزة إلا إذا حصل الوعي بالعلاقة القانونية بين الكيفية وما ترمز إليه. ف"الشعور-الكيفية" ليس مجرد كيفية بل لا بد فيه من صدمة مثل الثانوية وإلا لكانت تعني أن الإنسان مطلق الاندماج في اللحظة فلا يحصل له شعور بالكيفية أصلاً.

والمعلوم أن اللحظة فكرة مجردة وليست تجربة حقيقية لأنها آخر ما يصل إليه

التحليل في الذهاب بالزمن المعيش إلى ما لا ينقسم منه. وهذه الصدمة الشعورية قد نظنها تمر دون وعي بها لأن سرعتها تحول دون التمييز بينها وبين الشعور بها. لكنها لا تكون بسيطة بالصورة التي يتصورها عليها بيرس إلا من حيث غاية تحليل الشعور لئلا يبقى فيه إلا الكيفية المحسوسة. وإذن فالثالثية متقدمة على الثانوية التي هي بدورها شرط الأولية: وليس هذا أمرا ينتج عن التحليل بل هو بداية كل تحليل لأن البسائط يمكن أن تكون متقدمة في الوجود الذي هو غاية التحليل الفينومينولوجي لكنها متأخرة في الوعي الذي هو بداية التحليل الفينومينولوجي.

وحتى لو سلمنا بإمكان ما يصفه بيرس في كلامه على الأولية من حيث هي "الشعور-الكيف" من حيث هو مجرد إمكانية فإنه لن يكون إلا أمرا يحصل مرة واحدة هي "الشعور-الكيف" في المرة الأولى: فكيف نعلم أنه كيفية رامزة حتى لذاتها وهو معنى الوعي بها حتى لو سلمنا بأنه لا ينفصل عنها كما يؤكد ذلك بيرس ونواقفه على ذلك بشرط قبوله بالنتيجة المترتبة عليه أعني أن هذا الشعور الذي لا يختلف عن وعينا به في نشأته اللحظية ليس تجربة حقيقية بل هو نتيجة نظرية لأننا يمكن أن نستنتج مثل هذا التصور لكن لا يمكن أن نعيشه إذا كنا لا نميزه عن الوعي به. إنها إذن حالة لا تتكرر. أما إذا تكررت فإنها تصبح متضمنة للعلاقة المعتمدة ثابتة ومن ثم فهي قانون تليها العلاقة البسيطة أو القضية. ثم ما هذه الكيفيات المحايدة ؟

أليست الكيفيات عادة مصحوبة بألم أو لذة فمن أين الحياد الذي يتحدث عنه بيرس وكيف لا يبقى إلا المضمون الإعلامي في الكيفية الإحساسية من دون أثره غير الإعلامي ؟ أليس كونها مصحوبة باللذة أو الألم هو الذي يجعلها كيفية فضلا عن كونها دالة وناثئة في الوعي ؟ لو لم يكن الطفل غاطسا في مجال الدلالة التام أعني علاقته بأمه هل كانت الكيفيات الإحساسية التي تومض كالنور الخاطف في الظلام تصبح دالة لديه فيدرك العلاقة بين ألم الجوع والبكاء الذي يتحول بالتدرج إلى رمز يستعمل لمناداة الأم ؟

وكيف يدرك الطفل العلاقة بين البكاء ووقود الأم فيجعل البكاء فعلا رامزا محايدا يستعمله لاحقا لينادي أمه بالبكاء من دون شعور بألم الجوع ؟ وإذن فالمتقدم على ذلك كله هو: 1- الوضعية الرمزية ككل يليها 2- إدراك رامزيتها وإن بصورة غير واعية أو بصورة أدق غير ناطقة 3-العلاقات الدالة التي تقتضي قياسا 4-فالتمييز بين الرمز والرموز 5-فإدراك الكيفيات.

المثلث الأهم في المنطق التقليدي:

فالتصور والقضية والقياس هو المثلث الذي عاش عليه المنطق منذ القدم. لكن هذا المثلث يستند إلى عملية تجريد ترد الرمز اللساني إلى بعده الخبري وتحصره فيه. وهو رد لا يطابق حقيقة الرمز عامة فضلا عن الرمز اللساني. ذلك أن التصور ممتنع من غير شرط مسكوت عنه هو انتخاب الصفات المصورة للأمر المتصور وهو ما يعني عملية فصل بين عناصر ووصل بينها بعلاقات ما يعني تقدم الحكم على التصور كما أكد على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية. وكلاهما يتقدم عليه عملية قياس حتما رغم كونه ليس واعيا في غالب الأحيان.

فالقضية لا بد لها من حكم وراءها معلق فيه الجزم بالإيجاب أو بالسلب لتكون مؤلفة منه ومن **وضعية معروضة** أمام الإدراك عرية عن هذا الجزم الذي يختار بين الإيجاب والسلب أو البقاء معلقا فلا يقضي بأي منهما في العلاقة بين الموضوع والمحمول وهو ما يجعل الوضعية المعروضة قابلة للصوغ القولي خبرا أو إنشاء مرسلا أو إنشاء شرطيا. لذلك اعتبر الحكم في القرآن مؤلفا من أمرين: **التصديق ويتعلق بمضمون القضية والهمينة وتتعلق بفعل الحكم سلبا أو إيجابا على المضمون للإخبار أو للإنشاء أو للشرط.**

لكن ما مصدر العلاقة بين عناصر الموضوعة التي سنحكم لها أو عليها بالإيجاب أو بالسلب العلاقة التي نعتبرها متقدمة على الحكم سلبا أو إيجابا؟ ألسنا نفترض للموضوعة نظاما قائما بذاته بصرف النظر عن علمنا نظاما يقاس به علمنا في عبارته التي صغناه بشبكة رموزنا فيكون بمقتضى المطابقة أو عدمها صحيحا أو خاطئا؟ أليست الموضوعة إذن ناتجة عن استنباط تراجمي من الأحكام الممكنة على ما نتصوره وضعية واحدة وراء الرؤى المختلفة التي يمكن أن ترد في الأحكام مصيها ومخطئها؟ وإذن فالقضية تفترض تمييزا بين الحكم والمحكوم فيه أو الموضوعة دون تحديد معين لطبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول قبل الحكم عدا كونها على ما هي عليه في ذاتها.

إذا عدنا الآن إلى هذين الأمرين وجدناهما يفترضان قبلهما القياس الذي هو بدوره يبقى مشروطا بأمرين من دونهما لا وجود للقياس. ومن ثم فوجود القياس يفترضهما موجودين. ومن ثم فالقضية والتصور تاليان عن القياس الذي يصبح متقدما عليهما مع تلوه عن

الأمرين اللذين نريد تحرير الكلام فيها الآن. فالقياس يفترض أمرين لا يمكن تصور الترميز ممكننا من دونهما: بل هما المستويان الأولان من الترميز.

فأما الأمر الأول فهو أساس إدراك العلاقات أعني الوصل الوجداني بين مكونات الوضعية الرمزية دون تمييز واع بين العناصر ومن ثم دون قدرة على القياس ذي التصوير المنطقي القصدي: نوع من وحدة المجال الرمزي وحدته الشارطة لحدسه لذلك فإدراكها جدير باسم الوجدان.

وأما الأمر الثاني فهو أساس إدراك العناصر أعني الفصل الفرقاني بين مكونات الوضعية الرمزية دون وصل واع بين العناصر ومن ثم دون قدرة على القياس ذي التصوير المنطقي القصدي: نوع من تحليل وحدة المجال تحليله الشارط لعقل عناصره لذلك فإدراكه جدير باسم الفرقان.

والجدل بين الأمرين-التأليف الوجداني والتحليل الفرقاني وكلاهما يفترض قسيه متقدما عليه إذ لا تؤلف إلا المنفصلات ولا نحلل إلا المتصلات- هو الذي يدخل الوصل الواعي فينتج السرد الأسطوري ويدخل الفصل الواعي فينتج الطرد النظري وكلاهما قياس أولهما مادي والثاني صوري. فيحدث تناظر بين السرد الأسطوري والطرد النظري أساسا لكل معرفة علمية للظواهر الفعلية.

فإذا قبلنا بهذه الجدلية حصل التطابق بين مسار رمزي ينتهي إلى الفصل بين الموضوع والمحمول ثم يسقط على الوقائع ليصبح رامزا إلى الفصل بين الجوهر والعرض فتصبح القضايا ممكنة: ولولا التسليم بأن قوانين الرموز هي عينها قوانين الرموزات ومن ثم الاستدلال لما أمكن الوصول إلى القضية فالتصور. فالناس يقبلون أن تكون قصة الأشياء بالرموز عاكسة للأشياء وينتج عن ذلك أن القياس والحكم والتصور بالرمز قياس وحكم وتصور على الرموز بشرط كل هذه العمليات أعني الجدل بين الوصل الوجداني والفصل الفرقاني وهما مستويا الترميز الأولان. والمهم بالنسبة إلينا هو إذن هذان الشرطان:

1- إمكان جهات القول أو قدرة التعالي على الحصول إلى الممكن (لو كان الإنسان لا يستطيع إلا القول الخبري لا تمتنع عليه أن يرمز إذ يكون مرآة عاكسة لا غير)

2-ومعايير التمييز بين الممكن والمستحيل التمييز الذي هو شرط المعقولة
(فقدان العقل ليس هو شيئاً آخر غير الإمكان المطلق). ومن ثم فهو أساس كل استدلال أو ما
يسميه القرآن "برهان ربي".

وإذن فالاستدلال متقدم على الحكم والحكم على التصور وهما ينتجان عنه
بالتحليل إلى العناصر. وثلاثتها متأخرة عن الوصل الوجداني بالسرد الأسطوري والفصل الفرقاني
بالطرد النظري. ولذلك فأصناف القول مهما كانت بدائية فيها الاستدلال وتخلو من الحدود
والقضايا لاعتمادها الاستدلال التمثيلي غير المجرد وغير الصناعي.

وحتى الرياضيات التي تمثل قمة الاستدلال فإنها تعتمد الدليل قبل القضية وقبل
الحد لأن كل الاستدلالات الرياضية تعتمد على التناظر بين منظومة الرموز من حيث هي نسق
دوال ومنظومة المرموزات من حيث نسق مدلولات فيكون الأمر المؤثر هو التناظر بين
النسقين وليس عناصر أي منهما حتى وإن كنا نفسياً نعود إلى العناصر ونبني الكل منها بعد أن
نكون قد أتينا إليها من تحليله إليها: وهي دائماً نسبية إلى الغاية من التحليل إذ قد اعتبر بسيطاً
أمراً ليس بسيطاً واعتبر معقداً أمراً ليس بالمعقد بحسب ما يقتضيه علاج النسق. وفي الحقيقة
فإن الرياضيات لا تتقدم إلا بفضل هذا التبسيط الذي يكثر عدة تصورات كانت تعتبر بسائط
في تصور جديد أبسط منها يساعد على علاجها كما يحصل في مفهوم الدالة مثلاً.

فبين الدليل والقضية والتصور ذهاباً منه إليهما نجد المعقولة المسكوت عنها أي
إن الحكم لا معنى له إلا بالقياس إلى نظام استدلال ممكن بل أكثر إلى نسق أدلة في فن معين.
وبين القضية والتصور نجد جهات القول المسكوت عنها أي إن التصور لا معنى له إلا بالقياس إلى
حكم ممكن بل أكثر إلى نظام أحكام هي بدورها لا معنى لها إلا في الفن أو النظرية المؤسسة
للحكم وللتصور. لذلك فالتصور يحدد كيانه ما أو شيئاً ما فيفصله من المتصل التصوري بإنتائه
عليه والسؤال هو بم يفعل ذلك وكيف؟ أليس هو بذلك يفصل هذا المتصل إلى وحدات لا
معنى لها إلا بالإضافة إلى نظام معين مفترض في ذهنه واعياً كان ذلك النظام أو غير واع؟

التصور هو إذن ثمرة فعل التقسيم الذي تحدثنا عنه والقضية هي ثمرة نظام
مفروض وراء فعل التقسيم يرتب المجال المقسم في ضوء منظومة الأدلة التي هي قبل الفعلين

البيسطين في الظاهر أعني الحكم والتصور وكلاهما موجود في الآخر. فالمتصور يفصل بن التصورات لكنه لا يستطيع أن يفصل إذا لم يصل (مقومات الجوهر تصورات هي أيضا) والحاكم يصل بينها لكنه لا يستطيع أن يصل إذا لم يفصل (المحمولات التي يحكم بها لموضوع معين يفصلها عن موضوعات معينه لكونها يراها به أولى منها).

فتكون الوحدات الخمس هي في ترتيب معكوس: 1- فعل الفصل (النتوء على أرضية الوضعية الرمزية) 2- فعل التصور (اختيار المميزات لإبراز كيان معين) 3- فعل الوصل (الربط بين النواتج) 4- فعل الحكم (اختيار صفات للكيان المعين) 5- وفعل الاحتجاج (بناء نسق الأحكام بقواعد منطقية والتصورات بقواعد تجريبية) وهو الأول لأنه هو الفصل والوصل الشارط للتصور والحكم ومن ثم الساعي إلى تحقيق التطابقين شبكة الروامز وشبكة المرموزات أو الوضعية الرمزية للذن ينسب إليه الاحتجاج أو للوجود الإنساني ككل في الخطاب العام الذي هو اللغة العادية والآداب والفنون التي لأمة من الأمم.

فعل التقسيم يجمع هذه الأبعاد الثلاثة في دلالته على ذاته إذ هو في نفس الوقت ممثل وموضوع ومؤول بالتساوق وليس بالتوالي ومن ثم فهو غيرها. والمجال المقسوم (هو يرمز إلى الوصل الأصلي المتقدم على الفصل العادي أو الصناعي في العلوم والفنون) هو ما ينقسم إلى هذه العناصر الثلاثة بعد أن ينقسم إلى مقسوم وقاسم وفعل قسمة يحقق التناظر بين العالمين الحاصلين من القسمة فيكون التناظر بينهما وكأنه بين الخارج والداخل أو بين ما في العين وما في الذهن بلغة علم النفس.

وكلا العالمين يقبل القسمة الثلاثية البيرسية التي هي قسمة تالية على هذه القسمة الأولى وهي بدورها مخرسة (مع أمر مشترك بينهما هو القرائن التي هي مقترنات في الوجود ودالة فيزيائيا باقترانها الطبيعي مثل علاقة النار والحرارة أو النار والدخان إلخ وهو ما يرجع القسمة إلى خمسة). ولذلك فنظرية التثليث البيرسية في تأسيس نظرية فقه الرمز وأساسها الوجودي أو العوالم الثلاثة لا تستقيم وأظن أن الحد الأدنى للأجناس هو الحد الذي توقف عنده أفلاطون. لا بد من خمسة أجناس رغم كونها غير أجناس أفلاطون: إنها العالمان الرامز والمرموز وتشكيل الأول فاعلا الرامزية وتشكيل الثاني منفعلا المرموزية والتطابق بين التشكيلين

فعل الرمز الذي يتحقق في الإنسان ذاته إذ ينتأ على مجال فعل الرمز أو الثقافة ككل بما فيها الطبيعة التي هي أحد اجزائها [12].

والأبعاد الخمسة للرمز تنتج عن تقسيم مجال الدلالة إلى:

1- رامز (مجموعة من الظاهرات الثقافية والطبيعية ينتخب منها ما يشكل

ليصبح رامزا Representemen)

2- وما يشكل ليصبح مرموزا (مجموعة من الظاهرات الثقافية والطبيعية

تشكل ليرمز إليها Interpretant) وهما إذن وجهما فعل الترميز من حيث هو فعل التقسيم للمجال إلى وجهين معتبرين منه ويبرزان عليه بروز النغمات والحروف على المتصل الصوتي أو الأشكال على المتصل المكاني: الوجه الدال والوجه المدلول وكلاهما ذو مرجع يقطع منه ويتصل به بنسبة النص إلى سياقه فيكون للرمز سياقان هما:

3- مرجع الرامز (الثقافة والطبيعة من حيث هي منزلة الفاعل أو رامزة أو

التراث المادي Sujet)

4- ومرجع المرموز (الثقافة والطبيعة من حيث هي في منزلة المنفعل أو مرموزة

أو التراث اللامادي Objet)

5- ثم يوحد هذه الوجه كلها الدلالة التامة (العالم الرمزي كله متحدا رامزا

ومرموزا أو تطابق التناظر بين الوجهين هو العالم من حيث هو نظام آيات لا يستطيع الإنسان منه فككا).

والتمييز بين الذات من حيث هي الوجه الفاعل من الترميز والموضوع من حيث

هو الوجه المرموز منه ليس تمييزا تحكيميا بل إن ذلك مرجعه إلى أن ما يفيد به الرمز في حالة الذات غير ما يفيد به في حالة الموضوع فضلا عن كون التناظر بين الوجهين المتقابلين هو أساس الإفادة الدالة على تناظر ما بين المرجعين مرجع الدال ومرجع المدلول ومن ثم على وحدة مجال الدلالة ككل بوصفه العالم الذي يحيط بالإنسان من حيث هو الفاعل والمتلقي في آن: والأول أغلب العناصر الدالية فيه لا واعية والثاني أغلبها فيه واعية.

فإذا أردنا أن نفهم لم نفعل ما نفعل ننظر في ما يفيد به الرمز معبرا عن حال الذات وإذا أردنا أن نفهم كيف نفعل ننظر في ما يفيد به الرمز معبرا عن قصد الذات لما تفعل في الرمز ما تريد فعله في الموضوع. ماذا يمكن أن تكون الوجوه الخمسة للرمز إذا قبلنا بهذا التجاوز؟ فإذا ما استثنينا القرينة التي لها صلة موضوعية بالموضوع الذي هي قرينته فإن الصنم والرمز كلاهما يحتاج إلى رابط خارجي هو الذي يجعله يؤدي هذه الوظيفة.

وهذا بين بالنسبة إلى الرمز وهو لا يحتاج إلى كبير بيان بالنسبة إلى الصنم. فالشبه لا يكفي للربط بين الشبيهين إلا بالوعي المدرك لأوجه الشبه. أما القرينة فهي تواصل لفعل أحد القرينين في الثاني. وإذن فلا بد من مضاعفة الصنم والرمز. وتلك المضاعفة هي التي تعطينا مستوي التمثيل الذي هو جوهر الرمز: **فالمحاكاة للصنم والوضع أو المواضع للرمز**. وهذا ليس هو إلا اختيار بعض المحاكيات والتواضع عليها لتكون رموزا دون حاجة إلى وجوه الشبه وتكون لما لا يقبل المحاكاة مباشرة فيحتاج إلى الرمز إليه بقرائن قابلة للمحاكاة. وذلك هو مصدر الكتابة أولا ثم اللغات ثانيا لأننا بينا أن الكتابة متقدمة على اللغة (بشرط أخذها بمعنى الرسم والموسيقى أي الكتابة في المكان وفي الزمان).

فتكون مستويات الرمز خمسة: 1- **بالإضافة إلى ذاته** 2- **وبالإضافة إلى الرموز** 3- **وبالإضافة إلى المرجع** 4- **وبالإضافة إلى مبدأ التقسيم** 5- **وبالإضافة إلى المجال المقسم** (أو ما يسمى **عالم الخطاب**). فبالإضافة إلى ذاته يمكن ذكر هذه المستويات وهي في نفس الوقت مراحل نشأة الترميز: **صنم ذاتي (ومنه التعبير المسرحي) صنم خارجي (كل الأوثان) رمز تمثيلي (التعبير بالإسقاط: جراف) ورمز تجريدي (التعبير بالقوانين: باراداييم) وأخيرا الرمز التام**. وهو متضمن لكل هذه الأبعاد لأنه هو الوضعية الحية نفسها التي تكون رامزة لذاتها بشرط اعتبار الإدراك الرمزي غارقا فيها مع تعاليه عليها وعيا بها. وهذه الوضعية هي البداية لأنها هي عين الوجود ككل من حيث هو رامز لذاته وفيه يسبح الإنسان. وذلك هو المجال المقسوم أو عالم الخطاب المطلق.

ومن هذا المجال المقسوم تتمايز المستويات السابقة بفعل هذا التعالي الذي هو أصل التقسيم إلى رامز ومرموز وعلاقة بينهما في الاتجاهين تتوسط بين العالم المدرك بوصفه خارجيا والذات في الاتجاه من الجسد إلى النفس وبين العامل المدرك بوصفه داخليا والذات في

الاتجاه من النفس إلى الجسد (ويتحد الكل في الإنسان من حيث هو جسم ونفس متفاعلان وينتأ الإنسان على هذا المجال المقسوم نتوء الصورة على أرضيتها) بدءاً بأولها الذي هو قص بالتمثيل المسرحي لغير الحاضر من الوضعية العامة لحياة الجماعة معاً: كأن يحكي أحد ما رأى خارج الجماعة في خروجه للصيد مثلاً دون أن يكون قادراً على التعبير عما رأى بلغة ما زالت لم تحصل بعد فيمثل لهم ما يريد أن يحكيه لهم. وإذن فالتعبير المسرحي متقدم على اللغة وهو ما سميناه التعبير الراقص بالجسم كله قبل تمايز الوظائف التعبيرية (انظر كتابنا الشعر المطلق).

لذلك فإننا نرى من الواجب أن نعدل نظرية بيرس رغم صحتها المبدئية لنراجع رأيه في أبعاد الرمز الثلاثة بمستوياتها الثلاثة واستبدالها بنظرية تبين أن أبعاد الرمز خمسة وكذلك مستوياته. فبيرس يقتصر على أبعاد ثلاثة لأنه رغم ما عرف به من حرص وصرامة ودقة أغفل ازدواج طبيعة الرموز التي أشار إليها رغم أنه أورد النوعين. فالقرينة هي من الرموز الفاعلة بذاتها. أما النوعان الآخريان أي الصنم والرمز القانوني فهي لا تفعل إلا بفعل غيرها. وكان ينبغي أن يأتي بنظيريهما اللذين يفعلان بذاتها وهما يوازيان الصنم والرمز القانوني. فإذا كانت القرينة تعمل بذاتها في وظيفة الرمز فإن الصنم والرمز اللذين أرودهما بيرس لا يفعلان بذاتها بل بإدراك الذات.

والنظيران الفاعلان بذاتها يمثلها سلوك الذات الذي يكون رامزاً رمزاً يفعل بذاته ولا يحتاج إلى إدراك خارجي ليكون رامزاً تماماً كما هي حال القرينة [13]. فالصنم الذي يرمز بذاته هو قدرة الإنسان على التصنم أو التعبير بالتمثيل والمحاكاة. إنه التعبير المسرحي الذي لا يكون ممكناً من دون تجرد الممثل من حاضر ذاته ليمثل الماضي (حكاية ما حصل) أو المستقبل (حكاية المتوقع). ولهذا الفعل علاقة اقتران تجعله مثل القرينة رامزاً فعلاً لا بمقتضى إدراك خارجي: التصنم الحي هو أصل الصنم والأول رامز بذاته مثل القرينة عند النظر إليه من خارجه. لكن القرينة هي التي تقاس عليه في الحقيقة مع نفي الوعي عن فعلها. لذلك فإن فعلها موضوعي ورمزيته توظيف من الغير لهذا الفعل.

والرمز القانوني الذي يرمز بذاته هو قدرة الإنسان على تجريد الأشياء أو تمييزها عما يحيط بها ليرزها على أرضية هي كل ما عداها في همه بها وتلك هي العلاقة المضاعفة التي

يرد إليها كل قانون: العلاقة بهم وهي أساس النسق المحدد لمنظور التجريد والعلاقة بين الناتج والأرضية وهي نسب الأشياء فيما بينها في النسق. والرمز القانوني أصله الترمز القانوني أو نوع من التحول إلى منظور اختيار أو مغناطيس ترتيب للأشياء بالإضافة إلى هم معين للذات: وهذا الهم المعين الذي تنتظم به الأشياء في نسق هو الترمز القانوني الفاعل: وهو قوة واعية أو فاعلية عائدة من الهم الذي يصبح غاية إلى شروطه التي تصبح وسائل موصلة إليها. ولا معنى للرمز القانوني بالمعنى الذي يتكلم عليه بيرس من دون أن يتقدم عليه هذا الرمز القانوني الحي الذي هو ترمز وليس ترميزا.

وفي الجملة فإن النوعين الآخرين بعد القرينة مضاعفان: فلكل منهما شكل فعلي حي وشكل هو ثمرة ذلك الفعل أو ذلك الفعل نفسه بعد أن يصبح متعينا خارج الفعل. والشكلان الفعليان الحيان غير ثمرتهما من حيث الوظيفة الرمزية. ذلك أن الشكلين الآخرين لا يصبحان رامزين إلا بالعودة إلى الشكلين الأولين أي إن كل قارئ للرموز المتعينة خارج فعل الترميز الذي أنتجها لا يدرك الرمزية فيها إلا بفعله لها الصنم بالتصنم حقا أو افتراضيا تمثيلا أو تصنيعا والرمز القانوني بالترمز القانوني بنوع من الاستبطان.

الخاتمة

وبذلك يكون شرط كل الشروط بروز الذات قبالة كل ما عداها في هذين الدورين من الترميز الحي أعني التجرد للتصنم (ويسميه المترجم العربي الأول لكتاب الشعر بالنفاق ويسمى عند اللاتين بالشخص أو المتنكر ماسك: أي أداء دور لا تكون فيه الذات إلا فاعلا رمزيا أي متصنم للإبلاغ وليس حية لذاتها لكن ذات صارت أداة تواصل مقصود لا غير) والتجريد للترمز القانوني (وفيه يصبح الإنسان مجرد منظور تنتظم الأشياء بحسب هم الناظر من خلاله إليها). وهما أصل كل الفاعلية الترميزية الموضوعية التي أولها القرينة لأنها ترميز ذاتي للشئ الرامز (العلاقة بين المقترنين علاقة موضوعية ومن ثم فهي رمز حي ولكن في الموضوع وليس في الذات) ثم يضاف إليها الصنم والرمز القانوني الفاعلين بالمواضعة وعند الإدراك.

ولولا هذين الفعلين الرامزين لامتنعت أنواع الرمز الثلاثة التي اكتشفها بيرس والتي توجد خارج الذات. فلا يمكن للصنم أن يرمز بالشبه ولا يمكن للرمز القانوني أن يرمز

بالعلاقة القانونية من دون قدرة الإنسان على الرمز بالتجرد الممكن من المحاكاة شرطا في السرد الأسطوري والرمز بالتجريد شرطا في الطرد النظري وهما معا شرطا إنتاء الأشياء ليكون ما ينتأ منها على أرضية بقية الموجودات رمزا لها وذلك هو القانون كرمز فاعل وليس كمجرد رمز ميت.

فتكون أصناف الرموز خمسة:

- 1- أصلها جميعا هو فاعلية التجرد الممكنة من التعبير بالمحاكاة أو الصنم الحي بالمقابل مع الصنم الميت عند بيرس
- 2- ثم فاعلية التجريد الفاصلة والواصلة بين الأشياء في الذات الرامزة وهي الرمز الحي بالمقابل مع الرمز الميت عند بيرس
- 3- ثم القرينة الرابطة بين شيئين في الموضوع (وهي في الحقيقة مفهوم القوة)
- 4- ثم الصنم
- 5- ثم الرمز القانوني.

المسألة الرئيسية

والسؤال الآن هو: هل لنقدنا هذا علاقة بما أطلقنا عليه تضمن القدرة الترميزية على مستويين حدين ومستويين يصلان بين الحدين في الاتجاهين ومستوى جامع بين المستويات السابقة هو الوضعية الرمزية كلها عندما يتطابق المستويين الحدين في وحدة تامة هي الانغماس الكلي للحد الأول في الحد الثاني؟ ونحن نوردتها في ترتيب مقلوب لأن آخرها هو أولها ثم يتوالى الترتيب فيكون الرابع هو الثاني والثالث يبقى حيث هو والثاني هو الرابع والأول هو الخامس والأخير:

- 1- (5=) مستوى الترميز الحي ويكون فيه الرامز والمرموز شيئا واحدا هو كيان الإنسان نفسه حيث يكون الجسم دالا والنفس مدلولا.
- 2- (4=) مستوى الترميز الميت ويكون فيه الرامز والمرموز شيئين مختلفين

أحدهما هو نوع من الموجودات تؤدي وظيفة الدال والثاني هو نوع من الموجودات تؤدي وظيفة المدلول. ويمكن لهما تبادل الأدوار فيصبح الدال مدلولاً والمدلول دالاً لا إلى غاية.

3- (3=) أثر المستوى الأول في المستوى الثاني: وهو دور التعبير الفردي المغذي للمستوى الثاني.

4- (2=) أثر المستوى الثاني في المستوى الأول: وهو دور التكوين الجمعي المغذي للمستوى الأول.

5- (1=) والتطابق بين ما في الذهن وما في العين أو التناغم التام بين الثقافة والفكر الإنساني بكل أبعاده.

المسألة الرابعة

في موضوع المنطق ماهو؟

تمهيد:

لعل موضوع المنطق ليس هو شيئاً آخر غير أفعال الذات في الرموز وضعاً ورفعاً جمعاً وطرحاً إلخ... من العمليات التي نجرىها عليها. فيكون المنطق حساب هذه العمليات التي تجرى على الرموز لتحديد ما بينها من علاقات وليس حساب الرموز. وإلى هذا تعود قواعد العلامات في الجبر مثلاً وكذلك التواليف وتقسيم المجموعات بالاختيار المتوالي [14]. وأولى القواعد هي القواعد التي تسمى مبادئ العقل وهي في الحقيقة ليست مبادئ العقل بل مبادئ الفعل. فلا يمكن أن أثبت وأنفي معا ويمكن أن أثبت بنفي النفي وأن أنفي بنفي نفي النفي فتكون هذه المبادئ هي عينها قواعد العلامات في الجبر إذ ناظرنا بين علامة + والإثبات وعلامة - والسلب.

لذلك فكل الخورازميات الرياضية قابلة للرد لمنطق الأفعال في الرموز وأصلها ما نسميه بمبادئ العقل أو مبادئ الاختيار كما في التواليف الرياضية. ولا يهم على أي موجودات نطبقه لأننا نطبقه على ما قررنا أن نرسم إليها به من رموز تواضعنا عليها واعتبرناها بمحدودها وعلاقات حدودها بعضها البعض نسخة مناظرة لما رمزنا إليه بها حداً بحد وعلاقة بعلاقة. ثم بعد ذلك نفترض أن ما يستنتج من الشبكة الرامزة يمكن أن يصح على الشبكة المرموزة. وإذا لم يتطابق نراجع الشبكة الرامزة لتكون قادرة على تحقيق ذلك: وذلك هو سر كل علم.

1- نقد المنطق الأرسطي: وهو في الحقيقة يتضمن المنطق الصوري والمنطق

المتعالى أعني شروط قابلية المنطق الصوري للإنطباق على مادة معينة. لكن أرسطو لم يكن غفلاً عن كون المنطق مجرد أداة بدليل أنه لم يعتبره علماً من العلوم بل مدخلاً للعلم. لكن ماذا لو

كان العلم كله ليس هو شيئاً آخر غير هذا الأداة ولا شيء سواها؟

وهو في الحقيقة وهم مضاعف يحافظ على وهم المنطق الأرسطي ويضيف 2-تقد
المنطق الكنطي: إليه تصور شروط الانطباق حقائق تبين النجى الثابتة للعقل (عكس منطق
أرسطو المتعالي في التحليلات الأواخر).

3-تقد **المنطق الجدلي:** محاولة تجاوز التأسيس الأرسطي التأسيس الكنطي
للمنطق المتعالي بالتوفيق بينهما.

4- **الطابع الاستراتيجي:** هل المنطق شيء آخر غير استراتيجية الترميز ؟

5- **طبيعة الترميز:** وهل استراتيجية الترميز شيء آخر غير إبداع العلم نفسه
أعني أحد أجناس الإبداع القيمي وكيف يمكن فهم علاقة الإبداع القيمي العلمي بالإبداعات القيمة
الأخرى ؟

ليس موضوع المنطق هو الفكر وليس هو الأشياء بل هو أمثلة رامزة إلى أفعال
الفكر وخصائص الأشياء وتلك هي الرموز. وإذن فالرموز التي هي موضوع المنطق نوعان:

1- **النوع الأول** يرمز لمادة الفعل من حيث عناصرها الدنيا وفعاليتها (ولنطلق
عليه اسم **الكيمياء**) ومن حيث علاقات عناصرها الدنيا وفعاليتها أو نظمها (ولنطلق عليه اسم
الفيزياء).

2- **النوع الثاني** يرمز لفعل العقل في مادة الفعل بما فيها ذاته التي يمكن أن تكون
مادة للفعل من حيث عناصره الدنيا وفعاليتها (ولنطلق عليه اسم **الصرف**) ومن حيث علاقات
عناصره الدنيا وفعاليتها (ولنطلق عليه اسم **النحو**).

مسألة 1:

1- كيف نكتشف عناصر فعل العقل الدنيا وعلاقتها وهذا هو المنطق

2- كيف نحقق التشاكل بينها وبين عناصر الموضوع الدنيا وعلاقتها وهذا هو

العلم مما كان موضوعه.

ذلك أن الرموز من حيث هي أشياء ممثلة للأفعال العقلية ليس لها قوانين بذاتها إلا إذا كانت خصائصها الذاتية لها من حيث هي ليست رموزا وقد اتخذت لتكون منها أداة الترميز (مثلا إذا جعلنا اختلاف أشكال الحروف هي الدالة أو درجات حرارة الزئبق هي الحرارة أو درجات الصوت هي الرامزة). لكن الرمز يكون عندئذ تشاكلا بين ظاهرتين وليس تشاكلا بين أفعال العقل عناصرها وعلاقتها وظاهرة موضوع عناصرها وعلاقتها.

مسألة 2:

1-المبحث الأول: طريق الرمز للدال كما ترمز الكتابة الأبجدية للدال وليس

للمدلول.

2-المبحث الثاني: طريق الرمز للمدلول كما ترمز الكتابة الرسمية للمدلول وليس

للدال.

المنطق ليس رمزا للدال ولا للمدلول بل هو رمز لأفعال العقل على الدال من أجل تشكيله بصورة تمكن من التعبير عن أشكال المدلول غير المعين. ولما كان المدلول معيننا دائما بات موضوع المنطق ليس الموضوع المجرد بل شبكة أفعال العقل وحصيلة فعلها على ذاتها مثل نفي الإثبات وإثبات النفي ونفي النفي والجمع بين النفي والإثبات والاشتراط والوصل والفصل ونفي الوصل ونفي الفصل ونفي الاشتراط إلخ من التاليفات الممكنة بينها. وذلك هو مضمون صرف العناصر ونحو علاقاتها. وكل علم يضع صرف عناصره (الحدود الأولية وكيف تتألف منها الوحدات المعقدة ويشبه ذلك التقطيع الثاني في الألسن) ثم نحو علاقات عناصره بعضها ببعض (قوانين النظم وتتألف منها العبارات النظرية ويشبه ذلك التقطيع الأول في الألسن).

مسألة 3: تصنيف أفعال العقل

أولا: الوضع والرفع أو الإثبات والنفي وفيه خمس إمكانات: 1-يضع شيئا 2-يرفع

شيئا 3- يضع ويرفع (أي الجمع بين 1 و 2 بهذا الترتيب) 4-يرفع ويضع (أي عكس 3) 5-لا يضع ولا يرفع.

ثانيا: الوصل بين فعلين فأكثر

ثالثا: الفصل بين فعلين فأكثر

رابعا: الربط الشرطي بين فعلين فأكثر

خامسا: المعادلة بين فعلين فأكثر.

ويمكن القول إن الأفعال الأربعة الموالية للفعل الأول قابلة للرد إليه. فالوصل هو وضع الوضعين والفصل هو وضع الوضعين أو وضع أحدهما ونفي الثاني والربط الشرطي نفي الفصل (?). إلخ... لذلك فالمنطق يقبل الرد إلى مبدأ عدم التناقض أي إلغاء الرفع للوضع أو الوضع للرفع.

مسألة 4: في بيان أن موضوع المنطق هو هذه الأفعال وما بينها من علاقات لا

غير.

مسألة 5: علم علمية التشبيك بالتشاكل عامة دون تعيين لموضوع معين ليست

من المنطق بل هي من نظرية النماذج وهي من المنطق التطبيقي أو رياضيات الرموز (إذ التشبيك التشاكلي من غير تحديد لموضوع معين يقتضي موضوعين كلاهما افتراضي أي رمز لموضوع يمكن أن يعين بوضعه بدل ذلك الموضوع الافتراضي). وكل العلوم تعمل بالتشبيك التشاكلي بين منظومة رمزية ومنظومة تعتبر بينة الظاهرة المعطاة مصوغة بمفردات تلك المنظومة الرمزية وقوانينها. لكن ذلك يتقدم عليه علم التشبيك التشاكلي عامة وهو جزء من الرياضيات فتكون العلوم كلها بهذا المعنى تطبيقا للرياضيات ومن ثم فهي تطبيق لتطبيق المنطق.

وكل المناهج التي تمكن من ملء هذه التطبيقات بمواد يمكن تسميتها بالمناهج

التاريخية أي المناهج التي تصوغ المعطيات لتكون موضوعا للعلم. فيكون التاريخ العلم الذي يجمع المضمون أو المعطى ليكون مادة للمنطق. وإذن فللعقل جنسان من الأفعال:

الفعل الذي يجمعه العلم التاريخي فيكون مضمون العلم: وأصله السرد

الأسطوري الذي يصل بين الأشياء بالسرد الواصل بين الوجدان والوجود.

والفعل الذي يصوغه العلم المنطقي فيكون صورة العلم: وأصله الطرد النظري

الذي يفصل بين العناصر بالطرد الفاصل بين الفرقان والوجود.

والفعل الأول هو أصل الاستراتيجيات العملية أو السياسيات والفعل الثاني هو أصل الإستراتيجيات النظرية أو الرياضيات: فيكون التاريخ علم الاستراتيجيات العملية أو السياسيات ولا بد فيها من الأسطورة لأنها تتعلق بمستقبل وهمي تضعه وكأنه فعلي ويكون المنطق هو علم الاستراتيجيات النظرية أو الرياضيات ولا بد فيها من الطرد لأنها تتعلق بما يجري دون زمان وهي تضعه وكأنه مطلق من كل الشروط عدا ما فرضته في المفروضات.

فيكون الجامع بين الفعلين فعل التشاजन بين الرموز إما في ذاتها بصرف النظر عن موضوعاتها العينية وهو التشاजन النظري أو فيها من حيث هي أعيان درامية بصرف النظر عن المفروضات وهو التشاजन الروائي. وفي الحالتين فنحن أمام تشاजन نصوص أو تشاजन منظومات رمزية: منظورا إليها مستقلة عن المقام أو ذات مقام ذاتي لها فتكون نظرية خالصة أو خاضعة للمقام من خارجها فتكون عملية خالصة أو بغلبة الأول على الثاني أو العكس أو مبدأ ذلك كله أعني اعتبار الوجود كله منظومة واحدة لا يتمايز فيها الصورة الرامزة والمادة المرموزة.

2008.08.04

نموذج لفهم علاقة فعل الترميز بما يمكن أن نطلق عليه اسم الفعل الرمزي من حيث هو أداة اكتشاف تبدع الوضعيات لتجعلها مادة للاستكشاف.

1=نظرية الرمز: للصوغ عامة وهو الخاصية الإنسانية الأعم.

2-نظرية المنطق: للترتيب وهو غير ممكن من دون الشرط الأول لأنه ترتيب

المعاني بترتيب رموزها.

3-الرياضيات بالمعنى الفني: وهي في علاقة فعل وانفعال بالفنين المتقدمين عليها

والفنين المتأخرين عنها وهي من ثم فن إبداع الوضعيات لتكون مادة استكشاف.

4-نظرية الخطط الاستراتيجية أو الوصل بين إبداع الأدوات من منطلق

الغايات.

5-وضع النماذج النظرية المعينة لظواهر معينة: وهو العلم الفعلي.

فتكون الرياضيات بالمعنى الفني للكلمة فن الاستكشاف من حيث هو وظيفة
تجمع في ذاتها الوظائف الأربع الأخرى مضاعفة وهي فيها مضاعفة دون أن ترد إلى أي منها
ودون أن تكون مجرد جمع بينها بل هي كل فيه ما ليس في جمعها: إذن عشر وظائف.

المسألة الأخيرة في تشاغن النصوص

المسألة الأولى: المصطلح السائد هو التناص. ونحن لا نقبل هذا المصطلح

لعلتين:

1- فهو يحدد طبيعة التشاغن بين النصوص إذ يجعله من طبيعة نصية أما التشاغن فهو لا يحدد طبيعة فعل النصوص بعضها في البعض بل يكتفي بتداخلها من دون تحديد نوع التداخل.

2- وهو يضع النصوص المتشاجنة في نفس المرتبة عندما يختار صيغة المشاركة من النص فيكون كل منها ناصا على الأخرى بنفس المعنى من النص. أما التشاغن فهو يصف الصلات بين النصوص باستعارة الشجون ولا يأتي الترتيب إلى بعد تعيين نوع الشجن ومنه التناص.

المسألة الثانية: المدخل إلى تشاغن النصوص ينبغي أن يكون مخمس الأبعاد:

1- من الدال: وأقصى مداه اللسان بدرجتيه لغة وما بعد لغة إذا كان نسا وأدناه دال النص نفسه بدرجتيه.

2- من مرجع الدال: وأقصى مداه تاريخ الرموز الثقافي لأهل اللسان بدرجتيه أحداثا ورموزا تحكي الأحداث وأدناه الوعي الثقافي لحظة التأليف بدرجتي الوعي الواعي (=الموجود صراحة في النص) وغير الواعي (=المفروض شرطا في فهم الموجود صراحة).

3- من المدلول: وأقصى مداه ثقافة أهل اللسان بدرجتيها أحداثا ورموزا إذا كان نسا وأدناه مدلول النص نفسه بدرجتيه جنسا وما بعد جنس.

4- من مرجع المدلول: وأقصى مداه تاريخ الرموز المعرفي (للوجودين الطبيعي والتاريخي) ولما بعد المعرفة لأهل اللسان وأدناه الوعي المعرفي لحظة التأليف الواعي بدرجتيه

الواعي وغير الواعي.

5- من أفق الدلالة: وعي أهل اللحظة التي يقع فيها تلقي النص بحاضرهم وبالأبعاد الأربعة السابقة (وهذا هو ما يمكن أن نسميه الحال الإدراكية التي تسم أفق الفهم **Mood أي Befindlichkeit**). وحتى نفهم المقصود فينبغي أن نعلم أن الأحوال المتولدة ليس تواليها اتفاقيا بل هو شبه مصير ثقافي لحضارة من الحضارات. وسنحاول تحديد منطلق التوالي الذي تخضع له الأحوال وعلم هذا التوالي يشبه علم نفس الجماعات التطوري. ويمكن تصور الثقافات خاضعة لما يشبه قانون التاريخ الطبيعي. فلا يكون بوسعنا تحديد منطلق التوالي إلا إذا فرضنا الثقافات الإنسانية كلها نسق واحد يتفاعل بالتساوق والتوالي ويخضع لمنطق واحد هو ينبغي أن نطلبه لاستكمال مشروع ابن خلدون في درسه قوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني.

المسألة الثالثة: وفي كل هذه العناصر تتدخل الثقافات التي لها صلة بثقافة أهل النص بحسب القرب والبعد إلى أن تشمل المسألة كل الثقافة الإنسانية بوصف ذلك كله أرضية تبرز عليها الثقافة التي ينتسب إليها النص كالصورة على أرضيتها. وضمن هذه الأرضية تتدخل مرجعية الدال (تاريخ الجماعة) ومرجعية المدلول (تاريخ الجماعة وما تعلمه عن العالم من حيث هو مرجعية الكل).

درجات التشاخن مهما كان المدخل هي

1- وحدة الكل أو كل الحضارة الإنسانية: هي المحدد لمعيار الاستثناء والتضمين وهي ما يمثل للإنسان ما يمثله الماء للسماك أي إن الإنسان منذ الولادة يسبح في هذا المجال الواحد الذي تتمايز عناصره بالتدرج.

2- الدرجة العليا من الترميز وهي المناخ الرمزي في شكل سرد أسطوري يكون فيه المرء مندججا في وحدة الكل أو الحضارة الإنسانية في عينها الثقافية (هي ما يصل إليه التحليل كغاية رغم أنها أول ما نلامس من الوجود ومنه يقع التمييز المتدرج):

3-الدرجة الدنيا (هي ما يوصل إليه التحليل كبداية رغم كونها آخر ما يمكن أن نعلمه من المحيط الرمزي الذي نسبح فيه):

4-أثر الدرجة العليا في الدرجة الدنيا: الصلة بالكل من منطلق الكل أو الوجدان وهو مصدر الأديان.

5-أثر الدرجة الدنيا في الدرجة العليا: الصلة بالكل من منطلق الجزء أو الفرقان وهو مصدر الفلسفات.

[1] لتثليث بيرس المقولي والرمزي صلة مباشرة بتثليث القيم التقليدي. فالأولية والثانوية والثالثة مقوليا ونسب الرمز إلى موضوعه رمزيا أي الصنمية والقرونية والقانونية ليست في الحقيقة إلا ذات صلة خفية بقيم الجمال والخير والحق بالتناظر. ولما كنا قد بينا أن هذه القيم مشروطة بقيمتين أخريين متقدمتين عليها فإننا نعتبر مقولات بيرس ونسب الرمز إلى الموضوع وكل التثليثات الأخرى محتاجة إلى ما يناظر هاتين القيمتين اللتين اضفناهما: قيمة التوجيه وقيمة الشهادة. وما يناظرهما عندنا في نظرية المقولات هو المادة والصورة وفي نظرية الرمز هو الوجدان (تلقى المعطى) والفرقان (الإثناء عليه).

[2] وفي هذا الاكتشاف اكتشاف لعلة ختم الوحي وكون القرآن هو الوحي الدائم لكل البشر ومن ثم المغني عن الحاجة إلى أنبياء بعد نزوله: فهو قد اعتبر الدين عين الشهادة كما حددناها هنا: قراءة القرآن هي التي تمكن الإنسان من إدراك العلاقة بين الوجدان والفرقان.

[3] والمعطيات الحسية في العلوم الطبيعية قبل أن تصبح مصنوعة علميا جزء من هذا الشكل: ويمكن أن تعتبر تاريخا طبيعيا بوصفها حضور المعطيات حضورا رامزا بذاته لذاته في شكل معطيات الوعي الحسي أو الإدراك الحسي. ولا فرق في هذه الحالة بين التاريخ الطبيعي والتاريخ

الحضاري من حيث هما هذا الحضور المتقدم على التنظير..

[4] وعلامته الأساسية السؤال عن التاريخ ومحاولة نقله من ظاهره إلى باطنه بالمعنيين الخلدونيين أي من السرد الأسطوري إلى الطرد النظري: وهي مرحلة متأخرة في الحضارة الإنسانية ولعلها حدثت أول ما حدثت عند عبد الرحمن بن خلدون. و المعلوم أن نسبة التاريخ إلى العلوم الإنسانية هي عينها نسبة المنطق إلى العلوم الطبيعية لكن النسبة الأولى أكثر تعقيدا لأن العلوم الطبيعية من حيث هي أحد سلوكات الإنسان تمثل أحد موضوعات العلوم الإنسانية. وفي الغاية يتبين أن كلا العلمين يحتاجان إلى الأداتين: التاريخ هو منهج استقراء الموضوع سواء كان طبيعيا أو ثقافيا والمنطق هو منهج استنباط قوانينه. لذلك فإنه يمكن القول إن أولى الأمم التي وصلت إلى هذا الوعي بالغايات المعرفية وعلاقتها بعضها البعض هي الأمة العربية: فهي قد اعتبرت الأدب علم الأغاني والأيام غاية الوعي الوجداني بالذات واعتبرت التاريخ الأداة المشتركة لكل علوم الملة وغاية الوعي الفرقاني بالذات. لذلك فإنه يمكن القول بقياس ثورة ابن خلدون إلى ثورة ارسطو في التأسيس المعرفي إن الثورة الخلدونية أكثر تعقيدا من الثورة الأرسطية: فالأولى تؤسس لعلم الطبيعية على وهم المطابقة بين العلم والمعلوم والثانية تؤسس لعلم الإنسان على امتناع المطابقة بين العلم والمعلوم واعتبار العلم نفسه من جنس العمل غير أنه بخلاف التصور الأول علم ما يعمل لا غير. وبعبارة أيسر فإن العلم نفسه ضرب من التقويم مشروط بعدم المطابقة مثله مثل الضروب الأخرى فيكون اجتهادا لفهم صلة ذاته المتناهية بالمطلق اللامتناهي.

[5] ولهذه الأنواع تناظر مع ملكات النفس من حيث هي نسق يكون كل نوع منه متضمنا لها جميعا بغلبة أحدها: أي الخيال Die Bildungscraft والعقل النظري Die Vernunft والعقل التمييزي أو الملكة المائزة Der Verstand وملكة الحكم Die Urteilschaft والحدس Die Anschauung. ومعنى ذلك أن الخيال يتضمن كل الملكات الأخرى لكنها غير واعية وهي إمكانات كامنة فيه وهو أصلها الحقيقي وكل منها يكون بصورة تجعل ما تقدم عليها شرطه وما تلاها إمكاناته. وهذا يصح على الخيال كذلك بمقتضى الطابع الدوري كما أسلفنا. لكننا نعتبر كما

بيناً أن الأولين معا يمثلان بجدلها البداية الحقيقة للإثنين المواليين بجدلها وتكون الغاية والثمرة الأكثر تعقيداً هي الحدس أو إدراك التصورات المتعينة سواء في الخيال أو في الخارج أي التصورات ذات الوحدة القابلة للحد الذي ينقل الفكر من حكم اللامحدد الخيالي ذي القوانين البلاغية إلى المحدد العقلي ذي القوانين المنطقية.

[6] بمعناها عندما نقول ديوان العرب أغانيهم وأيامهم وهي الوجه الأول من التلازم بين وجهي النتوء على الكل الرمزي أعني السرد الروائي ككل هو رمز أو هو يرمز بذاته من حيث هو سرد روائي يبني العالم الوجداني بصرف النظر عن عناصره وفيه يجد الناس هويتهم وبه يتعارفون إنه إن شئنا الثقافة ككل في الخيال الجمعي وشكله البدائي هو الأساطير (وهو يكون بقيام الذات نفسها بالتجرد إلى التعبير عن العالم المعيش أعني الآداب بالمحاكاة التمثيلية) ويتضمن الوضعية الكلية التي ينتأ عليها كل شيء أعني الرمز الكلي الذي يكون به الكل رامزاً لذاته.

[7] بمعنى الصورة العلمية التي لثقافة ما عن ذاتها: وهي الوجه الثاني من التلازم بين وجهي النتوء أعني الطرد النظري ككل هو رمز أو هو يرمز بذاته من حيث هو طرد يبني العلام الفرقاني بصرف النظر عن عناصره وفيه يجد الناس جملة أدواتهم التي تمكنهم من التفاعل من ذاتهم كهوية ومع العالم (وهو يكون بتجريد الموضوع ليكون جزءاً من عالم نظري معيش بالمحاكاة المثالية) ويتضمن الوضعية الكلية التي ينتأ عليها كل شيء وهي الرمز الكلي الذي يكون به الكل رامزاً لذاته أعني العلوم الإنسانية.

[8] وله مستويان أحدهما وجداني والثاني فرقاني ففي المستوى الوجداني عندي ثلاث معروضات وفي المستوى الفرقاني عندي ثلاثة أحكام والاستنباط في مستوى الأحكام يقول إذ جزمت بالمعروفة الأولى وبالمعروضة الثانية فينبغي أن أجزم بالمعروضة الثالثة لئلا أتناقض وهو في مستوى المعروضات ملاحظة علاقة بين المعروضتين الأوليين تقتضي صحة المعروضة الثالثة.

[9] وهي العنصر الأوسط منها أي إنها وجه السرد ووجه الطرد المركبين من خمسة عناصر

تصورات هي الموضوع والمحمول ووجه الرابطة إلى الموضوع ووجه إلى المحمول ثم الربط: عندما أقول اللوح أبيض فكأنني قلت اللوح موجود بذاته وموجود أبيض والأبيض موجود في اللوح وموجود أبيض ثم ربطت بين كل ذلك في عبارة اللوح أبيض.

[10] هو العنصر الأخير منها أي إنه وجه السرد والطرذ العنصرين وهو يفترض كل ما تقدم عليه لذلك فهو أكثرها تعقيدا لذلك فهو يناظر القيم الوجودية التي هي بدورها مشروطة بكل ما تقدم عليها من حيث تكون تصورها أو بلوغ الإنسان إليها لكنها متقدمة على كل ما عداها من حيث مشروطيتها في تصوره. ولهذه العلة اعتبرنا التصور قلب المربع حيث تلتقي القيم الأربع والرموز الأربع لكأنه قمة الهرم ذي القاعدة المربعة.

[11] Peirce, *Ph. Writings of Peirce* , Justus Buchler, Bover Pub.) (N.Y.1955) p.93

[12] المؤمن بالله يعتبر ذلك كله نسخة باهتة مما هو نظير منه أعني كل ذلك مع وضع الله في الموضوع الذي نسبه إلى الإنسان. لكن الكلام عندئذ لا يدور على الرموز التي من صنع الإنسان بل على الموجودات من حيث هي آيات. ولولا هذا كان فعل الترميز نفسه لغزا لا يفهم. فعل الترميز وبالتبعية فعل الوجدان (إدراك مجال الترميز) والفرقان (التحليل إلى رامز ومرموز) يصبحان من دون الإيمان بهذا الأصل الإلهي أمرا لا يقبل الفهم

[13] ولهذه العلة يقسم القرآن الآيات إلى نوعين نوع رامز رمزا حيث بذاته (في أنفسكم) ونوع رامز بغيره (وفي الآفاق) لأن الرموز التي في الآفاق لا تكون رموزا إلى لوعي خارجي يجدها رامزة. في حين أن ما في أنفسنا رامز بذاته أو هو يجد ذاته من حيث هي رامزة.

[14] فمثلا عندما اعتبر مجموعة أجزاء المجموعة مساوية لاثنتين قوة عدد عناصرها فتكون أربعة إذا كان عدد العناصر اثنتين فما حسبته ليس أجزاء المجموعة بل عمليات الاختيار حيث اختار

أحد العنصرين مجموعة جزئية أولى ثم العنصر الثاني مجموعة جزئية ثانية ثم أختار العنصرين أي المجموعة الجزئية الكاملة ثم لا أختار إلا اختار أيا منها أي المجموعة الجزئية الحاوية. فيكون ما حسبته أفعال الاختيار لا عناصر مجموعة المجموعات الجزئية.