الناشر: منشأة المعـــارف، جلال حزى وشركاة

٤٤ شـارع سـعـد زغلول - مـحطة الرمل - الاسكندرية - ت/ف: ٤٨٧٣٣٠٣ - ٤٨٥٣٠٥٥ الاسكندرية

٣٢ شـارع دكـتـور مـصطفى مـشـرفـة - سـوتيـر - الاسكندرية ت: ٤٨٤٣٦٦٢ - ٤٨٥٤٣٣٨ الاسكندرية

الادارة: ٢٤ شـــارع ابراهيم سـيـد أحـمـد - مـحـرم بك - الاسكندرية ت: ٣٩٢٢١٦٤ الاسكندرية

Email: monchaa @ maktoob.com

حقوق التاليف: جميع حقوق النشر والتأليـف والطبـع محفوظـة، ولا يجـوز إعادة طبع واستخدام كل أو أى جزء من هذا الكتاب الا وفقا للأصول العلمية المتعارف عليها

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق:

اسم الكتاب : مقالة فى الفعل العربى

اسم المؤلف : محمد بن أخطانا

رقم الايداع : ٢٠٠٢/١١٢٢٥

الترقيم الدولى : 977-03-1037-9

التجهيزات الفنية:

كتابة كمبيوتر : مكتب سروات للكمبيوتر

طباعة : شركة الجلال للطباعة

مقالة فى الفعل العربى

محمد بن أخطانا

مقدمة الطبعة الثانية

قبل حين من الزمن العربى المتطاول صدرت من هذا العمل المتعجل طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، وقد كنت أنوى أن أعيد نشر العمل من جديد، لكن بعد تمحيصه ، وإعادة تحسيسه بما إستجد من قضايا وأطروحات فى مجال قراءة النص التراثى وتأويله ، وأضيف فصلاً جديدا حول المهاد المعرفى فى منطق اللغة العربية، المؤسس للتأصيل الفقهى ، وذلك من خلال استقراء النماذج التصورية لمتقدمة الفقهاء على أضواء ما تتيحه «دالة التفاعل» ، على اعتبار أن الفقه فى عمومه هو ما يجرى بين اثنين مشخصين أو اعتباريين، بصفة أفقية أو عمودية، فحقل الفقه ، على ما أعتقد ، وقبل أن يتسرب إليه الاقتضاء العقلى المجرد، من. المنطق الأرسطى ، هو فعل مشاركة بشرية يتقاسم فيه المتشاركون الفعل والانفعال . بمعنى آخر هو مجال التداول الاجتماعى على أوسع نطاق ، كما هو حق تماس بين النظرى التشريعى والتطبيقى العملى، ولذلك فهو خصب لإزدواجية أدائه .

إذن كان من الضرورى أن يضاف فصل حول الفقه عند متقدمة الفقهاء ، يكمل المنحى التأويلى الذى انتحيته فى «الكلام» ، ونظرية الوجود الإسلامية الأولى، بمحاولته إعادة اكتشاف المهاد العقلانى لفهم الوجود عند المسلمين ، وذلك بالطريقة التى يطلعنا عليها هذا العمل الأولى، فى نظرية الوجود الإسلامية ومهادها العقلى .

لكن ؛ ولكن هى مفتاح المعاذير فى كل تقصير وإتلاف للجهد والوقت ؛ لم يتهيأ لى من الوقت ما أضيف به هذا الفصل، أو توفر لى وأهدرته. أما النية فلا تزال كما كانت أول يوم بخصوص إعادة تحسين هذا العمل المتواضع بمستجدات محيطة، أثناء العشرية الأخيرة، أو الإثنى عشر من السنوات، يظهر أن الأمر يعرض العمل لأحد حيارين

– تغيير «هويته السياقية» ، بنقله من مشتله الذى نبت فيه إلى مشتل جديد، له مخصباته التى تزيد خصائصه الأصلية زيادة أكبر من الأصل فيحدث ما يدعى التحور المخل بالخصائص، وبذلك يخرج النص من سياقه التساؤلى إلى سياق حوارى جدالى لم يكن متضمناً فى خطته الأصلية، والخطة بإيجاز محاولة الكشف عن نواة منهجية لإعادة قراءة الخطاب الأول للمسلمين فى سياق مهده العقلانى، وهو مهد لا نجد من عواكسه أفضل من متاحات اللغة، وتوفير ما لبنى إدراك السلاسل السببية الناظمة للوجود إدراكاً .

إن هذه الخطة ليست ضخمة كتساؤل، وإيضاح للتساؤل ، رغم أنها قد تكون ضخمة فى حالة الإجابة المفصلة ، ولذلك اقتضى إبقاء العمل فى سياقه عدم تحسيسه بما استجد، ليبقى ذلك الجديد ميدانا لمحاولة جديدة نتمنى أن ترى النور فى وقت لاحق .

– استبقاء العمل فى سياقه : ولهذا الاستبقاء عيوبه الكثيرة ، حيث سيبدو الموضوع المدروس ومنهج درسه مخارجان للظرف ومستجداته . كما أن إحساس العمل أصلا بالمتداول الظرفى ليس كافيا ولم يتم تلافيه . ثمة نواقص أخرى كثيرة قد تكون موضوعا لعمل جديد، لأن حجمها معتبر .

هذا الخيار المنقوض هو الذى تبنيته بين يدى الطبعة الثانية من «مقالة فى الفعل العربى» ، لماذا ؟

رغم افتقاد هذا العمل لخاصة الإحساس بالمحيط إحساسا كافيا، فإن ما أقنعنى بنشره أول مرة لا يزال قائما لم يتزحزح، وكأن الرشقات التى تطلق فى وجهة معاكسة للحركة الارتدادية للثقافة العربية تسير بسرعة مساوية لارتداد هذه الثقافة فتبدو الأمور للمراقب من خارج قاطرة الثقافة كأن لا حركة لأن الرشقة تبقى أمامه فى نفس السمت .

وهكذا تبدو أسئلة اليوم والأمس على نفس السمت .

لقد قرأت إجابات متعددة على أسئلة لها علاقة ما بالإشكال المطروح منا، لكن الاستشكال لا يزال مسامتا، ولهذا تعتبر إعادة نشره امتياحا لقوة الترديد، على الاختراق يتم .

لقد اقنعتنى قراءة كتاب مشرقيين ومغاربة للنص بطرح الإشكال من جديد، وتوضيحه .

وإذا فهم ما قمت به هنا على أساس أنه جملة خبرية فإنه لم يفهم كما أردت له أن يفهم. إنه جملة إنشائية تتخلها مفردات تفسيرية على ما أتصور أو أقصد .

لهذا كان العمل تحت عنوان «مقالة» لا فى صيغة كتاب، توضيح منهج فهم ، لا أكثر .

محمد .. م . بن أخطانا

نواكشوط 8/5/2000

مقالة فى الفعل العربى

(قراءة تأصيلية فى منطق اللغة العربية ونسق الخطاب الإسلامى)

هكذا بدأت

«أود أن أخرج قليلا عن هذه المدينة ،
اننى اشتاق إلى رؤية السماء البعيدة
والأرض المترامية» .

بدوى فى المدينة

لا يزال الخطاب المتداول بين الناطقين بالعربية المفكرين بها – إلى الآن – خطابا كسيحا . لماذا ؟ ربما لأنه لم يولد بعد الطاقة الرمزية الكافية للتحرر والنفاذ. وربما لأن زخم الفعل الواقعى ، لأصحاب الخطاب ، عاجز عن تحرير قوة دفع تحرك الرحى النائمة نوم السلاحف الهرمة المقلوبة ، وربما افتقادا لمفاصل الحركة، أو تيارات التواصل ، أو انفتاح المفاهيم .... أو ارتعاب منتجى الخطاب من حصص الموت ، مهما كانت الدواعى فان الخطاب العربى لا يزال سيئا. من مؤشرات هذا السوء ان الخطاب لا يبلغ مداه . ومدى الخطاب هو المخاطب بل وأبعد من المخاطب إلى استجابته . فهل المخاطب عاجز عن الفهم ؟ – ان كل خطاب له استراتيجية الوصول – أيا كان ذلك الوصول – ولكن خطابنا عاجز عن الوصول . والعجز عن الوصول يثير حفيظة الفكر المراجع على المنطلقات ، هل المنطلقات عاجزة؟ لنحور قليلا ونقل . ما هى المنطلقات ؟ ونغامر أكثر ونقول / هل للخطاب العربى منطلقات ؟ ومن خلف ذلك كله / هل هناك من يستطيع أن يطلق خطابا؟ بصورة أعمق هل هناك خطاب عربى ؟ .

هذه الاسئلة الابتدائية تعيدنا إلى الوراء ولكن إلى الأعماق رغم ذلك .

أدون أولاً أن الخطاب العربى لا يزال سيئا باعتراف أطراف الخطاب القائل والمتقبل . هل هذا العجز مقصور على آليات الخطاب وحدها؟ أم على طرفى الخطاب؟ أم له جذور فى نسق الفعل العربى العام ؟ ويكون الخطاب من ثم غير عاجز بل مبلغا عن عجز عام؟

سيتحول السؤال إذن من تساؤلات حول شروط وفاعليات الخطاب العربى إلى الفعل العام . فما هو هذا الفعل ؟

إذا استطعنا أن نجيب على هذا السؤال اجابة مقبولة فاننا قد نجد خيوطا تهيىء لنا تحديد بعض المفاهيم داخل نسقه . كالعربى من هو مثلا؟ ومن هم العرب؟ وما الثقافة العربية؟ ان علينا أن نجيب اجابات جديدة تسرق الأسئلة القديمة، اجابات مقلوبة ، اجابات أقرب إلى الاسئلة وأنى لنا ذلك؟

ليعذر القارىء كاتب هذه السطور فى عدم تقديم الصنف النباتى أو الحيوانى الذى يدخل هذا البحث فى اطاره . انه بحث فى الفعل العربى . وهذا هو كل ما يعرفه عنه . هل هو الفعل الاجتماعى ؟ أم السياسى المخصوص؟ أم العقلى؟ أم اللاعقلى؟ أننى لم أشم رائحة مميزة تسمح لى بتحديد مسبق للاطار التقليدى للبحث . أهو يفتقد هذا الإطار؟ لا أعرف؟ اسمحوا لى . أدنى أنساق وراء أى فعل لكننى مع ذلك أصمم على تجنب الأفعال التى يتسرب إليها أدنى شك بأنها أفعال غير عربية، ولهذا تجنبت البحث التقليدى المطول الذى يبدأ به كتابنا عن الثقافة الغربية* ليقايسوا بها فى النهاية مقايسة سهلة ثقافتنا . هل هذا ممكن؟ ان للغة العربية قدرة واسعة على المساعدة فى تحديد الفعل العربى بعيدا عن أية مزايدة تاريخية، كما ستوفر لنا عمليا المنطلق المنهجى مع استحالة التخلص من رواسب

---

* سواء أكانت يونانية أم مدرسية أم مدنية أم معاصرة .

ضغط الثقافة اليوم . وستعترف أولية البحث بأن اللغة العربية منطلق أساسى لشعبها وأنفاقها . لكن هل يمكن أن تكون اللغة مقياس تحديد لجميع انساق الفعل الكبير؟ أليست تميزا باهتا لوقائع حيوية ؟

اللغة تكون مهمة متى ذاب فعلها الذى عبرت عنه ، نفضل مثلا أن نضبط الأفعال فى فعليتها ، إلا أننا لا نستطيع أن نضبطها – أو كذا لاقيت – الا من وراء نسق رمزى يخولنى أن أقف ذلك الموقف التراجعى الدقيق الذى يسمح لى بالقول : أننى فهمت أو لم أفهم . هذا النسق الرمزى له وظيفة أخرى هى القدرة على تحويل ما اعتقدت أنه مفهوم من طرفى إلى مفهوم من طرف الآخرين .

ان الفعل الذى جعل العربى عربيا ليس أمامى الآن وحتى لو كان أمامى فاننى سأفهمه بنسق رمزى أتملكه بصورة غير محددة المعالم . وسأعبر عنه بنسق أكثر وضوحا للجميع وهو لغتى . الفعل العربى إذن يدون تدوينا أوليا فى أنسقة اللغة، لأن الفاعل العربى يدرك الأشياء ويفعل فيها من خلال نسق رمزى. ثم يعبر عن هذا الإدراك بالنسق الرمزى المتداول . وهذا كله خلق لغة واستخداما لها . وما دامت اللغة العربية من أهم مدونات الفعل العربى وحفظته فانها أثر أساسى من اثاره .

واللغة الغربية لا تضع دالا للشىء فقط . وانما تنظم تصور العلاقات بين الأشياء ، العربى ليس الناطق بالعربية ، بل الذى تعكس اللغة العربية انساقه الضمنية للإدراك كذلك ، وتبين زوايا التدليل عنده ، اللغة العربية إذن هى المدونة الأكثر حميمية للفعل العربى .

ولهذا اعتبرناها منطلقا أساسيا للثقافة التى عرفت بأنها اسلامية مرة، وعربية مرة أخرى، وهما معا مرات أخرى .

ان هذا الجزء من العمل يحاول أن يتبين طبيعة العلاقة بين العربيه والرسالة الإسلامية ، العربية كنسق لا العربية كلفظ ومعنى ، العربية لا كما أولها النحاة

فقط، بل كما لم يؤولوها أيضا . العربية كنسق من الضمنيات المحيلة على أكثر من امكان ..اتخذ بعضه خياما لتظليل بعض الاحتمالات . وتم التكتم على البعض الآخر لضرورة الاختيار الفعلى ، الأحادى الوجهة . أن الخطاب لابد أن يختار ما يكفيه ويبرره فقط ، ثم يقوم بجهد طارد بعد ذلك لنفى ما سواه من الامكانات التى تناقضه مع أن النسق الضمنى يسمح بها .

كيف ارتسمت الحدود بين اللغة العربية كضمنية عقلانية عامة، والرسالة الإسلامية ؟ للاجابة على السؤال لم أهتم كثيرا بادراج كل المراجع فى نهاية العمل بل حاولت أن أتعامل مع بعض المصادر تعاملا أصوليا . أما البحوث الحديثة جدا فانها لا تتوافر لمن هو ناء عن القلب . وكما تعلمون أن العالم العربى يدخن ومن عادات المدخن الصحية أن لا يندفع دمه بقوة إلى الأطراف .

- حاولت أن أحاور ، رغم ضآلة حجمى الفكرى، وانتشار العتمة من حولى - ما وصل إلى يدى من كتب تتعلق تعلقا غير مباشر بموضوع الفعل العربى فى فترة ارتسام العلاقة بين الفعل العربى العام والخطاب الاسلامى . إلا أننى لم أتوسع فى الموضوع لاسباب ، أعى منها : أننى لست مؤهلا للحوارية بحكم ضيق ذات اليد المعرفى . ومنها أننى لم أقرأ شيئا يقتصر على هذا الموضوع . قد يكون موجودا إلا أننى لم أطل عليه بعد ، لا تنسوا أننى بعيد .

- حكاية إشكال -

سأحكى لكم حكاية جرت منذ سنوات وكنت أوانها طالبا فى المدرسة العليا للأساتذة والمفتشين فى قسم الفلسفة / بموريتانيا .

وفي تلك الأيام زارنا الأستاذ الكبير د. محمد عابد الجابرى وكان يحاضر أمامنا عن البيان كرؤية ، بعد صدور الجزء الأول من نقده للعقل العربى . «تكوين العقل العربى» . وبعد انتهائه من العرض، الواضح له جدا، والمفهوم من طرف غالبية الطلبة ، بدأنا فى طرح استشكالات عليه ، وطرحت عليه أنا استكشالا قض

مضجعى منذ سنتين تعريبا قبل ذلك وهو / أن الرسالة الاسلامية وردت بلسان عربى مبين . ولهذا اللسان أنسقته الضمنية فى الإدراك . وله مرجعياته فى إدراك الأشياء . هل تسمح لنا هذه الوضعية بفهم الإسلام كرسالة ضمن النسق العام للمنطق الضمنى العربى ؟ ، وضربت للأستاذ الجابرى مثلا بما قال لنا فى المحاضرة من وجود الله والعالم . والقدرة . ثم سألته ألا يمكن أن نضيفها إلى نسق الجملة المنطقية العربية فى أكمل صورها ؟ وعلق أستاذى عمر الشارنى من تونس وكان إذ ذاك يدرسنا . بأن ما أقصده هو فى شأن ما يقوله الفيلسوف كانط عن الكشف عن المنطق أو البنية العامة للعقل . وهنا تدخل الأستاذ الجابرى ليقول بصرامة / لا . والتفت إلى الأستاذ عمر الشارنى ليقول له / أنت لم تدرك ما يسعى إليه / والتفت إلى أنا شبه محتد وهو يقول / أتريد أن تستخرج عقيدة كاملة من ضرب زيد عمرا ؟ طيب . ماذا تقول فى / «نزل المطر» ؟

– إجبت الأستاذ الجابرى وأنا واثق من أن فى سؤالى بعض الأمية / مادام له هذا التأثير / أننى سأميز بين النسق الأكمل للجملة المنطقية العربية أى المشكلة من فعل وفاعل ومفعول ، وبين الجملة التى تتشكل من فعل وفاعل فقط . رد علىّ:

– طيب يا أخى لابد من دراسة الأديان القديمة فى الشرق قبل الإسلام حتى نميز الأمر . لابد من ذلك .

انتهى الحوار هنا وبقيت المشكلة مطروحة .

– تعليقا على هذا الحديث المقتضب والعفوى جدا سأجلوا لبسا قد يخامر ذهن القارىء وهو أننى لا أقارن بين المؤولين لغويين نحاة من جهة، وفقهاء ومتكلمين من جهة أخرى. ان الأمر يتعلق بالنسق المستعمل فى العربية والذى ورد به القرآن، واستخدمه وانسجم معه منطقيا. أى عمل فيه كحقل ابستمولوجى عام . هل النسق والمعنى المباطنان للنص المباشر المنظم للفعل الاسلامى مفارقان للمنطق الضمنى للعربية أم خاضعان له؟ ان الأمر إذن فى هذا المستوى وليس فى مثال

«ضرب زيد عمرا» كما عبر بها النحاة عن بنيه اللغة العربية فى اكثر تشكل بنيوى لها، انه يتجاوز النحاة والفقهاء والمتكلمين إلى النص الاسلامى وعلاقته الضمنية بلغته . بلغته التى هى تدوين لنسق ومضامين الفعل العربى العام

– اللبس الثانى الذى أريد أن يتجنبه القارىء هو مسالة الاديان ما قبل الإسلام. ان تلك العلاقة قد وجدت من العنايه قديما وحديثا ما لن نجده منى لقصورى، ثم أننى أكثر من ذلك أبحث فى علاقة خطاب بنسق يوهم نطق الاول بالثانى تضمن الثانى للأول تضمنا حميما . هل يدعونا ذلك إلى مراجعة الابلاغ كما أوله القدماء وبعض المحدثين ؟ هل هو ابلاغ من خارج النسق بشىء جاهز مفارق؟ أم ابلاغ تخصيص من داخل النسق ؟

ان الأمر كما ترون يفتح أبواب بعض الأقبية الحصينة فى الطابق الأرضى من ثقافتنا .

إذن البداية من النسق الضمنى للغة العربية ، وتاليا علاقته بنسق الخطاب الاسلامى . وقد وقع الاختيار فى هذا الجزء على قدماء النحاة وقدماء المتكلمين، كما حددهم ابن خلدون فى مقدمته. وقد نتناول قدماء الفقهاء فى جزء آخر. إلا أن العمل يبقى محددا بأوليات وامكانات المنطق العربى . هل نستطيع الكشف عن مجموع هذه الأنسقة ؟ ذلك هو مشكلنا الأكبر . على كل حال فى المراحل الأولى سننطلق مما يقوله صاحب الكتاب / سيبويه إلا أننا مع ذلك قد نحاوره حوارا تمديديا عله يعترف لنا بأشياء أخرى كان يريد أن يقولها ومنعه مانع من قولها بمعنى آخر سنتخذه منطلقا وموطىء قدم ، كما سأخذ عينة من المتكلمين كالخياط فى كتاب الانتصار، وعبدالجبار فى بعض كتبه والأبانة للأشعرى وغيرهم قليل لا أريد أن استبق الأحداث فالعمل أمامكم .

وليعذرنى أخيرا عشاق «الانفصال» و «الذرية» و «الحصوية» و «النجاوريه» فى الثقافة العربية الاسلامية

ان الموضوع هو الفعل العربى النسقى عموما ، والفعل العربى الأصلى هو البداية . ولهذا كانت هذه العجالة التى تحاول أن تبتعد ما أمكن عن بركان الحداثة الغيرية حتى تلتقط أنفاسها وتؤسس نفسها بنفسها لتحاور تلك الحداثة من منطلق أصيل. هدف قد لا يتحقق ولكنه مطلوب .

أتمنى أن تواتينى الفرصة لألحق بهذا الجزء ثانيا وثالثا فى الفعل العربى بجميع تجلياته حتى أبنى لنفسى تصورا أقنعها به ، ولو لبعض الوقت، فى شأن ثقافة ألاحظ أن علاقتى بها غائمة ، بل مجنونة . أننى أحاول أن أهدئ أطى المعضى المض الذى فجرته طعنه الزمن والتاريخ الفعلى بينى وبين أصول كينونتى. لذلك لا لوم على فى النهاية من نفسى . انها تعذرنى . أنا وهى نعلم ذلك . لعلها تسوية مؤقتة لأننا نشعر بخطر الذوبان والتحلل معا . لنعشها إذن ما دام الخطر غير زائف بالنسبة لى ولها . نعم لنعشها فترة مهادنة مؤقتة .

م . م . أحظانا

نواكشوط4/4/1990

مدخل عام

- الفعل كما أفهمه -

لعل أعم وأشمل وعى للانسان بذاته هو وعيه بأنه كائن فاعل، ولعل الفعل الواعى - لذات السبب - أميز ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات والأكوان. وقد يكون طغيان مفهوم الفعل على جل تصوراتنا عن الأشياء وكل تصوراتنا عن أنفسنا ،راجع إلى الحضور الملحاح للفعل فى ايجاد الأكوان . وكذلك فى كل ما نقوم به نحن لحفظ النوع البشرى واقعيا كان أو ذهنيا ، معنى ذلك أن علينا أن نفعل فى كل لحظة/ نفكر ، أو نعمل ، أوهما معا. ونتيجة للطغيان العيانى للفعل، لا يستغرب أن يتولد على مستوى الوعى طغيان نظرى على مستوى التفسير (البعدى) للأفعال. فها هى الأعضاء فى وظائفها البيولوجية لا يمكن أن تفهم الا بأفعالها . وها هو الفكر لا يفهم خارج فاعلياته وآليته ، ففعلا الإدراك ، وإدراك الإدراك ، أى نقلاالأشياء من غربتها عنا إلى أذهاننا (الإدراك) ثم نقد تصورنا عنها، (إدراك الإدراك) . كلا الفعلين الذهنيين الأساسيين الادراكيين (التفسير وتفسير التفسير) تسيطر عليهما مرجعية الفاعلية كمنطلق واقعى صلب لإدراك الواقعة على حقيقتها (فى انطلوجيتها) ، وكذلك كمنطلق فى فهم عملية الإدراك (فى فكريتها) .

فإذا كانت الأمور على هذا النحو من التخلل والشمول معا فإن الإنسان كموضوع للفكر لا يمكن أن يتصور ذاته خارج فعلها (ذهنيا كان أو عمليا عضويا)، لذلك قد يصبح الفعل هو المسلمة الكبرى التى ينطلق منها الإنسان فى بعديه الكبيرين / التفكير، والعمل، وسواء اعتبرنا هذه المسلمة المنطلقية اجرائية اعتبارية، أو ضرورية حقيقية ، فهى ستؤدى نفس الوظيفة ، وفى كل حين . وهذه الوظيفة هى التهيئة لفعل ما ، لانجازه ، وتفسيره بعد حصوله .

– بين التفسير والتهيئة ستقع محاولة التعرف على الفعل الإنسانى، إذا اعتبر موضوعا للنظر ، وأيا كان ذلك النظر . ولكن هذه العملية الثنائية ستقولب فى قوالب يمدها التطور الحضارى بصعوبات من عنده ، ويمدها الوعى المعرفى بصعوبات من عنده، مما يجعلنا نسعى سعيا حثيثا نحو الاشكالية التى لا تزيدها الحلول الا تعقيدا * .

تبرز لنا هذه الاشكالية فى قالب ثلاثى العناصر ، ثنائى العلاقات ، من خلال أسئلة تقترح على النحو الآتى : **ما العلاقة بين التهيئة للفعل ، والفعل** ؟ – **ثم ما العلاقة بين الفعل والتفسير الذى يفسر به ؟**

ثم ما العلاقة بين تفسير الفعل والتهيئة له ؟

١ – إذا حاولنا أن نمحور السؤال الأول حول خصائصه فاننا سنلاحظ : .

أن الأمر يتعلق بعلاقات . وإن هذه العلاقات تختلف ، إذ تتواجد على صعيدين هما صعيدا : الفكرى، والواقعى العملى . والعلاقات التى تربط بينهما ستمر من خلال الإنسان ، كمحور له قطبان ، تكتسحه من أحد قطبيه فى اتجاه القطب الآخر ، تيارات ذهنية جارفة يفرغها القطب الآخر (العملى) فى الواقع. وتكتسحه من القطب العملى تيارات مضادة فى اتجاه القطب الذهنى فيفرغها فى عالمه. لكن كيف ؟

نلاحظ قبل مقاربة هذا السؤال أن العلاقة التى لمسناها فى الانسان : المحور هى علاقة ذات طبيعة انشائية أو تدعى لنفسها ذلك فهى التى ينشأ عنها الفعل عموما (ذهنيا أو عمليا) . كيف اذا تتصور هذه العلاقة الإنشائية بين الذهنى المهيء والعمل الفعلى، مع اختلاف أرضيتى التواجد؟ هل العلاقة ممكنة أصلا ؟ أم

---

* نتذكر هنا ذلك الوعى الطارد الذى يخدم عملية الاتفصال بين النظرى والعملى ويوسع الهوة بينهما . وقاعدة هذا الوعى هى الصورة الوجودية الكائنة، وخصوصا فى مسلمة التمدد كمؤشر طارد للصورة والمعنى .

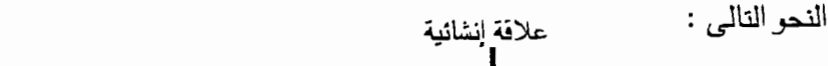
غير ممكنة ؟ وإذا كانت ممكنة فما هى حدود امكانها ، بين القطب الذهنى والقطب المراسى ؟ واذا لم تكن ممكنة : – فهل يعنى ذلك أن هناك سلسلتين منفصلتين من الأفعال : احداهما ذهنية والأخرى مراسية أبدا، ولا تعالق على الاطلاق بين السلسلتين؟ بكلمة واحدة ، هل الإنسان الفاعل انسان واحد له وجهان من الفاعلية ؟ أو هو انسانان أحدهما ذهنى مجرد ، والآخر جسدى عينى مراسى؟

محاولة الإجابة على السؤال :

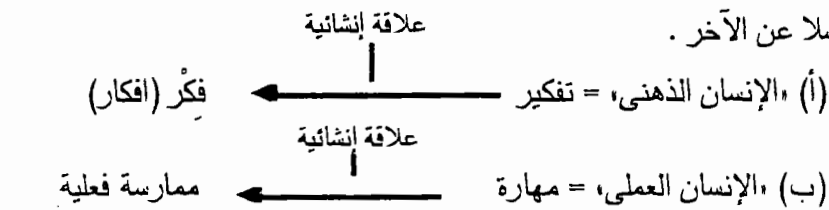
حصلنا قبل قليل على المعطيات التالية : ان الثوابت التى تربط بينها علاقة داخل الإنسان هى :

أولا : التهيئة وقصدنا بها هنا التهيئة الذهنية .

ثانيا : حصول الفعل أو الممارسة وقصدنا بها هنا حصول الفعل فى الوجود. وتربط بين الثابتين علاقة سميناها انشائية وقصدنا بها انشاء الفعل ويتضح ذلك على النحو التالى :



، لكننا عرفنا كذلك أن الذهنى والمراسى ينتميان لأرضيتين مختلفتين ، لذلك لابد أن يحضر فى أذهاننا تساؤل عن امكانية وجود الرابطة أصلا ، فهذا هو الوجود المراسى المتمدد، وهذا هو الذهنى العقلى المتمنطق . فإذا كانت المسارات والنظم تختلف، وكانت الخصائص الإيجادية تنفصل ، فان الاشكال سيتعقد إلى أقصى الحدود، وتصبح العلاقة الإنشائية التى رأينا موضعها آنفا لا تتواجد داخل الانسان بين الذهنى والعملى وانما تتوضع داخل الذهن ذاته ، وداخل المراس ذاته . كل منهما منفصلا عن الآخر .



ويصبح التساؤل : عن مدى مشروعية العلاقة بين الفكرى والعملى مطروحا.

ولذلك سيكون هم هذا الطرح الأخير ، لا الإجابة على هذا السؤال المبعد، بل الاجابة ، أولاً ، على اشكاليات الفعل الفكرى وحده ، من خلال علاقة الذات المفكرة بذاتها الفكرية . أما من خلال تعالقها مع موضوعها المعروف، أو انعكاسها على ذاتها ، (أى فى اتجاهها إلى الخارج الفكرى) ، أو (الداخل الفكرى).

وثانيا : على اشكاليات الفعل العملى، من خلال علاقة المهارة بالممارسة اما من خلال تعالقها مع موضوعها الخارجى الذى تعالجه يدويا ، واما من خلال انعكاسها على ذاتها فى رياضتها خارج المواضيع (أى الأعضاء فى حالة تحكمها فى الأشياء) ، أو (فى علاقتها مع بعضها).

فاذا عدنا إلى سؤالنا المطروح : ما العلاقة بين التهيئة للفعل والفعل؟ فقد نلاحظ أن هناك تشاكلا بنيويا ، رغم اختلاف الاعتبارات فى التحديد الأول والثانى. فسواء كان الإنسان ذهنا وممارسة تربط بينهما علاقة ، هى التى تنشىء الفعل الذهنى أو العملى، أو كان هناك إنسان ذهنى، تربط ذهنه بذهنه علاقة انشائية (ونفس الشىء بالنسبة لإنسان عملى يختلف تماما عن الأول) ، فان العلاقة معتبرة دائما وفى كل الأحوال منتجة للأفعال (الذهنية والعملية) .

نخلص إلى أن مظنة الفعل الإنسانى فى اطار تكونه واكتماله ، تكمن. فى هذه العلاقة الإنشائية بين تهيئة لفعل ، وشروع فيه ، واكمال له ، مهما كانت طبيعة هذا الفعل . وتسمى هذه العلاقة من الآن فاعلية : فمن حيث مجالها تتواجد على أرضيتين مختلفتين ، ومن حيث اتجاهها تتجه إلى الأمام من التهيئة إلى الإنجاز. ومن حيث طبيعتها فهى تكوينية إنشائية ، وهى بهذا ايجادية .

٢ – والآن بعد أن تم الاقرار بوجود فعل منا ، كواقعة فكرية أو عينية، فانه سيصبح موضوعا للإنسان المفكر فى فعله ، وهذا يولد علاقة جديدة بين الفعل، وتصورنا له .

هذه العلاقة ، كما هو جلى ، بعدية على الفعل ، لذلك كانت علاقة تفسيرية ، لا إنشائية ، ولكن رغم ذلك فان هذا التفسير ، لا ينجيها من الخاصية الناجمة عن التواجد على صعيدين . أى أن الطابع الاشكالى لا ينتفى فى هذه العلاقة كما لم ينتف فى سالفتها . وذلك : اما لأن المفسر عينى ، قاعدته وجودية ، والتفسير ذهنى، قاعدته فكرية ، واما لأن المفسر ذهنى مربوط بحقل ابستمولوجى ما يخصه، والتفسير ذهنى، لكنه هو الآخر مربوط بحقل ابستمولوجى مختلف، تزامنى أو تاريخى ، فردى أو حضارى : فالتزامنى الفردى أو الحضارى، كتأويل أفكار الأفراد أو الأمم من طرف غيرهم ، والتاريخى الفردى أو الحضارى كتأويل حقل ابستمولوجى فى تاريخ لاحق لحقل أبستمولوجى مختلف عنه من طرف فرد أو حضارة . ان ابستمولوجيا التزمن، وابستمولوجيا التزامن ، إذا، سواء بين الحضارات ، أو الأفراد ، كفيلة بأن تجعل التفسير الذهنى ، والمفسر الذهنى، مفصولين كانفصال التفسير الذهنى، عن الواقعة العينية ، أو أشد ، لأن الأمر يتعلق فى كل الأحوال بواقعة تختلف – نتيجة التواجد على صعيدين – عن التفسير. وكما وجدنا أنفسنا قبل قليل نجيب على سؤال غير مطروح ، ونهمل الاجابة على سؤال مطروح عمدا لأنه يقودنا إلى طريق مسدود – فإننا سنعيد المحاولة هنا مرة أخرى لأن الظروف مشابهة ، وسيبرر هذا السلوك التعاملى الذى نقم به فى محله.

ان السؤال المطروح الآن هو : ما العلاقة الرابطة بين الفعل (الواقعة) والتفسير؟ وقد حصلنا على معطيات : أولها أن الثابتين فى الصورة التى يحيل عليها السؤال هما : الفعل والتفسير. وثانيها أن الرابطة التى تربط بينهما بعدية لا انشائية . وكونها بعدية يجعلها تأويلية .

فاذا كانت تأويلية فيعنى ذلك انها تفهمية * ، وكونها تفهمية يبعد الفاعلية

* لا يقصد بالتفهمية ،هنا، التعاطفية بل استخدام القابلية العقلية .

المكونة للواقعة . لكن هذا لا يمنع من امكانية قيام علاقة تختلف تقييماتها حسب الاعتبار . هذه العلاقة تختلف من حقل إلى حقل ، وينتج عن ذلك اختلاف الأحكام عليها . فاذا انطلقنا من وعى تسلطى أدركنا هذه العلاقة على أنها محاولة اعادة انشاء للواقعة ، وما تفهمنا لها سوى استعداد لتشتيت شملها، وتركيبها على الصورة التى نرى أنها عليها ، وكأننا نحن البناة . أما إذا انطلقنا من وعى تفهمى مهادن فلا شك أن التحديد سيختلف ، اذ سيقف عند عتبة الاكتشاف . ومع اختلاف مضامين الأجوبة على سؤالنا المطروح تاريخيا – والتى سنعرض لعينة منها فيما بعد – فان هذه العلاقة الآنفة شغلت حيزا كبيرا من مساحة العقل فى سيرورته وبنيته ، وقد يكون ذلك من أسباب الاهتمام المحموم بها فى كل الأزمنة الفكرية . ومهما يكن من أمر فان هذه العلاقة تتجه فى كل الأحوال فى اتجاه المفسر ، فان كانت الفاعلية الانشائية تتجه من بداية الفعل إلى نهايته، فان التفسير يسبح ضد تيار الانجاز أى من النهاية إلى البداية ، لأنه لا يجد أمامه الا الواقعة الذهنية أو العينية . وبالتالى تدعوه ضرورة وضعه إلى هذا الموقف القلبى. والغريب أن الوعى التسلطى والتفهمى لا يتمايزان كبير تمايز أثناء موقفهما من الواقعة الفعلية ، وانما يقع تمايزهما فى مرحلة تالية لا تنتسب لمنطق التعرف * وانما لمنطق المعيار (بمعنى أننا نعير به حكمنا على ما نقوم به فهو بالطبع لاحق على التفسير داخل معيارنا الذاتى) .

نخلص من هذا إلى أن العلاقة بين الفعل : الواقعة ، والتفسير. تتحدد من حيث مجالها فى اطار التمايز بين حقلين يتواجدان على أرضيتين مختلفتين ، ومن حيث اتجاههما فهى تتجه من التفسير إلى الفعل . ومن حيث طبيعتها فهى قلبية ، اذ تحاول ان تقلب الوضع التكونى للواقعة . فهى بهذا محاولة فك تحليل

---

* اكتشاف روابط ومكونات الواقعة . وتشترك فيه الوجهة التفهمية والوجهة النقدية فى مرحلة تفسير الظاهرة .

واعدام للكينونات الفكرية : الواقعة . وفى هذه النقطة نصبح على مشارف أمر جديد هو سؤالنا الثالث :

-ما العلاقة بين تسير الفعل ، والتهيئة له ؟ هل التفسير هو محاولة الوصول إلى التهيئة كمحدد لمسارات الفعل ، فيقوم التفسير بهدم الكينونة الواقعة ، الحائلة بين صورة التفسير الذهنى للفعل والتهيئة له ، والتى هى ذهنية كذلك؟ أو هو يتجاوز محاولة الوصول إلى التهيئة والتماهى معها، نحو تحطيم صورة التهيئة ذاتها؟ ان الأمر هنا سيتعلق بالمنظار الذى سينظر منه لوظيفة هذا التعالق بين التصور الذى تولد عنه واقع ما ، وتصورنا لهذا التصور ، لكن العلاقة بين التصورين سواء أكانت تماهية أم تنافرية ، لا تمر إلا من خلال الواقعة الفعلية، لأنها هى العلامة الوحيدة التى نقتفى بها أثر التهييئ التصورى.

وبالتالى فالواقعة فعالة فى تحديد العلاقة بين التفسير والتهييئ ، وعليه فاذا كشفنا عن طبيعة الواقعة ، أمكننا الكشف عن تركيبة التهيئ لها . وهذا يجرنا إلى طرح سؤال جديد لم نطرحه من قبل هو : ما الفعل؟ هذا السؤال المحورى فى المبحث التفسيرى للفعل ، هو الذى سيتكفل تبيانه بتبيان الرابطة بين الآنتين الفكريتين المتواجدتين على طرفى الواقعة الفعلية قبلاً وبعدا . وقبل البدء فى استعراض الاجابات التاريخية التى تهمنا على سؤالنا المحورى ، نوضح الأمر السابق على النحو التالى :

علاقة انشائية

١ - التهيئة ←——— الفعل ——› ايجاد) واقعة فكرية ، أو عينية ، أو هما معا .

علاقة تعرفية تحليلية

٢ - الفعل ←——— التفسير ——› فك الواقعة .

تأويلية قلبية

٣ - التهيئة ←——— التفسير‹—— وصول إلى الصورة الفكرية

علاقة تماهى أو تنافر المهيئة للانجاز

والآن ما الفعل ؟ – ان هذا السؤال سيبلبل الطرح السابق الذى يضع الفعل بين آنتين فكريتين ، آنة التهيئة وآنة التفسير لأن الفعل فى التساؤل هو فعل عام تتكافىء فيه الدلالة على الفكرى والعينى مما يجعلهنا فى موقف اشكالى، بل دورى، اذ اننا إذا تساءلنا عن الفعل المعرفى، كنا أمام فعل تتواجد على طرفيه واقعتان عمليتان . واذا تساءلنا عن الفعل العملى، وضعناه بين أنتين فكريتين، فينتج أن كل فعل عملى تسبقه فكرة وتعقبه أخرى، وأن كل فعل معرفى تسبقه واقعة* وتعقبه أخرى، تؤسسه الأولى وتفسره الثانية ، وهكذا لا إلى نهاية ، كالدجاجة والبيضة تماما . ولعل السبب فى هذا الدور بين التأسيس والشرح، والشرح والتأسيس، للعملية الفعلية، راجع إلى دمج التأسيس النظرى والعملى، وكذلك الشرح النظرى والعملى فى مجرى تاريخى صائر، يرى التأسيس والشرح، موجدين تاريخيين تحكمها صيرورة واحدة .

واعتبار التأسيس والنتيجة فى نفس المستوى طرح حداثى لن يقبله الا ابستمولوجيا الصيرورة والتاريخ ، ولهذه الوجهة من النظر حلولها لهذا العود والتعاقب بين التأسيس والنتيجة .

من وراء هذه المقاربات نؤسس الاجابة على مسألة الفعل العربى .

الفعل إذن كما أفهمه اما انشاء أو تأويل لانشاء . اما انشاء لكينونة أو اعدام لها ثم ، انشاء كينونات أخرى .

على هذا الأساس سأبدأ فى الجزء الأول من هذا البحث من منطلق أن النص يدل دلالة احالية كافية على أهم الأبعاد التى تحيط به، فهو يقدم نفسه كائنا كينونة تبرر وجوده ، لا عندنا نحن بل فى المرحلة التاريخية التى ظهر فيها . إلا أن هذه المرحلة الغائبة لا يمكن أن تتقدم إلينا إلا عن طريق نص ، ان النص معقول ما استطاع أن يتأسس فى النسق المنطقى الضمنى العام .

---

* نعنى بالواقعة : الحكم الفكرى، أو الانجاز العينى الانسانيين ، أو هما معا .

وغير معقول متى خرج عن آفاق المسموح به داخل هذا النسق . قد يشكل هو نفسه معقوله الذاتى ويسر به حتى يصبح عاما . وهذا النوع من الخطاب منشئ. ان الخطاب الجزئى اذا قد يشق لنفسه مجرى وجود ، وإذا انضاف إليه خطاب جزئى آخر شكلا نسقا ضمنيا واحدا . وان وجود النسق العام ليس أبدا نفيا لوجود روافد رفدته من قبل أو من بعد من الخطابات الجزئية ، إلا أن تواجد خطابات متعددة فى نسق واحد قد لا يكون صريحا دائما . وانما هو فى أساسه ضمنى .

ومجموعة الضمنيات قد لا تكشف ، أى قد لا تتحول إلى صرائح بسرعة، بل لا تتحول كلها إلى صرائح ، ولذلك فان انكشاف الأنساق الأصلية يبقى مفتوحا بسبب تولد الضمنيات عن ضمنيات ، وحتى عن صرائح . ان الانسجام الحركى مع الضمنيات الممكنة التى تخلقها بؤرة ثقافة من الثقافات أصلا ، هى التى ستسمح لهذه الثقافة بالبقاء رغم الفعل التاريخى المتطاول الفاصل بين المنطلق والحال .

هل هو الزمن الواحد ؟ لا . ان الخصوصية قد تتحرك حول محور ، لكنها مع ذلك ، وفى نفس الوقت ، قد تبرح مكانها وزمانها ، انها تدور حول نفسها، ولكنها أيضا تسبح فى الفعل الفضائى، بهذا المعنى أيضا أفهم الأصل، أفهمه محورا للدوران لا وتدا مثبتا فى الأرض.

والزمن ؟

ان الزمن كما أفهمه من داخل النسق العربى الأصلى ليس زمانا خارجيا. بل هو زمان داخلى للفعل ، وأثر من آثاره . ليس الزمن كائنا ميتافيريقيا لامع البشرة. بل هو زمان يختطه فعل ما ويملأ يديه ترابا وطينا ، ان الزمن الفيزيائى زمن لفعل الطبيعة وهو معطاة ليس لها معنى محدد انه كالماء والتراب . أما الزمان الذى يعنى بالنسبة لى شيئا فهو زمان الفعل الإنسانى هذا الزمن يحدده فعله الذى ساقه ، كذا يستشف من علاقة الفعل بالزمن فى الأفق الفعلى العربى .

ستتضح الأمور أكثر عندما نبدأ فعلا فى تقفى آثار الفعل العربى ، أى عندما نبدأ نحن بممارسة نوع من الفاعلية على موضوعنا . ويبدأ القارىء بممارسة فعله التأويلى على فاعليتنا .

هل هناك فعل آخر غير الفعل كما قدمته هنا ؟

ان الناس يتحدثون عن أفعال كثيرة مستقلة عن الإنسان ومفارقة له ، إلا انهم فى النهاية لا يكشفون عنها – مهما ادعوا كمالها واستقلالها عنهم – إلا من خلال فعل انسانى .

الفصل الأول

١ – تمهيد .

٢ – اشكالية الفعل فى الثقافة العربية الإسلامية .

٣ – معطيات مؤسسة .

٤ – استفادات .

٥ – استخلاص وخروج .

تمهيد :

أوليات المبحث كما المحنا إلى ذلك ستختزل فى مجموعات : **أولها :** اعتبار اللغة مرجعا بنيويا دلاليا واعيا ولا واعيا ، على غراره نطق الخطاب العربى المباشر للفعل (يؤوله) . وعلى غراره أول هذا الخطاب كذلك . ولئن كان الخطاب المباشر قد ارتكز على الجانب اللاواعى من انسقة اللغة الغربية ، فان التأويل قد تأسس فى الأنسقة الواعية التى تم اكتشافها مع النحاة . لا مع الفقهاء ولا مع غيرهم، اللهم إلا إذا كان الفقهاء وغيرهم ، نحاة فى نفس الوقت .

ثانيها : ان الخطاب العربى الاسلامى ينقسم فى محليته من الفعل إلى قسمين كبيرين : – خطاب مباشر للفعل ، يفسره ، ويفهمه ، ويبنيه . والخطاب المباشر هو على التحديد المأثور : (القرآن الكريم، الحديث الشريف ، ديوان العرب) .

– وخطاب غير مباشر للفعل يتناوله من وراء حجاب ، وهذا هو الخطاب المسمى بالتأويلى ، وعمله تأويل ما ورد فى الخطاب المباشر من مواقف من الفعل.

ثالثهما : بما أن تناول الفعل جاء من وراء خطاب مباشر وغير مباشر، وبما ان الخطابين يرتكزان بنية ودلالة على اللغة التى نطقا بها ، فان الحديث عن فعل عند المتكلمين قبل الحديث عن فعل عند النحاة لغو من القول ، لأن الأفق المنطقى

الدلالى اللغوى ، يؤسس الأطروحات الكلامية ، فى موقفها من تأويل الخطاب المباشر، لذلك فاننا سنبدأ بمبحث اللغة ، ونلحق به مبحث الكلام .

رابعها : لن نبتعد عما قيل على مستوى التأويل الابتدائى مع عدم الخضوع الأعمى له .

هذه الملاحظات الأربع ستحضر فى ثنايا هذا الفعل حضورا ما ورائيا ، لذلك نتركها من الآن فى ما ورائيتها ، ونتساءل : كيف نشأ اشكال الفعل فى الثقافة العربية الإسلامية ؟

اشكالية الفعل فى الثقافة العربية الاسلامية :

١ - المادة الأولية :

ان أول طرح جدى وملح للفعل فى الثقافة العربية الاسلامية ، جاء مع النص القرآنى . وقد كان الورود لفظيا ، فقد وردت فيه مادة (ف. ع . ل) متصرفة مائة وسبع مرات - ان لم يخن الاحصاء - فجاءت فى صيغة الماضى الثلاثى مسندة للغائب المفرد المذكر (١) ، والمذكر المخاطب أفرادا وجمعا (٢)، والمتكلم المفرد المذكر (٣) ، والجمع الغائب مذكرا ومؤنثا (٤) والمفرد المذكر المسند للمجهول (٥)، والمتكلم باسم الجماعة (٦)، وتكررت هذه الصيغ تسعا وعشرين مرة فى القرآن الكريم .

- وجاءت فى صيغة المضارع الآتى من الثلاثى ، مسندة إلى ضمير المفرد المخاطب (٧) والجمع المخاطب(٨) ، والمتكلم باسم الجماعة (٩)، والغائب المفرد المذكر(١٠)، والجمع المذكر الغائب(١١) والمركب للمجهول المفرد الغائب(١٢) ، وتكررت هذه التصرفات فى النص القرآنى ستا وخمسين مرة .

- وجاءت فى صيغة الأمر من الثلاثى مسندة إلى ضمير المخاطب المفرد المذكر (١٣) ، والجمع المخاطب المذكر (١٤) . وتكرر هذا التصرف ثلاث مرات فى القرآن .

– ووردت المادة كذلك بصيغة اسم الفاعل للافزاد [١٥]، والجمع [١٦]، والمبالغة [١٧] وتكرر ذلك احدى عشرة مرة .

– ووردت بصيغة اسم المفعول المسند للغائب المفرد المذكر[١٨] ، وتكررت سبع مرات .

– ووردت بصيغة المصدر ، مرة واحدة [١٩] .

هذا اذا لم يكن وقع خطأ فى الاحصاء والتمحيص .

وسواء أكان الاحصاء صحيحا أم خاطئا ، فان المادة وردت فى القرآن وروداً كثيرا له دلالته الواضحة على أهمية الكلمة ، فى حقل الاهتمام الإسلامى. أما دلالة اللفظ فى السياق القرآنى فكانت مختلفة أشد الاختلاف ، حتى لتدل على ايتان الخير : «فعل الخيرات»[٢١] واتيان الشر «قال فعلتها اذن وانا من الضالين»[٢٢] فى نفس الوقت .

هذا الزخم الكبير من مادة (ف. ع.ل) الدالة على أنواع مختلفة من الأفعال، المسندة تارة لله ، وتارة للعباد والجماد ، الواردة فى القرآن . وفى غيره من الخطاب المباشر، قربت الاشكال الفعلى من بؤرة التكون ، ان لم تكن تجسيداً لتجلياته السابقة فى دارج الاستعمال العربى . هذا التواتر الدلالى، حافز لمؤولى الخطاب من أجل «أفهمة» الدال على مستوى الخطاب غير المباشر. والا أصبحت الكلمة الدالة على مختلفات من المداليل، تحديا لهم ، والتأويل كما سنعلم أحبولة بارعة ضد التحدى الامكانى أيا كان ، ونتصور وكأن الأمر قد جرى على هذا النحو: – بتكرار كلمة فعل فى النص المباشر ودلالتها على أكثر من مدلول فى الاستعمال العربى والقرآنى، لابد أن يقود هذا إلى ارتباك دلالى . والارتباك الدلالى ، لا يسمح به فيما هو مصيرى، كالقرآن والحديث وآثار العرب مثلا . ولن يزول الارتباك إلا بعد الحصول على المعنى الجامع من وراء مختلف مسارات اللفظ . وحتى قبل القرآن فى نسق اللغة لأن التقدير المعطى للغة يساوى ما أعطى

للقرآن من عناية . وعند هذا الحد تتأسس الدلالة العمومية تأسيسا صريحا بعد أن كان ضمنيا. وعند تأسسها يصبح الحديث عن الاشكال الفعلى ممكنا . فبانسحاب الدال علانية على أكثر من مدلول ، يبدأ صراع جديد على الاستغراق . لقد علمتنا الدلالة العمومية ، أن كلمة يفعل، تدل على الخير والشر وغير ذلك من الوجوه عربيا.

وبعد ذلك يبدأ الصراع فى جوف الكلمة ، فهل الفعل هو تصرف بعينه ؟ أم تصرف آخر بعينه «الفعلة عملة الطين»[٢٢] مثلا ؟ بكلمة واحدة : أى التصرفات الفعل؟ يؤول الصراع فرضا إلى احدى نهايتين : أما أن يستغرق مدلول واحد دال كلمة الفعل ، ويحجبه عن المدلولات الأخرى ، وتصبح دلالته فردية «لفظية» وهذا ما لم يحدث للفعل . وإما أن يدرك أو يتوهم العاملون باللغة نوعا من التقاطع بين كل المدلولات ، يتجاوزها ، بل ويتجاوز كل الدلالات (الكلمات) المندرجة تحت ذلك التقاطع ، وهنا تدل الكلمة دلالة مفهومية . وهذا ما جرى لكلمة «فعل» . ان الفعل اذن مفهوم ضمنيا لبسطه – فعليا – نفوذا على غيره من الجزئيات الدالة على جذره . ومفهوم صريح بعد الكشف عنه منطقيا على أيدى النحاة واللغويين. مثال توضيحى على هذا : كلمة «قال» وكلمة «جلس» : هاتان الكلمتان تتشكلان من دال صوتى ، ومدلول معنوى والمدلول المعنوى – وهو الذى يعنينا هنا – ينقسم إلى قسمين : – مدلول خاص ، ومدلول عام . فأما المدلول الخاص فهو الذى يميز بين كلمتى «جلس» و «قال» فالجلوس معنى غير القول . وأما الدلالة العمومية فهى التى تجمع «قال» و «جلس» فى معنى واحد هو الفعلية . وذلك المعنى الجامع هو الذى استولى عليه الفعل ، فأصبح يفهم من ورائه ، أزيد من دلالته الفردية التى تساويه مع سائر التصرفات الأخرى اللغوية . هذا الاستيلاء يمكن أن يتسمى تجريدا وفحوى ، والتجريد آصرة معنوية تختفى وراء كل جزئيات اللغة الدالة على التصرف ، أيا كان وجهه . وهذه العملية المفترضة – شيئا ما – قد لا تكون واعية فى كل الأحوال ، إلا أن نتيجتها قد تكون واعية ، لأنها اعلان عن اكتشاف معنى

جديد يطفو على سطح دلالات كثيرة ، بعد أن كان مختبئا وراءها . وميلاد المعنى هذا هو الأب الشرعى – على ما يعن لنا – للاشكالية المفهومية للفعل ، فى الثقافة العربية الإسلامية ، فاذا ألقينا نظره موجزة على كمية الأفعال الجزئية ، المنتشرة فى الخطاب العربى. والاسلامى ، آنئذ أدركنا ، كم سيكون واسعا مفهوم الفعل ؟ وكم سيكون اشكاليا لذات السبب ؟

فيم سيحل مؤولوا الخطاب هذا الاشكال ؟

تمفصلات أولية

إذا كان الفعل قد أثرى لغوياً وقرآنيا فى دلالته العامة، فقد رفد قرآنيا ، كذلك، فى جانبه الجزئى، اذ وردت فيه دوال على مدلولات له ، لا تكاد تقع تحت الحصر لأنه أولا هو أطول نص عربى النطق . ولأنه يستخدم الفعل . ونحددها تمييزا بأنها كل الأفعال الموجودة فى القرآن خارج لفظة «فعل» ثم تضاف إليها لفظة «فعل» الجزئية . هذه الأفعال الكثيرة إذا تأسست على دلالة جامعة، يصبح تنظيمها ضرورة تنظيرية ، لشغلها حيزا ضخما من الخطاب المباشر. ولكى نبقى فى الأسس – مادمنا فيها – نلجأ إلى النص القرآنى من جديد، فنلاحظ أنه يمدنا بتنميط أولى، تحكمه تمفصلات الغاية من الرسالة السماوية ، ونميز منها أمثلة : كأفعال الكفار انسا وجنا ، وأفعال الملائكة عصاة (الشيطان) ، وطائعين، وأفعال الأنبياء (التبليغ) : وأفعال الله : (ارسال) . ونعنى هنا بتمفصلات الغاية من الرسالة أن خطابها يستحضر آمرا ومأمورا وواسطة بينهما ، ابلاغية، والآمر هو الله والمأمور العباد باطلاق . وواسطة الابلاغ (ملك مقرب ، ونبى مرسل، ورسالة بلسان قومه) .

هذا التمفصل البدئى مادة أولية ضرورية لبناء مفهوم الفعل على أسسه الاشكالية، أو اللااشكالية ، وذلك لأنه يصبح بالامكان أن تجرد منها صورة ، من

جهة الدلالة العمومية ، على وجه الخصوص ، تتألف من ثابت فاعل ، وثابت منفعل، ورابطة بينهما . وهذه الثوابت والروابط هى التى سيخوض فيها المتكلمون البيانيون ، فيبنون من خوضهم ، ذلك ، صرح نظرية الوجود العربية الاسلامية فى أيامهم . وهذا الصرح هو مساهمتهم الحضارية الرد على السؤال البشرى المنوى، والمستعصى : ما هو الفعل ؟

وإذا طلبنا الاجابة الصريحة على هذا السؤال فى الرؤية التأويلية للخطاب المباشر للوجود ، المتحدث عن الفعل فيه ، فان الحيطة تقتضى منا أن نطلع أولا على الاجابة المؤسسة لها منطقيا، أى فى حقل تأويل اللغة عند بحثها النحوى عن نفس الموضوع (الفعل) .

والآن لابد أن وجهة العمل أصبحت أكثر جلاء، فالحديث - من هنا - سيصير ذا شقين : شق يعنى باستظهار الأساس المنطقى اللغوى ، والذى أبرزه النحاة أو أبرزوا بعضه ، وشق يعنى بالبناء النظرى، المفسر للفعل ، فى نظرية الوجود عند المتكلمين أو نظرية العمل عند الفقهاء وستعود النتائج لا على العلاقة بين النحو والكلام فقط بل على العلاقة بين المنطق اللغوى والرسالة الاسلامية نظريا وعملياً .

- والحديث عن الفعل فى منطق اللغة (النحو) قبل الحديث فى نظرية التأويل عند الخطاب الوجودى آت من كون الأول سابقا على الثانى مفهوميا وفى التأريخ . وكذلك يتأسس الثانى على الأول تأسيسا منطقيا (نحويا) . على هذين الاعتبارين نتساءل ما هو مفهوم الفعل عند النحاة ، أو كما يستوحى من تأويلهم لضمنيات اللغة ، وانسجتها ؟

فرق بين أن تعم دلالة ما على مساحة كبيرة من اللغة عفوا ، وبين ان يجردها الباحثون فى صورة مفهوم ، لأن الواقعة الأولى لغوية تنبع من سيرورة الوعى الجماعى داخل بنية اللغة ودلالتها . أما الواقعة الثانية فهى من عمل مؤولى

اللغة بتخريجهم للمعنى واسناد معنى الكينونة لهذه الدلالة الجديدة باستقلال عن جميع المداليل والدوال الجزئية الأخرى، وميلاد الكينونة يولد معه تساؤلا عن مقومات الكائن أى أن السؤال هنا سيكون : ما هى الشروط الكافية لأن تكون دلالة ما فعلا ، فى الوسيط اللغوى؟

معطيات مؤسسة

– لقد أجاب سيبويه على السؤال المطروح : «ما هى الشروط الكافية لأن تكون دلالة ما فعلا ، فى الوسط اللغوى؟ ونكتفى باجابته . عينة ، وشريحة ، من كل اجابات المتقدمين من النحاة لأسباب اقتصادية وبنائية وتاريخية ليس هذا محل بسطها ، يقول سيبويه فى «الكتاب» وهو يتحدث عن مآتى الفعل «وأما الفعل فامثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء» ، يعنى ذلك أنها آتية من المصادر، فالأحداث عنده (نحو : «الضرب والقتل» ، والأفعال المأخوذة من هذه المصادر، بنيت لما مضى ، ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع ، فأما بناء ما مضى فذهب، وسمع ومكث وحمد ، وأما بناء ما لم يقع فانه قولك آمرا : أذهب ... ومخبرا ... يذهب ، وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن اذا أخبرت» [٢٤]، فالزمن مقياس حدوث للفعل إذ فيه «بيان متى [٢٥]وقع». واضافة للزمن فى الفعل فان «فيه استدلالا على المحدث» [٢٦]، أما المكان المصاحب للزمان عادة فأنه مبعد من المقومات العامة للفعل * لأن «الأماكن لها جثة ، وانما الدهر تعاقب الليل والنهار، فهو إلى الفعل أقرب» [٢٧]، وبعكس المكان فان الفعل «يتعدى إلى

---

* يلاحظ ان ابعاد المكان هنا عن الفعل يحرره من الناحية الانجازية فيكون الفعل ممكنا فى كل مكان (السماء ، الأرض ، الهواء ...) كذلك يلاحظ ان سيبويه ميز بين الدهر والزمن بوضوح ولكن التبس عليه ما إذا كان الفعل ينجز الزمن ثم الدهر الذى يتركب من ثلاثة أزمنة (الماضى ، والحاضر ، الاستقبال) أم العكس؟ وخلط بين الزمن الواقعى والفيزيائى (الدهر) والزمن اللغوى ينجزه الفعل فبدلا من زمان ماض فى الفعل مثلا قال بفعل ماض فى الزمان .

الزمان،[٢٨]، كما ،يتعدى إلى إسم الحدثان،[٢٩] . ويتعدى بعض الأفعال إلى المفعول وهى : ،قولك ذهب زيد، ، وفى المقابل يتعدى بعض الأفعال إلى المفعول به دون الفاعل ،والمفعول الذى لم يتعد فعله، ولم يتعد إليه فعل فاعل فقولك : ضرب زيد ويضرب عمرو، [٣٠]واعلم أن المفعول الذى لا يتعداه فعله ،يتعدى إلى كل شئ: تعدى إليه فعل الفاعل ، الذى لا يتعداه فعله إلى مفعول ، وذلك قولك : ضرب زيد الضرب الشديد، [٣١].

وحتى لا ننزلق على سطح النصوص الملساء ، نثبت أقدامنا فى أول نتوء يصادفنا ولعله يكون – هنا نتوء التعدى . من على هذا النتوء نتبين مصاب الفعل فى اتجاهاته نحو الفاعل والمفعول به ، من جهة ، والحدوث والزمن ، من جهة ثانية، واذ يعنى التعدى فى هذا المكان أن الفعل يحيل بدلالته على هذه الوجوه، فان احالته ستنشعب شعبين :

١ – إلى ما منه يأتى الفعل أو يذهب إليه وذلك هو : الفاعل ، والمفعول به، والمصدر (الحدث) .

٢ – وما به يقوم الفعل وهو : الحدوث ، والزمن ، والحدوث هو التحقق فى الآن والزمن دلالة متى كان التحقق (الماضى ، الحال ، الاستقبال) .

وإذا كان بعض الأفعال لا يقبل الفاعل مثلا، وبعضها لا يقبل المفعول، فان كل الأفعال تتعدى إلى الحدوث، والزمن والحدث (المفعول المطلق) أو (المصدر) لذلك سميت مقوماً ثابتاً للفعل، وعلى أضواء ذلك نميز بين نوعين من الحالات داخل الفعل :

١ – احالة أولى على معانى ليس لدوالها ورود علنى خارج كلمة الفعل / (الحدوث ، الزمن) .

٢ – احالة ثانية على معانى لها وجود مدلولى ودالى مستقل عن الفعل يعلن عن لفظ ، بعد أو قبل كلمة الفعل / (الفاعل ، المفعول به).

– أما المفعول المطلق أو المصدر ، فله خصوصية انه متأت لفظا من الفعل*، فهو وضعر بنيوى ليس هو وضع الحدوث والزمن لأنه لفظ خارج الفعل ، ولا وضع الفعل والمفعول به لأنه ليس مستقل الدلالة عن الفعل . فاذا تعلق المقوم (الأحداث ، والزمن) بالأسماء الواقعة فاعلا أو مفعول به فان الأولين يصبغان الآخرين بصبغتهما ، كيف ذلك ؟ لكى نتجنب التهويم نضرب أمثلة / عندنا زيد وعمرو الأسمين . تعلقا بفعل ما ، فأصبح زيد فاعلا وعمرو مفعولا به ، نلاحظ أن عمرا وزيدا ، الأسمين ليسا فاعلين أو مفعولين ضرورة، بل هما اسمان فحسب، لكن عند تعلقهما بفعل / «ضرب» مثلا سيصبغ كل من زيد وعمرو ، بصبغة تحددها دلالة المقوم (الحدث، والزمن الثابتين) فيكون زيد ضاربا، وعمرو مضروبا بالمضى الحادث، وهذه الواقعة تعطى وظائف ، والوظيفة التى شغلها زيد، وتلك التى شغلها عمرو ، يمكن أن يؤديهما أى اسم آخر له خصوصيات زيد وعمرو (خصوصيتا انجازه والانفعال به**) وإذا كانت وظيفة ، أصبح بالأمكان جعلها جانة بنيوية . يعبر عنها لفظا «باسم الفاعل» أو «اسم المفعول» وهما من المثال السابق . (**ضارب**) **و** (**مضروب**) .

ان الوضع الأول للأسماء قبل تعالقها مع غيرها يسمى وضعا ما قبل بنيوى له دلالته الكيانية الخاصة به ، ونفس الشىء بالنسبة للوضع المقابل (وضع الأسماء عند تعالقها مع غيرها) ، وهو الوضع البنيوى، ولهذا الوضع الأخير خصوصياته الكيانية التى يخلعها على الأسماء حسب الدلالة ، والمحل البنيوى الوظيفى .

تقرر من وراء هذه المناقشة ان كل اسم – قبل ان يدخل فى علاقة مع الفعل

---

* نتذكر فى هذا الصدد أن اسم الفاعل واسم المفعول متأتيان من لفظ الفعل إلا أن ربطهما باسم. من وراء ذلك ممكن ، مثلا : «واقف» ترتبط لفظيا بفعل «وقف» ولكن واقف تحيل من بعد على شخص أو شىء له استقلاليته عن الفعل . أما وقوفا فانها لا ترتبط بشىء معين آخر ولهذا فهى موجود فعلى خالص .

** القدرة فى اللغة محدودة بالدلالة التاريخية . والتعالق البنيوى وسنفصلهما تاليا.

- خارج عن مفهومية الفعل (ما يفهم من الفعل) . ومتى شغل خانة من الخانات المحيطة بالفعل داخل فى مفهومية الفعل / (فاعل - ومفعول - اللتان تعنيان المعنى لا الوزن) .

هذا ما اتضح لنا من عموم الاستشهاد ، فماذا يتضح من خصوصه تفصيلا ؟

يعطينا النص السيبويهى تصنيفات واضحة عن الأطراف المشاركة فى الفعل بأوجهها المختلفة ، وهى كلها صور للتعبير عن الفعل / أولها / ما ذكرت فيه خمسة أوجه - أو دل عليها على الأصح . هى / - الفاعل ، والمفعول به ، أو المطلق والأحداث والزمن . يمكن أن نعوض الأحداث خوف اللبس بالفاعلية . وهذا الوجه الأول هو ما يسمى [٣٢] بـ (التعدى)، ثانيها - ما دل على أربعة أوجه هى / الفاعل ، والفاعلية ، والزمن ، والمفعول المطلق ، (اللزوم) . ثالثها / ما دل على أربعة أوجه كذلك ، لكنها تختلف عن سابقتها بغياب الفاعل، ووضع المفعول به محله ، فتكون الأوجه هى / المفعول به ، والفاعلية ، والزمن والمفعول المطلق (ما لا فاعل له) .

وهذه الصور الثلاث من الفاعلية تتساوى كفاية فى التعبير عن محتواها، فلا يعنى النقص فى أطراف الصورتين الأخيرتين نقصا فى الكفاية المنطقية لهما، عن سابقتيهما ، بكلام النحاة ليست هناك عبارة الحن من الأخريات ، وكل ما هنالك أن للفعل صورا معينة تختلف فى بعض الخانات وتتفق فى بعض ، وما تختلف فيه يجعلها صورا مختلفة ، لا صورة واحدة ، وإليك الأمثلة التوضيحية التفصيلية لما قلناه :

أولا : فى الفعل المتعدى الذى ذكر فاعله وهى الصورة الأولى / عبارتها «ضرب زيد عمرا ضربا» ، وتجريد العبارة الأولى / هو تجريد الدلالة اللفظية ضرب الضارب المضروب ضربا . وتجريدها الثانى هو الصرفى ورغم انه لا يعنينا هنا - فهو / «فعل الفاعل فعلا «فعلا» وتجريدها الثالث -وهو محل الاهتمام الكبير فى هذا المبحث هو «فعل الفاعلون بالمفعول به

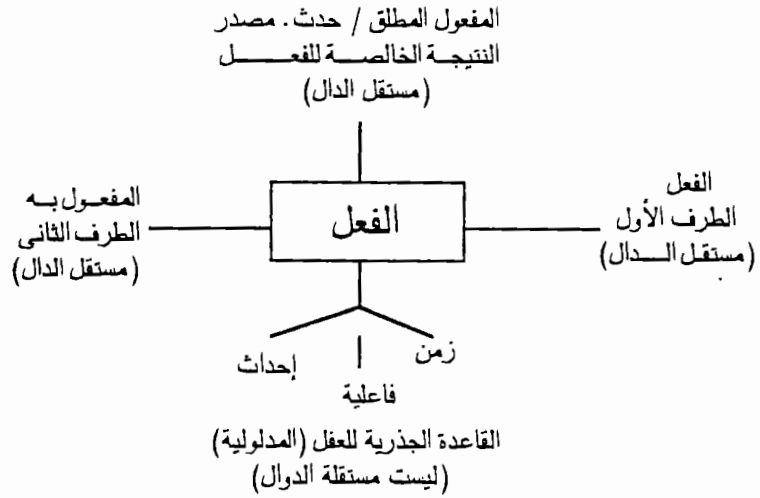
مفعولا مطلقا» . ويحيل الفعل على زمانه (المضى) وعلى فاعليته (الايقاع) «الضربية» أو «الفعلية»، إذا جردناه من كل تعيين . نظر الشكل/ (١) .

ثانيا : فى الصورة الثانية للفعل (اللزوم) وهى التى ذكر فيها الفاعل والمفعول المطلق ودلت على الزمن والفاعلية ، وعبارتها/ «جلس الرجل جلوسا» وتجريدها الأول / «جلس الجالس جلوسا» . وتجريدها الثانى (الوزنى) «فعل الفاعل فعولا» . وتجريدها الثالث / «فعل الفاعل مفعولا مطلقا» . ويحيل الفعل لاكمال صورته، على زمانه (المضى) أو على توقيع الفاعلية / (الجلوسية، أو الفعلية) الشكل رقم ٢ .

ثالثا : صورة الفعل الذى لا فاعل له (المركب للمجهول) وعبارتها «جن الرجل جنونا» – تجريدها الأول : «جن المجنون جنونا» وتجريدها الثانى : (الوزنى) «فعل المفعول فعولا» . وجريدها الثالث «فعل مفعول مطلق بالمفعول به» . وقد أحال الفعل على زمانه (المضى) ، وعلى فاعليته الموقعة للفعل (الشكل رقم ٣) .

واضح الآن أن الصور الثلاث تندرج فى نظام تجريدى يوحدها . وينطلق هذا التجريد من الصورة الحسية للعبارة حيث التمايز الكامل بين الرجل مثلا وغيره من الفاعلين ، وتتسلق العبارة أول عتبة من التجريد المعنوى بتنسيق الرجل مع نسق كل الضاربين (مثلا) ، ثم عتبة أخرى وزنية تتعلق بتساوى الكميات فى زمان النطق ، وهى شكلية إلى حدود الهبائية ، وفرضية إلى حدود الاجرائية التعليمية المنهجية ، لذلك لا شأن لنا بها ، لأننا نتلمس التجريد ذا المعنى والذى هيأ للتأويل الرؤيوى عند المتكلمين . أما العتبة الثالثة والأخيرة والمهمة كالأولى فهى التى تسحب دلالة الفعل على كل فعل كائن ما كان . وتحوى هذه المرحلة كل جزئية من الجزئيات : (الصورة الحسية والتجريد الأول والتجريد الثانى (الوزن) . ثم تقوم بمحو الخ وصيات بين الوظائف التى تمثل خانات منطقية للتعبير عن

صور الفعل الممكنة كلها ، وهذه هى الوجهة العمومية الأكثر تجريدا المدللة على الفعل وتشمل الصور الثلاثة السابقة فى كل ، هو مفهوم الفعل عند النحاة (مناطقة اللغة العربية) ، فما هى فائدة المفهومية تحديدا؟ .



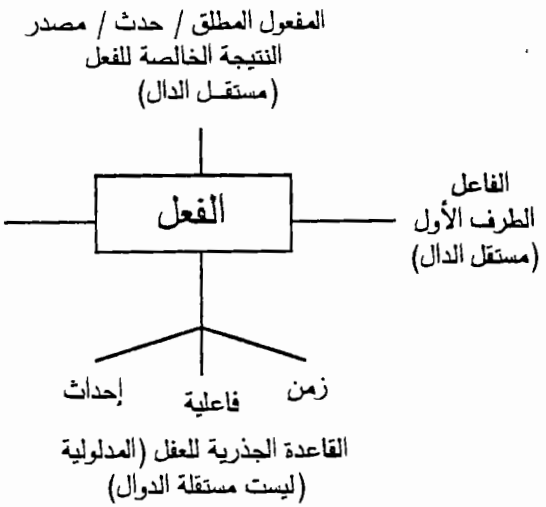
شكل (1)

الفعل الكامل

ان المفهومية الشاملة للكل تتطلب الحديث عن الآليات الحركية للمفهوم، والثوابت المتصرفة بآليات التبادل والحركة . ويتطلب تداخل الثوابت والآليات الحركية تفكيكا لما كنا جمعناه قبل قليل، لذلك سنتناوله تحليلا حتى نميز فيه فنتساءل : ما هى عناصر المفهوم الفعلى : ثابتة ومتحركة ؟

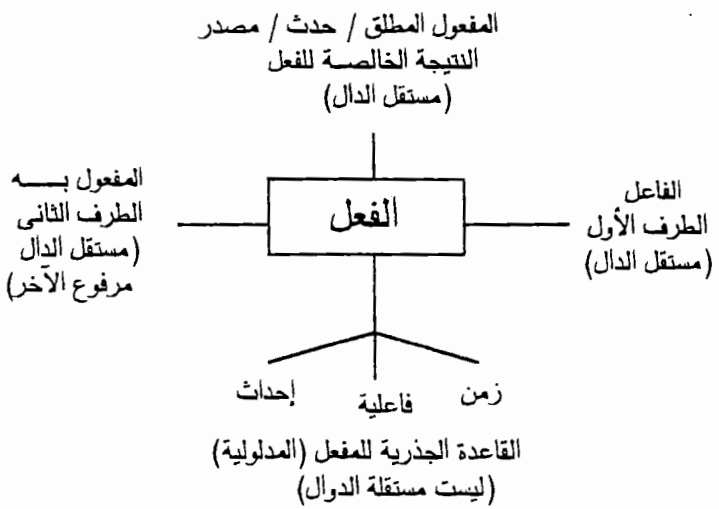
الفعل ومفهوم الفعل

عادة ما يطلق الفعل على الكلمة ، والفعل : الكلمة ، يختلف عن كل عناصر بنية مفهوم الفعل الأخرى كالمصدر (الحدث) ، بل ان سيبويه لا يرى «الفعل: الكلمة» إلا من خلفية انه لغرض الابانة عن وجه من وجوه التصرف المصدرى، يقول : «وزعلم ان الفعل ... انما يذكر ليدل على الحدث» [٣٣] والحدث عند سيبويه



شكل رقم (2)

الفعل الذى لا مفعول له



شكل رقم (3)

الفعل الذى لا فاعل له

هو المصدر. فالفعل : الكلمة لا يعدو كونه تغيرا مصدريا طارئا، يقول : «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء [٣٤]، ولعل المطلوب هنا أن الحدث يتعرض لتصرف يدفعه عند سيبويه إلى التزمن ، ويمكن ان يستخرج الحدث من جديد من وراء الفعل .

إلا أننا عندما نخرج على سيبويه بالأطروحة المضادة التى يكون فيها الفعل ذاته هو المصدر الاشتقاقى ، الدلالى ، فان العلاقة بين المصدر (الحدث) عند سيبويه • والفعل ستنقلب ، ويصبح المصدر مفعولا مطلقا من فعل . ويتحول الفعل ذاته مصدر كيان للكائنات الاشتقاقية منه ومصدر ايجاد دلالى . وسواء أكا ن الفعل متأسساً فى المصدر (الحدث) كما عند البصريين ، أم العكس كما عند الكوفيين ، فان العلاقة تعنى – على الأقل – وجود معنيين متمايزين هما : الفعل والمصدر ، أو الفعل والمفعول المطلق .

– كذلك فان الفعل : الكلمة يختلف عن الفاعل اختلافا كاملا، سواء من حيث الكيان المستقل (الأول اسم والثانى فعل) ، أو من حيث الأثر والاحالة الدلالية (الفاعل يحيل على الإسم قبله ، والفعل يحيل على الفاعل أو الفاعلية على الأصح) .

– والفعل : الكلمة ليس هو المفعول وانما يختلف عنه جوهريا اختلافا أشبه بالاختلاف بين الفاعل والفعل : الكلمة (فى الكيان ، والاحالة والأثر) .

– والفعل ليس الزمن مجردا لأن الزمن مجردا لأن الزمن متواجد كيانا خارج الفعل فى مقولة الظرفية ولذلك يقع بين الاثنين نفس ما وقع سابقا .

الفعل : الكلمة : إذن ليس أى واحد من هذه الوجوه ، ولا هو هى كلها مجتمعه، لأنها اذا اجتمعت ألفت ما يسمى مفهوم الفعل كما رأينا . لكن الفعل : الكلمة، هو الحلقة الأقوى فى مفهوم الفعل ، اذ يخلع على العناصر الأخرى صورته الكينونية كلما تعلقت به هذه العناصر. ولسائل أن يسأل الآن لما ذا لا نسمى مفهوم

الفعل الا بالفعل لا غير من عناصر المفهوم الأخرى؟ ان الغلبة الدلالية هنا تلعب دورها ، ومحط الاهتمام الحضارى الوعى هو الذى يبرر هذه الغلبة . وأشبه شيء يمكن ان نمثل به للفارق بين الفعل : الكلمة ، والفعل المفهومى هو ما نسمعه اليوم من اطلاقهم للمذهب التجريبى على المنهج الذى لا تكون التجربة الا حلقة منه. وللتغليب بجل الدلالة مبرر فى الثقافة العربية الإسلامية أساسه اطلاق الجزء على الكل قال الله تعالى : «**يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت**» (٣٥) يقصد رؤوس الأصابع. لكن هذا لن يمنعنا من التساؤل عن سر التغليب ما هو ؟

أهملنا قبل قليل ذكر الفاعلية (الوجه الحركى للمفهوم العقلى) أثناء تمييزنا للفعل: الكلمة من الفعل المفهومى ، والسبب وجيه ، اذ ان الفاعلية هى التى تجعل الفعل : الكلمة فعلا من وجهة وهى التى تجعل الفعل المفهومى مفهوميا، بيان ذلك ان تراكم العناصر المشاركة فى انجاز الفعل تراكما سكونيا لا يولد فعلا مفهوميا. والفعل الكلمة لا يوجد إلا إذا توفرت الفاعلية التوترية التى تجعل بالامكان ان يتعدى الفعل إلى التأثير .

ولهذا يكون الحديث عن مفهوم الفعل خارج الفعل : الكلمة هراء ، والحديث عن الفعل الكلمة خارج الدلالة المفهومية أكثر استحالة . فما هى أوجه حضور الفاعلية فى الفعل المفهومى داخل الوسط اللغوى؟

وجوه الفاعلية فى الفعل المفهومى

– لنستعد الأمثلة السابقة التى ألفناها لكن بصورة أخرى وترتيب مختلف :

١ – جلس الرجل جلوسا .

٢ – ضرب زيد عمرا .

٣ – تقاتل الرجلان تقاتلا.

٤ – جن الرجل جنونا .

١ - **المثـــال الأول** : يوضح الوضع اللزومى ، وفـيـه تنطلق القـاعليـة (الجلوسية) من الفاعل راسمة دالة فى المنحنى الانجازى لتخرج منه بدلالة تحقق هى المفـعـول المطلق ، ودالة المنحى الانجـازى هـى مـا يسـمى فـعـلا (الكلمـة)، وتجـريد المعنى يقود كـمـا رأينا قبل وقت إلى تعـمـيم هذه الدالة الخطية على كل الأفعال التى تبـدأ فاعليتـها من فاعل ففعل مـفعول مطلب لتنعكس على الفاعل، مسندة إليه خاصية أنه هو الفاعل . انظر الشكل (٤) .

٢ - **اما العبارة الثانية فمثال موضح للفاعلية فى وضع التعدى إلى المفعول به**، زيادة على الفاعل والمفعول المطلق ، وترسم الفاعلية خطها المسارى بداية من الفاعل ثم فى منحنى الانجاز (التحقق) مكونة الفعل ثم تخرج من الفعل بنتيجة (صفة وجودية لغوية هى المفعول المطلق) لتشعب فى وجهتين بعد ذلك نحو الفاعل كما رأينا آنفا فى نظام اللزوم ثم يتجه الشعب الثانى راسما اتجاها نحو المفعول . انظر الشكل (٥) .

٣ - **وتمثل العبارة الثالثة الوضع الثالث من أوضاع الفاعلية .** وهو شبيه باختزال لوضعى ، التعدى، واللزوم ، فى صورة واحدة ويسمى هذا النظام بالتفاعل ، وتبدأ فيه الفاعلية برسم منحنيين يبدأ كل منهما بفاعل يناظره فاعل آخر، وترميم الفاعليتان نفس الفعل بمنحنى الانجاز، لتخرجا بمفعول مطلق واحد ينخلع على كل من الفاعلين ، حتى يجعلهما مفعولين فى نفس الوقت، (انظر الشكل ٦) .

٤ - **اما الوضع الرابع للفاعلية فيوضحه المثال الرابع آنفا وفيه يبدأ المنحنى** الانجازى التحققى الذى هو الفعل من بداية المنحنى التحققى، لا من فاعل، ليخرج بالمفعول المطلق ، ومن المفعول المطلق يخلع الصفة على المفعول به وهذا هو وضع ما لا فاعل له ، انظر الشكل (٧) .

هذه هى الدوال الأساسية المكتشفة أو المعمول بها ضمنيا فى المنطق اللغوى

العربى أثناء تعبيره عن الفاعلية ومساراتها، ولهذه المسألة عائدات فلسفية لا يستهان بها ، يهمنا منها هنا أن أى موقف تأويلى من رؤية الكون فى اللغة العربية يتعامل بأنسقتها لن يخرج عن هذه الأوضاع مجتمعة فى تفسير الفاعلية، قد يقصر عند احداها دون البواقى لكن انخراطه من كل الأوضاع الأربعة يعنى خروجه من الأفق الابستمولوجى لنظام المدارك المعرفية اللغوية العربية (المقعول) و (العقل) .

وقبل الانتقال كلية إلى هذا الجانب الشائك لا بأس فى اضاءة وجوه أخرى لها علاقات لا تزال غامضة بهذه الفاعلية ، فما هى الأوجه؟ وما علاقتها بالفاعلية؟

الفاعلية والزمن

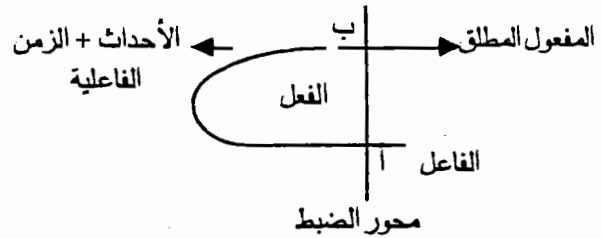
لقد تعرفنا على الفاعلية والآن نريد أن نتعرف على علاقتها بالزمن وذلك لقربه الحميم منها ، فهو يلازمها فى المنحنى الانجازى من البداية إلى النهاية (من نقطة تماس الفاعلية من البداية (أ): إلى نقطة انفصالها عنها فى المفعول المطلق) . (ب) ولقد علمنا من معطيات سابقة ان الفعل متعد للزمن والأزمنة الثلاثة مقدودة على الأفعال حسب سيبويه وما يشمل الأزمنة الثلاثة الا الدهر لا الفعل (المعين) (الدهر تعاقب الليل والنهار) ، ويعتبر الزمن عند سيبويه مربوطا بجريان الفاعلية وتمامها من عدمه ، ويسمى ذلك «بالتحقق» أو عدم التحقق . فماوقع وتحقق من الأفعال يعد زمنه ماضيا ، وما لم يقع بعد يعد زمنه مستقبلا لم يتحقق مثل فعله وما بدأ ولم يكمل من الأفعال يعد زمنه حاضرا لم يكتمل كفعله. ويتضح لك الأمر أكثر ان عدت إلى الاستشهادات السابقة .

ان كون الأزمنة ثلاثة والأفعال ثلاثة يعنى ان الفاعلية أثناء عبورها للمنحنى الظلى (الفعل) تخلف وراءها الزمن إلى جانب الإنجاز والتحقق (٣٦)، فالزمن أثر من آثار الفاعلية ، علاقتها به علاقة انشاء ، كما ان بالاحداث – الذى أجملنا الحديث فيه سابقا – علاقة شبيهة سنتعرف على ماهيتها الآن .

الفاعلية والأحداث

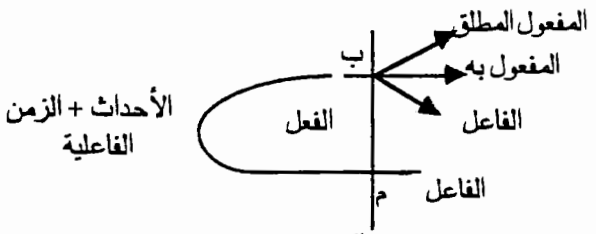
الزمن من انشاء الفاعلية معدوم بدونها (نعنى هنا الزمن اللغوى لا تعاقب الليل والنهار) ، والأحداث كذلك من انشائها لأنه يتواجد جنبا إلى جنب مع الزمن فى المنحنى الظلى ، بل هما مكوناه الأساسيان، والأحداث هو ما يمكن ان يسمى تجوزا بتمكن الفاعلية فى الفعل ، أو تكوينها لجانبه اللازمنى ، ومعنى الإحداث الخلق والانشاء على غير مثال سبق ، وكل فعل من الأفعال المتحققة ترسم فيه الفاعلية إلى جانب الزمن هذه الدلالة الاحداثية (المضى من مضى والقول من قال ...) . ولابد من عودة الى مسألة العلاقة بين المصدر (الحدث) والفعل . ووضع احدهما من الآخر لأن مسألة الخلق على غير مثال سبق أو الانجاز على الأصح – لا تكون قائمة فى الفعل (المنحنى الظلى للفاعلية) إلا إذا أخذنا برأى الكوفيين فى تأسيس المشتقات على الفعل، والا ما كان انجازا على غير مثال سبق. بل يكون (المصدر) قد سبق الانجاز الفاعلى : (الفعل) . ومن. الجلى أننا اذا أخذنا بالرأى البصرى كنا أمام نفى للاحداث داخل الفعل، وجعلنا الفاعلية تحريكا لكيان لغوى سبق الفعل . وطبيعة البحث وما رأيناه فى منحنى الظل (الفعل) من تأثر ينجز مفعولا مطلقا، سيجعلنا نرجح الرأى المؤسس للكيان اللغوى الاشتقاقى الدلالى على الفعل ، ويكون المفعول المطلق حدثا بمعنى الكلمة ، آت من فاعلية أحدثته بواسطة حركتها . وانشاؤه متولد من تلك الحركة فى الزمن الفعلى. وسيكون الفعل مطلقا ، كما ان مفعوله المطلق مطلق، لأنه نهاية حدوث انجزته فاعلية، والأفعال كما نعلم قد لا تقود إلى فاعل، وقد لا تقود إلى مفعول به ، ولكنها لابد مؤدية إلى مفعول مطلق . وهذا المفعول المطلق دليل دامغ على الأحداث . وقد رأينا ان الزمن بحجم الاحداث ، لأنهما يبدآن فى الفاعلية من المستوى الضابط فى نقطة (أ) إلى أن ينتهيا فى نقطة (ب) منه من الأشكال (٤، ٥، ٦، ٧) لذلك نقول : ان الزمن، ووجه الأحداث ، والفاعلية المنشئة لهما معا، هم أساس المنحنى الظلى ولئن كان الزمن يتعطل عند (ب) . وكذلك الأحداث ، فان الفاعلية لا تنتهى، بل

الفاعلية بلا مفعول



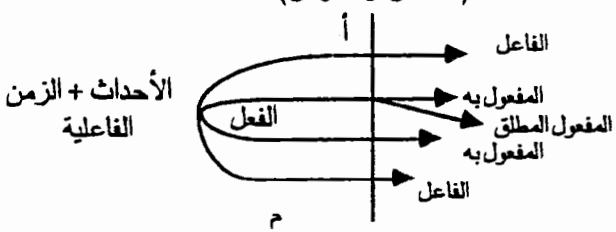
شكل رقم (4)

الفاعلية بفاعل ومفعول



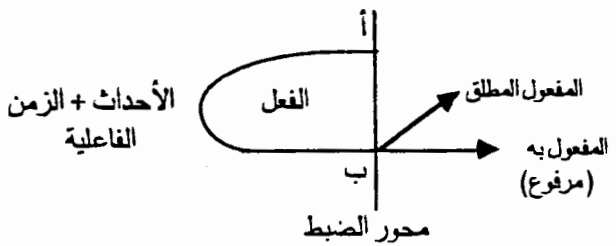
شكل رقم (5)

الفاعلية التفاعلية
(فاعلان ومفعولان)



شكل رقم (6)

الفاعلية بلا فاعل



شكل رقم (7)

تستخرج الوجود الجديد المحدث (المفعول المطلق) ، وتخلع منه صفتين وجوديتين على الفاعل أو المفعول المطلق ، وعلى كل ما يمكن ان يتعلق بالحدث الجديد من «مكان» و «مرة» و «اسم فاعل» و «اسم مفعول» ....

– الفاعلية اذن محدثة كما انها مزمنة . واحداثها مطلق لأنه ، انشاء من عدم على غير ما مثال من وجود سبق (اذا سلمنا بأن الفعل بداية الوجود الاشتقاقى) . والوجود الناتج عن الفعل المطلق ينتج موجودا من عدم مطلق لم يكن ثم كان، وعليه تصبح الفاعلية أثناء مقارنتها لفعل ، حرة غير مقيدة بمثال سبق، وبالتالى مطلقة لا تحدد حركتها أطر تمنعها وتقيدها . ولهذا فهى فاعلية مطلقة، ومفعولها وجود من عدم مطلق ، وإذا كان الأحداث على اطلاق، فيعنى ذلك اطلاقا فى الفعل، لأنه يطال كل احداث لكن الفعل (الكلمة طبعا) لاحق على الفاعلية كلية، فالفعل حدوث أحدثته الفاعلية، وكذلك الموجود المتأتى منه محدث ناتج من الفعل. فمن أين تنبثق هذه الفاعلية؟

الفاعل والفاعلية / الضمير والفعل

حاولنا ان نعرف الفعل بانه : «المنحنى الظلى» الذى تتحرك فيه الفاعلية راسمة محورى الزمن والأحداث على نحو محركى ولذلك ولكى نتعرف على أنواع العلاقات بين الفاعل والفاعلية فليس ذلك بالامكان ما دمنا خارج الفعل لأنه هو المجال الأكبر للفاعلية كما سترى الآن ورأينا من قبل .

استفدنا من الحديث عن وجوه الفاعلية فى الفعل المفهومى أن الفعل لابد ان يرتبط مع كيان لغوى آخر مختلف عنه (اسم) . والا ما صور بنية * وهذا الاسم ، أو هذا الكيان ، له مدلولية قبلية ، على الفعل ، هى هذه الأسمية . وله مدلولية بعد

---

* لا يمكن فى الحقيقة ان يوجد فعل لا يصور بنية . وسيتضح ذلك بعد حين .

دخوله مع الفعل فى البنية دالة على مفهوم الفعل ، وهذه المدلولية قسمان : تسمى الأولى مدلولية الفاعل ، والثانية مدلولية المفعول به . وحسب العلاقة العامة بين الفعل والقسمين السابقين (الفاعل والمفعول به) . يكشف لنا التمحيص عن نوعين من النظم : نظام فاعلى ، ونظام مفعولى . والنظام الفاعلى يشمل ثلاثة أوضاع من أوضاع الفاعلية هى اللزوم ، والتعدى ، والتفاعل ، وأما النظام المفعولى فيشمل الوضع الرابع من أوضاع الفاعلية ، وهو التركيب للمجهول عند النحاة .

والآن لنفحص الأوضاع الثلاثة الأولى من خلال علاقتها بالفاعل، ففى اللزوم مثلا : يرتبط الفاعل بفعله ارتباط ضرورة [٣٧]، ذلك أننا اذا قلنا «قام» «فنحن نحيل ضرورة (دلاليا) ، على فاعل ما فى حال القيام ، أهو رجل ، أم حيوان، أم غصن ، أم جبل؟ لا يهم . المهم انه فاعل وكفى .

– فاذا تجاوزنا فى تجريد الفاعل صورته المعينة (الرجل ..) إلى الاحالة الجزئية لفعل «قام» ، وهى «قائم» . وتجاوزنا اخلاء وتجريدا إلى المرحلة الثالثة من التجريد وهى الفاعل الموظف فى البنية الكلية ، فهل نجد رمزا لغويا يعبر ويرمز لهذا الوضع ؟

اننا نعلم ان «قام» تحيل على ضمير الغائب المفرد المذكر، وإذا أوردنا كل الأفعال فى هذا الزمن لاحظنا انها كلها تحيل على هذا الضمير الذى يعبر عنه ب «هو» نقول : « قام هو» و «جلس هو» ... وهكذا ....

فاذا تخلينا عن كل تعيين فى الأفعال وجردناها كلها فى (فعل) بدلا من «قال» وغيرها. حصلنا على عبارة منطقية هى : «فعل هو» ويندرج تحت هذه العبارة وضع اللزوم والتعدى والتفاعل وذلك لتشابه العلاقة فيها كلها ، بين الفعل والفاعل. لكن هل ضرورية العلاقة مضاعفة الوجهة بين الفعل والفاعل ؟ بمعنى هل هى ضرورية اذا اتجهت من «الهو» إلى «فعل» وبالمقابل ضرورية كذلك اذا اتجهت من «الفعل» إلى «الهو» ؟ باختصار : لا . ذلك ان «هو» لا تحيل دلالة على

«فعل» ، وانما تحيل على جميع الأسماء المفردة الغائبة المذكرة . أما «فعل» عندما تذكر فانها تحيل ضرورة على «هو» . معنى هذا ان تجريد المعين من الأسماء اذا ذكر لفظا لا يحيل على الفعل . والعكس غير صحيح، فاذا ذكر الفعل وجب حضور «الهو» المعبر عن كل امكانية «للفاعل» . ويقودنا هذا إلى الكشف عن مسار تفكيرى «ينيط» الفعل بالفاعل ولكنه لا ينيط الاسم (امكانيا) بالفعل، اذ قد يوجد «هو» لكن ليس من الضرورى ان يكون فى حالة فاعلية، لأن له القوة الدلالية على الارتباط بغير الفعل من الكائنات اللغوية الأخرى (الأسماء) .

الأوضاع الثلاثة الأولى لمسارات الفاعلية اذن يختزلها – ان نظر إليها من وراء علاقة الفعل بالفاعل – تعبير منطقى واحد : «فهل هو *» وهذه العبارة كما سنعلم ضابط منطقى لنظرية التأويل التى سيقوم بها متقدمو المتكلمة، وهى أساسية كذلك فى وضعها اللغوى، لأن للماضى المركب للغائب من الأفعال مكانة الصدارة فى المشتقات ، وسنرى ذلك كذلك فى وقته .

– يبقى الوضع الرابع من أوضاع الفاعلية وهو «المركب للمجهول» (كما يقول النحاة) أو «المركب للمفعول» كما يبدو من وراء الضرورة الدلالية ، وهو الدال على النظام الثانى من العلاقات بين السام والفعل ، الذى هو نظام المفعولية . ونستخرج المفعول بنفس المنهج الذى استخرجنا به الفاعل، ونعود إلى مثال «جن» . فاذا قمنا بتجريد أول قلنا «مجنون» . واذا جردنا أكثر وتجاوزنا إلى كل الأفعال المركبة للمجهول فى مقولة فعل بضم فكسر وحاولنا ان نعلم ما يوحد بينها جميعا عند الاسناد لم نجد إلا ضمير الغائب المفرد المذكر «هو» . ويعنى هذا أنه تجريد يجمع تحته كل امكانية لتواجد الإسم . وعليه تكون العبارة التجريدية لكل تصور عما لا فاعل له ، هى : «فعل هو» بضم فكسر .. فاذا أردنا أن نبحث عما يوحد النظامين

---

* يندرج كل من انفعل وتفاعل وفعل تحت هذه العبارة بحجة وجود الفاعل أو المنفعل الفاعل أيضا : حسب النحاة .

(الفاعلى والمفعولى) فى صورة ، كان ذلك التوحيد عن طريق اعتبار كل الأفعال – بفاعل أو بدونه – متعلقة بكائن يرمز له بـ «هو» .

نظامان منطقيان

– من هذه الصورة الكبرى التى رأينا فصولها والتى تتعلق بأول علاقة ممكنة بين الفعل وغيره من الكائنات اللغوية، نستخلص وجود نظامين تحت مظلة واحدة هى : مظلة الفعل والضمير المتعلق به . أما النظامان فهما يقرران :

١ – انه لا فعل الا ولابد له من فاعل . والمبرر الضمنى لهذا هو وجوب العلم بالفاعل .

٢ – ويقرر النظام الثانى ان الأفعال تستغنى عن الفاعلين استغناء كاملا والمبرر الضمنى للنظرة الثانية ان الاستغناء عن الفاعل ممكن ، اذ لا يزيد فى شأن الفعل شيئا. فالفعل الذى له فاعل – فى أقصى تأثيره – يبلغ المصدر والمفعول به، ونفس الأمر واقع لما لا فاعل له . وسواء أرجعنا هذه الظاهرة اللغوية (النظامين) إلى واقع تاريخى لغوى يرى ان الفعل كان فى الأصل مركبا للمجهول لجهل الأسباب الكامنة وراء التحقق ، ثم تطور الوعى إلى ان أدرك الأسباب ، وبقيت من انظام الأول شواهد فى اللغة ، أو كان عائدا إلى وضع تزامنى تعايش فيه النظامان نتيجة الوعى المختلف ، فان مناطقة اللغة العربية حاولوا طمس النظام الأول (المفعولى)، وأبرزوا النظام الفاعلى كوجه وحيد لمساق صورة الفعل المنطقية وعبروا بنائب الفاعل عن نظام ما لا فاعل له ، انسياقا وراء تصورهم . ربما كان ذلك لأسباب داخلية لغوية ناتجة عن استقراء لغوى رأى النظام الفاعلى سائدا فى اللغة فحكم بالتغليب لأحد النظامين على الآخر . وربما يعود لأسباب عقدية لا تسمح بتصور فعل لا فاعل له فى الوجود، واللغة تعبير عن فهم الوجود لذلك يجب أن يكون نظامها مطابقاً لنظام الكون سياقا ودلالة . واذا يتوفر ذلك تم تكييف اللغة تأويليا مع فهم الوجود . هذا الارتداد من أهم ما تقوم به الذهنية الاجتماعية على لغتها .

ونوضح النظامين بالخطوط والجـــداول فى الشكال «٨» و «٩» ، لكن لماذا «الهو» ، من بين كل الضمائر الأخرى؟ ، ولماذا يحيل نفس الضمير مرة على فاعل ومرة على مفعول به؟

شكل (8)

نظام ما له فاعل من الفاعليات (النظام الفاعلى)

التسلسل / الفاعليه	فعل	فاعل (هو)	مفعول به	مفعول مطلق
فعل اللزوم + انفعل *	جلِس (فعل)	جالس (فاعل)	×	جلوسا (فهولاً)
التعدى	ضرب (فعل)	ضارب (فاعل)	مضروبا (مفعولا)	ضارب (فاعل)
التفاعل	تقاتل (تفاعل)	المتقاتلان (المتفاعلان)	المقتِلان (المفتعلان)	اقتتلا (افتعلا)

* انفعل المنفعل انفعالا لها نفس مدى فعل اللازمة .

شكل (9)

نظام ملا فاعل له من الفاعليات

(النظام المفعولى)

	الفعل	الفاعل	المفعول به	المفعول المطلق
ما لا فاعل له	جُنَّ	×	المجنون	جنونا
	(فُعِلَ)	×	(المفعول)	(فعولا)

ورد فى لسان العرب فى مادة «ض. م. ر) ما يلى (اختصارا) «المضر الهزال»، ولحاق البطن .. وقضيب ضامر، ذهب ماؤه .. والضمير السر ، وداخل الخاطر والجمع الضمائر .. وأضمرت الشيء أخفيته ، وأضمرته الأرض غيبته أما بموت واما بسفر» (٣٨).

ونلاحظ فى هذا الاستشهاد وجود ثلاث مراتب من الدلالة :

- **المرتبة الأولى** : مرتبة المدلولية على وضع حسى ، هو غياب محسوس من محسوس كان فيه (ذهاب اللحم من الدابة والماء من القضيب) . ويبقى الحاضر مقياسا لغياب الغائب فى هذه المرتبة، بالنسبة للمدرك حسيا (والتمكن لحاضر فيه).

- **المرتبة الثانية** : مرتبة المدلولية على وضع حسى أيضا مفاده غياب شئ مع استقلال أو انفصال فى الكينونة بين المغيب والمتغيب عنه، وهذا التغيب مكانى وزمانى «بموت (أو) سفر ..» ومقياس الغياب هو الحاضر من الشيئين بالنسبة للمدرك حسيا (والتمكن للحاضر منه) .

- **المرتبة الثالثة** : مرتبة المدلولية على وضع معنوى زيادة على حسيته. ويدل فيه الاضمار على غياب شيء فى شيء «اضمرت الشيء أخفيته» . ولكنه يدل كذلك على نوع من الغياب المعنوى المخصوص، هو غياب المعنى فى الذهن أى فى المعنى، وفى هذه الحالة يحدد الضمير تمكنا بأنه ما بداخل الخاطر. فهو غائب لكن مكان التغيب معروف (فالتمكن فيه للغائب).

واذا كان مقياس الحضور والغياب فى المرتبتين السابقتين هو الحاضر أمام الناظرين فهو هنا أمام الأذهان إلا أن غياب المعنى فى الخاطر نسبى فهو ، وان كان غائبا فى خاطر أحد ما ، فهو خاطر بالنسبة لصاحب الخاطر.

هذه المراتب الثلاث تصب فى ترعة التغيب، سواء كان تغيب الشىء من الشىء، أو عن الشىء، أو فى الشىء . معنويا أو حسيا أو هما معاً .

- نستنتج من رؤية المراتب رؤية واحدة، ان مدلول الضمير هو الغياب بجميع أوجهه ، فاذا القينا نظرة على ما أسماه النحاة ضمائر (أنا ، انت ، هو) فسيتضح ان الغائب بالنسبة لطرفى الابلاغ اللغوى من الضمير لا يعدو «الهو» ، لأنه غائب عنى أنا المبلغ ، وغائب عنك انت أيضا ، سواء أكنت مبلغا أم مبلغا. وهو غائب عنا حسا اذا كان حسيا ، ومعنى اذا كان معنويا .

«الهو» اذن غائب عنى وعنك كطرفى لغة لذلك فهو يستغرق معنى الغياب. وهو أكثر من ذلك غائب عن المعنى الحسى من اداة الابلاغ (اللغة) وبالتالى فهو غائب عن حاضر اللغة ومعينها . وعليه يستوعب ضمير «الهو» أقاصى دلالة التغيب والاضمار . وموقعه هذا يخوله ان يبسط التغييب على أشباهه «أنا» و «أنت» من باب الغلبة الدلالية فى كل الوجوه . يتبرر هذا الطغيان بحال لغوية، وسلوك علائقى لا غبار عليهما ، وهذه الحال والسلوك يتماشيان تمام التماشى مع موضوعنا المطروح للمناقشة «علاقة الفعل بالضمير» ، وإليك الدليل الحى:

تستطيع ان تستحضر فى ذهنك كل رصيدك اللغوى وتعزل منه الأفعال المتحقة (الماضية) وتسندها إلى الضمائر الثلاثة السابقة ، وستجد نفسك، مثلا، تقول عن شخصك «فعلت» بالحاق ضمير الرفع بالفعل ، «فعل» . وتقول عمن تخاطبه «فعلت» بالحاق ضمير الرفع كذلك بـ«فعل» . وتقول عن الغائب عنك «فعل» . فاذا أردت أن تنزع الزوائد الدالية عن الفعل وتبقى فى نفس الوقت على المدلولية ، فماذا سيحدث ؟

ستحصل على واحد من الضمائر ، لا تستطيع ان تحصل على غيره وهو «الهو» . وأما الضميران الآخران فيذوبان بذوبان الدال الخاص بهما (ضمير الرفع المتحرك) . ويعنى ذلك ان ضمير «الهو» موجود فى الدلالة «الذرية» للعفل. فى وضعية التحقق الخالية من الزوائد الدالية . والبرهان على ذلك انك لا تستطيع ان

تحصل على فعل فى وصعية تحقق خال من الزوائد ، إلا ويأتى ضمير «الهو» فى طياته الدلالية. فاذا حاولت أن تفصل وتفكك الفعل بحيث لا تجد ضمير «الهو» . أفسدت دلالة الفعل ذاتها فى نفس الوقت . ويستوى فى هذه الوضعية العلائقية نظاما : الفاعل (ماله فاعل) . والمفعول (ماله مفعول) . تقول : «ضرب» - و «جن» . فتلقى وراء كلا الفعلين ضمير «الهو» . فاذا عرفنا من جانب «الفعل» ان هذه الفصيلة من الأفعال تمثل الوضع القاعدى للصرف والتدليل فى المشتقات، كان ضمير «الهو» أكثر أهمية . ويتبين لنا الوضع القاعدى لهذه الفصيلة من الأفعال بصياغة اسم الفاعل، أو اسم المفعول منها ، مثلا : «ضارب» و «مجنون» فهذان المصوغان لا يدلان على الضمير المعبر عن الأنا و «الأنت» ، وانما يعبران بوضعهما الأولى عن اشتقاقهما من ذلك الفعل المتحقق المسند لضمير الغائب ، ولذلك كانت نتائج الاشتقاق باقية لصالح ضمير «الهو» فمجنون و «ضارب» مسندتان هكذا بوضعهما الأولى بدون الزوائد الدالية إلى ضمير «الهو» بخلاف ما اذا اسندناهما لضمير «الأنا» أو «الأنت» فلابد ان تقول «أنا قائم» و «أنت قائم» وإلا بقيت الدلالة بحالها الأولى ، لا تدل على ولا عليك ، وانما على «الهو» . يستنتج من هذه الواقعة الناصعة ان الفعل القاعدى هو الفعل المتحقق المسند للضمير «هو» ، وان الضمير «هو» ضمير أساسى فى المعطاة اللغوية للوضع الأولى للفعل، فما من فعل عربى إلا وهو مسند فى وضعه القاعدى لضمير «الهو» ويعنى ذلك- زيادة على ما قلناه - ان الفعل : الكلمة فى هذا الوضع «قام» مثلا هو دال بنيوى * قبل ان يكون دالا لفظيا ، ذلك انه يحيل ضرورة على ضمير «هو» . وضمير «الهو» يحيل اما على فاعل ، أو على مفعول. وهذان هما نظاما العلاقات بين الاسم و «الفعل» اللغويين، لأن الفاعل والمفعول لا يحيلان إلا على أسماء . وليس معنى كون الفعل يحيل ضرورة على «هو» ان العكس صحيح ، لأن الضمير يحيل على

---

* دال على جملة فعلية . ولهذا ذكرنا آنفا أنه لا وجود لفعل فى العربية الا وهو متشكل من جملة.

ما وراءه دلاليا وهو الاسم ، كما ان الفعل يحيل على ما وراءه دلاليا، وهو الضمير . هذه الاحالات العلائقية يتقرر على أساسها مصير كل علاقة ممكنة بين الفعل والفاعل كيانا وتكوينا : ذلك ان دلالة «الهو» ستتقرر من خلال علاقته بفعل ما من جهة، وبالحدود الدلالية التى يعبر عنها «الهو» من جهة أخرى . فالأمر الأول يفهم من خلال مثال : «ضارب» أو «مجنون» ، فالهو اما فاعل واما مفعول ، وتحديدا هنا ضارب أو مجنون . أما الأمر الثانى فيفهم من خلال الحدود الدلالية «للهو» وتتأسس هذه الحدود أصالة على تصنيف عام للمضمرات تختزله الضمائر و «وللهو» . فيه وضعه المتميز ، هذا التصنيف يتم من وراء سبع محددات ستة منها زوجية (ثلاثة أزواج) ويزيد عليها عنصر سابع لا مقابل له ، والأزواج هى : التذكير والتأنيث، والحضور والغياب ، والأفراد والجمع ، أما المصنف السابع فهو : التثنية . وهذه التصنيفات ترجع إلى تحديدات الوعى الثقافى، أو اللاوعى إلى الصريحة أو الضمنية الثقافية لذلك فهى راجعة لاعتبارات ما وراء لغوية لا يحق لنا ان نتتبعها أكثر من هذا لأن المعطى اللغوى المدروس يسرها وراء ويكتمها كتمانا ويقع الضمير «هو» (الهام بالنسبة للأفعال المتحققة) ، فى خانة المفرد والمذكر الغائب . هذه التصنيفات تجعل الموجود تحت الضمير، إذا أردنا تعيينه، يدور فى حظيرة واسعة ، كل ما يعبر عنه تجريدا بضمير الغائب المفرد المذكر، واقع تحت دلالة «الهو» . فاذا ذكر الهو فلا يعنى ذلك الا تحديد الأفق الأصلى فقط (رجل – غصن – جبل – نجم – ....) إلى ما لا نهاية له من المسميات ولكن أن نربط «الهو» ربطا دلاليا من خلال اللغة بمعين واحد يستوعب دلالة هذا (الهو) كلية فذلك مستحيل فى منطق اللغة المرتكز على الاحالة القائمة مقام الضرورة العقلية فيه والرامزة لها لأنها تنقل الذهن إلى الشىء ، فاذ كان الفعل القاعدى يرتبط دلالة (ضرورة) بالفعل القاعدى، والضمير «هو» يحيل على صنفه، فان التوابع لهذين الكائنين اللغويين من ضمائر وأفعال سترتبط بنفس العلاقة ، والآن، ماذا نستفيد من كل هذا ؟ .

استفـادات

أ - حدود الضرورة الدلالية :

تحيل الكلمة عموما على معناها المجازى أو الحقيقى ، عندما ننطقها ، فى ذهن كل من يفهم تلك اللغة التى نتحدث بها . ويمكن ان تسمى هذه الاحالة : بالاحالة اللفظية . اما النوع الثانى من الاحالة ، وهو ما يباطن المبحث الذى نحن بصدده ، فهو الاحالة السياقية أو البنيوية ، أى الاحالة على دال آخر مستقل وجودا عن الكلمة التى نطقنا بها . ومثاله فى اللغة العربية مما يعنينا: الفعل، الذى يحيل كما رأينا على فاعل، أو مفعول ، أو هما معا ، لتتشكل من دلالته بنية ذهنية لمعنى يشارك فيه أكثر من كائن لغوى . وسواء تعلق الأمر بالدلالة اللفظية ، على الحقيقة أو المجاز، أو بالدلالة البنيوية، فان الكلمة تقوم بنوع من الاحالة الذهنية ، عندما تنطق ، على معنى ما . وهذا المعنى ، اذا كان بنيويا ، نقل أذهاننا معه من محل فكرى إلى محل آخر فكرى. أو من مقولة إلى مقولة ، أو من معنى إلى معنى، وهذا هو ما سمى «بالضرورة اللغوية» أو «الاحالة الدلالية»، وهى تقوم فى اللغة برسم المسارات الممكنة الثابتة للحركة الذهنية المسموح بها فى منطق اللغة العربية . لكن ما هى حدود هذه الضرورة الاحالية ؟

ان للضرورة الدلالية ، وبالتالى المنطقية اللغوية ، حدودها التى لا تتجاوزها فى فهم مسار الفعل . وتنبعث هذه الضرورة من الفعل الذى يحيل ذهنيا على الضمير . ويحيل الضمير بعد ذلك على صنفه ولا يزيد بعد ذلك خطوة واحدة نحو المعين من الأسماء . وهذه الضرورة ذات اتجاه واحد اذ لا تتجه ضرورة من الصنف المعبر عنه تجريدا بالضمير، إلى الفعل ، لكن لما كان الضمير لا يقوم بالفعل حقيقة، ولا يقوم به أفراد «الصنف الضمير» كلهم فى صنفيتهم، وانما يقوم به تحديدا أحد المعينات ، كنا أمام تجاهل خطير لأهم العلاقات وأشدها اثارة للجدل ، وهى علاقة الفعل المعين ، بالمعين الضميرى . ومن البديهيات التنظيرية ، ان لا

يجد هذا التجاهل المنطقى من يعتنى به ، لأن الأمر يتعلق بفعل يقوم عليه أكثر من معين من الصنف، والعكس صحيح . كل ما يستطيع اللغويون أن يقولوه حول هذه العلاقة الجزاف ، انها لتحمالية لا يمكن ضبطها نظرياً لكثرة المعينات . ولهذه الضرورة وجه آخر أكثر اشكالية وهو بين الأصناف فى الضمائر والأفعال، فالأفعال منها المتحقق، ومنها ما هو فى طور التحقق، ومنها ما لم يتحقق بعد . ومن الضمائر ما هو افرادى ، مذكرا أو مؤنثا ، غائبا ، أو حاضرا. ومنها ما هو جمعى ... وهكذا ... وقد عرفنا ان الضمير الأساسى هو ضمير الغائب المفرد المذكر* . فاذا نظرنا إلى الوضع الأول للعلاقة بين الاسم والفعل – وعلمنا كذلك ان فعل التحقق يحل من المشتقات محل القاعدة . ومن المشتقات : أفعال الحال والاستقبال ، فما هى الحدود التى يمكن ان يرسمها تعالق الضمائر الأخرى (الأنا، الأنت) فى تعلقها بالأفعال (فى الوضع غير التحققى) ؟ أى ما هى حدود الامكان الفاعلى الانجازى التى تضفيها الضمائر الأخرى من الأفعال ؟ بكلمة : ما هى حدود الامكان فيها ؟

«الهو» والفعل والامكان

– لئلا نطيل فى تبعيضات لا طائل من ورائها ندمج العناصر الثلاثية فى معالجة واحدة ، فيتبين لنا : أن الضمير القاعدى بالنسبة للضمائر (الهو) ، يتنازع الاسناد للفعل مع ضميرين آخرين أو ثلاثة : (الأنا – الأنت والاثنين) والسؤال

---

* ان غياب نظير هذا الضمير المذكر وهو ضمير الغائبة المفردة – يعكس واقعة عقلية منطقية مفادها أن الامكان الاسنادى يقتصر بالنسبة للفعل الأصلى على المذكر دون المؤنث . لأن التأنيث يضيف دالا اغويا لأصل الفعل يسمى تاء التأنيث الساكنة، ولذلك فانه لا يتمتع بالحقوق التى يتمتع بها نظيره فى الغياب والأفراد من اتحاد بدلالة الفعل وهذا يؤكد أفقا منطقيا امكانيا يسمح للمذكر بما لا يسمح للمؤنث . المذكر أصل والمؤنث ملحق . كالحاضر المتكلم أو المخاطب تماما بالنسبة للغائب المفرد المذكر . ان هذه المسألة بالذات ستؤثر على نظرة الوجود واعتبار المذكر لا المؤنث أساسا له والغائب لا الحاضر . والمفرد لا الجمع . وسيتضح الأمر أكثر تاليا فى رؤية الخطاب الاسلامى .

المطروح فى شأنه هو : هل يسمح هذا الضمير بتعلق من أى نوع للضمائر الباقية؟ وكيف ؟ ان كان يسمح بذلك . يمكن ان يطلق على هذه العلاقة أوليا : الإمكانية الاسنادية (اسناد الفعل للضمير) . أما الامكانية الثانية فالتساؤل فى شأنها يكون عن : مدى الامكان الفاعلى التحققى فى الأفعال التى لم تتحقق؟ وهل يفتح عدم تحققها أفقا لفاعلية ترسم مسارات تختلف تما ترسمه الفاعلية فى الفعل المتحقق؟ ما مدى امكانية الفعل الابتداعى والانشاء فيه ؟

١ – **فيما يعنى الامكانية الاسنادية . نتذكر ان كل الأفعال المتحققة** (فى حالة خلوها من أى نقصان تصريفى كالأمر أو أية زيادة كالمضارعة ، أو فى حال تصرف مع أحد الضمائر الأخرى المتصلة ، أو تاء التأنيث الساكنة) تكون مسندة إلى ضمير المذكر الغائب المفرد. وتأتى الصيغ الصرفية الأخرى بوضعها الدلالى الأولى (اسم الفاعل، اسم المفعول، الصفة المشبهة ....) مسندة كذلك لهذا الضمير. أما عن تواجد الضمير فى الصيغ الفعلية الأخرى فهو يوجد فى المضارعة ، ولا يوجد فى الأمر الغائب لأنه لا يؤمر . وعلى العكس يؤمر المخاطب وهو الضمير الأساسى لفعل الأمر . ويتعلق المخاطب بالمتحقق مع الزيادة وبالمضارعة مع الزيادة كذلك (حرف المضارعة)، أما الضمير : (أنا) فمتعلقه بالفعل المتحقق بزيادة – طبعا – ويتعلق بالمضارعة ، هذا هو كل ما يمكن أن يقال هنا بايجاز فى حدود الاسناد الفعلى للضمائر . أما أثر هذا الإسناد على معنى الفعل فيحيلنا على الامكانية الفعلية الانشائية ، ما حدودها؟

٢ – **ان التساؤل الأكثر اجرائية هو** : ما مدى تحرر الفاعلية فيما لم يتحقق من الأفعال من ربقة الدالة الفاعلية الانجازية فى الفعل المتحقق ؟ وهل يجعلها الانفتاح على المتحقق والأحداث قادرة على رسم مسارات جديدة؟ – يشتق المضارع من ماضيه ، ويشتق الأمر من مضارعه ، ويعنى الاشتقاق تبعية دلالية فى كل ما هو فعلى أثناء كل تصرف . بمعنى ان المشتق يتقاطع مع المشتق منه

فى دلالته الأولية . بيان ذلك ان : «يضرب» تتقاطع مع «ضرب» فى الدلالة الجامعية التى جاء بها الفعل «التحقق» معه، فاذا نظرنا فى نتيجة الفعل التحقق واعتبرناه مصدرا اشتقاقيا، واعتبرنا أن نتيجته هى المفعول المطلق . والفعل المضارع والأمر يعودان فى نتيجتيهما الفاعليتين إلى المفعول المطلق ان كانت لهما عودة حقيقية إليه والراجح أنها ليست لهما لأن المفعول المطلق لا يمكن أن يكون إلا نتيجة تحقق والفعلان غير متحققين . أما عندما يتحققان بالماضى فانهما لم يعودا كما كانا (حالى ، واستقبالى) ، بل أصبحا متحققين ، وبالتالى لا يطرحان أشكال الامكان – إذا نظرنا فى كل هذا نستطيع أن نستنتج ان الأفعال فى حالى : الحال والاستقبال ، لا تفتح مجالا جديدا للفاعلية ، وانما يبقى الامكان فيها فى حدود ما تحقق بالماضى، فيضرب لا يتصور عند حدوثها ان تنتج مدلولا غير «الضرب» . وبالتالى فان الامكان الفاعلى فيما لم يتحقق زمنا وحدثا يبقى محددا بدالة الفاعلية فيما تحقق . ويقودنا هذا إلى المسارات الجديدة، ويصبح الإحداث والزمن ، فى «ما لم يكن» ،و «وما هو كائن لم ينقطع» ، مجرد تكرار لأن الفاعلية التى تنشئهما تسير فى محور رسمته الدلالية الأولية للفعل المتحقق .

ونستخلص من هذا نتيجة ما وراء لغوية وهى : ان الامكان يرادف ما وقع ، فإذا كان الضمير الوحيد الذى يمكن ان يتعلق بالفعل الذى يرسم دالة الفاعلية، حقيقة، هو ضمير الغائب المفرد المذكر «هو» ، فان العلاقة الاسنادية ممكنة بل واجبة. ولا يوجد فعل، متحققا أو غير متحقق ، الا وهو مسند ضرورة لضمير، بدلالته الاحالية ،. وسيكون الاسناد فيما لم يتحقق تابعا لاسناد ما تحقق، كما أن حضور الفاعل لا يزيد الامكانية الاسنادية عن وضعيتها القاعدية .

أما الإمكان الفعلى فليس سوى الاعادة ، وبهذا يبقى المجال الوحيد الذى يمكن ان تتحرك فيه الفاعلية ، هو ما قبل تحقق الفعل القاعدى فذلك الفعل ينشىء الدلالة، لكن بعد هذا الانشاء الأول لا وجود إلا للتكرار . فما هى وجهة الحركة في هذه الفاعلية التى تبدع فى حالة وتعيد فى حالة ثانية؟

اتجاهات الفاعلية

لقد تعرفنا فى وقت سابق على أوضاع للفاعلية من حيث المسارات التى ترسمها أثناء قيامها بفعل ما ، والآن سنحاول أن نجرد هذه الصور بالنظر إليها من منظار آخر غير منظار العلاقات والانجاز والقصور والتعدى .

فنتناولها من صورة اتجاهها خارج كل ذلك ، ويبدو أن الحالة التى يمكن ان تختصر فيها صورة الفاعلية، نوعان : النوع الأول أحادى سهمى الاتجاه* . وتتجه فيه الفاعلية إلى مفعول به ، أو مفعول مطلق ، أو هما معا . ويندرج فيه نظام ماله فاعل فى قسميه (التعدى واللزوم) ، اضافة إلى نظام ما لا فاعل له .

أما النوع الثانى فهو تطامنى أو تضاممى أو تصادمى، ثنائى الاتجاه، وفيه تتجه الفاعلية للصراع الداخلى فى المنحنى الظلى ، ويمثل هذا النوع ما يسمى بوضع التفاعل .

لكن النوعين كليهما يدرجان فى بنية شاملة هى الوظائف والعلاقات فى بنية مفهوم الفعل التى تتكون من فعل ، وفاعل ومفعول . (أو هما معا) وتربط بين عناصر هذه البنية علاقة فاعلية ، تقصر أحيانا عن بعض العناصر، وتشمل الكل أحيانا. وأثناء هذا الربط، اما ان ترسم هذه الفاعلية خطا سهمى الاتجاه أحادى ، وأما أن ترسم سهمين متجهين إلى التصادم فى الفعل . ويوضح الشكل (10) ، (11) هذه الحالات .

والآن ماذا نستخلص من هذا الخوض؟ وماذا نخرج به منه؟

---

* السهمية هنا تعنى علاقة متعدية من (فا إلى م) الفاعل / المفعول وتعنى كذلك علاقة منعكسة فى حالة ثانية هى حالة اللزوم وهما أحاديتا الاتجاه والأخيرة من (فا – إلى – ف)وتنعكس على ، فا. من جديد.

شكل (10)

الضمير	الفعـــــل		
هو (ولواحقه)	فعل	يفعل	؟
أنما (ولواحقه)	فعلتُ	أفعلُ	؟
أنت* (ولواحقه)	فعلتَ	تفعلُ	افعل**

* ،أنت، هو الضمير الوحيد الذى يجرى عليه الأمر ، ولذلك فانه من أقرب الفاعلين إلى الخضوع للمفعولية والافعال .

** ستكون لفعل ،الأمر، أهمية كبرى فى خطاب الوجود لانه دافع الوجود والتشريع أو سبب لهما.

شكل (11)

استخلاص وخروج

لقد جرنا البحث إلى استخلاص أمور أهمها أن فى اللغة العربية انتظاما منطقيا يمكن ان يعبر به عن أنواع الفعل بما يحيل عليه من فاعلية ومفعول وفاعل .... وكأن الاحالة فى الفعل تؤدى وظيفة الضرورة . وقد نقلتنا هذه الضرورة الاحالية إلى نسقين أو نظامين : أحدهما يقصر دون الفاعل والآخر لا يستقيم إلا به. ويعنى ذلك ان فى المنطق اللغوى عند فهمه لجريان الفعل، حسب تسلسل الأسباب، ما لابد له من مسبب وسبب ومسبب، ومنها ما يكتفى بالسبب والمسبب (بفتح الباب) . ولكل من النظامين صحته المنطقية المكافئة، مع انتقاص عنصر المسبب (بكسر الباء) الذى لا ينقص من أثر الفاعلية شيئا. ولا يكون الارتباط بين الفاعل والفعل فى النظام الفاعلى إلا عند بلوغنا لدرجة التجريد . أما فى أطوار التعين فان الترابط يصبح احتماليا ، ولا يصنفه الا الضمير الذى يقسم الكيانات اللغوية الأسمية إلى أصناف لكن هذا الضمير لا يرتبط بابعاض صنفه ضرورة، لذلك يبقى محلا للاحتمال فى العلاقة بينهما . ولا يمكن ان تكون هذه العلاقة أحادية الاحالة ضروريتها ، لجرافة الصنف الذى يعبر عن ضمير ما . وأهم الضمائر عند تشكيل بنية الفعل : ضمير «الهو» الذى يحيل على نظامى العلاقة بين الاسم والفعل «الفاعلى، والمفعولى» ، وأكثر من ذلك يوجد مع أول وضع تحققى للفعل . ولمفهوم الفعل رابط انجازى هو الفاعلية وينظر إليها من وجوه:

- وجه عناصرى : كم تكتسح من العناصر ؟ ووجه يحدد المحل البنيوى لوجوه البنية فى مفهوم الفعل ، وهذا الوجه يتلخص فى نظامى الفاعلية والمفعولية. ويأتى أخيرا، النظر إليها من وجهتها، وهى سهمية وتضاممية تصادمية.

- «ان الفعل كمفهوم ، اذن ، يشكل نظامين ، ان نظر إليه من ناحية اتجاه الفاعلية . ويشكل نظاما واحدا ان نظر إليه من ناحية المفعول المطلق . ونظامين ان نظر إليه من ناحية الفاعل والمفعولية » .

ومعنى مفهومية الفعل ها هنا ان الفعل يحيل ضرورة على أكثر من معنى وأكثر من كيان لغوى يختلف عنه «عائليا» (يحيل احالة دلالة، واحالة بنية معا) .

ويهمنا ونحن ننفض أيدينا من هذا الفصل ان نذكر بأمرين أساسين أولهما : فى شأن العلاقة بين المعين من الأسماء ، والمعين من الأفعال، وهو أنه لا يمكن ان يترابط هذان المعنيان بصورة ضرورية احالية ، لأن لا يحيل ضرورة على معين، وانما يحيل على كل ذلك الصنف ، بدون تمييز .، فاذ كنا أمام خطاب يتحدث بمعينات، فان الربط بين المعينات بالضرورة الدلالية (المنطقية اللغوية) سيكون مستحيلا تقريبا، الا اذا نظرنا إلى الضرورة من مقياس ذلك الخطاب، كوجه وحيد للغة .

ثانيها : ان النظام الذى ذكر مسببه بكسر، يوازى نظاما يختلف عنه يستغنى عن المسبب بكسر، ويكتفى بالسبب والمسبب بفتح . وهذان النظامان ترسم فيهما الفاعلية مسارا : اما سهميا ، وأما تضاميما تصادميا.

وهذه الأنظمة لا تحضر إلا فى منحنى الفاعلية فى كلمة الفعل . لذلك صار هذا المنحنى بؤرة البنية المفهومية للفعل. وقد يختفى أحد الطرفين كالفاعل أو المفعول به ، ولكن لا يمكن ان يختفى الفعل عن «مفهوم الفعل» ، وهذا ما يبرر ان الضمير الرامز للفاعل أو المفعول به لا يكون دالا عليهما الا عند ذكر الفعل أولا. لأن الضمير لا يحيل على الفعل ، بينما يحيل الفعل «ضرورة» على الضمير. وعلى هذا لا يمكن ان يوجد فى اللغة معين يصطبغ بصبغة الفاعلية أو المفعولية، إلا بعد أن يذكر الفعل قبله محلا ، وكون الفعل : الكلمة بؤرة ، يشرع اطلاق كلمة الفعل على كل البنية المشاركة فى انجاز هذا المفهوم ، اذ كانت الغلبة الدلالية له. بسبب حضوره المكثف فى السلسلة التى لا تفهم الا به ولا توجد الا بوجوده .

نخرج بأنه إذا كان النظم الدال على مفهوم الفعل ، نظما منطقيا ، يستوعب كل امكان تعبيرى فى مفهوم الفعل واقعيا، فانه سيبقى مفتوحا بالتساوى من نواح

مختلفة . فيتساوى فيه الفعل العقلى والعملى، والانسانى وغير الانسانى . إلا أن هذا التسبيب المنطقى يقف أثناء الاستعمال عند الحدود التاريخية لدلالة الكلمة، فهذه الحدود ترسم للكلمة مجالا تداوليا يسمح لها بالمشاركة فى بعض البنيات المتعينة ، مع كلمات أخرى، ويمنعها من معاشرة بعضها الآخر.، ويعنى هذا ان بعض الأسماء يمنع عليها ان تترابط مع بعض الأفعال، لأن الوعى الدلالى التاريخى يأبى ذلك* : مثال توضيحى «شرب الرجل ماء المحيط» . ان هذه العبارة تتألف من كلمات ، لكل منها وضع دلالى خاص تاريخى، يحدها بحدود امكانية . وهذان الوضعان متنافران بحيث لا يمكن ان تتشكل منهما بنية مقبولة دلاليا، رغم ان المنطق العام للغة يسمح بذلك : فهذا فاعل، وهذا فعل ، وهذا مفعول به.

ولكننا مع ذلك رغم منطقية العبارة نكذبها ، فبم تكذبها ؟

ان التكذيب هنا يتم بنوع من المنطق الجزئى أو الخاص، وهو قائم على الدلالة التاريخية ، وعليه يسير نظام الكلام فى اللغة العربية . ذلك ان الواحد منا إذا أراد أن يتكلم ليفيد ويبنى بنية ناجحة من منظار هذا المنطق ، فلابد له من ان يراعى هذه الدلالة ، والا لم تسلم من منظار المنطق الخاص ، رغم سلامتها من منظار المنطق العام . فاذا علمنا ان الخطاب المباشر ، والخطاب التأويلى ، سلكا مسلكا ينسجم مع الدلالة التاريخية وما تسمح به من بنى منطقية خاصة، عرفنا أن الخطاب سليم منطقيا من جهتين : من جهة المنطق «الكلامى»** الخاص . ومن جهة المنطق اللغوى العام، من باب أولى .

فكيف تعامل التأويل الكلامى مع هذه المعطيات التأسيسية المنطقية بشقيها؟

---

* من هنا يتدخل تاريخ الوعى الاجتماعى فى تحديد مسارات الخطاب اللغوى.
** الكلام اللغوى لا علم الكلام .

وما هى الحدود التى رسمها لرؤية الكون من وراء المنطق العام . والمنطق الخاص، أو الوجوه الاحتمالية لهما ؟ على اعتبار ان المنطقين لغويان لكنهما فى نفس الوقت يجسدان انتظام المدركات فى العقل العربى، سواد فى آنة الإدراك الجزئى ، أو الشمولى . فالمنطقان لغويان عقليان فى نفس الوقت . وهذان المنطقان ليسا من انتاج اللغة بقدر ما اللغة من انتاجهما ، لأنهما يمثلان النشاط المنتج لما احتفظت به اللغة فى بناها ودلالاتها . فاللغة وأنظمتها أثر لهما وبالتالي فان اعدام كينونة اللغة بنوع من السباحة ضد تيار الانجاز والانشاء ، هو محاولة للبحث عن مظان الفعل المنتج للغة، وهذا لا ينفى ما للغة من أثر فى انتاج الوعى اللاحق ، أى الوعى التأويلى ، والخطاب المباشر نفسه لكن حتى الخضوع لهذه الأنظمة التى تتواجد فى اللغة، هو نوع من الخضوع غير المباشر للأفعال المتحققة المتجسدة فى اللغة . ان الفعل – كما رأينا ذلك فى اللغة – يأتى أولا، قبل مصادره . وهذه الوضعية اللغوية يمكن ان تعمم حتى تصبح ثابتة أصلية . فإلى أين سيصل عمل المؤولين فى تعاملهم مع حقل المعقول العربى، كمدافعين أبرار عن مبادىء أحادية أو معينة على الأصح؟ ذلك هو موضوع الفصل التالى .

فى النهاية :

– ومن الآن سأعتبر أى فعل يعود فى نسقيته مباشرة أو تولدا إلى الأنساق التى رأيناها، فعلا عربيا . سواء تجسد هذا الفعل أو لم يتجسد. تم تحويله من تصور إلى ممارسة ، أو من ممارسة إلى تصور، أو لم يتم .

هل يقف هذا ضد التجدد والابتداع؟؟

أعود لأذكر بالمحورية والأصل : المحور ، الذى يسمح بالدوران ، وأكثر من ذلك، بالحركة والتزايل عن نقاط المكان . ان ما لم يتحقق بعد حقل خصب للفعل العربى. والفعل كما لم ير من قبل . نعم يسمح المنطق العربى بذلك سماحا لا حدود له وتحض عليه ضمنياته. الزمن يخلق ويبتدع، والاحداث يخلق ويبتدع

بواسطة الفعل ، ومن ثم فان امكان الابتداع مفتوح على باب مذهل بل مخيف للعجزة . أما ما تحقق فانه احتفاظ بكيان بين ابتداعين .

قد يكون حضور الفعل صريحا فى بعض الحقول العربية الفعلية، ولكن أيضا قد يكون ضمنيا بالنسبة لبعضها. ولا فرق بين الصريح والضمنى ما دام التأثير متكافئاً . ان الفعل نفسه هو محل الابتداع ومؤشر الاستمرار . ولا يهم هل أنتجته صريحة أو ضمنية .

اذن هذه هى المنطلقات من الآن . هل أبرئها من أى نقص ؟

لا اعتقد أن القارىء سيسيء فهمى إلى تلك الدرجة . ان النقدية ستلوح فى النهاية من وراء الأفق بدون شك .

هوامش الفصل الأول

(١) انظر الآيات ١٥٥ و١٧٣ من الأعراف : و٣٣ و٣٥ يونس : ٤٩ الأنبياء و٦ الفجر و١ الفيل ، و٦٣ الأنبياء كذلك .

(٢) الآيات : ١٠٦ يونس : ٦٢ الأنبياء : و١٩ الشعراء (مكررة) : و٦٦ النساء .

(٣) الآيات ٨٣ الكهف : و٣٠ الشعراء .

(٤) الآيات : ٢٢٤ البقرة : و٣٥ آل عمران (مكرر٦) و٦٦ النحل ، ١٣٨ الأعراف : و ٦٦.النساء : و٧٩ المائدة : و١٢٢ – ١٣٧ الأنعام : و٥٣ البقرة .

(٥) الآية : ٥٤ سبأ .

(٦) الآية : ٤٥ ابراهيم .

(٧) الآية : ٦٧ المائدة .

(٨) الآيات : ٨٨ – ٩١ النحل : و٢٥ الشورى : و٢ – ٣ الصف و١٣ الإنفطار و٢٤ (مكررة) – ١٧٩ – ٢١٥ – ٢٧٩ – ٢٨٢ البقرة : و١٣٧ الأحزاب و١٣ المجادلة: و٧٣ الأنفعال .

(٩) الآيات : ٨٧ هود : و٣٤ الصافات : و١٨ المرسلات .

(١٠) الآيات : ٨٥ – ٢٣١ – ٢٥٣ البقرة : و٢٣ الأنبياء : و١٤ – ١٨ الحج : ١٨ الفرقان : و٤٠ الروم : و١٩٨ المنافقون : و١ الممتحنة .

(١١) الآيات : ٧١ البقرة : و٧٩ المائدة : و١٧٩ الأنعام : و٣٦ – ٤٦ يونس و٣٦ هود: و٥٠ النحل : و٤١ النور : و٧٤ – ٢٢٦ الشعراء : و٣٤ النحل و٧٠ الزمر : و٦ التحريم : و٣٦ المطففين : و٧ البروج : و١١٥ – ١٨٨ آل عمران .

(١٢) الآيات : ٩ الأحقاف : و٢٥ القيامة .

(١٣) الآية : ١٠٦ من الصافات .

(١٤) الآيات ٦٨ – ٧٧ من الحج .

(١٥) الآية : ٣٣ الكهف .

(١٦) الآيات ١٠ – ٦١ يونس : و ٤ المؤمنون : و ٧١ الحجر : و ١٧ – ٦٨ – ٧٩: و ١٠٤ الأنبياء .

(١٧) الآيتان : ١٠٨ هود : و ١٦ البروج .

(١٨) الآيات : ٤٧ النساء : و ٤٢ – ٤٤ الأنفال : ٥ – ١٠٨ الاسراء : ٣٧ الأحزاب و ١٨ المزمل .

(١٩) الآية : ٧٣ الأنبياء .

(٢٠) الآية : ٢٠ من الشعراء .

(٢١) الآية ٧٣ الأنبياء .

(٢٢) الآية : ٢٠ الشعراء .

(٢٣) لسان العرب لابن منظور – تصنيف يوسف خياط ، طبع دار لسان العرب بيروت (ف – ز) .

(٢٤) المرجع هو إلى : «الكتاب» لأبى بشر عمر بن عثمان بن (سيبويه) تحقيق محمد هارون ، الجزء الأول». طبع دار القلم ١٩٦٦ م ص ١٣ .

(٢٥) ن . م . ص ٣١ .

(٢٦) ن ، م س ، ص ٣٥ .

(٢٧) ن ، م ، س ، ص ٣٦ .

(٢٨) ن ، م ، س ، ص ٣٦ .

(٢٩) ن ، م ، س ، ص ٣٥ .

(٣٠) ن ، م ، س ، ص ٣٤ .

(٣١) ن ، م ، س ، ص ٣٤ .

(٣٢) أدرجنا نسق التفاعل فى صورة التعدى لأنه ضرورجة منها فى جهة التعدى وان اختلف عنها فى صورة الفاعلية كما سنعلم لاحقا .

(٣٣) الكتاب لسيبويه : ص ٣٤ .

(٣٤) ن م ص ٣٦ .

(٣٥) البقرة .

(٣٦) لمن يبتغى الاتسزادة فى شأن الزمن وعلاقته بالموجود فيه ان يرجع إلى لسان العرب لابن منظور فى مادة (ز، م ، ن) أو إلى الجزء البيانى من بنية العقل العربى للدكتور: م ، ع ، الجابرى فى فعل هام تحدث فيه عن الزمن ص ١٩٢ .

(٣٧) يطرح ابن جنى فى الخصائص هذا الموضوع طرحا يرى من خلاله أن الدلالة المعنوية غير ضرورية يقول : «الا ترى إلى قام ، (ودلالة لفظة على مصدره) ودلالة بنائه على زمانه ودلالة معناه على فاعله ... واما المعنى فانما دلالته لاحقة بعلوم الاستدلال، وليست فى حيز الضرورات (والمعلوم بالمشاهدة) – الخصائص لابن جنى، تحقيق محمد عالى النجار دار الهدى للطباعة والنشر – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية الجزء ٣ ص ٩٨ .

إلا أننا نعنى بالضرورى غير ما عناء على الاحالج نسقيا ودلاليا سواء بدلالة صناعية أو لفظية أو معنوية ، كذلك فان المحتوى التجريدى الذى ننظر منه هنا إلى الفاعل مختلف فابن جنى قد نظر إلهى فى تعينه الأول، أما هنا فالنظر إليه فى حال تجريده الثالث وخلوه من كل تعيين (المحل البنيوى) .

(٣٨) لسان العرب لابن منظور المجلد ٢ ص ٥٤٧ .

الفصل الثانى

١ - تمهيد .

٢ - طرح الاشكال الكلامى فى مفهوم الفعل .

٣ - معطيات مؤسسة

٤ - ثلاثة مباحث .

(أ) الفعل الالهى .

(ب) الفعل الإنسانى .

(ج) الفعل الطبعى .

٥ - استفادات .

٦ - استخلاص وخروج

تمهيد :

فى الفصل الأول تعرفنا على الأنساق التى يسمح بها الأفق المنطقى الضمنى العربى لأى فعل ممكن واستعنا بكشف النحاة الأوائل عن هذه الضمنيات وتحويلها إلى صرائح .

وتنقسم الأنساق كما أسلفنا إلى صورتين من حيث التضمن والشمول :

١ - صورة منطقية عامة تلخصها الاحالة البنيوية فى أقصى درجات تجريدها النظرى .

٢ - صورة منطقية خاصة تلخصها الحدود التاريخية للدلالة والصورة الأولى تحتوى الثانية وتنظمها ضمنيا .

- **الصورة الأولى تبين القبة الكبرى للامكان العقلانى** . والصورة الثانية يحدها الوعى التاريخى بالمعنى ، والمخصوص والمعين، فهى إذن عقلانية مشدودة لفترة من فترات الوعى التاريخى . وهى حقل تجدد المفاهيم ، إلا أن لها هى الأخرى مجالها الاحتمالى الذى يبسط نفوذه على مساحة أقل من المساحة التى يبسط عليها المنطق الشامل نفوذه .

ضمن النسق الأول والثانى يجب أن نبحث عن الخطاب . فالخطاب ، اذن ، سيكون «امكانا معززا» داخل الصورة المنطقية التاريخية . ومن ثم مشمولا فى النسق المطنقى المنطقى العام، ويتضح الأمر أكثر فى الرسم البيانى التالى (شكل ٥) ومشتقيه (أ) و (ب) .

وحتى لا يلتبس الخطاب المقصود هنا بالكلام العادى عند اللغويين ، فان المقصود بالخطاب هنا لاختيار وجه وحيد من الدلالة التاريخية لانجاز كلام محدود يبرر نفسه فقط . الخطاب يخلق مبرراته الذاتية ويضيف نفى ما

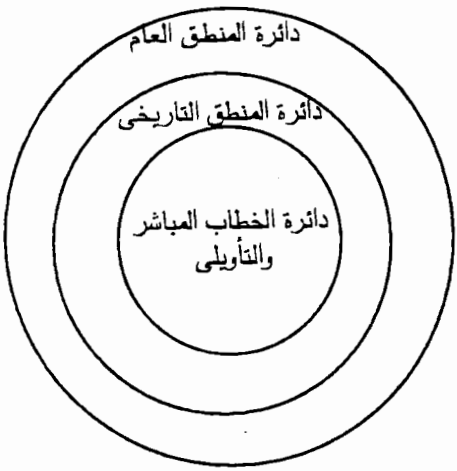
سواه من امكانات الإستعمال اللغوى بواسطة آليةَ استغراق الامكانات الأخرى فى وجه وحيد، سواء أكانت امكانات تعالق أم امكانات تدليل. ويدعم هذه الآلية بواسطة تحويل التصور الذى يقترحه إلى وجود عينى ضاغط . والوجود الضاغط بواسطة زخم الفعل المتجسد، سيكون مرجعا ادراكيا أساسيا للوعى العام مما يجعل الخطاب قادرا على خلق مرجعية واقعية تؤسسه وتنفى غيره . هذا هو القصد من عبارة الامكان المعزز التى وردت قبل قليل . وقد نعود إلى المسألة فيما بعد أما الآن فنتساءل :

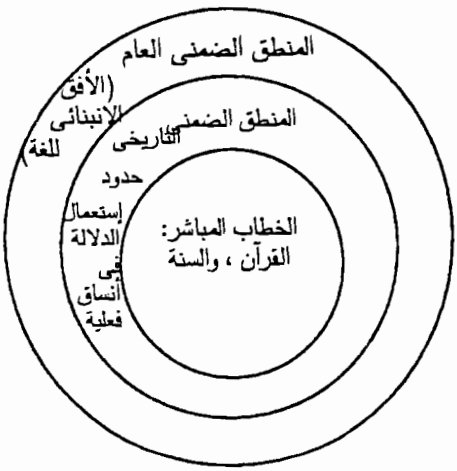
أين رسمت دالة الخطاب ، المباشر والتأويلى ، مسارها فى المنطق التاريخى ثم المنطق العام ؟ بصورة أجلى : كيف رسم الخطاب الفعلى الاسلامى دالته داخل الوعى التاريخى والوعى الأصلى العقلانى العام العربيين كما عكستها اللغة العربية ؟

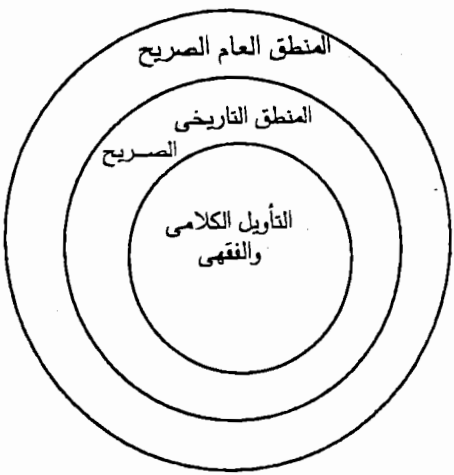
اذن : السؤال يستحضر العلاقة بين ضمنيات الوعى الأساسية والتاريخية والعربية والخطاب الاسلامى المباشر فى جهة . وفى جهة أخرى يستحضر العلاقة بين صرائح التأويل اللغوى وصرائح تأويل الخطاب الاسلامى المباشر .

الرؤية الاسلامية والدلالة التاريخية للغة :

للرؤية الاسلامية وجهان احدهما خطاب مباشر للوجود يفسره . والثانى تأويلى يقوم على الخطاب الأول ويفسر الوجود من وراء حجاب والحجاب هو النص المباشر ذاته، وكلا الخطابين «المباشر والتأويلى» يتأسس فى الدلالة التاريخية لأنه خطاب يستعمل اللغة والاستعمال يستوجب اختيار وجه تعبيرى على وجه أخرى. وإذا لم نقم بهذا الاختيار الاستعمالى فلا خطاب ، بل لا كلام . لأن جميع الوجوه اللغوية لا يمكن أن تخرج كلها فى صورة كلامية واحدة معينة .


دائرة المنطق العام
دائرة المنطق التاريخى
دائرة الخطاب المباشر
والتأويلى


المنطق الضمنى العام
(الأفق
الإنبنائى
للغة)
المنطق الضمنى
التاريخى
حدود
إستعمال
الدلالة
فى
أنساق
فعلية
الخطاب المباشر:
القرآن ، والسنة


المنطق العام الصريح
المنطق التاريخى
الصـــريح
التأويل الكلامى
والفقهى

ونتيجة هذا التأسيس فان الخطاب الاسلامى عمل على استغراق الدلالة التاريخية التى خضع لها . ولئن كان قد خضع لهذه الدلالة بفصاحته واستقامته ، فانه فى مرحلة لاحقة سعى إلى استغراق وجوه الدلالة التاريخية القبلية عليه ، فى وجه استعماله لها للتعبير عن الكون . لنضرب مثلا لذلك من القرآن : «هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شىء عليم» [1] ، ان ورود الفعل «خلق» فى دلالته التاريخية والمنطقية يتجاوز حدود قصر الخلق هنا على الله ، فقد ورد فى لسان العرب لابن منظور فى مادة (خ ل. ق.) «... وأصل الخلق التقدير قبل القطع ... والخلق فى كلام العرب : ابتداع الشىء على مثال لم يسبق إليه ... ورجل خالق أى صانع» [2]، فالحدود الدلالية التاريخية تسمح بأن يقال للانسان خالق ، ولكن الخطاب القرآنى لا يسمح بذلك ، لأنه يطلب استغراق المدلولية فى وجه وجودى واحد هو وجه الحقيقة الاسلامية ، فالخلق الانسانى من الله «يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» [3]، «والله خلقكم وما تعملون» [4]، «وكل شئ آخر من خلقه مما فى السماوات والأرض : «هل من خالق غير الله» هذا التدخل كان وراء مسألة خلق الأفعال عند المتكلمين والاختلاف الكبير فيها .

– تدخل هذه المسألة الدلالية على مستوى المنطق العام فى الاحالة الضرورية للعلاقة بين الضمير الاسنادى، وفعله . وتدخل فى المنطق الدلالى (التاريخى) الخاص من باب الأوجه الاحتمالية للدلالة التاريخية . فهل يمكن ان تنقل الضرورة المنطقية من وجه احتمالى حتى يصبح ضروريا؟ أى هل يمكن أن تنقل الضرورة المنطقية إلى ضرورة فى وجود بعينه؟ على كل حال قبل الاجابة نتذكر أن الخطاب يخلق وجودا بعينه، وهذا الوجود قد يخلق ضرورته . الا أن هذا لا يؤثر على أصول الامكان .

الاستغراق والاحتمال

بحسب تصنيف سابق رأينا ان دائرة الضرورة فى الاحالة المنطقية، تتوقف عند أصناف الضمير الناتجة عن تزاوج سبعة اعتبارات هى: (الافراد والجمع، والتثنية والتذكير والتأنيث، والغياب والحضور(*)، ولا يوجد ضمير الا عند تقاطع ثلاثة أوجه من هذه الاعتبارات (الغياب والافراد والتذكير) مثلا.

فإذا تعلق فعل ما بضمير ما، كما أسلفنا – لا يوجد فعل الا وهو محيل على ضمير – فان الضمير سيحيل على ثلاثة اعتبارات من السبعة المذكورة بالضرورة، أى إلى الصنف ذى الخصائص الثلاث، لكنه لا يتجاوز ذلك بضروريته، بل يترك للاحتمال مجالا للحركة تحدده الدلالة التاريخية لمعينات الصنف الضميرى. ولما كان الضمير لا يقوم بفعل معين، وانما معيناته هى التى تقوم به، كان المنطق العام يتوقف عند الأصناف الضميرية، ويترك للمنطق الخاص، الذى هو تحولات العلاقة بين معينات الفعل ومعينات الضمير، يترك له حقل العمل. ووجه الغرابة كامن فى أن الخطاب المباشر والخطاب التأويلى، يعملان على نقل الضرورة التى نلمسها فى لحمة الضمير والفعل المجردين، إلى العلاقة بين المعين من الأسماء، والمعين من الأفعال المقصودة، حتى تصبح الثانية ضرورة مثل الأولى. فيصبح عالم الوجود كما فهمه الإسلام، خاضعا لنظام معين، كما خضع له المنطق اللغوى. ولا يمكن أن يصبح للمعينات هذا المعنى الضرورى، الا إذا دخلت فى صراع مرير ضد الاحتمالية التاريخية والأصلية، لأجل استغراق الاحالة الدلالية التاريخية فى صورة واحدة، تطابق صورة الحقيقة الوجودية، كما يقترحها الخطاب الاسلامى. ودخولها فى هذا الصراع الاحادى الاستغراقى، سيجعل الكلمات الأكثر محورية فى الخطاب الاسلامى (الدوال الفعلية الوجودية)

(*) والتثنية لأنها تدل دلالة ذرية على الاثنين فلا زوج لها، ولذلك كانت السابعة.

عرضة لاحتواء مثل هذه الزوابع الدلالية. ففى كلمة مثل «خلق» ستصارع الدلالة الاحتمالية اللغوية، مع الدلالة الأحادية الوجودية الاسلامية. فإذا نجحت المدلولية الوجودية الاسلامية كوجه وحيد يستغرق الدال اللغوى، أمكن الحاق العلاقة بين المعنيين (الاسمى (الله) والفعلى (الخلق) بعلاقة الضرورة، لأن هذا الاسم – فى المنظار الاسلامى – لا يمكن أن يترابط الا مع فعل معين (خلق)، وذلك لأحادية الوجهة فى مدلولى الدالين فإذا تم هذا فى كل الدلالات الحساسة من الوجهة الاسلامية، نتج عن ذلك وضع جديد، يرسم مدلولات تاريخية، ترتكز على محددات عقدية، ما وراء لغوية، تفهم العالم على وجه ما. وتستوعب ما يسد الاستعمال الحاجى فى وجه وجودى وحيد. وبهذا يكون الاستغراق الدلالى، لوجوه الاحتمال اللغوى التاريخى، تأسيسا لضرورة فى المعين من أفعال الوجود هذه المرة، لا فى المجرد من أفعال اللغة. ولا المعين منها(*). ويتم هذا على حساب البنية اللغوية العامة، لأن الصراع سيكون بينها وبين الوضع الجديد، على مسألة الضرورة المنطقية، التى كان المنطق اللغوى يحتفظ بها لنفسه. ولن ندرك حجم العمل وصعوبته، الا إذا تذكرنا أن «الهو» و(لواحقه) يسمح لنفسه منطقيا بأن يترابط مع الفعل «التجريدى» وترابطه مع الفعل «التجريدى»، سبيل إلى ترابط جميع أفراد صنفه (الضمير) مع جميع أفراد صنف الفعل. وتأتى الدلالة التاريخية لتزيد الطينة بلة، لسماحها بترابطات يحدها الوعى التاريخى لقوم لا يؤمنون بالوحدة وانما ديدنهم التعددية (الوثنية) أحيانا، وجهل الأسباب أحيانا أخرى. ان دعم الوجهة الخطابية بفعل يجسد فى الواقع يقوم به حملة الخطاب، ضرورى لتحويل الصراع من مستواه النظرى المجرد، إلى صراع بين وجودين فعليين. لا بين نظرية وفعل فقط. اننا على أبواب فعل اسلامى سيخلف زخما دلاليا. ومن ثم

(*) كما هو جلى سترسم الدلالة والعلاقة بين المداليل دائرة أضيق من المنطق الخاص، أى ما يسمح به المعين التاريخى داخل اللغة. ومثال ذلك ما رأيناه فى «خلق» فحص معين ويمكن أن ترتبط بغير الله ولكن الاسلام يرسم لها مجالا للعلاقة أضيق من هذا التعيين اللغوى.

مرجعا للتصور، خطاب ايجاد لا خطاب تأمل فقط.. خطاب يزود نفسه بمرجعيته ومن هنا مصدر قوته.

– ومهما كان الامر صعبا فان الدلالة الاسلامية الاحادية، وبنيتها الاحادية كذلك، ستخضعان لنظام أو أنظمة لغوية، ولكنها ، مع ذلك ستسعى لجعل ما اختارته من هذه الأنظمة والدلالات، وجهها وحيدا للدلالة والبنية، دلالة على الأشياء ونظامها الكونى. ويتم هذا حسب غايات واعتبارات عقدية تفهم اللغة على أنها ذات وجه وحيد دلالة وبنية. وكونها كذلك يجعلها تتطابق مع الكون ومعانيه. ليسا فوضويين فى النظرة الإسلامية، بل لهما تصنيفهما الخاص بهما. ويعود هذا التحديد إلى فعل التخير داخل الخطاب الاسلامى.

– بين الوعى التاريخى بالوجود وأصول العقل العام (واللذين تحملهما اللغة معها) والرؤية الاسلامية للوجود، سيكون الخصام ذا شقين: خصام على الدلالة الخصوصية. وخصام على صورة البنية المعبرة عن الفعل فى الكون، فى ثوابتها، وحدودها، واتجاهاتها فى المسارات التى تنشئ بها أو تعيد. فما هى بإيجاز تجليات هذا الصراع فى الكلمات وأشيائها؟ والبنى وانسقتها الوجودية، بالنسبة للخطاب الاسلامى؟.

١– الصراع التأسيسى على الاحالة اللفظية المنطقية والوجودية:

تنقسم الدلالة اللغوية إلى دال ومدلول. والدال هو الرمز الحسى الصوتى، المعبر عنه فى اللغة العربية كتابة بالحروف وكميتها الصوتية نطقا. أما المدلول فهو المعنى الذى يحيل عليه الدال، وهو معنوى ذهنى (تعبير عن وجود مفترض أنه كذلك) . والدوال الهامة فى اللغة تستخدم فى أكثر من مدلول (معنى لموجود) . لأن الخطاب المباشر يركز على الدوال المحورية معنويا، ليستغرقها توسيعا أو تضييقا. ونأخذ مثالا من الأسماء والأفعال لنناقش نتائج المثالين معا. وليكن المثال كلمات هامة فى الحقل الدلالى اللغوى والفلسفى، ومنها كلمة «اله». لقد ورد فى

القرآن الكريم: «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يفصون»[٥]، فدلالة النص القرآنى تمنع ان يطلق (اله على غير الله وتعمل على استغراق الدلالة اللغوية التى يحددها لسان العرب بحدود أخرى كثيرة، حيث يقول ابن منظور فى لسان العرب: «أصله (الاله) من اله يأله إذا تحير ... وكان العرب فى الجاهلية يدعون معبودهم من الأصنام والأوثان آلهة... فإذا قيل الاله انطلق على الله سبحانه وعلى ما يعبد وإذا قلت الله لم تنطلق إلا عليه سبحانه[*]. والآلهة الحية العظيمة. فالدلالة التاريخية لكلمة «اله» تشمل وجوها من المدلولات. والدال فيها ذو فروع مدلولية، ولكن القرآن يختار منها وجها واحدا للتدليل على اله واحد «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله» (المؤمنون ٩١). وقد قاد الجهد الذى قام به المؤلون اللغويون المتكلمون، إلى جعل «ال» الاستغراقية دالة على الله الواحد، بينما تفرغ الدلالة اللغوية جميع الأحوال الدلالية التاريخية الممكنة الأخرى. و«ال» الاستغراقية دليل دامغ على الجهد التأويلى والنصى. لنفى كل المدلولات التى تطلق على الله الواحد الأحد، إذ لما كان واحدا فى وجوده وجب أن يكون الدال عليه واحدا. حتى يتم التوحيد فى وجهى الدلالة، لأن ذلك يهيئ لعدم امكانية الايهام المدلولى، بأن فى الدال احالات تجعله يشرك مع الله أحدا فى الدال. وبالتالى فى المدلول، أى عقليا، لأن ذلك هو عين ما حاربه الإسلام بالسيف (كثرة الآلهة). وعليه سيقف الاستغراق الاسلامى فى وجه الدلالة التاريخية حتى لا يتسع شرك الاحالة التاريخية مع الدال المصاحب لها عادة. وسيقع نفس هذا الأمر فى شأن «الخلق». لكن بحجب المعانى الأخرى للخلق، بواسطة أحاديث مصاحبة لورود الكلمة، وحجب الوجوه الاسنادية عنها مما سوى اسنادها لله. أما كيفية الاسناد، وعلاقة المسند «الفعل» هنا. بالمسند له (الخالق)، فينقلنا إلى النوع الثانى من الصراع وهو الصراع على الأبنية النسقية. فما هو شكل هذا الصراع؟

(*) ابن منظور من آخر نصه فى تخصيص الله بالتعريف لم يكن لغويا فقط بل كان متكلما أيضا أو خاضعا لدلالة المتكلمين. وهذه أمور يلقاها الباحث كثيرا فى تاريخ التنظير اللغوى.

٢- الصراع الأصولى على الأبنية ونشوء أشكال الفعل فى مباحث الكلام:

يمهد الصراع التأسيسى الدلالى اللفظى للصراع الأصولى البنيوى، لأن الدلالة المعطاة، دلالة مميزة للكلمات التى اكتسبت معنى جديدا، بابراز وجه من أوجهها التاريخية، بواسطة تأكيد الاسلام على ذلك المعنى. وستهيئ هذه الدلالة الجديدة لنوع من الترابطات هو وجه من أوجه الصور المنطقية للتعبير عن الفعل. وبالتالى تنشأ بنيات جزئية تنسجم مع نظام الدلالة الجديدة، أى مع الرؤية الإسلامية الفلسفية للكون. ودون أن ندخل فى دوامة الأسبقية واللحوق، بالنسبة للفظ أو البنية، فان الدلالة اللفظية تمهد للبنية من وجهة مناقشة معنى أو مدلول بعض الكلمات فى خارطة الاستعمال الاسلامى العربى. فإذا كانت هذه الكلمات أفعالا، فإنها تحيل على محلات بنيوية تجاورها. وبعد فمن هو المعين داخل هذه المحلات؟ أهو الانسان؟ أم الطبع؟ أم الله؟ وتحديدا من المسؤول عن الاتيان بالفعل من المعينات؟، يجر هذا إلى الامكان العلائقى أو عدمه، بين الفعل والمعين الجديد له (اسلاميا). أى إلى امكانية نشوء البنية، من عدم امكانه. وما يتم منطقيا، يصاحبه اعتقاديا نظام كونى مطابق له. ويصاحبه عمليا نظام مطابق له. ولعل ما انتهى إليه البحث فى الفصل الأول يفيدنا هنا اجرائيا، ألا وهو أن لمفهوم الفعل وجوها ينظر إليه منها: فان نظرنا إليه من زاوية ما تتعلق به الأفعال من الموجودات اللغوية، اكتشفنا نظامين للتعالق: تعلق بفاعل، وتعلق بمفعول به. وإذا نظرنا إليه من وجهات الفاعلية، صادفنا شكلين من أنواع الحركة: حركة سهمية وحركة تصادمية. وإذا نظرنا إليه من زاوية الأثر الواجب لكل فعل، وجدناها نظاما واحدا هو: نظام المفعول المطلق. وإذا نظرنا إليه من ناحية الزمن وجدنا فيه ثلاثة أزمنة:

- ما تحقق بالماضى - وما هو فى حال التحقق - وما سيتحقق. فإذا تعلق

الأمر بالاسناد، كان معلقا بثلاثة حدود هى بمثابة تجريد لأصناف من الأسماء. ويتم تصنيفها بواسطة دمج ثلاثة اعتبارات من سبعة (الأفراد، التذكير، الحضور) مثلا. ولن يقف الخطاب الاسلامى بشقيه ضد هذه الاعتبارات، وانما سيختار من بينها ما يفيده ليتخذه بعد ذلك وجها وحيدا، حتى لمنطق اللغة نفسه. لأنه المنطق الوحيد للوجود عنده. والبنية التى سيتركز التأويل على ابرازها هى بنية ما له فاعل، لأنها، كما أسلفنا، مظلة ابستمولوجية للرؤية الكونية، التى تكرس نظام ما له فاعل أو مسبب (بكسر) منطقيا. فكون الأفعال لا توجد الا ولها فاعل، يؤسس البرهان الأهم كلاميا (على الله بحدوث العالم)، فـ «كل حادث لابد له من محدث»(*) تتطابق منطقيا بل هى محتواة فى العبارة: «كل مفعول لابد له من فاعل» وهى مسألة مطروقة وأقرب من القرب.

ولكن الاقرار بصورة الفعل، لا يعنى ان البرهنة على تعييناته تصبح ضرورية، لأن خانة المعين ستبقى احتمالية، وذلك لأسباب نذكر منها: ان نفس الفعل تجرى عليه فاعليات أكثر من فاعل «ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين» (الأنفال ٣٠) وسنبسط ذلك فى وقته. وهذه الامكانات يسمح بها المسار المنطقى العام (السببى الفاعلى). وتسمح بها الدلالات التاريخية ووجوهها الأقل احتمالية.

فأى المسببات المعينات فاعل على الحقيقة؟ وان كان فاعلا فما حقيقة فعله؟ وما هو فحوى مفعوله؟

هذه هى بؤرة الاشكال التأويلى الفقهى والكلامى التى ستنشأ على مناقشاتها نظريات المتكلمين حول الأفعال: أهى من الله؟ أم من العباد؟ أم من الطبع؟ أم من كل على حدة؟ أم منها جميعا ومعا؟.

(*) حدث فعل لازم فى الأصل، الا أنه عدى، فأصبح «الحادث» هنا من فاعل بمعنى مفعول. انه وجه آخر من وجوه تكشف الفاعل المتغيب على صفحة المركب للمجهول.

الانشاء والتفسير

يقدم الخطاب القرآنى من بين ما يقدمه نظاما تسلسليا لمجرى الفعل فى الوجود. وهذا النظام يبدأ انشاء من الفاعل (الخالق – الله)، وتجرى فاعلية هذا الفاعل على الفعل (الخلق). ثم بعد تحقق الفعل يكون المفعول المطلق (الخلق). والمفعول به (المخلوق). وهذه النظرة تتبع نظام الايجاد والانشاء. أما الخطاب التأويلى غير المباشر فيقوم بما يمكن أن يسمى سباحة ضد التيار، وذلك حسب نظام البرهنة والانتقال من الضرورى: عالم الشهادة) إلى المعلوم برهنة (عالم الغيب). فهو يعكس نظام الكون التسلسلى لكى يحصل على قاعدة لبرهانيته الدائرة حول المغيب، من خلال استغراق الوجه الصورى لنظام الفاعلية، فى تدليله على صحة الفعل لله، أو للعبد، أو للطبع، عند القائلين بذلك.

ولما كانت البرهنة تضع فى الحسبان هدفا لها هو الفاعل. والفاعل يدل على الله أو على غيره، فيجب أن يميز بين سائر الفاعلين والله، لأن تلك المهمة هى التى جاءت الشريعة لأجلها(*). ويجب أن يكون التمييز من أحد وجهين للفاعل: أحدهما فعله. والثانى: ذاته. وقد لا تطرح الذات فى الحقل العربى الاسلامى، ما تطرحه افعالها. الا أن الاثنين يطرحان ما لا حصر له من المشاكل الدائرية، وذلك فى علاقة الكينونة والمرتبة، والوجوديتين، بالفاعلية، أيأتى التمييز من مرتبة

(*) هنا تدخل الغاية التبريرية، فى صلب البرهنة القائمة على نشاط عقلى، ينساق وراء ضرورته الخاصة. وفى هذه اللحمة بالذات سيقع تحويل مجرى النهر العقلى البحت، إلى المزارع العقدية التى استصلحها وعمرها المتكلمون وزرعوها ببذورهم.

– ملاحظة:

جاء الاسلام ليركب أفعالا كثيرة للمعلوم، كانت مصاغة بدون فاعل. منها على سبيل المثال (خلق) وقد وردت هذه الصياغة فى القرآن نفسه (خلق الانسان من عجل). وورودها هكذا يعنى تسرب الاستعمال الدارج إلى صورة الخطاب القرآنى، الذى يريد فى الحقيقة أن يركبها للمعلوم. والتركيب للمعلوم، هنا، يعنى التعيين.

الوجود؟ أم من القدرة على الفعل واحداثه؟ وهناك مفارقة أخرى تأتى من السماح باسناد الفاعل لأكثر من معين، وهى أن لكل فعل فاعلا واحدا، لكن نفس الفعل يقوم به أكثر من فاعل (الله – الانسان – الحيوان – الكواكب) . فكيف يستقيم هذا؟ نحل هذا الاشكال مرحليا لنتجاوزه . والحل هو أن الفعل فى السياق الزمنى للوجود . وهو كذلك احداث . وكونه احداثا متزمنا فحسب، يجعل قيام الكل به، حسب حدود الوعى التاريخى، ممكنا . ويجعل تعاقبهم على القيام به كذلك ممكنا . وبالتالى يقوم أحد ما بالفعل، ثم يقوم به الآخر . وهكذا: اما فى نفس الزمن، وذلك للقدرة على الاحداث . وأما فى زمن متسلسل، لنفس القدرة . والأسئلة التى تكون أكثر اتصالا بلب الاشكال هى: هل أفعال الفاعلين متكافئة فى الزمن والاحداث، ما دام يجرى على الفعل من طرف فاعليه، ما يجرى عليه، من طرف فاعل آخر فى مرتبة عليا، أو فاعل فى مرتبة دنيا – من نظام الوجود؟ وعلى أضواء ذلك: هل يوجد تمييز جدى، فى أفعال الفاعلين، مادامت الفاعلية لا تغير مساراتها بحسب الفاعلين (الاتجاه السهمى لأجل الخلق والانجاز) . بمعنى آخر: هل يؤثر الساكن فى المتحرك؟ أى هل تؤثر رتبة الكون فى الفعل التكوينى، أم أن الرتبة الوجودية لا تنقص ولا تزيد من مدى الفاعلية؟ بصورة محددة هل يزيد علو رتبة الفاعل، فى علو بنيته «الفعلية» التى ينشئها؟ وهل ينقص من هذه البنية، دنو فاعلها؟ وهل بقاء الفعلين فى نفس الدالة الخطية التى ترسمها الفاعلية التكوينية، مؤذن بتكافؤ الفاعلين؟ أى هل وحدة البنية الفعلية، مؤدية إلى تساوى الفاعلين من وجهة البداية؟ أو تساوى المفعولين من وجهة النهاية؟ .

يجيب الاسلام بخطابه المباشر للفعل، وخطابه المؤول للخطاب المباشر، اجابتين على هذه الأسئلة . اجابة القرآن عملية غير مباشرة للسؤال . والاجابة الكلامية مباشرة للسؤال فى حد ذاته .

(أ) **الاجابة القرآنية** (وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد)(٧).

(وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه) (٨).

(قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا) (٩).

(وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم) (١٠).

– كل هذه الموجودات تقوم بفعل «القول» ولكل واحد من هذه الأفعال، نفس ما للأفعال الأخرى، من محكى القول. والفاعلون على التحديد هنا هم: الله، والثقلان: (الانس – والجن)، و والملائكة وما سوى الله من الأشياء الكائنات الفاعلة، مقسم إلى عصاة كفرة، أو مؤمنين طائعين. والمعصية اقتراف الفعل، كما ان الايمان إتيان لفعل. مهما كان الفاعل فان البنيات لا تنقص ولا تزيد. فالاجابة القرآنية تقرر أن ذات الفعل يقوم به فاعلون من مراتب وجودية مختلفة متفاوتة فلا تتغير احداثياته. فما هى حدود هذا التكافؤ تأويليا؟

(ب) الاجابة الكلامية : يقول الخياط فى الانتصار «والصحيح من القول هو ان الله جل ثناؤه كان ولاشئ معه»(١١) فيثبت الكون لله قبل تكوينه للأشياء بـ (الفعل). ويعنى ذلك استقلال الكينونة عن الفعل عنده. وتتضح الأمور أكثر عندما تتعلق بالانسان «أن من زعم ان الله لم يخلق الكافرين والمؤمنين فقد نفى عن الله خلق الانسان، لأن الكافر عنده انسان وكفره والمؤمن عنده إيمان وانسان يعنى (عبادا) (*)(١٢)». الانسان، وهو هنا يستوعب دلالة كل ما سوى لله (العباد) من الفاعلين: يتشكل من كائن هو الانسان، وفاعل لفعل محمود هو المؤمن، أو فاعل لفعل مذموم هو الكافر: ولك أن تعجب من هذه المسألة الخطيرة جدا والتى يكون فيها الانسان ذا هوية خارج الايمان والكفر. هذه الهوية ما وراء الكفر والايمان (الفعلين القطبيين فى الاسلام) هى التى تستند إليها صفة الوجود (كينونة الكائن). أما الايمان والكفر ففعلان يتصف بهما الانسان: الكائن بعد ان كان موجودا. والكيان هو ما سيصبح مشجب الصفات التى تنخلع على الفاعل من انجاز أفعاله، واتصافه من وراء تلك الأفعال بأنه هو فاعلها، ويستوى فى مسألة الصفات،

الذواتية الكيانية والصفات الفعلية، كل الفاعلين فى مراتب الوجود فبأى شئ يقع التمييز الوجودى بين الفاعلين الكائنين؟ أبالذوات؟ أم بالأفعال؟ نحن هنا اذن أمام مفارقة عويصة: فاما ان نجعل الكائن فى رتبته الوجودية، يساوى كائنا آخر دونه رتبة وجودية، فى الأفعال. وأما ان نميز بين الكائنات فى مراتبها، بالأفعال. وذلك سيقود أولا إلى الغاء الرتبة كمعطاة فى تكوين الوجود. وثانيا إلى أن بالأفعال نفسها لا تعطى هذا التفاوت الموجود فى المراتب الوجودية بدليل فعل «القول» الذى رأيناه آنفا. فذلك الفعل يتشكل من أحداث وزمن وفاعلية، تقود إلى مفعول مطلق أو محكى قول، أى بمعنى انطلوجى، إلى نفس الموجود. لا فرق فى ذلك بين قول وقول. فما الفرق بين الفاعلين؟ ومن ثم بين الأفعال؟ ومن ثم بين المفعولات؟ مع أن المتكلمين يتحركون فى حديثهم حسب نظام للحجج (من المشاهد إلى الغائب)، أو كما يدعون، فان نظام الموجودات يسير حسب نظام تراتبى، نظام السبب (من الفاعل إلى المفعول)، لا بمعناه الطبيعى، بل بمعناه المنطقى المجرد «كل فعل لابد له من فاعل». وسنمزج الطريقتين – أن أمكن – لأننا لن نكون بصدد حديث تبريرى، وانما بصدد حديث عن العلاقة بين الثوابت، والانتقال من واحد من الثوابت إلى واحد آخر. يتم ذلك الانتقال حسب «الاحالة» الفاعلية الكونية المقامة على أفق احالى بتظليل عقلانى، يحوى كل تصور لامكانات الوجود، على ذلك النحو المعين.

ونعود إلى اشكالنا على أضواء المحددات الآنفة: كنا عند مثال «القول» أمام أحد أمرين: أما أن نعتبر الكائن من حيث هو صاحب فعل. عندها سيكون خلع صفة الفعل على هذا الكائن، لا يزيد فى رتبته شيئا. لأن الكائنات من مراتب وجودية مختلفة لا يقومون بأفعال مختلفة الصور، مختلفة النتائج، وانما يقومون بنفس الفعل «قال» على نفس الطريقة (قول شئ ما). وبالتالى لا تكون مراتب حسب الأفعال. وهنا تنتفى الرتبة التفاوتية فى الفعل ونسقط فى التشبيه. واما أن نعتبر الرتبة الوجودية، وهنا لا تكون للفعل قيمة فى معطيات الوجود، ذلك ان

الكائن موجود على ما هو عليه فى رتبته تلك دون أن يقارف فعلا، ولا حاجة له به، لأنه مرتب دونه. وينتج عن هذا نفى كل ما يتعلق بالفعل من قدرة فى الفاعل، واختيار منه، وعلم... وغير ذلك. وينتفى الفعل ونسقط فى مقولة (العجز). فاما .... واما .... فهل يمكن أن يحل الاشكال بأسبقية «الكونية» على «الفعلية» أو بأسبقية (الفعلية) على (الكونية) فى الوجود؟ لا يبدو ذلك تمكنا حتى الآن الا اننا سنطرح السؤال بصيغة أوضح عل ذلك ييسر لنا مقاربة الاجابة عليه، فنتساءل التساؤل العنقودى التالى: هل الكائن كائن قبل أن يفعل؟ وهل الفاعل فاعل قبل أن يكون؟.

– وهل الكائن الفاعل فاعل قبل أن يفعل؟ أم لا يكون فاعلا الا بعد صحة الفعل منه؟

الوجود الفعلى والوجود الكينونى

– للوجود فير حقل البيان العربى، مما يعنينا، معنيان: أحدهما «وجود الضالة» فهى موجودة. والآخر «وجود الشئ عن عدم» (١٣) فهو موجود. ونستخلص من هذا ان الموجود اما موجود عن عدم لم يكن قبله كون للموجود وأما موجود بعد أن كان مفقودا، لا من حيث هو معدوم كلية. والموجود الأول يرادف الحدوث والموجود الثانى يرادف الكون، مثلا : «الحدوث كون شئ لم يكن»(١٤) وأيضا «كان يكون كونا وجد واستقر»(١٥). وقد اتفق كل المتكلمين على وصف الفاعل بأنه موجود. أما الفعل فقد تقدم الحديث عن قيامه على قاعدتى الحدوث والزمن. ونعنى به (أى الفعل) هنا تكوين الأشياء بعد أن لم تكن.

فهل الفاعل الموجود «كائن» أم «مكون»: أو هما معا؟.

لا خلاف بين المتكلمين فى أن الفاعل يسبق فعله وجوبا، لأن نظام الايجاد الانطلوجى لا يكون عندهم الا على ذلك الحيال. يقول الخياط «ان حركة قبل حركة لا إلى نهاية ايجاب ان الفاعل لم يسبق فعله وهذا محال»(١٦)، ويقول

القاضى عبد الجبار فى كتاب شرح الأصول الخمسة «يقال أن هذه التصرفات (الأفعال) محتاجة الينا (الفاعلين) فى الحدوث»[١٧] ويقول الأشعرى (أبو الحسن) فى اثبات تقدم الفاعل على فعله، عن طريق اثبات ذلك لله وحده «لا يكون فى الأرض شئ... **الا ما شاء الله... ولا خالق الا الله**... وأعمال العباد مخلوقة لله مقدرة كما قال سبحانه: «والله خلقكم وما تعملون (٣٧ - ٩٦) والعباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا وهم يخلقون» [١٨] فتكوين الله للأشياء، إذا، قد حدث والله كائن، لذلك وصف «بالقدم» ضدا على «الحدوث»، وما يعنينا من هذا أن الكائن، أيا كان فى الوجود، كائن قبل فعله الانطلوجى. ولهذا يبدأ الاسلام بشهادة ان (لا اله الا الله) أى باثبات الكائن (بمعنى الوجود والاستقرار) «الله»، قبل أن يتحدث عن آياته. وقد كان أول ما يطلب من الكافر (شهادة أن لا اله إلا الله وان محمدا رسول الله) لأن نظام الأكوان يبدأ - كذلك - بالفاعل. ثم يليه فعله ثم يلى ذلك مفعوله. فالاسلام اعادة تكوين للانسان، أو اعادة خلق وتكييف بحسب هذه المعطاة.

ولكن المتكلمين يعودون فى تأويلهم. تحت الحاح مسألتين - احداهما منطقية والأخرى عملية - إلى هذا التصنيف بحثا عن الضرورة التى تربط بين الكائن، والفاعلية، والفعل، والمفعول، ذلك لأنه إذا كان الكائن مفعولا عن فاعليته، ولا ترابط ضروريا (احاليا) بينهما، فأين البرهان على ان ذلك الكائن هو الفاعل؟ ومن الجهة العملية ستتعقد الأمور، لأن القائم بالتصرف (الخير والشرير) سيوصف بأنه: اما غير فاعل لاحدهما، لأن هويته فى غير فعله. وبالتالى فان عقاب الانسان بكونه كافرا، ظلم لأن الكائن هو غير الفاعل أو يوصف بأنه فاعل قبل أن يفعل إذا ربطنا فعليته بكينونته. وبالتالى نحاسبه على ما لم يفعل بعد. فى صدد هذه العودة يقول القاضى عبد الجبار «قلنا ان الاسم الذى يشتق للفاعل من فعله يجب أن يجرى عليه سواء فعله بآلة أو لم يفعله، الا ترى ان المتكلم لما كان اسما لفاعل (الكلام) أجرى على كل من فعل الكلام سواء فعله بآلة أو بغير آلة ولهذا سمى القديم تعالى متكلما، وهكذا الكلام فى قولنا (فاعل) فانه لما كان اسما مشتقا من

قولنا «فعل» أجرى على كل من فعل الفعل سواء فعله بآلة أو لم يفعله.»(*) ولعل المتبع للعمل يدرك فى هذا الوقت لماذا كان ذلك الحديث المطول فى الأنسقة المنطقية للغة العربية، فها هو يؤتى أكله لأننا الآن سنوفر عناء الحديث عن العلاقة بين اسم الفاعل وفعله ونكتفى بالفحوى الفلسفى للاستشهاد. ان الاستشهاد يعنى بكل إيجاز أن الصفة الوجودية للفعل لا تنخلع على الكائن الا بعد أن يفعلها. (دون أن تكون للواسطة أهمية). ويرتكز هذا الاعتقاد فى الوجود المبنى على بنية النسق الاحالى فى منطق اللغة العربية الذى يقر أنه لا فاعل قبل أن يكون الفعل. وما يقرره القاضى عبد الجبار هنا يذهب بالاشكال إلى حدود الأزمة. ذلك ان الفاعل آت ضرورة بعد فعله، وقد عرفنا مرة أنه يأتى قبله(**)، فهل يعنى هذا أن الكائن لا يتصف بأنه فاعل ضرورة؟ وبالتالى يحطم أهل الكلام الاسلام بأيديهم، بتحطيم رؤيته للكون، أو يعنى أن الكائن فى رتبته الرؤيوية غنى عن الأفعال، فيكون الفعل ذاته عبثيا بالنسبة له، وهذا ما لا يمكن أن يقرره مسلم خصوصا وأن كل أفعال الوجود اما من الله أو لأجله.

ان الاشكال اذن سيتوضع فى العلاقة بين الكائن وفعله، والكائن يسبق فعله وجودا، لكن بشرط الغاء الضرورية الايجادية لأن الكائن لا يحيل وجودا على الفعل، فمن الكائنات ما لا يفعل ولا يستطيع. ومنها ما يستطيع ولكنه لا يفعل. والكائن يعقب فعله وجودا لأنه لا يكون فاعلا الا بعد أن يفعل.

يترتب عن هذه الثنائيات المتناقضة: اما أن نظام الوجود لا يخضع لضرورة احالية وبالتالى تنتفى العلاقة السببية بين الكائن والتكوين، بين الشئ والفعل فيكون الحديث عن أسبقية أو لحوق بين ما لا علاقة ضرورية بينه حديثا لا معنى له. واما أن الفعل متقدم وجودا على الفاعل وهذا تحطيم لكون الفاعل يتقدم وجودا على

(*) بغض النظر عن سياق النص الذى يركز على الآلة كواسطة بين الفاعل وفعله.
(**) نتذكر ذلك النص الذى قام به المعتزلة فى شأن صفات الفعل المحدثة الا أن الأمر يتجاوز هذا مسألة الصفة إلى العلاقة بين الذات وصفتها بين الكائن وفعله أهو كائن قبل فعله؟.

فعله، وهنا نثبت نظاما سببيا يسلك الوجود، لكن لا حسب الوجود المتراتب، بل حسب الاحداث الفعلى، وينتج عن ذلك أن الفاعل حادث، من حيث هو فاعل، وهذه أدهى وأمر.

– أيعنى هذا أن ذات الكائن لا يمكن أن تخرج من ذاتها لتكون الأشياء؟ أو لا يعرف عنها شئ؟ وبالتالى فلا ضرورة سببيه تحكم نظام الوجود، بل ولا امكان لوجود فعلى عقلى، وهذا قول صريح بالمصادفة من جهة فى الخلق، واللاأدرية من جهة المعرفة؟

– أم يعنى ان الذات تفعل وهى متقدمة بذاتها على الفعل ولكنها متأخرة بصفتها التى انخلعت عليها من الفعل، وذلك سيؤدى إلى القول بحدوث كل صفة فعل مهما كانت ومهما كان فاعلها؟ وفحوى ذلك فلسفيا ان الفاعل هو كائن تزيد عليه صفة حدثته من فعله كما ألمح المعتزلة لذلك، وبالتالى فهو كائن اشكالى متقدم على فعله ومتأخر على فعله، وخصوصا إذا ما علمنا أن صفات الأفعال مميزة لفاعلها، ومن ثم تعطيه كينونة لم تكن من قبل عنده. نحن هنا لسنا مسؤولين عن تردى الفهم الكلامى لهذا الأمر ولسنا مطالبين بحله، وليس لنا، الا أن نبين كيف جرت الأمور ان كان ذلك بصورة اشكالية تأزمية، أو بحلول سحرية فذلك شأن المتكلمين، لا شأننا. وخلاصة القول فى الأمر أن المتكلمين رغم كل ما رأيناه قرروا أن الفاعل كائن يتقدم على فعله وجودا، واختلفوا بعد ذلك فى حدوث صفته معه أو قدمها عليه بحسب فاعل بعينه؟ كالله: والانسان. والفاعل كائن ضرورة. والكائن ليس فاعلا ضرورة. وتأسيس هذه المسلمة على الاحالة المنطقية يمكن أن يتبين من الرجوع إلى مبحث المنطق اللغوى الذى ينظم ادراكنا لعلاقات الوجود، والكائن فى حالة فعله، وفى حالة عدم فعله، موجود. ويعنى ذلك أن الوجود ليس مربوطا بالفعل وحده، وانما هو مربوط كذلك بالكيان. ولكن هل الكائن الفاعل موجود بكونه كائنا؟ أم بكونه فاعلا؟.

ان ذلك وجه آخر لسؤالنا العنقودى السالف. وقد أجاب القاضى عبد الجبار على هذا الوجه فى كتاب: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ومباينتهم لسائر المخالفين» عندما يقول: «واعلم أنهم أجمعوا (المعتزلة) على أن الله تعالى واحد... وليس مرادهم بهذا القول انه واحد فى الوجود لأنهم قد أثبتوا غيره موجودا من المحدثات»(٢٤).

فصفة الوجود ليست متعلقة بالفاعلية وليست هى ما يميز كائنا عن كائن سواء أكان فاعلا أم غير فاعل. فمن البديهى بعد هذا أنها تتعلق بالكائن. فإذا أردنا أن نطبق ما وصلنا إليه من نتائج على ثوابت البنية الكونية التى يرسمها الكلام وهى الفاعل، والفعل، والمفعول، فاننا نقرر أنها موجودة عند المتكلمين كائنة، فلابد من العناية بها لأجل ذلك وتفسيرها على الوجه المطلوب اسلاميا، وسنبدأ، بعكس الوجهة السهمية للفاعلية التى تنطلق من فاعل إلى فعل إلى مفعول، وذلك من مفعول إلى فعل إلى فاعل. وننوه بأنه قد اتخذ المتكلمون هذا المسار لأسباب قد يكون منها: أن حديثهم ورد فى صيغة براهين تنطلق حسب نظام للحجج لا حسب نظام الكائنات وأولويتها فى الوجود. ومنها أن هذه الحركة تجنبهم الدخول فى ورطة... العلاقة بين الكائن وفعله. وذلك أنه إذا صح المفعول به فى العيان صح الفعل الذى نتج عنه، وإذا صح الفعل وكنا فى الاطار المحيل من الفعل على فاعل صح الفاعل فاعلا.

بينما لو أتينا من جهة الكائن فان تعديته إلى فعله وخروجه من ذاته سيطرح ما لا حصر له من المشاكل النظرية. وهذه شريحة من هذه المشاكل نعرضها لنبرهن على ذكاء المتكلمين بتجنبهم لها، أقول لك فرضا: أنك فاعل لشئ ما، ولكن إذا قلت لك ذلك قبل فعلك لذلك الشئ فإننى أكون قد كذبت ولا يمكن بأى وجه من الوجوه أن أجعلك متصفا بفاعلية من ذلك الفعل قبل أن تفعله. (لا يمكن أن أكون صادقا). ولنفترض أنك قادر عليه تستطيع أن تختاره أو تختار غيره ولكنك لا تنجزه، والنتيجة أنك لست فاعلا لذلك الفعل، ويعنى هذا أنه ليس

بالامكان ربط الكائن بفعل قبل أن يفعله ولو كان قادرا عليه، قدرة حادثة أو قديمة، فالاتصاف بالفعل وما يترتب عليه لا يكون الا بعد اتيان الفعل. ومعنى هذا: ان البرهنة من وجهة الكائن على ما يقدر عليه ولم يفعله مستحيلة، فإذا أمكنت فرضا فانه يترتب عليها أمور مضحكة. افتراض أن رجل قادر على أن يقتل رجلا آخر لكنه لم يقتله وهو قادر على أن يطلق زوجته ولكنه لم يطلقها فهل يحكم عليه الشارع بأنه قاتل، وأن زوجته طالق منه؟ سيصاب الفقهاء بالارتباك لأن الأمر يعنيهم عمليا، ويوميا بدون شك، كماسيصاب المتكلمون بارتباك أكبر. إذ سيفتح لهم الامكان السد الفاصل بين ما وجد وما لم يوجد. فتتعطل علة الحكم كلية.

ان هذه هى النتيجة العملية لقولنا أن الكائن فاعل لكونه قادرا وستجنب المتكلمون هذه المزالق. بحديثهم عن القادر بعد صحة القدرة على الفعل منه (بصحة الفعل) والعالم بعد صحة العلم منه والخالق بعد صحة الخلق منه... ويحتالون على التعالق بين الكائن والفعل قبل الفعل بهذه الحيلة العقلية البارعة فلا تطرح عليهم فى وجهها المستحيل لأنهم لم يأتوا من ناحية نظام الوجود. ومادامو يتجنبون البرهنة حسب نظام الوجود فلا أشكال، ظاهريا على الأقل. والمتكلمون وهم ينطلقون من المشاهد إلى الغائب يقتلون عصفورين بحجر واحد لأنهم يتجنبون أولا علاقة الكائن بالفعل الاشكالية.

ويرسمون ثانيا: خطا جديدا لبحثهم. فإذا كانت الفاعلية السهمية تتجه إلى غاية هى انجاز الأشياء، فان تأويل المتكلمين يتجه وجهة سهمية كذلك نحو غاية للتأويل وهى اثبات الفاعل، وبالتالى لا يكون للفكر الاسلامى مسار إلا المسار الذى يرى الأشياء قاعدة للانطلاق نحو اثبات الفاعل وبالتالى يستغرق كل تفكير فى الكون داخل هذه الوجهة فيكون الوجود مفهوما من حيث هو برهان على الفاعل فحسب.

معنى هذا ان العالم وأفعاله يعرفان كبرهان على غيرهما لا كحقيقة فى ذاتيهما فكيف ذلك؟

معطيات مؤسسة لمفهوم الفعل فى حقل الكلام:

لابد من تقييم وتحديد فى هذه المرحلة الكلامية لأن المتكلمين لا ينظرون للفعل خارج الوضع الوجودى المعتبر للكائنات الفاعلة، ولذلك سنصنف المعطيات حسب التمييز بينها داخل النظام الوجودى حتى يتسنى لنا التعامل معها بسهولة، وهى كما نعتقد أفعال الله، وأفعال العباد(*)، وأفعال العباد يستوعبها الانسان الذى سيصبح عند المتكلمين نموذجا لكل فاعل غير الله فإذا تحدثوا عنه تحدثوا عن كل العباد من خلاله بل وسيكون فعل الانسان نموذجا لفهم أفعال الله، مع التركيز على الاختلاف، عملا بمبدأ «التنزيه» وقبل أن تتشعب الأفعال إلى أفعال الانسان «النموذج» وأفعال الله، سنعرف كيف يجتمع الفعل عند المتكلمين فى صورة تجريدية موحدة.

أول ما يجمع الفعلين هو الصورة البنيوية، فالجملة المنطقية المعبرة عن فعل الانسان، هى نفسها الجملة الكلامية المستخدمة فى التعبير عن فعل الله «ارجع إلى المثال فى القول السابق»، بل أكثر من ذلك هناك تواجد نسقى فى نظامى الوجود للفعلين، باعتراف المتكلمين.

يقول أبو الحسين الخياط فى كتاب «الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد: «ان ما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها، ولو لم يكن أول تبتدأ منه، لاشئ قبله أول، استحال وقوع شئ منها، وفى صحة وجودها ما يدل على ان لها أولا ابتداء منه»(٢٥).

كل الأشياء تبدأ من بداية ما والدليل على الأولية، صحة الفعل يتفق فى ذلك

(*) وأضاف بعضهم أفعال الطبع وسنرى ذلك لاحقا.

كل الأفعال، ويفصل القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة مسألة البنية التى توحد الفاعلين: يقول «ان كل التصرفات محتاجة إلينا أو متعلقة بنا، وانما احتاجت الينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل»[٢٦](*).

فكل المحدثات تتشابه من حيث هى كائنات فى كونها ناتجة عن فعل احداث، وكل الفاعلين متشابهون فى أنهم محدثون للأشياء عموما لا تخصيصا كما يتشابه المفعولون فى صفة الحاجة إلى فاعل ما. ولهذا يقول القاضى ان «الاشتراك فى الحدوث لا يقتضى الاشتراك فى الحاجة إلى محدث معين وانما الذى يقتضيه الاشتراك فى الحاجة إلى محدث غير معين»[٢٧](*).

معنى هذا. ما رأيناه من أن الاحالة فى مفهوم الفعل منطقيا، لا تؤول إلى احالة على فاعل بعينه وانما تحيل على محل بنيوى اقتضته الحاجة فى المفاعيل إلى الاحداث وستعين المسلمات الوعيية التاريخية وجهته ومداه، فإذا قلنا أن لكل فعل فاعلا فلا يعنى هذا بالضرورة أن المقدمات كافية لاثبات الصفة ما لم يقم الدليل على ذلك يقول القاضى: «الكلام فى تعيين المحدث يقف على الدلالة، فان قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قيل به وان قامت على ان محدثه غيرنا نقضى به»[٢٨]، ان البنية تسمح باسناد الفعل لأى فاعل معين إذا روعيت شروط الامكان التاريخى لهما، لذلك لابد من سند غير البنية التى هى الخيمة الابستمولوجية، لنفهم أن الفعل هو من طرف الفاعل كذا، تحديدا، وقد أكد

(*) قد نعرض نصوصا وردت فى سياق آخر ونحاول أن نغافلها لنأخذ منها وجها استشهاديا قد لا يكون هو ما كتبه صاحبها لأجله الا أنها مع ذلك تجعله خلفية لها تسلم به وتبنى عليه سياقها.

(**) يرد هذا النص فى سياق آخر وهو أن الانتقال برهنة من فعل ما أو مفعول إلى فاعل لهما لا يعنى انتقالا إلى فاعل معين وانما إلى فاعل غير مخصص ولا معين. وبالتالى تقف البرهنة عنده عند حدود اللامعين، وهو أمر فى غاية الدقة، وهكذا يحس القاضى عبد الجبار بضرورة ملء الفراغ بين العام والخاص - ربما - بأشياء أخرى خارج السياق البنيوى الاحالى، داخله فى الفحوى الفلسفى المسلمى أو الايديولوجى على وجه الخصوص.

القاضى عبد الجبار أن هذه الخيمة الايستمولوجيـة تظلل رأس كل فاعل مهما كان.

حيث يقول فى نص ورد من قبل: «ان الاسم الذى يشتق للفاعل من فعله يجب أن يجرى عليه، سواء فعله بآلة أو لم يفعله. الا ترى أن المتكلم لما كان اسماً لفاعل الكلام أجرى على كل من فعل الكلام، سواء فعله بآلة أو بغير آلة، ولهذا يسمى القديم تعالى متكلما، وهكذا الكلام فى قولنا فاعل، فانه لما كان اسما مشتقا من قولنا «فعل» أجرى كل من فعل فعلا، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بها». ها هو ذا القاضى عبد الجبار يحل مشكلة انتظام الأفعال، والايجاد فى الكون بمسألة اشتقاقية بحتة، وكأن هناك نظاما اشتقاقياً فى أفعال الكون يطابق الاشتقاق اللغوى ولا مزيد، ونحن سنوفر الجهد فى نقاش المسألة المنطقية، وكذلك المسألة الوجودية التى يدل السياق على أنها تطابق الواقع الاشتقاقى، لأننا عرفناها فى وقتها.

والمهم مما يقوله عبد الجبار والخياط، أن هناك تشابها بين الأفعال فى اسنادها للفاعل مهما اختلف الفاعلون، وتنوعت الأفعال. وتتشابه الصور المدارية لمفهوم الفعل فى نوعية الفاعلية فعنده ان «ليس إذا قدر القادر على مقدور أن يكون قادرا على غيره من المقدورات». والمقدورات تتشابه من حيث هى «مقصورة على بعض القادرين دون بعض»(*)(٢٩).

يشترط فى كل مقدور (مفعول)، تقدير «فعل»، ويشترط فى كل تقدير قادر «فاعل»، ويشترط فى كل فاعل شروط.

ويقول أبو الحسن الأشعرى فى كتاب الابانة فى أصول الديانة، فى شأن فهم الموجودات وعلاقاتها بالمشتقات وروابطها «وجدنا اسم عالم اشتق من علم، وإسم

(*) هذان النصان يدعمان أيضا اختصاص الفاعلين ببعض الأفعال والمفعولات وله علاقة أسية بالتخصيص اللغوى عموما والمدى الدلالى التاريخى للغة كما أن له علاقة بالدلالة الاسلامية.

قادر اشتق من قدرة، وكذلك اسم حى اشتحق من الحياة، واسم سميع اشتق من سمع..»(٣٠)، كل من الأشعرى وعبد الجبار يلجأ للاستقاق لحل مشكلة العلاقة بين الموجودات فى مفهوم الفعل، وبما أن الأشعرى يقول بالكسب فانه سيجعل الاشتقاق من المصدر لأن ذلك مفيد له مؤسس لنظريته فى الكسب، فالمصدر هو الذى يشتق منه الفعل وليس العكس لأن الفعل تصريف لوجود عن حال أول كان عليه وليس ابداعا. أما القاضى عبد الجبار فيعتقد باشتقاق المشتقات من الفعل لأنها تؤسس له رؤيته، ان الانسان فاعل لأفعاله على الحقيقة(*).

وكما هو واضح فان الأشعرى وهو يتحدث عن الفعل عموما كان يضع نصب عينيه فعل الانسان، وفعل الانسان عنده خلق لله كسب للعبد، كالمصادر التى هى موجودات لغوية تستولى عليها عندما نعيد فعلها. والكسب أسهل فهما إذا اتجهنا إليه فى هذا السبيل، ونفس الشئ بالنسبة للفعل عند المعتزلة وكون الأفعال عند الطرفين على هذا النحو سواء أكانت كسبا أم مفعولة لفاعليها على الحقيقة يجعل نظرية المتكلمين البيانيين فى الأفعال قد فهمت فى هذا السياق الموحد.

فالاتفاق فى سبق الفاعل على فعله وحدوث المحدثات عن أفعالها كانت تامة، أما عند تقسيم الأفعال فيبدأ الاختلاف. وقبل الخوض فى مباحث التعيين

(*) يتعلق أمر الاشتقاق من المصدر بالنسبة للأشعرى بتأويله لفعل الانسان وحده، أما الله فان الأفق الايستمولوجي المغطى لصورة فعله تبدأ بالفعل، لأنه ينشئ الأشياء من عدم عن طريق فعل احداث. أما عبد الجبار فان الأفق الأولى لتأويله سيقوم على الفعل كمصدر الاشتقاق.
ونحن هنا لا ننطلق الا من خلفية المدى المفهومى وحده، فلا يعنينا المذهب النحوى لأى من الاثنين وانما يعنينا الانسجام بين «تأويله والخلفية الابستمولوجية له، فمعلوم أن المتبحرين فى علم اللغة والكلام من أمثال الأشعرى والقاضى عبد الجبار يخرقون التمذهب أحياناً كثيرة، وتتداخل تحت أيديهم الأساليب ويتصرفون فى التأويل حسب مقتضيات يدفه اليها المسار العقلى أحيانا والضرورة الحجاجية أحياناً أخرى.
لذلك فإن الربط بين المصدر الاسم الأولى، والكسب الانسانى من جهة. والفعل الأولى، والفعل الوجودى كبداية للنشوء من جهة أخرى يتعلق بانسجام عقلانى بين المفاهيم النحوية والكلامية، بغض النظر عن التدقيق فى المعطى التاريخى ذى الطبيعة السمعية.

نسوق نصا أورده الخياط عن ابراهيم بن سيار النظام(*) لأهم دليل عند المتكلمة يؤسس كل برهنة عندهم ويباطن كل كلام، لهم وهو دليل الحدث، يقول «انما أراد ابراهيم أن تصريف الأشياء ونفوذ التدبير فيها وصرفها عما فى طبعها يدل على ضعفها، وضعفها دال على حدثتها، وحدوثها يوجب أن لها محدثا، إذ كان محالا أن يكون حدث لا محدث له»(٣١).

بعد هذه المعطيات المؤسسة لنظرة المتكلمين البيانيين عموما نبدأ بالمباحث فى المعين من الفاعلين والأفعال، والمفعولات الوجودية، وبما أن الفاعل كائن أساس فى نظام الوجود بداية، وغاية فى نظام الحجج، فاننا سنقسم المباحث اجرائيا على أضواء تقسيم الفاعل فى الرؤية الاسلامية(**)، وقد أورد الخياط نوعين من امكانات الاسناد بين الأفعال وفاعليها ومفعولاتها، الأول تقتضيه القسمة العقلية، والثانى يقتضيه واقع الكون، وهو الصواب عنده، وقد جاء هذا التقسيم فى صدد البرهنة على وجوب اسناد الفعل لمن فعله على الحقيقة، ولو تولدا، ومثل بحركة السهم (الحركة السهمية)، وقد رأينا هذه الحركة فى الحقل الابستمولوجى العربى خيارا وحيدا لأهل الكلام قبل الآن. نذكر هنا قبل تقديم النص أن العلاقة بين الاقتضاء العقلى عند صاحب النص، والجائز: هى تجل من تجليات الصراع بين الاحتمال العقلى العربى العام والمسموح به فى الخطاب الاسلامى.

يقول الخياط: «وكذلك نقول لرجل نزع فى قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه، أمات الله الرامى، فنقول: ان ذهاب السهم بعد الرامى متولد عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك ان ذهاب السهم عند رمى الرامى به لا يعدو خصالا أربعة: أما أن يكون فعلا لله، أو للسهم، أو فعلا لا فاعلا له، أو فعلا للرامى. وليس يجوز أن يكون فعله لله، لأن الرامى لا يدخل الله جل ثناؤه فى أفعاله، ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله، فقد كان يجوز أن

(*) أنظر الهوامش فى نهاية الفصل.

(**) رأينا أن الفعل ذاته لا يعطى فصلا جليا بين أصنافه ما دامت احداثياته لا تتغير بتغير الفاعلين. لهذا كانت المرتبة الكينونية للفاعل هى المؤهلة اجرائيا للفصل المنهجى بين أفعال الموجودات اسلاميا.

يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب وجاز أن يجمع الله النار والحلفاء فلا يحدث الله احراقها فلا تحترق.. ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات وليس بحى ولا قادر، وما كان كذلك لم يجز منه الفعل، كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم. ولا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم. ولا يجوز كأن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كاتب لا كتابة له، وفاعل لا فعل له وهذا محال(*)، فلما فسدت هذه الأوجه كلها لم يبق الا ان ذهاب السهم منسوب إلى الرامى دون غيره إذ كان هو المسبب له،(٣٢). هذا الاستشهاد الذى سيستغله الغزالى إستغلالاً آخر له ما له وعليه ما عليه – ذو دلالة فلسفية كبرى، مفادها أن الفعل ينفصل فى خصوصياته عند توقيعه عن الفاعل،، ولا يتعلق كماله ببقاء موقعه على ما كان عليه من القدرة، ويعنى ذلك أن الفعل منفصل وجودا عن الفاعل وعليه سيشكل مفهوما مخارجا لمفهوم الفاعل. لكن انفصاله عنه لا يعنى استغناءه عن الفاعل لأنه لا فعل بدون فاعل، وخصوصا عن قدرته وحياته واختياره وارادته وعلمه، فهذه الصفات ان لم تتوفر فى كائن لا يمكن أن يوصف بأنه فاعل، فلا فاعل لأى فعل الا الله والانسان (النموذج) لهذا الاعتبار – حسب النص – ولا تداخل فى الأفعال بين الاثنين، فلله مجال فعله، وللانسان مجال فعله، ولا يجتمعان على فعل واحد عند المعتزلة لسبب وجيه عند الخياط وسائر المعتزلة، وهو أن الانسان بارادته لا يستطيع أن يرغم الله على أن يدخل فى الارادة الانسانية لينجز معها فعلا تريده وهو لا يريده. والارادة هنا بمعنى المخالفة والخيرية(**)، ومفهوم «التنزيه» و«المخالفة» يرفض أن يكون الانسان شريكا لله فى فعله، أو العكس، وكلا الأمرين محال.

(*) قرن الخياط هنا بين وجود الفاعل وفعله فأحال وجود فاعل لا فعل له وهو – كما يتضح – يزيد فى تعميق المشكل السابق حول اللحوق والأسبقية فى ثنائية الفعل الفاعل، لأنه جعل الفاعل – بصورة قاطعة – لا يستغنى كفاعل عن فعله.

(**) نلاحظ هنا أن الحقل الأبستمولوجى لحدود الممكن المعقول المعروف أوسع – فى الثقافة العربية الأسية والتأويلية/ من الرؤى الفلسفية للوجود بكثير، لأن الأخيرة لا تمثل منه الا وجها احتماليا واحدا. وهذا يجعل الاعتقاد بتركيز الرؤية الاسلامية فى الحقل الأبستمولوجى العربى (الأفق العقلى المعرفى الامكانى) أمرا مغريا حقا.

كذلك يدل الأفق النصى على أن القسمة العقلية تقتضى ما لا يستوعبه الواقع الوجودى(*) . ذلك أنها تقتضى أن يكون فعل لا فاعل له (وأساس هذه الصورة فى المنطق اللغوى موجود وقد رأيناه) . وتقتضى القسمة العقلية تداخل الأفعال (وقد رأينا ذلك فى اسناد نفس الفعل لأكثر من فاعل فى المنطق اللغوى) . وتقتضى القسمة العقلية أن نسند الفعل مجازا، «**فما ربحت تجارتهم**»[٣٢] . وهذا جائز فى منطق اللغة، ولكن الحقيقة الوجودية تأبى ذلك لأن شروط الفاعل لا تتوفر فى الجماد . وتقتضى القسمة العقلية أن يفعل الله ويفعل الانسان كل منهما على حدة هذا هو الوجه الوحيد الباقى من اقتضاء القسمة العقلية (الاحالية) المقبول من وجوه الاسناد الاحالى بين فاعل وفعله فى الوجود .

أما صورة فعل الفاعل فهى سهمية بكل معنى الكلمة استدلالا بالشاهد على الغائب . واضافة إلى الفاعلين السابقين (الله، الانسان) طرح بعض المتكلمين مسألة الطبع وفعله كالجاحظ(*) وثمامة بن أشرس(**)، يقول الخياط «ان المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذى لا يكون منه الا جنس واحد من الأفعال كالنار التى لا يكون منها إلا التسخين والثلج الذى لا يكون منه الا التبريد، وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها»[٣٤] . الفاعلون اذن ينقسمون حسب أفعالهم هنا بكل وضوح، فمن كانت منه أشياء مختلفة فهو فاعل عن اختيار أى متعدد الامكانات حتى ولو لم تظهر منه الا فعل واحد . ومن كانت منه أفعال على سبيل واحد فهو فاعل على الطبع . والفاعل على الاختيار هو الله والانسان، والفاعل على الطبع هو طباع أو هيئات الأجسام المتحركة الأخرى .

(*) فى هوامش الفصل الثانى .
(**) فى هوامش الفصل الثانى .

على أضواء هذا نقسم المباحث إلى:

١- مبحث مفهوم الفعل الالهى.

٢- مبحث مفهوم الفعل الانسانى.

٣- مبحث مفهوم الطبع.

المبحث الأول

مفهوم فعل الله

تتشكل بنية هذا الفعل من فاعل هو الله الخالق القدير العليم. وفعل هو فعله (خلق أو علم أو قدر) . ومفعول لفعل الله (المخلوقات، والمعلومات، والمقدورات) . وهذه الصور أمثلة عامة من فعل الله لأن الأول منها يتعلق بانشاء المخلوقات. والثانى والثالث متعلقان بصحة الخلق وتدبيره، كما سنرى، لأنه إذا لم يتوفر علم وقدرة فلا خلق. وإذا لم يتوافر تدبير فلا بقاء ولا زوال.

ولكل فاعل من هذه الأفعال بنيته المجانسة للأفعال الباقية، فالقادر والتقدير والمقدور بمثابة الخالق والخلق والمخلوق، وهذا يشابه العالم والعلم والمعلوم.. الخ من صفات الأفعال. ويعنى هذا أن ما يصدق بنيويا على أحدها يصدق على البقية، إذ أن ما يحيل عليه فعل الخلق من جهتى الفاعل والمفعول هو نفسه ما تحيل عليه بقية أفعال الله.

ونذكر هنا أمرا لا بأس فى ذكره، وهو أن مرتكز مفهوم الفعل بدأ يتحول من حركة الفعل فى حد ذاتها إلى حركة الفعل المربوطة بفاعله فأصبح الفاعل مؤسسا للوجود. فإذا اعتبرنا نظام الوجود، كان الفاعل منطلق السلسلة المفهومية. وإذا انطلقنا من نظام الحجج كان المفعول محل اهتمام منطلقى مبدئى، ومؤسسا لمفهوم الغائب من الوجود. إما إذا اعتبرنا الواسطة، (الفعل) . وسواء تعلق الأمر بنظام الوجود، أو بنظام الحجج، فان الواسطة بين الهدف والنتيجة، قنطرة يمر عليها نظام الوجود من فاعله إلى مفعوله ويعبر عنها نظام الاستدلال الحجاجى من عالم الشهادة إلى عالم الغيب. فلا استدلال فى عالم الغيب، ولا فى عالم موجود فى الشهادة، الا بالفعل الرابط بين الاثنين سواء كان وسيلة تكوين فى الوجود، أو كان مجازا استدلاليا نجتاز عليه مما نراه إلى ما لا نراه.

وينتج عن هذه الاعتبارات الثلاثة أن كل محل بنيوى.. عندما يذكر فانه يحيل على غيره من المحلات البنيوية، لذلك. عندما نذكر الخالق(*) فانه سيحيلنا احالة وجودية ومنطقية معا إلى الخلق والمخلوق، وكذلك الأمر بالنسبة للطرف الأخير (المفعول) والواسطة التى يتوضعان على طرفيها(الفعل).

فما هى حدود فعل الفاعل (الله) من خلال ما صح فعله وجودا، عيانا.

مفعول الله:

(أ) قصدنا هنا إلى اطلاق لفظ المفعول دون التمييز. أهو مفعول مطلق؟ أم مفعول به؟ لكن لكل ذلك متسع فى مفعول الله، إذ الموجودات من فعل الله محدثات له، وقد أجمع - أو قرب من ذلك - كل ما ورد من نص مباشر أو من تأويل كلامى له، على أن العالم محدث لله، فقد ورد فى القرآن من آيات كثيرات هذا التأكيد على أن كل العالم من صنع الله. وقد أورد القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة تعريفا لمفعول الله مستندا إلى آيات قرآنية يقول: «ومما يتعلقون به قولهم (الخصوم) ان الواحد منا لو كان محدثا لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقا لها، والامة قد اتفقت على ان لا خالق الا الله. وقد نطق به الكتاب. قال الله تعالى: «هل من خالق غير الله» - (فاطر ٥). «أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه» - (الرعد١٦). والأصل فى الجواب عن ذلك أننا لو خلينا وقضية اللغة لاجرينا هذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى، لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير»(٣٤).

هنا يحل الاشاعرة وأهل الجبر مشكلة كبرى هى مشكلة الحدوث وخلق أفعال العباد بحجة لغوية، لذلك يحاول القاضى عبد الجبار أن يرد عليهم بالدلالة الاصطلاحية (وهو أمر لغوى كذلك)، التى يراها منسجمة مع واقع الأفعال

(*) الفاعل كمحل بنيوى لا كمعين لأن المعين من الأسماء إذا لم يكن فى وضعية الفاعلية لا يسمى فاعلا ولا يرتبط ضرورة بالفعل والمفعول، ولا يدخل الفاعل فى الاحالة الضرورية الا بعد تجريده فى اسم فاعل من فعله.

الوجودية حسب رأيه يقول متابعا: «وأما فى الاصطلاح (لفظ الخلق) فانما لم يجز أن نجرى هذا اللفظ على الواحد منا لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقا للمصلحة وليس كذلك أفعالنا فان فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها فلهذا لم يجز اجراء هذه اللفظة على الواحد منا لا لشئ آخر»(٣٥). ومع مطابقة الدلالة لما يتصور أنه هو الواقع، ومع الاختلاف بين أصحاب التأويل فى حدود الخلق، فان مفعول الله يوسع أو يضيق المنظار التأويلى القائم على تصور للمدلول المعنوى الوجودى(*)، وبالتالى سيقع الاختلاف فيما يمكن أن نسميه بكل تأكيد «رسم الحدود الكونية» فلئن كان الاتفاق واقعا على البنية العامة لفعل الله، بفاعله وفعله ومفعوله وما يربط بين الثلاثة من علاقات فان الاختلاف بين أهل القبلة سيرسم الحدود الوجودية لكل خانة بنيوية، فمثلا رأينا فيما يحكيه القاضى عبد الجبار أن المعتزلة يخرجون أفعال الناس من دائرة الخلق الالهى، وبذلك يرسم الحدود للمفعول خارج هذه الأفعال. أى أن مقدورات الانسان خارجة عن خلق الله. ويتأسس رأيه على مسلمتين اعتزاليتين أولاهما مسلمة التنزيه عن المشابهة فى أى شئ بين الله وعبده عموما، ثانيتهما التنزيه عن فعل الشر، وفعل غير المصلحة على وجه الخصوص، والمسلمتان واقعتان تحت التنزيه العام، ولمقولة التنزيه نتائج ابستمولوجية أخرى سنعرض لها فى وقتها.

قلنا ان اللغة عند عبد الجبار تتسع حتى تقف ضد التنزيه بدليل أن الخالق تطلق لغويا على غير الله ويريد أن يرسم حدودا للخلق فى دائرة تقتصر على الله بحجة الإصلاح، ذلك أن «الخلق» لا يعنى الا فعل المصلحة، وإذا كان الأمر كذلك فما عالم الصلاح؟ وما هى حدوده عند المعتزلة؟ ان لمفعول الله حدودا يرسمها المعتزلة تشمل كل الموجودات من جهة الخلق، يقول: «أجمعوا (المعتزلة) ان الذى نعلمه فعلا له مما لا يقع من العباد باختيارهم وبحسب دواعيهم كالاجسام والالوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة والعقل». مفعول الله إذا مرسوم حدوديا خارج ما

(*) سيضيقه تصوريا ويوسعه فعليا بواسطة تجسيده.

يختاره العباد، وهو كل ما سوى ذلك من العالم بما فيه ايجاد الحى واماتته ويصدق ذلك على الانسان ،يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى، ونميز فيه بين شيئين، المجسم والمعنوى:

فالمجسم كالاجسام وغيرها، والمعنوى كالحياة وما اليها. ولن نتسع فى نظرية العناصر التى يتكون منها هذا المفعول من حيث هو كائن ثابت لاننا بصدد الحديث عن مفهوم الفعل، والعلاقات فيه بين القضايا الذرية هى التى تعطى القيم المفهومية فقط، وهى ما نطلبه هنا ولأن مفعول الله لا يهمنا الا من حيث علاقته بالفعل أو الفاعل ولا يهمنا هو فى قيمته الذاتية هل هو مؤلف من أعراض وجواهر؟ وهل هو متناه إلى قسمة أم أن القسمة العقلية تقتضى تقسيمه لا إلى نهاية كما يقول ابراهيم بن سيار النظام؟

فإذا طلبنا العلاقة بين المفعول والفعل الالهى وجدنا رابطتين بحسب طبيعة الفعل: الأولى، الخلق. وما ينتج عنه مفعول مطلق لله لأنه خلق واحداث من عدم. وهذا الخلق والاحداث هو عالم المحدثات من حيث هى مخلوقة يقول الخياط: «ان المحدث ما لم يكن ثم كان»(٣٥).

أما المفعول به فانه لا يوجد عند المعتزلة الا من خلال ما وجد فعلا وفى زمن معين وهو ما بعد الوجود أو الايجاد فإذا وجد الانسان فان الله يفنيه، وعلى هذا يصبح اعتبار الوجود السابق هاما فى رسم حدود المفعول عموما. وكل ما يعقب الموت من بعث ونعيم فى الجنة يصبح فيه الانسان فى اطار المفعولية باعتبار ما كان من عدم فهو من الله ولكنه لما كان ايجادا من عدم فهو مفعول مطلق واحداث «يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى»(٣٦).

أما ما بين الحياة والموت فهو دائرة فعل الانسان ويزوده الله فيها بالقدرة والحياة والعقل ولينجز ما كلف به مما خلق الانسان أصلا من أجله «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»(٣٧). ومهما وقع من خلاف بين المعتزلة انفسهم فى

شأن حدود المفعول به فانهم يتفقون على تناهيه مع ان النظام «أنكر أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام الا وقد يقسمه الوهم بنصفين». إلا أنه «لما لم يجد جسما من الأجسام الا وهو متناه فى مساحته وذرعه محتمل للقسمة والتصنيف قضى على كل جسم منها هذا سبيله»[٣٨]. فالتناهى عند ابراهيم ليس من ناحية الوجود الحسى (الذرع والمساحة) أى الامتداد، وانما من ناحية الاقتضاء العقلى (الوهم) وهو احساس بالامكان المنطقى اللامتناهى. لهذا لم يخرج المعتزلة على الآية القرآنية التى مثلت نصبة الرسم التأويلى للحدود الوجودية للمفعول. وهى: «واحصى كل شئ عددا» [٣٩] فكل العالم اذن أما مفعول مطلق لله فى حال الايجاد الأول الذى لم يكن قبله وجود وهو بالتحديد العالم الموجود عن عدم سواء كان هذا العالم حسيا أو معنويا وهو مفعول به لله بعد ايجاده له فى حالة فنائه أو تحريك جماده عند غير القائلين بفعل الطبع. هذا إذا اعتبرنا الخلق الوجودى، أما إذا اعتبرنا الأمر من جهة الفعل المعرفى فان كل شئ فى الوجود من أفعال الله وأفعال العباد ومفعولاتهما كل ذلك مفعول به لله من حيث يعلمه، ويحدد الخياط علاقة العلم بالوجود تحديدا واضحا ويبنى نظريته فى المعلوم على نظرية زمانية للموجود أو احواليته على الأصح ويمثل بزيد فى حالى وجوده فوق السقف ووجوده تحته فالسقف تحت زيد فى حال وفوقه فى حال مع بقاء السقف ثابتا، وكذلك أيضا لما اتصلت العبارة عن العلم بأحوال الجسم المختلفة بالعبارة عن أحواله، اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بها، لا لأن العلم اختلف ولا تغاير. ووجه آخر وهو شبيه بما مضى ان الله جل ذكره لم يزل عالما بالجسم ولا يزال عالما به وبما يحله، وقول القائل: «يكون الجسم، وهو كائن. وقد كان، ويتحرك الجسم وهو متحرك وقد تحرك» انما هو عبارة عن الجسم وعن اختلاف أحواله، ولكن إذا ذكر العلم مع اختلاف أحوال الجسم اختلفت العبارة عنه لاختلاف ما ذكره معه. فأما العلم به فى الحقيقة فمتقدم غير حادث»[٤٠] (العلم هنا علم الله).

واضح مما تقدم ان تبدل الجسم أو الموجود عموما، وأثناء وبعد حدوثه، كلها أحوال للجسم أو للموجود لا أحوالا للعلم، وتوضح هذا الأمر بما رأيناه فى صورة الفاعلية التى ترسمها أثناء التحقيق وما يحتمل أن تتحقق به، فمادامت الأشياء تحدث على نفس الصورة التى علم أنها تحدث بها، وعلم ذلك قبل حدوثها كما عند الله، فان العلم اللاحق على تحقق المحدث ليس حادثا وانما هو علم بحال للمحدث فى الزمن، والمقارنة بين الأفعال المتحققة والأفعال غير المتحققة فى الزمن لغويا تبين ذلك أكثر.

المعلومات إذا لا يشترط فيها عند الله الايجاد فهو عالم بما سيكون قبل أن يكون ولذلك فان ما لم يكن، معلوم لله، مفعول به له.

وينتج عن هذا ان الكائن وجودا – فى الماضى وما لم يكن وما هو كائن كلها مفعول به لله من حيث العلم. فالعلم ليس كالخلق الذى يقتصر على الابداع والانشاء مع أن الأول (العلم) شرط ضرورى للثانى فنتيجة الخلق هى المخلوقات المحدثات لكن المعلوم ليس هو المخلوق الموجود وحده، بل كل ما كان واعدم وما سيكون ولم يكن بعد، ولهذا صار المعلوم أوسع دائرة من المخلوق فكل مخلوق معلوم ولكن ليس كل معلوم مخلوقا. والمعلوم أوسع من المعدوم بعد أن خلق لأنه يشمل المعدوم (ما كان ولم يعد) ويشمل الكائن حالا (ما كان ولم يعد بعد) ويشمل الممكن (ما يمكن أن يكون ولم يكن بعد).

المفعول لله اذن يشمل المخلوق(*) المحدث، والمحدث المعدوم والممكن ويقتصر مفعول الله المطلق على ما يعتبر موجودا من عدم أما المفعول به فهو شامل لكل مفعول لله من ناحية العام ويختص بنوع واحد أو نوعين من الوجود وهما اعدام الموجود وتصييره إلى زوال وحفظه أثناء حياته. «**قال من يكلأكم بالليل والنهار**» (يحفظكم) الانبياء (آية ٤١).

(*) عرف القاضى عبد الجبار المخلوق على لسان أبى على الجبائى فى كتابه فضل الاعتزال بقوله: «المخلوق هو الذى فعله فاعله على مقدار يعرفه لا أنه حدث منه على وجه =

هذه هى الحدود التى يرسمها المعتزلة داخل مقولات: الكينونة – والوجود – والصيرورة – فى الزمن، للمفعول وسنوضحها فى جدول، وقبل ذلك نؤكد أننا ندمج اللاموجود واللامعدوم فى المعلوم لأننا نأخذ الوجود بمعناه العام المعنوى والجوهرى العرضى، وننبه كذلك إلى أن الممكن بالنسبة لله هو ما أخبر به الله أنه سيكون.

ان المفعول متناه من وجوه العلم ووجوه الوجود، لذلك فهو محدود علما محدود وجودا. يقول الخياط: «والاحصاء والاحاطة لا تكون الا لمتناه فى غاية»[٤١]. وقد ورد سند قرآنى للاحصاء «**واحصى كل شئ عددا**» (٨٢ آية ٢٨)، وسند للحدود الوجودية بالقدرة الالهية: «**والله على كل شئ قدير**» (١٦-آية ١٧) ومفعول الله لا متناه من حيث هو علم عائد إليه يقول الخياط على لسان أبى الهذيل: «**ان الله عز وجل يعلم نفسه وان نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية**»[٤٢].

مفعول الله اذن منقسم من حيث التناهى وعدم التناهى إلى قسمين: الذات الالهية المنزهة عن كل حدوث، الموصوفة بالقدم والوجدانية، وهذا المفعول لا متناه، بداية ولا نهاية، ولما كان علما فهو من جنس المفعول به ضرورة، أما القسم الثانى من مفعول الله فهو المتناهى، وهو العالم بكل ما يحويه خارج دائرة الانسان المكلف شرعا. وهو منقسم إلى مفعول به ومفعول مطلق، فالمفعول به هو كل معلوم كان أو كائنا أو سيكون، وكذلك يشمل ما كان موجودا. فأفناه الله أو قدر له تقديرا ما. وأما المفعول المطلق فهو ايجاد ما لم يكن. والعالم الذى تجرى عليه مقولتا

= المجازفة والتبخيت، ولذلك صارت أفعاله (الله) موصوفه، كالسموات والأرض والموت والحياة وغيرها، به، ص ١٥٩ من الكتاب.

المفعولية هو الدنيا والآخرة، وبينهما مجاز هو الفناء الكائن بين وجودين دنيوى واخروى، ويختلف الوجودان:

– فالدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختبار والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختبار يمكن أن نقول بكلمة واحدة أن مفعول الله هو كل العالم المخلوق والمعلوم، معدوما بعد ان وجد أو موجودا لم يعدم أو ممكنا لم يوجد. واما الانسان فهو من المفعولات فى حالين، حال الخلق والاقدار على الأفعال، وحال الفناء والتنعيم فى الجنة.

ولما كان هذا العالم من عمل الله، والله لا يفعل الا الأصلح عند المعتزلة فالعالم كله مصلحة، فمن أين جاء هذا العالم: المعلوم منه والمعدوم بعد أن كان، والموجود حالا، والممكن مستقبلا؟ سنجيب على ذلك لاحقا.

يبين الخياط على لسان ابراهيم النظام أن للأشياء خالقا خلقها ومديرا دبرها ففهرها هو الله.

وأكثر من ذلك فان الخياط يعمم الحكم ويقول: «اما المجبرة بأسرها والرافضة كلها فانهم بأجمعهم يحيلون القدرة على الظلم»[٤٣]، ففعل الله محدود بحدود الاصلح وعدم الظلم.

(ب) ويرى الأشعرى أن مفعول الله هو كل ما رأيناه عند المعتزلة، لكنه يوسع من دائرته فقط حتى يشمل كل أبعاد الانسان يقول: ان افعال العباد مخلوقة لله مقدرة كما قال الله سبحانه: «والله خلقكم وما تعلمون» آية ٣٧/٩٦، «وان العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيئا وهم يخلقون»[٤٤]. ويختلف مع المعتزلة فى مسألة اللطف والارادة على هذه القاعدة فيقول «ان الله وفق المؤمنين بطاعته، ولطف بهم، ونظر لهم، واصلحهم وهداهم، وأضل الكافرين، ولم يهدهم، ولم يلطف بهم

بالايمان... ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين. وان الله يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين»(٤٥). هذه بؤرة الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة فى فعل الله وعلى أضوائها يوسع الاشعرى من دائرة المفعولات فيجعل كفر الكافرين من مفعولات الله وايمان المؤمن منه والشر والخير، وكل ذلك. وستؤخذ الارادة الالهية بأنها «وراء» لأنها لا تضبط الا من وراء الأفعال أى بعد تحققها.

ومع هذا التوسيع فى مفعولات الله، فان الاشعرى يوسع دائرة القدم على حساب دائرة الحدوث(*)، فالقرآن، المخلوق عند المعتزلة قديم عند الاشعرى، لذلك فمن الموجودات مما سوى الله وصفاته ما هو قديم كالقرآن.

ويوسع دائرة الامكان العلمى الإلهى فيقول: «يعلم (الله) ما العباد عاملون وإلى ما هم صائرون، وما كان وما يكون، وما لا يكون ان لو كان كيف يكون».

هذا الاحتمال الأخير «فى ما لا يمكن أن يكون لو كان كيف يكون» هو التوسع الذى يكرسه الاشعرى حتى يوسع به دائرة المعلوم عن دائرة الممكن باى اعتبار.

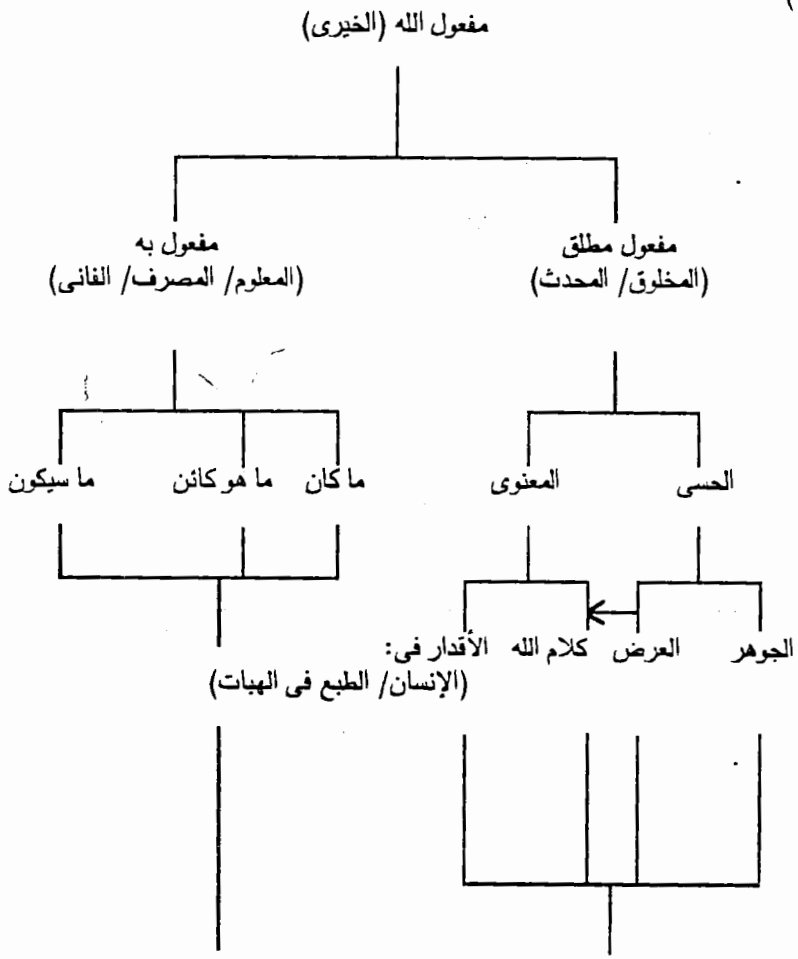
واليك الخطوط البيانية التالية الموضحة باضافاتها وتصنيفاتها:

(*) دائرة القدم والحدوث: هما حقل الحركة الكلامية. وحدود الكون تتبين داخل الدائرة فقط، فهما الحد الابستمولوجى الأقصى لفهم المتكلمين للعالم. لذلك لا يقع خلاف كلامى الا داخلهما وهما – على كل حال – مقولتان زمنيتا المنشأ، أو أحداهما زمنية والأخرى غير زمنية (القدم) عندما تتعلق بالله مثلا.
وسوف يتضح ذلك فى وقته، ولكن لازمنيتها هذه أشكالية لأنها تضعنا فى قالب زمنى منطقى، وغير زمنى اعتباريا دينياً.

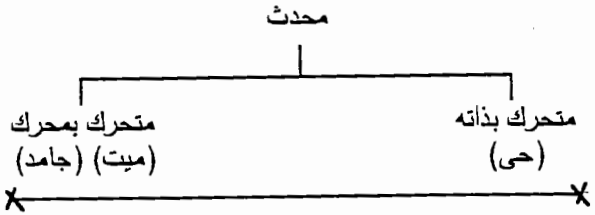
المفعول الإلهى:

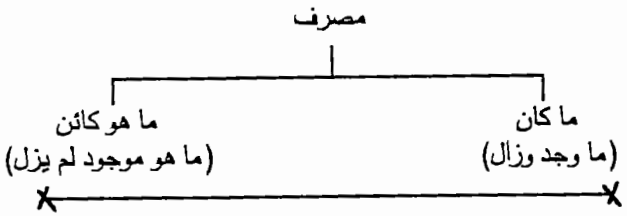
(أ) عند المعتزلة

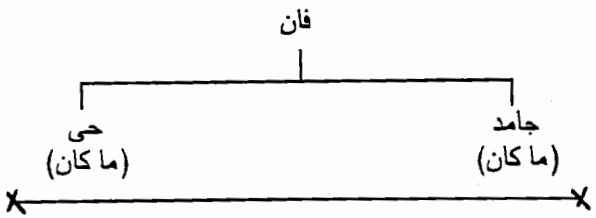
(1)



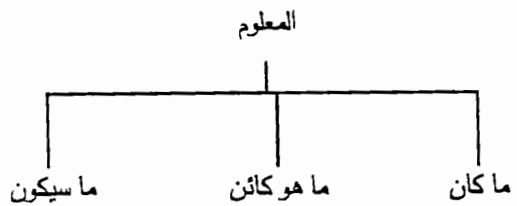
(2) المخلوق:





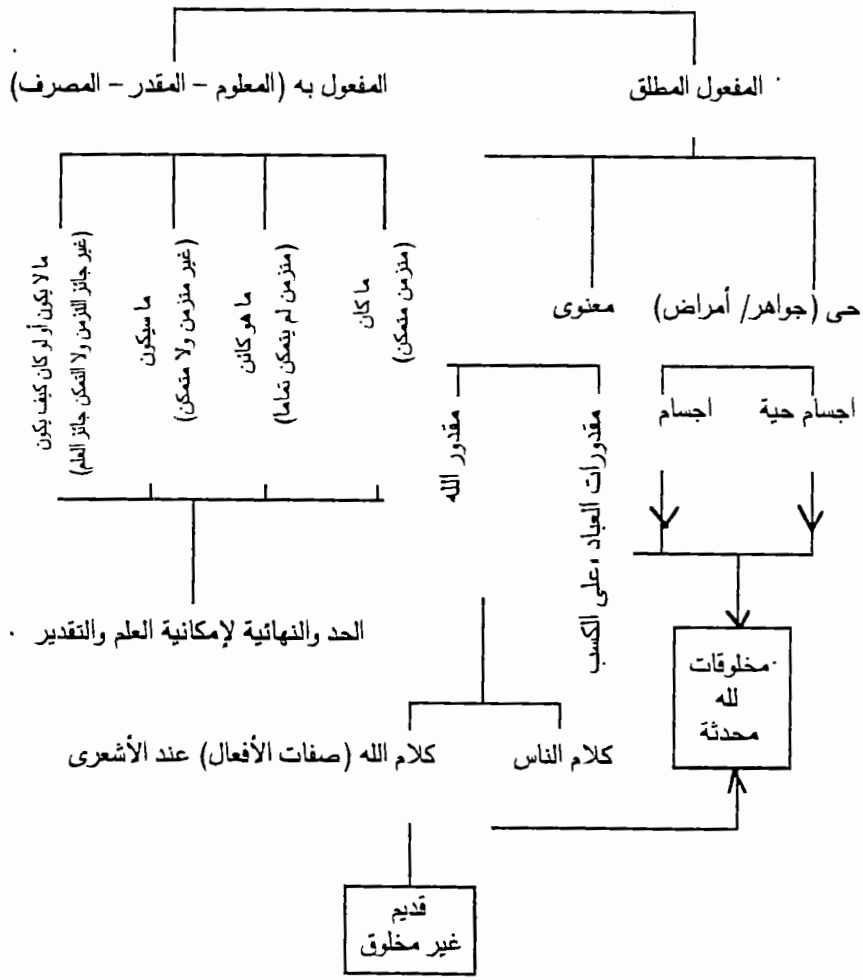


(3) المعلوم:



(ب) عند الأشعرى

المفعول (خير وشر)



نلاحظ بعد هذه التوضيحات والتعميقات، أن حدود مفعول الله تضيق وتتسع حسب نظرة المؤول، ولكنها فى كل الأحوال داخلة فى دائرة ما سوى الله من الموجودات والمعلومات ولا يمكن أن تشترك مع ذاته الا فى حالة واحدة هى حالة العلم أى أن ذات الله من معلوماته. أما فى الوجود الذات قديمة على كل شئ.

ويختلف المؤولون فى رسم حدود المفعول الالهى: أهو الخير فقط؟ أم هو الخير والشر معا؟ أهو ما يمكن؟ أم ما لا يمكن؟ إلى غير ذلك من الفروع...

– والآن لابد من التعرف على الفعل الذى انتج هذه الحدود لاننا لسنا بصدد مفعول لا فعل ولا فاعل. فما هو الفعل عند هؤلاء المتكلمين والذى تأتت عنه المفعولات بأصنافها أى ما الفعل الالهى؟

الفعل الالهى؟

(أ) عند المعتزلة:

يعرف القاضى عبد الجبار الفعل بأنه: «ما وجد وكان الغير قادرا عليه» ولكى يتضح ذلك المساق النصى تستطيع أن تستحضر نص الخياط عن الرامى والاصابة. والشئ الهام فى هذا النص من زاوية تمييز الفعل عن غيره من الخانات، البنيوية هو مغايرة الفعل لفاعله وانفصال عنه وجودا، فيمكن ان يموت رامى السهم ويستمر السهم فى الانطلاق حتى يصيب، ويعنى ذلك أن الفعل مخارج للفاعل وجودا. وان كان يتصل به سببيا، فالعلاقة الوجودية احالية فقط لا داخلية. ويتم التمييز بين محلى الفعل والمحل البنيوى الثانى المصاحب له (المفعول) بالنتيجة الاحالية لكل منهما يقول عبد الجبار: «ان بين المحدث وبين الفعل فرقا، وهو ان المحدث يعلم محدثا»[٤٧]، والفعل حسب عبد الجبار ينقسم: «إلى ماله صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك. ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو كالحركة اليسيرة والكلام اليسير وذلك انما يقع من الساهى ولا مدح فيه. وماله صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فهو فعل العالم بما يفعل»[٤٨] وفعل الله داخل فى «فعل العالم بما يفعل».

ان الفعل عموما يتميز عن المفعول المحدث بأنه يمكن ان يعلم فى ذاته دون أن يحيلنا على فاعل (رغم أنه يحيلنا على فعل). أما الفعل فيحيلنا ضرورة على

فاعل، ورغم ان هذا الفاعل قد يكون عمومى الدلالة فان طبيعة الفعل تخصصه بالله، وقد رأينا أنواعا من المفعولات، فما كان أثره هو تلك المفعولات فهو فعل لها من باب تحصيل الحاصل، فإذا كان المفعول هو المخلوق والمعلوم مثلا فان فعل الخلق والعلم لله مادام الله خالقا عالما، وفعل الله فى المخلوقات محدد معرف بما رسمه فى الوجود حسب دالة الخلق والعلم، فمن افعال الله ما يقتصر على المفعول المطلق فى ايجاد المعدوم ومنها ما يتعدى الخلق إلى التدبير والتصريف، والتصيير وهى ما له مفعول به. والفاعلية فى الفعل الخلقى سهمية فالله يوجد الأشياء ويصرفها، لكن الفاعلية المعرفية قد تكون سهمية وقد تكون قوسية انعكاسية، عندما يعلم الله ذاته، والله يعلم ذاته، ويعلم الأشياء، ويصرفها.

والخلق كما عرفه عبد الجبار فى نص سابق هو احداث الله للأشياء بعد ان لم تكن. وافعال الله عند المعتزلة محدثة متزمنة، فهى اما فعل بالماضى، أو فعل في الحال، أو فعل فى الاستقبال. ويمكن ان نقول ان المفعول المطلق هو العوالم من حيث هى مخلوقة بدنياها وآخرتها. لذلك فان الفعل المطلق هو فعل الخلق من عدم، أما المفعول به فهو المعلومات ككل، ما وجد وما سيوجد، وما لن يوجد (كما عند الأشعرى) وهو من حيث الوجود تصريف الموجودات ولذلك فالفعل فيها محدود، لانها اعمال للفاعلية فيما وجد فيصبح الكائن منفعلا بها.

وهذا الفعلان الأساسيان: ذو المفعول المطلق، وذو المفعول به، هما الفعلان الوحيدان المسموح بهما وباحاليتهما فى نظام الوجود حسب النظرة البنيوية الاسلامية الكلامية، فعلى أى شئ يتأسس هذان الفعلان كلاميا؟

- علمنا ان كل فعل له قاعدتان فى منطق اللغة العربية وهما الاحداث والزمن تحركهما فاعلية، فهل افعال الله حادثة متزمنة أم لا؟

هناك أمر يتقدم به المعتزلة كمسلمة ما ورائية لا نقاش فيها وهو «التنزيه» فما نصيب الفعل من هذا التنزيه؟

وإذا علمنا ان الافعال كلها تتركز على القاعدة الثنائية، الاحداث والزمن فمن الصعب، بل ومن المستحيل حسبما يبدو أن يخرج المعتزلة، أو الاشاعرة عن هذه القاعدة الخطيرة على مقولة التنزيه، فإذا كان فعل الله متزمنا احداثيا فان الفعل ككل هو كذلك. وإذا لم يكن متزمنا احداثيا فان الحقل المنطقى الابستمولوجى العربى لا يحتمله. ذلك هو المأزق، ويشتد حلكة عندما تقتضى منا الاحالة المنطقية الوجودية اسناد صفة الله من ذلك الفعل، هل هذه الصفة محدثة أم قديمة؟ تتوقف الاجابة على هذا السؤال عند المتكلمين معتزلة واشاعرة وغيرهم، على تحديد طبيعة الأفعال الالهية: هل هى افعال فى الزمن أم أفعال خارجة عنه؟ وهل المحدث هو المفعول به أم الفعل؟ أى أن الإحداث والتزمن من الأفعال ذاتها. هناك لمحة أساسية عند المعتزلة يمهدون بها للاجابة على هذا السؤال وهى فصلهم للفاعل عن فعله وقد رأينا ذلك قبل حين، اما الاشعرى فانه يمهد لاجابته بربط صفات الافعال بالله ربطا يمكن أن نقول انه افقى بالنسبة للذات الالهية، ففى حديثه مثلا عن فعل الكلام يقول: «يستحيل ان يوصف (الله) بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما، فصفة الكلام مندرجة فى مقولة القدم، وهى كذلك مندرجة فى مقولة الأزل: «**لمن الملك اليوم**» (آية ١٦: ٤٠) وجاءت الرواية انه يقول هذا القول ولا يرد عليه أحد شيئا فيقول لله الواحد القهار... فقد صح ان كلام الله خارج عن الخلق لأنه يوجد ولا شئ من المخلوقات موجود[٤٩]. ومع أن السياق الذى ترد فيه هذه الحجج هو مسألة خلق القرآن فان لب الاشكال هو الصفات التى تنجم عن أفعال الله ليتصف بها. أهى محدثة؟ أم قديمة؟

والحركة والاحداث

هناك مسألة هامة جدا هى العلاقة بين الاحداث والحركة. وعلى أضوائها يتقرر ما الفعل أهو محدث أم لا؟ ومن ثم يتقرر مصير الصفات المصوغة من الأفعال.

ان الحركة أساسية فى دليل الاحداث، يقول الخياط رواية عن معمر: «اعلم أن هذا المذهب هو القول بالمعانى، وتفسيره أن معمرا زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلى الآخر ثم وجد احدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك. والا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه... فاذا كان هذا حكما صحيحا فلابد أيضا من معنى حدث له حلت (من أجله) الحركة فى أحدهما دون صاحبه والا لم يكن حلولها فى احدهما أولى من حلولها فى الآخر...». وهكذا. ويبرر الخياط هذه الأحداث المتولدة لمعان حالة فى المتحركات ومعانى الحركة فيها ومعانى المعانى... بأن تأكيد معمر على الحركة جاء لأن «مدار دلائل الحدث عليها (الحركة) وعلى أمثالها من الأعراض». وما يعنينا من هذه المقولة ان الاحداث مرادف للحركة ويعنى ذلك بكلمة أدق ان الفعل حركة والحركة حدث، فالفعل حدثى كما أنه زمنى فلا أفعال الا فيما مضى أو ما هو حالى أو ما هو استقبالى، وتلك هى أقسام الدهر الثلاثة أو ما يسمى أزمنة الأفعال. والأحداث مقدودة على الأزمنة فأفعال الله حسب هذا الاعتبار فى الزمن. واليك تشكلها. الأول: الماضى وهو(*) (خلق الأشياء بدءا) والثانى حفظها موجودة وافناؤها معدومة وهو الحال: (الدنيا). والثالث الثواب والعقاب وهو المستقبل. تلك هى أفعال الله فى الأزمنة الثلاثة، والحركات الثلاث. يستنتج من هذا أن أفعال الله احداث عند المعتزلة وبالتالى سيقولون، ان كل صفة من صفات أفعال الله هى صفة محدثة بسببين: أولا أنهم لم يستطعو أن يخرجوا على ابستمولوجيا الحقل المعرفى للفعل الموسوم بالاحداث والتزمن. وثانيا ان الفعل عندهم مفصول عن الذات الفاعلة لأنه حركة، والحركة معنى حل فى المتحرك، وهم يعملون بصرامة

(*) يتم الخلق والحفظ والثواب والعقاب... بواسطة فعل الأمر. كن انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (يس ٨٢). فالفعل فى جميع أوقاته منوط بأمر الله، ومن ثم بارادته. وتختلف الارادة حسب طبيعة الامر إذا كان أمر تكليف، أو أمر خلق وتقدير فأمر التكليف يصدر للمكلف القادر على الفعل وهو الانسان. وأمر الخلق والتقدير يصدر للمخلوقات والمقدرات.

بمبدأ التوحيد. والموجودات اما قديمة أو حادثة وكل ما سوى ذات الله محدث ولو كان من أفعال هذه الذات وعليه تتوقف صفات الله يقول عبد الجبار: «وعلى هذا اجمعوا (المعتزلة) فى كل صفات الله تعالى انها للذات أو ترجع إلى الذات ومنعوا فى شئ من صفاته، ان يكون بمعنى أزلى ويقولون فى هذه الصفات، واحد لا نظير له، فى كلها ولا فى احدها»(٥١).

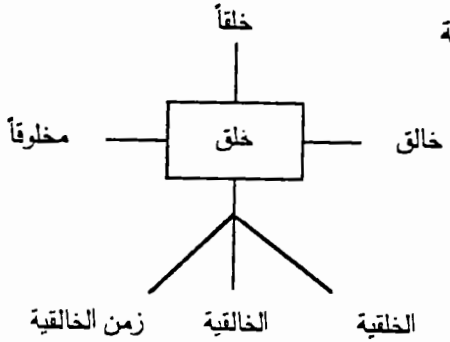
فأفعال الله محدودة فاعلية وزمنا بالاحداث والأزمان (احداثها هى وأزمانها) «خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام» (ق٣٨) وهذا ما رأينا أثره فى المفعولات ورأيناه عياناً فى الأفعال، وله حدود من حيث العلم والقدرة عليه: «أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول: ان الله عز وجل يعلم نفسه وان نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية... أما ما يقدر عليه فان أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين فيقول: ان أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية فى العلم به والقدرة عليه والاحصاء له فنعم ليس يخفى على الله منه شئ ولا يعجزه شئ منه وان أراد السائل له غاية ونهاية إلى زوال وفناء ونقض فلا» (٥٢) أما الفاعل من حيث هو مبدوء فإن من المسلم به كما رأينا ذلك من قبل أنه يأتى قبل فعله كيانا، لذلك فالفعل لاحق على فاعله محدث بالنسبة له يقول الخياط: «ففعل من ذلك فى كل وقت وزمان ما يعلم انه صلاح. لخلقه ونفع»(٥٣)، وما يريده المعتزلة والأشاعرة على حد سواء هو اثبات فعل الله، ولكن الخلاف واقع فى شأن الاتساع والضيق فى الفعل فمثلاً عندما يقول الأشاعرة ان فعل الخلق يسع أفعال المكلفين يرفض المعتزلة ذلك رفضا. والاتفاق واقع فى صحة الفعل لصحة المفعول.

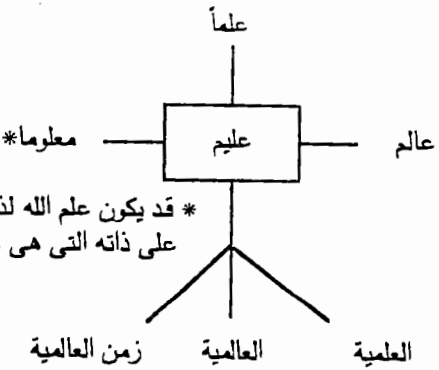
أما فى شأن الصفات المنخلعة على الله من الأفعال أو سبقها فيه على هذه الأفعال، كما رأيناه فانه: يطرح مشكلة الفاعل ذاته ما هو؟

(انظر الدوال الموضحة لفعل الله)

دوال فعل الله

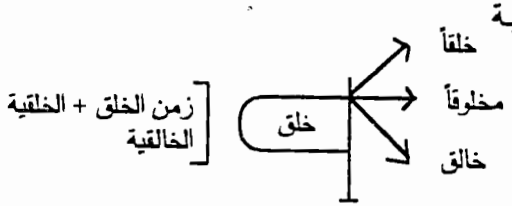
(أ) الفعل بنية

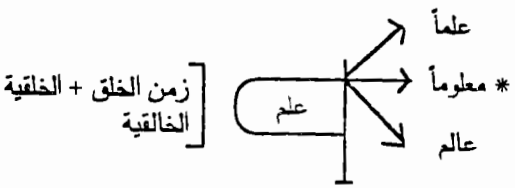




* قد يكون علم الله لذاته غير متعد لأنه علمه مرتد على ذاته التى هى هو كما عنه ابن الهذيل العلاف

(ب) مركز الفاعلية





* فى حال علم الله بذاته يكون الفعل لازماً عند العلاف.

الله الفاعل:

يمكن أن يتناول الله الفاعل من وجهين وجه الايجاد (أنه موجد) ووجه ثان هو وجه الوجود والوجهان يتوصل إليهما بطريقين مختلفين الأول، يثبت عند المتكلمين ان الله فاعل لأنه موجد للأشياء خالقها. وذلك بالانتقال من المفعول إلى الفعل إلى الفاعل وهذا هو طريق الحجج. أما كون الله موجودا فقد يثبت من وراء هذا الطريق ولكنه لا يثبت أساسا عند المتكلمين الا بما ورد فيه من اخبار من عند الله. وهذا هو الوجه الأخير ولا يعنينا لأنه الموجود من حيث هو موجود لا من حيث هو فاعل، وقد رأينا ما يطرحه تقديم الكائن على فعله قبل ان يصح منه الفعل، من مشاكل نظرية تبدو لا حل لها – الا أن هذا لا يجعل: «مسار الحجج طريقا مفروشا بالورود. فهناك أكثر من مشكلة تطرحها مسألة: القدرة والاختبار» والعلم اذ أن هذه الأمور تطرح امكان الحديث عن قدرة، قبل فعل القدرة، واختيار قبل فعل الاختيار. وعلم قبل فعل العلم مطرح الشك وذلك أمر له أثر شديد على القدم.

ويحل المعتزلة والاشاعرة هذه المشكلة حلا متقاربا عندما يجعل الاوائل العلم القديم لله بالأشياء، هو العلم اللاحق عليها مع تبدل المحل لا تبدل العلم، ولكن هذا فى مسألة العلم وحدها. أما من جهة القدرة والاختيار فانهما فى الحقيقة مرحلتان تلحق احداهما بالاخرى، فالقدرة هى قدرة على الترك والقيام بفعل بعينه أما الاختيار فهو ترجيح أحد الممكنين. «والله قادر على فعله وعلى تركه مختار له»، والمعتزلة يقولون «ان الله قادر عالم مختار»، لكنهم يلحقون الصفات أو المصادر من أفعال هذه الأشياء بسائر أفعال الله الأخرى فيجعلونها من المفعولات المطلقة لها(*).

(*) ملاحظة: الذات الالهية تعرف عند بعض المتكلمين بصفتها التى هى الذات لا بجسمها مثل المعتزلة وتعرف عند بعضهم بصورتها الجسمية مثل الأشاعرة، والمجسمة والكرامية.

أما الاشاعرة فانهم رأوا كل اسم فاعل لله يمكن أن تشتق منه صفة له والصفة قديمة ونبسط المسألة قليلا لأهميتها.

الفاعل وصفة الفعل:

رأينا قبل وقت من الزمن ان اسم الفاعل والمصدر مشتقان من الفعل، وان هذين المشتقين يمثلان لصورتين مختلفتين من الوجود فاسم الفاعل يمثل لوجود قائم فى ذات الفاعل (فى شئ)، والمصدر يمثل وجودا زائدا على ذات الفاعل، فإذا قلنا: «خلق» لم يكن ذلك مطابقا لقولنا: «خلق»، وكذلك الأمر فى عالم وعلم وفى قادرة وقدرة. فالقدرة مفعول مطلق يمثل وجودا متميزا عن اسم الفاعل واسم المفعول...، فإذا قلنا: «الله قادر وذو قدرة عند المعتزلة» وأضفنا إلى ذلك ان القدرة قديمة فاننا نكون قد اشركنا به، إذ أن من أثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد أثبت الهين. ولهذا نفى المعتزلة جميع الصفات القديمة عن الله لأنهم رأوا فيها: الوجود المناظر لذات الله من حيث القدم(*).

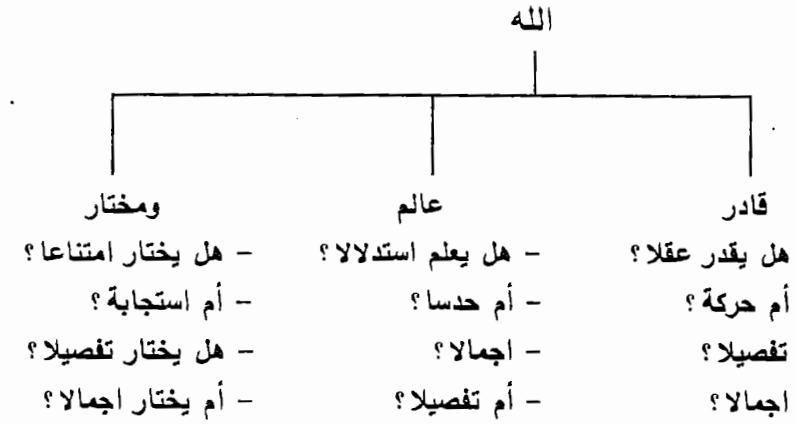
أما الاشاعرة فانهم رأوا أن الله قادر لم يروا بأسا فى خلع صفة القدرة عليه من باب أنه فاعل لها: يقول أبو الحسن الاشعرى: «فلم لا قلتم ان لله علما بما ظهر فى العالم من حكمة وآثار تدبير؟ لأن الصنائع الحكمية لا تظهر الا من ذى علم كما لا تظهر الا من عالم»(٥٤) نلاحظ هنا ان الوطأة اللغوية تشتد كلما توغلنا فى عالم الغيب حتى تصبح المناقشات حديثا فى منطق اللغة مسندا بما ورد من اخبار فى شأن الموجودات الماورائية. فبينما كان بالامكان الاحتكام شيئا ما للواقع فى المفعول به، وأقل من ذلك فى أفعاله، فان المسألة ستبلغ القمة فى الغيبية عند

(*) لعل المعتزلة يستحضرون فى دعواهم هذه أن المفعول المطلق موجود محدث قار الوجود. فتقودهم مطابقة الخطاب بين المنطق والوجود إلى اعتبار أى وجود قار سوى ذات الله لا يمكن أن يكون قديما. فلابد من نفى التناظر الأفقى بين الصفة والذات الالهيتين والا أشركنا بالله قديما أو قدماء كثرا يتعددون بتعدد الصفات التى أصبحت وجودا مستقلا.

الفاعل. ولهذا إما أن نسلك أحد طريقين عندما تتأزم المسيرة: ان نعود إلى أنفسنا فنفهم الله على منوالنا فى أفعاله وحتى فى تصورنا لوجوديته مع فارق التفوق. أو أن نفهمه ضدا عليها، وهنا يأتى عمل الشاهد مضاعف الفائدة بالنسبة للمتكلمين. فهو اما برهان بالموافقة أو برهان بالضد على الله.

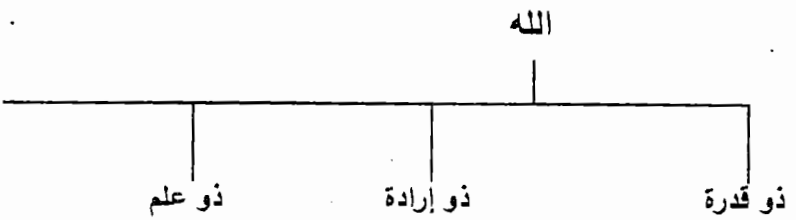
والطريق الثانى ان نرجع إلى النص فى نصيته بدون تأول لما ورد فيه والموقف الأول تأويلى، والموقف الثانى نصى لا يضيف ولا يعنينا من ثم، لأنه هو النص نفسه، – المعتزلة اذن لا يقبلون ان تكون المصادر التى هى مفعولات مطلقة لله قديمة، لأن ذلك شرك ظاهر عندهم أما الاشاعرة فهم يقبلون ذلك، والمعتزلة يقبلون أن نملأ الخانة البنيوية، (اسم الفاعل) بما يجوز على الله فعله من أفعال، مع اشتراط ان هذه الاسماء عين الذات أو وجوه لها، والاشاعرة يزيدون بالصفة المصدرية، على الذات، ويعتبرونها غير الذات وقديمة، فى نفس الوقت. لهذا كانت المعتزلة تصنف المفهوم الالهى للفعل تصنيفا صارما، متفاوتا، والله بذاته وحده. وأفعاله تالية عليه محدثة له، والمخلوقات المعلومات تالية لفعلى الخلق والعلم مثلا، ونتيجتهم التى يتوصلون إليها: ان الله قديم وكل ما سواه محدث. أما الاشاعرة فان طريقهم هو اثبات التناظر بين الصفة والذات فى مقولة القدم، ويتفق الاثنان فى ان لا خالق الا الله، وأنه أعز الموجودات شأنا. ويبقى ان نوضح بعض المسائل فى استشكالات موجزة نقدمها فى أشكال تقصيرا عن الخوض فيها تفصيلا، وربما نكتفى بالتساؤل أحيانا للحرج العامى منها:

الشكل الأول



لقد حظيت هذه الأسئلة باجابات متنوعة كانت وراء الخصومة التى لم تنقطع بعد، الا أنها فى عمومها تنتظم حسب الأمثلة التى رأيناها.

الشكل الثانى:



(**) يعرف الغزالى الارادة والقدرة والعلم، وهو متكلم من صنف تال على النحو الآتى: «الارادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله ولولا أن هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشئ عن مثله، فقول القائل لم اختصت الارادة بأحد المثلين؟ كقول القائل: لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو عليه؟ فيقال: لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشئ عن مثله» ص١٠٢ تهافت الفلاسفة، تحقيق/ د. سليمان دنيا/ دار المعارف – مصر/ الطبعة الرابعة.
ذخائر العرب ١٥.

استخلاص :

نستخلص مما رأيناه اقرارا بوجود بنية لفعل الله يشارك فيها أكثر من موجود ولنا طريقان للوصول إلى هذه البنية: أولهما: طريق الايجاد ونظامه، وتلك الطريق تطرح مالا عد له من المشاكل أثناء الانتقال من الكائن الذى هو هنا فاعل إلى الفعل. أما الطريق الثانى: فهو تجنب الخندق الذى لا دواء له بين القدرة والاختيار، خصوصا إذا تذكرنا أن الفاعل على الاختيار هو القادر على الفعل والترك ولا مرجح لديه للقيام بالفعل(*). لذلك يسلك المتكلمون طريق الحجج، وهم مرتاحون لصحة الفعل، ولا تكلفهم المسألة أكثر من البرهنة على التسلسل، على أن هذا المفعول من فعل، وهذا الفعل من فاعل، وتقوم بهذه المهمة ابستمولوجيا المفهوم باحالتها الداخلية. اما تعيين من الفاعل؟ وما فعله؟ وما مفعوله؟ فهو ما تقوم به المسلمات والتعريفات الماوراثية الدينية التى بسطنا كثيراً فى عملها على استغراق أوجه البنى العربية المعبرة عن الفعل فى صورة ماله فاعل، وفى صورة الفاعلية السهمية مع اهمال بنية التفاعل وتصادميتها أثناء الفاعلية لأن عمل المؤولين هو محاولة تكريس بنية واحدة أو اثنتين من البنى ليكون الأفق المعرفى مطابقا لنظام الوجود.

ولهذا يمكن أن يعبر عن الفعلين اللذين اتخذناهما نموذجين لفعل الله ، بالعبارات التالية، وتكون هذه العبارات بمثابة بنية الواقع،و والأفق المعرفى الوحيد المسموح به كلاميا والعبارتان هما: «خلق الخالق الخلق» «علم العالم المعلوم»، وكل ما ورد عن الله فعله أو أنه سيفعله، واقع كما وصف الله أن يكون لا تبديل فيه ولا تحريف عند المعتزلة أما عند الاشاعرة، فان الله يمكن أن يعذب المؤمن ويعفو عن الكافر. دون أن يكون جائرا لأن تصرف المالك فى ملكه، يسمى عدلا عندهم.

(*) نتساءل هل الصلاح مرجح؟

سنغض الطرف هنا عما لهذه المواقف من ثراء سياسى كبير لأننا حبسنا أنفسنا أصلا فى العلاقات والتبادلات المفهومية بين المنطق والخطاب الكلامى.

فعل الأمر

لفعل الأمر خاصية تجعله يتقدم الأفعال التى ذكرناها لأنه واسطة بين الارادة والكون، كما ورد فى القرآن «انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» (يس الآية ٨٢).

– هذا الفعل من الناحية الكلامية يفترض أن يكون صادرا عن ارادة حرة تتحرك فى فضاء مفتوح لا موانع فيه اطلاقا، لأن ما قبل وجود الشئ عدم مطلق. وهذه الارادة يعرفها المتكلمون سواء قصروها على القدرة أو ميزوها عنها تعريفا فى الأفق المفتوح. وقد صادفنا قبل قليل ابا حامد الغزالى وهو يتحدث عن الارادة، واضعا نفسه موضع المتكلمة بجميع مشاربهم، فى مواجهة الفلاسفة وذلك فى كتابه «تهافت الفلاسفة» الذى وضعه أدبيا لنفس الغرض: ويستفاد من هذا النص أن الارادة التى تتقدم فعل الأمر «كن» هى تمييز الشئ عن مثله. أو اختيار أحد الممكنين المتساويين. وطبعا سيقترن الفعل بالعلم والقدرة.

– أما الأمر فهو إما أن يكون أمر خلق وابتداع، أو أمر تكليف. عن أمر الخلق والابتداع توجد المخلوقات والأكوان. وعن أمر التكليف تنبثق التشريعات. وإذا كان فعل أمر التكليف موجها لأعيان كائنة، فان أمر الخلق ليس موجها لأعيان كائنة بل هو موجه لمعدوم لحظة الأمر منطقيا. هذه المعضلة التى ستصبح بؤرة خصومة عنيفة حول زمن أو لا زمن العالم الفاصل بين الآمر والأمر والكون.

هذه المعضلة لا تبدو مفهومة فى النسق المنطقى العربى الخاص الا من خلال اعتبار ما سيكون «موجودا منطقيا. وهو أسلوب من الأساليب الضمنية التى يستخدمها العرب فى وعيهم بما سيكون.

– مسألة أخرى فى شأن فعل الأمر وهى أن الأمر لا يحتمل التصديق ولا التكذيب ويؤسسها المنطق التاريخى وخصوصا فى أسلوب المعنى، هذه الصيغة الأمرية سيعتمدها الاسلام معينا لا ينضب فى الفعل السياسى لأنها تحمل أسباب قوتها الذاتية. فهى عقلانياً خارج أطر التقييم، إذ تنفلت من مقولتى الصدق والكذب النقديتين معرفيا. والرسالة مرسلة لتلقى نوعين من الرد: التكذيب أو التصديق، فإذا كان أسلوب الخطاب سواء فى الخلق أو التكليف متحللا من معيارى الصدق والكذب ويتجاوزهما بعمق، فلاشك أن استغراق واستخدام المنطق التاريخى الرسوبى سفيد الابلاغ العقلى فى اذابة تحصينات الحكم. ان هذا الأسلوب يحور الرسالة من اخباريتها إلى الأمرية، قد تقابل بالتأبى والتعصب ولكنها لا تقابل أبدا بحجة داحضة لأنها لا تتوجه إلى مرجعية الحكم المعرفى. فهى اذن تهاجم منطقة لا مقاومة فيها عقلانيا.

– وينساق أمر الخلق مع أمر التكليف فى هذا السياق، فالأشياء المخاطبة مأمورة، وأمر الخلق يتقدم إلى المأمورات وقد قضى على كل مقاومة فيها للأمر، وذلك باعتبارها غير موجودة أصلا، فهو يعدمها عندما يأمرها أن تكون، إذ لو كانت كائنة لكان أمرها بأن تكون تحصيل حاصل لا عبرة فيه. ان الأمر بالخلق يعنى منطقيا احالة على معدوم سيوجد بمقتضى الأمر الجديد.

– كن تدل على اعدام بعد، بل قبل الوجود، والمعدوم لا مقاومة له.

وسواء عاد اختيار الأمر المراد إلى غاية فلسفية قائمة على تمثل ذهنى أفرزه وضع اجتماعى أبوى الأساس. أو وضع سياسى قاعدة العمل فيه أمرية توجب الامتثال. أو قام على تحسين للمنطق التاريخى المتوضع فى أساليب اللغة العربية أو قام على استغراق الفعل والانفعال فى المنطق العام للغة، فان أمر الابتداع والخلق خصوصا لا يمكن أن يفهم عقليا الا باعتبار ما سيكون قاعدة لهذا الأمر. خلافا لأمر التكليف الذى يمكن أن يفهم فى اطار الفعل والانفعال والانشاء.

عمومـــــا:

ان ما قام به المتكلمون اذن. هو نقل الاحالة من الفعل عموما إلى أفعال بعينها لتكون تلك الأفعال خاصة بأهم فعل فى الوجود وهو فعل الايجاد. ونقل أسماء الفاعلين منه إلى الله استنادا إلى السماع ومقتضى المعقول الخطابى. ويوضح الجدول التالى مفهوم فعل الله مجملا.

جدول مفهوم فعل الله، وأسسه المعرفية

النسق التسلسلى / الأساس المعرفى والفلسفى	الفاعل	الفعل			المفعول		الاستنتاج الكلامى
		الماضى	الحالى	الاستقبال	به	المطلق	
المنطق اللغوى الإحالى التعميمى	فاعل	فعل	يفعل	سيفعل، أفعل، يفعل	مفعول	فعلاً	
الخطاب الإسلامى التخصيصى	عالم	علم	يعلم	سيعلم – يعلم اعلم	معلوم	علماً	الله عالم
	خالق	خلق	يخلق	سيخلق، يخلق*	مخلوق	خلقاً	الله خالق

* الأمر لا يرد على الله

المبحث الثانى
فعل الانسان أو العباد عموما

هذا المبحث يختص به المعتزلة عن جدارة لان غيرهم من المتكلمين ينفونه إما بالبجر الغامض بـ «الكسب» أو بـ «الجبر» التام. ولهذا نبقى مع المعتزلة فى هذا المبحث حتى نعلم ما هم وأصالون اليه فيه وأول ما نؤسس به هذا المبحث قول جاء عن ثمامة ابن أشرس النميرى أورده القاضى عبد الجبار فى كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، قال ثمامة: «أفعال العباد لا تخلو من أن تكون كلها لله، ليس للعباد فيها صنع، فان كان كذلك فلا ثواب ولا عقاب ولا حمد ولا ذم أو أن تكون للعباد فيجب عليهم العذاب ولهم الثواب»، فإذا كان الله قد وعد بالثواب والعقاب بصريح نصه: «وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا»(٥٦)، فان الدليل قائم بداهة على أن أفعال العباد للعباد، بحجة ورود الذكر بالثواب والعقاب. – بعد اثبات الفعل للانسان بما يمكن أن نسميه حجة فعل التكليف الذى يثاب على القيام به ويعاقب على تركه، ويبدأ الحديث عن أنواع المفعولات للعباد، ثم أفعالهم التى أوجدتها، ثم صفات فاعليها الذين قاموا بالأفعال. فما هى عناصر هذه البنية الثلاثية لفعل الانسان عند المعتزلة.

مفعول العباد

علمنا أن المعتزلة يخرجون ما بين مرحلة التكليف والموت من مفعول الله ومن ثم يرسمون الفعل فيما يعنى الانسان، بداية بالتكليف. ونهاية بالموت أو العجز الحادث فى المكلف بعد اقداره على أفعاله، لأن المعتزلة كما يقول عبد الجبار: «لا يختلفون فى أنه لا يتعبد الا مع القدرة والتمكين وازاحة العلل، كان التعبد عقليا أو سمعيا، وكان ذلك التعبد معلوما بقول الله، أو بقول الرسول أو بالاجماع من الأمة.

ولذلك منعوه من تكليف ما لا يطاق،[٥٧]، فإذا كان التكليف من الله للعبد هو ما تعبر به أفعال العباد فان العبادة هى أهم صفة معيارية يفهم المفعول من خلالها، فاما أن يفهم على أنه ليس هى، أو هو هى، فمعلول العبد اما عبادة أو غيرها، لذلك سنقول أنها المستوى الضابط لفعل الانسان، والعباد كلا اذ هى الغاية من الخلق: «**وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون**»[٥٨]، وهذا الالحاح على أن فعل العبد اما عبادة أو ليس عبادة، ينجز عنه تصنيف لأفعال العبد، فتكون منه العبادة، ومنه ضدها. والعبادة هى ما أراد الله من عباده، لما كلفهم به وطلب منهم القيام به، فان فعلوا عبدوا وأن أبوا كلية كفروا، وان أبوا بالبعض وتركوا البعض عصوا وفسقوا، وهذه هى المجالات التى ستتميز بها أفعال العباد عن غيرها عند المتكلمين، فالمفعولات على هذا هى العبادة، والكفر، والمعصية والفسق.

وهذا هو الوجه الدينى الذى يفهم فيه المفعول وهو ليس غريبا عن الرؤية الوجودية وانما هو مفهوم فى نطاق حلقة من الوجود المفعولى ولها خصوصيات ليست لسائر مفعولات الله، ونتيجة لتلك الخصوصية لم تكن كسائر المفعولات الا أنها مع ذلك لا تفهم خارج كل مفعولية، اذن ان الوظائف التى تؤديها هى فى الحقيقة وظيفة واحدة فى عالم أكبر. وما نريد أن نلح عليه هنا هو أن مفعولات الانسان لا تفهم من معطيات الانسان فى حد ذاته، بل من معطيات الانسان فى الكون وأساسا من خلال نموذج السيد والعبد (السيد هو الله، والعبد كل من يفعل عن ارادة واختيار سوى الله)، ففعل العبد اذن لا يفهم من داخل معطيات خصوصية لهذا العبد، وانما يفهم من وراء علاقته بالله والكون، لأن ذلك هو الفعل ذو المعنى ما دامت العلاقة بين الاثنين هى المنظور الأساسى، وتعلمنا دراسة المفعول عند المعتزلة أن أفعال العبد تتجه وجهة معاكسة لفعل الله فى الوجود لأن العبد يضع أفعاله من الله فى وضع رأسى بحيث تتجه وجهة المعبود ، أى الله. وهذا يعنى أن أهم مفعول للعبد من الموجودات هو الله المعبود، ومن حيث هو معصى كذلك أو مكفور به.

وكون المفعول الأساسى الذى يوجه له العبد فعله هو الله، يحيل تصور أن يكون المعبود مفعولا مطلقا، وجد من عدم، وانما هو مفعول به فقط وجد قبل أن يوجد فعل الانسانية فيه، وتوجه العبد بالفعل إليه لا يعدو أن يكون توجها بالفعل إلى موجود، هذا من حيث الأساس. أما فرعيا فان للعبد فى توجهه إلى العبادة أو الكفر ما يمكن أن يسمى تمهيدات فعلية أو مبدئيات، كالعلم والحركة، ولها مفعولاتها، وهذه المفعولات طبعا هى المعاصى أو الطاعات، لكن هذه المفعولات تتميز بان لها الأثر الذاتى. فالتحريك والعلم مثلا، مفعولان ذاتيان لا قيمة لهما فى حد ذاتهما الا عند ما يخرجان إلى مجال التقييم أى عندما يكونان من قبيل المعصية؟ أو من قبيل الطاعة؟ ولا يهمنا ما إذا كان مصدر التقبيح والتجميل من المفعولات ذاتها(*)، أو من القيمة الدينية التى تعطى لها(**) لأن هذا المبحث كائن فى ذريات قضايا مفهوم الفعل لا فى علاقاته الكبرى.

نكتفى بالقول تجذيرا لما كنا نخوض فيه بالمحددات التالية:

أولا: ان مفعول العباد من حيث هم عباد لا يمكن أن يكون الا الله، فإذا لم يكن هو كان ذلك شركا. لذلك فان الله معبود للعباد، أما المعصية والكفر فهما تابعان للعبادة معياريا، والكل واقع بنيويا فى محل المفعول به بدليل وروده فى الصيغة المفعولية لكنه ليس مفعولا مطلقا للعباد لأنه كائن قبلهم، أما التساؤل هل هو معبود قبل أن يعبد؟ فهو أمر مسكوت عنه، وأما التساؤل: هل العبد عبد قبل أن يعبد؟ وهو السؤال المقابل فهو أمر مسكوت عنه كذلك. والسبب الذى جعل السكوت عنه مقبولا هو نفسه الذى بموجبه تم السكوت عن العلاقة الاشكالية بين الكائن وفعله فى نظام الوجود. وقد تم ذلك «بصحة الفعل» نتيجة صحة المفعول، والمفعول هنا هو الله المعبود بكونه معبودا، وقد ثبت أنه معبود، فلا اشكال بعد صحة وجود

(*) التقبيح والتحسين بالعقل قبل ورود السمع.
(**) التقبيح والتحسين بالسمع.

المعبود فى أن فعل العبادة موجود. ومن ثم ان الفاعل العابد موجود. وهنا ندرك التشابه المذهل فى بنية الفكر التأويلى الكلامى فى تعامله مع قضايا الفعل الهيا وانسانيا.

ثانيا: ان كون المفعول به وهو بالنسبة للإنسان كل ما يمكن ان يعلمه أو يعمله – لا يمكن أن يؤتى اليه برهنة من جهة الانسان، لأن نظام الايجاد يقتضى الاختيار أو ترجيح أحد الممكنين مما سيقود إلى نتيجة طريفة هى ان نظام الحجج يسبح دائما ضد نظام الوجود، فبدلا من أن يكون عالم الشهود وهو هنا العابد، بداية البرهنة فانه سيكون نهاية لها. ويكون عالم الغيب وهو هنا المعبود بداية لسير البرهنة والفعل التأويلى.

على هذا فان المتكلمين سيبرهنون بطريقة هى: ان المخلوق هو سبيل البرهنة على الخالق من جهة، والمعبود هو سبيل البرهنة على العابد من جهة أخرى.

– بهذا ينجرف المتكلمون إلى مصداقية حكم عجيب تقتضيه مقدماتهم: هو ان الانتقال من الشاهد إلى الغائب ليس هو سبيلهم السرى، وانما هو سبيلهم الجهرى فقط. إن سبيلهم السرى هو الانطلاق من النتائج فى اتجاه اسبابها لا يمنعهم من ذلك شاهد ولا غائب. وهذا السبيل يجنبهم مأزق الكائن الذى لا يمكن أن نجعله فاعلا – حتى ولو كان قادرا مختارا – بصورة احالية ضرورية.

ثالثا: العبادة والمعصية والفسق، مفعولات للعبد يتقدم اليها بفعلين مزدوجين احدهما، العلم والثانى العمل. ولهذين الفعلين مفعولان هما: المعلوم والمعمول. وقد يكون هذا المعلوم أو المعمول من فصيلة العبادة أو المعصية أو الفسق.

رابعا: إذا كانت هذه الأفعال ذات مفعولات مطلقة ولها مفعول به كالمفعول المطلق (العبادة من الفعل «عبد» الذى يقوم به العبد، والمفعول المطلق من «عصى» الذى يقوم به: العاصى، فان المفعول به لهذه الأفعال هو «المعبود والمعصى») وهكذا الأمر فى بقية الأفعال. وتتفاوت حدود مفعولات العبد فمنها المعلوم الذى

يشمل كل ما يتصوره ذهن الانسان أو العبد عموما، ومنها المعبود خصوصا، ومنها العمل، وهو أضيق المفعولات دائرة، لأنه محدود بالحدوث أولا والعجز فى الاقتدار ثانيا، ولهذا يشترط فى التكليف عند المعتزلة أن لا يكون معجزا للمكلف. فكل العبادات، مثلا، فى طوق البشر. لذلك فهى الحدود العادية لمفعولاتهم. ويمكن أن نميز بلغة اجرائية بين صنفين من المفعولات: الصنف الأول هو: المنظور من ناحية الدين، كالفسق، والكفر، والعبادة، وهى مفعولات مركبة، آتية من العبد. لذلك فهى مفعولات مطلقة له لأنه احدثها مادام الله لم يحدثها فيه. أما الصنف الثانى فهو أفعال الانسان من حيث هو انسان خلقه الله قادرا على ان يعلم ويعمل ويستدل ويحسن، ويتصرف، وقد لفتنا الانتباه إلى أن المعتزلة يرون أن الكافر هو انسان يزيد عليه كفر، وان المؤمن انسان يزيد عليه ايمان، كما يرى ذلك عباد بن سليمان المعمرى منهم. والانسان فى جميع الاعتبارات الدينية، كافرا، ومؤمنا يعلم ويعمل. وله معلوم وله عمل، والمعلومات والمعمولات سواء كانت فى سبيل الكفر أو المعصية أو الايمان يتوسل إليها بأفعالها فما هى تلك الأفعال؟ قبل الاجابة نحيل على جدول المفعول الانسانى.

جدول مفعولات الانسان (العبد عموما)

نوعية مفعول الانسان / البسيط المركب	المفعـــول المطلـــق						المفعـــول بـــه						معيار التقوم + الحكم		
	إدراك			عمل + حركة			مدركات			معمول + محرك					
إنسانيا بالقتضاء العقلى (فكر اللغة)	علم	لا علم ولا جهل	جهل أو تجاهل	حركة	اعتماد	عطالة	معلوم	لا معلوم ولا مجهول	مجهول	محرك + معمول	لا محرك ولا متروك اتيان	متروك	تصويب	سكوت عله	تخطيئ
دينيا، إسلاميا، الاقتضاء الخطابى	ايمان/ معرفة	عصيان منزلة بين المنزلتين	كفر/ جحود	طاعة	لا امتناع ولا تنفيذ (م.م)	امتناع عن العبادة	الغيب/ الشرع	تجاهل منزلة بين المنزلتين	انكار	إعمال الجسد للطاعات	بعض وترك بعض (فسق)	امتناع عن إتيان الطاعات	حسن	لا حسن ولا قبح	قبيح

فعل العباد

بعد توضيح مفعولات العباد، فان الأفعال ليست بعيدة عن ذلك التوضيح لأنها هى التى جاءت منها المفعولات وجودا، فإذا كنا قد عرفنا أن المفعولات الانسانية هى المعلومات، والمعمولات، الكفر والمعصية والعبادة.. فان الأفعال ستكون منطقيا ووجوديا، هى ما تحيل عليه هذه المفعولات فى أنظمة المنطق، وأنظمة الوجود، أى فعل العبد بالعلم وفعله بـ «العمل» ... وهذه الأفعال ثابتة للعباد يقول القاضى عبد الجبار: «ان أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وهم المحدثون لها»[٥٩]، ونميز بين هذه الأصناف بنفس ما ميزنا به بين مفعولاتها، فمنها أفعال للانسان يشترك فيها الكافر والمؤمن، وهى ما يمكن أن يسمى باللامعين، أو ما ليس له معنى فى حد ذاته ولن يتحصل على المعنى الا بعد أن يتعين. وهذه هى أفعال العلم والعمل. أما الأفعال المعينة فهى فعل الكفر أو الايمان... بالعبادة أو ارتكاب الآثام. وهنا لابد من التذكير بما يدعوه بعض المعتزلة «طاعة لا يراد بها وجه الله» كترك الروم لعبادة الأوثان وترك المجوس للقول بالتثليث، وغير ذلك كثير. فهذه الطاعات يمكن أن تصنف فى الأفعال الدينية. ان لهذه الحادثة النظرية مدلولا فلسفيا عاما وهو أن المتكلمين لم يقبلوا ان يكون فى الوجود فعل معين لا يدخل فى تصنيفاتهم فارادوا أن يستوعبوا ما يتفق معهم ويماشى رأيهم من أفعال العباد فى احدى خاناتهم لأنه لا معنى محدد لأى فعل الا إذا صنف فى احدى الخانات الثلاث(*): أفعال الكفر، وأفعال الايمان، وأفعال المعصية. ونتيجة لأن أفعال الناس متداخلة فيها الشر والخير. فالمؤمنون يفعلون الشر أحيانا، والأشرار يفعلون الخير أحيانا فلابد من أن تكون القيم محددة من خلال قيم الخير والشر، والخير لا يكون الا طاعة، لأن الله لا يريد الا الخير، والشر لا يكون الا معصية، لأن الله لا يريده. بعد هذا التنبيه نبدأ فى الأفعال واحدا واحدا.

(*) رأينا اشارة فى السابق إلى عدم اقرار المؤولين بالعجز أمام أية واقعة نظرية أو عملية وهذا مثال يدعم تلك الاشارة.

فعل العلم: هو أوسع الأفعال الانسانية مدى، لأنه يقدر على ما لا يقدر عليه غيره، فهو يبلغ بمداه الله ليصبح معلوما له، والله هو المغيب العالى الرتبة، بل الأعلى رتبة، فى الوجود ، ولكن فعل العلم يبلغه، فاحرى بغيره فى مراتب الوجود وينقسم فعل العلم إلى قسمين عند المعتزلة: يقول الخياط فى الانتصار: «ان الأشياء المعروفات لا تعدو امرين أما أن تكون مستدلا عليها أو محسوسة، فالاستدلال هو تعرف الأشياء المستدل عليها، والحس هو ادراك الحواس، حتى يعرف الشئ المحسوس(٦١)، ففعل العلم اذن اما بطريق الاستدلال واما بطريق الاحساس، والاستدلال كما هو جلى من لفظه معرفة الشئ مجردا، أو معينا بغيره عند ربطهما بعلاقة ما نسميها إحالية، أو علة وهذه الاحالة نوعان احالة شبيه ولا يركن اليها المتكلمون واحالة إلى ضد وهى التى يركنون إليها ويقومون من خلالها بمنهجهم المعلن «الاستدلال بالشاهد على الغائب» وقد أورد الدكتور محمد عابد الجابرى فى كتابه نقد العقل العربى نصا للماتريدى(*) يوضح الاستدلال يقول فيه الماتريدى غير المعتزلى طبعا «ودلالته (الشاهد) على الخلاف أوضح، لأن من شاهد شيئا من العالم يدله على حدثه أو قدمه، وقدمه وحدثه ليس هو مثلهما ولا نظيرهما، بل يدل على محدثه أو كونه بنفسه وهما خلافه، ثم يدل على حكمة فاعله أو سفهه، واختياره وطبعه وكل ذلك خلاف لما شاهده. ولا يدل على أن له مثلا إذ لو كان يدله لكان يجب أن يتوهم كل من عاين نفسه، أن يكون كل العالم مثله»(٦٢) وإذا كنا حسب المعتزلة نستطيع أن نعلم الله استدلالا فان فعل الحس قاصر دون ذلك قصورا تاما، لذلك يقول الخياط على لسان أبى موسى المردار(**): «ان من قال ان الله يرى بالابصار على أى وجه، قاله فمشبه لله بخلقه»(٦٣). ومع الأهمية الكبرى التى تعطى للاستدلال فان الجاحظ روى عن النظام «ان أمة محمد يجوز عليها الاجتماع على الضلال من جهة الرأى والقياس لا من جهة التنقل عن

(*) فى هوامش الفصل الثانى تاليا.
(**) التعريف به فى الهوامش تاليا.

الحواس(٦٤)»، الا أن الخياط ضعف الحكاية وأكد ان النظام جوز عليهم الخطأ والخطأ ليس موجبا للتضليل، وما يهمنا من ذلك ان فعل الاستدلال قد يخطئ أما الاحساس فهو ضرورى. ويترتب على ذلك الكثير وهو أن الفعل العقلى ليس هو الفعل العقلى المجرد وحده، ولكنه الفعل الحسى كذلك لأن أهم فعل عند المتكلمين – وهو الاستدلال على الله قائم على عالم الشهود. وصحة الفعل، أما ما يمكن أن نسميه استدلالا على الانسان فهو متأت من اعتبار ان الله شاهد لما أصبح معلوما، فيعد التثبت من وجود الله المعبود فى الرحلة الاستدلالية الأولى إلى الله. يمكن أن نتثبت من وجود العابد فى الرحلة الاستدلالية الثانية إلى العابد. ومهما يكن فان فعل العلم فعل قائم على الاحساس أو المعطى الموجود ليقوم بعد ذلك بالاستدلال منه أو جعله دلالة على غيره لرابطة ما تربط بين الاثنين وأهم مثال على الفعل العقلى العلمى هو فى الممارسة العادية (المجاز) الذى هو انتقال من المعنى الجامع بقرينة، أما مثاله من ممارسة المتكلمين فهو الاستدلال بالمعلوم ضرورة علي المعلوم استدلالا. يقول الخياط على لسان هشام الفوطى «ان الأدلة على الله لابد أن يعرف وجودها اضطرارا، قال «والأعراض انما يعرف وجودها باستدلال ونظر، وانما الأدلة عنده الأجسام، التى يعرف وجودها حسا ومشاهده لأن الله إذا دل خلقه على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عللهم ولابد فى حكمته من أن يعرفهم ما نصب لهم من الأدلة على نفسه»(٦٥).

ان الله ليس صانع احجيات عند المعتزلة، بل ينصب الدلائل التى تعلم ضرورة، ويعلم بعلامة ما، ان الله هو ناصبه، لهذا فان فعل الاستدلال العقلى بالمدلولات فعل للانسان حدوده القصوى العلم بالله، وحدوده الدنيا العلم بعالم الشهود، ولكنه وحدة لا تنفصل فى وضعها الحسى والمعنوى»، لأن الغاية توحدها، فإذا كان هذا هو فعل العلم فان الجهل يفهم بضدية العلم ويلحق به اعتبارا(*).

(*) «هذا ولا ظلم من خروج المرء عن طريقة الصواب فى العلم/ والعمل... (وأن هذا صراطى مستقيما) وهذا الصراط المستقيم لا يعلم بالمشاهدة فالواجب على المرء أن يتبع الأدلة وينظر فيها ليعلم، ويكون معله بحسب ذلك». ص ٣٨ من «فضل الاعتزال».

فعل الجسم: ومداره على الحركة وهو فعل لاحق على العلم، وهناك أفعال تجرى فى جسم الانسان كالمرض والحياة والموت، وهذه ليس للعبد منها شئ أما الأفعال التى للعبد منها شئ فهى الحركات (واضدادها طبعا)، وأفعال العباد الحركية داخلية، فى نوعى الأفعال «ماله صفة زائدة على حدوثه، وصفة جنسه، ... وما ليس له صفة زائدة على ذلك. ما لا صفة له زائدة على حدوثه، وصفه جنسه، فهو كالحركة اليسيرة والكلام اليسير، وذلك انما يقع من الساهى، ولا مدح فيه، وماله صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فهو فعل العالم بما يفعله»(٦٦) بكلام أهل الفلسفة أن الفعل العفوى لا يعد فعلا ذا معنى، أما الفعل ذو المعنى فهو الفعل المقصود، والقصد يجر وراءه العلم، والعلم يجرى لغاية ولذلك فان الفعل المعتبر كلاميا هو الفعل المركب كمد اليد لقبض شئ أو رفع اليد لضربه وغير ذلك من الحركات الغائية. هذا الفعل الذى له معنى زائد على ذاتيته الحركية، والذى ليس له معنى زائد على ذات الحركة يجتمعان فى الحركة فان الحركة هى الفعل الانسانى الثانى الذى يمكن ان يكون له معنى ويمكن الا يكون له حسب تداخله مع الغاية والعلم أو مخارجته لهما.

فإذا اجتمع فعلا العلم والحركة أصبح الحدّيث ممكنا عن الأفعال الأخرى التى يمكن أن نسميها مركبة على هذه الأفعال المبدئية ومبدئيتها تجعلها قابلة للتلون بالغايات المختلفة والقيم المتضادة، فما هى الأفعال المركبة على هذه الأفعال المبدئية.

١- فعل العبادة وما إليه من الطاعات

يعرف الخياط فعل الطاعة فيقول: «الطاعة فعل ما أمرت به فكل من أمر بشئ ففعله فقد أطاع الآمر له»(٦٧). وقد أمر الله بعبادته فان أنت عبدت الله فقد أطعته وقدرتك على ان تطيع وان لا تطيع هى التى ستجعل لطاعتك معنى

بموجبه تستحق المدح أو الذم من العباد، والثواب أو العقاب من الله، وعبادتك لله فعل لا يشاركك فيه أحد من ناحية التبعات ومن ناحية الايقاع. يقول الخياط: «وقد علمنا ان دينى فعلى ودين النبى ﷺ فعله وان فعلا من فاعلين محال»(٦٨)، وفعل الطاعة محدود مساحة بما قال الله وبلغه عنه رسوله وأجمعت عليه الأمة وتم الوصول إليه بالقياس. وله حدود زمانية تمتد بين التكليف والموت أو العجز بالنسبة للفرد، ومن بداية الدنيا وارسال الرسل إلى نهاية الدنيا بالنسبة للبشرية – أى من بداية الحركة الاختيارية الغائية فى الانسان فردا أو جماعة إلى نهاية تلك الحركة بالعجز أو الحيلولة لذلك فان الآخرة دار جزاء لا دار فعل وقد حدا ذلك الاعتقاد بالعلاف إلى ان يقول: «بالسكون على أجمل حال وأحسن هيئة»(٦٩) لأهل الطاعات لأن الحركة عنده قوام الفعل، والفعل المركب لا يكون فى الآخرة لأنها دار ثواب وعقاب، لأن التركيب يجر وراءه الغاية والغاية تجر وراءها القيمة والقيمة تقتضى التكليف، والتكليف ساقط. ففعل العبادة متمكن متزمن مادام مكانه الأرض وزمانه أزمنة الدنيا، ويعنى ذلك أنه فعل فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل وحاضره ومستقبله يضبطهما ضابط الماضى لخضوعهما لكيفية حدوثه وتزمنه، ويمكننا ان نتبين ذلك فى العبادات فالصلوات متكررة فى نفس الأزمنة، وكذلك الصوم والحج والزكاة، وتتكرر هذه الأفعال بنفس المسار الاحدائى، الذى ثبت أنه هو الصحيح، مما مضى من أفعال العبادات. فالعبادات تجرى بنفس الثوابت البنيوية التى تم التواتر والاتفاق عليها، وهنا نتذكر بجلاء العلاقة المنطقية بين ماضى اللغة من الأفعال مع حاضرها واستقبالها.

٢- الفعل الثانى: فعل المعصية

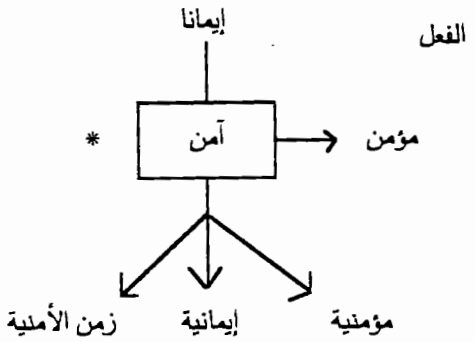
وهو الذى نود الحديث عنه بعد فعل العبادة والطاعة، وهذا الفعل يقابل فعل الطاعة، مقابلة تامة، وهو فعل مركب على العلم والحركة، أو ضدهما أى تجاهل الله والقعود عن عبادته، كما أن القعود عن المعاصى طاعة وقد عرف أبو الهذيل العلاف المعصية بانها «فعل ما نهيت عنه، وكل من نهى عن شئ ففعله فقد

عصى الناهى له»[٧٠]. والمعصية محدودة بنفس حدود العبادة لأنها فعل مناظر لها ولذلك فهى صورة سالبة لها، من جهة المحتوى، فكل ما هو أبيض فى الأولى أسود فى الثانية. أما من حيث التواجد فى الاحداث والزمان فانهما محدودتان معا لفاعل متحيز، علم بالنهى فرفض الانصياع، ككفار قريش مثلا، وفى الآخرة سيرفع التكليف وترتفع أفعاله من ثم ويبقى الكفار يعذبون بالنار وهم لا يستطيعون ان يدفعوا عن أنفسهم شرا ولا يجلبوا لها شربة ماء، لأنهم توجهوا وجهة مضادة لتكليف الله فكانت أفعالهم لغيره فعذبهم، ونفس المطابقة المنطقية بين فعل الطاعة والفعل المنطقى، تتواجد فى فعل المعصية فيه احداث وزمان وما يتصور انه سيكون منه فى الماضى، سيكون منه الحال ، والاستقبال بنفس الثوابت البنيوية، ونفس العلاقات الحركية بينهما(*).

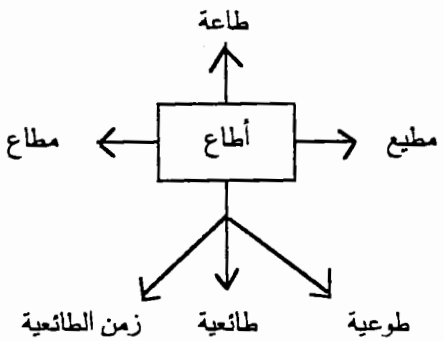
– فعل الكبيرة أو الفسوق: والكبيرة عند المعتزلة لها شأن كبير فقد كانت أصلا لأحد مبادئهم الخمسة (التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) (الخياط ٩٣)، فالكبيرة هى التى على أساسها أجاب واصل بن عطاء(**) بهذا المبدأ (المنزلة بين المنزلتين) يقول عبد الجبار فى كتاب فضل الاعتزال عن واصل: «وهو الذى قال بتغير المنزلة بين المنزلتين» ومعنى ذلك عنده: «ان مرتكب الكبائر ليس بكافر ولا مؤمن، فاسق لأن حكم الكفر زائل عنه. ولأن المدح الذى يستحقه المؤمن كمثل»[٧١]، يعنى ذلك أن فعل الكبيرة فسق لا يشط إلى درجة الكفر ولا يستقيم إلى درجة الطاعة والايمان، ويلتمس فى تتبع وضع الكبيرة شئ من كلتا المنزلتين (منزلة الكافر. ومنزلة المؤمن) ذلك ان العاصى يقر بالله ولكنه يقتحم محرماته ففعل الفاسق هو علم المؤمن

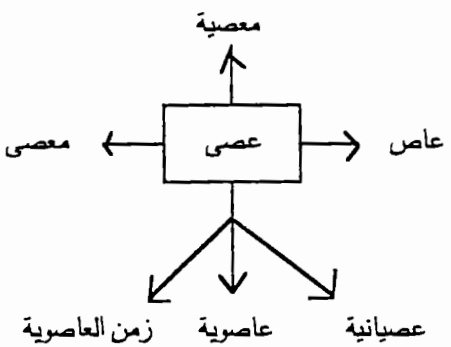
(*) للانجاز ابستمولوجيا ضمنية كما نرى هنا. فالأفق الذى يسمح بظهور نمط تصورى يمنع فى نفس الوقت ظهور غيره أو يعيقه، يسبق أى دراسة بعدية تأتى بعد انجاز الفعل وبالتالى فهو شرط ايجاد. أو ما أسميناه فى توطئة هذه العمل تهيئة للفعل.

(**) التعريف به فى هوامش هذا الفصل تاليا.

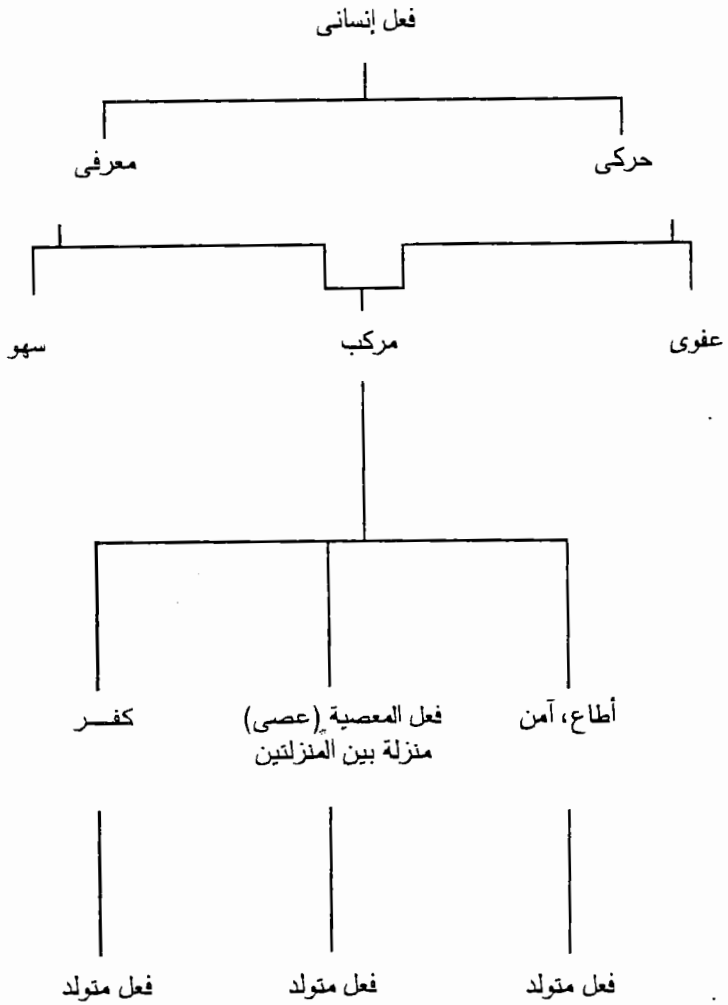


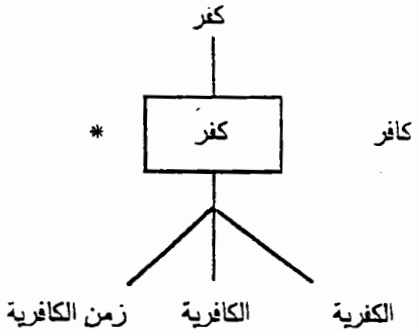
* هذا الفعل يعدى بالباء ولذلك فإنه لازم ذاتيا معدى تأويليا



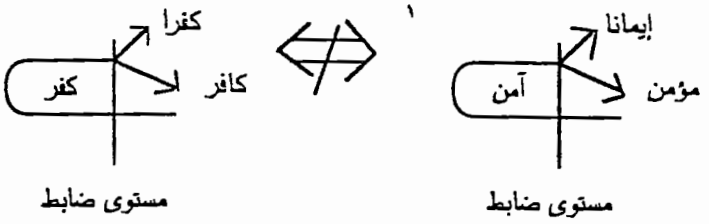


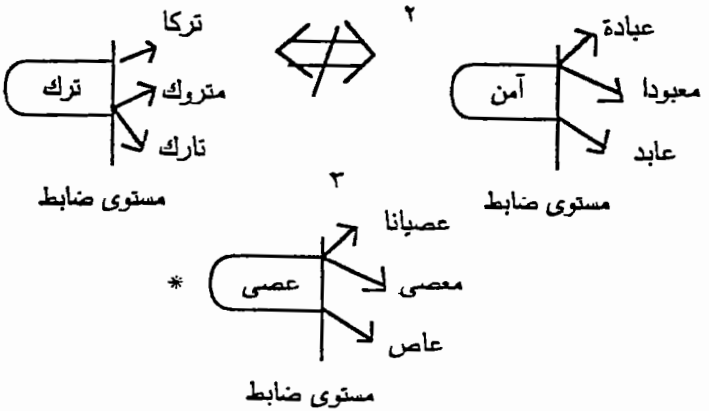
تخطيط توضيحى لفعل الإنسان





* يشبه هذا الفعل فعل آمن بنائيا ولذلك عندى تأويلا بالباء





* هذه الفاعلية تقود إلى إنكار وجود أو احداث نظريا
* هذه الفاعلية لا نظير لها لأنها منزلة بين المنزلتين

المؤمن مع تصرف الكافر، ولكن هذه التركيبة الجديدة للفعل لا تخرجه عن حدود الأفعال السابقة من حيث الوضع الابستمولوجى له، زمانا وفاعلية. هذه الأفعال الثلاثة لها وجهان تحدث بهما اما ان تحدث مباشرة واما ان تحدث بتولد ويوضح الخياط التولد قائلا: «وذلك كرجل أرسل حجرا من رأس جبل فهوى إلى الأرض، فنقول ان هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله اياه»(٧٢). ومعنى ذلك أن ما ينتج عن ارسال الحجر فعل للانسان بعد موته يعاقب عليه أو يثاب.

لكن ماذا وراء هذا الفعل؟

عد إلى تخطيط الفعل الانسانى أولا.

الانسان الفاعل

ان وراء هذه الأفعال فاعلين تتحدد صفاتهم حسب الفعل الذى يقومون به: ففاعل العلم عالم، وفاعل الحركة متحرك، وفاعل الكفر كافر، وفاعل الفسوق فاسق، وفاعل الايمان مؤمن.. وهكذا.

والذى يربط بين الانسان وأفعاله هو هذه الجسور التى لا تمتد إلا بعد تحقيق الفعل ومعنى ذلك أن ما لم يتحقق من الأفعال فى الوجود لا يمكن أن يوصف به الفاعل الا بعد الانتهاء من الانجاز والاتيان إلى آخر الفعل، أى بعد التحقق فى الزمان والتمكن فيه وانتهاء الفاعلية من رسم المنحنى الظلى الانجازى. وحصول الأفعال فى الواقع وربطها بفاعليتها يدل على جملة أمور قبل ذكرها لابد من ذكر الحدود الابستمولوجية الماورائية(*) التى يتحدد على غرارها وضع الفاعل وهى ما

(*) قد يكن لعبارة – الحدود الماورائية الابستمولوجية. طعم مؤذ عند الابستمولوجيين المحدثين الا أن البحث فى العلاقة بين الخطاب وأسسه يجر إلى الاعتقاد أن الابستمولوجيا المتحكمة فى الخطاب هى ما وراءه أو هى قدرة. بالمعنى الدينى والميتافيزيقى تماما. ان الابستمولوجيا الحديثة نوع من كشف قدر الخطاب و«ميناه» الذى يتحكم فيه. لذلك يجب عليها ان لا تتماها بما تبنيه أثناء ممارستها أى أن لا تجعل من مكتسباتها أسسا لممارستها المتجددة حتى لا تصبح هى ذاتها ميتافيزيقا الخطاب، ان عليها أن تتحرر فى كل لحظة من نتائجها وان تتخفف للنقد تخففا دائما، حتى لا تهوى تحت نتائجها.

لا يمكن أن يستدل عليه من حيثيات الفعل وأول هذه الحدود هو المسلمة: «فعل من فاعلين محال» فهذه المسلمة هى التى على أساسها يبنى اسناد أفعال الله لله، وأفعال العباد للعباد، حتى أفعال الطباع للطباع، والكل يذكر متفرغا لفعله لا يشترك معه الآخر فى شئ هذا الحد تكريس لمبدأ السبب الواحد أو الفاعل الواحد والوقوف ضد سببين على فعل واحد. ومرتكز هذا المبدأ (السبب الواحد) منطقيا فيما له فاعل واحد. أى بعيدا عن التفاعل ومرتكزه كلاميا وفقهيا جاء من آية قرآنية «ولا تزر وازرة وزر أخرى»[٧٣] وقد أنتج هنا هذا الاعتقاد الذى جاء أصلا على قاعدة المكافأة والعقاب أو على تحديد من المسؤول عن الأفعال. هذا المبدأ القار الذى لا يعترف بأن الفعل يكون من فاعلين. وقد كانت بنية ماله فاعل والفاعلية السهمية أرضية ابستمولوجية(*) خصبة لهذا التعميم فى جميع الأفعال والفاعلين. ويؤدى كذلك إلى ابعاد حتمى لمفهوم المشاركة فى الفعل الذى يسمح به الحقل الابستمولوجى المنطقى للتأويل فى صورة التفاعل. أما الحد الماورائى الثانى فهو ان «فاعل الفعل هو محققه» ولذلك فان وصف من لم يفعل بأنه فاعل فيه شطط وادعاء على الفاعل، وهنا نقترب كثيرا من الاعتبارات القانونية فى الاسلام كما قاربناها سابقا، ذلك اننا لو قلنا ان الفاعل فاعل قبل ان يفعل لترتبت عن ذلك أمور خطيرة على صعيد التشريع، أما الشروط التى يجب أن تتوفر فى الفاعل فهى القدرة والعلم والاختيار والتخلية والقدرة عند المعتزلة تختلط بالمنع والعلم والاختيار، لذلك تشترط التخلية من الموانع يقول الخياط: «ان من المنع ما يجامع القدرة ومنه ما ينفيها ولا يجامعها. فأما ما ينفيها ولا يجامعها فالعجز والزمانة. وأما ما يجامعها ولا ينفيها فالقيد وما أشبهه. وذلك أن القيد لو كان ينفى القدرة

(*) اننا نعنى بهذا المصطلح متى ورد مجموع الشروط المعرفية الخالصة التى تهيئ لأى معرفة ممكنة، تهيئة قد لا تكون كلها معلنة، بل قد يكون جلها سريا ضمنيا لا يكشف عنه الا النقد الابستمولوجى، والمعرفة ليست هنا بالمعنى الأدق دائما بل قد تكون لصيقة بالخبرة التى قد لا يعتبرها البعض معرفة.

لجاز أيضا أن ينفى الصحة والسلامة لأن القدرة هى صحة الجوارح ولو كان كذلك لم يكن لتقييده وجه، بل تقييده يدل على انه انما مما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع منه لفعله»(٧٥).

ان القدرة ليست اذن هى ما نحكم به بعد فعل الفاعل من أنه قادر، بل هى السلامة من الآفات النافية للقدرة كالمرض للجسم، والقيد وغيره من الموانع، وهى بهذا منفصلة عن الفعل فالقادر قد يكون فاعلا لفعل يقدر عليه يعلم به، يقول الخياط «لو كان لاشئ معلوم الا موجود كان لا شئ مقدور عليه الا موجود، ولو كان ذلك كذلك لكان الفعل مقدورا عليه فى حالة غير مقدور عليه قبل حاله كما كان معلوما فى حالة وغير معلوم قبل حاله» (٧٦) من زاوية نظرنا إلى النص يتأكد لنا أن القدرة عند المعتزلة تسبق فعلها وأن العلم يسبق فعله وقد رأينا كيف يكون الفعل الذى لم يسبقه علم عفويا، وهو كما نعلم فعل تتوفر فيه القدرة والتخلية لكنه يفقد الاختيار والعلم. وقد رأوا أن الاستطاعة فى حد ذاتها منفصلة فيقولون أنها: «قبل الفعل باقية ما بقاها الله تعالى»(٧٧) «والقدرة هى التى إذا صحت على فعل صحت على ضده وإذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده»(٧٨).

وهى قريبة جداً من معنى الاختيار فهى حاملته إذ هى تكافؤ القوة على اتيان بالفعل وضده وهذه هى أرضية الاختيار والارادة، ونلاحظ هنا كون أصحاب المنزلة بين المنزلتين يلحون هذا الالحاح على الصد فقط دون ذكر مبدئهم المميز فى مسألة القدرة على الأفعال (أى المنزلة بين المنزلتين) ويحدد الخياط على لسان أبى موسى المردار مسألة الاختيار عندما يقول: «حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شئ قدر على ضده وتركه»(٧٩).

كل هذه الصفات التى ذكرناها إذا باطنت كائنا ما سمى فاعلا باعتبار ما سيكون إذا لم يقم بفعل وإذا قام بفعل ما فانه يسمى فاعلا باعتبار ما كان. والانسان فاعل باعتبار ما سيكون وما كان عند المعتزلة، ولكن يجب أن نفهم كونه

فاعلا باعتبار ما سيكون حسب المحددات المتولدة عن اعتبار ما كان مرجعا، وتوضح العلاقة التى تمتد على الأفق الابستمولوجى التأويلى بين ما كان وما سيكون أو الماضى والمضارع أن ما سيكون هنا ليس بمعناه الابداعى الخلقى المنشئ لوجود لم يكن ثم كان، بل بمعناه العودى لان المفعولات المطلقة للانسان المبدئى وجدت فعلا والانسان التالى له، سيكررها فما بالك بالمفعولات غير المطلقة؟

ان الفاعل يكرر رسم نفس المنحنى الظلى، فيما سيكون من أفعال على غرار ما كان ولذلك فليس احداثه بمعنى الايجاد من عدم وانما شئ أشبه بالاستذكار واعادة التشخيص. ونستخلص من هذا ان فعل الانسان الايجادى عند المؤولين المعتزلة هو اتباع فى أعمق معانى الكلمة وأدقها. ولهذا يكون السبب الأشعرى تتويجا وامتدادا تاريخيا للفعل الانسانى عند المعتزلة مع تبدل وانحراف فى محاور الاسناد فقط. ذلك أن الأفعال التى نعيدها نحن اليوم هى أفعال مسندة عند المعتزلة للانسان الابستمولوجى الذى قام بها من قبل، ويجب أن يقام بها بعده.

فإذا كان للأفعال وجه ابداعى خلقى، فالذى - أولى - بها هو وحده المبدع لها أما من بعده، فهم من يكررون الابداع والخلق، وتكرار الإيداع والخلق ليس ابداعا ولا خلقا، أما الأشعرى فان كسبه الغامض جدا يغير محاور الاسناد من الانسان إلى الله فالأفعال كلها على الحقيقة لله، بدل الانسان المبدئى أو الفاعل الأولى، عند المعتزلة والقائم بها يكسبها على عود.

ولئن كان هذا التغيير طفيفا فانه يعطى نتائج مختلفة اختلافا عجيبا يترتب عنها قبول أشياء كثيرة، ورفض أشياء أخرى على مستوى النتائج، ذلك ان المعتزلة الذين يقولون بفعل، فاعله على الحقيقة هو الانسان يرسمون حدا لتسيب المسؤولية عن الفعل وليس كذلك الأشعرى على الحقيقة (لا الأشعرى حسب الجوينى أو الباقلانى الأشعرى البيانى، لا الأشعرى المنطيق) والذى يقول صراحة

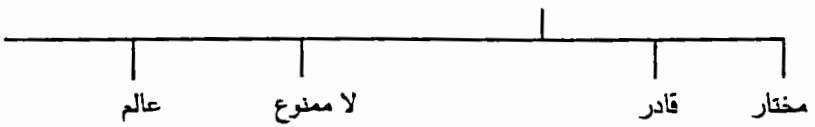
فى كتابه، الذى يقدمه بديلا عن الحلول الكلامية الأخرى أى كتاب «الابانة»: «لا يجوز أن يكون فى سلطان الله تعالى من اكتساب العباد ما لا يريده ...، فلو كانت المعاصى وهو لا يشاء أن تكون لكان قد كره وأبى أن تكون، وهذا يوجب أن تكون المعاصى كائنة، شاء الله أم أبى، وهذه صفة الضعف.. فإذا كان الكفر مما يكون وقد علم ذلك، فقد أراد أن يكون»(٨٠)، «ويقال لهم (المعتزلة) ... السفيه منا انما كان سفيها لما أراد السفه لأنه نهى عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه، ومن يحد له الحدود....

ورب العالمين – جل ثناؤه وتقدست أسماؤه – ليس تحت شريعة ولا فوقه من يحد له الحدود... فلم يجب إذا أراد ذلك، أن يكون قبيحا ان ينسبه إلى السفه سبحانه ويقال لهم أليس من خلا بين عبيده وامائه... وهو يقدر على التفريق بينهم وليس سفيها وكذلك من أراد السفه منا كان سفيها، ورب العالمين عز وجل يريد السفه وليس سفيها»(٨١) وهذا النص المعبر عن نفسه لا يحتاج إلى مزيد بيان فهو يوضح محتوى مقولة وردت قبل هذا للأشعرى، فحواها أن الله يخلقنا ويخلق أفعالنا، وهنا يضيف أن اكتساب العبد لأفعال الخير والشر قد أرادها الله بعد خلق الخير والشر. والذى جعلنا لا نضع الكسب فى فعل الانسان هو هذا أى أن الله يخلق الأفعال ويريد القيام بها على الوجه المكتوب فى الازل، ويخلق القدرة على غرار ذلك، وبهذا ينتفى الفعل بالمعنى الذى يحدده العقل الابستمولوجى العربى، وهو الاحداث والزمن: الفاعلية، واسناده لفاعل قادر عليه مختار له وهو الانسان، وتجاوز الفعل لمفعول مطلق أو مفعول به أوهما معا وأبو الحسن الأشعرى يقول: «... الله تعالى علم ما يكون انه يكون وكتبه، و... كتب أهل الجنة وأهل النار وخلقهم فريقين، فريقا فى الجنة وفريقا فى السعير»(٨٢)، «فقد وجب أن الله تعالى هو الذى قدر الكفر وخلقه كفرا، فاسدا، خلافا للحق، والسداد»(٨٣).

لا يسعنا هنا الا أن نحكم على الأشعرى بما يحكم عليه به نصه، يا ترى ما

هو ذلك الحكم؟ لنعد إلى النص نره، على الضد من ذلك يقول الخياط: «وبعد فالقول بإحالة القدرة على الظلم والكذب قد شارك ابراهيم فيه وأصحابه عالم من الناس»[٨٤]، وهكذا يقود تبدل الاسناد إلى نتائج خطيرة. ان فعل الانسان على الحقيقة لا يوجد الا عند المعتزلة لكن بقاءهم فى النظرة الكلية للوجود المتعالق، فيما بينه منعتهم من أن يتوجهوا إلى الفعل الانسانى فى ذاته فلم يتلفتوا إليه، ولذلك أهملوا وعاءه الابستمولوجى الذى هو التفاعل الدال على تعامل البشر مع البشر، تعامل النبد مع الند، وكرسوا النظرة العمودية للكون وسكتوا عن الكون الأفقى سكوتا تاما. ومع اننا فى هذه النقطة بالذات نصادف بابا عظيما ينفتح على السياسة وبنيتها والفقه وما يجرى بين اثنين الا أننا نترك هذا الباب موصدا لأننا بصدد مفهوم الفعل من أصله الفلسفى المنطقى، لا أكثر. لهذا نبدأ فى اضافة الحلقة الباقية من نظام الوجود الثلاثى وهى الطبيعة، فما هو فعلها؟ قبل الإجابة نوضح الأمور بخطوط بيانية: ونلاحظ ملاحظة أخيرة. ثم نضع جدولا لمفهوم فعل الانسان.

الانسان الفاعل (بعد صحة الفعل)



ملاحظة: لئن كان فعل الفاعل عند المعتزلة يقرر مصير العبد أخرويا وحتى دنيويا فان الفعل عند الاشاعرة لا يقرر مصيره. فإذا كان الوجود الغائى الحقيقى، عند المسلمين هو الوجود الأخروى، فان فعل العبد لاغ عندهم، إذ ليس هو المقرر الأساسى للمصير الغائى للانسان. وستكون نتائج المسائل واضحة إلى أقصى الحدود على المرجعية المتحكمة فى توجيه الانسان نحو الفعل الدينى أو القعود عنه. والانسجام مع حدود الواجب أو عدم الانسجام معها. أخيرا انظر الجدول.

مفهوم فعل الإنسان		الفعـــــــل منطقيـــــــاً									الحكم المعيارى
زمانه / مضمونه		مـــــــاض			حاضـــــــر			مستقبـــــــل			
ابتدائيا / لا زمانيا		عرف	؟	تحرك	يعرف	؟	يتحرك	سيعرف	؟	سيتحرك	سهو/ عفوى
الفعل نوعيا		آمن ١ أطاع	ما آمن ولا كفر (عصى) ١	كفر ١ امتنع	يؤمن ١ يطيع	لم يؤمن ولم يكفر (يعصى) ١	يكفر ١ يمتنع	سيؤمن ١ سيطيع	مؤمن لن يؤمن ولن يكفر (سوف يعصى)	سيكفر ١ سيمتنع	يثاب عليه أو يعاقب
الفاعل نوعيا		مؤمن مطيع	عاص	كافراً ممتنع	يكون مؤمناً	يكون عاصياً	يكون كافرا	سيكون طائعا مؤمنا	سوف لن يكون مؤمنا ولا كافرا (سيعصى)	سيكون كافراً/ ممتنعاً	مثاب أو معاقب
المفعول به	المطلق	إيمان طاعة	معصية	كفر امتناع	يكون إيمانا/ طاعة	يكون معصية لا إيمانا ولا طاعة	يكون كفراً/ امتناعاً	سيكون إيمانا/ طاعة	سيكون معصية	سيكون كفراً/ امتناعاً	يجر ثوابا أو عقابا
	به	مطاع	معصى	ممنوع	يكون مطاعا	لا يدكون مطاعاً ولا مؤمناً يكون معصيا	يكون ممنوعا	سيكون مطاعا	سوف لا يكون مطاعا ولا ممنوعاً. يكون معصيا	سيكون ممنوعا	تضرر
ما له	أ										
.	ب			.				.			

المبحث الثالث

فعل الطبع

نتوقع عادة عندما يكون الحديث عن الطبيعة أن نلقى حديثا، تجريبيا يفهم الأمور فهما خبريا، ولكن توقعنا هنا ليس فى محله لأن حديث بعض المتكلمين عن الطبيعة وفعل الطبع هو فى الحقيقة حديث عما وراء الطبيعة، كيف ذلك؟

لقد علمنا من المبحثين السابقين أن مفهوم الفعل يسلكه نظام احالى ضرورى. والنظام يجرد فى صورة فعل وفاعل ومفعول. وهذه الصورة يمكن أن تفهم على أنها سببية، لكنها ليست سببية طبيعية: (إذا توافرت نفس الأسباب حصلت نفس النتائج).

والعبرة هنا فى المعنى الذى يعطى للأسباب (وهى الطبيعة)، الا أن السببية التى نراها عند المؤولين ومناطقة اللغة. سببية، يمكن ان تسمى «فعلية» ومع اختلاف المحتوى بينها وبين السببية الطبيعية، فانها تتشابه معها فى صورة العلاقات وعدد الخانات البنيوية التى تربط بينها تلك العلاقات، والآثار، فنقول مثلا أن الفاعل مسبب، والفعل سبب والمفعول مسبب. يعنى ذلك أن الضرورة العقلية البيانية على وجه الخصوص موجودة وبشكل صارم.

ان الحديث الذى سنلجه الآن ليس حديثا فى السببية الطبيعية، بل فى السببية الفعلية، والسببية الفعلية هى التى رأينا مثالين عليها فى المبحثين السابقين. وننبه إلى أنه حديث موجز لضيق المساحة التى شغلها فى الفكر الكلامى، إذ لم يقل به الا بعض المتكلمين. وكما رأينا فعل الانسان لا يفهم فى حدوده الانسانية وانما يعرف من وراء تسلسل كونى. فكل فعل الطبيعة لا يفهم الا من وراء علاقة

الطبيعة بالكون والوجود وعلى وجه الخصوص علاقتها بالخالق. ان الطبيعة، محدثة، ما فى ذلك أدنى شك عند المتكلمين القائلين بفعلها، ويعنى ذلك أن أهم فعل التكون أو فعل الكينونة، سابق على فعلها هى. أما مجال الفعل الباقى لها فهو فعل الحركة وخاصية الجسم فيما طبع عليه أو جبل، أو خلق (بمعنى واحد) ويعنى الكل مضادة الاختيار. ومن ثم الجبلة على فعل من جنس واحد. أما من تكون منه أفعال مختلفة فهو المختار لأفعاله: «لا المطبوع عليها»، ويظهر من الوعاء المنطقى للمطبوع، أنه فى خانة المفعول، يقول الخياط على لسان ثمامة: «وهل المطبوع عند ثمامة الا الأجسام المعتمدة المحدثة؟» و«المطبوع على أفعاله عند أصحاب الطباع هو الذى لا يكون منه الا جنس واحد من الأفعال كالنار التى لا يكون منها الا التسخين، والثلج الذى لا يكون منه الا التبريد»(٨٥). ويتميز فعل المطبوع عن فعل الانسان وهما مخلوقان، بالاختيار وما يتعلق به. يقول الخياط على لسان ابراهيم النظام: «ان الجنس الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل ويستدل على ذلك بالنار التى لا يكون منها الا جنس واحد» (٨٦). إذا وضعنا الفعل الطبعى فى هذا الموضع أمكننا الحديث عنه فى اطاره ذاك، ولن نفصل فى البنية بل سنتناولها معا مجملة فى وجه نقاشى واحد. يحدد الخياط أفعال الطبع عند الفاعلين بها على النحو التالى:

«ان فى هذا العالم أشياء خفيفة ان خليت وما طبعت عليه علت كالنار والدخان وما أشبههما وأشياء ثقيلة إذا خليت وما هى عليه نزلت كالحجر وما أشبهه. وان الحى يتحرك من ذات نفسه والميت يحركه غيره»(٨٧). والانسان ليس محدثا للطبيعة ولذلك فان طبيعة الحركة جبلة من الخالق أصلا. ويؤكد معمر بن عباد السلمى ذلك عند قوله: «ان هيئات الأجسام فعل للأجسام تباعا. على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاته طباعا»(٨٨). ومحل هذا الفعل عالمنا هذا والأفعال فيه هبوط وعلو، يقول النظام: «ان الخفيف ان خلى وما طبعه الله عليه علا ولحق بأعلى عالمنا هذا وان الثقيل ان خلى وما طبعه الله عليه نزل ولحق بأسفل عالمنا

هذا، «لا لأنه فى العلو ولا فى السفل عالمان سوى عالمنا هذا يلحق بهما الخفيف والثقيل إذا خلينا وما طبعا عليه»[٨٩]. وهذه الحركات ليست هى الأجسام، بل «ان الجسم انما يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه». ولذلك فالاختلاف لا يكون بين الأجسام، وانما بين حركاتها «فالشئ الواحد لا يخالف نفسه ولا يكون غيرها. فوجب بذلك ان الاختلاف والتغاير انما وقع بين شيئين هما سواه وهما السكون والحركة»[٩٠] ان الفعل الأساسى للطبع هو الحركة، والحركة نوعان: علو وهبوط. والطبع هو فاعل - (إذا صح التعبير) - هذه الحركة لأن الله خلقه فى الأجسام مهيئا لفعلى الهبوط والعلو. وكما دأبنا من قبل على تلمس الفعل داخل الرؤية الاسلامية، فاننا سنتلمس أصل هذا الاعتقاد كذلك من داخل هذه الرؤية. التى ترى الحركات بشكل حسى طبيعى غير هندسى «كجلمود صخر حطه السيل من عل» أو النار التى ترتفع إلى الأعلى. أما المفعول به لهذه الحركات فهو المتحركات (الأجسام). بيان ذلك ان الذى يتحرك إلى الأعلى أو الأسفل من الأجسام، يتحرك بالجبلة أو الطبع. لكن هذا الطبع من خلق الله، كما أن الاجسام من خلقه. فإذا أردنا أن نستنبط عناصر البنية فى مفهوم فعل الطبع، كانت عندنا الهيئة وهى بمثابة الفاعل. والتحرك وهو الفعل. والمتحرك وهو المفعول به. والحركة وهى المفعول المطلق، ومن ميزات هذا الفاعل أنه مطبوع، أو مجبول أو مجبور على ان يتوجه بفعله وجهة أحادية بشرط التخلية(*)، ومثاله النار الحارقة، وأما الفعل وهو الحركة فهو سهمى الفاعلية فاما علو واما هبوط. وأما الجسم فهو الذى يملأ مسافة الفعل الحركية زمانا ومكانا. وعلى كل حال فان الميزات الهامة التى يتميز بها فعل الطبع عن غيره من الأفعال هى: مسألة الأحادية. ومسألة عدم الاختيار، وعدم التكليف. أما المسائل الأخرى كالتشابه فى البنية. والتسلسل

(*) مسألة التخلية هده استنزفها الغزالى استنزافا كبيراً حتى جعل منها قضية مصيرية. وربط رجليه بها ربطا محكما وهى قضية تزن آلاف الأطنان.

السهمي الفعلي، وسهمية الفاعلية. والوظيفة الوجودية، فان الطبع يشترك فيها مع فعل الله وفعل الانسان. ونستطيع أن نقدم مثالا توضيحيا لفعل الطبع وليكن مثال النار: أن النار من خلق الله ولكن الله خلقها تحرق، وتلك هى هيئة الخلق ولكن هيئة الخلق هذه ليست احتمالية ذات أوجه، بل هى أحادية الوجه كالنار لا يمكن أن ترتبط بغيرها من الأجسام «عادة» الا بفعل واحد هو فعل الحرق، بينما للانسان - مع أنه مخلوق لله مثلها - أكثر من وجه للفعل، وأكثر من جنس من الأفعال. ولن يكون للنار الا ذلك الفعل «الجبلي» الذى هو «الحرق» ولن يكون لها من المفعولات الا المحروق. وكذلك نفس الشئ بالنسبة لمثال الحجر الساقط، وهذا تخطيط توضيحى لمفهوم فعل الطبع:

جدول فعل الطبع: المفهوم

الصورة / المحتوى	الفاعل	الفعل	المفعول به	المفعول المطلق
(*) الفعل فى النار ١	هيئة النار/ طبعه	احراقى/تحرق/حرقت	الاجسام	حرقا
(**) فعل فى الحجر ٢	هيئة الحجر/ طبعها	اهبط/يهبط/ هبط		هبوطا

استفادات

أولا: نستفيد من جرد هذه المباحث الثلاثة ان العلاقة بين الفعل وفاعله لم تطرق كلاميا الا من خلال بعد واحد هو بعد التأثير التابعى لا التأثير المرتد، فمع أن المتكلمين يقررون بكل صرامة أن الكائنات الفاعلة تسبق أفعالها وأن الفاعلين من ثم مؤثرون فى أفعالهم، الا أن الكينونة المرتدة على الفاعل من فعله تبقى

(*) رسم الفاعلية الأولى هو: فا ف. أ ب .م.م.
(**) رسم الفاعلية الثانية هو: فا ف. م.م.

مطموسة المعالم بسبب الحيلة البرهانية القائمة على «صحة الفعل» . ويدعو هذا إلى اعتقاد شبه جازم بان الأفعال تخرج بتأثيرها عن دائرة الفاعلين فتتجه منهم سهميا عبر الفعل إلى المفعول ويعنى ذلك ان الفاعلية الذاتية لفاعل مالا تشارك أبدا فى انشاء كينونته، مادام قيامه بفعل لا يرتد إليه بل يتجه إلى كينونات أخرى يؤثر فيها أو ينشئها.

وأوضح مثال على هذا الأمر هو الانسان: فالانسان كائن من خلق الله واقداره على الأشياء من الله وفعله دائما فعل فى «غير» (موجود آخر) . ولئن كان هذا الواقع يستند على حقيقة ماورائية هى ان الانسان (خلق كاملا) «لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم» (التين٤) مما ينجر عنه ان الفعل الانسانى لا يمكن أن يكون امتدادا لخلق الله وكمالا له، فان التعميم النظرى يقتضى ذلك لأننا إذا قررنا ان فعل الانسان مشارك فى كيانه والانسان «شاهد» ، فان فهم العلاقة بين الموجود (الغائب) وفعله سيتبلبل. ومع أن المتكلمين أقروا الانفصال التام بين كيان الفاعل وفعله فانهم مع ذلك توجهوا وجهة مضادة من الناحية العملية لما أقروه نظريا عندما أكدوا ان الانسان الكافر يعاقب والله العالم يوصف بالعلم... فمع أنهم فصلوا بين الاثنين فى الكيان (الفاعل والفعل) الا أنهم ربطوهما مصيريا، فجعلوا مثلا مصير الانسان كيانيا قبل أن يفعل مربوطا بالكائن الانسانى بعد أن يفعل، بل جعلوا الفعل متحكما فى الكائن، فالانسان لا ينظر إليه عندهم من حيث هو انسان بل من حيث هو فاعل (كافرا أو مؤمنا أو فاسقا) . وينطلى نفس الأمر على الله، فالله خالق والخلق شئ يميزه عن غيره من الفاعلين. ولكنه كائن أيضا، كونه مربوطا بفعله(*)، وهنا يبدو الاشكال فى أوج تأزمه، فهو اشكال مطروح وقد حل حلا معتما بصحة الفعل.

(*) هذه المسألة فى منتهى التعقيد - أو كذا بدت لى - لأن ربط الله بفعله يترتب عليه ربطه بمسؤوليته الأخلاقية عن فعله، ولكن المتكلمين رفضوا ان يقود هذا الترابط الفعلى بين الله الكائن وفعله إلى ربطه بالمسؤولية عن الفعل، فإذا كانت مسألة الكيان غير المتأثر بالفعل =

ثانيا: «بصحة الفعل» تجنب المتكلمون مأزق الكائن الفاعل، ولكن هذا قادهم إلى التضحية بمبدئهم السحرى العجيب (قياس الشاهد على الغائب) فهاهم عندما يتوجهون من الله المعبود إلى الانسان العابد، ينطلقون من الغائب إلى الشاهد لأن صحة الفعل لا تتأكد الا عندما نجد المفعول، والمفعول هو المعبود (الله) ولذلك وجد المتكلمون أنفسهم يستدلون بالغائب على الشاهد نتيجة تتبعهم لصحة الفعل. وسيقودهم هذا إلى أمر طريف، لم يكونوا ينوون الوصول إليه، وهو: البرهنة على الانسان (الشاهد) فالبرهنة على العبد مادام المعبود موجودا جلية والعبد هو الانسان، (عاصى أو طائعا أو كافرا)، فصحة الفعل عند المتكلمين تفوق استدلالنيا قضية الشاهد والغائب.

ثالثا: والنظرة التبريرية للمتكلمين جعلتهم لا ينظرون إلى الفعل الانسانى نظرة مباشرة، بل من خلال مثلث علائقى هو: الانسان: الله والكون الذى يجرى عليه فعل الانسان أو الله، فلكى نفهم الوضع الحقيقى لفعل الانسان علينا ان نعلم ان قدرته من الله.

وكفعل الانسان فعل الطبع، إذ يمران دائما من خلال أقدار الله أو طبعه هذه

=الذى قام به نفس الكائن، مبررة بوضع ابستمولوجى هو وضع الفاعلية السهمية الشعاعية، فان المسؤولية عن الفعل الالهى تبقى غامضة من الناحية المنطقية وبالتالى يجب البحث عنها فى معطيات الوعى الجديد الناشئ عن المسلمة الدينية. ان ربط الله بمسؤوليته يرفض كلاميا من سبيلين (المعتزلة – الاشاعرة)/ سبيل التنزيه عن فعل تقتضى المسؤولية عنه خرقا لوضع أخلاقى كما فى استحالة الظلم على الله عند المعتزلة. وبالتالى لا تطرح المسؤولية من جانبها السلبى، أى لا تطرح فى ثنائية الاحتمال مما يعنى عدم طرحها كاشكال أخلاقى (ايجاب/ سلب). وحتى فيما يمكن أن يسمى مسألة «التسليط» فالله ليس مسؤولا عن فعله مهما كانت طبيعته. فمن مرجعية التسليط الأشعرية يفعل الله ولذلك فان منطق الاحتجاج على الله مرفوض مادام التسليط هو ثابت التقاضى. فالفعل الالهى بهذا مقطوع عن المسؤولية الأخلاقية، أما بقطعه عن صورته الاشكالية (خير/ شر) الأخلاقية، وذلك بسلاح التنزيه عن الشر أو بقطعه كلية عن أى حجاج أخلاقى وذلك بثابت «التسليط». نتذكر هنا، عرضا – فصل الأمير عن مسؤوليته الأخلاقية، وتنزيهه عن الثنائية الاخلاقية. لم لا؟

النظرة جعلت المتكلمين يعزفون عزوفا تاما عن تصور متكامل للأفعال الانسانية، ولذلك كانوا لا يعرفون الأفعال الانسانية المركبة الغائبة الا من خلال الواجب الالهى، فالانسان الفاعل عندهم اما كافر أو عاص أو مطيع. والمعرفة والحركة لا تكتسبان معنى بذاتهما بل لابد أن تكونا منتميتين لأحد أحوال الفعل المركب والا لم تعدا من الأفعال ذات المعانى. فإذا كان الأمر هكذا فان نتيجتين كبيرتين ستترتبان على هذه الأمور أولهما: ان الفعل المباشر بين الانسان والانسان غائب تماما عن الوعى الكلامى، وكذلك الفعل الذى بينه وبين الأشياء المادية، وبالتالى فالفعل الانسانى «فعل بواسطة». وينضاف لفعل الانسان فعل الطبع، أما الفعل الوحيد الذى لا واسطة تعلوه فهو فعل الله، وهو الفعل المباشر فى الوجود. وثانى النتيجتين أنه ليس للفعل قيمة فى حد ذاته الا إذا أصبح مركبا وكل ما سوى السهو والعفو من الأفعال مركب غائى، لذلك فان كل فعل غائى، فعل مصنف دينيا. وبالتالى فان الفعل فى الحياة اليومية والفعل السياسى والتنظيرى، كل ذلك أفعالٌ لها مقياس ضابط هو الدين الإسلامى، فما يرضى عنه من الأفعال حسب المؤول داخل فى ما رضى عنه الدين، وما سخط عليه المؤول خارج عن الدين.

رابعا: ننبه إلى أن عملية الاستغراق التى قام بها النص المباشر لتضييق الاحتمال فى معنى العبارة المنطقية وأوجه البنية اللغوية (التخصيص الدلالى والبنيوى) فقد تولدت عنه حركات استغراق أضيق داخل أوساط المؤولين فيما بينهم، وذلك عندما ادعوا ان رأى كل واحد منهم فى المسألة المؤولة هو الوجه الاستغراقى الوحيد لها، وقد نتجت عن هذه الحركات التأويلية «الفرق» الاسلامية التأويلية.

خامسا: ان اهمال بنيات معترفا بها فى منطق اللغة، أو السكوت عنها فى التأويل الكلامى، كبنية مالا فاعل له، وبنية التفاعل، جاء نتيجة الحد الماورائى الذى يهتم بما له فاعل، وما فاعليته سهمية لأنهما هما الأفق الابستمولوجى الصالح لتظليل النظرة الرؤيوية الاسلامية للوجود. أى التخصيص الاسلامى.

سادسا: يقودنا تعامل المتكلمين مع الوجوه المنطقية للغة ودلالاتها، وتعاملهم المنهجي مع صحة الفعل تارة، والشاهد تارة، إلى القول بأنهم لم يكونوا يبرهنون بالمعنى العقلي داخل الكليات الابستمولوجية المنطقية العربية وانما كانوا يصادرون على المطلوب، فهم مبررون اذن، والتبرير له قواعد خصوصية تضبطه غير قواعد البرهان. فإذا جاز قول ذلك فاننا نستطيع أن نطلق على عمل المؤولين: التبرير البرهانيّ. وقاعدة التبرير هي طبيعة الاختيار الأبستمولوجي ذاته. أي اختيار وجه بنيوي ودلالي وحيد. وترك بقية الوجوه.

سابعا: ان الله الفاعل = وهم أهم الفاعلين – غائب عن الشهود ويعبر عنه بضمير المفرد المذكر الغائب «هو»، لأنه يطابقه وجودا عند المتكلمين فهو أفقه الأبستمولوجي الحاوي له والله يستغرق وجوديا رؤويا هذا الضمير المحيل ابستمولوجيا في منطق اللغة على أغيار كثيرة وبالتالي فان الاستغراق الدلالي أسس مفهوم الله في ضمير الغائب المفرد المذكر واستغرقه أثناء صراعه التأويلي ومع غيره من المدلولات. ونفى غيره من الموجودات عن الساحة الدلالية لهذا الضمير الهام وكانت النتيجة هي استغراق الله للغياب على ساحة المنطق والوجود. أو المنطق الواقعي في النظرة الإسلامية، منطق الحقيقة التي انشأها التأويل في حركته الاستغراقية لأجل الحصول على «فحوى الخطاب» وهذا الوضع الابستمولوجي مريح في مواطن كثيرة لشاغله – فهو لا يؤمر بحكم غيابه إذ الغائب لا يؤمر منطقيا ومن هناك وجوديا. ولا امكان لفعل لا تحتوى دلالته الذرية الأصلية على احالة ضرورية على الغائب الذي هو هنا وجوديا (الله) ...

ثامنا: لم يستطع المؤولون ان يتجاسروا على البنية الأساسية للفعل العربي ولذلك لم يحاولوا ان يعدموها بل اكتفوا بالاعدام النحوي، لكينونة الفعل وهذا ما حبسهم في محبس لا مخرج لهم منه هو زمنية الفعل وحدثيته، وبالتالي نستطيع ان نجيب على تساؤل من مثل: هل كان الجهد التأويلي الكلامي خرقا واعداما للكينونات الانشائية أم كان تفهما لها؟ بأنه كان تفهما لها أو تفهما للصورة التي

فكك أو أعدم بها النحاة فعلهم وبددوا كينونته النشئية. ان ما قام به المؤولون المتكلمون هو الاقبال على قطع غيار الفعل النحوى للاستفادة منها فى بناء مركبتهم. أو قاموا هم أنفسهم بالتفكيك النحوى إذ كانوا نحاة، للحصول على البراغى والقطع.

تاسعا: لم يكن هذا الجهد بالقادر على انشاء بنية ودلالة لم تكونا موجودتين. يستوى فى ذلك الخطاب المباشر والخطاب التأويلى. وبالتالى فان «مسح الطاولة» فيه نظر من الناحية العملية. ذلك ان الخطاب المباشر خاضع لنظام أو أنظمة لغوية معينة أى إلى العقل المنوى فى حقل اللغة. والخطاب التأويلى خاضع للخطاب المباشر والوعى بأنسقة اللغة على حد سواء، أى للعقل المعلن/ المنوى معا. ان كل العمل والمشروع الاسلاميين أبنياً على خصم لأوجه الامكان الدلالى والبنيوى داخل المدى النسقى والمفهومى فى معقول اللغة، أى فى الحد من الامكان العقلى المتناثر داخل اللغة. وهذا هو ما يجعل الخطاب الاسلامى خطابا، بالمعنى الذى نطلبه هنا، الخطاب الذى يحكمه انتظام داخلى ينصب فيه، ويعتبر مصبه وجهة وحيدة لنفسه فيكون خطابا منسجما مع ذاته لا يفرز السموم التى تقتله عن قصد، خطابا لا يخلق متاعب لنفسه بيديه. أو لا يضع الشغب لنفسه فى خطته الواعية. ولهذا يصعب على من ينطلق من منطلقات هذا الخطاب أن يحصل على نتائج أخرى غير التى ينتهى إليها الخطاب نفسه بخلاف ما إذا انطلقنا من أرضية مقابلة مناظرة. كالآراء الأخرى المضادة. أو أرضية كلية شاملة، كأرضية العقل العام بالنسبة للخطاب العقلى الخاص: (اللغة: الخطاب).

عاشرا: ان ربط الخطاب الاسلامى (المباشر: التأويل) فى اطار المعقول وعقله اللغويان لا يعنى أن هذا المعقول والعقل الذى يعقله، مفارقان للعوامل التى تتحكم فى أى عقل آخر غير مغاير. بمعنى أن هذا العقل الكلى مربوط بما يحكم فعله من عوامل اجتماعية سياسية اقتصادية... لكن العمل كما نرى ينقسم إلى مرحلتين: الأولى الربط بين الخطاب، والعقل المؤسس له. والثانية: الربط بين

العقل العام من خلال اللغة، وشروطه الاجتماعية. وبما أن العمل هنا يتركز على الاستلاف العقلانى بين أنهار وبحار معرفية من خلال الخطاطات السالكة للمفاهيم والبنى، فاننا نقتصر على المرحلة الأولى، لأنها هى التى تتوفر على معطيات معطاءة صالحة أو كما يبدو. أما المرحلة الثانية فلابد لها من جهد انتروبولوجى عملاق يفتح القمقم عن معطيات غير التى يتعامل بها ويعمل عليها إلى اليوم عشاق «العقل السفلى».

حادى عشر: استطاع الخطاب الاسلامى ان يجعل من امكانه الوحيد واقعا يستطيع أن يرجع إليه وذلك بواسطة الممارسة الفعلية. فهذه الممارسة التى شكلت نسقا من الأفعال لكل منها دلالة يكتنفها الفعل الاسلامى، وضعت المنطق الامكانى فى خصومة مميتة مع واقع قائم هو الواقع الاسلامى مما سيتولد عنه نوع من انقلاب الخطاب على أصوله، واعدامها مدعوما فى ذلك بالواقع الذى جسده (النسق السياسى، والعبادات، الخ) وسيظهر هذا الاعدام فى تحويل الخطاب لنفسه إلى مرجع لكل امكان.

ثانى عشر: استخدمنا فى هذا العمل ضمنيا ما يمكن أن يسمى «مدى مفهوميا» وهذا المدى يوصف بأنه القدرة التى يتمتع بها مفهوم مستقل الكيان للتأثير على مفاهيم أوسع أو أضيق منه بحيث تنضوى تحت دلالته ونسقه ومثاله مما رأيناه تأثير بنية، الفعل الكامل، الضمنية (الفاعل الفعل المفعول المطلق المفعول به....) على تصور الوجود اسلاميا وبصورة ضمنية أيضا.

هذه البنية المنطقية التى رسخت رؤية وكبتت اثنتين هما بنية التفاعل وبنية مالا فاعل له ومنعت من الظهور فعليا على صعيد الوجود الشامل.

ثالث عشر: كل مفهوم يعتبر من خلال ما رأيناه اما ذريا أو نسقيا: وأى من الاثنين يكون تعميما أو تخصيصا:

١- فالتعميمى من المفاهيم يكون نسقيا وذريا: مثاله من النسقى: احالة الفعل

على الفاعل احالة يتشكل منها نسق، ومثاله من الذرى احالة كلمة الفعل على جميع الأفعال المتسقة عنه لفظا.

٢- والتخصيصى من المفاهيم يكون نسقيا وذريا مثاله من النسقى: احالة ضرب على ضارب. وهو ناتج الصراع البنائى الدلالى التاريخى. ومثاله من الذرى - احالة اللفظ على مدلول بعينه وهو بؤرة الدلالة التاريخية ونتيجة من نتائج الصراع الدلالى اللفظى التاريخى ولنا منه مثال فى كلمة «الله».

والنسقى من المفاهيم بنائى أى أنه يرقى باللفظ ذاتيا من مستوى تفرده إلى مستوى بنائه لأكثر من نسق بحيث يغطى كل امكان بنائى. مثال ذلك دلالة فعل (مثلثة) على كل امكان بنائى للنسق الضمنى للفعل، (احالة على جميع المحلات المؤلفة لنسق مفهوم الفعل) بعد أن كان منفردا لفظا. والانتقال تم بواسطة دلالة الفعل الفرد التى تصل بمداها إلى كل تخصيص ذرى فى أى فعل من جهة. ومن جهة أخرى تصل إلى كل تعميم فعلى، ومن ثم إلى احتواء الامكان البنائى داخل نسق أو أنسقة قليلة هى على وجه التحديد الفاعلية والانفعالية.

والمفهوم البنائى ينقسم إلى قسمين عمومى وخصوصى (لا تعميمى وتخصيصى اللذين رأيناهما).

١- فالعمومى مثل احالة مفهوم الفعل على كل بنية ممكنة أو نظام تنتسق فيه عائلة الفعل (الفاعل المفعول...) لا كالفاظ لها خصوصيتها الدلالية بل كمحلات مستقلة مخارجة لمحل الفعل (اللفظ) من حيث هى وظائف.

(ب) والخصوصى كاحالة البنية العامة للمفهوم على خطاب تصورى، اختير من جملة امكانات الانبناء العمومى وهو الخطاب التاريخى المقترن بالتخصيص التاريخى فى الدلالة الذرية التاريخية، ولنا منه أمثلة أهمها الخطاب التأويلى للقرآن الذى اختار وجها احاديا من الامكان الانبنائى فى المنطق العام. هذا التخصيص البنائى هو مرتكز النظرة التأويلية. ونلاحظ أن الدلالة

اللفظية التاريخية التى هى مصدر لامكان التعالق بين المحلات البنيوية فى المنطق التاريخى، تندمج فى المعجم، والدلالة الاسلامية تاريخية من هذه الناحية ويمكن أن تصبح معجمية.

رابع عشر: على أضواء هذا نستبيح الحديث عن خطاب إسلامى داخل نسق منطقى، وأفق امكانى معرفى ضمنى عكسته بنية اللغة ودلالتها، وذلك لأن هذا الخطاب اختار ممكنا بنائيا وممكنا دلاليا، من داخل الأنساق والدلالات وغطى البقية بزخم الفعل الواقعى دعما لهذه الوجهة المنطقية والدلالية.

– الا أنه من السذاجة أن نتصور أن الخطاب قادر على أن لا يسكت، ان آلية الخطاب نفسها تتطلب السكوت، فالامكان العام يحمل تناقضه فى كفيه وعليه فان الخطاب – لابد – واقف أحد الموقفين التاليين: أن يختار نسقا ودلالة من داخل المنطق العام المتعدد الامكانات وبهذا يبرز ويوجد. أو يخرج على جميع الأنسقة وبهذا يكون مخارجا وغريبا. وغرابته هذه تجعله غير مفهوم أو غير معقول. اذن الخطاب تخصيص داخل النسق العام وانتقاء منه ولولا ذلك لما أقنع أحدا ممن يتوجه إليهم. انه مقنع متى انساق مع أحد أنظمة المنطق الضمنية أو الصريحة. والخطاب الاسلامى مثال على هذا الانسياق.

خامس عشر: وأخيرا انتهى الخطاب دون أن يستخدم المؤنث فى وظيفة واحدة من الكون الفسيح، رغم سماح المنطق العام بذلك. لا موجود مؤنث فى ميتافيزيقا الخطاب بينما يوجد المذكر موجها الخطاب وموجها اليه.

استخلاص وخروج

ان للفعل فى الرؤية الكلامية الاسلامية صورة موحدة من جهتى الثوابت والمتحولات البنيوية فلا يوجد «فعل» مهما كانت رتبة صاحبه الا وله فاعل ومفعول. وتربط العناصر الثلاثة علاقة الفاعلية، ويقع الاختلاف بين «فعل» و«فعل» حسب الخطاطات الانتولوجية، المصنفة للموجودات الفاعلة، ومدى قدرتها، فالله يفعل الخير فقط عند المعتزلة، ويفعل أو يريد الخير والشر معا عند الأشعرى، والانسان يفعل الخير والشر عند المعتزلة. ولا يفعل شيئا عند الأشعرى، والطبيعة تفعل فعلا لا خير فيه ولا شر عند بعض المعتزلة. والمهم من كل التنظير الذى يعالج اشكال الفعل فى الوجود انه يثبت لله الوجود المتفوق. وانه خارج دائرة الوجود المحدث. وان غيره داخل فى الاحداث، يتفق فى هذا كل المتكلمين مهما اختلفوا فى الحدود المرسومة للحدوث والقدم. وهذه الحدود بين القدر والحدث، يرسمها الفعل فى علاقته بفاعله فمادام الفاعل متقدما على فعله، فإنه خارج عن حدث الفعل وما يصحبه من تزمن. وإذا كانت الأزمنة الوحيدة المعروفة فى «الحقل البيانى» هى: الماضى، والحال، والاستقبال، فان الله هو الفاعل للعالم الواحد فى الوجود، بصفته كائنا متقدما على فعله الذى مفعوله العالم. وهذا هو ما جعل المتكلمين يقررون أن الله قديم والعالم محدث، والله خارج على حكم الزمن والحدث لخروجه عن حكم الفعل الذى أحدث العالم، أما الصفة المنجرة عن الفعل فقد كانت محل خلاف: أقدمية؟ أم حادثة؟ أكيانية؟ أم زائدة على الكيان؟

– وتقرير أسبقية الفاعل على فعله وجودا شملت فعل الانسان الذى سبقه خلق الله لهذا الانسان، لكن الانسان خارج عن زمن فعله واحداثه بكينونة، كما أن الله خارج عن حكم نعته بكونه. والفرق بين الاثنين هو ان الانسان يحسب عليه فعل

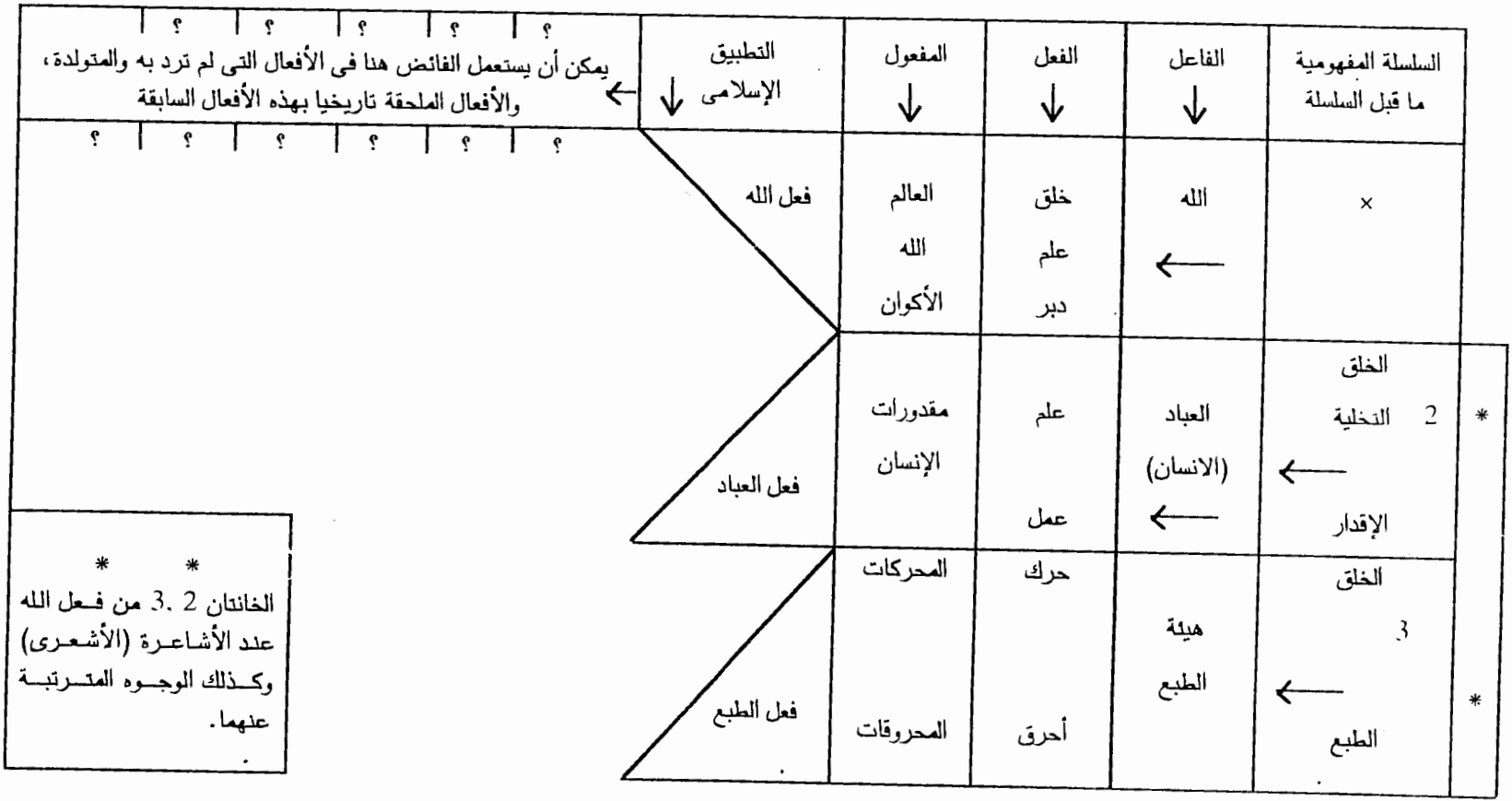
الله له بينما لا يحسب على الله فعل فاعل سبقه. فالله لم يسبق بفعل يكون بموجبه زمنيا أو محدثا، والانسان سبقه فعل كان بموجبه محدثا زمنيا بزمن واحداث فاعلية ايجاده أصلا. ولذلك فهو محدث باعتبار كينونته: (كائن زمنى حدثى) وهو متقدم على فعله خارج عن زمنه وحدثه باعتبار فعله الانسانى الا أن مشكلة انخلاع الصفة من الفعل على فاعله تبقى دائما ثقبا كبيرا لا سدادة له. وكما هو واضح فان المسيرة التبريرية توقف الكون حيث يجب أن يقف – عندها – وهذا هو عمل العقيدة الاسلامية الكلامية هنا فهى تضع حدا للتسلسل الحدثى حسب التولد التصورى بين الفاعلين والأفعال. ذلك أن التسلسل العقلى العام لمنطق اللغة يقتضى أن يكون قبل كل كائن فعل، لا إلى نهاية، والعكس صحيح. وعمل العقيدة اذن هو ايقاف التسلسل عند الله. واخراج الله عن فعل الاحداث يتحدد اتحادا عضويا باخراج كينونة الكائن عن فعله عموما، ولهذا خرج الانسان عن فعله وخرج الطبع عن فعله بنفس الآلية التى خرج بها الله عن فعله. لكن خرج ودخل فى النهاية بسبب صفات الأفعال.

ونستخلص استخلاصا فلسفيا من هذه المسألة وهو أن الكيان عند المتكلمين لا يكون الا كاملا، ولذلك فلا حاجة له بما يفعله لاتمام كيانه، ويعنى ذلك بصورة غير مباشرة أن الأفعال لا تنتج إلا كيانات «غيرية» فالله لا يخلق الالهة (ذاته) وانما يخلق العالم، والانسان لا يخلق الانسان (ذاته). وإنما يخلق الصنائع، والطبع لا يخلق الطبع وانما يخلق أفعاله (مطبوعاته). ولا يوجد فى الوجود كائن لم يتقدمه فعل تكوين الا كائن وحيد هو الله.. هذه النتيجة الفلسفية مستخلصة من اعتبار الفعل مخارجا لكينونة فاعله غير مؤثر فيها، وستفسد متى اعتبرنا ان الفعل فعل ايجابى مرتد على الذات الفاعلة منشئ لها وهو ما غمض هنا. وبرز خلافه وانبنت عليه «غيرية التأثير» بالنسبة للفعل.

وينتج عن ذلك ان كل الكائنات آتية من تسلسل سببى فهى بذلك كائنات

سببية الا الله وحده فانه كائن لا سببى، كما أنه لاحدائى، ولا زمنى. ولما كانت أفعال هذا الكائن صحيحة بدليل «العالم» ، فان فعله «ماض». ومع هذه الاختلافات الجوهرية بين الفاعلين فان المحلات البنيوية تدمج المعطيات الثلاثة (فعل الله: فعل الانسان: فعل الطبع) فى صورة بنيوية وحيدة متشابهة العلاقات متشابهة الثوابت، ويقع التميز بينها بالتواجد داخل الأفعال المسلسلة والخروج عن كلها، والجدول التالى يوجز ما كنا نقوله:

جدول مفهوم الفعل عند متقدمة المتكلمين



هوامش الفصل الثانى

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) لسان العرب لابن منظور اعداد يوسف خياط - دار لسان العرب - بيروت - المجلد الأول من الألف إلى الراء - ص ٥٨١ - ٨٩٢.

(٣) النساء: آية ١.

(٤) الصافات آية ٩٦.

(٥) المؤمنون، آية ٩١.

(٦) لسان العرب لابن منظور المجلد الأول ص ٨٧ - ٨٨.

(٧) النحل، آية ١٥.

(٨) الاحقاف ١١.

(٩) الجن ١.

(١٠) البقرة ٣٢.

(١١) وقع خصم لهذا الاستشهاد.

(١٢) أبو الحسين الخياط كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد: المطبعة الكاثوليكية بيروت... من نشريات: معهد الآداب الشرقية بيروت ص ٨٣.

(*) عباد سنعرفه لاحقا.

(١٣) الانتصار ص ٩٦.

(١٤) لسان العرب لابن منظور (ق. ى) ص ٨٨٠٠٨.

(١٥) ن، م س. ص ٥٨٣.

(١٦) الخياط فى الانتصار ص ١٩ .

(١٧) شرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة ٤١٥هـ تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، الناشر - مكتبة وهبة الطبعة الأولى ابريل ١٩٦٥ . ص ٣٧٢ .

(١٨) الابانة عن أصول الديانة لأبى الحسن الاشعرى تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود جمهورية مصر العربية دار الانتصار الطبعة الأولى بتاريخ ١٩٧٧ م ص٢٣ .

(١٩) شرح الأصول الخمسة ص ٣٧٣ .

(٢٠) هو هشام بن عمر الفوطى ذكره القاضى عبد الجبار فى كتابه فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين تحقيق فؤاد السيد الطبعة الثانية . طبع الدار التونسية للنشر - تونس - والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر.

- الطبعة الثانية ١٩٨٦ انظر نفس الكتاب ص ٣٧١ .

- انظر كذلك التعليقات والاستدراكات الملحقة بكتاب الانتصار للدكتور تيبرج وقد ورد فى هذه الاستدراكات أنه عاش فى زمن المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ) .

(٢١) ن. م ص ٦١ .

(٢٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٧٢ .

(٢٣) ن، م، ص ٣٧٣ .

(٢٤) فضل الاعتزال... ص ٣٤٧ .

(٢٥) الخياط فى الانتصار ص ١٩ .

(٢٦) القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ٣٧٢ .

(٢٧) ن. م. ص ٣٧٨ .

(٢٨) ن، م. ص ٣٧٨.

(٢٩) ن، م. ص ٣٧٧.

(٣٠) الابانة عن أصول الديانة ص ١٥١.

(٤) ابراهيم بن سيار النظام أبو اسحاق توفى سنة ٢٣١ من الطبقة السادسة عند عبد الجبار انظر كتابه فضل الاعتزال... ص ٢٦٤.

(٣١) الانتصار ص ٤١.

(٣٢) الانتصار ص ٦٠.

(*) الجاحظ هو أبو عثمان عمر بن بحر الكنانى ذكره القاضى عبد الجبار فى الطبقة السابعة. وقد توفى ٢٥٥ للهجرة أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار. ص ٣٧٥ – ٢٧٥.

(*) ثمامة بن أشرس النميرى توفى ١٧٣هـ انظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٧٢. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد. الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان. وذكره القاضى عبد الجبار فى الطبقة التاسعة من كتابه فضل الاعتزال ص ٢٧٣.

(٣٣) فضل الاعتزال للقاضى عبد الجبار ٣٤٦.

(*) هو معمر بن عباد السلمى أبو معمر توفى ٢١٥. انظر حاشية محقق كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ص: ٣٦٦ ذكره القاضى فى الطبقة السادسة.

(٣٤) القائلون بالطبائع والهيولى هم الفلاسفة اليونانيون... وأفعال الطبائع فى المادة الأولى (الهيولى) وهما أساسا حركتا التناظر والتضام... والحركة الأولى تقود إلى فساد والثانية تقود إلى كون، والطبائع أربع/ الأرض، الماء،و النار، الهواء. ارجع إلى يوسف كرم الفلسفة اليونانية ط٣/ دار القلم بيروت ص ٣٥ – ٣٦.

(٣٥) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠.

(٣٦) الانتصار ص ٦٨.

(٣٧) الذاريات آية ٥٦.

(٣٨) الانتصار ص ٣٢.

(٣٩) الجن آية ٢٨.

(٤٠) الانتصار ص ١٧.

(٤١) الخياط.

(*) قاسم/ يذكر البلخى فى طبقاته أن قاسم الدمشقى كان صاحبا لأبى الهذيل العلاف. انظر ص ٧٤ من الطبقات للبلخى مع كتاب فضل الاعتزال فى مجلد واحد وقد أورد بيرج فى استدراكاته على الانتصار أن قاسما هذا مجهول انظر ص ١٣١. من هوامش الانتصار.

(٤٢) الانتصار ص ٦٦.

(٤٣) ن م. ص ٢٣.

(٤٤) الابانة عن أصول الديانة ص ٢٣.

(٤٥) ن. م. ص ٢٤ – ٢٥.

(*) من الأهمية بمكان أن نشير إلى ما أشار إليه، د. محمد عابد الجابرى فى كتابيه نقد العقل من وجود أنظمة فكرية انبنى عليها هذا العقل هى البيان والعرفان والبرهان ولسنا هنا بصدد تكريس هذه الرؤية ولا النفور منها ولكننا نستفيد من مفهومه الاجرائى الهام لنا جدا وهو مفهوم «البيان» لأننا لم نعالج الفعل الا داخله على طريقة المتقدمين من أهل الكلام كما يقول ابن خلدون. لكن ما البيان؟ هنا يكمن التعارض أحيانا ولهذا بالذات كان المفهوم اجرائيا جدا.

(٤٦) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٥.

(٤٧) ن. م. ص٣٢٦.

(٤٨) الابانة ص ٧٦.

(٤٩) ن. م. ص ٧٢.

(٥٠) الانتصار ص ٤٦ – ٤٧.

(٥١) كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .... ص ٣٤٨.

(٥٢) الانتصار ص ١٦.

(٥٣) ن. م. ص ٢٧.

(٥٤) الابانة/ ص ١٤٩ لصاحبها أبى الحسن الأشعرى المتوفى (٣٢٤) هـ.

(٥٥) فضل الاعتزال وطبقاته المعتزلة – القاضى عبد الجبار ص ٢٧٣.

(٥٦) المزمل، آية ٢٠.

(٥٧) فضل الاعتزال... ص ٣٤٠.

(٥٨) الذاريات، آية ٥٦.

(*) هو عباد بن سليمان العمرى ذكره عبد الجبار فى الطبقة السابعة من المعتزلة ووفاته غير معروفة، من أصحابه هشام الفوطى وناظر بن كلاب المتوفى بعد سنة ٢٤٠هـ.

(٥٩) القاضى عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة ص / ٣٢٣.

(٦٠) الانتصار ص ٥٩.

(٦١) الانتصار ص ٧٦.

(*) الماتريدى. صاحب المذهب السنى الماتريدى المعروف باسمه توفى سنة ٣٣٣هـ.

(٦٢) نقد العقل العربى بنية العقل العربى د. محمد عابد الجابرى كلية الآداب الرباط طبعة خاصة بالمغرب، الطبعة الأولى يناير سنة ١٩٨٦ – الناشر المركز الثقافى العربى البيضاء المغرب. ص ١٥٥ – وفى الصفحات قبلها إلى ص ١٣٩ . وبعدها إلى ص ١٧٢ . حديث دقيق مفصل عن أنواع الاستدلال الا اننا هنا لسنا بصدد حديث ذرى كما أسلفنا بل فى حديث علاقات لذلك نهمل التفاصيل فى ذات الأشياء ونركز على وجهها الاحالى.

(*) عيسى ابن صبيح (أبو موسى المردار أو المزدار) ذكره القاضى عبد الجبار فى كتابه فضل الاعتزال من أول الطبقة السابعة توفى (سنة ٣٢٦هـ) ص٣٧٧.

(٦٣) الانتصار ص ٥٤ – ٥٥.

(٦٤) الخياط ص ٤٤.

(٦٥) الخياط فى الانتصار ص ٤٩.

(٦٦) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦.

(٦٧) الانتصار ص ٥٨.

(٦٨) ن. م. ص٦٤.

(*) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول أبو الهذيل العلاف البصرى مولى عبد القيس، توفى سنة ٢٣٥ عن مائة سنة ذكره القاضى عبد الجبار على رأس الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة انظر، فضل الاعتزال ص ٢٥٤.

(٦٩) الانتصار ص ١٧.

(٧٠) ن. م. ص ٥٨ – ٥٩.

(*) واصل بن عطاء الغزال أبو حذيفة رأس المعتزلة ولد بالمدينة سنة ٨٠هـ وتوفى ١٨١هـ ذكره القاضى ع. ج فى الطبقة الرابعة ص ٢٩٠.

(٧١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٠ .

(٧٢) الانتصار ص ٦٠ .

(٧٣) سورة النجم آية ٢٨ .

(٧٤) والجروح قصاص.

(٧٥) الانتصار ص ٦٣ .

(٧٦) ن. م. ص٩٠ .

(٧٧) ن. م. ص١٨ .

(٧٨) ن. م. ص ١٨ .

(٧٩) ن. م. ص ٥٣ .

(٨٠) الابانة عن أصول الديانة ص ١٧٠ – ١٧١ .

(٨١) ن. م. ص ١٧٤ – ١٧٥ .

(٨٢) ن. م. ص ٢٣٣ .

(٨٣) ن. م. ص ٢٣٩ .

(٨٤) الانتصار ص ٢٤ .

(٨٥) الانتصار ص ٢٥ .

(٨٦) ن. م. ص ٣١ .

(٨٧) ن.م. ص ٣٧ .

(٨٨) ن.م. ص٤٥ .

(٨٩) ن، م. ص ٣٦ .

(٩٠) ن. م ص ٨٤ .

خاتمـة

انتهينا فى الفصلين السابقين إلى نتيجتين: النتيجة الأولى: فى منطق اللغة العربية، وتتوزع هذه النتيجة دائرتين، أحداهما تشمل الأخرى: الدائرة الأولى يمكن أن تسمى آفاق الوعى الامكانى الشامل العام، أو المطلق. وقد أطلقنا عليها: منطقا عاما، أو أفقا ابستمولوجيا عاما. أو حدودا للعقلانية.. وحفرية هذه الفاعلية، تتمظهر فى ممكنات البناء اللغوى الضمنى فى أعم تجريد له.

والدائرة الثانية هى دائرة الامكان التاريخى للانبناء. وقد أطلقنا عليها المنطق المتخصص أو التاريخى. أو الدلالى... وذلك لاقتصار امكانية الانبناء فيها على الدلالة التاريخية الخاصة. فالحدود الدلالية لمعنى الكلمة، أى معقولها التاريخى، هو الذى سيتحكم فى تضايقها مع دلالة أخرى، لتشكيل نسق. وليست كل كلمة قابلة لتشكيل نسق مع أية كلمة، أو كلمات أخرى، مالم تخضع لحدود المعقول فى هذا المنطق. الا أن الاحتمال مفتوح على أكثر من امكان للتعالق، لأن فى جوف كل دال رحلة منوعة للوعى المصاحب للدال، يحفظها المعجم أو الذاكرة المعجمية، ليستخدمها الفعلة فى سياقها متى دعت اليها الحاجة، من زاوية معينة، أو من عدة زوايا....

وحفرية هذا المنطلق تسكن فى تشعب وجوه دلالة الدال التى تصل أحيانا إلى حدود الضدية.

– وداخل هذه الدائرة يوجد تطبيق فعلى هو الذى بموجبه يظهر الكلام المخصوص، الذى لا يستخدم اللغة الا استخدما سطريا. (دال واحد مع دال واحد...) انظر (س).

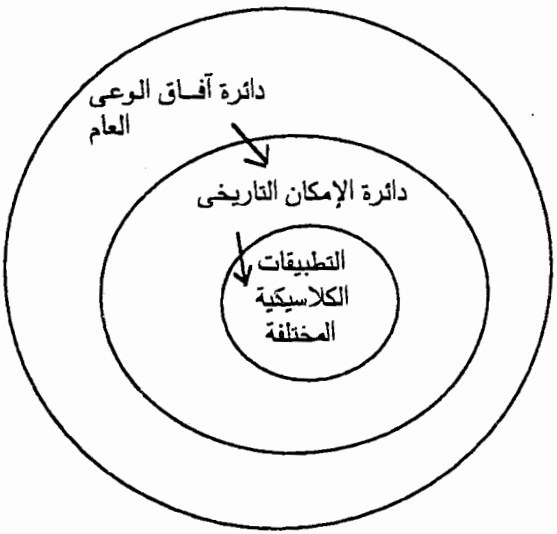
– النتيجة الثانية التى أوصلنا إليها هذا البحث تتعلق بتطبيق معقد للنتيجة الأولى، من خلال خطاب بليغ باشر تعينات الوجود ونظمها فى نسق كلى متكامل، ثم هيأ لتحويل ما هو نظرى إلى ما هو عملى. فانتقل الخطاب المباشر من التهيئة النظرية إلى الفعل المعاين. وأصبح هذا الفعل مرجعا فعليا موجودا يمكن أن يتأسس حوله خطاب تحليلى بعدى يسعى اما إلى تفسير الفعل الموجود الممارس يوميا. أو إلى تأويله بعدم كينونة الفعل المتواجد بين التهيئة الأصلية للفعل. ومؤول الفعل.

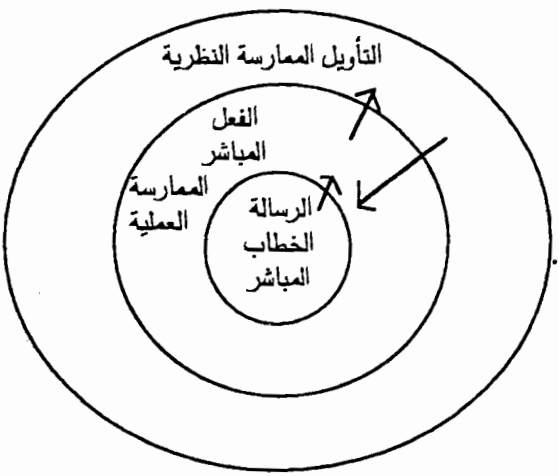
وقد خلقت هذه الوضعية طبقات فى الخطاب بالمعنى الجيولوجى للطبقة. الطبقة الأولى: طبقة الفعل المهيئ. وعبر عنها الخطاب المباشر وهو فعل ذو طابع نظرى انشائى ، سهمى، يتجه إلى الأمام.

– الطبقة الثانية: طبقة الفعل المعاين أو التجسيدى، وعبر عنها الفعل الاسلامى بجميع تطبيقاته العملية. وهو فعل عينى حسى، انشائى، كتهيئته فى دالة الاتجاه.

– الطبقة الثالثة: طبقة الفعل التحليلى، وعبر عنها التفسير أو التأويل، وهو فعل ذو طابع نظرى، سهمى الاتجاه، ولكنه معاكس لوجهه الفعل الانشائى إذ ينتقل من نهاية الفعل المكتمل إلى تهيئته. وداخل التهيئة نفسها يقوم بالحركة المعاكسة. انظر (ض). فكيف نجمع النتيجتين فى سياق واحد.

لقد أهملنا حلقة من حلقات الجانب الأول فى معادلتنا وهو جانب الواقع الذى عبرت عنه دلالة الكلمة، فى فردياته. وعبرت عنه بنى اللغة فى جماعيته. أهملناه لا لأنه غير موجود، بل لأنه انعكس من خلال المنطق العام والمنطق التاريخى. لهذا وقبل «أنسقة» الامكان العقلانى، والوجه الاسلامى، لابد من التذكير بأن النسق الضمنى كان، أما تعبيرا عن وقائع حياتية اجتماعية، أو تخيلاتها، أو تضمنا لها. الا أن الخطاب الإسلامى شكل مرجعية لم تترك فرصة


دائرة آفـاق الوعى
العام
دائرة الإمكان التاريخى
التطبيقات
الكلاسيكية
المختلفة


التأويل الممارسة النظرية
الفعل
المباشر
الممارسة
العملية
الرسالة
الخطاب
المباشر

ص

كافية لبقاء ما قبلها كما هو. زيادة على ذلك فان المنطق الضمنى ليس بالضرورة تعبيرا عن واقع معين بل هو أفق عام لسيرورة عقل أصحابه وتعبير له خاصية التوالد الذاتى، والفرضية الامكانية، لذلك قد يتولد عنه نسق أكثر تعقدا بكثير من سيرورة الحياة فى مجتمعه، حتى أن العلاقة بين هذا النسق والحياة العملية تبدو لأول وهلة غائمة جدا غير أنها متى انكشفت بدت مقنعة.

أسوق هذه الملاحظة لكى يضع معى القارئ العلاقة بين منطق الامكان، كما عبرت عنه اللغة العربية، والخطاب الإسلامى، فى هذا الاطار.

– ننتهى إذن إلى أن المنطق الشامل يمنطق أعم امكان للتعبير عن الفعل، فى صورة العلاقة الضرورية بين فعل وفاعله، أو بين فعل ومفعوله. تبرز الأولى من علاقة الفعل الملتحق بضمير الغائب المفرد المذكر فى حال كونه فاعلا. وتبرز الثانية من علاقة نفس الفعل بنفس الضمير لكن فى حال الأخيرة مفعولا.

يستخلص من هذا وجود امكانين للتعبير عن الفعل منطقيا من حيث المبعث والنتيجة:

امكان يشترط وجود فاعل (مسبب). وامكان يستغنى عن المسبب. دون أن يؤثر خصم المسبب على الكفاية المنطقية، أى مشمولات الفاعلية من جهة النتائج. ويتضح الامكانان على النحو الآتى:

أ– (فا ← فع ← مف. م. ← مف ب)

ب– فع ← مف م ← مف ب)

وقد نعبر عن الصورة (أ) بقصرها على الفاعل والفعل والمفعول المطلق. (فا ← فع ←مف. م) ويسمى هذا بنظام اللزوم عند النحاة. وبباطن نظام الانفعال. كما يدخل ضمن هذا النسق، أيضا، وجود فاعلين منفعلين فى نفس الوقت (ف؟ ← فع ← مف م ← مف ب ٢) ويسمى بنظام التفاعل عند النحاة.

هناك إذن فعل له فاعل وفعل لا فاعل له. أى هناك سبب لابد له من مسبب وسبب يستغنى عن مسبب كلية.

* وترسم دوال الممكنين حسب فاعلية انعكاسية كما فى اللزوم. أو متعدية كما فى التعدى أو تبادلية كما فى التفاعل.

- تحت هذين النظامين يوجد مجال تتحكم فيه الدلالة التاريخية والمخصوصة أثناء التعبير عن الفعل. فبالنسبة للدلالة التاريخية تحدد هذه الدلالة نطاقا لاستعمال الكلمة فى نسق لا يمكنه بأية حال أن يتجاوز ما يسمح به الوعى التاريخى المحفور فى مدلولات الكلمة. وهذا المجال يمنع الدلالة من الوصول إلى تجريدية المنطق الشامل. من أمثلة هذه الدلالة «خلق» التى يمكن أن تتسق مع الانسان ومع الله فى نطاق الدلالة التاريخية.

* أما الدلالة المخصصة فانها أوسع نطاقا من مجال الدلالة التاريخية، رغم أنها لا تتميز عنها كثيرا من حيث هى تصنيف تاريخى للأفعال، وفاعليتها. وتمثل لها بعلاقة «ضارب»، «بضرب» و«جالس» بـ «جلس» وخالق ، بـ «خلق»، فهى إذن حدود قصوى لوجوه الدلالة ، بمعنى أن دلالة «رجل» قد تتعلق بـ «قام» لأن القيام داخل فى حدود الاستطاعة كما يحددها الوعى التاريخى، فالرجل عقليا قادر على القيام. ويستمر هذا الامكان فى كل الأشياء التى تصدق عليها صفة القيام، لكن متى تجاوزنا دلالة «قائم» نعطل الامكان. فالمؤثر النهائى لحدود المنطق التاريخى الخاص هو علاقة الفعل باسم فاعله اشتقاقا. وكذا فى باقى السلسلة (المفعول به، والمفعول المطلق....).

* يبقى أخيرا تعيين الكلام المفرد وهو الذى يقول فيه أحدنا: «جاءنا اليوم شخص» فهذه العبارة ستحجب امكانا آخر، يكفى للتعبير وهو مثلا: «قدم علينا شخص»... معنى هذا أن المتكلم يستخدم امكانا واحدا، سيبعد به فى نفس الوقت امكانات أخرى للمنطق الخصوصى التاريخى. وامكانات هذا المنطق تبدو كلها فى

متناول الاستعمال قبل اختيار وجه منها لكن عندما نختار منها وجها نستبعد بذلك الوجوه الأخرى. وهذا حسب آلية استحضار واستبعاد متلازمين.

العلاقة بين الفعل ونسقه علاقة ضرورية بالمعنى المنطقي. أي أن وجود الفعل يحيل ضرورة على وجود نسقه. احالة ضرورة لأنها تنقل الذهن من محل مفهومي إلى محل مفهومي آخر، دون الاستعانة بأي سند واقعي آخر، ناقل للذهن من محل إلى محل.

ان العلاقة بين النسق ضرورية اذن. وتحويل الفعل من حال تحقق إلى حال انفتاح على تحقق جديد لا يدل في دالة الايجاد، ومن ثم لا ينتج موجودا جديدا. ولهذا فان هناك نظاما قارا يحافظ على نسق معين ويحافظ من وراء ذلك على نوع من استقرار القيم الوجودية الكبرى بعد أن وجدت. ويبقى الامكان مفتوحا خارج أسوار الموجود.

والفعل ومشتقه يشكلان حدودا قصوى لمنطق الدلالة الخصوصي، ولكن العلاقة بينهما ضرورية، مثل العلاقة بين الفعل المتحقق وضمير الغائب المفرد المذكر الا أن مشمولاته أقل. أما ما دون المشتق فهو مجال للامكان وهذا الامكان منظم بحدود الوعي بقدرة الفاعلين على الفعل، فإذا لم يسند الوعي خصوصية القدرة على ذلك الفعل لفاعل معين، فان امكان التعالق بين ذلك الفاعل والفعل لا يجوز حسب هذا المنطق، لأنه تجاوز للطاقة المدلولية للدال.

– في الخطاب الاسلامي يتم التأكيد على وجود إله فرد غائب، يوجد ضمنيا وراء كل فعل متحقق، يحدد امكانات الأفعال. ويضبطها في حال عدم تموضعها بعد. والله غائب في حالته خالقا عالما، وفي حالته معبودا معلوما.

وأي فعل تتحدد دالته في الخطاب الإسلامي بصورة من الصور يجب أن يراعي صورتي الاحداث وزمانه كما تم أول الأمر. ولهذا كانت دعائم الاسلام الخمس تستعاد حالا ومستقبلا بنفس احداثها السابق: فالصلاة تتم في مجموعة من

الحركات والسكنات يصاحب كل سكون وكل حركة فيها لفظ ينطق سرا أو جهرا. وتعقد قبل الشروع فى الصلاة نيتها، ويحافظ المصلى على هذه الأفعال متسقة بزمن محدد تقريبيا وهو ما بين الطمأنينة بعد كل حركة فما فوق دون افراط. ان احداثيات الصلاة كلها منتظمة حسب دالة الصلاة الأولى. الزمن الفعلى محدد بزمن الصلاة الأولى (كما طبقها النبى ﷺ بأمر من الله) وأكثر من ذلك فان موضع الصلاة فى الزمن الوجودى الكونى محدد (لكل صلاة وقت فى أصغر وحدة زمنية غير مكررة وهى الليل والنهار).

- نفس الأمر بالنسبة للصوم الذى يسير باحداثية ماضيه وزمانه. ويحتل موضعه فى الزمن الكونى فى وحدة زمنية أكبر هى السنة ب/١ من ١٢.

- وكذلك الزكاة التى تكرر احداثية ماضيها وزمانه. وتتوضع داخل زمان الفعل التحصيلى.

- والحج يكرر احداثياته وزمانه مكانيا وفى الزمن الفيزيائى وأكثر من ذلك فى زمن الحياة (فى العمر مرة) مثلا.

- وقبل كل هذا تأتى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فعلا ابتدائيا يستعيد كل مسلم جديد احداثياته كشرط للدخول فى دائرة الإسلام.

تنضاف لهذا كل الأفعال الأخرى الأولية من سياسية وعملية وتشريعية وأخلاقية. وحتى إذا لم يتوفر شرط الاستعادة الاحداثية على أكمل وجه لهذه الافعال، فان الاستعادة تبقى مرجعية يؤسس فيها الحاضر والمستقبل نفسيهما ولو كان ذلك تمويهيا.

أفق مفتوح:

الفعل الماضى: ضمير الغائب المفرد المذكر. هذه هى بؤرة الوعى الخلفية بأى فعل. واختيار أى امكان - أفقيا أو عموديا - يتراجع إلى هذه البؤرة الفاعلة فى مجامع الممكنات الفعلية.

(نموذج تحليلى لفعل الخطاب الاسلامى)

تمكنا / معياريا	الاحداث	التواجد	الخاصية	الاتجاه	الأطراف	الوظيفة	يفتح الجدول للاضافة
نظرى	ارسال	مباشر	مقفل كامل	ب أ ← جـ	اله – النبى – العباد الرسول ـ ص ـ	تهيئ	؟
عملى	تعبد	مباشر	مقفل	ب جـ → أ	العبد – الرسول – الله	تجسيد	؟
نظرى	تأويل	غير مباشر	مفتوح ناقص	أ ب ← س جـ	المؤول ، الله الرسول، العبد	تحليل	؟

من وجه آخر كانت الرسالة الاسلامية موجهة ضد حسية الاله وتعدديته وعطالته وحضوره. فالخطاب الإسلامى لم يأت لتأسيس مفهوم الألوهية ذاته بل ليخصص فيه بالاجابة على السؤال: من هو الله؟ لقد كان الاله موجودا كمفهوم، فالجزيرة العربية تعج بالآلهة، ولكن هذه الآلهة حاضرة ومتعددة وعاطلة ومحسوسة وكان الخطاب الفعلى السائد يجسد مشروعيتها بواسطة تطبيق التهيئة للفعل. ومع أن الصريحة «الجاهلية» بتطبيق الفعل المدعم لحضورية الكون يجد تبريره فى ضمنية ضمير الكثرة (نحن) و(أنتم) (القبيلة: والقبيلة) الأنت والأنا.. (الفارس والعدو) المسندة للفعل الظرفى (الخالى)، فان الصريحة الاسلامية استوحت ضمنية مقابلة أكثر تعمقا فى مجامع الحقل الضمنى للامكان كما أجنته اللغة العربية، وهو ضمير الغائب المفرد المذكر، المكنون فى المتحقق من الأفعال. فهل أدت الردية التى جاء بها الخطاب الاسلامى إلى اختيار هذه الوجهة المضادة؟

– ان الخطوط الأولية تؤكد ذلك. الا أن الاجابة على السؤال متعلقة بالاجابة على سؤال يقبع خلفه وهو: هل وصلت العلاقة بين الخطاب الاسلامى والمنطق الشمولى العربى إلى حدود العلاقة المتصورة بين الضمنية والصريحة(*)؟ ، أى بمعنى آخر هل أدت الفاعلية الضمنية للايحاء، بـ «انوجاد» الخطاب الاسلامى كصريحة؟ وللسؤال ظل هو: أم ان العلاقة اقتصرت على التأسيس النظرى؟ والاستفادة الابستمولوجية؟

قبل الاجابة التى قد لا تكون حاسمة فاننا ننبه إلى أن الصراع تم بين الخطاب اليومى للعرب «الجاهليين»، والخطاب الاسلامى من وراء الأسوار، بمعنى أنه تم بعيدا عن حمى الوجود الفعلى لأنه اتخذ ما هو غير انسانى ساحة للصراع،

(*) نعنى بهذه العلاقة – مثلا – بين الفاعل قبل أن يكشف عنه النحاة (ضمنية)، والفاعل بعد أن كشف عنه النحاة (صريحة).

(الأصنام، الله، الكون...) . الصراع تفادى الانسان وحياته الفردية أولا، ليهاجم مشروعه النظرى والعملى فى شموليته، لكن هل وصل الخلاف إلى حد التأسس المتخارج أصلا(*)؟

على كل حال نقل الخطاب الإسلامى الوعى من التشرذم الفعلى والحسية، إلى الوعى بالوحدة والتجريدية صراحة. أى التجريدية كمشروع واع للوجود المطبق.

- هل هذه التجريدية طارئة؟ منطقيا وضمنيا ليست طارئة ولكنها ستبعده كمشروع عمل حالى مكيا. وصراحة مستبعدة ولهذا واجهت صعوبة التمظهر فى الوعى العملى الذى تولدت فيه الا أن هذه الصعوبات لم تصل إلى حد التخارج العقلانى، بل ان الوجه التنظيرى فى المشروع الأول (الجاهلى) يقوم كخطاب على كبت خطاب الغياب الذى تسمح به ضمنيات المنطق الشمولى (العقل العام) . بينما سيقوم الخطاب الإسلامى باستبعاد المشروع «الجاهلى» للفعل الذى تسمح به هو الآخر حقول المنطق العام والخاص، وهكذا سيتواجد الخطابان تواجدا متضمنا فى أفق عقلى واحد كما يتواجد الليل والنهار، بمعنى أن كل مشروع يكتسب تحيزه من وجود الآخر، فى نفس المجال.

من الواضح ان المقصود بعلاقة الخطاب الاسلامى بالمنطق العام ليست علاقته بالحياة الجاهلية كما وجدها الاسلام، لأن المشروع العملى «الجاهلى» يخضع لنفس العلاقة مع المنطق الشمولى. فهو عقلانيا خطاب منتم لحقل عام وليس هو هذا الحقل. من الآن نستجلى معنى الضمنية والصريحة.

- أن المشروع العملى «الجاهلى» صريحة قائمة على ضمنية عقلانية عامة، وهى تخصيص فيها. والخطاب الاسلامى صريحة قائمة على عقلانية عامة، خصصت فيها، ومن هنا سنعود إلى سؤالنا عن وجه التخصيص:

(*) لقد تحولت هذه الدعوة إلى الفرد واستبعاده بالقتل فى مرحلة ما بعد الهجرة إذا كان كافرا.

– هل أدت الفاعلية الضمنية للايحاء بـ «انوجاد» الخطاب الاسلامى كصريحة؟ أم توقفت عند حدود الاستفادة الابستمولوجية؟ (تهيئة المشروعية المعرفية وبنائها وتوطيدها)؟

– من الحيطة أن لا نغامر باجابة قاطعة دون أن نحيط بوجوه هذا القطع لذلك سنبقى فى حدود ما يسمح به الأفق التشريحى للمعطيات التى لاحظناها فى الفصلين السابقين. لماذا؟

لأن اجابة من مثل – «نعم» أو «لا» تتطلب تعمقا سحيقا فى معنى «الانوجاد» هل هو فعل ناتج عن فاعل مخصوص وجوديا؟ أم هو فعل لا فاعل له على الحقيقة؟

ان الامكان العقلانى للمنطق الشمولى العربى يسمح بالاجابتين، لأنه يقر بفعل لا فاعل له وفاعل لابد له من فاعل، ومن ثم بانفعاله. ولعل استقصاء: – «أوحى إلى» (الجن ١) بالنسبة لمن له القدرة المعرفية على ذلك تزيد من ايضاح الأمر. ان الايحاء مسبوق بأمر: «قل» ، وتحديد العلاقة بين «قل» و«أوحى» يقارب من الاجابة بنعم أو لا.

أما أنا فلا يسمح لى الزاد المعرفى الضحل بتقصى هذه العلاقة حتى الآن. أو بعبارة أخرى لا يسمح بترجيح أحد الممكنين الا اعتقاديا، وذلك أمر آخر له حديث آخر.

– اضافة لهذا فان التعريف ميدانيا على الكيفية التى تنتقل بها الضمنيات إلي صرائح سواء فى الأفراد أو الجماعة لابد منها فى هذا الشأن. وهى علاقة أهتم بها الآن فى المجتمع الذى أعيش فيه، لكن لم أتجاوز بعد العتبات الأولى فى هذا البحث الميدانى. أننى أعيش فى مجتمع يميل إلى الانتقال من بعض الضمنيات إلى بعض الصرائح. ويبدو أن هذا الانتقال معقد جدا، أو كذا بدا لى. رغم أنه مجتمع ينتقل من البداوة إلى التقرى فقط.

– هناك مشكلة أخرى تواجه الاجابة وهى: ألسنا أمام ميتافيزيقا تلبس لباس الضمنية؟ بمعنى آخر أليست الضمنية تأويلا متأخرا على الفعل الكائن؟

لم أبتعد عن مواطئ قدمى، لذلك فأننى أعود إلى القصد من معنى الصريحة كما استنتجتها من البحث. ان الصريحة ليست اسما يطلق على شئ لم يكن مسمى، بمعنى أنها ليست ايجادا اسميا، انها فاعلية سواء سميت أو لم تسم. هذه الفاعلية – ذهنية أو عملية – هى صور التهيئ الفعلى للايجاد الذهنى أو العملى. قد تكون فى ممارسة عملية عفوية بنفس الدرجة التى تكون بها فى نسق نظرى. انها بمعنى من المعانى النسق الطاقى القادر على الايحاء بشئ له خصائص تحيل على نسقية أوسع منه، احالة فعلية، بمعنى أن تطبيق النسق الأوسع سيعيد انتاج الواقعة التى أحالت عليه، ويبرز وقائع أخرى كانت معدومة كصرائح. هذه الواقعة المحال إليها هى الضمنية كما أقصدها. انها اذن ليست ضمنية منزهة عن المراجعة والاختيار. كما أنها ليست ما تم الكشف عنه فقط، بل ما لم يكتشف فى الفعل الضمنى أيضا. هكذا تحددت لى العلاقة بين ما أسميته بكل تسمية (منطق عام، شامل، وعى عام، أفق عام) (منطق خصوصى، دلالى تاريخى، الخ) من جهة وبين «الخطاب بشقيه: المباشر وغير المباشر من جهة أخرى.

ومع ذلك بقى الحسم فى شأن صنف الفاعلية الضمنية الموحية بالخطاب واقفا بالعقبة. الا أن المسألة أصبحت مسألة وقت واطلاع على خارطة الألغام، بالنسبة للجزء الأول من السؤال.

– أما الجزء الثانى من السؤال وهو: توقف الضمنية عند حدود التأسيس المنطقى والمعرفى، فان الاجابة عليه بنعم شبه محسوسة. هل كانت شروط الارسال ما ورائيا أو حضوريا تراعى الشروط المنطقية العامة الضمنية للمرسل إليه؟ هذا أمر لاشك فيه. بدليل الابلاغ والبلاغة العقلانية للخطاب مثلا: – ان النسق ادراك العقل: الفاعل ضرورة، سيجنب الخطاب الاسلامى عناء تأسيس

معقولية التأثير ما بين الفعل وفاعله مثلا ... وهكذا. من هنا يستطيع المؤمنون ان يؤسسوا نظرية جديدة للابلاغ تقوم على عمق التوجه الأصلى للخطاب الآلهى، ويستطيع الخصوم أن يتوجهوا وجهة انسية تربط الابلاغ العقلانى بمحيطه الانسى.

– حسب رأيى الشخصى هذا هو ميدان الخصومة البؤرى، الا أن المتخاصمين يتجنبونه أو يتيهون عنه. نتركهم لخلافهم ونعود إلى البرهنة على أن توقف الضمنية عند التأسيس المنطقى المعرفى شبه محسوم.

لقد أنزل القرآن بلسان عربى مبين بعد انتظام أنساق اللغة العربية وامتلاء دلالاتها بالحجم التاريخى للوعى. وكانت المضامين الواردة فى هذا النص مفهومة «لأم القرى ومن حولها» وكذب بعضهم وصدق بعضهم.

والتكذيب والتصديق حكمان معرفيان بعد إتضاح نسق الحجة لمن سيقت بين يديه. هذا القرآن بالمعنى المنطقى منسجم تمام الإنسجام مع امكانات اللغة منطقيا، ومنسجم مع محتوياتها دلاليا (لا يستثنى من هذا الا «الألفاظ الاسلامية» المعدودة. وجلها قائم على اجتلاب الدال إلى مدلول بقرينة معنوية تجمع المدلول الأول والثانى (النافقاء: المنافق)...).

ولذلك كان بليغا. والبلاغة هنا بمعنى السلامة المنطقية داخل النسق الذي ينطق به الخطاب ليس فى القرآن لحن اذ لو وجد لطبل عليه الخصوم.

اذن وبصورة أولية نجزم بأن منطق اللغة العربية كنسق عقلانى يسرى فى الخطاب القرآنى بصدق كامل، فكيف تم هذا السريان، هل هو من باب التوارد أم له أصول أكثر جذرية من ذلك؟

ان الاجابة الجذرية تستدعى نوعا من البت فى العلاقة العامة المتعارف عليها بين الضمنى المنطقى والصريح الممهد للعمل. وليس لى أن أحدد وظائف

عامة لهذه العلاقة ما لم أتمثل مجموع التصورات حول هذه العلاقة من بداية الرحلة العالمية المعرفية المعروفة إلى اليوم، لذلك فاننى سأستخلص ما «أمكننى» استخلاصه وبصورة محدودة تتعلق بنتائج البحث، هنا والآن، وان أى استنتاج يرد فى سياق الاجابة الموجزة لا يفهم كما قصدته الا داخل هذا الاطار لقد نبهت لهذا قبل قليل. مفهوم اذن أننى لا أقارن بين المنطق الضمنى عامة والخطابات التى يقودها فى العقل البشرى العام (إذا وجد)، ان الأمر يختص بحقل التحام بين خطاب اسلامى تجسد بصورة مخصوصة فى زمان ومكان معينين. وبين منطق ضمنى عربى نظم مدارك مجموعة بشرية على حيال معين فى مكان وزمان معينين. الاجابة اذن تحاول أن تبتعد عن كوسمولوجية الوعى البشرى وتعشق الفضاءات الفسيحة والهيمان المريح. سنتقدم بهذه المقاربات لنقترب من الاجابة المحدودة على السؤال المطروح: هل أسست الضمنية النسقية والدلالة التاريخية، الخطاب الاسلامى معرفيا؟

-١-

تواجد المنطق الضمنى للغة العربية قبل الاسلام تاريخيا، وبأزمنة متطاولة، مجالها الفرق الزمنى بين ظهور النسق اللغوّى العربى كنمط لغوى مستقل عن غيره من اللغات السامية، وظهور الخطاب الاسلامى. (٦١٠م)

ومهما قيل عن حياة العرب قبل الاسلام عمليا، فان وجود منطق داخلى ينظم حدود ودرجات التصور وأفق الوعى العقلى عندهم أمر لا جدال فيه. بدليل وجود اللغة العربية. الحفرية التاريخية لحدود الوعى العربى صراحة أو ضمنا. لا المكيون فقط منهم، بل الوعى العربى التاريخى كما تضمنته العربية.

-٢-

فى المنطق، كما حددته اللغة، إمكانية اسناد الفعل لأى فاعل أو مفعول، وفى المضمون الاسلامى لابد من وضع حد لهذا التسيب باختيار وجه وحيد، وفاعل

وحيد، ومفعول وحيد. والفعلة على الحقيقة ثلاثة فى أوسع تصور لهم: الله، الانسان، الطبع. وغير هذا لا يدخل فى الفاعلية ضمن نمطية الوجود بل يعتبر – إذا أسند إليه الفعل – من باب المجاز. والمجاز هنا يستخدم للتراجع إلى الفعلة المحددين الثلاثة، وليس وجها ادراكيا نهائيا فى حد ذاته أى ليس مطابقا لوجود أما المفعولات التى تسند منطقيا إلى كل فعل – سواء تقدمه فاعله أو لم يتقدمه – فانها تقصر اسلاميا على مفعولات الله، ومفعولات العباد ومفعولات الطبع. واعطاء كل ذى حق حقه من الاسناد، رغم أن المنطق الشامل والدلالى يسمح باسناد مفعولات الطبع لأى فاعل من الاثنين الباقيين وهكذا...

–٣–

وكل فعل يتعدى إلى مفعول مطلق. ويتعدى البعض إلى المفعول به، بمعنى أن مفهوم الفعل يحيل ضرورة على مفعول مطلق دائما بينما يحيل أحيانا على مفعول به. ولا فرق بين فعل وفعل أبدا فى القدرة على نقل الذهن من محل مدرك إلى محل مدرك آخر، فكل فعل يوجد مفعولا مطلقا، أى كيانا وجوديا منطقيا.

بينما تتوقف المفعولات المطلقة فى حدود الخلق الالهى من عدم وهو الايجاد أصلا.

–٤–

ويعتبر ضمير الغياب المفرد المذكر تعبيرا عن كل غائب مفرد مذكر ويحضر بهذه الدلالة فى كل فعل متحقق، الا أن الغياب وجوديا يقتصر على الله اسلاميا. فهو شاغل مقولة الغياب والتفرد وحده. وكل فاعل يستطيع أن يشغل الغياب منطقا فى حدود مشمولات ضمير الغائب المفرد المذكر. أهو اله؟ أم انسان؟ أم طبع؟ أم لا شئ؟ هذا أمر مفتوح فى الامكان المنطقى، وموصد فى الخطاب الاسلامى اذن.

فى المنطق الضمنى كما عكسته اللغة العربية مجموعة امكانات لتعلق الفاعل ومفعوله وتعلق الفعل بمفعوله وفاعله وتعلق المفعول بفعله وفاعله، ... فبالنسبة للأول يمكن أن يكون الفاعل واحدا ويمكن أن يكون اثنين (الفعل اللازم والمتعدى ، والتفاعل) . يمتنع الخطاب الإسلامى عن لا محدودية التعدى، فأفعال العبد لا تتعدى إلى خلق وجود كان معدوما. بينما يتعدى إليه فعل الله. أما التفاعل فانه ممنوع فى رؤية الوجود الكونى اسلاميا. فلا وجود لفعل مسند لفاعلين يتبادلان التأثير كونيا. (ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (المؤمنون) رغم أن التفاعل كبنية قابل للاسناد لأى فاعلين منطقيا. ان هذا التفاعل يبقى مجالا للفعل الحاضر فقهيا أما كلاميا فلا وجود لفعل يسأل عنه اثنان. وبالنسبة للثانى يتعلق الفعل بمفعوله المطلق دائما. فبوجود فعل يوجد وجود كان معدوما. كما يتعلق أحيانا بمفعول به. ويرتبط بالأخير ارتباطا ضروريا شاملا متى استغنى عن فاعل (المبنى للمجهول نحويا) .

- الفعل اذن يرتبط بالوجود المطلق ارتباطا ضروريا. ويرتبط بالفاعل فى بعض الانظمة المنطقية ويستبعده فى بعضها الآخر. وهذا الأمر ممتنع فى مرآة الخطاب الإسلامى، إذ لا وجود لفعل إلا وله فاعل. وكل الأفعال التى لم يكن فاعلها الله لا توجد عن عدم أيضا.

وبالنسبة للثالث يستغنى المفعول به أحياناً عن فاعل، ولكنه لا يستغنى عن فعله. وكذا الأمر بالنسبة للمفعول المطلق. أما فى الخطاب الإسلامى فلا استغناء ابدا للمفعول به ولا المفعول المطلق عن فاعل هو أحد الفعلة الثلاثة تحديداً (الله، الانسان، الطبع) .

فى مبحث الدلالة ستحضر مجموعة الممكنات المدلولية فى الدال، وهذه الممكنات لا تتمتع بحقوق متفاوتة بل يعبر بكل منها فى سياقه الذى يتصور الواعى أنه صالح له. ويتراجع اليه المنفعل كلما اثاره الدال. أما اسلاميا فان التخصيص الدلالى سيصبح استراتيجية أساسية للتعامل مع الطاقة الدلالية كما تواجدت فى الحقل الدلالى وسيسند «ال» الاستغراقية لكل دال بعد اختيار وجه وحيد أو اثنين من طاقته المدلولية. ولن يكتفى بهذا الاختيار النظرى فقط بل سيطبقه كفعل مستقل وجودا عن أنواع المدلولات التى كانت تتواجد معه نظريا فى جوف الدال. بل يمكن أن يصبح هو وحده الموجود ضمن الدال بمرور زمان فعل التخصيص واستعادة احداثياته بكثافة تغطى كل امكان آخر وجد أو سيوجد.

بعد هذه المقاربات يبدو أن وجه الاجابة بدأ يلوح فى الأفق.

بإيجاز ان الخطاب الاسلامى تخصيص فى أفق منطقى محدد بحدود العلاقة بين البنى من جهة. وبين الرمز والمفهوم من جهة أخرى.

- اختار بنية ماله فاعل، واستبعد بنية مالا فاعل له.. الخ. ولكن الخطاب الاسلامى ليس كلاما منفردا فى اللغة، لأنه استخدم جميع الإمكانات المنطقية والدلالية أثناء ترسيخه لوجه وحيد منها (فاستخدم بنية ما لا فاعل له كثيرا: «حرمت عليكم» وغيرها كثير فى القرآن).

انه ليس كلاما لأنه يستخدم الطاقة اللغوية ليفرز من كلها تبريرا لوجه اختياره، ويحول كل الأساليب من وظيفة تبريرها لذاتها إلى وظيفة تبريرها لغيرها، فيما يمكن أن نطلق عليه سخرة ضمنية، سخرة ابستمولوجية مغافلة يمارسها امكان واحد، على امكانات تتواجد معه فى نفس الأفق.

الاتجاه الغائى يمنع الخطاب أيضا من أن يكون هو نفسه اللغة. ويستطيع هذا

الخطاب الذى خضنا فى نسقه ووظيفته توليد مؤهلات عملية تكاد شخوصها ترى من خلاله، وأن يرينا هذه المؤهلات فى رابعة النهار. ولهذا كان مدعوما بشروط ايجاده. ومن ثم شكل تهيئة لفعله.

وهذا الفعل العينى الجديد سيصبح محل اهتمام. لا كخطاب بل كوجود مرجعى.

- واقعة الوجود المرجعى الاسلامى ستحور موازين الامكان بتأسيسها لتجانس لا يطاله شك.. وأى تصور جديد حول الوجود سينطلق من خلفية الامكان الوحيد كوجه للوجود. الوجود وحيد وطريقة ادراكه وحيدة. وقد تجلت هذه الخلفية فى «الفرقة الناجية». ان الاحساس بخطورة التجانس لم تظهر الا متأخرة عندما بدأ الخصم الفلسفى الغيرى العنيد يطل برأسه من نوافذ الصوامع والمتعبدات والمكتبات القديمة. فارتفع على ألسنة المتكلمين مفهوم الفرق الاسلامية وأهل القبلة وبدأ الأشاعرة المتأخرون يتراجعون إلى المواقع التى تحصن فيها المعتزلة فى يوم من الأيام «**ولات حين مناص**».

- لسنا بصدد الاستطرادات التاريخية الا ترويحا للقارئ. لذلك نعود إلى المسألة التى أثرت حتى فى التأويل اللغوى نفسه وهى وجود الواقع الإسلامى.

سيقول المؤولون اللغويون أنه لا فعل الا وله فاعل. والاله تعنى الله وحده. والصلاة والصيام والحلال والحرام كلها تدل على وجود مطلق من الفعل كما حدده الاسلام بدالة احداثية وزمانية معينة. سيوضع التعريف بـ «الـ» أو بالاضافة مكان النكرة اذن «إن الدين عند الله الاسلام» (آل عمران ١٩).

فى النهاية نحن أمام امكان منتصر أفرز تصور الأسية. ولذلك «يجب» أن تنظم العوالم الامكانية على أساسه. هنا نلمس أهم انقلاب أحدثه الفعل التطبيقى والتأويلى فى الثقافة التى أصبحت من الآن عربية اسلامية. فالجهد التخصيصى الذى قام به الخطاب الاسلامى سيتحول إلى جهد تعميمى، بمعنى خصمى، لأوجه

الامكان (خصم الأوجه التى تتجاوز الخطاب) . نحصل حزمة من النتائج من أهمها:

ارتكاز التعميم فى التخصيص. وارتكاز التعددية فى الأحادية. وارتكاز اللغة فى الخطاب. ومع ذلك فان الارث اللغوى. ما قبل الاسلامى - تسلط على الخطاب من داخله ليفتح فيه تعددية حسب مدلولات اللغة أصلا فانقسم أهل الخطاب انطلاقا من الزاوية التى ينظرون منها للدال حتى توهم بعض اللغويين الكبار (الجاحظ) استقلالية الدال عن ملوله أى فى أصغر وحدة ترمز للفعل اللغوى (اللفظ: المعنى) من خلفية الاتفاق على الدال والاختلاف على المدلول.

- هل الواقع الانقسامى الفعلى: الاسلامى هو الذى أدى إلى هذا النزاع النظرى الدلالى؟ أم العكس؟ هذا سؤال دورى. الا أننا نعلم أن تعدد أوجه الدلالة اللغوية شرع لكل فرقة منزعها الدلالى فى التأويل وهكذا عادت اللغة فى فعل مرتد لتثأر من الخطاب بطعنة نجلاء من سكين الثراء المدلولى للدال. وتبدد وحدته لا تبديدا نظريا فقط بل تبديدا فعليا كذلك، لا تنسوا أن للخطاب الأصلى الاسلامى تطبيقه المصاحب له. وإذا كان الوجود فى الخطاب الأصلى واحدا، فان الوجودات ستتعدد تطبيقاتها.

- ولما كان كل وجود انشعابى يستحضر ذاته دائما. فان عليه أن ينفى - لا نظريا فقط بل عمليا أيضا جميع الخطابات النظرية والفعلية الأخرى، ويستبعدها كموجودات بمجرد وجوده. لا بأس فى ذلك مادام هذا هو النسق الأبوى للخطاب الأول، ومادام الفعل الأمين هو استعادة لاحداثيات الفعل الماضى.

- ومتى أصبح الفعل الجديد موجودا متموضعا، فان ايحاءاته لقراء الواقع ستفرز خطاب ضليعا بواقعه. لقد أصبحنا على مشارف البحوث التى تتخذ من الفعل الذى كنا نتناوله مواضيع لها. وسنفتح حواراً خاطفا من بعض خطوط التماس معها... وحسب اطلاعنا عليها.

– لكن ألسنا أقرب من هؤلاء إلى طوائف تتمثل الفعل ذاته، وتجسد فى شخوصها وعلاقة بعضها ببعض؟ لا أريد أن أستبق الأجزاء التى أنوى أن الحقها بهذا الجزء الا أن الموقف الآتى نظريا وعمليا من فعلنا الأصلى يظلل رأس كل من يخوض فى الموضوع. ان له ظلالا هنا وهناك. سنجلس لحظة للاستراحة تحت ظل شرفة من شرفات مشاريع الفعل العملى.

العروبة والاسلام إما أن يكونا مشروعين عمليين أو موضوعين تراثيين. هذه خلاصة الموقف الحالى لعموم النظر فى الموضوع كما أتصورها.

–١–

«مشروعان عمليان؟».

ان أهم شئ فى هذه العبارة هو ألف التثنية الفاصل فصلا أحمر بالدماء والعنف بين الاسلام والعروبة. ألف تنتصب فى الحدود ويرهب كل طرف الطرف الآخر بذبح ضحاياه البشرية والرمزية عند أصلها. انها الف دامية حقا.

تبدل هذه الألف أحيانا بواو مثلها دموية (العروبة والاسلام) أو تبدل بخط مائل ميلان سيف الجلاد (العروبة / الاسلام):

لن أطيل عليكم فالدال خصب الموضوع حاضر المرجع.

ظهر الاسلام فى الرؤية نقيضا ندا للعروبة على أيدى مسلمين «خلص» «وعرب» «خلص» وظهرت العروبة نقيضا ندا للاسلام على أيدى عرب «خلص» ومسلمين «خلص» وتم استغراق نسق الاحالة المنطقية فى أذهان مخططى الفعل ومنفذيه، فى وجه وحيد ينطلق من المدلول كما حدده مؤولو القرن الحالى. وهكذا ستصبح مشتقات الصيغة الاسلامية (أسلم مسلم اسلاما ...) مستغرقة فى الوجه التأويلى المدلولى الذى ينطلق منه المؤول. وكذا الأمر بالنسبة للعروبة إلى أن يطفح السخط على ربى العربية نفسها ومرابع الاسلام نفسه.

الاختيار الصعب الذى يضع فيه مخطط الفعل وعملته مجموع الشعوب التى يصدق عليها الدالان (اسلام عروبة) يذكرنى باختيار قتل الأم أو الأب. انه سؤال يجبر صاحبه على فعل قتل والا كان القتل على مذبح التثنية مصيره هو. «إما أن تقتل أو تقتل» هذه هى صياغة الفعل الحالى فى موقفه من ماضيه. اقتل الاسلام وستحميك العروبة وسيحميك الاسلام. وإذا لم تقتل أحدهما فان قتلك محتوم فى أقرب جيب من جيوب العرب أو المسلمين – سيان – وذلك على امتداد الخارطة «من المحيط إلى الخليج».

هذا واقع محموم تشحذ له همم الجماهير المصابة بالجوع الأكبر، وتساق إليه بالعصى والسياط. قل لى هل تفهم؟ ما الداعى لكل هذا؟ إذا كنت تفهم فاننى عاجز عن الفهم. حاولت أن أبرز الظاهرة فإذا الاقلام التى نبتت فى أصول عربية اسلامية تتحول إلى خناجر تطعن ظهور اخوتها المسلمين والعرب بالمشاريع الطموحة القاتلة. وحاولت أن أبرره بأصول دينية أو قومية فى «العهود الذهبية» كما يسميها الجميع فإذا تلك العهود لا تبرر هذه التثنية الدامية. لقد كان هناك تبادل تأثير حميم يصل أحيانا إلى درجة الصياغة النظرية والعملية أو اعادتهما بين العربية والاسلام، كما رأينا ذلك فى ثنايا هذا البحث. وأخيرا عللت نفسى – تفاديا للشعور بالعجز القاتل – بأن فى العالم الذى يمتد من «المحيط إلى الخليج» صراعا على تملك حق ذى وجهين أساسيين: وهما القتل الاعتباطى، ومنح الحياة الجزافى. ومتى حمل مالك الحق الحالى طرفا من ثنائية الموروث: العروبة مثلا، حمل الطامع بالحق السليب الجانب الثانى من الثنائية: الاسلام.

وهكذا لا نفاجأ بذلك الانقلاب الفردى الذى يجعل شخصا واحدا يتبنى طرفا من الثنائية فى فترة امتلاكه لحق القتل والاحياء، وتبنيه للطرف الآخر فى فترة حرمانه منه.

مهما يكن التنصل العلنى من التواصل فان الفصل بين التهيئة والتطبيق،

وبين الضمنى والصريح. ليست أبدا مؤسسة فى شرعية تاريخية ولا فى شرعية نظرية منطقية كما يبدو جليا. وللأسف فان مشاريع العمل لا تزال تتفادى التأسيس الشرعى تفاديا غير مفهوم: وعلى كل فليهن طرفا التثنية على نفسيهما، فتبادل التأثير بين العربية كحفرية تاريخية لعقل قوم ونفسيتهم وفعلهم العادى وممارستهم ومهارتهم تسبح فى أعماق الخطاب الاسلامى بنية ودلالة. والخطاب الاسلامى وجه الفعل العام وجهة تخصيصية انساقت وراءها الامكانات المتبقية فشكلت مرجعا للفعل ونسقاً للعقلانية. فكل عربى ناطق بالعربية (ما بعد الإسلام) مسكون بالاسلامية مهما كانت عقيدته الجهرية، كما أن كل نمط عملى أو نظرى اسلامى مباشر أو غير مباشر يتراجع فى النهاية إلى انتظام دلالى وانبنائى عربى. يقول أبو الحسن الأشعرى فى كتابه «الابانة عن أصول الديانة»: «بطل تأويلكم إذا كان خلاف لسان العرب» (ص٢١٤). والتأويل هو الذى قامت عليه مشاريع العمل الفرعى. ان أى مسلم اذن – مهما كانت لغته – يتعامل مع تصيط عقلانى عربى بواسطة اسلامه. وأى عربى ولو غير مسلم يتعامل مع تخصيص اسلامى حفر لذاته وجودا فى نمط التخاطب العقلانى داخل عقلانية العربية. أحب المسلم المخلص أم كره. وأحب العربى المخلص أم كره. اننى أعى حجم الخصومة حول هذه النقطة بالذات لا النظرية فقط بل العملية فالرهانات العملية الكبرى على «بورصة» الرأى العام تهتم بتعميق هذه البؤرة بحجة ذهبية هى أن التجربة المقابلة (الحالية) لم تنجح. والحجة ذهبية للخصمين ويلوكانها على نفس الخشبة المسرحية العملية بنفس الأفواه. فلنسل تعاقب الوعد السعيد والخيبة المريرة – على الأقل – من على كاهل ألف التثنية المتعبة المتهالكة «تسقط ألف التثنية وحواملها الرمزية والعينية كنصبة للعمل». ما رأيكم فى هذا الشعار ما دمنا فى مشاريع العمل وغابات الشعارات البراقة. أعلم فى دخيلة نفسى أن من يلقى هذا الشعار تحت شرفة العمل اليوم يجب عليه أن يحزم أمتعته تأهبا لمواصلة الرحلة وتجنبا للموت.

وسأحكى لكم حكاية صغيرة وأنا أبتعد عنكم: سألت أحد الأطفال: أتفضل أمك أم أباك؟ فاجاب ببراءة: أفضل خالتى.

-٢-

«موضوعان تراثيان»؟

سأبدأ أولا بملاحظة المحت إلى طرف منها فى تقديم العمل وتتعلق بتناولنا لمواضيعنا التراثية، وهى تأسس ثقافتنا فى «غيرية». وأقصد بالغيرية هنا نواة العمل المعرفى الذى يقوم به الباحث أو المفكر فى موضوع ما. والغيرية المتداولة لدينا نحن هنا الغيرية الغربية، تلك الغيرية الفائقة الجمال المشبعة بالسحر. ورغم تداولنا لهذه الغيرية لم نتجاوز بعد عتبة التغاير. ولعل الجهود التى بذلت فى تجاوز هذه العتبة مثال على الجهد المضنى شبه الضائع. سأبين الأمور أكثر لأن الحديث لم يعد مع العملة المتعجلين.

أولا: الواقعة المشاهدة فى جميع البحوث ذات الطابع التراثى الخاص بنا ينظر إليها من خلال موشور منهجى ونظرى غربيين وزيادة على ذلك ينظر إلى المراحل الهامة من طور التأسيس الكيانى النظرى والعملى لنا على أنها امتداد باهت أو باهر للغيرية اليونانية قديما والغيرية الغربية الحديثة حديثا. هناك اذن استخدام منهجى لنسق التفكير الغيرى، وهناك استفادة نظرية من مضامين هذا الفكر. وهناك أخيرا اعادة تأسيس تاريخى على ماضى الغيرى أو حاضره. ذلك هو الموشور الذى نتبين وجوهه فيما بعد. نتناول تراثنا من خلال منهج غربى حديث. ونحكم من مرجعيات نظرية غربية، وتؤسس تراثنا بالتراث الغربى تأسيسا ابستمولوجيا قبليا وبعديا تاريخيا ومنطقيا. سأناقش هذه المسألة الحاسمة بايجاز:

أبدأ بالمبررات الضمنية لهذه الصريحة العملية: لقد سلك الآخر طريق التعقل والتقدم والرفاه والعلم والنجاعة والسيطرة... وهذا مبرر يكفى لمحاكاته فى كل خطوة خطاها.

– ان التراجع إلى خطوط الابتدائية لوجودنا يكلفنا خسارة كبرى ماديا وعقليا ونفسيا ولذلك علينا أن نستفيد من «ايجابيات الغير» وندخل من الأبواب الواسعة التى فتحها على عالم لا نهائى من اليقين والسعادة. بمعنى أكثر شاعرية علينا أن نجنى الثمار الدانية من مزارع الغير.

– لا يكلفنا ذلك سوى استيعاب واسع لما قيل وانجز.

– التجربة لاتساعها يمكن أن تصبح مشروعا عالميا، لا مشروعا غربيا فحسب، لأن التجربة مفصولة فصلا كاملا عن الاغراض الذاتية للانسان الغربى بل والانسان فى كل مكان. وهى انسانية مع ذلك.

هذه جملة من «مكيفات» خطاب المعاصرة والحداثة ويهمنا هنا جانبها النظرى دون الاغراق فى التلاعب بمعنى اللفظين: المعاصرة: الحداثة.

– خطاطات خطابنا المتداول تؤكد باعتزاز على الاطروحة التالية: ثقافتنا بجميع آلياتها يجب أن تسلك خطوات الآخر مادامت خطواته ناجحة فى الوصول إلى النتائج الباهرة: البحث يجب أن يمنهج نفسه ويستنتج نتائجه حسب منهجه واستنتاج الآخر لبحوثه ونتائجه. والمجتمع يجب أن يفصل نفسه وينظم محرماته ومقبولاته، مفصلة وتنظيم الآخر لاجتماعه. وعلى الفرد أن يرتب مداركه ويكيف طاقاته ترتيب وتكييف الآخر لمداركه وطاقاته... والمنزل يجب أن يبنى بناء الآخر لمنزله، والحديقة... ليس هذا فقط بل ان من لم يقم بلائحة الواجبات يعتبر أحمق. فما هو مدى شرعية سلطة الآخر علينا؟

لاشك أن المردودية الايحائية لمرجعية المغيب تستصلح أرضية غلبة الآخر فى طور تراجع اللاوعى الجمعى إلى الخطوط الخلفية لمصدر التسلط. فالآخر عندما تحول إلى فاعل فى الوعى اختزن تاليا فى مرجعية الغائب، لأن الغائب كان فاعلا فى حفريات الوعى وفى ضمنيات اللاوعى. الفاعل يحيل ضرورة على الغائب. وعندما يتحلل الفاعل فى الغائب فانه سيحتمى بجميع التحصينات الواعية

واللاواعية التى تدخرها ذاكرتنا الجمعية ذات الخبرة الواسعة فى الدفاع المستديم عن الغائب.

وهكذا يتملك الآخر سلطته العتيدة فينا بتسربه إلى حصن المغيب الذى مثل رمزيا الآخر بالنسبة للانسان عندنا فى تاريخ الذاكرة الفعلية. من هنا يستمد الآخر سلطته الفائقة علينا منذ تغلبه فللتغلب وظيفة كان يشغلها فى حفر الوعى اله غالب، وعندما تتم الغلبة من طرف «آخر» فانه سيصبح الها. انه تسرب سرى للاستيلاء على قواعد التحكم فى الضمنيات الموجهة للفعل العام. ولا غرابة أن تسوء علاقتنا بالغائب (الله) بعد ذلك لتتراوح بين النفاق والتمرد. هناك عامل ذاتى اذن يشرع التهالك الزائد على «الآخر الغربى». على الغير كشاغل لوظيفة الغلبة ومن ثم لوظيفة المعبود. وليس النافر من الغرب بأقل حصة فى تأليهه له من المتهاوى علانية فى أحضانه. فسيان أن أهرب من وجه العدو خوفا، أو أركع عند أقدامه طمعا. ان الفعلين يؤديان نفس الوظيفة «التأليه».

«الغيرية» اذن منطلق لفعلنا النظرى. وحتى لا تكون هذه القناعة الماورائية غير مبررة فلا بد من تبريرها بواسطة ممارسة نظرية، وهكذا سيدرج كتابنا وباحثونا على اعطاء الآخر حصة الفاعل فيما نملك من زاد مهما قل وشح.

ونستشف من وراء الممارسة النظرية وضعية صعبة تعكس وهنا فى النفوس أحيانا ومشاعر جياشة بالغبن أحيانا أخرى، تتحول إلى ذحل حضارى ردئ نمارسه بفجاجة على الآخر، يتمظهر هذا الذحل فى ادعاءات لا مردودية لها «الثقافة الغربية مخطوفة من الشرق...». ويأتى من يزاوج بين الذحل والوهن فيولد منهما كائنا هجينا تحت الذئب وفوق الأرنب.

فى موضوع تراثى منا أو اجتماعى معيش فينا يعالجه أحدنا سنقرأ سبعة فصول عن التراث الغربى أو المجتمع الغربى ونقرأ فصلا ذابلا يتعلق بعنوان الكتاب الذى يخصنا ولا يكاد (سبعة وثامنهم كلبهم) (قرآن كريم). وملخص هذا

الفصل مقايسة فرع على أصل. وهكذا سنتعلم عادات سيبيريا وسكان الألب ومرتفعات وذرنج إذا حاولنا أن نقرأ كتابا فى عادات أهل الشام أو الصحراء.

ان ما يسمى عندما بالتوطئة النظرية أو المجال النظرى يعرض بحوثنا لاستعراضية تقلل من فاعليتها. لا يستطيع أحد أن ينفى ما للمناهج الغربية من نجاعة، لكن لا أحد يستطيع أيضا أن يؤكد صلاحها لكل الأزمنة وكل البلاد وكل المجتمعات. ان بعض هذه المصنعات تتلف عندما تستخدم فى الصحراء وكذا المناهج، أنها مناهج لمواضيعها. قد تكون للمناهج ذات الموضوع الفيزيائى صلاحية أكثر، لكن ما ان يتعلق الأمر بمناهج العلوم الانسانية حتى تتسع الهوة بين المناهج والانساق الناظمة للمواضيع. ان استخدامنا للمناهج يؤدى إلى اعادة بناء المواضيع التى تخصنا على نسق انبناء مواضيع الغير. انه مشروع لعمل مستقبلى أكثر مما هو كشف علمى عن مشروع عمل سابق. مشروع العمل النظرى المولد الذى لم يوجد قط فعليا، يصبح منطلقا ماضويا مع أنه لا يزال يحتاج إلى تطبيق حتى يمكن فيما بعد أن يصبح نواة منطلقية لمشروع مستقبلى غير زائف. هذا راجع منهجى أساسى يدوسنا بأقدامه يومها. والمناهج التى نستنزفها من جهة أخرى قد لا تعكس نوازع جمعية لأصحابها فحسب بل قد تعكس أبعد من ذلك نوازع ذاتية لمبتدعيها المباشرين. هذه الواقعة تتطلب منا وقفة نقدية جدية نجيب فيها على التساؤل: ما هى مشروعية تطبيقنا لمناهج الآخر فى علوم انسان عندنا، بالنظر إلى العلاقة الحساسة الجدلية بين نشأة المناهج أصلا وانباء مواضيعها؟ يشرع هذا السؤال بعدم النجاعة الملاحظة فى تطبيق كل المناهج المتداولة على مواضيعنا التراثية والاجتماعية.

ليس من المفاجئ أن نلاحظ تلك الصدفة السعيدة التى يقود إليها تطبيق المناهج المتداولة عند الآخر وهى تأسس العقلانية كلها فى حقوله.

وبعد ذلك فلا بأس بختمها فيها أنها نتيجة شبه ثابتة كلما طبقنا المناهج

بأمانة وكأن «كل المناهج تؤدى إلى روما». ألم نسمع بعد بمدن أخرى غير روما؟ وطرق أخرى غير طريق روما الخاصة بها؟ ان هناك طرقا لا تؤدى إلى روما.

ان الفعل العربى النظرى فى توجهه إلى مواضيعه لا يزال يعانى من تحويل نشط لمجاريه الطبيعية بواسطة آلية اعادة الاحداث والزمن لفعله المعرفى الطقسى إلى آلية اعادة الاحداث والزمن للفعل الغيرى المعرفى المتمركز حول ذاته. قد تكون لهذه الاستعادة نشوة الاطلاع لكن ليس لها راجع عملى ملاحظ على القيم النظرية الخلافة. اننا لا نزال نشكو عقم المفكرين رغم براعة هؤلاء فى تطبيق المناهج الحديثة والأحدث.

الفعل النظرى المنهجى ليس مشروعا نظريا للاكتشاف اذن بل هو نوع من مشاريع العمل المستقبلى نقوم به وأعيننا فى خطوات الآخر. ان باحثينا مصلحون اجتماعيون أكثر منهم علماء باحثين. وهذا شئ رائع لو أعلن عنه صراحة، ولو لم يزرعوا غابات ملتفة من التأويلات والتأويلات المضادة، لميزنا قيمة المشروع وعملنا به. الا أنه الغابة كبرت حتى أصبحت مظلمة لا يهتدى فيها حراسها أنفسهم.

ليس التوجه إلى المنهجية الأكاديمية بالنقد جديا جديتها، ومن ثم فهو ليس سوى طنين خافت فى أذن العملاق العنيد. انه فى نهاية المطاف ليس نقدا لذلك المنهج بقدر ما هو دفاع عن القالب الذى ظهر به بعد هذا العمل

لقد كتبت أول الأمر توطئة عن الفعل اليونانى وبعد تضخم هذه التوطئة ومقارنتها بمعطيات البحث فى الفعل العربى لم أجد مبررا كافيا لحشرها تحت عباءته فأسقطت هذه التوطئة، واكتفيت باعطاء التصور الحاصل فى ذهنى كذات محدودة أثناء تصورى للفعل ومشمولاته وتبينت من ذلك خطاطة تصورية تعرضت للانحسار والمد حسب المناخ الخاص للموضوع. كل ذلك دون احتياج لمرجعية غيرية مؤسسة للثقافة فى طور نشأتها.

العروبة/ الاسلام: موضوعان تراثيان ولكنهما لا يدرسان الا فى غابة من المرجعيات القديمة والمحدثة، ولذلك فان موضوعيتهما معرضة أحيانا كثيرة للاستجابة الانفعالية سلبا أو ايجابا. هذا من حيث منهجية التناول. يستوى فيها الموضوع الأول والثانى. أما فصل الموضوعين فانه مطلوب لكن الباحثين لا ينجحون كثيرا فيه. مثلا هناك دراسات عن العقل العربى ولكنها تعرج كثيرا على التجربة الاسلامية كمنطلق لهذا العقل. وهناك بحوث عن الاسلام لا تجد بدا من التعريج على بحوث الدلالة والنحو العربيين. أما من يتعمد الفصل الكامل بين التجربة الاسلامية أو العربية بنوع من ردم التجربة المقابلة فانه ليس باحثا جديا، لأنه يشرع بصراحة للمشاريع العملية، وقد كانت لنا مع أولئك جلسة استراحة لم تطل بسبب جهامة الأفق هناك وتصلب الملامح ، وارتجالية المواقف.

ثانيا : مثالان من استنتاجات الباحثين :

لن نطيل ولن نتوسع فى هذه النقطة كما لم نتوسع فى النقطة التى قبلها لأننا لا نقصد الا تبيان الاحساس الخفيف بالوسط الذى تحرك فيه البحث . مع أن مناقشة هذه القضايا لابد لها من قواعد نظرية لم نصل بعد إلى أفقها .

اذن ساكتفى بمناقشة تظليلية تتعلق بما يستنتج ضمنا من الفصلين السابقين وهو استنتاج يصدم باستنتاجات كبيرة وراسخة ودارجة عن نفس الأفق الذى تحرك فيه الفصلان .

١ - **الاستنتاج الذى يوحى به هذان الفصلان** هو أن ما يدعى ثقافة عربية اسلامية يخضع لنسقية صارمة لا إلى تجاورية . وإلى ضرورة تسمح باتصالية لا غبار عليها، لا إلى تناثرية .

٢ - **الاستنتاجات المضادة سنوردها على لسان اثنين أحدهما** د. محمد عابد الجابرى صاحب النظرة الفاحصة ، والتبريرات الواضحة ، والذى لا شك فى أن بحوثه فى العقل العربى ستمنع الكثيرين من المغامرة بالخوض فى الموضوع دون التأكد من امكانية عدم تكراره ، من جهة ثم الطمع من جهة أخرى فى تجاوزه . انه يفرض نفسه من الآن على الباحث الجاد ولا يمكن تفاديه أبدا، لاتساع عمله ورحابته، ووضوح رؤيته .

- ثانى الاثنين : هو مطاع صفدى صاحب كتاب : «استراتيجية التسمية فى نظام الأنظمة المعرفية» وهو الرجل الذى يرفعك فى الهواء ليخلق فيك شعورا وأنت تقرأه بأن أقدامك تسبح فى الهواء ، انه : إما أن يحملك معه بكلك أو تبقى عنه كلية .

كذا كان انطباعى العميق وأنا أقرأ للرجلين :

بعد هذا كان بودى ان أقرأ لباحثين ومفكرين آخرين إلا أننى للأسف لم

أستطع: إما لأننى لم أوفق لوجود كتاباتهم ، أو لا أقرأ باللغة التى كتب بها أولئك المفكرون .

(لا أقرأ الا بلغة واحدة هى العربية) ، ولهذا بالذات حرمت من قراءة متخصصين كثيرين فى التراث العربى الاسلامى كثيرا بلغات أخرى . ان الصدفة أيضا تلعب دورا كبيرا فى حصولنا هنا على الكتب الجادة . مثلا كتاب مطاع صفدى حصلت عليه من طالب كان يدرس خارج البلد. أسوق فى هذا الاستطراد الخصوصى جدا، كيف عملت فى أفق صحراوى منقطع شحيح الموارد .

على هذا الأساس فان عدم مناقشة بعض الآراء التى لا شك فى أهميتها يعود إلى هذه الوضعية التى تفرض على عدم الاطلاع عليها، اعترف بذلك كى لا أخلق فى نفسى بؤرة تعقد متأخرة عن وقتها .

الرأى الأول : يقول الدكتور محمد عابد الجابرى بخصوص رؤية الكون وطريقة ادراكه فى نظام البيان :

«ان العلاقة بين الدليل والمدلول ليست ضرورية ، بمعنى أنها لا تخضع لمبدأ السببية، ثم يضيق «الاستدلال بالشاهد على الغائب .. يؤول فى نهاية الأمر إلى المقايسة ، وبالتالى فالعلاقة بين الشاهد والغائب ، أو بين الأصل والفرع فى هذا النوع من الاستدلال لا تقوم على السببية والضرورة العقلية، بل على المشابهة والمقاربة ... بعبارة قصيرة ... ان العقل البيانى يحكمه مبدأ التجويز ، وبالتالى فهو لا يعترف بمبدأ الهوية ولا بمبدأ السببية، ثم يعلل : «اذ الأمارة علامة على الشىء وليست علة ولا معلولا ... وكل ما تقرره وتدل عليه هو أن الغائب كان حاضرا نوعا من الحضور أو أنه سيحضر أما متى حضر. وما شكل حضوره ، ومن هو على التعيين أو متى سيحضر بالضبط وأين هو الآن الخ ... فتلك كلها أمور لا تدل عليها الامارة ... ويتضح مما تقدم أن عالم المعرفة الذى تحمله معها اللغة العربية التى جمعت من (الاعرابى) يحكمها مبدأن مبدأ الانفصال ، ومبدأ

اللاسببية، أو التجويز. أما آلية انتاج المعرفة ... فيحكمها فعل عقلى واحد هو المقاربة، والجانبان أعنى ما يحكم الرؤية وما يحكم المنهج مترابطان متكاملان، والرؤية القائمة على الانفصال وعدم الاقتران الضرورى تجعل الجهد العقلى محصورا فى المقارنة بين الأشياء بعضها مع بعض لا يتعداها، . (بنية العقل العربى ، الطبعة الخاصة بالمغرب : منشورات المركز الثقافى – البيضاء – ١٩٨٦: ص ٢٤٣ حتى ٢٥١) .

أما مطاع الصفدى فانه يذكر فى كتابه «استراتيجية التسمية فى نظام الأنظمة المعرفية» (الطبعة الأولى منشورات معهد الانماء القومى) شيئا قريبا من هذا رغم اختلاف حقلى الحركة. يقول فى شأن المجتمع العربى : «فالغاء الهوية الشخصية يحقق بطاقة الأمان للفرد الداخل فى الكل ، فى الصيغ الكليانية . والصيغة الكليانية ليست تركيبا من الصفات المشتركة كالنوع أو المفهوم فى المنطق الأرسطى بل هى حاصل جمع كمى للأفراد ... لأن الفرد مفروض عليه أن يتكلم بصيغة الجمع ، النحن . وهذه الصيغة ليست نوعا أو جنسا ولا توحى بمفهوم، بمقدار ما تتضمن تكرارا عدديا، ينشأ عن اصطفاف وتجاور أفراد وليس شخصيات. ان الماصدق فى اسم الجمع يستنفذ المحمول مقدما لأنه هو الذى يعطيه مضمونه. فليس هناك انتقال نوعى بين الفردى والكلى، بين الفرد والكل . لأن الكل هو حاصل مجموع كمى خالص ... فالكثرة العددية هى واجبة الوجود . هى بالتالى موجدة لكل ما ينطوى تحتها ، أى أن الكثرة المادية رغم أنها تنشأ ماديا من حاصل مجموع عناصر أو أفراد إلا أنها هى المانحة استحقاق الوجود للعناصر المنضوية تحت ما صدقها المنطقى ... ولذلك فان عقلانية العدد تطرد عقلانية المفهوم. (ص118) .

هذان النصان – الحكمان ، يختلفان فى موضوع الحكم ويؤديان لنفس لنتائج: انفصال وذرية من جهة دون أن يؤدى هذا الانفصال إلى تمايز

منطقى ولا إلى كيانات تتمتع بهويات خاصة بها . الانفصالية الأولى تاريخية ، والانفصالية الثانية تعريفية . يعنى ذلك عندى دون أن أطيل أو أكرر أن الانفصالية الأولى مربوطة بحقبة تاريخية معينة وقد تقوم الحقب اللاحقة بأنظمتها «العرفانية» و «البرهانية» بتوصيلها . أما الانفصالية الثانية فانها الصورة التى يجنها الفعل الاجتماعى عموما، وشىء آخر يقارب الوجهتين وهو لا معقولية الصورتين بالمعنى النسقى للمعقولية . (الصورة الأولى تجاورية ، وهو تعبير مكانى، حيزى، والصورة الثانية تعبير مجرد مكمم تكميما عدديا فقط وليس مربوطا بأعيان تاريخية) . ان النصين يستنتجان لا معقولية فى الممارسة العقلانية والتطبيق الفعلى الاجتماعى.

– يمكن ان يفهم هذا التواتر على أنه تواطؤ علمى مما يدعم الرأيين كلا منهما بالآخر ، ويمكن أن يفهم على أنه تتويج فلسفى مهذب . لـ «الوعى الهجائى الحضارى» الذى يحمله مفكرون سقطت على رؤوسهم ورؤوس أمتهم مصائب الدين والدنيا مجتمعه .

– التجاوز والعددية : معطى حسى، يصحبه التعبير عنه. ذلك هو ما أفهم من عموم النصين . ومعنى ذلك بالنسبة لهذا البحث التهاوى والخراب، انه سيسقط من أساسه ما دام استنتاجه الأساسى أن هناك ضرورة منطقية تسقط همها على العالم فيصبح متصلا منظما بفاعلية مؤثرة تأثيرا مطلقا . فماذا يفعل هذا المسكين الأعزل؟

على كل حال يعتبر النص الأول أهم فى عين البحث من النص الثانى لأن الأخير متحرر من زمن معين . لذلك نهتم بمناقشة النص الأول رغم رسوخه، وكثرة براهينه. وقبل ذلك أبدى الملاحظة التالية :

عن لى وأنا أتقصى أبعاد هذا الاتجاه فى تقييم الثقافة العربية الاسلامية : ذلك الهجوم الكاسح الذى شنته الفلسفة الكارتيزيانية فى أواسط القرن ١٧ م

وتابعوها من بعد على المعطيات الحسية وأدوات الاحساس عندما أرادت أن تستبعد الوثوقية الحسية أثناء شكها . عنت لى لأننى توهبت وكأن مفكرينا يعيدون بناء كل الظواهر التراثية والاجتماعية التى لا تنتسب لمرجعية هيلينية على مثال المحسوس والاحساس . هذا الاتجاه يسمح للعقل الذى لا يقر الا النسقى بأن يتخلى دفعة عن ذلك النوع من الثقافة غير الهيلينى ، ويطرحه بعيداً . بمعنى أكثر تداولا ان غير المتصل هو غير المنظم ، وغير المنسق ومن ثم هو نفسه اللامعقول. ومع أننى لم أستطع بعد أن اتصور تجمعاً بشريا له لغة واحدة ولا يعرف أى نوع من الاتصال والمعقولية ، فاننى أنبه إلى أن اعادة بناء البيان على نموذج المحسوس، خصوصا يصطدم بوقائع كثيرة . كذلك الأمر بالنسبة «للنحن» . ان له نسقيته الداخلية التى تعيد تجدده على ما هو عليه، ولا يعنى عدم كشفنا عنها أنها غير موجودة . لابد للفعل من نسقيه وبرهان، هذه النسقية تقبع خلف مظاهر استعادة الفعل، أى ما يمكن أن يدعى بقاء المجتمعات على ماهى عليه . وان نفس البقاء يحمل معه صفات نوعية ، مهما كانت رداءتها قيميا، تميز هذا المجتمع عن غيره من المجتمعات ، وتميز الأفراد فيه بعضهم عن بعض تمييزا صارخا أحيانا كثيرة. بمعنى أوسع لكل تواجد مستقر أو متحول معقولية تسبح فى أعماقه سواء كان تواجد أفكار فى حيز اجتماعى أو تواجد مجتمع فى حيز زمانى . ان التجاورية السكونية ليست صفة بشرية بل هى صفة للمكان بالمعنى القديم جدا له (الجماد) . الوجود الانسانى مهما كان انحطاطه لا يستغنى عن فعل ينسقه ويبقيه . على هذا أتمنى أن يتوجه البحث أيضا للكشف عن الخطاب البيانى والتجمع العربى وعقله. كمعقول له نظام داخلى صارم ، لكن هذا المعقول قد لا يتفق مع نسق معقولى آخر له انتظامه الخاص وأنا لا أرجح هنا معقولا على معقول . اضافة لذلك وبعد ان أصبح الحديث على مشارف التساؤل عن «عقل عام» . ومن ثم معقول عام فان هذا العقل يتوجه الآن إلى استيعاب الانتظامات الموجودة هنا وهناك ، قد ينجح فى التهامها مستقبلا لكنه لا يزال يغص طويلا كلما حاول ابتلاع احدهما. ان هناك

حالة عصبية بالنسبة للعقل العام – اذا وجد – وهى وجود انظمة مكتفية بذواتها اكتفاءه هو بذاته . وهكذا فى النهاية سنحصل على منظومات عقلانية ليست بينها علاقات من نوع الخصوص والشمول ، وانما علاقتها فى تحدى كل واحدة منها للأخريات . من هذه المنظومات المنظومة العقلانية التى سميت بيانية – انها ليست «نظاما لا نظام فيه ، اللهم إلا إذا نظرنا إليها من خلال منظومة أخرى لها نسقها الذاتى المختلف . وتلك مسألة معيارية تحكم على مرجعية بالقياس الى مرجعية أخرى، وهو جور واضح وتسليط أوضح تدفع إليه دواع أخرى قد لا تكون معرفية ، (اخلاقية ، ايديولوجية) .

– على كل حال لا يعتبر بناء الثقافة على نموذج المحسوس خطوة حاسمة فى استبعاد هذه الثقافة ، وما لم نكشف عن الانتظام الداخلى الضابط لفاعلية التكون والاستعادة فلن نخطو فى اتجاه الاستبعاد خطوة لأن معقولية الخطاب واتصاليته بقيت كما كانت لم يمسسها سوء ، وبالتالي تبقى لها صحتها ، هذا اذا كان الاستبعاد هدفا فى حد ذاته .، لا يعنى ذلك ان معقولية النسق البرهانى معقولة الآن بالضرورة ، لكن بالمقابل لا يمكن ان تخرج على كل انتظام سببى وتبقى بعد ذلك فاعلة مددا متطاولة . ان لها معقوليتها وانتظامها الضروريين . هذا ما أريد أن أصل اليه من ملاحظتى على جهد القراءات التى تجهد نفسها فى اظهار كل ما لا ينتظم بناظمه هيلينية قديما ، أو ناظمة غربية حديثا على أنه تثار من الحصى ، أو الجواهر التى لا يعنى وجود أحدها شيئا بالنسبة لوجود الجوهر المجاور له، أو على انه معجم ألفاظ .

ان اعتماد مبحث – الجوهر – العرض . واللفظ – المعنى ، كأفق ابستمولوجى للتنظير سيجعلنا نسكن إلى الجانب التجاورى السكونى من الثقافة ونهمل الجانب الحيوى، الجانب الفعلى النشط. كذا يبدو لى من أفق هذا البحث .

يعد هذه الملاحظة سأبدا فى نهج سريع لوجوه الاختلاف مع نص الجابرى

المتعلق بالنظام «البيانى» :

– حدود الوعى التاريخى تعين الطاقة الدلالية للدال وتربطها بضرورة لها ممكنات ، يتحكم فى تضايفها محتوى المفاهيم المشاركة فى انشاء نسق . وهكذا لن ترتبط الرموز اللغوية الحاملة لدلالة تاريخية الا حسب امكاناتها المدلولية. فى دائرة أوسع من ذلك نلقى ضرورة من نوع أخر تنقل الذهن من محل إلى محل. وتجعل الكون ينتقل معها متى أرادت أن تنتقل من شكليتها إلى التعبير عن العلاقة بين موجودات .

– اللغة العربية تباطن نظاما منطقيا داخليا صارما يقوم على الانتظام السببى وبحده للدلالة يمنع التجويز اللا محدود .

فاذا تعلق الأمر بالخطاب الاسلامى المباشر المتموضع ابستمولوجيا – على الأقل – فى المنطق الضمنى العربى فان الأمور تصبح أكثر تعينا وأصرم سببية . ان فعل الخلق مثلا مرتبط بالله ضرورة فى الوعى الذى أوجده الاسلام . والصلاة تحيل ضرورة على المصلى، ان الاستدلال بالشاهد على الغائب جنين فى بطن «صحة الفعل» . فهذا المبدأ يخمل الاستدلال بالشاهد على الغا . ولكنه أيضا يؤسس استدلالا على الشاهد بالغائب (وجود المعبود دال على وجود العابد) .

– اسلاميا ليست هناك نصبة لا تنقل الذهن ضرورة إلى نسق فعلى ضرورى فالكائن (المسبب) يحيل ضرورة على كن (السبب) والسبب يحيل ضرورة على المكون (الله) .

إذن سواء تعلق الأمر بالمنطق اللغوى أو بالخطاب الاسلامى هناك نسقية تتمظهر فى سببية وجودية وضرورة ذهنية ، لا تسمح للموجود بأن يتحرر من تأثير الموجد وشروط الإيجاد ، ولا تسمح للذهن الا بأن ينتقل فى الاتجاه الاستكشافى المعاكس لاحداثية التكون . أما بشأن الهوية فالله ليس الصنم وانما هو المفهوم المحدد بمجموعة من الصفات الذاتية والفعلية والانسان ليس الله ولا الطبع

والكافر ليس هو المؤمن والعاصى ليس كافرا ولا مؤمنا ، ان لكل شيء هويته التى يتحدد بها وتجعله هو هو لا غيره . هذه كلها عائدات بيانية رسمت دوال اتصال صارمة فى الذهن والكون .

من جهة ثانية لابد لنا عند تركيزنا على رؤية الوجود ان ننتبه إلى العلاقة الاشكالية بين نظام الكائنات ونظام الإيجاد ، فهناك الكائنات ذات المراتب الثابتة، وهناك الكائنات الفاعلة ، أو المنفعلة، وقد تكون هى نفسها الكائنات المرتبة، وقد لا تكون لكن البحث عن نظام سببى فى الكائنات المراتبية تنقيب فى غير محله – حسب ما يتضح – – لأن مظنة السببية فى الكائنات من حيث هى فاعلة لا من حيث هى كائنة ، نحن نعلم ان المتكلمين مثلا كرسوا مبدأ التنزيه فميزوا الله ككائن عن سائر الكائنات الأخرى، لكنهم مع ذلك أصروا على ايصاله بالأكوان الأخرى عن طريق فعله فيها معرفة وايجادا . ولأفعال العباد فى معرفته شأن كبير وقد رأينا ذلك فى محله ، داخل آلية اللغة المنطقية والخطاب المباشر.

واذا كنت قد فهمت قصد الأستاذ الجابرى فانه قصر البيان على عالم الكائنات لم يتجاوره إلى عالم الايجاد الفاعلى ومن ثم لم يصادف سببية تربط بين الكائنات . الشيء الذى يجب أن نوليه الاعتبار هو أن الكائن الفاعل لما كان لا ينظر الى علاقته بالفعل من حيث الكيانات فان ضرورته تقاس بصحة الفعل أو التحقق، والتحقق دلالة احداث ، والاحداث يحمل معه تجرمه (من الجرم بكسر الجيم) وكميته الزمنية التى تم فيها فعله . أما الفعل الحالى أو الاستقبالى اللذين لم يتحققا فقد رأينا فيهما نفس المسار التحققى للفاعلية السابقة . الفاعلية الايجادية اذا سلكت دالة ايجادية كان مسارها المحدد لها يضطرها إلى سلوك مسلك معين اضطرارا . فاذا كانت المعرفة التى يكمن فيها تصور معين لفاعلية الايجاد تريد ادراك الموجود الناتج من تأثير هذه الفاعلية ، فانها ستسلك الاتجاه المضاد ، اضطراراً كذلك ، منتقلة من المفعول (المعروف / الموجود) إلى الفعل (الايجاد –

المعرفة) إلى الفاعل (الموجد – العارف) . فالحركة الأولى كما هو واضح سببية فعلية أما الحركة الثانية فضرورية عقلية والحركتان تحكمان رؤية الكون الفاعلى من حيث الايجاد والمعرفة . اذن لا يوجد كائن على الاطلاق فى الوجود الا وتربطه علاقة ايجاد بفعل قبله ، باستثناء كائن واحد هو الله ولكن لهذا الكائن أكثر من علاقة بالأكوان كما أوضحنا آنفا . كذلك فان مبدأ عدم التأثير الذى يبنى عليه الأستاذ الجابرى رأيه فى نفس السببية داخل الرؤية البيانية ليس جليا من خلال معطيات الفاعلية فى الوجود وانما فى الرؤية الثابتة ، للجواهر والدوال .

– إذا كان هذا هكذا ، فانه بالامكان توضيح الفروق بين السببية الفعلية وغيرها ان السببية الفعلية تقرر حسب الرؤية البيانية أنه إذا توفرت الأفعال حصلت نتائجها (المفعولات مطلقة أو غيرها) ففعل «ضرب» لا يحصل منه إلا المفعول المطلق له (الضرب) وهكذا .... أما السببية الأخرى فلها على كل حال نفس المحلات البنيوية ونفس العلاقة المؤثرة ، التأثرية، ولكن المضامين المعينة تختلف فاذا كان السبب هنا طبيعيا فهو فى السببية الفعلية غير ذلك ، لكن الأمر عند هذا لم يعد يتعلق بالترابط المنطقى الشكلى العام ، وانما بارتباط العبارة بأحد تطبيقاتها. وحتى هذه تنظمها هى الأخرى قواعد تطبيق خاصة بها .

فالاختلاف يكمن اذن فى المضامين لا فى الصور البنيوية ولا فى وجهة العلاقات بينها لذلك فان التأثير الذى يتركه الفاعل بفعله فى مفعول ، يشبه الأثر الذى يتركه المسبب بسببه فى مسببه ، ولهذا يشترك البناءان فى البنية الثلاثية العناصر وعلاقة التأثير والتأثر ، ويعنى هذا ان الإحالة التى يقوم بها المفعول على فعله والفعل عى فاعله جاءت استكشاف من النهاية إلى البداية لهذا التأثير الإيجادى ، أو وهم استكشاف ، على الأصح ، لأن الرؤية تتجادل مع أنسقه الادراك .

– لكن ألا يقولون ان النار قد تحرق؟

هذه الحجة هى التى منعتنى من دمج السببية الفعلية عند المتكلمين، بالسببية الطبيعية كما نتداولها اليوم . ان الفعل متى تحقق عبر عن ضرورة حكمته أثناء حدوثه ، وادراكه لا يكون الا باكتشاف تسلسله من نتيجته إلى منتجه . والانتقال ضرورى لأن احالة المفعول على فعله ففاعله ضرورية .

الممنوع يؤدى إلى فعل الامتناع ، والامتناع يؤدى ضرورة إلى المانع. وهكذا... ان كل فعل ابتداعى وخارق عند وقوعه الأول ولكنه بعد وقوعه يرسم ضرورته وسببيته .

يبقى أخيرا كدلالة عملية على ربط الأفعال بأشخاصها ذلك الحقل الواسع من التشريعات القائم على اسناد المسؤولية عن الفعل العائد إلى فاعل لابد منه . السرقة يسأل عنها السارق ويعاقب على اتيانها . ان التشريع للعمل لابد أن يقوم على ايمان عميق بالسببية . والا تهاوى . قد يكون ذلك من مواضيع الجزء التالى .

وأخيرا نتساءل هل حافظ الفعل على دلالته الأصلية التى ترادف ابتداع وجود جديد لم يكن من قبل ؟ اجمالا لا أعتقد ذلك ، ان الفعل العربى تخلى عن الابتداع، الدلالة الأصلية له ، فى مراحل مبكرة من تاريخه .

– وقبل ان أودع القارىء الكريم استسمحه اذا لاقى صعوبة فى فهم بعض الأمور. وليتذكر أننى أفكر بما أفكر فيه ، وأتحدث بما أتحدث فيه وتلك مدعاة لتداخل والتفاف كبيرين فمعذرة .

وللحديث بقية .

الفهـــرس

رقم الصفحة

هكذا بدأت 9
مدخل عام – الفعل كما أفهمه 17
الفصل الأول 27
تمهيد 27
اشكالية الفعل فى الثقافة العربية 28
معطيات مؤسسة 33
استفادات 55
استخلاص وخروج 61
هوامش الفصل الأول 67
الفصل الثانى 71
تمهيد 73
طرح الاشكال الكلامى فى مفهوم الفعل
معطيات مؤسسة لمفهوم الفعل فى حقل الكلام 93
ثلاثة مباحث
المبحث الأول : مفهوم فعل الله 101
المبحث الثانى : فعل الإنسان أو العباد عموما 127
المبحث الثالث : فعل الطبع 149
استفادات 152
استخلاص وخروج 161
هوامش الفصل الثانى 165
خاتمة 173

إصدارات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية

١- محمد عبد الحى: التنظير النقدى والممارسة الإبداعية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١ .

٢- الزواوى باغورة (إشراف): مدخل إلى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠١ .

٣- حسين الزواوى: الفلسفة الواصفة، مركز الكتاب، القاهرة ٢٠٠٢ .

٤- حماه الله ولد سالم (إعداد): دور موريتانيا فى التواصل الفكرى المشرقى المغربى، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

٥- محمد أخطانا: مقالة فى الفعل العربى، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٢ .

٦- محمد القارى: سيميائية المعرفة المنطقية مركز الكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢ .

٧- يعقوب ولد القاسم: الحداثة فى فلسفة هيجل، منشأة المعارف الإسكندرية ٢٠٠٢ .

طبع بشركة الجـــــلال للطباعة

ك٣٢ طريق الاسكندرية القاهرة الصحراوى – العامرية

أول شارع السفن اب – ت:٠١٢٣٩٧٩٢١٨

E-mail: algalalco@maktoob.com