

تصدير

I - الإشكالات المركزية للدراسة - تمارين مفهومية:

1 - فرضية الموضوع كحسي مباشر:

الحد الأول للإشكال: لنفترض أن العالم هو ما يقع مباشرة تحت الحواس (النظر - السمع - اللمس - الشم - الذوق). لنركز النظر حول هذه البناية التي أمامي والتي تسمى بيتا. إن كل ما يقع تحت ناظري منها الجهة المقابلة لي بينما تختفي عني الجهات الثلاث الباقية كما تختفي جهة السطح ويختفي كل الداخل الذي يحتويه البيت. أتجه صوب الجهة الثانية من البيت لأظفر بما بقي خارج إدراكي البصري حتى أحصل على كلية الموضوع، لكنني ثانية لا أعرّ إلا على جهة واحدة جديدة من جهات البيت. إن الجهة الأولى التي كنت أبصرها قد اختفت تماما كما هي مخفية بقية الجهات والداخل الذي يظل ثانية بمنأى عما تطاله عيناى. أواصل المسعى وأتجه ناحية الجهة الثالثة لأحصل البيت الذي أشرت إليه في كليته، لكنني لا أجد غير جهة من الجهات لا تتفق وما قصده بإشارتي، وهكذا الشأن مع الجهة الأخيرة. ألج إلى داخل البيت لعلي أجد موقعا للنظر أحصل من خلاله كلية البيت، لكن دون جدوى. إنني أوجه عيني في اتجاه الحائط الأول فلا تقعان إلا بشكل غامض على الجهتين اليمنى واليسرى وعلى جهة السطح ولا تقعان على شيء مما هو ورائي من البيت ولا على شيء من الخارج الذي كنت أدركه للتو. ويتكرر هذا الأمر حيثما استدرت داخل البيت. إن عيني لا تقعان في كل مرة إلا على وجه من وجوه البيت قد يمثل 5 % أو 10 % أو حتى 20 % أو نحوها لكنه بالتأكيد ليس كل الوجوه الممكنة. إن العينين لا تمسكان في كل مرة إلا بوجه وحيد من البيت هو الوجه الحاضر المائل قبالتنا على هيئة نقطة محصورة لتسقطا كل الوجوه الأخرى وليتكرر الأمر إلى ما لا نهاية بلا أدنى احتمال لتحصيل كلية الشيء بواسطة العينين. لندقق أن هذا النوع من الإدراك ذو طبيعة مكانية أي أنه متعلق بالموضوع من جهة تعينه في حيز محدد ويتنقل إلى العينين انتقالا مكانيا مسافة الطريق بين الذات والموضوع.

الحد الثاني للإشكال: مقابل ذلك فإن ما أقصده بإشارتي "هذا بيت" هو كلية الموضوع الذي أمامي بجميع جهاته وبالداخل وما يحتويه. لا يمكن أن أفترض أن المقصود بإشارتي إلى البيت هذا الوجه الذي أبصرته فحسب، ففي هذه الحالة سأقول مباشرة "هذا هو الوجه أ

من وجوه البيت أو ب أو غيره".

بنية الإشكال: إن قصدنا يتجه بشكل قار في كل مرة نشير فيها إلى البيت إلى كلية الموضوع في الوقت الذي لا تحصل فيه أعيننا عدا جزء ضئيل منه ولا تتسعان لغير الوجه الذي يقابلنا حضورا. كيف نعلل إدراك كلية الشيء في حدود الحواس؟ أين تقع كلية البيت إذن إذا لم تكن واقعة في القبضة المباشرة للعينين؟ ما هذا الذي أشرت إليه بكونه بيت إذا لم يستطع الحسي المباشر أن يشكل تعليلا له؟

2 - فرضية الموضوع كحسي غير مباشر:

الحد الأول للإشكال: من الواضح أن كلية البيت لا تقع بالمطلق في قبضة العينين في لحظة واحدة، لكنها من الممكن أن تقع في لحظات متتالية. إننا ندرك أولا الجهة أ من البيت أي التي تقابلنا في اللحظة 1 ثم إنها تغيب حين تنتقل إلى إدراك الجهة ب في اللحظة 2 ثم إنها تغيب ثانية لندرك الجهة ج في اللحظة 3 لتغيب بدورها حين تنتقل مرة أخرى لندرك الجهة د في اللحظة 4 ثم إن كل ذلك يغيب حين ندخل البيت لندرك الجهات الداخلية أ ثم ب ثم ج ثم د' وندرك السطح في لحظات متتالية أيضا، وهكذا. من الواضح أننا إذا اعتبرنا كل هذا الإمتداد في الزمان لعملية الإدراك، فقد أصبح بإمكاننا أن نفسر إدراك كلية البيت بواسطة مجرد الحواس وأساسا بواسطة مجرد العينين. إن الإضافة الوحيدة هاهنا ليست في اللجوء إلى طريقة ثانية في الإدراك غير الحواس بل فقط في اللجوء إلى امتداد أوسع لها بعد أن ضاقت في لحظة واحدة بكلية الموضوع. إن البيت يقع في الحواس وهو "موضوع حسي" لكن بحسب امتداد زمني له لا بحسب تعيين مكاني. لنقل بكلمة إن البيت يتحول هاهنا إلى "موضوع حسي زمني" له هيئة الخط الممتد والمتسع لكلية الموضوع لا هيئة النقطة المحصورة دون كلية الموضوع. إن الأمر لا يتعلق فقط بتحصيل المعطيات الحسية أي بالنقاط بل المهم تحصيل الإمتداد وكل الرهان الجديد للإدراك واقع هاهنا.

الحد الثاني للإشكال: لكننا كنا قد لاحظنا من قبل أن العينين تتجهان في كل لحظة صوب نقطة واحدة هي الجهة التي تقابلنا من الموضوع بإسقاط جميع النقاط الأخرى، ويتكرر ذلك مع جميع الجهات التي نتموقع لها لإدراك البيت. إننا نكون في اللحظة الأولى بصدد الجهة أ حيث تغيب الجهة ب والجهة ج، إلخ. وهكذا الشأن حينما نكون بصدد ب وج.. لتغيب في كل مرة كل النقاط عدا النقطة الحاضرة مكانا. إنه لا يمكننا الحصول على لحظة يجتمع فيها في العين إدراك الوجه أ للبيت مع إدراك الوجه ب وج... ليس ثمة على أي وجه نقلب الفرضيات احتمال ليمتد إدراك العين للوجه أ للبيت حتى يحصل إدراكها للوجه ب ثم ج دون أن يتلاشى في كل مرة الإدراك السابق من العينين. الحواس - هاهنا العينان - ليستا مصمميتين

لإدراك الإمتداد وليستا قابلتين للإتساع إلى اللحظات الحسية كلها. ليس ثمة إذن أي احتمال لتكون العينان موضعا للزمان يقع فيه تترى إدراك الوجوه المختلفة للموضوع.

بنية الإشكال: إدراك الموضوع هو إذن من جهة إدراك لجميع الوجوه الحسية له الواحد تلو الآخر على هيئة "امتداد زمني" لا لوجه واحد فحسب مثلما افترضنا في الأول. لكن إدراك الزمان الذي يتسع لكلية الموضوع لا يمكن أن تتسع له العينان اللتان تمسكان بالمعطيات الحسية على هيئة نقاط فقط لا على هيئة امتداد. إن "الموضوع الحسي الزماني" ليس إذن على وجه الدقة موضوعا حسيا أو هو في الأخير مفترض متناقض. كيف نعلل إدراك الإمتداد الزماني في حدود الحواس؟ من الذي يدرك إذن الإمتداد الكلي للبيت؟ أين يقع البيت إذا لم يكن الإدراك الحسي قادرا على تبريره؟

3 - فرضية الموضوع كتنخيلي محدود:

الإقلاع عن الحواس يعني الوقوع في حدود العقل بدون تفصيل مبدئي. لكن طبيعة المطلب الفلسفي (الحاجة إلى ملكة معرفية ذات امتداد) يشير إلى ملكة قادرة على الحفظ. لا يتعلق الأمر بغير هذه المهمة في هذا المستوى من التفكير. حفظ المعطيات الحسية كما هي دون إضافة إليها وتلافي السقوط في العدم الذي يميز الحواس، ذلك ما هو مهمة ملكة لا تسمى على وجه الدقة في تاريخ الفلسفة بالعقل بل المخيلة. تشتغل المخيلة على المعطيات الحسية التي توفر المعطى الأونطولوجي الصلب والذي لا تستطيع المخيلة توفيره بنفسها لكي تنزع عنه خصائصه الأونطولوجية وتحفظ به كصورة image. إن المخيلة لا تحس برودة الثلج مثلما تحسها الحواس ولا تشعر بحرق النار مثلها ولا يرهقها تمثل الشمس كما يرهق العين رؤيتها لأن المخيلة لا تتعاطى مع المعطى الأونطولوجي عينه بل فقط مع صورته. التخيل هو المعطيات الأونطولوجية للمعرفة وقد تمت إذابتها لتصبح محض امتداد طبع يتسع للمعطى وغيره. لذلك فإذا كانت المعطيات الأونطولوجية تتنافر (الثلج يتنافر مع النار)، فإن الصور المتخيلة لا تتنافر (يمكن أن نتخيل كتلة من الثلج وسط نار موقدة). من ثمة قدرة المخيلة على تقريب المتنافر حسيا ووضعه على صعيد واحد.

إن الوجه الأول الذي تدركه العينان للبيت يسقط أونطولوجيا من إدراك العين حينما تنتقل هذه إلى إدراك موال للوجه الثاني المتعارض إدراكه الحسي مع الإدراك الأول. لكن صورة الوجه الأول لا تسقط من التخيل بحلول إدراك الوجه الثاني لأن المعطيات التصويرية ليست عينات أونطولوجية يضيق بعضها ببعض بل امتدادات يتسع بعضها لبعض. المخيلة بهذا المعنى ليس لها هيئة النقطة مثل الحواس بل هيئة الفضاء الذي يسمح باجتماع كل الإحساسات التي تسقط في العدم بعد أن تمر بها الحواس وتسقطها. هكذا فإن جميع اللحظات التي تمر بها العينان تتسع لها المخيلة لنجد أنفسنا أمام كلية تخيلية للبيت. إن البيت الذي تصورناه في البداية

"موضوعا حسيا مباشرا" ثم "موضوعا حسيا غير مباشر" يتأكد لدينا الآن أنه "موضوع تخيلي".
الحد الأول للإشكال: تحتفظ المخيلة بكل وجوه الموضوع التي مر بها الحس على هيئة
صورة بالطبع لا على هيئة أونطولوجية. لكن لننبه هنا إلى الأمر الجليل التالي: إن الصور التي
احتفظت بها المخيلة قد وردت عليها منفصلة الواحدة عن الأخرى. إن المخيلة تتلقى أولا
الوجه الأول للموضوع أي الصورة الأولى ثم بعد قطيعة معه تتلقى الوجه الثاني، الصورة الثانية،
إلخ. بين كل صورة والثانية ثمة مسافة مكانية، فضاء تعلن من خلاله كل صورة أنها قائمة بذاتها
على هيئة نقطة ولا تدخل في تكوين كيان كلي ما. المخيلة أصلا مجرد مكان يتسع لكل ما
يلقى فيه دون قوة التوحيد وبناء الكائن نفسه. إن البيت في مستوى المخيلة إذن مجموعة من
الصور المتناثرة التي تم الإحفاظ بها في فضاء لا غير.

الحد الثاني للإشكال: بالمقابل فإن البيت موضوع الإدراك ليس قطعاً متناثرة من
المعطيات. إن ما ندركه مما نسميه بيتا هو الوجوه المختلفة التي حصلتها العينان موحدة في
كيان جامع بحسب قواعد محددة.

بنية الإشكال: المعطيات داخل المخيلة مجموعة متقطعة من الوجوه غير ذات الصلة
لموضوع ما، نقاط متناثرة بلا روابط تشد بعضها لبعض بينما الموضوع الذي ندركه علاقات
منتظمة وروابط توحد في كيان جامع جملة من المعطيات. كيف نعلل إدراك الوحدة في حدود
التخيل؟

4 - فرضية الموضوع كتخيلي مطلق:

لنفترض أن المخيلة قادرة بنفسها على توحيد المعطيات المتقطعة للموضوع وأنها
ليست مجرد مساحة فارغة لتجميع المعطيات الحسية المتساقطة أبداً في العدم بل قوة توحيد
للأشياء.

الإشكالات:

1- الحد الأول للإشكال: لنفترض أن الشيء الذي نؤلفه من المعطيات المتفرقة - البيت
موضوع التفكير الآنف - هو الوجوه المختلفة للبيت أي المعطيات التي حصلتها الحواس
الواحدة بعيدا عن الأخرى أ، ب، ج، د، هـ واحتفظت بها المخيلة الواحدة حذو الأخرى لتركبها
بتقريبها بعضها من بعض، ولا شيء أكثر من ذلك. إن هذا المفترض يفاجأ على الفور بمفهوم
العلاقة الذي يقفز فور تعريفنا للشيء لا بما هو (المعطيات أ، ب، ج، د، هـ) بل بما هو (مجموع
المعطيات أ، ب، ج، د، هـ أو وحدة هذه المعطيات)، الشيء الذي يعني لا المعطيات نفسها
بل العلاقة التي تجمعها. الشيء هو توحيد المعطيات المتفرقة وليس فقط ترصيفها الواحد حذو
الأخر. ثمة إذن مكون لا يظهر جليا أثناء الحديث عن المعطيات الأساسية للشيء لكنه يظهر
فور الحديث عن الشيء نفسه أعني العلاقة.

الشيء هو بهذا المعنى:
المعطيات الصلبة للشيء.
المساحة التي تجمعها.
العلاقات التي تربطها.

إن العلاقة بين وجهين للشيء أ وب تكون قد حصلت هما الحواس ليست أ ولا ب ولا أيضا شيئا غيرهما بل لحظة الوحدة بينهما والتميز. إن الوجه الأمامي للبيت مثلا والوجه الجانبي له ليسا فقط هذين الوجهين بل الفاصل الذي بينهما والذي لولا افتراضه لما أمكن تصور الوجهين المختلفين. إن الاختلاف أصلا يعني فاصلا بين حدين. بيد أن هذا الفاصل ليس الوجه ولا الوجه الآخر فقط كما ليس غيرهما بل هو حالة غير مشخصة، ولنقل أنها حالة ممكنة فحسب. إن العلاقة بعد ذلك بين الوجهين ليست هذا الوجه أو ذاك فحسب بل الوجهان في لحظة واحدة متحدان و متميزان. إنه من الواضح أن هذه اللحظة لا يحتملها إلا الممكن أي غير المتعين على هيئة أ أو ب. العلاقة في بنية الشيء مكون غير ذي هيئة محددة على أي نحو كان.

الحد الثاني للإشكال: المخيلة بما هي ملكة إدراك الصور، رغم نأيها عن المعطى
الأونطولوجي نفسه بما هو شأن الحواس وتعلقها بالوضع المجرد للشيء، فإنها بعد ملكة إدراك المتهى على نحو ما لا ملكة إدراك الممكن وغير المتهى. المخيلة تتعارض لذلك مع إدراك العلاقة.

بنية الإشكال: إدراك الشيء كوحدة عناصره هو إدراك العلاقة التي تربطها لا فقط إدراك
العناصر المفردة مستبعدة بعضها لبعض ولا حتى إدراك المساحة الجامعة لها على صعيد واحد. وإذا كانت العناصر المفردة شأنًا للحواس التي تمسكها في وضعها الأونطولوجي كما لاحظنا وكانت المساحة شأنًا للمخيلة التي تضبطها في صورة، فإن العلاقة لا يمكن أن تحصلها المخيلة لعدم إمكان ضبطها في صورة. كيف نعلل إدراك العلاقة في حدود التخيل؟

2- الحد الأول للإشكال: التخيل هو إدراك محدود للكائن. لنفترض أن المخيلة قد
أحاطت علما بالوجه أ للبيت ثم ب ثم ج ثم د ثم هـ. إنها بعد ذلك غير معنية بكل التدايعات التي ترد تترى على الإدراك دون أن تكون المخيلة قد أحاطت بها علما أو حصلتها في صورة وغير معنية بكل التفاصيل المكونة لهذه الوجوه. لا تتعدى المخيلة تحصيل بضع وجوه من الكائن (أ وب وج ود وهـ مثلا) على سبيل الإجمال. وإذ لا تستطيع المضى إلى تحصيل المعطيات اللامتناهية فذلك لسبب واضح كونها لا تحصل إلا ما يقع في حدود الصور حيث الصور أبدا متناهية.

الحد الثاني للإشكال: إن البيت ليس فقط الوجوه أ وب وج... إنه أيضا كل ما هو
مفترض علمه مما يتداعى على نحو لامتناه من إدراك كل وجه من الموضوع وكل التفاصيل

اللامتناهية التي تثوي في كل وجه مما لا يتعلق بها التخيل إلا إجمالاً.
بينة الإشكال: التخيل هو أبداً تخيل لوجوه محدودة من الموضوع بما هو تحصيل صورة هي بالضرورة ذات حدود (المفهوم وحده متحرر من الحدود). التخيل يمسك في كل مرة ببضع وجوه من الكائن على نحو كلي / إجمالي (غير تفصيلي) بينما الكائن يتقدم في كل مرة على نحو غير متناه في وجوهه وتفاصيل وجوهه. كيف نعلل إدراك اللامتناهي في حدود التخيل؟

5 - فرضية الموضوع العقلي :

يشكل العقل ملاذ الفلسفة الأخير الذي يقع فيه التعليل الأقصى للكائن. لا يعرف العقل على غرار المخيلة بما هو فضاء يحتفظ بالصور بعد أن تنزاح الخصائص الأونطولوجية عن موضوع المعرفة. لا يشتغل العقل وفق الصور أصلاً بل وفق المفاهيم. يعني المفهوم أن لا يكون لموضوع الإدراك هيئة ما أونطولوجية أو حتى تخيلية بل قوام ما لاهيئي كما هو شأن اللامتناهي والعلاقة والعدم... من الواضح أنه بهكذا فرضية يمكننا تعليل الكائن بما هو علاقة (مكوناته)، أي الوحدة غير الحسية وغير التخيلية للكائن بل رأساً المفهومية وتعليل عنصر اللامتناهي في المعرفة كما تعليل الكلي... لكن هاهنا أيضاً صعوبات جديدة.

الإشكالات:

1- الحد الأول للإشكال: العقل هو إدراك العلاقة أو هو إدراك الكائن كعلاقة. لا يحتاج العقل مثل الحواس موضوعاً أونطولوجياً أي نقطة متعينة بإطلاق في المكان أو الزمان أو الهيئة يتكئ عليها، كما لا يحتاج صوراً تخيلية تقوم بوجهه. العقل هو إدراك ما لا حضور أونطولوجي له وما لا صورة له بل فقط ما هو غير حضوري في الشيء على أي نحو كان.

الحد الثاني للإشكال: إن العلاقة هي علاقة حدين يجب أن يتوفرا في عملية المعرفة حضوراً وصورة. من المهم التدقيق هاهنا أن عدم حاجة العقل للمعطى الأونطولوجي كما للصور التخيلية إنما معناه فقط استغناء العقل عن تمثيل موضوع تفكيره على هيئة صورة كما عن الإحساس به على هيئة حضور أونطولوجي أثناء فعل التعقل، وليس معناه عدم الحاجة خلال العملية المعرفية كلها المتعلقة بموضوع ما إلى الإحساس والتخيل. إن الكائن بما هو علاقة هو بالدقة علاقة حدود ما وليس علاقة خالصة. إن المعطيات الحسية والمساحات التخيلية مكون ضروري للشيء المعرفي.

بنية الإشكال: الإدراك العقلي هو إدراك العلاقة خالصة من كل تمثيل تخيلي أو حضور أونطولوجي في حين أن الشيء موضوع الإدراك ليس علاقة خالصة بل علاقة معطيات حسية صلبة تجمعها مساحة تخيلية واحدة. كيف نعلل إذن إمكان الشيء في حدود العقل وحده؟

2- الحد الأول للإشكال: إن اللامتناهي متعلقاً بشيء ما لا يمكن أن يكون قائماً بذاته ولا مستحوذاً من ثمة على كلية الشيء. إن اللامتناهي هو في كل مرة امتداد لهذا المتناهي

أنطولوجيا وتخلييا. لا يمكن إدراك اللامتناهي إلا كواحد من مكونات الشيء وكاستتباع لإدراك المتناهي.

الحد الثاني للإشكال: العقل لا يتعلق إدراكه بالهذا الأونطولوجي ولا بالتخلي بما أن العقل ليس إدراكا للصور ولا للعلاقة الحضورية مع العالم. العقل هو فقط إدراك الوجه اللامتناهي من الشيء دون الوجوه المتناهية له.

بينه الإشكال: إدراك الشيء هو إدراك كليته المتناهية في وجهه، اللامتناهي في أخرى. لكن العقل لا يتعلق إدراكه إلا بالوجه اللامتناهي من الشيء دون إدراك الشيء كله. كيف نعلل الشيء في حدود العقل إذن؟

6 - فرضية الموضوع المطلق:

من الواضح أن الشيء - البيت هنا موضوع التفكير - لا يمكن تعليله كموضوع حسي كما لا يمكن تعليله كموضوع تخيلي ولا حتى كموضوع عقلي. مع ذلك فإن البيت ليس شيئا آخر غير هذه المكونات المختلفة التي مررنا بها. ولكي ندقق فإن ما كنا بصدد إبطاله خلال هذا العرض الإشكالي ليس هذه المكونات عينها بل فقط التناول التجزيئي لها كلا على حدة أي توقع الكائن في حدود الحسي وحده أو التخيلي وحده أو العقلي وحده. واضح أن العرض بدأ يتجه صوب أفق مطلق في وعي الكائن.

لنحاول أن نحاصره من خلال مثال أكثر عينية نعود بعده إلى مثال البيت الذي نفكر حوله هاهنا. لنوجه تفكيرنا صوب غرفة واحدة من غرف البيت. ولنفترض أن الأمر يتعلق بالإشارة إلى الغرفة بالنظر إلى ما تحتوي لأحد هويتها. أقلب طرفي في أرجائها فأصفها بغير عناء كبير: هاهنا طاولة عليها أقلام وكراسات وذلك مقعد وهاتي كخزانة كتب. أحاول أن أثبت إصبعي في اتجاه ما كل مرة لأشير إلى الغرفة فأجدني أشير إما إلى هذ الشيء منها أو ذاك. والنتيجة دائما واحدة: لا شيء مما يسمى غرفة يمكن الإشارة إليه بالإصبع ولو مضينا إلى تفاصيل التفاصيل وأدق الدقائق.

لا أستطيع استزادة علم "أفقي" لما أجده بوجهي من موضوع، إذ أن كل محتوياته ظاهرة للعيان. أجد نفسي مع ذلك قادرا على استزادة علم جديد، لكن هذه المرة "علم عمودي وعمقي" لا علم أفقي. إنني أقول فور استكمال وصف الغرفة الآنف (كونها تحتوي طاولة عليها أقلام وكراسات ومقعدا وخزانة كتب) أنها ليست غرفة نوم ولا قاعة جلوس ولا مطبخا. إنها بالأحرى مكتب دراسي. لنلاحظ جيدا هاهنا أن هذا الموضوع الجديد "مكتب دراسي" ليس ممثالا للطاولة والأقلام والكراسات والمقعد والخزانة والكتب. إن كل هذه الموضوعات تحتل حيزا في المكان بينما لا يحتل "المكتب الدراسي" حيزا في المكان مثلها. وإذا كانت كل الموضوعات الآنفة المتعينة ذات حضور فإن "المكتب الدراسي" يأتي بالأحرى على هيئة

غياب. لذلك فإنه يترك المساحة للعقل كي يتدخل بالفعل، أعني ليفعل لا فقط ليفعل كما كان الحال في الأول، وذلك في صورة سلوك إستدلالي. يكون الإستدلال الذي أنجزه العقل مثلاً كما يلي:

هاهنا طاولة وأقلام وكراسات وخزانة كتب..

إن هذه مكونات "مكتب دراسي"

إذن فإن هاهنا مكتباً دراسياً.

إن المقدمة الثانية (الكلية هنا) ومن ثمة النتيجة ليساً جزءاً من الموضوعات العيانية بل من المعرفة العقلية التي يحصل عليها العقل على نحو ما وتكون لحظة الإستدلال لجهة العقل لا لجهة المعطيات الحسية. العقل هاهنا إذن مجهز بذات ما وليس خاضعاً برمته للمعطيات الخارجية. من ثمة كانت قدرته على الفعل وتحويل معطيات الحواس من ممكن موضوع كلي إلى تعين الموضوع الكلي (مكتب دراسي). إن العقل ليس مجبراً هاهنا على الإستماع لإملاء المعطيات الحسية كما هي الحواس مجبرة. إن المعطيات الحسية لا يتعين في مستواها موضوع هو "مكتب دراسي" حتى يفرض نفسه على العقل. إن كل ما هو متعين ممكن قد يصرف جهة تأويل كما جهة الآخر. وحتى في الحالة القصوى للنتيجة الضرورية فإن العقل يقوم بلحظة توقف ليقرر بحرية أن المعطيات الحسية المتعينة مجموع مكونات "مكتب دراسي" لا شيء آخر.

إن الطاولة والخزانة والمقعد... "موضوعات شخصية" objets personnels مكانية يمكن الإشارة إليها بالإصبع وتحصيلها بالعين، أما الـ "مكتب الدراسي" فلا يمكن الإشارة إليه بالإصبع ولا تحصيله بالعين. إنه لذلك "موضوع لاشخصي" objet impersonnel ولا مكاني. لنلاحظ جيداً هاهنا أن الموضوعات الشخصية مستقلة بعضها عن بعض إذ لا يستدعي إدراك الواحد منها ضرورة إدراكا للثاني. إن العين يمكنها أن تحصل الطاولة دون أن تحصل المقعد أو الخزانة كما يمكن أن تدرك الخزانة وما فيها ولا تنظر جهة الطاولة أو المقعد. كل الموضوعات الحسية هاهنا قائمة على هيئة نقاط متميز بعضها عن بعض مشكلاً لموضوع إدراك بذاته دون أن يعني ذلك استحالة إدراك جملة الموضوعات معاً إذا شئنا، لكن دائماً على هيئة نقاط تتسع أو تضيق دائرتها وهي دائماً نقاط إدراكية لامحالة.

بالمقابل فإنه لا يمكننا إدراك "المكتب الدراسي" مستقلاً عن الطاولة والمقعد والأقلام والكراسات وخزانة الكتب. إن "المكتب الدراسي" ليس نقطة ككل النقاط الأخرى وليس من ثمة موضوعاً مكانياً. إننا لا ندركه حذو الطاولة والخزانة مثلما يمكننا إدراك هاتين الواحدة حذو الأخرى. إننا ندركه بالأحرى بعد إدراك الطاولة والخزانة والكراسات. تعني "بعد" أنه يدرك زمانياً انطلاقاً من الموضوعات المكانية الشخصية المتعينة على هيئة نقاط. إن "المكتب

الدراسي" هو إذن موضوع زمني لا مكاني. إنه يوجد في البعد "زمان" للكائن موضوع الإدراك لا البعد "مكان". غير أنه من الواضح أن الأمر لا يتعلق هنا باستقبال حسي للموضوع بل باستنتاج أي بحركة بين المقدمات والنتائج نسميها استدلالا. من الواضح بعد ذلك أن هذه الحركة هي سلوك العقل لا سلوك الحس. وإذ لا يتعلق الأمر هنا بانتقال بين النقاط مثلما كان الشأن مع المعطيات الحسية فإنه يتعلق بالأحرى بحركة دائرية أي بالانتقال بين النقطة الواحدة ونفسها، بين انطلاقها وعودتها على نفسها.

بحسب التجربة الإشكالية التي قمنا بها من قبل فإن علينا أن نفترض بين المعطيات المحسوسة الكثرية والكلي الزماني المتعلق حالة تخيلية تكون المعطيات المتفرقة قد اجتمعت فيها للإدراك على صعيد واحد، وأن نفترض أن هاهنا يكون المكان على الوجه الأدق بينما تكون النقاط التي شكلت المعطيات الأولية الهياكل في بنية الموضوع الإدراكي.

هكذا إذن فإن الغرفة التي نحن بصدد معاينتها كائن مركب من معطيات نستقبلها البعد الهياكل للكائن ومن أخرى تشكل المكان في بنية الكائن لكن أيضا من ثالثة لا نجدها إلا في الزمان. وإن كلا من هذه المكونات عنصر محدد ومهمة محددة في بنية الموضوع المدرك. من ثمة نفهم في الوقت نفسه مشروعية التحديدات التجزيئية للكائن والوعي المطلق للكائن كمهو عاجلة بالمقابل.

إن فرضية الموضوع الحسي تبررها المعطيات الحسية الصلبة التي لا يكون الموضوع إلا انطلاقا منها، لكنها تتهاوى عند مواجهة مطلب الكلية (حيث تسقط في العدم / المحدودية) فتستدعي المخيلة ومواجهة مطلب الحيوية (حيث تسقط في الجمود / الموت) فتستدعي العقل. أما فرضية الموضوع التخيلي فتبررها الطبيعة الكلية لها التي لا يستجمع الموضوع عناصره إلا بواسطتها، لكنها تتهاوى عند مواجهة الحاجة إلى المعطيات الصلبة (إذ تسقط في الفراغ) فتستدعي الحواس ومواجهة مطلب الحيوية (حيث تسقط في الجمود / الموت) فتستدعي العقل. وأما فرضية الموضوع العقلي فتبررها الطبيعة النشطة والحية للعقل التي لا تلتئم وحدة الموضوع إلا بها، لكنها تتهاوى عند مواجهة الحاجة إلى المعطيات الصلبة (إذ تسقط في الفراغ كما المخيلة) فتستدعي الحواس ومواجهة مطلب الكلية (حيث تسقط في العدم / المحدودية) فتستدعي المخيلة. الشيء هو في آن كائن حسي (من جهة المعطيات الصلبة التي له)، تخيلي (من جهة المعطيات المرنة والطبعة)، عقلي (من جهة المعطيات الحية والنشطة).

ما هذا البيت الذي يقوم بوجهي إذن والذي يقفز لوعيي أولا ككائن وضعي، حسي بالذات؟ من الغريب أن نقول أن ثلث هذا البيت فقط معطيات حسية هي شأن للعين. أما الثلث الثاني فعلاقات ذات طبيعة مفهومية لا يدركها غير العقل بينما الثلث الباقي امتداد ذو طبيعة تخيلية هو من شأن المخيلة. إنني أرى إذن في وقت واحد إذ أرى هذا البيت كائنا حسيا

متخيلاً معقولاً، وإنني لأمسكه في آن بحواسي ومخيلتي وعقلي. لنقل بكلمة إن البيت الذي يبدو ككائن حسي إنما هو كائن مطلق تماماً كما أن أداة إدراكه ليست سوى ملكة مطلقة هي بالأحرى كلية الذات المدركة لا واحدة من الملكات الأنفة. إن التعليل المطلق للكائن وحده القادر على أن يستجيب لمطالب الإشكالات المختلفة، أعني مطلق الموضوع ومطلق الذات المدركة.

لكن لنتنبه هنا إلى أن ما يتجاوز الإدراك الحسي من تخيل وتعقل مما يبدو إدراكاً غير مباشر للشيء أو علاقة متوسطة به، هو أيضاً علاقات بعد مباشرة بالموضوع لكنها غير حسية. إنما بعد في مستوى الإدراك المباشر موسعاً وعيه إلى مباشر حسي هو الأظهر ومباشر تخيلي ومباشر عقلي. إنه بمثل ما تتجه الحواس مباشرة صوب المعطيات الحسية من الشيء فإن التخيل يتجه مباشرة صوب المعطيات الفارغة فيه ويتوجه العقل صوب موضوعه المباشر، المعطيات النشطة.

غير أن هذا القرار بشأن الحق كمطلق لا يفتأ أن يواجه من جديد سيلاً من الصعوبات الفلسفية الجارفة بشأن تحديد المطلق نفسه في الشيء / الشيء كمطلق، أين يكمن؟

7 - فرضية المطلق المباشر في لحظة مفردة:

لنفترض أن الشيء الذي عرفنا مبدئياً أنه الوحدة المطلقة للحسي والتخيلي والعقلي - لنفترض أنه هذا المائل أمامنا نتوجه إليه بواسطة الحواس والتخيل والتعقل في آن دون وسائط لنحصله بعملية إدراكية واحدة. لنفترض البيت نفسه كمطلق (وقد أصبحنا نعيه الآن ككائن مطلق) ولنتخذ من الإشارة إليه طريقاً لمعرفته وتحديده، أين يكمن على وجه الدقة؟

الإشكالات:

1- الحد الأول للإشكال: إنني أفق قبالة البيت لأشير إليه بما هو هذا المائل أمامي. إن القضية "هذا هو البيت" تبدو على غاية من الوضوح لا يعكر صفوها عدا ما يمكن أن يطرأ على عيني من كدر أو على الموضوع مما يمكن إزالته على الفور. "هذا هو البيت" أشير إليه بشيئ الإصبع ناحيته دون أن أقصد الوجه الحسي له فقط والذي لاحظنا صعوباته الجمة بل كليته الحسية التخيلية العقلية. "هذا هو البيت" إشارة تعني إذن "هذا (المطلق) الذي أحسه أتخيله أتعقله هو البيت". نفترض أن المطلق الذي أعنيه هو هذا الذي يستطيع الإصبع بإشارة مثبته أن يحصيه.

من الواضح أن إصبعي يتجه بيسر كبير ناحية البيت لأشير إليه. وحينما أوسع المسافة أكثر بيني وبينه أجد القدرة على الإشارة إليه بسلاسة أكبر. ها أنذا إذن أستطيع الإشارة إلى البيت بالإصبع وإدراكه بالعين. إن البيت هاهنا كائن مائل أمامي وإن تحصيله على هيئة مشار إليه بالإصبع ممكن لا محالة. ما البيت إذن كمطلق؟ إنه النقطة التي أمكنني موقعتها قبالي ليتجه إليها

إصبعي بالإشارة المثبتة، لكنها النقطة المحتوية داخلها لوجه حسي ووجه تخيلي ووجه تعقلي.
الحد الثاني للإشكال: بعد الإشارة إلى البيت وأنا خارجه ألج إلى الداخل وأغير موقع النظر إليه لأرى ما إذا كان قراري الأول بشأنه سليما بإطلاق وغير إشكالي، أعني كونه تلك النقطة الحسية التخيلية التعقيلية التي أشرت إليها بالإصبع وموقعها قبالي. وأصل وأنا هاهنا داخل البيت الإشارة بإصبعي إليه لكنني أعجز تماما عن ذلك. إنني أوجه إصبعي جهة اليمين فلا أشير إلى البيت بل إلى واحد من جدرانه فقط أو غرفة من غرفه وأوجه إصبعي جهة الشمال فلا أشير أيضا إلا إلى جدار ثان أو غرفة ثانية لا غير، وهكذا مع بقية الجهات حيث يقابلني في كل مرة جدار من الجدران أو غرفة من الغرف مما لا أستطيع تسميته بالبيت. أرفع إصبعي إلى أعلى فأجدني أشير إلى السطح فقط وأوجهه إلى أسفل فأجدني مشيرا إلى أرضية البيت. أجدني عاجزا في الأخير عن أن أثبت إصبعي في اتجاه محدد أسميه بالبيت. إنه من المستحيل إذن أن أشير إلى البيت بل إلى جملة من الأشياء نقول أنها تشكل معا البيت دون أن يكون واحد منها قابلا ليستحوذ على اسم البيت الذي نقصده.

أنته بعد هذه التجربة البائسة إلى أن كل الإشارة بالإصبع غير مجدية لأن الإصبع لا يتجه إلا صوب نقطة في حين أن البيت ليس هاهنا نقطة من بين النقاط. حينما أحاول الإشارة من جديد فإنني أكف عن الإشارة بالإصبع لألوح بيدي إلى كل الفضاء الذي أنا فيه قائلا: "هو ذا كله البيت"، أو إذا ما شئت الحفاظ على إشارة الإصبع فإن ذلك لا يكون في اتجاه واحد بتثبيت الإصبع بل في اتجاه دائري بتحريكه يمينه ويسره فوقا وتحتا. إن ما أشرت إليه هذه المرة ليس نقطة من النقاط بل المساحة كلها التي تحتوي الجدران والسطح والأرضية والغرف. واضح أن الإشارة لا تتعلق هنا بشيء محدد بل بالأحرى بعلاقة جامعة لمكونات عدة. يصبح البيت إذن "كائنا كليا" ليس كل ما يقع تحت ناظرينا وإشارتنا منه سوى جزئياته.

بنية الإشكال: إن الإشارة إلى الموضوع - البيت هاهنا - بما هو ذلك الكائن المطلق الذي تبينه في البداية، تكشف عن توتر هو التالي: إن الإشارة تتجه مرة صوب نقطة محددة ومرة صوب مساحة واسعة لا تحديد فيها ولا نقطة يمكن تعيينها. ما البيت إذن؟

2- الحد الأول للإشكال: أمام صعوبة تعيين البيت على هيئة نقطة أو على هيئة مساحة، نبحث عن موقع للنظر يطل على هذين الموقعين معا نفترض فيه البيت ممكنا ثالثا نتجاوز به الصعوبة القائمة. أتخذ موقعا جديدا للنظر لعلني أظفر بحل للصعوبات المتراكمة. أتجنب هذه المرة الوقوف داخل البيت (حيث البيت هو الكلي ويفلت مني تعريفه كجزئي) كما أتجنب الوقوف خارجه (حيث البيت هو الجزئي ويفلت مني تعريفه ككلي). أقف بين الداخل والخارج على مستوى باب البيت وهو موقع للنظر لم أتخذه من قبل. أحاول هاهنا كالعادة محاصرة البيت. أشير إليه بتثبيت الإصبع لكنني لا أجد نقطة يشار إليها لأن الداخل والخارج نقطة واحدة

بوجهين لا نقطتان. أشير إليه بيدي كاملة أو بتحريك الإصبع على نحو دائري كما أشير إلى المساحة فلا أجد مساحة توافقه لأن الداخل والخارج ليس بينهما فضاء كما بين الجدار الأول والجدار الثاني وبين السطح والأرضية وبين غرفة وأخرى. نحن هاهنا أمام نقطة منقسمة على نفسها أي أمام خط يشار إليه بتحريك الإصبع حركة خطية تمضي بين الداخل والخارج. إن البيت يتخذ هنا هيئة جديدة هي الخط. غير أننا هاهنا أيضا نجد أنفسنا أمام موقع للنظر تفتقد فيه الوجوه الأولى له أعني التي لاحظنا من قبل جدارتها باسم البيت. إن هذه الإشارة الأخيرة إلى البيت (وقد كنا نصبو إلى موقع للنظر يجمع الإشارتين الأوليين) لا تتم هكذا إلا لتفقد معا مضمون الإشارة الأولى إلى البيت كمساحة ومضمون الإشارة الثانية إليه كنقطة.

الحد الثاني للإشكال: إن البيت هو كلية ما يشار به إليه وإن الإشارات الثلاث إليه إشارات حق بشأنه غير منفكة بعضها عن بعض أعني الوعي الداخلي به كمساحة والوعي الخارجي به كنقطة والوعي البيئي به كخط. إن البيت لا يمكن أن يكون ما نشير إليه على هيئة خط فقط بل الكل الذي يشكله الخط والنقطة والمساحة. ولكي نؤكد ذلك فإنه من السهل أن نتنبه إلى أن الإشارة التي تمت بواسطة حركة دائرية للإصبع أو بواسطة اليد كلها ونحن داخل البيت قد سمينا فيها البيت انطلاقا من مكوناته الجزئية (الجدران والسطح والأرضية والغرف). هاهنا كان البيت الكلي الذي يجمع الجزئيات ويربط بينها على هيئة علاقة وهو غير مشخص بينها. أما الإشارة التي تمت بواسطة تثبيت الإصبع في اتجاه محدد ونحن خارج البيت فقد سمينا خلالها البيت لا انطلاقا من جزئياته بل من مقابلاته (الشجرة والطريق...). هاهنا أصبح البيت الموجب الذي يسلب نظائره ويتشخص كمتفرد. في الإشارة التي تمت بواسطة حركة خطية للإصبع ونحن بين الداخل والخارج، فإننا سمينا البيت لا انطلاقا من جزئياته ولا من مقابلاته بل انطلاقا من وجوهه المختلفة وهيئاته (الوجه الداخلي والوجه الخارجي...). هاهنا صار البيت الشيء الواحد المتميز عن ذاته أي الهو هو.

نفهم هكذا أننا لم نكن خلال الإشارات الثلاث الأنفة للبيت كل على حدة بصدد الإشارة إلى البيت بل فقط بصدد الإشارة إلى وجه من وجوهه / بعد من أبعاده. لنفترض، قبل المواصلة واعتراضا على هذه النتيجة، أنه لا يوجد شيء نسميه "بيت" غير هذه التعبيرات المختلفة وأن علينا البحث عنه في هذه الحدود لا غير. لنفترض مثلا أن البيت هو ما أشرنا إليه فقط ككلي جامع لأجزاء. إن هذا يعني أن العلاقة الثانية أي البيت من حيث هو متعين موجب سالب لتعين مقابل لا تشكل بعدا في تكوين البيت تماما كما العلاقة الثالثة للبيت بنفسها بين الداخل والخارج، والسؤال: هل يمكن أن تصور البيت متعينا بدون سلب لمقابله ودون أن يتعين هو نفسه في الوجهين أنفي الذكر؟ إنه من الواضح أن هذه الأبعاد لا فكاك منها في تصور الكائن وأنها تتعين معا لتكشف عن ضرورة تفكير الكائن في علاقتها جميعا.

إن ما أنجزناه إذن خلال العملية الإدراكية الآتية أننا أشرنا إلى البيت نفسه من مواقع مختلفة - أشرنا إليه كفضاء (فقلنا هذا بيت) ثم كنقطة (فقلنا القول نفسه) ثم كخط (وأعدنا القول ثالثة). إن فحوى قولنا إذن هو كالتالي: إن هذا (الذي هو فضاء ونقطة وخط) بيت. ومن السهل أن ننتبه إلى أننا نشير إلى العناصر الأساسية لتكوين الكائن، الشيء الذي يعني أننا نشير إلى الكائن نفسه المتكون من مساحة ونقطة وخط. إن ما كنا نفعله إذن ونحن نتموقع للإشارة إلى البيت هو تجوال بين أبعاد الكائن الذي لا يسعه أن يشار إليه من موقع واحد بل من مواقع مختلفة ليألف أخيرا انطلاقا منها. البيت هو إذن بالتشخيص الدقيق له مجموع الإشارات الثلاث التي قمنا بها سابقا.

بنية الإشكال: إننا لسنا، بصدد الموقع الأخير للنظر إذن، أمام موضع حاسم لتحصيل البيت بل أمام موقع إشكالي جديد لأنه محض وجه جديد / بعد جديد للبيت ليس هو عينه المقصود باسم البيت. ذلك أن البيت هو كلية ما تشير إليه النقطة والمساحة والخط في حين أن التموقع للإشارة إليه في الوضع البيئي له لا يعين إلا بعدا وحيدا من البيت لا كليته.

8 - فرضية المطلق المباشر كامتداد زمني :

الحد الأول للإشكال: لنفترض أننا ابتدنا إلى تحصيل البيت في أبعاده الثلاثة جملة على نحو مطلق وأننا تجاوزنا وعي الكائن في حدود بعد وحيد من أبعاده. لنفترض أننا ابتدنا إلى تجميع أبعاده في واحد. إن ما يحصل هاهنا هو أننا نحصل أولا بحسب التموقع الأول للشيء وجهه كمساحة ثم وجهه الثاني كنقطة ثم وجهه الثالث كخط حتى تلتئم كل مكوناته في كل. لكن لنلاحظ هنا أننا حينما نكون بصدد الإدراك للبعد الأول مثلا لا يكون البعد الثاني والثالث قبضتنا وهكذا الشأن حينما نكون بصدد إدراك البعد الثاني والثالث. إننا لا نكاد نمضي لتحصيل البعد الثاني حتى يسقط الأول عن الإدراك ولا نكاد نبلغ البعد الثالث حتى يسقط الثاني، وهكذا. إنه من المستحيل أن نحصل الأبعاد الثلاثة للشيء في لحظة واحدة مطلقة بل إننا فقط أمام تحصيل متوال لأبعاد لا تجتمع بالمرة على صعيد واحد.

الحد الثاني للإشكال: أن نشير بدقة إلى البيت هو أن نجتمع الإشارات السابقة جميعا في واحدة لا أن نشير فقط إلى هذا البعد ثم إلى ذاك البعد ثم إلى البعد الثالث كلا على حدة. ولنفترض أننا بصدد الإشارة إلى البيت كمساحة من خلال المكونات الداخلية له، لسنا في الوقت نفسه بصدد الإشارة الخارجية له كنقطة. إن ذلك يعني أننا لسنا بصدد تمييزه عن غيره، الشيء الذي يعني أنه يتمثل أمامنا كمدغم في غيره. لكن هذا غير متفق مع كوننا إذ نشير إلى البيت ونحن بداخله أي من خلال مكوناته، نشير إليه متميزا عن غيره أعني نشير إليه كنقطة. إن مضمون الإشارة الخارجية إلى البيت (وهو تمييزه كنقطة عما ليس هو) حاصل في حدود الإشارة الداخلية إليه (أي ككلي جامع لعناصره).

إننا إذن بصدد كل الإشارات معا إلى البيت أي بصدد مواقع النظر جميعا في وقت واحد. علينا أن نعلل لذلك ما يلي:

أن نكون داخل البيت لكي نشير إلى بعد المساحة فيه بإيماءة دائرية في الإتجاهات كلها وأن لا نكون كذلك لنكون خارجه فنشير إلى بعد النقطة فيه بتثبيت الإصبع في اتجاه محدد ومن مسافة معلومة، ثم أن لا نكون كذلك في الوقت نفسه وأن نكون بين الداخل والخارج حتى نشير إلى بعد الخط في البيت بتحريك خطي للإصبع ثم أن لا نكون كذلك. بكلمة، فأن نشير إشارة دقيقة إلى البيت هو أن نقوم في وقت واحد بكل الإشارات السابقة وأن لا نقوم بواحدة منها، وذلك في أن واحد أي أن نشير إشارة مطلقة. إن البيت إذن هو "نلك النقطة المطلقة" التي تؤلف الأبعاد الثلاثة الآتفة (المساحة والنقطة والخط) وتحصلها لا على نحو متوال بل في لحظة مطلقة وعلى صعيد واحد.

بنية الإشكال: إدراك الكائن ليس مجرد تحصيل أبعاده جميعا بل تحصيلها في لحظة مطلقة. غير أن الأبعاد المختلفة للكائن غير قابلة لاحتمال اللحظة المطلقة، وهي قابلة بالأحرى لتجميع متعاقب للكائن تتنافى فيه الأبعاد كل مرة.

9 - فرضية المطلق المباشر كالحظة مطلقة:

الصعوبة في كل مرة أننا حينما نكون بصدد إدراك بعد من الكائن يتفتي إدراك الثاني، فحيث الكلي ليس ثمة المتفرد وحيث المتفرد ليس ثمة الكلي، وهكذا. نفهم عموما من عبارة "ليس" أن حدا ما يكون "موجودا" ويكون الثاني "معدوما". هي ذي العقدة الفلسفية القائلة التي تشوي وراء الصعوبة كلها، صعوبة تأليف الأبعاد الثلاثة للموضوع. ذلك أننا لحظة نكون بحالة إدراك للبيت من الداخل أي إدراك المساحة فإننا نتوهم أننا بصدد إدراك موجود أعني بصدد إدراك المطلق. وهذا يعني أننا نتوهم أننا نعدم هاهنا إدراك الغرفة من الخارج ومن الوسط أي إدراكها كنقطة وكخط. لكن هذا مساو لقولنا أننا ندرك البيت (بما هو كلي لجزيئات ما) بدون إدراك سلبه أي الموضوع المقابل للإدراك الذي يتميز عنه، وهو ما يعني أيضا بدون إدراكه ككائن علائقي بل كجوهر. ولأنه لا يمكننا افتراض إدراك الغرفة كجوهر فإنه لا مناص من افتراض إدراكنا للخارج أي لبعدها كنقطة لحظة نكون بصدد إدراك الداخل أي المساحة بما يعني في الأخير افتراض إدراك كل مكونات البيت أي إدراكه ككائن مطلق. كيف يمكننا إذن أن نفهم كوننا لحظة ندرك البيت من موقع واحد كمساحة أو كخط أو كنقطة، نحن في الآن نفسه بصدد إدراكه من جميع المواقع أي كمساحة وخط ونقطة معا؟

لنعد النظر إلى البيت ونحن بداخله نشير إليه كمساحة. قلنا في الافتراض السابق أننا بحالة النظر إلى البيت ك(موجود) هو المساحة حيث النقطة والخط (معدومة) عن ناظري، هاهنا لا تكون النتيجة عدا الإشكالات المتواترة كما لاحظنا. والسبب أن استئثار بعد واحد

(المساحة أو الخط أو النقطة) بالوجود يلقي بالأبعاد الباقية في حيز العدم ويجعله يستحوذ على الاسم المطلق للكائن، الشيء الذي يصطدم باعتراض الأبعاد الأخرى التي تعلن انتماءها للكائن وحقتها في الإستثثار أيضا باسمه فتولد الصعوبة. لنحاول الآن أن نجد حلا لاستثثار بعد واحد باسم الكائن.

نت المفروض منطقيا أن يترك كل بعد (المساحة والخط والنقطة) الفرصة لتواجد الأبعاد الأخرى معه، أن يترك لها مساحة هي أيضا حقها في تكوين الهيئة المطلقة للكائن. ولأن افتراض كل بعد أنه الوجود وغيره العدم هو أساس تصور المطلق - هنا شرط الصعوبات الآتية، فإنه من البين أن التخفيف من الوجود بما يثقل بالمقابل حضور العدم هو الافتراض الفلسفي الأقدر على تحقيق استجماع متباعد المكونات المؤلفة للكائن.

لنفكر الآن إذن بحسب مفاهيم الحضور والغياب (لا الوجود والعدم) إدراك الكائن. حينما نكون بصدد إدراك البيت من موقع الإشارة إليه كمساحة فإن علينا أن ننتبه إلى أننا لسنا بصدد إدراك موجود بل فقط بصدد إدراك حاضر. وذلك يعني أن ما لا يقابلنا من مواقع أخرى للنظر كالنقطة والخط ليس بحالة عدم بل بحالة غياب فقط. إننا في كل مرة ندرك بعدا من البيت بمعنى نستحضره من حيث لا ندرك الأبعاد الأخرى بمعنى نؤخرها إلى الغياب فقط. في كل مرة نحن إذن بصدد إدراك البيت مطلقا باستحضار بعد وتغيب البقية. ولأن الحضور والغياب كلاهما وجود، فإننا إذن في كل مرة تنتقل فيها بين الأبعاد والمواقع نكون بحضرة الكائن كاملا أي البيت كاملا كمطلق. حينما نكون داخل البيت بصدد الإشارة إليه كمساحة نكون بحالة إدراك حضوري له ككلي لكن في الوقت نفسه بحالة إدراك غيابي له كمفرد وبحالة إشارة غائبة للموضوع نفسه كنقطة تماما كما بحالة إدراك غيابي للبيت كهو وبالحالة إشارة غائبة له كخط. والأمر نفسه يحصل في الإتجاه المقابل حينما نكون في أي موقع من المواقع الأخرى لإدراك الموضوع. إننا ندرك الموضوع مطلقا بحضور بعضه وغياب البعض الآخر، ندركه من خلال تموقع مطلق له وإشارة مطلقة إليه ومرة أخرى بواسطة كلية الذات المدركة.

الحد الأول للإشكال: لنفترض أن الكائن - البيت في المثال المفكر حوله هاهنا - والذي انتهينا إلى تعيينه المنطقي كمطلق، لنفترض أنه كما يبدو إلى هذا الحد، على دلالته المطلقة، ليس سوى الموضوع المائل أمامنا مطلقا كموضوع مباشر نحصل الحسي منه بواسطة المباشرة الحسية والتخيلي بواسطة ما تباشره المخيلة والعقلي بواسطة المباشرة العقلية ونحصل كليته بواسطة كلية الذات المدركة.

الحد الثاني للإشكال: إن الإدراك المباشر هو بالضرورة إدراك توتولوجي. لنفترض أننا أمام موضوع مباشر، هذا الوقت الذي نحن فيه من اليوم - النهار. لنفترض أن أحدهم يطلق الحكم التالي أمام الحضور: "إن الوقت نهار". بالنسبة للحضور فإن هذا الحكم غريب لأنه لا

أحد يشكك أمام هذا الموضوع البين والمباشر أن الوقت نهار. الحكم هاهنا حكم توتولوجي لا يحمل معرفة بالمعنى الدقيق للكلمة إذ لا يضيف شيئاً إلى السامعين ولا يحمل من ثمة معنى وقيمة وهو لذلك غير معمول به معرفياً. لنفترض الآن أننا بحالة كسوف تام للشمس حيث أصبح النهار ليلاً. إن الحكم الذي نطلقه في هذه الحالة "إن الوقت نهار" ليس توتولوجياً كالأول لأن حالة التشكيك في أن الوقت نهار قائمة لامحالة ولو كان ذلك إرادياً. إن هذا الحكم قد يفيد من لم ينتبه إلى يومه إلا لحظة الكسوف (فظن الوقت ليلاً) كما قد يفيد التأكيد على الحدث الذي نتج عن الكسوف وأسفر عن ظلام دامس في وقت أصله نهار، إلخ. في كل الحالات فإن الحكم هاهنا حامل لمعرفة ومعنى وقيمة معاً.

من الواضح أنه في الحالة الأولى حيث الحكم توتولوجي لم يكن ثمة مجال للتشكيك مع الوضوح المطلق للموضوع بينما في الحالة الثانية يكون الحكم غير توتولوجي للتشكيك الذي يحيط بالموضوع والوضع غير المؤكد بإطلاق له. لكنه من السهل أن نتبين أن الحالة المشككة للموضوع ناجمة عن هجوم الليل على الوضع الأصلي للنهار بسبب الكسوف الذي افترضناه. وهذا معناه أن النهار كموضوع للحكم لا يأتي إلا في غشاء من الليل يلفه ويفسد عليه ظهوره المباشر. إن عدم مباشرة النهار لنا كموضوع للمعرفة واختفاؤه وسط ليل مفاجئ هو وحده الذي منحنا في الحالة الثانية القدرة على إطلاق الحكم واعتباره حكماً معرفياً ذا معنى وقيمة. بالمقابل فإن مباشرة النهار لنا في الحالة الأولى وعدم اختفائه خلف الليل هو ما منع الحكم من الحصول على القيمة والمعنى وجعله حكماً توتولوجياً فحسب.

إن عدم مباشرة الموضوع إذن للذات العارفة واختفاؤه خلف سلب له للعبور إليه من خلال وسائط هو شرط الحكم المعرفي بمعناه الدقيق.

بنية الإشكال: المعرفة علاقة غير توتولوجية بالعالم. لا نسمي حكماً معرفياً ولا علماً بالمعنى الدقيق للكلمة إلا ما يكون حاوياً على إضافة غير حاصلة أصلياً للذات العارفة. بالمقابل فإن العلاقة المباشرة بالعالم هي بالضرورة علاقة توتولوجية بالعالم غير قادرة على تفسير طبيعة المعرفة.

10 - فرضية الموضوع المطلق كغير مباشر وكغير لهذا/العلاقة غير المباشرة بالعالم:

لا مناص من تصور العالم قائماً على مسافة منا أي على نحو غير مباشر في علاقة بنا. لا مناص من الوعي بأن العالم يقع داخل كثيف من الوسائط لا نمر إليه إلا باختراقها. إن ما يقع تحت أيدينا على نحو مباشر هو في كل مرة وبشأن الكائن عامة حتى أكثر ما نتصوره مباشراً لنا - ما يقع تحت أيدينا، ليس سوى إمكانات الكائن، علاماته، وسائطه بشكل عام. وليكن هذا الكائن العدم نفسه فإنه قائم لامحالة وسط إمكانات وعلامات لا غير. إنه هو نفسه متأخر عن المباشرة وعن التعاطي معه إلا بخرق الوسائط التي تنقلنا إليه. لنفترض موضوعاً على غاية

من المباشرة، جهاز التلفاز الذي أمامي ولنر إلى أي مدى نحن في علاقة مباشرة به: إنني أتصور للوهلة الأولى أن الموضوع يقع في عيني دون وسائط وأحكم بأنه "جهاز تلفاز" كما أحكم على موضوع لا تفصلني عنه أي مسافة. لكن لنفترض أن أحدنا لم يعلم من قبل ما يكون هذا الموضوع كمثل من يرى لأول مرة في حياته هذا الجهاز. إن ما سيحصل ببساطة هو أن الصورة ستنتقل إلى العين ويكون المشاهد قد عاين الموضوع لكنه لن يكون بإمكانه الحكم "أن هذا جهاز تلفاز". وحينما يسأل عن ماهية هذا الشيء الذي يباشره فإنه سيحجب على الفور: "لا أعلم". إن المباشرة ليست إذن كافية للعلم، أو لنقل أيضا إن العلم بالشيء ليس صنوا لإدراكه المباشر.

لنفترض بالمقابل أن الذات نفسها تكون قد علمت من قبل الموضوع نفسه أي تكون قد حصلت على القضية "هذا (الذي هذا شكله) جهاز تلفاز"، فإنها ستجيب على الفور حين يعرض أمامها الموضوع: "هذا جهاز تلفاز". ما الجديد إذن الذي طرأ في الافتراض الثاني ولم يكن في الأول؟

إنه الوسيط الذي تدخل في شكل علم مسبق. بعد ذلك فإن الموضوع الذي نباشره لن يكون إدراكه لحضوره فقط بل لما لدينا عنه من قبل من وسائط هي الأضواء التي تنير لنا درب علمه. لكن ذلك يعني أن عملية إستدلالية كاملة تجري في حدود ما نتصور أنه معرفة مباشرة تفكك الموضوع نفسه إلى علامات عنه وإلى ما هو الموضوع نفسه. إن بنية المعرفة المباشرة تصبح إذن بنية علائقية إستدلالية كالتالي:

الشيء الذي هكذا شكله جهاز تلفاز (المعرفة المتوسطة المسبقة)

هذا الشيء هكذا شكله (المعرفة المتوسطة البعدية)

هذا الشيء جهاز تلفاز (النتيجة)

إن اكتشاف البنية الإستدلالية بحد ذاته كاف للتدليل على أن الحكم المتعلق به الأمر هنا، بما هو نتيجة لاستدلال، هو موضوع ثاو "خلف" علامات دالة عليه وأن الموضوع الذي تراه في البدء على غاية من البدهية يبين عن مسافة مؤكدة لنا معه وعن طبيعته كموضوع غير مباشر. الحد الأول للإشكال: لندقق معنى أن نستدل على شيء بآخر: هل يمكن أن تكون الخصائص المستدل بها غير المكونات الأساسية لماهية الشيء؟ من الواضح أننا لا نستطيع أن نقول إن هذا جهاز تلفاز لأنه كبير (فإن من أجهزة التلفاز ما هو صغير الحجم) ولا أن نستدل عليه بكونه أسود اللون (فإن من أجهزة التلفاز ما لونه غير ذلك) ولا أن يكون الدليل المادة المستعملة لصنعه (فإن مواد غيرها تظل ممكنة)... إن الدليل على أن "هذا جهاز تلفاز" لا يمكن أن يكون أيا من الخصائص التي ضدها ممكن أي الخصائص الإحصائية التي لا تنتمي ضرورة إلى مفهوم التلفزة. إن الخصائص التي يمكننا فعلا الإستدلال بها على الموضوع هي

مثلا أنه "جسم آلي" وأنه يتكون من "شاشة وإطار وينقل صوراً حية". غير أن هذه الخصائص من الواضح انتمائها إلى ماهية التلفاز وتعريفه. إننا إذا أردنا التعريف سنقول مثلاً "جهاز التلفاز هو جسم آلي متكون من شاشة وإطار ينقل صوراً حية". وهذا يعني أن الدليل ليس سوى ماهية الشيء نفسه أي الضروري الذي سواه مستحيل. ولنفتراض أننا استدللنا على جهاز التلفاز بالممكن، فإننا لن نكون أمام استدلال علمي برهاني بل فقط جدلي أو نحوه. مثال:

هذا الجهاز فوق الطاولة

الشيء الذي فوق الطاولة متوسط الحجم

هذا الجهاز جهاز تلفزة

من الواضح هنا أن الحد الأوسط لا يمكن أن يلتمس بسهولة بما أنه غير ضروري أن يكون جهاز التلفزة فوق الطاولة أو أن يكون وحده فوق الطاولة ولا يحتمل غيره أن يكون كذلك. إن الحد الأوسط أي الدليل يجب أن يكون ضرورياً ولا يكون كذلك إلا أن يكون متممياً إلى تعريف الشيء نفسه أي إلى ماهيته مثلما هو شأن الأوصاف الماهوية - كونه ذو شاشة وإطار ويث صوراً حية. يجب إذن أن تتحقق علاقة هوية بين المستدل به والمستدل عليه حتى نكون بصدد استدلال علمي، الشيء الذي يعني أيضاً أن تكون العلاقة بينهما علاقة تحليلية على نحو ما لا تأليفية فقط.

الحد الثاني للإشكال: القسمة الثنائية للموضوع كشيء وعلامات / شيء وممكنات تحليل فوراً على القسمة الشهيرة للكائن في تاريخ الفلسفة إلى "هذا" و"ما وراء". تطرح هذه الثنائية حدين مختلفين أحدهما له هيئة "الحقيقة" وهو الشيء الماورائي والثاني له هيئة "الوهم" وهو هذا المتعين قبلتنا. تصبح العلاقة هاهنا علاقة بين شيئين متخارجين لا علاقة في حدود الشيء الواحد.

بنية الإشكال: العلاقة بين المباشر وغير المباشر تطرح نفسها من جهة كعلاقة هوية لشيء واحد منقسم على ذاته ومن جهة ثانية كعلاقة حقيقة بوهم أي علاقة حدين متميزين على هيئة شيئين لا شيء واحد فحسب.

11 - فرضية الموضوع المطلق ككائن مضاعف غير مباشر:

ماذا يعني أن يكون الشيء نفسه، الهوية الواحدة قائمة كمباشر وكغير مباشر وفي الوقت نفسه أن يكون الكائن مختلفاً بينهما إلى اثنين؟ أليس علينا أن نفكر الفرق بين الشيء ونفسه كي نفهم بأي معنى تكون بنية المباشر نفسه بنية إستدلالية؟

لنحاول أن نبرز علاقة الهوية التي أبلغنا إياها التحليل بجلاء في مثال التلفاز السابق. إن قولنا "هذا تلفاز" ليس شيئاً آخر بحسب ما تثبتنا منه في علاقة الهوية الضرورية غير "هذا.. شاشة وإطار ويث صوراً حية". بالمقابل فإن قولنا: "هذا.. شاشة وإطار ويث صوراً حية"

ليس آخر غير قولنا "هذا تلفاز". إن كل ما يجري فقط أن الشيء نفسه يكشف عن وجه ليخفي الثاني ثم يكشف عن الثاني ليخفي الأول. وهذا يعني أنه يضاعف ذاته على هيئة أ لاب - ب لأ حيث كلا الكائنين هما مثلاً "ل" يحضر في أ ليغيب في ب ثم يحضر في ب ليغيب في أ. إن هذه المضاعفة لا تقع في الأونطولوجي نفسه وإنما هي آلية العقل يقسم فيها موضوعه إلى غائب وحاضر كي يجعل بعضه علامات مستدل بها والثاني شيئاً مستدل عليه حتى تكون المعرفة كحركة ممكنة. لذلك قلنا أنه الشيء نفسه في علاقيتين متبادلتين للحضور والغياب.

II - المفاهيم⁽¹⁾ المركزية للدراسة - عرض تحليلي:

1 - المنطقي والأونطولوجي:

أ - نسيمي أونطولوجيا ontologique ما يتعلق بالشيء وحضوره لا بالعقل واشتغاله

(1) نود هنا تدقيق أمر بخصوص معنى المفهوم. حينما نقول إن مفهوم العقل كونه "ملكة الإدراك لدى الإنسان (التي تميزه عن الحيوان)" (معنى إستيمولوجي) فإن المقصود بالمفهوم ليس المصطلح، أعني لفظ "العقل" نفسه، لأن هذا اللفظ له أيضاً مفهوم ثان: "العقل ملكة إنتاج المفاهيم (بخلاف المخيلة كملكة لإنتاج الصور)"، ومفهوم ثالث: "العقل ملكة استدلال (مقابل الحس كملكة إدراك مباشر)"، ومفهوم رابع: "العقل هو معيار الحق والباطل الذي يحفظ الإنسان من الزلل (مقابل الهوى كقوة موقعة في الزلل)" (معنى أخلاقي).. واضح هنا أن العقل كمصطلح ولفظ شيء، فهو ليس الحواس ولا الوجود... بينما العقل كمفهوم شيء ثان. المفهوم هنا هو ما يفهم من اللفظ في استعمال ما له، في علاقة ما يقبهما، في تعيين ما له وظهور من ظهوراته. لذلك فإن اللفظ الواحد، من وجهات نظر مختلفة، يمتلك مفاهيم متعددة.

ثمة إمكانية مقابلة تماماً للتفكير مفادها أن المفهوم هو القار وأن أشكال التعبير عنه أي الألفاظ هي المختلفة بشأنه. إن مفهوم العقل نفسه بما هو "ملكة استدلال" مثلاً يعبر عنه مرة بلفظ "عقل" raison وثانية بـ "فكر" esprit أو pensée وثالثة بـ "قوة ناطقة" مع اعتبار الاختلاف أيضاً بين لغة وأخرى... في كل هذه الحالات العقل يحافظ على مفهوم واحد كونه "ملكة استدلال وتعليل" في حين تختلف الألفاظ.

في الحالتين، حيث اللفظ واحد والمفاهيم بشأنه مختلفة أو حيث المفهوم واحد والألفاظ بشأنه مختلفة، فإنه من البين أن المفهوم ليس هو عينه اللفظ. المفهوم في الحالتين هو ما نتصوره بشأن اللفظ من علاقات له أو ما نتصوره بشأن الألفاظ من ماهية لها. ولأن هذا المتصور ليس بالدرجة الأولى على علاقة باللفظ ذاته أي ليس مطبوعاً فيه بل هو على صلة أولاً بوعينا سواء افترضناه خالصاً أو من حيث هو وعي باللفظ، فإن المفهوم إنما يقصد به وعينا ورؤيتنا وتصورنا أعني الجانب الفلسفي من اللفظ لا اللفظ عينه. لذلك نبهنا أعلاه إلى أن الأمر يتعلق بـ "تصور" كي ندقق معنى المفهوم الذي تلبس بعلاقته الوطيدة باللفظ، ثم قلنا أن الأمر يتعلق بعرض تحليلي للتصور / للمفهوم مختلف عن عرض الألفاظ في المعجم.

الخالص. نسمي منطقيا logique بالمقابل ما يتعلق بالعقل واشتغاله الخالص حسب قواعده لا بالشيء القائم بوجهه وحضوره. نسمي علاقة أونطولوجية relation ontologique بالعالم العلاقة التي يكون حضور الشيء محددا فيها. نسمي علاقة منطقية relation logique بالمقابل العلاقة التي يكون التفكير بحسب قواعد العقل محددا فيها. نسمي معرفة أونطولوجية connaissance ontologique نوع المعرفة التي يكون فيها حضور الشيء قبالة الذات العارفة على نحو مباشر الحكم على الحقيقة. نسمي معرفة منطقية connaissance logique نوع المعرفة التي يكون فيها اشتغال العقل بحسب قواعده حول العلامات / الرموز المشيرة إلى الشيء على نحو غير مباشر - يكون فيها ذلك الحكم على الحقيقة.

ب - لكي نفكر حول مثال محدد، نفترض هذا القلم الأزرق في وضع أول له وهو ملقى أمامي على الطاولة، ثم لنفكره ثانية بعد أن كتب به نص ثم أخفاه أحدهم عن ناظرينا.

ت - حينما نكون في وضع معرفي يحتل فيه هذا القلم حيزا مكانيا قبالتنا، فإن علاقتنا به هاهنا تسمى علاقة مباشرة تماما كما أن علمي أن "هذا قلم أزرق" علم بموضوع مباشر أو هو معرفة مباشرة connaissance directe. ولأن علاقتي المعرفية بالقلم الأزرق هنا كعلاقة مباشرة هي علاقة بالقلم نفسه لا علاقة بوسيط intermédiaire ما حدثني عنه أو بأثر تركه القلم، ولأن الشيء هنا هو ما يستأثر باسم الموجود وأن الوجود هو في الأصل الإغريقي للعبارة "أونطوس Ontos، فإن العلاقة المعرفية بالشيء نفسه - القلم هنا- هي إذن علاقة بالأونطوس التي تسمى بتعديلات للفظ علاقة أونطية وأونطولوجية مع فروق لا تعيننا هنا.

هكذا فنحن إذن نسمي علاقتنا بالقلم نفسه، الشيء نفسه الذي يكون مباشرا لنا علاقة أونطولوجية ومعرفتنا التي تنتج عنها معرفة أونطولوجية connaissance ontologique. نقصد بالمعرفة الأونطولوجية نوع المعرفة الذي يكون الحضور المباشر للقلم فيه قبالة الذات العارفة الحكم الأول والمرجع المتين الذي تقاس بالنظر إليه صحة معرفة ما أو خطأها.

ث - بالمقابل فإننا حينما نكون في الوضع المعرفي الثاني للقلم الأزرق وهو لا يحتل حيزا مكانيا قبالتنا، أعني القلم وقد كتب به أحدهم نصا للتو ثم أخفاه لديه عن ناظرينا، فإنه بإمكاننا أن نحصل هنا أيضا معرفة أن كاتب النص يمتلك قلما أزرق هو في مكان ما لديه - في محفظته مثلا - رغم أننا لم نواجهه على نحو مباشر موضوعا كهذا للمعرفة. إن كل ما ألفيناه قبالتنا هو النص المكتوب بلون أزرق والذي بواسطته علمنا "أن قلما أزرق يوجد هنا في موضع ما". نسمي هذه العلاقة بالقلم التي توسطت فيها الكتابة كآثر له علاقة غير مباشرة ونسمي المعرفة هاهنا معرفة غير مباشرة connaissance indirecte.

ج - ولأن المعرفة غير المباشرة أو المعرفة بطريق الوسيط الذي هو في المثال السابق

الخطوط التي رسمها القلم أي الكتابة لنص أصبح يشكل أثرا - لأن هذه المعرفة يغيب فيها الشيء نفسه المعني أصلا بالمعرفة أي يغيب فيها المرجع الحاكم على صحة معرفتنا أو خطئها، فإن العقل Raison لا الشيء نفسه هو من يتولى شأن هذه المعرفة تنظيمها لها ومرجعية للحكم عليها. لكن العقل لا يشتغل بالأدوات نفسها التي يشتغل بها الشيء حينما نكون في علاقة مباشرة به، أعني حضور الموضوع فيه. يشتغل العقل على مجرد الآثار التي خلفها الموضوع - الكتابة في مثال القلم آنف الذكر - والتي أصبحت تشكل علامات signes دالة عليه / رموزا symbols مشيرة إليه. ولأن العقل لا يجد في العلامات حضورا للموضوع نفسه بل محض إمكانات له، فإن بلوغ الموضوع يستدعي نشاطا للعقل نفسه إيجابيا يستخرج بفعله الموضوع المطلوب للمعرفة من الإمكانات التي توجد في العلامات. يسمى هذا النشاط الذي يقوم به العقل حول العلامات الدالة على الموضوع وفعل استخراج الموضوع الغائب منها بالسلوك الإستدلالي للعقل.

الإستدلال raisonnement هو طريق العقل في المعرفة حين لا يكون موضوع المعرفة ماثلا أمامنا على نحو مباشر ويكون منسحبا عنا ومختفيا وراء علاماته وآثاره. يتمثل الإستدلال في ترتيب العلامات، الآثار التي خلفها الموضوع المنسحب بواسطة صورة يمنحها العقل على نحو يصبح استخراج نتيجة حول الموضوع المطلوب أمرا ممكنا. يسمى ترتيب العلامات التي نمتلكها عن الموضوع المطلوب على هيئة ما يضيفها العقل بوضع المقدمات prémisses. بعد ذلك فإن ما يتم استخراجه من المقدمات التي نضعها يسمى نتيجة conclusion. إذا استرجعنا المثال السابق فإن معرفتنا بالقلم كموضوع غائب أي معرفتنا به من خلال الكتابة التي وجدناها تكون معرفة إستدلالية على القلم الأزرق من خلال الكتابة التي تركها.

واضح أننا هنا أيضا قد حصلنا معرفة بالقلم الأزرق تماما كما كان الأمر في الحالة الأولى حين كان القلم ماثلا أمامنا. لكن الطريق في هذه الحالة ليس طريق الحضور المباشر للموضوع بل طريق الإستدلال عليه والتوسط إليه من خلال علامات وآثار هي المقدمات في الإستدلال. لذلك فإنه إذا كان الموضوع في حالة المعرفة المباشرة يأتي ك لحظة أولى في المعرفة فإنه في حالة المعرفة غير المباشرة يتأخر إلى النتيجة ويأتي بعد علم آخر متقدم عليه.

في حالة المعرفة الإستدلالية، حيث لا حكم على المعرفة من الموضوع مباشرة بل فقط من العلامات وقدرة العقل على مكافحتها، فإن هذا الأخير لا يتصرف بدون معيار للحكم وإنما هو يأوي إلى مرجع لديه يكافح على أساسه المقدمات ويحمل بعضها على بعض يسمى - أعني هذا المعيار مبدأ التناقض. ومعناه أنه إذا كان من الصحيح أن العقل لا يجد أساسا في الموضوع ذاته يتكئ عليه للحكم فإنه يجد أساسا في التناقض كمعيار يفرض على قاعدته العقل كل نتيجة متناقضة أعني تحدث تناقضا في الإستدلال ويقر بالمقابل النتيجة غير المتناقضة أي

التي ينسجم بإقرارها الإستدلال.

ح - إن مجمل هذا السلوك المعرفي الذي لا يقوم على الحضور المباشر للشيء ويقوم في غيابه ووضعه غير المباشر على الإستدلال عليه بترتيب مقدمات واستخراج نتائج بواسطة مبدأ التناقض واعتمادا على العلامات التي يخلفها الشيء - هذا السلوك المعرفي هو ما نسميه بالمنطق Logique.

هكذا فإن العلاقة غير الأونطولوجية بالكائن هي إذن علاقة منطقية والمعرفة غير الأونطولوجية به هي معرفة منطقية.

خ - نسمي وعيا أونطولوجيا بالعالم⁽¹⁾ نمط الوعي الذي هيمن على تاريخ الفلسفة والذي بحسبه هذا العالم الذي نباشر الحياة فيه هو أونطولوجيا لا منطق أو هو الشيء نفسه وما نطلبه لمعرفةنا ووجودنا. الوعي الأونطولوجي هو الوعي الذي يحول الآثار والكلمات الدالة على الأشياء إلى الأشياء نفسها. نسمي بالمقابل وعيا منطقيا بالعالم نمط الوعي الذي يحاول الولوج إلى تاريخ الفلسفة دون جدوى والذي بحسبه هذا العالم الذي نباشر العيش فيه معرفة وجودا ليس أشياء بل معطيات منطقية للعقل. الوعي المنطقي هو الوعي الذي يحافظ على الفرق بين الآثار أو الكلمات وبين الأشياء المشار إليها والتي تنسحب لتقع على مسافة ضرورية من الأشياء.

لنفترض في حالة المثال الأنف ما يلي: أن إدراكنا للنص المكتوب أمامنا لا يدفعنا إلى التفكير في القلم ووجوده كشان يقع خارج النص. لنفترض - وهو في هذه الحالة افتراض صعب - أن لا يذهب تفكيرنا إلى القلم كشرط للنص ونكتفي بتصور النص المكتوب كشرط لذاته مكتفيا في تعليقه بنفسه. إن ذلك ما نسميه بالوعي الأونطولوجي بالشيء أعني الوعي الذي لا يحتمل أن يرى الشيء أبعد من العلامات الدالة عليه والآثار التي تركها. الوعي الأونطولوجي هو الوعي الذي يحول العلامات والآثار إلى الشيء نفسه أي الذي يحول الكلمات إلى أشياء ويتصور أننا لسنا فقط في مواجهة خطوط وآثار حيث ينسحب الشيء نفسه لتتوسل إليه بالوسائط وإنما نحن في مواجهة الأشياء ذاتها في موضوع هو في الأصل أثر وكتابة وعلامة على الشيء فحسب.

بالمقابل فإن وقوفنا أمام النص آنف الذكر في المثال لتذكر القلم الذي كتب به والذي هو شرط وجوده دون تحويل الكلمة إلى شيء ووعينا بأن النص مجرد علامة وأثر للقلم لا الشيء نفسه أي وعينا بأن الشيء نفسه - القلم - ليس هو الخطوط عينها والنص المكتوب

(1) الأصل أن نقول "وعي العالم". "الوعي بالعالم" يصح فقط براغماتيا، وإنما لنجاري هنا الإستعمال فقط.

الذي يقع تحت حواسنا وإنما هو ما ندركه بواسطة عقلنا من خلال النص المكتوب وذلك بطريق الإستدلال - ذلك ما نسميه بالوعي المنطقي بالعالم.

يبدو الوعي الأونطولوجي الوعي الأقرب للفهم العام للعالم والأكثر بديهية. إن ما يتجه إليه تصورنا للوهلة الأولى وعلى نطاق واسع هو أن هذه الطاولة وتلك الشجرة فالأرض والشمس والسماء.. جميعها أشياء لا معطيات منطقية. إن وعيها على نحو مختلف أي بما هي معطيات منطقية ظل مشكلا في تاريخ الفلسفة ومرتدا في كل مرة إلى الوعي الأونطولوجي وذلك بسبب تصورنا أن الوعي المنطقي بالعالم يعني أمثلة العالم وتحويله إلى فكرة.

د - نسمي الوعي الأونطولوجي بالوعي الدوغمائي بالعالم لأنه، بافترضه العلاقة المباشرة بين الوعي والعالم، يكون قد قضى على كل مساحة للتفكير الحر في العالم والتي أساسها المسافة التي نحفظها بين الحدين. إن الحضور المباشر للعالم في المعرفة هاهنا يضع العقل أمام قرار ضروري واحد بشأن العالم يفرضه التطابق مع الموضوع.

نسمي بالمقابل الوعي المنطقي بالوعي التأويلي بالعالم لأنه، بافترضه العلاقة غير المباشرة بالشئ أي بافترضه المسافة بين العقل والعالم حيث ينسحب العالم إلى الاختفاء عن ناظرنا لتركنا في مواجهة آثاره - بهذا الإجراء يكون قد ترك العقل في مواجهة الممكن القائم في العلامات لا الفعل ومن ثمة تركه في مواجهة الاحتمالات التي قد تكون للشئ وتركه أخيرا في وضع حر لترجيح الاحتمالات بحسب قدراته الإستدلالية.

هاهنا إذن فكرة طريفة أولى مفادها أن القول المنطقي هو بالضرورة قول تأويلي مهما كانت صرامة استدلالاته وصلابة مبادئه ووضوح قواعده. ذلك لأن القول المنطقي هو ضرورة قول في غياب الشئ أي في المساحة الغائبة من العالم واشتغال فحسب على الآثار والعلامات والممكنات لا على الشئ نفسه. لكن اشتغالا للعقل هكذا شأنه هو بالضرورة اشتغال تأويلي.

أما الفكرة الطريفة الثانية فهي التي مفادها أن القول المنطقي بما هو قول تأويلي إنما موضوعه الدقيق الوجه الغائب من العالم لا الوجه الحضور له. المنطق إذن هو صنو العالم من جهة غيابه وانسحابه. إن العقل من ثمة الذي أداته المنطق هو دليل الغياب / الغيب لدينا لا دليل الحضور الأونطولوجي للعالم الذي لا يحتاج دليلا إلا حضوره هو ذاته.

ثمة هنا إذن فرز واضح بين وعيين مختلفين بالعالم: وعي أونطولوجي دوغمائي حضوري ووعي منطقي تأويلي غيابي.

2 - الوضعي وغير الوضعي:

نسمي وعيا وضعيا بالعالم أولا: الإتجاهات الفلسفية ذات المضمون الموجب، ونعني مختلف المدارس القديمة والحديثة أساسا وبعضا من المدارس المعاصرة التي تمنح مضمونا

ما للعالم، هدفية ما، قيمة ما سواء كان ذلك المضمون ماديا، تجريبيا، حسيا، وضعيا أو روحيا، عقليا، مثاليا، ميتافيزيقيا باختلاف الأسماء؛ ثانيا: الإتجاهات الفلسفية ذات المضمون السالب، ونعني أساسا مختلف المدارس المعاصرة ذات الطابع العدمي إضافة إلى السوفسطائية من قبل والتي تنفي أن يكون للعالم المضمونية آنفة الذكر.

إن هاهنا وعيا وضعيا بالعالم يحمل حتى على المدارس المثالية وما يسمى بالميتافيزيقا عموما، ذلك لكونه لم يغير حرفا في تصوره بنية الكائن كبنية موجودة فاقدة لتأصيل البعد الغيابي الذي يفرض نفسه أبدا وذلك عبر الإتجاهات الآنفة المختلفة عدا نقل الوعي نفسه هذا بها من حيز إلى آخر.

يشير الوعي الوضعي بالعالم إذن لا إلى المدرسة الوضعية، وإنما إلى كل وعي لا يدخل البعد الغائب في التكوين الموضوعي للشيء ولا يدرك أن الشيء بالمعنى الواسع له (فيزيائي، لساني، فكري، نفسي...) هو بالمعنى الدقيق للكلمة، الإمتداد بين غيابه وحضوره بحسب تصرفاتهما المتباينة أي بين غيابه وحضوراته. الوعي الوضعي بالعالم يعرف الشيء من موقع وجهه الحاضري ومن موقع المتعين والموجب. إن الوجه الغيابي للشيء والوجه الممكن له والسالب يدرك ضمن الوعي الوضعي في كل مرة من الموقع الآنف. إن العدمية تصدر عن المفترضات المنطقية نفسها للوضعية (والميتافيزيقا إحدى وجوهها). لذلك يكف الوعي بالغياب عن أن يكون وعيا بالشيء في امتداده الغيابي الدقيق.

ندرك هنا أن تاريخ الفلسفة ما انفك يعي ويبحث عن تأصيل للبعد الغيابي في الشيء سواء بالتأصيل الحديث للسلب أو المعاصر للعدم والإمكان. غير أن المفترضات الوضعية تحول في كل مرة دون صيران ذلك البعد مكونا موضوعيا للشيء. هكذا فإن الدراسة ترى المدارس الفلسفية من السوفسطائية والمثالية والتجريبية حتى الفكر الجدلي الحديث والعدمية المعاصرة - ترى كل ذلك تركيبات متنوعة للمضمون الوضعي نفسه.

الوعي غير الوضعي بالعالم هو بالمقابل لا الوعي المثالي أو العقلاني أو حتى الصوفي أو نحوه. إن هذه جميعا أشكال الوعي الوضعي بالعالم. الوعي غير الوضعي هو كل وعي لا يتصور الحق ماثلا على هيئة تعين حضوري ما فيزيائيا كان أو عقليا أو لسانيا أو نفسيا.. إنه الوعي الذي يقرر بلا هوادة أن الغياب مكون جوهري للكائن بل المكون الأساس الذي يبلغ بحسب النسبة المئوية لبنية الكائن حتى 99 ٪ منها.

إن الوعي غير الوضعي بالعالم ليس بدعا تقترحه هذه الدراسة بل هو ما أسفر عنه تاريخ الفلسفة نفسه بصوت عال وهو ما فنى يفكره ويقولوه ويسعى إليه دون تمثله المفهومي الشجاع. يشير الوعي غير الوضعي إلى معان مختلفة (غير المباشر - الممكن - السلب..) وهيئات عدة (إستمولوجية - أنطولوجية..) ومستويات متباينة (ماهوية - تعينية - ظهورية).

III - القرارات المعرفية الأخيرة للدراسة:

1 - القرارات المعرفية الكبرى:

١ - القرار المعرفي الأول:

تاريخ الوعي الفلسفي هو تاريخ الوعي الأونطولوجي بالعالم / تاريخ الاعتقاد في العلاقة المباشرة بالعالم.

البرهان:

تاريخ الوعي الفلسفي هو تاريخ نفي الوسائط في العلاقة الأخيرة بالموضوع وتاريخ استهداف الشيء نفسه

نفي الوسائط مع الموضوع واستهداف الشيء نفسه يعني العلاقة الأونطولوجية المباشرة مع العالم

تاريخ الوعي الفلسفي تاريخ الوعي الأونطولوجي بالعالم وتاريخ الاعتقاد في العلاقة المباشرة بالعالم

2 - القرار المعرفي الثاني:

تاريخ القول الفلسفي هو تاريخ القول المنطقي الإستيمولوجي (لا الأونطولوجي) عن العالم. موضوع القول الفلسفي هو "الكائن المنطقي" لا "الكائن الأونطولوجي".

البرهان:

تاريخ القول الفلسفي هو تاريخ القول الإستدلالي الإستدلالي لا يكون إلا حيث تواجه المعرفة علامات تكافحها منطقيا دون مواجهة الأشياء نفسها

تاريخ القول الفلسفي هو تاريخ القول المنطقي الإستيمولوجي (لا الأونطولوجي) عن العالم. موضوع القول الفلسفي هو "الكائن المنطقي" لا "الكائن الأونطولوجي"

3 - القرار المنطقي الثالث:

الإستدلال / التفكير حول "كائن منطقي" بحضرة العلامات علاقة مع انسحاب الأونطولوجيا أي مع أونطولوجيا غائبة، أونطولوجيا ممكنة.

البرهان:

الإستدلال علاقة منطقية بعلامات ما لا بالأشياء التفكير المنطقي حول العلامات ليس تفكيراً حول وجود (مطلق) أو عدم (مطلق) بل حول موضوع بعضه متقدم وبعضه منسحب / موضوع حاضر غائب

الإستدلال / التفكير حول "كائن منطقي" بحضرة العلامات علاقة مع انسحاب

الأونطولوجيا أي مع أونطولوجيا غائبة، أونطولوجيا ممكنة

4 - القرار المعرفي الرابع:

المنهج الوحيد الممكن للتعاطي مع أونطولوجيا منسحبة والتقريب بشأن حقيقة العالم هو الإستقرار / الإنسجام المنطقي للإستدلال.
البرهان:

الإستدلال ليس علاقة للخطاب مع الأونطولوجيا عينها بل علاقة للخطاب مع نفسه حول ممكن الأونطولوجيا، حول أونطولوجيا غائبة
الحكم الوحيد في علاقة الخطاب مع نفسه حول أونطولوجيا ممكنة هو استقرار / انسجام الخطاب

المنهج الوحيد الممكن للتعاطي مع أونطولوجيا منسحبة والتقريب بشأن الحقيقة هو الإستقرار / الإنسجام المنطقي للإستدلال

5 - القرار المعرفي الخامس:

التفكير بحسب الوجود والعدم عائق إستيمولوجي عن استقرار الإستدلال / استقرار الإستدلال ممكن بحسب ثنائية مغايرة هي الحضور والغياب.
البرهان:

الوجود والعدم وعي بالكائن كجوهر / الحضور والغياب وعي بالكائن كعلاقة الجوهرانية عائق عن فهم الكائن لعدم اتساع النقطة لغيرها / العلاقة أفق لطبيعتها المفتوحة

التفكير بحسب الوجود والعدم عائق إستيمولوجي عن استقرار الإستدلال / استقرار الإستدلال ممكن بحسب ثنائية مغايرة هي الحضور والغياب

6 - القرار المنطقي السادس:

الإستقرار المنطقي للإستدلال حول أونطولوجيا غائبة ممكن / ضبط البنية المنطقية للكائن ممكن.

البرهان:

الأونطولوجيا الغائبة محددات منطقية للكائن (بنية منطقية) لا محددات أونطولوجية البنية المنطقية للكائن متناهية يمكن ضبطها (على خلاف المحددات الأونطولوجية عينها اللامتناهية وغير القابلة للضبط)

الأونطولوجيا الغائبة موضوع استقرار ممكن للإستدلال / ضبط البنية المنطقية للكائن ممكن

7 - القرار المعرفي السابع:

البنية المنطقية للعالم التي يستقر عندها الإستدلال هي النقطة والمساحة والخط (نقطتان على الأقل ومساحة وخطان موجب وسالب) التي يمكن رسمها رمزيا في العلامات أ - ب، أ' - أ''، أ- أ'ترد في شكل عناصر وهيئات ومستويات.

البرهان:

البنية المنطقية التي يستقر عندها الإستدلال هي المكونات المتكررة في الكائن بإطلاق ما يتكرر في الكائن بإطلاق ليس أونطولوجيا بل منطقي هو النقطة والمساحة والخط (نقطتان على الأقل ومساحة وخطان موجب وسالب) التي يمكن رسمها رمزيا ك أ - ب، أ' - أ''، أ- أ'ترد في شكل عناصر وهيئات ومستويات

البنية المنطقية للعالم التي يستقر عندها الإستدلال هي النقطة والمساحة والخط (نقطتان على الأقل ومساحة وخطان موجب وسالب) التي يمكن رسمها رمزيا ك أ - ب، أ' - أ''، أ- أ'ترد في شكل عناصر وهيئات ومستويات

8 - القرار المعرفي الثامن:

حقيقة العالم كائن مطلق واحد غير وضعي.

البرهان:

بنية العالم التي يستقر عندها الإستدلال (أ - ب، أ' - أ''، أ- أ'ترد في شكل عناصر وهيئات ومستويات) ليس لها هيئة أشياء متعددة بل وجوه متعددة لشيء واحد مطلق وغير وضعي

الإستقرار المنطقي انسجام مع بنية الأونطولوجي (المنطقي هو أونطولوجي منسحب).
الكائن (أونطولوجيا) هو المطلق التوحيدي غير الوضعي

9 - القرار المعرفي التاسع:

الأونطولوجيا الغائبة / الأونطولوجيا الممكنة في الإستدلال هي مفهوم الآخرة في الإسلام / الآخرة مفهوم موضوعي بإطلاق ومكون بنيوي للوعي بالعالم.

البرهان:

الآخرة هي الشيء نفسه (الأونطولوجيا) في موضوع ما على الإطلاق والذي ينسحب ليكون في الإستدلال على هيئة فراغ / الدنيا هي الوسائط، الرموز

الشيء نفسه مكون بنيوي وموضوعي للمعرفة الإستدلالية (يدرك بالغياب)
الأونطولوجيا الغائبة / الأونطولوجيا الممكنة في الإستدلال هي مفهوم الآخرة في الإسلام / الآخرة مفهوم موضوعي

10 - القرار المعرفي العاشر:

الكائن الواحد المطلق غير الوضعي نتيجة الاستدلال هو مفهوم الله / الله مفهوم أنطولوجي وحق / بنية العالم بنية إلهية.

البرهان:

الواحد المطلق غير الوضعي أساس كل التجليات المتعددة المحدودة والوضعية ومتميز عنها تميز الكائن الأنطولوجي عن علاماته ورموزه
الواحد المطلق غير الوضعي أساس كل التجليات المتعددة المحدودة والوضعية والمتميز عنها تميز الكائن الأنطولوجي عن علاماته ورموزه متفق والصفات الإلهية
الكائن الواحد المطلق غير الوضعي نتيجة الاستدلال هو مفهوم الله / الله مفهوم أنطولوجي وحق / بنية العالم بنية إلهية

11 - القرار المعرفي الحادي عشر:

المضمون المعرفي لمفاهيم الغياب والحضور التي ترى بحسبها الفلسفة الراهنة العالم هو عينه المضمون المعرفي لمفاهيم الغيب والشهادة في الإسلام.

البرهان:

الحضور والغياب لا يشكلان كائنين، جوهرين (مثلما يشكله الوجود والعدم) بل يشكلان الكائن نفسه مطلق الدلالة وغير المحدد في علاقتين، في تجليين
الغياب والشهادة في القرآن الكريم ليسا شيئين بل علاقتان للشيء نفسه مطلق الدلالة وغير المحدد / الغيب ليس الميتافيزيقا في الفلسفة (الموجود المنقطع) بل الوجه الآخر للموجود الحاضر، للشهادة

المضمون المعرفي لمفاهيم الغياب والحضور التي ترى بحسبها الفلسفة الراهنة العالم هو عينه المضمون المعرفي لمفاهيم الغيب والشهادة في الإسلام.

12 - القرار المعرفي الثاني عشر:

الفلسفة هي "العلم الصحيح بامتياز" la science exacte par excellence / الفلسفة ممكنة كتمارين مفهومية exercices conceptuels.

البرهان:

الفلسفة هي دراسة البنية المنطقية للكائن
البنية المنطقية للكائن متناهية، موضوع علم أقصى وموضوع تمارين مفهومية
الفلسفة هي "العلم الصحيح بامتياز" / الفلسفة تمارين مفهومية

13 - القرار المعرفي الثالث عشر:

الإسلام هو الفلسفة الأخيرة / العلم الأقصى
البرهان:

الإسلام مرتب عقيدة (أركان الإيمان والإسلام..) وأحكاما (المرأة - الميراث..) وحدودا (قطع يد السارق - جلد الزاني..) بحسب البنية المنطقية للكائن
البنية المنطقية للكائن موضوع علم أقصى / موضوع الفلسفة الأخيرة
الإسلام هو الفلسفة الأخيرة / العلم الأقصى

2 - القرارات المعرفية التفصيلية:

1 - تاريخ الفلسفة ليس تاريخا بسيطا بل مركب من تاريخ الوعي الفلسفي وتاريخ القول الفلسفي / تاريخ الوعي الفلسفي هو تاريخ المضامين الفلسفية التي يقصدها الفيلسوف وتاريخ القول الفلسفي هو تاريخ البنية الضرورية للخطاب الفلسفي.

2 - يتحرك تاريخ الفلسفة بحسب تفاوت بين الوعي الأونطولوجي له والقول المنطقي الإبيستيمولوجي. يصور لنا الوعي الأونطولوجي هذا العالم كما لو أنه ملقى أمامنا ومباشر لنا إن لم يكن واقعا فممكنا وبعد حين. لكن القول المنطقي يقدم لنا العالم بحسب مسافة غير قابلة لطبيعتها جذريا أي على هيئة غياب جذري.

3 - الوعي الأونطولوجي غير قادر على تلبية أي مطلب فلسفي وعلى تذليل أي صعوبة فلسفية وعلى تعليل أي مفهوم فلسفي. المطالب الفلسفية برمتها تماما كما الصعوبات الفلسفية والمفاهيم تفتح في كل مرة على موضوع ممكن يشغل عليه العقل (لا موضوع عيني) لا يوفره الوعي الأونطولوجي بالأشياء بما هو وعي مباشر وعيني وغير مفتوح على الممكن.

4 - الوعي الأونطولوجي غير قادر على تعليل الفعل agir (معرفيا أو عمليا) والحرية liberté والذاتية subjectivité أي قيمومة الذات. ذلك أن الفعل والحرية والذاتية مفاهيم مشروطة جميعا بفراغ تجري فيه الحركة (الحركة مستحيلة في الإمتلاء المطلق للكائن)، الشيء الذي يتعارض تماما مع المباشر. المباشر يعني أن يملأ الحضور الأونطولوجي للشيء الفضاء الذي قبالة الذات ويحرمها الفعل والحرية والقيمومة كذات.

5 - الوعي الأونطولوجي غير قادر على تعريف العلم والفلسفة. العلم والفلسفة يشيران أساسا إلى الاستدلال ورأسا إلى البرهان ويرفضان الحضور غير المعلل لموضوع ما. العلم والفلسفة ينتميان إلى العقل أكثر من انتمائهما إلى الموضوع وقوة حضوره، في حين يعول الموضوع في الوعي الأونطولوجي على قوة حضوره.

6 - الوعي الأونطولوجي توتولوجي بالضرورة لأن الإضافة في المعرفة تستدعي

مساحة من عدم المطابقة بين الذات والموضوع، الشيء الذي يحرمه الحضور الأونطولوجي للموضوع.

7 - المهمة الراهنة والعاجلة للفلسفة موافقة الوعي الأونطولوجي مع البنية المنطقية الإبيستيمولوجية للقول الفلسفي أي تحويل الوعي الأونطولوجي بالعالم إلى وعي منطقي.

8 - الوعي المنطقي الإبيستيمولوجي وحده القادر على تلبية جميع المطالب الفلسفية وعلى تذليل كل صعوبات الفلسفة وتعليل مختلف المفاهيم الفلسفية. المطالب الفلسفية برمتها تماما كما الصعوبات الفلسفية والمفاهيم تفتح في كل مرة على موضوع ممكن يشتغل عليه العقل (لا موضوع عيني) يوفره الوعي المنطقي بالأشياء بما هو وعي غير مباشر مفتوح على الممكن وعلى مساحات من الفراغ تعلل وحدها حركة التفكير والإمتداد غير الوضعي للموضوع المعرفي.

9 - الوعي المنطقي قادر على تعليل الفعل وتعليل الحرية والذاتية. الفعل والحرية والذاتية كما لاحظنا من قبل مفاهيم مشروطة جميعا بفراغ تجري فيه الحركة، الشيء الذي يتفق تماما مع الحالة غير المباشرة للكائن. غير المباشر يعني أن يحتل الفراغ حيزا من وعي الموضوع يسمح بالحركة.

10 - الوعي المنطقي قادر على تعريف العلم والفلسفة. العلم والفلسفة يشيران كما لاحظنا من قبل إلى الإستدلال ورأسا إلى البرهان ويرفضان الحضور غير المعلل لموضوع ما، وهما يتنميان إلى العقل أكثر من انتمائهما إلى الموضوع وقوة حضوره، الشيء الذي يعني على الفور علاقة منطقية بالعالم.

11 - الاعتقاد سلوك ذاتي حر فاعل / العلم سلوك موضوعي ضروري انفعالي.

12 - الوعي المنطقي الإبيستيمولوجي وعي تأويلي بالضرورة. الوعي المنطقي الإبيستيمولوجي وعي بالحقيقة غير الوضعية للعالم ووعي بمركزية مفهوم الغياب في فهم الكائن.

13 - الأفق الذي تبلور بوضوح لماهية العالم في القرارات المعاصرة للفلسفة هو أفق التخفيف من الثقل الأونطولوجي للكائن وإعلاء مفهوم الممكن.

14 - البنية الموضوعية للكائن بنية غير وضعية / الوضعي غير موضوعي.

15 - الموضوعي غير الوضعي هو الموضوع الأكثر راهنية للتفلسف وأساس المعنى الجديد للفلسفة والعلم والحقيقة ورهان كل تفلسف مقبل.

16 - كل مفاهيم الإسلام مرسومة بحسب تأويلنا للفلسفة كعلم ممتاز وهي قابلة للترجمة في أعتى المفاهيم الفلسفية والمنطقية.

17 - مفهوم الإسلام يترجم فلسفيا بعلاقتنا الموضوعية بالوجه المنطقي للعالم الذي يتقدم

إلينا في شكل "شهادة" أي بعلامات الشيء حاضرة. وفي هذا الأفق فقط نفهم "الشهادتين" والصلاة والزكاة والصوم والحجّ.

18- الإيمان علاقة بالوجه الأونطولوجي للعالم الذي ينسحب عنا في شكل "غيب" أي بالشيء نفسه غائبا. وفي هذا الأفق فقط نعرف الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر.

19 - الإحسان علاقة بالوجه الأونطولوجي في مستوى المنطقي نفسه / معاملة العلامات كما لوأنها الشيء نفسه من خلال قوة الإستدلال. الإحسان سلوك أعلى نعامل فيه الغيب كشهادة (أن تعبد الله كأنك تراه) والشهادة كغيب.

20 - الساعة علاقة مباشرة بالأونطولوجي عينه، بالشيء نفسه (لا بالشيء غائبا ولا بعلاماته حاضرة ولا بالشيء كما لو أنه حاضر في علاماته). الساعة حالة الظهور الحق للغيب كشهادة وهي حالة المعرفة والوجود الأقصى التي تعلو على الإحسان نفسه بما هو حصول للغيب (كأنه) شهادة لا كحصول فعلي لذلك.

21 - أمارات الساعة هي الحركة الفعلية للأونطولوجي المنسحب نحو الحضور، حركة الشيء (الغائب) نحو الشهود. أمارات الساعة هي الحصول الفعلي للغيب كشهادة والثام العناصر لهذا الحدث.

22 - الإيمان بالله وملائكته (في الإيمان) والشهادتان (في الإسلام) هي لحظة تحدد الكائن.

23 - الإيمان بالكتب والرسول (في الإيمان) والصلاة والزكاة (في الإسلام) هي لحظة تعيين الكائن.

24 - الإيمان باليوم الآخر والقدر خيره وشره (في الإيمان) والصوم والحج (في الإسلام) هي لحظة ظهور الكائن.

25 - شهادة أن لا إله إلا الله هي لحظة الالتحد في بنية الكائن.

26 - شهادة أن محمدا رسول الله هي لحظة التحد في بنية الكائن.

27 - الصلاة هي لحظة القوة في بنية الكائن.

28 - الزكاة هي لحظة انفعال الكائن ونموه.

29 - الصوم هو لحظة الكف عن الإنفعال وولادة الذات في بنية الكائن.

30 - الحج هو لحظة الفعل.

31 - الأركان هي العلاقة أ - ب في بنية الكائن أي ما يتميز به الشيء عن غيره. وهي

ما إذا فسد فسد الشيء نفسه أي تحول من الوجود إلى العدم، وهذه هي الأركان (حسب اسمها في الحجّ) أو الفروض ومقابلها المفسدات، وهي لا تجبر أبدا (لا ترفع....).

- 32 - الواجبات هي العلاقة أ - أ" في بنية الكائن أي ما يتميز به الشيء عن شبيهه. وهي ما إذا فسد لم يفسد الشيء ذاته بل فسد استقراره. ما إذا زال زال استقرار الشيء وتحول من الأداء السليم لوظيفته إلى الأداء السيء أو إلى عطالة. وهذه هي الواجبات (حيناً) أو السنن (أحياناً) حسب اسمها في العبادة وحسب السياق، ومقابلها المحرمات وهي تجبر (ترقع...) 33 - السنن هي العلاقة أ - أ في بنية الكائن أي ما يتميز به الشيء عن نفسه. وهي ما إذا فسد لم يفسد الشيء ذاته أي ضروريه ولا حتى استقراره بل فقط كماله، ما إذا زال زال كمال الشيء ونقص في الدرجات لكنه بعد موجود وحتى مستقر الوجود. وهذه هي المندوبات ولا تحتاج أن تجبر، إذ لا يضّر أن تكون على هذا النحو أو ذاك.
- 34 - عرفة والصفاء والمروة والكعبة هي عناصر الحج ككائن.
- 35 - عرفة هو النقطة في بنية الحج ككائن.
- 36 - الصفا والمروة هما الخط في بنية الحج ككائن.
- 37 - الكعبة هي الدائرة في بنية الحج ككائن.
- 38 - الجمرات الثلاث هي الدرجات في بنية الحج ككائن.
- 39 - الجمرة الصغرى هي مفهوم الحضور (مقابل الغياب).
- 40 - الجمرة الوسطى هي مفهوم الواقع (مقابل الممكن).
- 41 - الجمرة الكبرى / جمرة العقبة هي مفهوم الضروري (مقابل المستحيل).
- 42 - السبع أشواط في السعي والطواف هي مستويات الكائن (المطلق واللاتحدد والتحدد والقوة والفعل والكمون والظهور).
- 43 - النجاسة سقوط الكائن في الفعل.
- 44 - الطهارة إرجاع الكائن إلى وضع الممكن.
- 45 - الماء هو مفهوم الممكن.
- 46 - الصعيد (الحجر..) هو مفهوم الممكن في غياب الماء.
- 47 - الصلوات الخمس هي الوجوه الخمس لظهور العلاقة:
- ظهور الشيء وشبيهه في الفجر ك أ - أ" (دخول الليل في النهار أ = ب).
- ظهور الشيء وغيره في النهار ك أ - ب (النهار تكون فيه أ = ب).
- ظهور الشيء وغيره في النهار ك ب - أ (النهار تكون فيه ب = أ).
- ظهور الشيء وشبيهه في المغرب ك أ" - أ" (دخول النهار في الليل ب = أ).
- اختفاء الشيء وغيره (الليل مدغمة فيه الأشياء في واحد أ = ب).
- 48 - تكبيرة الإحرام والتسليم هما العلاقة أ - ب (علاقة الشيء بغيره) في بنية الصلاة ككائن.

49 - الركعات المختلفة هي العلاقة أ' - أ'' (علاقة الشيء بشبيهه) في بنية الصلاة ككائن.

50 - القيام والركوع والسجود هي العلاقة أ - أ' (علاقة الشيء بنفسه) في بنية الصلاة ككائن.

51 - القيام هو الممكن والمستحيل في بنية الصلاة ككائن.

52 - الركوع والرفع منه هو الإثبات والنفي في بنية الصلاة ككائن.

53 - السجود هو عودة الكائن على ذاته بالصحة والخطأ في بنية الصلاة ككائن.

54 - القرآن الكريم / الكتاب هو البنية المنطقية للوجود في غياب الأونطولوجيا.

55 - الفاتحة هي المفاتيح المنطقية للكائن.

56 - السور هي المغلقات المنطقية للكائن، الإشكالات، الألغاز المعدة للفتح.

57 - مكونات الفاتحة هي المكونات الأساسية لبنية الكائن:

ثلاثية الهيات (الحمد - العبادة والإستعانة - الدعاء) هي تحدد الكائن والتعين والظهور.

ثلاثية العناصر (رب العالمين - الرحمان الرحيم - ملك يوم الدين) هي الوجود والعلم والقوة.

58 - اللباس هو تغطية المكون الأونطولوجي للإنسان الذي لم يحن ظهوره بعد في

تاريخ الكائن فنحن بعد في عالم منطقي لا أونطولوجي وهو تغطية الوجه المنفعل منا حيث نحن كائنات فاعلة.

59 - الرجل والمرأة ليسا كائنين بل كائن واحد في هيتين / الرجل امرأة سالبة والمرأة رجل سالب.

60 - لا تدرس علاقة المرأة الرجل بحسب من يملك شيئاً لا يملكه الثاني (فهما يملكان

الأشياء نفسها حتى البيولوجية) بل بحسب من يملك الشيء 1 أكثر والشيء 2 أقل ومن يملك العكس.

61 - الرجل هو مفهوم القوة في كلية الإنسان حيث التعين متراجع لديه (لا معدوم)

والمرأة هي مفهوم التعين حيث القوة متراجعة لديها (لا معدومة) / الرجل هو مفهوم الفعل والمرأة هي مفهوم الإنفعال.

62 - الممكن الواحد يتسع لأفعال متعددة والعكس غير صحيح.

63 - كل علاقة المرأة بالرجل في القرآن الكريم (التي تتجلى فيها علوية الرجل) مرسومة

بحسب هذا الوعي بالكائن والذي مفاده أن الممكن أعلى من الفعل.

64 - الحدود في الإسلام مقررة بحسب الوزن المنطقي للجريمة لا بحسب الوزن

الإجتماعي والسياسي... لها.

65 - الإعتداءات منطقيا هي أنواع ومستويات ودرجات.

66 - أنواع الإعتداءات: إعتداء بين الممكن والفعل (فعل يعتدي على ممكن أو ممكن يعتدي على فعل) أو بين الإيجاب والسلب (سلب يعتدي على إيجاب أو إيجاب يعتدي على سلب) أو بين الوجه والآخر / والقفا.

67 - مستويات الإعتداءات: إعتداء أقصى بين ماهية وأخرى أو اعتداء أوسط بين تعين وآخر للماهية الواحدة أو اعتداء أدنى بين ظهور وآخر للتعين نفسه.

68 - درجات الإعتداءات: الإعتداء إما أن يمس العناصر الإضافية في الكائن أو عناصر استقراره أو العناصر الضرورية التي بعدها السقوط في العدم.

69 - أقصى الإعتداءات منطقيا هو الإعتداء الواقع بين الشيء وسلبه في مستوى الماهية ويطال الضروري في الكائن. وهكذا تتراتب الإعتداءات بحسب نوعها ومستواها ودرجتها.

70 - السرقة اعتداء، نوعه إعتداء هوية على هوية ثانية هي سلبها = إقتحام الشيء لسلبه أي تحويل نفسه من أ إلى لا وذلك في مستوى ظهور الإنسان وعمله. قطع اليد عقوبة منطقية تعني تحويل أ إلى لا (يد إلى لا يد) جملة في مستوى الظهور تناسبا مع الطبيعة المنطقية للجريمة.

71 - زنا المحصن إعتداء هوية على سلبها = إقتحام الشيء لسلبه أي تحويل نفسه من أ إلى لا في مستوى الوجود. حد زنا المحصن أي الرجم عقوبة منطقية تعني تحويل أ إلى لا (جسد إلى لا جسد) في مستوى الوجود تناسبا مع الطبيعة المنطقية للجريمة.

72 - زنا غير المحصن إعتداء هوية على ممكنها لا على سلبها = إقتحام الشيء لممكنه أي تحويل نفسه من أ إلى ممكن أ (لا إلى لا) في مستوى الوجود. الجلد مائة جلدة دون الموت (النفي المطلق) لأن الممكن يحتوي الشيء بعد بينما السلب لا يحتوي سلبه. العدد مائة محصى بحسب علاقة عناصر الكائن ومستوياته وهيئاته المشكلة لمائة معطى منطقي يمكن تدقيقها.

73 - شرب الخمر إعتداء هوية على سلبها، اللاوعي على الوعي، تحول الوعي إلى حيز اللاوعي = إقتحام الشيء لسلبه أي تحول من أ إلى لا. لكن ذلك يكون في المستوى الأدنى لعلاقة الشيء بنفسه (إعتداء إنسان على نفسه لا على غيره). حد الخمر (أربعين جلدة أو ما شابه ذلك وهو غير قار) ليس من الحدود (أدنى الحدود ثمانين جلدة) لوقوعه في المستوى الأدنى لوجود الكائن (علاقته بنفسه).

74 - كل العقائد والعبادات والأحكام والحدود محكمة بحسب البنية المنطقية الموصوفة أعلاه للكائن وهي حق بلا زيادة أو إنقاص عدا التأكد من ثبوتها عن النبي ص ومن شروط

تنزيلها، وهي إذن موضوع قبول ضروري. إن الحرية والاختيار هاهنا إضافة أو إنقاصا أو استعاضة أو إعراضا خطأ معرفي لكونه تعارض مع البنية المنطقية للموجود. كل ذلك وقوع من جديد في الوعي الوضعي الذي تقوم كل الدراسة على تبيان فشله.

75 - الحرية مع ذلك هي جوهر الإنسان. الإنسان بالتعريف هو الكائن الممكن / الكائن الذي تقع ذاته في حدود الممكن لا في حدود الضرورة أي المعرف جوهريا بالحرية. لا معنى لشيء في الإسلام لم يكن الإنسان قد اختاره بكامل حريته.

76 - الطبيعة المنطقية لعالم منسحب أونطولوجيا أي الغيب الذي يقوم بوجه الذات هو الشرط الأول للحرية (مباشرة العالم للذات بالمقابل أي الوعي الأونطولوجي أساس للعبودية بحكم استحالة التصرف في موضوع مباشر يفرض نفسه). بعد ذلك فإن الطبيعة مطلقة الدلالة للعالم شرط ثان للحرية (الدلالة المحدودة للعالم تضيق بالفعل المعرفي التأويلي والعملي). وأخيرا فإن تهيؤ العالم كممكن شرط ثالث للحرية (تعين العالم يمنع إمكان تعيينه ثانية وإمكان التصرف بحرية تجاهه).

77 - الإشكال الذي يطرحه الإسلام / الدين كضرورة من جهة وكموضوع حرية كاملة من جهة ثانية يحل كآتي: إن الإسلام هو الضرورة القصوى المتفقة مع البنية المنطقية المطلقة للكائن، لكن الذي لا معنى له إلا بالاختيار الحر للإنسان. لا يقع الحق في الضرورة غير المختارة بحرية كاملة ولا في الحرية الإنسانية التي تختار غير الضرورة القصوى والتسليم لها بكامل الحرية. "الأمانة" و"الخلافة" .. هي المعاني التي فحوها بالضبط الاختيار الحر والكامل للضرورة المطلقة. كل معنى الإنسان هو اتباع الضرورة المطلقة بالنسبة لكائن مطلق الحرية. الحاكمية لله وحده مطلق الحاكمية يختارها الشعب وحده بمطلق الحرية.

78 - كل هذه الرؤية للعالم توجد ضرورة في علاقة برؤى غيرها لا تحصى، منها ما يرفض الإسلام كلياً ومنها ما يقبل بعضه وذلك ما تسمح به بنية العالم من تأويل أي طبيعته الغيبية والمطلقة والممكنة. تنظيم الحياة العامة من ثمة هو بالضرورة تنظيم إشكالي لا عقدي. تنظيم الحياة العامة يقوم على النظر بعين الإشكال إلى بناء الاختلاف والحرية من جهة (جوهر الإنسان) وبناء المطلق والضرورة من جهة ثانية (البنية المنطقية للكائن).

79 - تنظيم الحياة العامة لا يمكن أن يكون إلا متنوعا على النحو التالي:
تمكين التشكيلات الإيديولوجية والعائلات المذهبية المختلفة من العيش بحسب رؤيتها للعالم أي بحسب قوانين مختلفة في ما هو جزء من رؤية العالم.
ما لا يتعلق برؤية العالم، وهو الأغلب، تكون القوانين الكلية حكما فيه.
التواصل والحوار والتحريك في الممكن بين رؤية وأخرى.

80 - هذا الشكل من التنظيم هو شكل دولة النبي ص في المدينة وهو الأصل في الإسلام:

إلزام كل بما يلتزم به هو نفسه في حدود أساس كلي غير عقدي ثم التواصل والحوار والقنوات المفتوحة للتحرك بين رؤية وأخرى.

81 - هذا الشكل من النظام ليس الديمقراطية بمضمونها المعلوم راهنا ولا الشورى بمضمونها الإسلامي.

82 - الشورى هي أسلوب الحياة داخل الجماعة المسلمة فقط ولا يتعلق بالعلاقة بالآخر.

83 - الديمقراطية هي أسلوب الحياة بين المختلف لكن فقط في ما هو مشترك بينهم تهيمن عليه ضرورة في كل مرة خصوصية ما وتضمنه خصوصيتها.

84 - إن دولة المدينة لا تقوم على الجزية وعلى عقد الذمة بين المسلمين وغيرهم بل فقط على عقد موادة مضمونه أن يدع كل الآخر في ما هو عليه ويدافع الجميع بالتساوي عن الكلي ويتحاورون حول رؤاهم للعالم.

85 - إن عقد الذمة (ومن ثمة الجزية) في الإسلام هو عقد ذلة بلا ريب وذلك بصريح القرآن الكريم (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون - التوبة 29). إنه من غير الدقيق تهذيب عقد الذمة إلى عقد مواطنة كما نراه في اجتهادات كثير من الإسلاميين مع أن عقد الذمة في حدوده الخاصة ليس له من مهمة غير كف الحالة الحربية مع الآخر، أما ما سوى ذلك فكل الحقوق قارة بلا أدنى حق في انتزاعها.

86 - المهمة المثلى للتفكير هي فقط أن نضبط شروط هذا العقد بما هو ليس أصلا كما لاحظنا في دولة المدينة بل هو عقد يكون فقط عقب الحرب وفي حالة علاقات التغلب والتحكم التي تفضي ضرورة إلى طرف غالب وثن متحكم به. عقد الذمة هو عقد تغلب وتحكم يكون في ظل الوضع الحربي فقط.

87 - الشورى كأسلوب داخلي في تنظيم الحياة داخل الجماعة المسلمة فقط لا يمكن تهذيبها إلى "نظام ديمقراطي" كما يذهب كثير من الإسلاميين.

88 - عقد التعايش كما في دولة النبي ص أوسع من الشورى وأعلى من الديمقراطية وأكمل في التأسيس للاختلاف والعيش وفق الرؤى الخصوصية من عقد المواطنة. عقد المواطنة يصبو إلى الحيادية والبراءة من المضمون العقدي والثقافي ليقع بشكل واضح في المضمون العقدي له والهوية الثقافية والطموح إلى تضمين الكلي. عقد المواطنة عقد كلياني. عقد التعايش في الإسلام ليس مضمونا عقديا بل مساحة فارغة من الإحترام (الموادة) تؤسس لكلي غير مضمن بعقيدة محددة أو هوية ثقافية محددة.

89 - مفهوم الكلي / العيش المشترك ذو مضمون دعائي أكثر منه مضمون فلسفي وعلمي محدد، لقيامه على فكرة وجود كلي قائم بمنأى عن الخصوصيات. الكلي ليس حالة بل مهمة تضطلع بها ضرورة واحدة من الخصوصيات. السؤال الدقيق ليس: كيف نتنازل عن خصوصياتنا

ليكون الحكم هو الكلّي بل: كيف تضطلع خصوصية ما بالكلّي؟

90 - الخصوصية التي يمكن أن تضطلع بالكلّي يجب أن تنجح في إضعاف خصوصيتها لفائدة الكلّي وفسح مساحة للكلّي في حدودها وعدم تحويل الكلّي إليها بل تحويل ذاتها إلى الكلّي وذلك:

معرفيا: بأن يكون الوعي بالحقيقة متسعا للآخر.

نفسيا: بأن تكون الحاجات النفسية متسعة للآخر.

جسديا: بأن لا تتسع كمية الرغبة لتضييق عن الآخر.

91 - تكون الخصوصية الإسلامية الأقدر على الإضطلاع بالكلّي للعلل التالية:

معرفيا: الوعي المنطقي الإستيمولوجي التأويلي الغيبي بالعالم هو بالضرورة وعي متسع للآخر لأن الحقيقة نائية عن الجميع بالتساوي ويتأولها الجميع بالتساوي. وحده الوعي الأونطولوجي لا يتسع للآخر بحكم تعيين الحقيقة لجهة دون الثانية.

نفسيا وجسديا: الوعي بالإنسان ككائن ممكن وموضوع تربية تحد من الحاجات النفسية والجسدية وترك مساحة للكلّي، ذلك يسمح للإنسان بالتحرك من خصوصيته للإضطلاع بالكلّي. وحده الوعي بالإنسان ككائن متعين يحول دون الوعي بمركزية التربية لديه ويحفظه ككائن طبيعي متوحش غير قادر على الإضطلاع بالكلّي.

92 - الوعي المنطقي الإستيمولوجي التأويلي الغيبي بالعالم والقرار التوحيدي المطلق غير الوضعي بشأنه هو التشخيص الدقيق لماهية العالم والأساس الحق لبناء الدولة وإدارة الاختلاف.

obeikandi.com

مقدمة

1- رغم تعدد وجوه الخلاف الدائر في الساحة اليوم في تونس والعالم العربي والعالم بين خيارات سياسية واقتصادية وتربوية وثقافية متباينة فإن وجه الخلاف الذي يطفو في كل مرة بما هو الأكثر حدة والأشد خطورة ورسوخا بعد أن تكون الخلافات كلها قد وجدت طريقا للتسوية هو الخلاف حول هوية الدولة والنمط المجتمعي. وهذا يعني أنه رغم أهمية الخلافات القائمة وحيويتها فإن الإيديولوجي يظل الخلاف الأكثر تعقيدا بلا منازع.

2- إن حدة الخلاف على هذا الصعيد نفسه تكشف عن هوية الخلاف الإيديولوجي بما هو الخلاف الذي يثيره على وجه الدقة الوجود الراهن للتيار الإسلامي. هو إذن الخلاف الواضح بين التيار الإسلامي برمته والتيار غير الإسلامي باتساع التسمية هنا وهناك. إن ما يؤكد ذلك الإصطفاك السياسي على قاعدة إيديولوجية والإمكانية الواسعة لتحالفات العائلة غير الإسلامية التي قد تتعدى كل أسباب الخلاف في الرؤية السياسية والإقتصادية والتربوية وخلافات الأمس القريب وبناء التحالفات الإستراتيجية الجديدة دون أن يكون الممكن قابلا للإتساع للتيار الإسلامي إلا تحت ضغوط جد قاهرة وللحظات وجيزة وعلى نطاق شديد المحدودية.

3- ماذا يعني أن يكون المشكل الأعلى والأدوم والأوسع امتدادا هو المشكل الذي يثيره التيار الإسلامي؟ ماذا يعني أن لا يكون الخلاف حول الخيارات الإقتصادية والسياسية والتربوية وحتى الثقافية في معنى ما هو الخلاف الأول ويكون على العكس الخلاف الإيديولوجي بين التيار الإسلامي والتيار غير الإسلامي هو العقدة الأولى التي تثوى وراء كل موقف سياسي وغيره والعقدة الأشد عمقا ودواما؟

ذلك يعني بشكل واضح أن الخلاف الأهم على الإطلاق هو الخلاف بشأن الرؤى التي لدينا للعالم أو هو بالأحرى الخلاف بين رؤيتين للعالم: رؤية إسلامية بمضمونها الديني الغيبي الإلهي والأخروي ورؤية غير إسلامية بمضمونها ضد-الديني الوضعي والدينيوي.

4- من الغريب حقا أن نقرر هذه النتيجة وعلى عجل في الوقت الذي يبدو فيه أن ما يشغل الجميع من أطراف سياسية وشرائح شعبية هو عناوين مثل "التنمية" و"الحرية" والعدالة" وما يتبعها من مشاكل البطالة والفقر والتوازن بين الجهات و"الديمقراطية" أي شكل النظام السياسي و"الإصلاح التربوي".. كيف نفهم أنه في الوقت الذي تعلق فيه عناوين من هذا القبيل في مستوى الحاجات الثورية والبرامج السياسية وتراجع كل مشاغل إيديولوجية، تقفز بشكل

غير مقرر وإلى الصف الأول الهموم الإيديولوجية ومشاكل الوعي بالعالم؟ أي معنى لسؤال العالم / رؤية العالم / وعي العالم في معارك سياسية وتنموية واجتماعية وتربوية؟ لا نتصور أن إجابة شافية عن هذا السؤال ممكنة دون اللجوء إلى الفلسفة. ولا نتصور أن جهة غيرها قادرة على إجابة سلسلة عن السؤال كالتالي: إن الإنسان هو في عمقه الكائن الذي لا تعني الأشياء لديه عدا وعيه بها ورؤيته لها وفكرته عنها. إن الحيوان وحده هو الذي تعني قطعة الخبز لديه مجرد قطعة الخبز هكذا عارية عن كل إحاطة للوعي بها. أما الإنسان فإن قطعة الخبز يحيطها بهالة من الوعي بها: ما إذا كانت ملكا له أم لغيره وما إذا كان قادرا على أخذها مع جرعة من الذل يسقيه إيها مستبدا أم لا أي ما إذا كانت مرفوقة بالكرامة أم لا.. إن كل هذه الأفكار وغيرها التي ترد على أذهاننا حينما تقدم لنا قطعة الخبز هي الفائض الذي لا نجده إلا لدى الإنسان مما نسميه بالوعي بالشئ المحيط به ضرورة. إنه يمكن حتى القول أن الإنسان لا يأكل قطعة الخبز مجردة بل يأكلها داخل غلاف من الوعي أو داخل فكرة، وهو قد يقبلها في غلاف من الوعي وقد يرفضها هي نفسها في غلاف آخر.

الفلسفة وحدها هي التي تنبها إلى أن المشكلات التنموية والسياسية وغيرها لا تأتي إلا داخل وعي بالعالم مهما كان ضيقه وقد يتسع إلى المشاكل الكبرى للوجود. من ثمة فإن السؤال الإيديولوجي الذي يقطن القضايا السياسية والتنموية سؤال طبيعي ومتسق تماما مع أي وجود سليم (غير مشوه) للإنسان.

5- نتصور لذلك أن أي محاولة لطمس السؤال الإيديولوجي أي سؤال الوعي بالعالم عن المشاغل التنموية والسياسية، بالإضافة إلى أنها محاولة يائسة، هي ترجمة دقيقة لفهم غير إنساني للإنسان وهبوط به إلى مرتبته الدنيا كحيوان. تأتي هذه المحاولة إما من جهة مستبدة تستهدف تحويل الناس إلى "قطيع تنموي" و"أشباح سياسية" أو جهة تقع تحت سطوة جهل قاتل تتصور إمكان تجريد موضوعات السلوك البشري عن الوعي بها وإحاطتها بالمعنى.

6- على هذا الأساس - أعني على أساس أن الإنسان لا يتلقى العالم الفيزيائي منه والتاريخي إلا على هيئة وعي به - فإن الفعل السياسي والتنموي يأتي في كل مرة على صورة موقف من العالم. وعلى هذا الأساس فإن الملامسة الأكثر طرافة للمشاكل ذات الطابع التنموي والسياسي والتربوي والاجتماعي هي ملامسة خيوط التوتر القصوى المتمثلة في وعينا بالعالم وفي مكافحة أهم الرؤى بشأنه والتي لاحظنا من قبل أنها بعدد رؤيتين ظاهرتين للعيان: رؤية إسلامية ورؤية غير إسلامية، أو بشكل أكثر عمومية الموقف الديني من العالم والموقف غير الديني.

7- يقدم الإسلام رؤية للعالم تفهم في الفكر الإسلامي كما في الفكر غير الإسلامي

كما يلي:

- أن هذا العالم الذي نعيشه ونلمسه ليس العالم الوحيد وأنه ليس مكثفيا بذاته في وجهه المباشر. إنه لنقصه يسمى مخلوقا ويسمى دنيا.

- إن عالما ثانيا أسمى يثوي وراء هذا العالم ويسمى إلهيا ويسمى أخرويا وهو على العموم غيبي.

- إن كل ترتيبات الوجود الإنساني الاجتماعي والسياسي من معاملات وتشريعات تعود بأساسها إلى الوجود الإلهي والاعتبار الغيبي للعالم.

غير أن مشكلات تعترض هذا الفهم للعالم يدعمها الفهم الوضعي للأشياء في وجهه العفوي والعمومي تماما كما في وجهه الفكري والفلسفي. تتمثل المشكلات رأسا في الإعتراض على التأول الغيبي للعالم بما هو تأويل لا يتفق والملاحظات المباشرة للفكر العمومي كما لا يتفق والعقلانية الحديثة خاصة في توجيهها الدعائي نحو التقنية ومن ثمة الوضعانية. يصعب اليوم بحسب المحددات الحديثة للعقلانية أن نجد مكانا للألوهية والغيب والآخره ومن بعد لكل البناء العقدي والتشريعي المترتب على ذلك.

هكذا فإن وعينا الحديث على النحو الذي هيمن به يمكن رسم ملامحه في النقاط التالية:

- هذا العالم كما يلقي أماننا على نحو مباشر وحتى بما هو عالم حسي هو كل ما هو العالم. إنه مكثف بذاته وحاصل على تعليله الأوتونومي.

- إنه لا مكان لافتراض شرط للعالم خارج، وراء ما هو قائم على نحو مباشر، أي لافتراض إله. وحتى افتراض الإله فإنه يتحول تحت سطوة القرار الصارم بوضعية العالم إلى افتراض سالب.

- لا معنى من ثمة لمفهوم الآخره بما أن كل ما هو العالم حاصل جملة وفي غير ما حاجة إلى لحظة آخره ليظهر الشيء نفسه.

- إن كل الإستباعات العقدية والتشريعية القائمة على أساس الغيب الإلهي والأخروي تصبح لاعية بالجملة. إن كل المعنى يصبح للوضعي فهما للأشياء وتشريعا.

لنسم الوعي الأول بالوعي الغيبي بالعالم والثاني بالوعي الوضعي بالعالم.

8- الوعي الغيبي بالعالم هو الوعي الذي لا يقدم اليوم نفسه إلا على هيئة وعي مهزوم. وهو مهزوم لأن العقلانية الحديثة التي تتحكم بمصير الفلسفة ليست إلى جانبه. إن الوعي الغيبي إذا أبان عن حالة انتصارية ما راها فليس لمبرر فلسفي متين بل فقط لإصرار عليه تحت إلحاح نفسي ودافع حضاري وحدوس من هنا وهناك أنه بعد شيء ما. لكن الحقيقة التي يجب الإصداح بها ليتقدم التفكير على أرض صلبة هي كون الوعي الغيبي بالعالم يمثل اليوم كوعي ضعيف بحكم اصطفاف الحق ضده إلى جهة العقلانية الحديثة والمعاصرة.

9- الوعي الوضعي بالعالم هو الوعي المهيم لبضع قرون خلت. وهو مهيم للسطوة

الباهرة للعقلانية الحديثة المدعومة بكثير من الانتصارات الحضارية والعلمية والتكنولوجية وبكثير من الدعاية والسلطة؛ أما الوعي الغيبي فيتقدم إلى العالم على العكس في سياق حضارة مهزومة سياسيا وعسكريا وثقافيا واقتصاديا وتكنولوجيا وإعلاميا. من ثمة كانت العلوية الواضحة للوعي الوضعي على الوعي الغيبي.

غير أن هذا الأخير له هو أيضا من الرسوخ ما للثقافة التي كرستها السنين وتحولت إلى "هوية" محولة معها هذا الوعي إلى ما تحولت إليه كما أن له من التجربة التاريخية ما لا يمكن طمسه بفعل هيمنة تجربة حضارية مغايرة. بالمقابل فإن الوعي الوضعي يتقدم بوجه آخر على هيئة تسلط واستعمار ويبد ملطخة بشلالات من دماء الشعوب ومن سلوكات الإستعلاء والعنصرية وعجز صارخ عن قيادة العالم وبسط سيادة الشرعية على المصالح الحضارية والسياسية والإقتصادية.

ثمة إذن وضع إشكالي لكلا الوعيين بالعالم. لكن الوعي الوضعي يبدو الأكثر قدرة على تخطي وضعه الإشكالي وعلى الظهور بمظهر المهيمن بحكم تملكه خلف آلة دعائية قوية مسلحة بنجاحات تكنولوجية وعلمية متواصلة وبعدة النقص وأزمة الثقة في الذات التي ترسخت في سياق الوعي الغيبي تماما كما ترسخت على الصعيد الحضاري والتاريخي له. مع ذلك تظل الإمكانات الهائلة للتفكير لدى الوعي الغيبي سواء لمخزونه التاريخي أو لآفاقه الحاضرة، إضافة إلى الأزمة التي يتخبط فيها الوعي الوضعي المعاصر، يظل كل ذلك رصيда بالمقابل لقيام الوعي الغيبي كند قار في المعادلة.

ثمة إذن وعيان بالعالم على درجة من التكافؤ رغم تفاوت وجوه الهيمنة بينهما. من ثمة قيمة المواجهة بين الإثنين.

10- ثمة تصنيف أول للمواجهة بين الوعيين بما هي مواجهة حضارية بمعناها التاريخي وحتى الجغرافي، مواجهة تتحول بمقتضاها كل رؤية إلى "هوية ثقافية" لأمة ما: الرؤية "الغربية" (المادية) والرؤية "الشرقية" (الروحية). ومهما كان من وجهة لهذه القسمة فإن تحويل الإسلام إلى هوية تماما كما تحويل الوعي الوضعي إلى هوية ثقافية لا يفيد أيا من الطرفين. إن طابع الكونية الذي يدعيه كل من الوعيين يغدو مهددا.

11- تنصور لذلك أن أفضل تصنيف لهذا الصراع هو تصنيفه الفلسفي باعتباره صراعا بين رؤيتين للعالم أو بين فلسفتين ووعين به: وعي وضعي دنيوي ووعي إلهي غيبي. إنه هنا فقط يمكن للوعيين أن يتحررا من الجمود الذي يصيبهما إذ يتحولان إلى هوية ثقافية وأن يوضع الصراع على قاعدة مرنة تسمح للوعي بالحركة. إن أفضل مواجهة نقوم بها هنا إذن هي المواجهة بين فلسفتين ورؤيتين للعالم وأن يتحول الصراع من صراع حضاري بالمعنى الضيق والمقضي للهوية أعني الذي ينتمي إليه الفرد ضرورة إلى صراع فلسفي بالمعنى المفتوح للهوية

على قرار عقلي حر.

12- ثمة هاهنا مشكل ذكر في سياق مختلف: صعوبة المواجهة الفلسفية الحرة بين فلسفتين ووعين بالعالم. إن الوعي الوضعي يقدم نفسه على هيئة المتنصر وسط كثيف من نيران الدعاية اللغوية (الحدائث - التقدم - العقلانية - العلمانية - حقوق الإنسان - الديمقراطية...) بينما يقدم الوعي الإسلامي نفسه على هيئة المنهزم وسط كثير من الغمط لإمكاناته والتماثل مع الوعي الوضعي المهيمن أو الإعراض عنه نهائيا نحو حالة من النصية القاتلة. في كل الحالات تبدو المواجهة الحرة لوعيين حقيقيين بالعالم عسيرة.

13- إذا غضضنا الطرف عن حالة النصية المتهافنة بطبعها فإن الصعوبة المركزية تغدو بالنسبة للفكر الإسلامي اليوم محاولة لتعليل ذاته من داخل الوعي المهيمن بالعالم. إن هذا يعني أن الفكر الإسلامي لا يفهم نفسه باعتباره وعيا مضاهيا بالعالم ونديا بل فقط باعتباره حالة من حالات الوعي الوضعي الذي قدم نفسه على صورة "كوني". لذلك لا يقدم الوعي الإسلامي نفسه كوعي أصيل قائم الذات بما هو وعي مختلف بالعالم وإنما كوعي ملقّق بشيء من اللسانيات وشيء من الفلسفة وشيء من النبوءة وشيء من التاريخة وشيء من الفينومينولوجيا وشيء من عقلانية هذا وشيء من عقلانية ذاك وشيء من هذه المدرسة وشيء من تلك.

14- إن التنبيه الذي نحن بصددّه بشأن وعيين بالعالم مختلفين جذريا وبشأن الهيئة الدعائية للوعي الوضعي وطبيعته المتأزّمة التي لا يخفيها هو نفسه وبشأن الإمكانات الباهرة للوعي الإسلامي - كل ذلك الهدف منه أن نبه إلى أن الإسلام لا يمكن تعليله من داخل الوعي الوضعي المهيمن إلا على نحو مهزلة، ثم هو لا يجب تعليله من داخل الوعي الوضعي المتأزم أصلا والذي يكشف عن نفسه كجزء من المشكل لا كجزء من الحل.

15- تشخص هذه الدراسة المشكل الفلسفي تماما كما المشكل الفكري العام بالنسبة للفكر العالمي برمته وللفكر الإسلامي خصوصا، سواء تعلق الأمر بأزمة التفكير ذاته أو بأزمة أسلوب الكتابة الملغزة لدينا اليوم وفقدان الفلسفة لطابع العلمية - تشخص كل ذلك بما هو مشكل الوعي المهيمن بالعالم كوعي وضعي بالعالم.

لذلك فإن هاهنا قرارا من البداية بأن الإشكالات التي بنتها الفلسفة والصعوبات العالقة في كل مرة تمت معالجة الإشكالات فيها، أعني المقترحات المأزومة في تاريخ الفلسفة، أكانت بناء أنساق أو عدمية مما انتهى إلى تسميته بـ "أزمة الفلسفة"، وسواء تعلق ذلك بالشأن الإبيستيمولوجي أو الأونطولوجي أو الأكسيولوجي، ثم الإستعمال العمومي للفلسفة في الصراعات الإيديولوجية والسياسية لهذه الجهة أو تلك، ومنها رأسا المواجهة المفتوحة التي تعلنها "العقلانية الحديثة" وهي تفترض استحواذاها على الموروث الفلسفي، أعني المواجهة مع الدين / الإسلام، تماما كما الحوار الذي يقيمه الفكر الإسلامي نفسه بالمقابل وعلي وجه الدقة

الردود على المواجهة وتبرير ذاته - كل ذلك يتحرك، بدوافع جد متعارضة، لكن ضمن الوعي نفسه بالعالم، الوعي المهيمن بالعالم منذ فجر الفلسفة، والذي أسمىناه بالوعي الوضعي بالعالم. نفترض هنا أنه لا يمكن للفلسفة ضمن هذا الوعي بالعالم أن تجد السبيل لتفكير أفضل لأزمته فضلا عن معالجة جيدة لصعوباتها ولا لبث روح جديد بات اليوم وهما من داخل الوعي الوضعي المهيمن بالعالم، كما لا يمكن على حد السواء للإسلام أن يجد تعليله في حدود استعمال هذا الوعي بالعالم إلا على نحو تلفيقي وجد مغالط.

لذلك فإن هذه الدراسة تحمل بالمقابل على عاتقها التنبيه إلى إمكان التفكير المختلف على قاعدة حوار الإسلام والفلسفة بشأن آفاق مثمرة لتفكير الإشكالات الفلسفية وكتابة واضحة وعلمية للقول الفلسفي وذلك انطلاقا مما نسميه بالوعي الجديد بالعالم كوعي غير وضعي بالعالم.

16- ثمة هاهنا محددات أساسية لهذه الدراسة:

الأفق الكوني للتفلسف

والوعي غير الوضعي

والمطلب العلمي.

17- الأفق الكوني: إن نمط التفكير الذي نحن بصددده هنا لا يفكر الإسلام بما هو هوية تاريخية أو جغرافية أو إثنية يعسر إدراجها داخل الكلي بل بما هو رؤية للعالم تندرج بسلاسة ضمن الكلي. وإذ نصدر هنا عن انشغال علمي - إيديولوجي في الوقت نفسه، فإننا نصدر أيضا عن قناعة بوحدة المشكل في الفكر الإنساني وأن الفكر الإسلامي ليس وحده المتسم بالأزمة من جهة تملكه لآليات تفكير متينة. إن الفكر الفلسفي برمته متأزم وإن أفقا يفتح هنا أو هناك يلقي بظلاله مباشرة على الجميع.

هكذا فإن انشغالنا هاهنا مضاعف، يتجه برأس نحو الفلسفة والفكر الإنساني عامة ويتجه برأس ثان نحو الفكر الإسلامي خصوصا. أما ما يتجه صوب الفلسفة، فهو تقديم مقترح أقصى لم تجد الفلسفة ذات الطابع الوضعي عموما الشجاعة للبوح به، مقترح أقصى حول الكيفية التي يكون بها الغيبي بعدا موضوعيا في المعرفة والوجود وهكذا يكون ما اعتبرته الفلسفة دائما وجودا ومعقولا وحقا على العموم، إنما هو في تسميته الجديدة مجرد شهادة لا تكتمل صورتها إلا بوجهها الغيبي.

وأما ما يتجه صوب الفكر الإسلامي فهو محاولة تقديم آليات أصيلة له تكون منغرسه في عمق الفكر الإنساني ومهيمنة عليها أو تبيان أن له "فلسفة" / "علما" هو الأهم اليوم في فهم العالم بل أنه بزعمنا الوعي الأخير الممكن بالعالم. إن الفكر الإسلامي تمرّقه تيارات أهمّها: تيار الركوض وراء إنجازات الفكر المعاصر - وهو المتأزم أصلا كما لاحظنا - وبناء

فكر إسلامي مرقّع؛ وتيار الانكفاء على الذات الذي لا يستطيع أن يرتقي إلى مخاطبة الآخر ونشر دين كوني هو الدين الخاتم أعني لا يستطيع أسلمة الفكر الكوني. إن الفكر الإنساني والفكر الفلسفي خصوصا ليس أقل تأزما من الفكر الإسلامي وتعطّشه إلى وعي دقيق بالعالم حتى نركض وراءه، كما أن الإسلام - قرآنا وسنة - لا تنقصه كنوز ومنارات للتفكير البشري يكون هذا الأخير في أمس الحاجة إليها حتى ينكفى (الفكر الإسلامي) على ذاته.

بعد ذلك فإن الفكر الإسلامي وهو يستأنف ذاته من خلال "فلسفة" تكون فلسفته وتكون في آن معا في تواصل تام مع تاريخ الفلسفة وتاريخ الإنسانية وتكون مقترحا جديا ذا طابع علمي لحل إشكالات الفكر الإنساني وأسلمته كما لحل إشكالات له خاصة، فإنه بذلك يضع نفسه كوريث شرعي للفكر الإنساني لا مثملا يكون الحال حينما يبني نفسه في قطيعة معه. وإذا كان وريثا شرعيا لإشكالات الفكر الإنساني ومعاناته، فإنه يمنح نفسه المشروعية، كما يمنحه الآخر مشروعية عولمة فلسفته تماشيا دائما مع طبيعة الدين الكوني والخاتم: الإسلام.

18- الوعي الوضعي: نذكر أننا نسمي وضع الفكر الفلسفي اليوم على صعيد واسع بوضع "الأزمة" Crise. وتعرّف الأزمة بما هي نهاية الثقة في العقل (نقد العقل) وفي الخلفية الوضعية positiviste للفلسفة عامة ومنها النهاية العدمية nihiliste للفلسفة. الأزمة على وجه الدقة هي تأرجح تاريخ الفلسفة بين حدّين كبيرين: إما منح مضمون وضعي للعالم يكون فيزيائيا أو ميتافيزيقيا أو حجب المضمون عنه على نحو عدمي. ومن ثمة إما وضع العالم تحت السيادة المطلقة للعقل واعتباره عالما "واقعا" (لا مجال فيه لما بعد العقل ولا لما بعد الواقع) - وهذا تشخيص لمختلف الفلسفات القديمة (أفلاطون - أرسطو...) والحديثة (ديكارت - كانط - هيغل...) - وإما الخروج المطلق عن العقل كما عن واقعية العالم نحو أفق عدمي (لا مجال فيه للمعايير ولا للأسس ولا للقيم ولا لحقيقة ما للعالم) - وهذا تشخيص للفلسفة المعاصرة المسماة ما بعد حداثة post-moderne (نيتشة - هيدغير - فوكو - داريدا...).

حينما اتخذت الفلسفة مسارها الأول (العقلاني - الوضعي) ظلّ يلاحقها غير العقلاني، اللاعقلي irrationnel وغير المتجسّم واقعا irréal سواء في قراءة الأشياء الفيزيائية أو المعرفة عموما أو الظواهر التاريخية. أمّا حينما حاولت الفلسفة المعاصرة استيعاب هذا البعد (اللاعقلي - اللاواقعي) في قراءة العالم، فإنها لم تؤكّده كبعد إلا بما هو عدم néant ولسان حالها يقول: فعلا، إن ثمة بعدا للعالم غير وضعي، لكنه بالضبط اللاشيء، العدم.

هذه النهاية للفلسفة وهذا التأرجح ليس فقط غير مريح حينما يلقي بظلاله خارج الفلسفة لنعرف ونؤسس الحياة بشكل عام، ولكنه غير مريح أيضا وغير مطمئن للفلسفة نفسها. فإن النقد الذي وجه للعدمية يقضي بأن نحافظ على هوية ما للعالم / حقيقة ما دنيا له. من ثمة كانت العودة إلى الفلسفة ما قبل العدمية، الحديثة مثلا، وحتى القديمة للحفاظ على هدفية ما للحياة

ومعنى ما للتفكير وجوهر ما للعالم. إن وضع الأزمة الذي وصفناه والتأرجح ذهابا وعودة بين الانحصار في حدود العقل وحدود الواقع وبين السقوط في هوة العدمية، ذلك ما وضع الفكر برمته أمام الإشكال التالي: كيف نخرج من محدودية / ضيق / تناهي العقل والواقع دون السقوط في عدمية مطلقة؟ وبصياغة أخرى كيف نقدّر البعد غير العقلي، غير الواقعي في قراءة الأشياء دون اعتبار هذا البعد كعدم السلبي لا غير؟ وبصياغة ثالثة: كيف نخرج من ثنائية وجود / عدم (المعادلة التي مفادها: ما ليس وجودا حاضرا، واقعا معقلنا فهو عدم) إلى ثنائية أرحم وأرحب تعتبر الخروج من العقلانية المغلقة والوضعية الجامدة، لا سقوطا في العدم بل انفتاحا على وجه آخر للعالم / على بعد آخر لم نشهده على مدى تاريخ الفلسفة؟

واضح أن وضع الفلسفة قد اشتغل وفق ثنائية وجود - عدم، ما ليس وجودا بمعنى الحضور المطلق والتحدد والواقع فهو "لاشيء"، "لاواقع"، "وهم"، "عدم". وهذه الثنائية هي أساس الأزمة. ذلك أن تاريخ الفلسفة، لكي يقرأ العالم (الفيزيائي - العقلي - التاريخي)، فإنه لم يستطع حصر هوية هذا العالم في ما يسيطر عليه العقل وما يحتويه الواقع / الحضور المطلق. لكنه لم يستطع بعد هذا العجز إلا أن يفترض أن العالم جوهره العدم: لا حقيقة له ولا إله وراءه ولا هدف منه.

تبين هذه الدراسة إذن إلى الأمر التالي: إن الوعي الوضعي لم يفهم العالم إلا وفق ثنائية وجود - عدم. الإيجاب وجود والسلب عدم أو العكس، الكلي وجود والجزئي عدم أو العكس، لهذا وجود والماوراء عدم أو العكس... إن ما هو قائم على نحو موجب - هذا القلم وتلك الشجرة وذلك النجم، ثم "القلم يكتب" و"الشجرة مثمرة" و"النجم ساطع" - كل ذلك موجودات. أما السلوب التي تحمل عليها - "هذا ليس قلما" و"الشجرة غير مثمرة" - فهي معدومات. هكذا الشأن بالنسبة للفعل acte فهو وجود، أما الإمكان فعدم. إن هذا الوعي يواجه صعوبة بالغة بشأن وضع الأشياء وعلاقاتها، إذ يقتضي الأمر أن ينحل وجود الشيء ليتسع لوجود مقابل، أن يحمل إذن عدما ما. ولما كانت ثنائية وجود - عدم حادة إلى الحد الذي لا يمكن وفقها تحليل العلاقات المرنة بين الأشياء وتداخلها، فإن تاريخ الفلسفة قد أضحي يطلقها لفائدة ثنائية نزع أنها ثنائية الغياب والحضور.

19- المطلب العلمي: يدفع إلى هذا المطلب نوع الكتابة الفلسفية الذي ينتشر اليوم والذي يصفه المتفلسفة قبل غيرهم بالغموض واللاعلمية. من ثمة وضع الفلسفة نفسها التي تضاعف أزماتها من اتهام أول لها بالصورية إلى اتهام جديد لها بالغموض واللاعلمية حتى في صورتها. لا نعتني هنا كثيرا بتفصيل ظاهرة غموض القول الفلسفي هذه وتمييز أصلها الطبيعي في غموض الموضوع الفلسفي نفسه من جهة ومحدودية الوعي للإحاطة به من جهة ثانية - تمييز ذلك عن أصلها المتكلف بدعوى أن قيمة الفلسفي في غموضه. إننا نكتفي فقط

بتأول إيجابي للظاهرة هو الذي تتحرك الدراسة برمتها في أفقه.

أطروحتنا هنا هي التالية: إننا نفهم الغموض الملازم للتفلسف المعاصر بما هو نتيجة طبيعية لهجوم الوعي الجديد غير الوضعي بالعالم على الوعي الوضعي المهيمن لدينا على نحو أربك اللغة تماما كما أربك التفكير وآلياته. ولأننا لم نؤهل آليات تتسع للوعي الجديد ولغة تناسبه فقد كان المسعى تمطيط الآليات الوضعية المتهالكة واللغة وكانت النتيجة في أطف أوصافها الغموض. إن المشكل كما نشخصه هنا إذن يتمثل في أننا نجد أنفسنا أمام حالة غير وضعية للكائن، ولأننا لا نجد في اللغة وفي آليات التفكير ما يشير إليها في طبيعتها اللاوضعية، تكون الإشارة الموضعة إليها غامضة بالضرورة.

هكذا فإننا نفترض أن كتابة فلسفية واضحة تكون ممكنة إذا تعهدنا بتسمية العالم في أبعاده المختلفة دون إصرار على تطويع بعضها لبعض وأساسا دون تحويل البعد اللاوضعي إلى البعد الوضعي. لكن هذا يعني أن الفلسفة يمكن أن تتحول مضمونا وأسلوبا إلى قول علمي متميز.

إن هذه الدراسة تستهدف مباشرة في النهاية تأهيل "فلسفة" / "علم" ممكن للفكر الإسلامي يكون به أقدر على تكوين رؤية للعالم انطلاقا من أشد المفاهيم أصالة في الإسلام - في القرآن والسنة تحديدا وعلى ترتيب رؤاه السياسية والعملية عموما وفهم التشريعات انطلاقا منها في مستوى ثان. إننا نشدد في كل مرة على أن هذه الفلسفة لا تسمى إلا استرسالا "فلسفة". وفي الحقيقة فإن هذا البحث يخفي نقدا للفلسفة لجهة الطابع اللاعلمي الذي ما فتى الفلاسفة أنفسهم (كانط مثلا) يكافحونه وهم يبحثون للفلسفة عن نوع من السلوك المضبوط بقانون وموضوع ما. إن بحثنا يساهم في الأفق نفسه، في مجاوزة الطابع اللغوي الفضفاض للتفكير الفلسفي والذي وضع اسم الفلسفة نفسها موضع استفهام وفي ضبط السلوك الفلسفي على هيئة "علم". لذلك فإننا نسمي في كل مرة هدفنا هنا بـ "فلسفة" كما بـ "علم".

20- إن إدراك الفلسفة طريق العلمية كما تبرهن عليه الدراسة إنما يصبح ممكنا في الحالة الوحيدة التي تطلق فيها الفلسفة وعيها الوضعي بالكائن إلى وعي غير وضعي بالكائن. إن الفشل المتوالي الذي منيت به الفلسفة بشأن مشروع الفلسفة كعلم إنما مرده إلى ترتيب القول الفلسفي بحسب بنية وضعية للكائن مفترضة. تقرأ الدراسة كل "مفاجآت الكائن" التي أربكت القول الفلسفي ودفعته بعنف شديد إلى هجرة طموح العلم، تقرؤها بما هي الإمتداد غير الوضعي للكائن الذي بنى دونه حصونا وضعية فيرد بهجوم كاسح لينبهنها إلى البنية غير الوضعية للكائن والتي بالإنبتاه إليها فقط يستقر القول الفلسفي على "علم مطلق". إن المفارقة الغريبة في الدراسة التي تضطلع بالكشف عنها هي إذن التالية:

إن الصياغة الدقيقة للعلم هي بالضرورة صياغة غير وضعية وإن الموضوع الذي أمانا

(هذه الطاولة وتلك الشجرة وهاتيك السماء..) ليست كائنات وضعية.

ولكي نعمق الإستغراب نقول:

إن غير الوضعي قابل للصياغة العلمية في شكل معادلة، برهان، علم.

ولكي ندفع الإستغراب إلى أقصاه نقول أخيرا:

إن غير الوضعي هو الوحيد القابل للصياغة العلمية البرهانية وهو الذي ما فئى يكون

موضوعها أبدا وإن الوضعي غير قابل للصياغة العلمية أصلا ولم يكن موضوعها يوما.

21- إن "الفكر" (التعريف المعاصر للتفلسف) و"العلم" (التعريف القديم والحديث

للتفلسف) يتكاملان تماما في المشروع الجديد للفلسفة العلمية التي شغلها "البنية غير الوضعية

للعالم". إن التنافر الذي تشهده الفلسفة إلى حد اليوم بين المفهومين (حيث يرفض العلم

التفكير غير الصارم ويفرض الفكر الصرامة العلمية والإلتزام الإستيمولوجي) مرده بتأويل هذه

الدراسة إلى الوعي الوضعي بالكائن الذي لا يتسع في آن للتقعيد والتحرر. إن الوضعي إقصائي

بالماهية.

22- نفترض هكذا أن بداية جديدة للفلسفة خلاقة وعلمية معا وتعليلًا متينًا للإسلام لا

يكون إلا ضمن وعي جديد بالعالم، وعي غير وضعي بالعالم. ذلك ما تنبه هذه الدراسة إلى

تشكله صراحة حينًا وتضمينًا أحيانًا كحالة راهنة للتفلسف، أعني لتحسس أفق متميز لمعالجة

إشكالات الفلسفة وللتفكير المختلف لأزمته، ثم لاستعمال موسع رائد للفلسفة وخاصة لتصور

مغاير لما هو الإسلام معللا في وجهه العقدي والتشريعي. نفترض هنا أن صعوبات الفلسفة

يمكن تذليلها إذا أفلحنا في إدخال البعد غير الوضعي للعالم إلى حيز السلوك الفلسفي، كما

أننا نفترض أن تعليلًا متينًا للإسلام، بشأن أدق مسائله - الإسلام، الإيمان، الآخرة، الصلاة،

الزكاة، الصوم، وما يتلوها من سلسلة المفاهيم المتواترة وبشأن التشريع - يصبح ممكنًا.

23- تفسر هذه الدراسة من ثمة الأمر التالي:

- إن وعيا جديدا بالعالم ليس بوضعي يتشكل اليوم على أنقاض وعي وضعي مهيم

وإن كل الصعوبات التي لا يمكن تذليلها ضمن الوعي السائد بالعالم، يمكن تذليلها ضمن

الوعي الجديد بالعالم.

- إن هذا الوعي الجديد بالعالم يشير مباشرة إلى الإسلام وإن الإسلام لا يمكن تعليله

ضمن العقلانية السائدة أو ضمن الوعي المهيم بالعالم غير أنه معلل بالكامل ضمن الوعي

الجديد بالعالم، وهو بالضبط، أي الإسلام ما يقصده الوعي الجديد بالعالم مع تدقيق حرفي

للمفاهيم.

24- تضطلع هذه الدراسة بالمهام التالية:

- التنبيه إلى أننا بصدد وعي جديد بالعالم من خلال متابعة الأفق الجديد للتفكير بما

هو أفق الغيب الذي ما انفك ينحت من داخل الفلسفة نفسها متمثلا في النتائج التي أدى إليها البحث عن مساحة ثلاثة للحركة، عن حدّ وسط يوضع فيه معا سواء بسواء العقلي واللاعقلي، الواقع واللاواقع، الموجود واللاموجود، ما نرى وما لا نرى. إن ما أسفر عنه البحث بهذا الشأن قرارات واضحة لتخفيف ثقل الموجودات وفتح مساحة للغياب داخلها، قرارات بأن العقل أقل عقلانية ممّا نتصوّر وأن اللاعقل أقل لاعقلانية ممّا نتصوّر وأن المادّي أقل مادية ممّا نتصوّر وأن الروحي أكثر موضوعيّة ممّا نتصوّر، وبكلمة مجملة أن المعقول واللامعقول والواقع واللاواقع والمرئي واللامرئي هي الوجوه الموضوعيّة متساوية الحضور ومتساوية القيمة في تشكيل بنية أي كائن.

يتعلق الأمر هنا بتمييز قطعي بين الوضعية والموضوعية. إن الوعي غير الوضعي هو الإمتداد الموضوعي للوعي في المسافات المكانية والزمانية والمفهومية غير المحصاة وضعا للكائن. من ثمة اللقاء الطريف والقابل لكل الدراسة المنطقية بين موضوعية الكائن والوعي الغيبي الإلهي به، أو، والمعنى نفسه، ووعي الغيبي بما هو الإمتداد الموضوعي بامتياز "لهذا" نفسه والذي تتعاطى معه بكل الوسائط الموضوعية المعلومة بما هو المكون البنوي الآخر له. إن الدراسة تقدم أفقا جديدا لتفكير مجمل القضايا المركزية للفلسفة وعلى رأسها القضايا الوجودية (الله - الآخرة..) سماته - أعني هذا الأفق - التنبيه إلى أهمية الدراسة البنوية للكائن لكن مفتوحة على الإمتداد غير الوضعي للبنية. إن نمط الوعي الذي هذا شأنه يستطيع أن يوفر في الوقت نفسه عناصر دراسة علمية للموضوعات لكن أيضا موضوعية بإخراج غير وضعي. - الكشف عن أن المفاهيم المركزية للإسلام - إذا لم يكن العالم هذا نفسه وضعا على ما اعتقدنا طويلا وكانت مكوناته الموضوعية أبعاده الغيبية - هي المكونات الموضوعية لبنية الكائن، أي كائن: هذه الطاولة أو تلك الفكرة أو ذلك الشعور أو العالم برمته... إن المفاهيم المركزية للإسلام ليست مفاهيم فوق الكائن لأن الكائن نفسه فوق ما تتصور من طبيعة له وضعية. إنها الأسماء الأخرى لما يتقرر في الفلسفة من أبعاد موضوعية للكائن غير وضعية. من ثمة اعتبار الدراسة أن مهمتها الأساسية "ترجمة" لا استعادة حرفية للإسلام ولا تغييرا مهما كان فيه.

تصدق الدراسة هذا القرار في نهاية تحليلها بقراءة فلسفية جديدة للمفاهيم الإسلامية المعلومة: الله، الإسلام، الإيمان، الدنيا والآخرة، الجنة، الشيطان، الملائكة، الصلاة، الإحرام، القيام، الركوع، السجود، الزكاة، الصوم، الحج، عرفة، البيت الحرام، الصفا والمروة، الطواف، الأركان، الواجبات، السنن... تمضي هذه القراءة من التعليل الموضوعي لهذه المفاهيم وكونها المفاهيم الأساسية لبنية الكائن، أي كائن كان فيزيائيا أو رياضيا أو نفسيا، كوسمولوجيا أو تاريخيا أو لسانيا، أكان ذا مضمون إيديولوجي أو آخر حتى بعض النماذج التفصيلية لتأكيد

الأطروحة. هذا يعني أن هذه المفاهيم هي التي بني بواسطتها العالم برمته وهي التي يقوم عليها كل سلوكنا المعرفي أو العملي بوعي منا أو بغير وعي. إنها المفاهيم ذات القيمة النبوية القارة بالنسبة للكائن / للشيء / للحقيقة بالمعنى الواسع لذلك والتي لا يطالها تغيير المضامين الإيديولوجية لوعينا بشيء ولا حتى الاعتراض عليها ورفضها لأن رفضها نفسه يتم من داخلها هي عينها وبواسطتها ولينتهي من ثمة، خلال رفضها نفسه، إلى تأكيدها من جديد.

تستهدف الدراسة إذن الكشف عما يلي: الطبيعة النبوية للإسلام برمته دون أن يكون لفظ "النبوية" هو أفضل لفظ معبر عن واقع الحال إلا في الحدود التي لا نجد فيها الأقرب منه. نوضح فقط هذا المفهوم على النحو التالي: لكي لا يكون لهذا المفهوم هنا المعنى الشكلائي فإننا نفهمه بتطعيمه بلفظ "الإمكان" الذي ترى الفلسفة المعاصرة على هيئته العالم. تصبح النتيجة إذن أن الإسلام كما نوضحه هنا هو المكونات الأساسية للكائن / البنية الأساسية له دون فهم شكلائي أو هو البنية الأساسية للحية للكائن ككائن. هذا يعني أن الكائن، أيا كان المضمون الفيزيائي له إن كان فيزيائيا أو المعرفي إن كان عقليا أو السيمانطيقي إن كان لسانيا أو القيمي إن كان عمليا أو الإيديولوجي أو الحضاري أو غيره، فإنه من جهة بنيته وعلى نحو قار، ليس سوى راسم لاسم من أسماء التوحيد الإلهي في بحثه عن الوحدة أو بحثه عن الاستقلال وليس سوى معرف بحسب آخره له يجمع عناصره بالنظر إليها ويسمى وضعه الإشكالي قبالتها بالدنيا ثم هو بعد ذلك ليس إلا في حالة ما تسمى صلاة أو زكاة أو صوما أو حجا أو ركوعا أو سجودا أو تسيحا أو تكبيرا أو حمدا أو طوفا أو سعيًا أو وقفة وليس إلا بصدد القيام بركن من أركانه أو واجب من واجباته أو سنة من سنته... ذلك معنى كون الإسلام هو بنية الموجود نفسه من الجماد حتى الإنسان ينجزها طوعا أو كرها: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلُومًا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (الرعد 15)؛ ﴿... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾ (الإسراء 44)؛ ﴿... وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ...﴾ (النور 41).

بعد ذلك فإن الدراسة تمضي، للبرهنة على جدية المبحث، إلى نماذج من التفاصيل المتعلقة بالصلاة وعددها وعدد ركعاتها والمعنى الفلسفي الدقيق في كل ذلك للحركات والأعداد والمفاهيم وكذا الحج والمعاني الفلسفية المتينة لأركانها وواجباته وسنته وهو ركن الإسلام الأجلّي الذي نقرأ فيه بالوضوح الكافي مجمل المفاهيم الفلسفية وبنية الوجود التي صيغ بحسبها الإسلام، نقرأها في شكل جبال وهضاب وسهول وفي شكل نقاط وخطوط ودوائر وفي شكل مساحات وهيئات وأوقات وفي شكل معالم طبيعية وأخرى بشرية. تقدم الدراسة هاهنا النموذج الذي يمكن أن ننسج على منواله لوعي الإسلام برمته بما هو مكتوب بأدق المفاهيم المنطقية المكونة لبنية الكائن بعد أن تكون قد فكت ألغاز وجهها الإشكالي:

المنطقي والأونطولوجي، المطلق والنسبي، المكان والزمان والمفهوم، السلب والإيجاب، الكلي والجزئي، القبلي والبعدي، الضروري والمستحيل والممكن، الذات والموضوع، الهوية والاختلاف..

25- هكذا فإن الإسلام ومن ثمة الدين برمته من آدم حتى عيسى عليهم السلام هو القرار الوحيد بشأن العالم الذي ينسجم والبنية الدقيقة للموجود وهو وحده الذي يمكن أن يسمى علما أقصى في مجال غير مجال العلوم الصحيحة المعهودة وهو وحده الذي يمكن أن يستأثر في التاريخ الراهن للفلسفة باسم "الفلسفة الأخيرة" وأن يرفع الفلسفة إلى مرتبتها التي طالما حلمت بها منذ النشأة أعني الفلسفة كعلم أعلى أو بالدقة كـ "العلم الأعلى بامتياز" لا يفضلته عن الإسلام عدا كون الإسلام هو "العلم الأعلى كلية" والفلسفة هي "العلم الأعلى مترجما في هذا العصر أو ذاك، في هذا المكان أو ذاك، بهذا الشكل أو ذاك".

26- تتمثل الآلية التي نعتمدها هنا لربط قضايا الفلسفة بقضايا الإسلام في النقاط النهائية غير الوضعية للفلسفة (المفزعة للوضعية التي جثمت على تاريخ الفكر الفلسفي بكل تجلياتها والعقلانية نفسها إحدى هذه التجليات)، أعني "الوعي الجديد بالعالم" بما هو وعي بالبعد الحاضر لكل شيء والبعد الغائب الملازم له بنويا كمكون فعلي موضوعي لهذا الوعي، التقاط ثنائية الحضور والغياب التي هيمنت على الفلسفة المعاصرة - التقاط ذلك ودفعه وتعميقه بما هو "فلسفة في الغيب والشهادة".

إن ثنائية الغيب والشهادة في التصور الإسلامي هي بنظر هذا البحث أجمل صورة لما يريد الفكر المعاصر أن يؤسسه قليلا بالنجاح وكثيرا بالفشل. لكن في كل الحالات، وكما أن "الغيب والشهادة" لا يتخذ أحدهما صفة الوجود والآخر صفة العدم في قراءة العالم، فإن هاهنا مناسبة أولى لنرى القربى الشديدة مع الأفق الجديد الذي دسسته الفلسفة في نهاية تاريخها، أفق الغياب والحضور. إلا أن مهمة هذا البحث لا تتوقف عند هذا التشابه في الأسماء. ذلك أن البحث محاولة تحليلية ودراسة تقنية للظواهر يجلي من خلالها البنية الشهادية - الغيبية للأشياء - لهذا "القلم" الذي نكتب به وهذه "الورقة" التي نكتب عليها تماما كما للمعرفة بمختلف عناوينها.

إن مفاهيم الغيب والشهادة لم تغب في الحقيقة عن الفكر الإسلامي. ثمة وعي واضح للفكر الإسلامي بخصوصية مفاهيمه واشتغال واسع عليها. لكننا مع ذلك نزعم ما يلي: إن الفكر الإسلامي لم يتناول هذه المفاهيم من خلال دراسات متخصصة لبنية الأشياء وأساليب المعرفة لكي يكشف أن هذه الأشياء نفسها التي نراها بأعيننا يخترقها الغيب كبعد مكون حتى لإدراكنا البصري (نذكر هنا كتاب الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي Le visible et l'invisible الذي يقول الكثير مما يهمننا في هذا الصدد) وطريقة اشتغال العقل

نفسها إذ يسمّي العالم أو يعرف أو يبنى أحكاما أو يقدم تعليلًا أو ينشئ برهانا أو غير ذلك، فإنه ينشط وفق آليات طريفة في التغيب والاستحضار، وبكلمة وفق حركة بين الغيب والشهادة. إن الفكر الإسلامي إذ لم يبلغ إلى علمي أنه أنجز دراسات علمية متخصصة لإفحام مفاهيم الغيب والشهادة في فهم العالم فإنه اشتغل عليها على نحو أكثر منه لغوي وربما حتى دعائي لا يبلغ حد الاستعاضة بها عن فكر سائد وامتلاكه وتوجيهه.

لذلك فإن هذا البحث يسعى إدخال مفهوم الغيب / مفهومي الغيب والشهادة في قلب المعارك الفلسفية أي في حوار علمي وتقني مباشر حول فهم الأشياء وبنية العالم وطبيعة المعرفة. بل إن المهمة الأكبر هي في تبيان أهلية هذين المفهومين لإخراج الفلسفة مما أسمىناه آنفا بالأزمة ولحلّ الإشكالات المستعصية بحكم أن تأويلنا للإشكالات العالقة يقول: إن شرط الصعوبات التي تعود في كل مرة تحاول الفلسفة تذليلها - تعود بثوب آخر، إنما هو الإصرار على الوعي الوضعاني بالعالم، وإننا إذا كشفنا البعد الغيبي في الظواهر وفي أشكال معرفتنا، فإن أفق الحلول ينكشف بدوره.

إن مهمة البحث في النهاية إذن إنما هي تحقيق استئثار الإسلام باسم الفلسفة كلّها باعتبار أن الصورة التي يبحث عنها الفكر لنفسه إنما هي اشتغاله حسب حركة غيب / شهادة وأن الاسم الأفضل اليوم هو أن تصبح برمتها فلسفة في الغيب والشهادة وفلسفة في التوحيد.

يتعلق الأمر هنا بمقاربة الأفق الذي بدأ يطمئن إليه الفكر الفلسفي وإن على نحو عديم والذي سماته الأساسية التخفيف من وجود العالم، من ثقل حضوره أو من وضعيته وإدخال بعده الغيبي، غير الوضعي في التكوين الموضوعي له - مقارنة ذلك بالمفاهيم الأساسية للدين / الإسلام ووعيه بالعالم. يتعلق الأمر بعد ذلك بإدخال مفهوم الغيب / مفهومي الغيب والشهادة في الفلسفة أي في تحليل ظواهر العالم وأساليب المعرفة كمفهومين موضوعيين وذلك مكان ثنائية الوجود والعدم التي تقف وراء تكرار أزمة الفلسفة. ذلك أن كل صعوبات الفكر الفلسفي المتمثلة في عدم فهم العلاقة بين ثنائيات الكون (مثل ثنائية الماهية والوجود / الكلي والجزئي / الذات والموضوع / العقلي واللاعقلي / التاريخي واللاتاريخي / الفيزيقي والميتافيزيقي / الحقيقة والخطأ) والمؤدية في الأخير إلى ترافض هذه الأطراف واختلال الميزان المبني به العالم - ﴿... وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمان 7) - إنما مأتاها التصور "العقلي الجاف التقني والوضعي" والذي بحسبه لا يوجد شيء إلا ليعدم ضده. أما ثنائية الغيب والشهادة فإنها تقضي بأن كل شيء يوجد بمقدار - ﴿... وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد 8) - ليترك المقدار الباقي لغيره، وإنه بهذا الشكل يمتلك حضورا فحسب لا وجودا كاملا ويحتفظ ببقيته غائبة وذلك حق غيره. إن كل شيء له وجه في الشهادة ووجه في الغيب.

27- لا شك أن ذكر "الغيب" مربك جدا في هذا السياق، أعني في سياق لم تكف

فيه الفلسفة عن تقسيم العالم ووعيه إلى "هذا" و"ميتافيزيقي". وإذا لا يكون الميتافيزيقي في الإستعمال الأكثر شيوعا بعدا لهذا بل مقابلا سيئا له، وإذا يكون (الميتافيزيقي) مرادفا للغيب، فإن هذا الأخير لا يتصور بعدا لهذا - الوضعي.

لذلك نعتني هنا بتوضيح مفهوم الغيب وفرقه عن الميتافيزيقا كما تفهم في الإستعمال المهيمن في الفلسفة. إننا نعتني لذلك، إذا لم نفلح في فك الرباط المفهومي بين الغيب والميتافيزيقا، بما يمكن تسميته آنيا بـ "الغيب الموضوعي". لكن الحقيقة أن الميتافيزيقا نفسها ليس موحدا مفهومها. إنها ليست مماهية دائما للـ "ماوراء" au-delà. إن ميتافيزيقا الـ "ماوراء" واحدة فحسب من أشكال الميتافيزيقا التي هي أيضا ميتافيزيقا الذاتية، ميتافيزيقا الحضور..

بعد ذلك فإن الميتافيزيقا في تصريفها كـ "ماوراء" نفسه ليست كلها موضوعا للإعتراض منذ كانت. إن كانت يميز بين ميتافيزيقا يعترض عليها وميتافيزيقا يؤسسها تماما كما يهدم هيدغير ميتافيزيقا لبيني ثانية.. الميتافيزيقا في المعنى الذي ما فتئت الفلسفة تؤسسه هي الموقع الأفضل للنظر إلى الشيء. إنه في هذا المعنى فحسب تتقاطع الميتافيزيقا والغيب لا في المعاني السلبية الآتية. ولقد سبق أن أشرنا إلى أنه في هذه المعاني، فإن الميتافيزيقا نفسها وضعية على طريقتها. إن الغيب كما يرد في الإسلام، مكون موضوعي لهذا نفسه، مكون أنطولوجي لا قوام للشيء إلا به ومكون ابستمولوجي لا غنى للسلوك المعرفي عنه. إنه مقوم قابل بعد ذلك للدراسة والتكميم ولكل ما هو قابلة له المعطيات الوضعية. من ثمة كان ممكنا إدخال مصطلح الغيب إلى حيز الفكر الفلسفي وقد نضج المفهوم أصلا داخله وتفكير الإشكالات الفلسفية على ضوءه.

28- إن تاريخ الفلسفة نفهمه بما هو تاريخ فك الارتباط بين الموضوعي والوضعي وتوسع الوضعي على النحو الذي يتجلى فيه الغياب كمكون موضوعي متميز للكائن ومن ثمة هجرة الفلسفة من الوضعي إلى غير الوضعي بمعان عدة: من المباشر إلى غير المباشر ونشأة الرمزية؛ من الفعل والتعين إلى الممكن؛ من الموجب والحضور إلى السالب والغياب؛ من الأشياء إلى العلاقات، من الهويات والجواهر إلى عديماتها...

29- تشكل بنية المعرفة خلال التاريخ القديم للفلسفة والحديث من جملة من الخصائص نرتبها على النحو التالي:

- العلاقة المباشرة بالشيء موضوع المعرفة والطبيعة المتعينة له: نتصور هنا أن العالم أولا متعين على هيئة حضور ثم هو ثانيا منكشف أمام الخطاب وأن علاقة الواحد بالآخر لا تخترقها وسائط. يختلف الأمر طبعا بين المدارس الحسية والتجريبية التي تتصور العالم الحسي منكشف أمام المعرفة وبين المدارس العقلية والمثالية التي تتصور العالم العقلي منكشف أمام المعرفة. في كل الحالات فإن العالم ماثل أمامنا سواء تعلق الأمر بحواسنا أو بعقولنا.

أما إذا اعترضنا بأن الحقيقة منذ أفلاطون تقع وراء وسائط ظاهرة بدءا بالمثال الأفلاطوني الذي نمر إليه بوسائط حسية حتى الروح المطلق الهيجلي الذي نمر إليه بتوسط تجربة الإغتراب، زد على ذلك كون الفلسفة على مدى تاريخها ما انفكت تلقي بالحقيقة "وراء" هذا العالم الذي يتولى دور الوساطة إليها - إذا اعترضنا على هذا النحو فإنه من اللازم أن نوضح أن المثال نفسه أو الروح المطلق ثم "الوراء" عامة كل ذلك يتحول في نهاية المطاف إلى موضوع مباشر للعقل على نحو يشير إلى أن الوساطة حالة طارئة على الحقيقة وليست وضعاً أصلياً للأشياء. بعد ذلك فإن تاريخ الفلسفة يتمثل كحركة لإزاحة الوسائط الصورية والعقلية والذاتية لبلوغ العلاقة المباشرة بالحقيقة أو الشيء نفسه.

- الحقيقة بما هي مطابقة الخطاب مع الموضوع: لما كان العالم ماثلاً أمام الذات ومنكشفاً للخطاب وكانت الوسائط حالة غير أصلية وغير هيكلية في الوضع ما قبل المعاصر للفلسفة، فإن الحقيقة تغدو معرفة بمدى المطابقة بين الخطاب والموضوع المباشر له حسياً كان أو عقلياً. تكون المطابقة هنا على نحوين: إما مطابقة المعرفة للموضوع كما هو الشأن في الفلسفة القديمة أو مطابقة الموضوع للمعرفة كما هو الشأن عموماً في الفلسفة الحديثة المسماة بالذاتية.

- الحقيقة بما هي خاضعة لحكم القيمة صحة / خطأ: لما كانت علاقة الخطاب بالعالم قابلة للتحقق على هيئة مطابقة بينهما كما على هيئة عدم مطابقة في معنى أن الخطاب قد يتهاوى على شاكلة الموضوع نفسه أو على هيئة مغايرة فإن العلاقة قابلة إذن لممكني الصحة والخطأ. - الخاصية الضرورية والكلية والواحدة للحقيقة: إن حدوث التطابق بين المعرفة والعالم بالإيجاب كما بالسلب يعني نهاية الممكنات وتحقيق الضروري. بعد ذلك فإن المعرفة الضرورية تغدو قابلة لرفعها إلى مستوى الكلّي وتوسيعها إلى كل الحالات المماثلة للحالة الأولى. لكن الحقيقة التي تتطابق فيها المعرفة وموضوعها وتقضي كل الممكنات غير المطابقة ثم ترتفع لتشمل كل الحالات المشابهة على هيئة كلي، لا يبقى لها هكذا إلا أن تكون واحدة لا مساحة فيها للتعدد.

مثال: هذه "الورقة" التي نكتب عليها نسميها هذا الاسم ونسند إليها هذه الوظيفة ونتصور أننا نتحدث عن شيء ماثل أمامنا ذي هوية قارة. إن خطابنا يصبح هكذا قابلاً للتطابق مع هذا الموضوع إذا قلنا "هذه ورقة" كما لعدم التطابق إذا قلنا عنها "هذا قلم". أما في حالة التطابق فيكون قولنا أنها ورقة صحيحاً وأما في حالة عدم التطابق فيكون قولنا أنها قلم خطأً. هكذا حينما تستقر هوية ما للشيء تتطابق معها ونقصي عنها الاحتمالات المضادة لها كاحتمالات خاطئة يصبح قولنا "هذه ورقة" قولاً واحداً بما هو خلو من إمكانيات غيره ويصبح من ثمة ضرورياً وكلية ومطلقاً.

30- بالمقابل فإن بنية الفلسفة المعاصرة تشكلها الخصائص التالية:

- تحلل الطبيعة المتعينة للعالم إلى ممكن والإنسحاب النسبي للعالم عن المباشرة: إن ما هو واضح تماما في الفلسفة المعاصرة هو تلاشي الطبيعة الحضورية للعالم وتقدم مفهوم الممكن كتعريف جديد للعالم. لكن ما ليس واضحا إلا قليلا هو القرار المتعلق بتقرير العلاقة غير المباشرة بالعالم.

إن مساحة واضحة من القول الفلسفي المعاصر لا تتوانى في التصريح الشجاع أن علاقتنا بالعالم تقع من خلال وسائط لا تحصي وأن العالم يقع إذن على مسافة منا. ليس أرنست كاسيرر هو الوحيد الذي أعلن ذلك في فلسفة الأشكال الرمزية وفي محاولة حول الإنسان ولكن ربما الأكثر عناية بالأمر.

غير أن ما يجعل القرار في هذا الاتجاه غامضا في الفلسفة المعاصرة التشديد بالمقابل على مجاوزة الميتافيزيقا والعودة إلى هذا العالم المباشر وإلى الأشياء ذاتها بلا توسط يفسد حقيقة الأشياء. ثمة هنا صعوبة إذن: هل نقرأ الفلسفة المعاصرة كوعي بالوسائط واستبعاد للعلاقة المباشرة المطابقة والميتة أم كعودة إلى المباشرة ونبد للوسائط المفسدة للحقيقة؟ إن ما يمكن أن يكون المعرف الأمثل للفلسفة المعاصرة هو حالة وسطى يجمعها مفهوم الممكن. ذلك أننا بهذا المفهوم لا نجد أنفسنا في علاقة مباشرة بالعالم بالمعنى الدقيق للكلمة بما أن كل استعداد مختلف للذات أي كل توسط إليه مغاير يأتي بالعالم على نحو مختلف. لكن في الوقت نفسه لا تعرف الحقيقة نفسها أو الشيء ذاته إلا كهذا الممكن.

- إنتهاء علاقة المطابقة مع العالم وتحولها إلى علاقة تأويل: بما أن العالم قد فقد طبيعته كتعين وانتهى إلى تعريفه كممكن وبما أن أي استعداد مختلف للذات يأتي بالعالم على نحو مختلف فإن المطابقة تفقد شروطها لتنشأ شروط مقابلة للتأويل. ليس معنى التأويل هنا مقاربة العالم على نحو قد لا يصدق إذ يكافح بالحقيقة بل معناه توجيه ممكن العالم وفق استعداد ما للذات مع الإبقاء على إمكان التوجيهات المغايرة. ولأن العالم ليس هنا محددا على هيئة واحدة فإن العلاقة معه لا يمكن أن تتحول إلى علاقة مطابقة.

- إنتهاء حكم القيمة صحة / خطأ: لأن التأويل لا ينطلق من تعين للشيء يكون معيارا للتطابق معه وعدم التطابق ولأن كل توجيهات الممكن وفق استعداد ما متاحة فإنه لا يوجد هاهنا تأويل صحيح للأشياء وآخر خاطئ. إن كل توجيه للشيء وفق استعداد ما للذات يتيح الممكن ويقطع الطريق عن حكم القيمة أي عن تمييز التأويلات إلى خطأ / صواب.

- تفكك خاصيات الضرورة والكلية والواحدية بشأن الحقيقة: بانتهاء التمييز القيمي ومن قبله انتهاء المطابقة بين الخطاب والشيء وتحول كل الأحكام إلى متاحة بشأن العالم ذي الطبيعة الممكنة، فإن خصائص الضرورة والكلية والواحدية تتلاشى لفائدة الحقائق الإحتمالية

والجزئية والتعددية.

مثال: حينما نأخذ المثال الآنف لننظر إليه ثانية أعني هذه الورقة نفسها وهي الآن بيد بائع الفواكه. نفاجأ أنه يسمى الشيء نفسه "قرطاسا" ويسند إليه مهمة حفظ الفواكه المعدة للبيع. إن ما حسبناه هوية أولى للشيء تطابق معها قولنا وحسبناها صحيحة وغيرها خاطئا ثم حسبناها مطلقة في طبيعتها وواحدة قد تفككت عند أول اختبار لها.

إن هذا الشيء الآن ليس ورقة وليس معدا للكتابة عليه، فهأنا هوية أخرى. وهذا يعني أن قولنا الأول ليس مطابقا للشيء ثم أن ما تصورناه مساحة من القول الخطأ غدا قولاً صحيحاً وهكذا لم تعد تسميتنا الورقة ضرورية وكلية ومطلقة وواحدة بل إحصائية وجزئية ونسبية ومتعددة.

هكذا ننتبه إلى أننا لم نسلم من البداية هوية هي الورقة وإنما كنا بصدد تسمية علاقة، نسبة للشيء إلى من يكون معنياً بالكتابة كطالب العلم. وفي الحالة الثانية نسمي علاقة جديدة للشيء نفسه ببائع الفواكه. وهكذا ففي كل مرة تتغير علاقات الشيء، تتغير وظيفته ويتغير اسمه أي تتغير هويته.

بعد ذلك فإذا كان الشيء نفسه قد أسميناه إذن في علاقة أولى بالورقة ثم في علاقة ثانية بالقرطاس وفي علاقة ثالثة غير ذلك، وإذا كان الشيء من ثمة محض علاقات ونسب، فماذا يكون الشيء إذا افترضناه خلوا من العلاقات والنسب؟ من الواضح أنه لن يكون شيئاً على الإطلاق عدا إمكان محض وقابلية فارغة أو أيضاً عدم بشكل ما.

31- هكذا وبهذا التحول المهم في تاريخ الفلسفة من فهم حاضري للعالم بما هو هوية وجوهر إلى فهم ممكن له بما هو لاهوية وعدم ومن فهم مطابق للحقيقة إلى فهم تأويلي ومن تمييز قيمي للأحكام إلى مجاوزة القيمة ومن تصور واحد ضروري كلي مطلق للحقيقة إلى تصور تعددي إحصائي خصوصي نسبي، تقرر الفلسفة المعاصرة أنها قد قطعت الشوط الأهم في تاريخ الفلسفة نحو نمط جديد من التفلسف الحر ما بعد الميتافيزيقي إذ لم يبق للعقل ما يثقل كاهله مما يتجاوز الفكر نفسه من هوية مسبقة للعالم أو للفكر تصادر حق التفكير سلفاً ومن مطابقة وتمييز قيمي وواحدية في نمط الحقيقة ينهي الحق في التفكير المختلف والموسع.

32- غير أن هذه الدراسة تنبه إلى ما يلي:

- أن ما تتصور الفلسفة اليوم أنها خطوات عملاقة في مجاوزة الميتافيزيكا إنما هي من جديد إعادة لإنتاج الميتافيزيكا في ثوب معاصر مغر بلاميتافيزيقيته هو ثوب الممكن / العدم وثوب اللغة. إن العدمية قرار ميتافيزيقي جديد بشأن العالم لا يتميز في شيء عن القرار المثالي والقرار المادي والقرار الذاتي.. إننا في كل هذه الحالات نمسح العالم هوية وننتظمه في تصور ونقصي من جديد إمكانات مغايرة في التفكير ونتجاوز إمكاناتنا العقلية في الحسم في ماهية

العالم ونصنع معيارا للتطابق معه ومن ثمة للقيمة والحقيقة الكلية. أما إذا افترضنا العدمية قرارا لاميتافيزيقيا حرا فإن فقدان الفعلي للهوية والمعيار والحكم القيمي لا يسمح ببناء معرفة ولا بتواصل حولها ثم إن ذلك لا يصدقه واقع الحال.

- أن المجاوزة الحق للميتافيزيقا والبداية الحرة للتفكير لا تتفق مع أي هوية نمنحها للعالم ولو كانت العدم نفسه وأن العدم لم يلب مطلب التفكير في التحرر بما هو ليس شيئا سوى هوية معدومة أي هوية على نحو جديد وأن الفكر الفلسفي ينفث اليوم على البحث عن مفهوم جديد ومقام جديد للتفلسف الراهن.

33- إن خصائص التفلسف الممكن راهانا هي الواقعة ضمن التوتر التالي:

- أن لا يكون مقام التفكير هوية ما ولو كان العدم، ذلك أن العدم نفسه هوية ككل الهويات التي تنتهي إلى الأسر المسبق للتفكير وقتله بالمطابقة مع معيار ومع قيمة ومع حقيقة.

- أن يكون قابلا ليكون مقاما فعليا للتفلسف أي أن يكون شيئا ما فعليا لا فراغا مطلقا. وهذا يعني من جهة أخرى أن يكون ثمة ها هنا هوية فعلية ما للتفكير حولها والتطابق معها وصناعة القيمة وفقها وترتيب الحقيقة بشأنها.

يقع إمكان التفلسف راهانا داخل صعوبة شديدة نصوصها في الإستفهام التالي: كيف نفكر وفق الإعراض الأقصى عن الهويات ولو كان العدم نفسه (أي بتحرر تام من مسبق الهوية ومن تطابقها وقسمتها القيمية للعالم وواحدة حقيقتها) ولكن على قاعدة فعلية للتفكير أي وفق هوية فعلية وقيمة واضحة وحقيقة محددة؟

34- لمعالجة هذا الإشكال العضال وإيجاد مقام جديد للتفلسف يفتح الأفق لفلسفة ممكنة راهانا فإننا ننبه إلى أن الخصائص التي ذكرناها للتو لا تجتمع في أي من المفاهيم التي نحتها تاريخ الفلسفة من مثال أفلاطوني وجوهر أرسطي وذات مفكرة ديكارتية وذات متعالية كانطية وروح مطلق هيغلي ووجود هيدغري وعدم تشير إليه الفلسفة المعاصرة إجمالا. لماذا لا تفلح كل هذه المساعي الفلسفية في صناعة أفق جدي مختلف للوعي البشري وتعيد في كل مرة إنتاج العدو الذي تقايله: الهوية والتطابق؟

35- الأطروحة المركزية الكبرى الأولى لهذه الدراسة هي التالية: إن الوعي الأونطولوجي بالعالم هو الشرط الأساس للمشكل الفلسفي وهو الأصل الأول للمعضلة القارة للفلسفة وإن تاريخ وعينا الفلسفي برمته هو تاريخ هذا الوعي الأونطولوجي بالعالم. هذا الحكم نسجه على الفلسفة منذ طاليس حتى أفلاطون فديكارت فالفلسفة المعاصرة. إن الفلسفة باتجاهاتها المختلفة المادية أو المثالية، الموضوعية أو الذاتية، الجوهرانية أو العدمية ما فتئت تتصور أن العالم الذي بين أيدينا عالم مباشر، بمعنى أن هذا الذي نحن بمواجهته من عالم هو الشيء نفسه الذي قد يقع منا على مسافات مكانية أو زمانية أو مفهومية مختلفة، لكنه مباشر لأن نمط

الوعي الوحيد المتعلق به هو في كل مرة وعيه كـ "شيء" مكاني أو زماني أو مفهومي لا كـ "كلمة"، كـ "منطق". اللغة هنا أو المنطق ليس حكما على الشيء وليس سابقا له بل محكوم به وعاقب عليه. إن الشيء هو موضوع معالقتنا الأول الذي نرتب على أساسه اللغة والترتيب المنطقي للقول.

إن أقصى إجراء في هذا الاتجاه كان قد حول العالم إلى لغة (كما في السوفسطائية أو في فلسفة اللغة المعاصرة أو في الهرمينوطيقا) وكان الأقرب لأن يحول الأولوية للغة والمنطق، هو نفسه وعي شيعي بالعالم لا منطقي. الدليل عليه أن القرار اللغوي هنا بتجليه التأويلي المغربي أننا بحالة لغوية، هو عينه قرار محكوم بقرار أصلي أننا بمواجهة عالم عديمي.

إن وعينا بعلاقتنا المباشرة بالشيء لم تتغير على مدى تاريخ الفلسفة إلا من حيث فهمنا لهذا المباشر: في المادية نباشره بالحواس وفي المثالية نباشره بالعقل وفي الموضوعية نباشره كموضوع خارجي وفي الذاتية نباشره كموضوع داخلي وفي الجوهرانية نباشره كجوهر وفي العدمية نباشره كعلاقة. إنه الوعي الأونطولوجي بالعالم الذي ما قئى يهيمن على الفلسفة منذ طالس في لباس المادية والمثالية والموضوعية والذاتية والجوهرانية والعدمية.

بالمقابل فإن مطلب التفكير الفلسفي هو في كل مرة التحرر من العلاقة الأونطولوجية بالعالم أي من ثقل الأونطولوجيا لكن دون جدوى. إن المادية مسعى للتحرر من الحضور الثقيل للمثالية لكن المثالية في المقابل والإتجاهات العقلية في التفكير مسعى مماثل للتحرر من الحضور الثقيل للمادية. غير أن هذا هو أيضا شأن الذاتية التي تعد خروجاً من المباشرة المادية والمثالية على حد سواء. بعد ذلك فإن العدمية مسعى هو الأقصى للخروج من كل أشكال المباشرة والعلاقة الأونطولوجية بالعالم التي تظل قارة في حالة الفهم الجوهراني للعالم. أما إذا كانت العدمية نفسها تنطلق هي الأخرى أولاً من حالة أونطولوجية للوعي هي أونطولوجيا سالبة فإن مجمل تاريخ الفلسفة إذن يراوح مكانه بشأن محاولة الخروج من الوعي الأونطولوجي.

هكذا فإن هذه الدراسة تنبه أولاً إلى أن الإشكال الكبير الذي يشغل الوعي الفلسفي ولم يجد السبيل لفك ألغازه هو سؤال الخروج عن الوعي الأونطولوجي والتحرر من العلاقة المباشرة بالعالم الثقيلة والمعيقة لكل تعليل للمعرفة والسلوك.

أما ثانياً فإن الدراسة تنبه إلى أن التحرر من الوعي الأونطولوجي لا يكون فقط بالتخفيف منه أي تحويله من مادة إلى فكرة إلى ذات إلى عدم. إن كل هذه الحيل لا تغير من الأمر شيئاً بما أننا في جميع هذه الحالات نتصور أنفسنا في علاقة مباشرة بالعالم الذي نباشره كمادة أو كفكرة أو كذات أو كعدم، علاقة هي الحاكمة على المعرفة واللغة والمنطق. إن المطلب الفلسفي الأساس هو القلب الفعلي لهذه الأولوية والحاكمة والبداية الفعلية من المنطق مع تأخير فعلي لمباشرة العالم لنا والإلقاء به في الغياب.

36- إن إلقاء العالم في الغياب والتأخر عنه إلى مستوى المنطق والتعاطي معه بأدوات المنطق ومبادئه وأساسا مبدأ التناقض، كل ذلك بطريق التأويل هو ما يعني قلبا جذريا للنعوت على النحو التالي: إن مجمل ما بين أيدينا مما تعودنا تسميته بالأشياء - القلم والجبل والقمر.. - يجب النظر إليه ضمن تأخر الوعي الأونطولوجي وتقدم الوعي المنطقي بالعالم، بما هو معطيات منطقية، علامات، آثار، كلمات، وبلغة القرآن آيات. إن هذا هو التحدي الخطير المطروح على الوعي الفلسفي الراهن والذي لا نتصور دونه إجراء إلا أن يكون تكرارا للوعي الأونطولوجي وصعوباته.

لا مناص، من أجل قرار فلسفي جدي يعد أعتى قرار ثوري منذ طاليس، إلا أن نبعد شبح الأونطولوجيا عن وجه الفلسفة ونحول عالمنا إلى عالم منطقي ترى الأونطولوجيا فيه فقط على هيئة "شيء ما" غائب يتخلل الكلمات والإستدلالات المنطقية. إن هذا الإجراء الثوري هو ما نزع من أن الفلسفة لم تتخذه على مدى تاريخها. لقد لاحظنا من قبل أن مجمل ما أنجزته الفلسفة في هذا الإتجاه هو تعويض أونطولوجيا بأخرى: أونطولوجيا مادية بأخرى عقلية وأونطولوجيا موضوعية بثنائية ذاتية وأونطولوجية جوهرائية بأخرى عدمية، إلخ...، لكنها لم تجرؤ البتة على القرار الأهم: تعويض الأونطولوجيا بمنطق.

37- ثمة ولا شك ثمن باهض لهذا الإجراء الثوري هو الذي يعطل إنجازاه على مدى تاريخ الفلسفة: التشكيك في الصفة الوضعية للعالم واحتمال تأخيرها إلى موقع غير مباشر له، موضع غيابي والتصرف معه في وضعه المباشر ككلمات وعلامات وآثار وآيات. إن الثمن هاهنا باهض جدا لأنه يعني تحويلا لوعينا بالكامل من وعي وضعي بالعالم إلى وعي غير وضعي به. 38- لقد أشرنا أعلاه إلى ما انتهت إليه الفلسفة المعاصرة ولكنها عدلت عنه إلى الوعي

نفسه بالعالم مترجما في مفهوم العدم الذي فهم كالعادة كموضوع مباشر يقع في وجه الوعي، أعني (ما انتهت إليه الفلسفة المعاصرة ثم عدلت عنه): إن قرارا فلسفيا خطيرا تتضح اليوم حروفه أكثر فأكثر في الفلسفة المعاصرة مفاده أن العالم الذي ظننا طويلا أنه قائم هنا تحت أيدينا وعلى علاقة مباشرة هو بالتدقيق الشديد يثوي "خلف"، "وراء"، "بعد" كم من الوسائط لا مفر لبلوغ العالم من قطعها وأن الخطوات التي قطعناها باتجاهه ضد المثالية والصورية والماوراء ونحو "الشيء نفسه" كما في العبارة الفينومينولوجية الشهيرة، قد تبينت في الإتجاه المقابل كخطوات للإبتعاد عن العالم واتخاذ مسافة منه وخطوات له هو نفسه للإسحاب عنا. إن العالم يرقد اليوم بقرار فلسفي خالص في ثنايا مسافات مفهومية وزمانية ومكانية يستحيل قطعها.

39- أقول هنا "يستحيل" وليس فقط "من العسير ذلك" لأن المسافات التي تحول بيننا وبين علاقة مباشرة والعالم ليست من جنس المسافات الطارئة والمشروطة بوضع تاريخي أو

حالة نفسية أو عقلية للفرد. إنها بالأحرى من جنس المسافات الهيكلية والبنوية المتعلقة ببنية العالم والإنسان وموقع الواحد من الآخر. إن العالم إذن "أصليا" وليس "حدثيا" واقع وراء مسافات وناء عن العلاقة المباشرة به.

40- لا يتعلق هذا القرار بالعالم في البعض من حقائقه الكونية النائية علانية عن استحضارها أو الحقائق العقلية غير ذات الحضور العيني. إنما المقصود هنا العالم بكل تفاصيله وفي أوسع دلالة له. ولكي نقطع الطريق على الفور عن أي تأول مخصوص للعالم فإن هذه الطاولة التي أكتب عليها وهذا القلم وهذه الخزانة التي أمامي وكل الأشياء التي تمثل بين أيدينا هنا والتي تقع تحت الحواس - كل ذلك لا يقع أمامي مباشرة وإنما أنا أدركه عبر وسائط معلومة في الفلسفة منذ القديم وتزداد اليوم كثافة ووضوحا. من الغريب أن أقول أن هذا القلم الذي أمسكه بيدي وكل الأشياء التي ذكرت هنا تقع على مسافة مني وأن علاقتي بها ليست مباشرة على الإطلاق، ولكن هذا منتهى القرار الفلسفي الخطير الذي نحن بصده.

41- ماذا يعني أن يكون العالم بداية من هذا القلم وهذه الطاولة حتى أبعد الأشياء عنا - ماذا يعني أن يكون على مسافة منا وفي علاقة غير مباشرة بنا؟

العلاقة غير المباشرة والتعاطي مع الشيء من خلال وسيط إليه لا يحصل على معناه إذا كان الشيء نفسه قابلا ليكون في العلاقة المباشرة بنا. هناك لن يكون من معنى للتوسط. إن التوسط يكون فقط ممكنا في الحالة التي تغيب فيها الأطراف المتعاقبة بعضها عن بعض. آنذاك يكون دور الوسيط استحضار الأشياء بعضها لبعض. بقي أن الغياب قد يكون غيابا مكانيا ويكون الوسيط مستحضرا لغير المباشر مكانا وقد يكون غيابا زمانيا ويكون الوسيط مستحضرا لغير المباشر زمانا وقد يكون غيابا مفهوما ويكون دور الوسيط مستحضرا لغير المباشر مفهوما. أن يكون العالم إذن على مسافة منا وغير مباشر لنا هو أن يكون غائبا عنا. ذلك ما نتصور أن الفلسفة المعاصرة لم تفلح في بلورته وظل يشكل مصدر تخوف أدى في الأخير حتى إلى تحويل العدم إلى حضور وتعين. لكننا نفترض بالمقابل أن هذا الغياب هو الدلالة الدقيقة لعالم غير مباشر يقوم من خلال الوسائط، وإنها المناسبة التي نجدها لنفترض المفهوم التالي الذي نفترض قدرته على الإضطلاع بالمهام الفلسفية المعلقة حتى اللحظة ونفترضه أفضل موقع للتفلسف الراهن: الغيب.

42- يستغرب أن يكون تأولنا لتاريخ الفلسفة يؤدي إلى اعتبار مفهوم الغيب الموقع الأكثر راهنية للتفلسف الممكن اليوم من حيث أنه بالمقابل موضوع رفض الفلسفة المعاصرة بماهي مجاوزة للميتافيزيقا. هل نحن إذن بصدد مجاوزة الميتافيزيقا / الغيب أم بصدد اعتبارها الموقع الأفضل للتفلسف الراهن؟ هل يكون مفهوم الميتافيزيقا في الفلسفة عينه مفهوم الغيب في الإسلام؟ هلا يكون الغيب نفسه المجاوزة الأفضل للميتافيزيقا؟

الـميتافيزيقا موضوع ضروري للتفكير أما الغيب فموضوع ممكن له؛ الميتافيزيقا موضوع مباشر للتفكير ومهيمن عليه أما الغيب فموضوع غير مباشر للتفكير منسحب هو نفسه ليتقدم من خلال علامات تأويلية لتفكيرها فهو من ثمة قائم في حدود العقل فحسب والعقل مهيمن عليه. وبكلمة مختصرة الميتافيزيقا وضع أونطولوجي للأشياء بينما الغيب وضع منطقي لها فحسب. إن العلاقة بين المباشر والأونطولوجي والغبي والمنطقي يمكن توضيحها على النحو التالي: إن الحضور المباشر للشيء يغني عن التعاطي المنطقي معه انطلاقا من علاماته بما أن الحكم هنا هو الحضور الأونطولوجي عينه. أما غياب الشيء فمناسبة للتعاطي المنطقي معه من خلال العلامات المشيرة إليه.

43- إن تحويل التفكير من المقولات المعلومة للفلسفة (مثال - ذات - عدم..) إلى جهة مقولة الغيب هو تحويل لطريقة الوعي بالعالم من فهم لكوننا بصدد الوضع الأونطولوجي نفسه للعالم إلى كوننا فحسب بصدد الوضع المنطقي والإستيمولوجي له. ماذا يعني ذلك؟ هل نحن بصدد مثالية جديدة ونمط عقلي خالص في فهم العالم؟ كلا، ذلك أن هذا يصدق على ما نسميه بالمفهومي الفاقد للإحالة الأونطولوجية. أما المنطقي فهو إمكان أونطولوجي. وهذا يعني أن فهم العالم باعتباره علامات هي موضوع التعاطي المنطقي معه فحسب، إنما هو تعاط في الوقت نفسه مع الممكن الأونطولوجي للعالم. لكن حيث هاهنا أونطولوجيا ممكنة فإن الأونطولوجيا نفسها خارج المنطق لكون معطى أساسيا في التفكير.

44- بهذا الإجراء نكون قد قررنا موقفا جديدا من الميتافيزيقا. إن معالجتها المعلومة بحسب ثنائية الفيزيقي والميتافيزيقي أو النسبي والمطلق / التاريخي واللاتاريخي يمكن أن نستعيض عنها بثنائية المنطقي والأونطولوجي. هاهنا تبين جذور الميتافيزيقي بما هو الفراغ الذي يفتح عليه المنطقي كإمكان أونطولوجي. إن هذا التأويل المنطقي يمنح معقولة عالية للميتافيزيقي وتبريرا موضوعيا عالي الدقة.

بهذا التحويل لمقام التفلسف إلى موقع الغيب وتحويل العالم من اعتباره حضورا أونطولوجيا إلى اعتباره علامات أو آيات ذات قيمة منطقية تشير إلى أونطولوجيا غيرها أو آخرة - بكل هذا ومثله يكون التفلسف الممكن راهنا تفكرا بشأن الإسلام. لذلك لاحظنا أن المفاهيم الإسلامية جملة (الغيب والشهادة - الدنيا والآخرة - الإسلام والإيمان - الصلاة والزكاة - الآيات..) تصبح المعنية المباشرة بنمط التفلسف المقبل وتغدو الأكثر قابلية للتعليل بحسب هذا الوعي الجديد بالعالم.

45- إذا كان الأمر متعلقا إذن بموضوع هو الغيب فإن جوهر سلوكنا الفلسفي أو لنقل إن ماهية الفلسفة برمتها هي التأويل. هاهنا فإن تعريف للفلسفة يلتقي تماما في ظاهره مع الوعي

المعاصر بها بما هي هرمينوطيقا / تأويلية لدى البعض وبما هي خلق للمفاهيم لدى الآخر.. غير أن ما نود التنبيه إليه هنا أمر جد مهم: إن مجمل التعريفات المعاصرة على هذا النحو لا تبلغ في منتهى تحليلها درجة التأويل كما نفهمه هنا. إن التأويل في الوعي المعاصر قاعدته عقيدة لا تأويلية، كون هذا العالم جوهره عديمي. بعد ذلك فإن التأويل ليس سوى تأكيد لهذه العقيدة. السبب هو في كل مرة الوعي الأونطولوجي بالعالم الذي لا يسمح باتخاذ قاعدة تأويلية للتأويل. من ثمة لم يكن دقيقا بالمرة أن تعرف الفلسفة المعاصرة بما هي تأويل للعالم، مقارنة بل فقط بما هي قرار عقدي جديد مضمونه العدم تماما كما هو شأن كل التاريخ السابق للفلسفة بما هو قرارات عقدية: المثال، الجوهر، الكوجيتو...

إن الوضع الوحيد للفلسفة الذي تسمى فيه بالمعنى الدقيق تأويلا هو وضع هجرانها لوعيها الأونطولوجي وتحولها إلى وعي منطقي بالعالم أي إلى التفلسف من موقع الغيب حيث الإمكانيات المختلفة قائمة بالمعنى الكامل للكلمة.

46- حيث الأمر يتعلق بتأويل لعالم هو غيبي وحيث العلاقة بالعالم الغيبي علاقة منطقية لا كما هو الحال مع الحضور الأونطولوجي للعالم فإن الجسر الوحيد الذي لدينا مع العالم (ملكات المعرفة ومنهجها) ليس الموضوع نفسه بل مبادئ العقل التي تشتغل في غياب الكائن وحول العلامات والمعطيات التي يتقدم بها إلينا وأولها مبدأ التناقض.

47- بشأن التأويل وفق مبادئ العقل فإن الدراسة تكشف عن أخطاء أساسية للوعي الوضعي تركسه في التناقض دون مخرج ممكن:

- فهم الكائن في حدود هذا، المباشر وتصور أننا بمواجهة شيء، أونطولوجيا لا فقط بمواجهة منطق وصورة ذهنية للعالم.

- يؤدي هذا إلى تعيين الحق في كل مرة في مضمون (أونطولوجي) لا في صورة (منطقية) باعتبار ما يغري به الوعي المباشر بالعالم من كوننا بمواجهة للأونطولوجيا نفسها وللمضامين.

- توهم أنه من الممكن تحصيل العالم في مضمون ما (الماء - الهواء - التراب - النار - اللغة - المثال - الجوهر - الكوجيتو - الهوية - الأنا المتعالي - التاريخ - إرادة القوة - الوجود...) الشيء الذي يصطدم بهوة سحيقة من المضامين لا قاع لها.

- من حيث أن القرارات الشكلية ضرورية بنيويا فإن خصائص هذا الوعي هنا هي كما يلي:

حصر الكائن في حد وحيد من حدوده أو في البعض منها بحكم عدم إمكان اتساع هذا لغير ذلك أي لإدراك كلية الكائن: إما النظر إليه من حيث عناصره أو من حيث لحظاته أو من حيث درجاته أو من حيث مستوياته.. فهو

إما المكان أو الزمان أو المفهوم، الكلي أو الجزئي، التغير أو الثبات، الهوية أو الاختلاف، الإيجاب أو السلب، الذات أو الموضوع، الظاهر أو الباطن، القوة أو الفعل. وفي إجراء متقدم: الوحدة المذبية للاختلاف أو الانفصال غير المبرر... التفكير بحسب ثنائية وجود / عدم بما هي أساس الوعي الإمي المتأزم الآنف.

الوقوع دون الشيء نفسه / نسيان الشيء نفسه كنتيجة ضرورية لما تقدم.

فهم تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ تحصيل الحق - هنا إما على هيئة تقدم نحو الإكمال أو على هيئة إظهار لممكن أو غير ذلك.

بالمقابل فإن الوعي الغيبي يعيد ترتيب الوعي بالكائن على نحو يفتح على خروج فعلي من الإشكال:

- فهم الكائن بما هو ممكن منطقي مائل أمانا لا حدث أونطولوجي. إنه في هذا ليس سوى صورة ذهنية ذات امتداد لكنه قائم كأونطولوجيا منسجة وممكنة.

- يؤدي هذا إلى النأي عن تعيين الحق في كل مرة في مضمون (أونطولوجي) والتوجه صوب تعيينه كصورة (منطقية).

- الكف عن تحصيل العالم في مضمون ما لا متناهي وتأويله بما هو عالم منطقي ينتهي عند الصورة المنطقية المنسجمة حدودها.

- من حيث أن القرارات الشكلية ضرورية بنيويا فإن خصائص هذا الوعي هنا هي كما يلي:

وعي الكائن من ثمة بما هو جملة من الحدود المختلفة طبائعها. الكائن جملة من العناصر واللحظات والدرجات والمستويات، وإن كل ما يقع أمانا إنما هي حدوده التي ترجو تأليفها.

التفكير بحسب الثنائية حضور / غياب بما هي أساس الوعي الكلي بالشيء.

تفكير الشيء نفسه بما هو كلية الأبعاد وبما هو من ثمة المطلق والواحد.

فهم تاريخ الفلسفة لا بما هو تاريخ تحصيل الحق - هنا بل بما هو تاريخ مطابقة الصورة المنطقية مع الموضوعات الأونطولوجية دون جدوى ومن ثمة إعلان أن الموضوع الأونطولوجي المبحوث عنه في وضع انسحاب أصلي وأن الأونطولوجيا ممكنة فحسب هنا.

وفي كلمة فإن المضمون السالب الذي تعترض عليه الدراسة هو المتمثل في أن تاريخ وعينا الفلسفي الوضعي لم يفهم الكائن إلا من خلال بعد وحيد من أبعاده أو عنصر من عناصره أو درجة من درجاته أو لحظة من لحظاته أو مستوى من مستوياته أو وجه من وجوهه أي أنه لم يفهم الكائن إلا على نحو تبسيطي. ذلك أن فهم الكائن في كليته أمر جد عسير يستدعي أساسا حالة من الخروج عن الإدراك الوضعي المباشر والمبسط والساذج.

بالمقابل فإن المضمون الذي تضطلع الدراسة بتبينه هو المتمثل في الوعي الغيبي الذي يفهم الكائن بما هو ترتيب دقيق وكلّي لمجمل أبعاده وعناصره ولحظاته ودرجاته ومستوياته أي أنه يفهم الكائن في طبيعته المعقدة. ذلك ما لا يحتمله إلا خروج عن الإدراك الوضعي إلى إدراك له في نقطة لوجوده غير وضعية وأساسا نقطة منطقية.

48- المضمون: يتعلق الأمر بالجملة في هذه الدراسة بقراءة تاريخ الفلسفة والتفكير حوله على النحو التالي:

- تاريخ الفلسفة بما هو تقدم نحو البرهنة على أننا بمواجهة عالم منطقي فحسب وأن الأونولوجيا غائبة ومنسحبة وممكنة.
- تاريخ الفلسفة بما هو تعيين للمطلق في كل مرة في شيء ما بحسب خاصية مغرية ثم بما هو فشل في ذلك وسعي إلى التعيين من جديد.
- القرار أن التعيين بحسب المضمون لا متناهي.
- القرار أن التعيين الحق للشيء هو بحسب البنية والشكل.
- لأن البنية قارة والمضمون متلاش فإن تاريخ الفلسفة هو تاريخ بحث البنية عن المضمون المتطابق معها.

- بشأن المضمون المتطابق مع البنية فإن الدراسة تبرهن على أنه في الأخير لا يستقر كمنسجم إلا بتخطيه كل توصيف وضعي له وكل توصيف غير توحيدي وكل توصيف نسبي ووعيه على العكس كشيء توحيدي لا وضعي ومطلق.

49- المنهج: لا تتخذ الدراسة من التنازع حول المضامين المعرفية منهجا للإنحياز إلى مضمون دون آخر أو إنتاج مضمون أفضل من خلال الجمع بين عدد من المضامين أو الخروج عنها جميعا نحو إنتاج مضمون مغاير. ولأن الدراسة تنبه إلى أن هذا المسلك في التعاطي مع العالم حركة داخل اللامتناهي كانت الفلسفة قد انتهت إليه خاصة في أشكال التفلسف المعاصر التي نأت عن الاهتمام بصياغة الأنساق بما هو اهتمام "ميتافيزيقي" إلى التفكير بشأن الطرق التي أصبحت بها الأشياء ممكنة (شروط الإمكان - نمط الوجود - طرق القول...) والتي هي في جملتها أسئلة الأسس - لأن الأمر كذلك فإن الدراسة تضع نفسها أولا في السياق ذاته المتعلق بالتفكير بشأن بنية الشيء أعني بشأن الطريقة التي أصبح بها العالم ممكنا من حيث

هو أونتولوجيا ومن حيث هو معرفة ومن حيث هو تاريخ لكنها تعترض على الوعي الوضعي الذي صاحب ذلك.

غير أن الدراسة تتصور أن وعينا المعاصر بالبنية اتخذ منحى شكلايا أدى به في الأخير إلى مصير عدمي. يقع الوعي الفلسفي تاريخيا في توتر خائق بين البنى الشكلائية والمضامين الثقيلة والممكن العدمي المتوسط بينهما. من ثمة الصعوبة المتعلقة بطبيعة البنية التي يعتني بها التفكير.

ولأن الدراسة تقوم على قرار أساسي مثلما سيتبين أن العالم يتقدم إلينا على نحو منطقي في حين ينسحب كموضوع أونتولوجي وأن علاقتنا الوحيدة بالعالم إذن هي علاقة منطقية - لذلك فإن أفضل تعاط مع الشيء المكافحة المنطقية للفرضيات وتبين النتيجة التي تسفر عنها. إن هذا التعاطي المنطقي مع العالم ليس جديدا في الأصل وإنما هو الشأن القار للفلسفة في تاريخها. غير أن هيمنة الوعي بالشيء نفسه هي التي أخرت فهمنا المنطقي للعالم وأوهمتنا بالطبيعة الأونتولوجية له ومن ثمة بالعلاقة الأونتولوجية به. هكذا فإن التعاطي المنطقي مع العالم عودة إلى طبيعة الدقيقة للخطاب الفلسفي التي تقع أساسا في القول الفلسفي رغم أنها تتأخر في وعينا بذلك.

الدراسة المنطقية ليست إذن إختيارا لمنهج مخصوص من بين مناهج ممكنة كما لو أن ثمة حالة غير منطقية للعالم أعني أونتولوجية. إنها الدراسة الوحيدة الممكنة لعالم يتقدم إلينا على هيئة منطقية.

50- خطة الدراسة: تنفذ الدراسة هذه الأهداف حسب خطة معقدة تماما كما هي صورة الكائن المعقدة، خطة تحمل على عاتقها في الوقت نفسه المهام التالية:

- نقد الوعي الوضعي التجزيئي الذي لا يتسع لكلية الكائن وبنيته الغيبية ووضع أسس الوعي الغيبي الممتد إلى كلية الكائن ومن ثمة تفسير الإسلام كفلسفة قصوى.
- الكشف عن مختلف أبعاد الكائن وعناصره ولحظاته ودرجاته ومستوياته أثناء النقد والتأسيس.

على هذا النحو كان مخطط الدراسة كما يلي:

- متابعة تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ الإحاطة بالكائن في هيئاته وأبعاده وعناصره ولحظاته ودرجاته ووجوهه ومستوياته.
- التفكير حول تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ إمكانات تطمح إلى الخروج من حالتها الوضعية دون جدوى.
- التفكير بعد تاريخ الفلسفة أو التفلسف انطلاقا منه لتقديم مقترحات ومخارج للإشكالات بفتح أفق غير وضعي له وبما ذلك هو الوعي الجديد بالعالم.

- تأويل الإسلام بما هو هذا الأفق عينه الذي تسعى إليه الفلسفة والوعي الجديد بالعالم وبما هو إذن "الفلسفة الأخيرة".

51- المضمون التفصيلي للعمل:

* قراءة تاريخ الفلسفة بما هو اكتشاف موسع وشاف لمكونات الكائن أو بما هو وعي جديد بالكائن غير وضعي:

نقرأ تاريخ الفلسفة بما هو الميدان الإشكالي التي تتجلى فيه القرارات الأساسية للوعي بالكائن:

- الكائن بما منطقي لا أونطولوجي / الأونطولوجيا انسحاب قار للكائن.
- الكائن بما هو غياب جذري أو حضور وغياب لا وجود وعدم.
- الكائن بما هو مطلق توحيدي غير وضعي.
- الكائن بما هو مكان وزمان ومفهوم.
- الكائن بما هو تحدد وتعين وظهور.
- الكائن بما هو ماهية وممكن وتعين.
- الكائن بما متفرد وكلّي وهو هو.

* قراءة الإسلام بما هو البنية المنطقية الدقيقة للكائن و"الفلسفة الأخيرة":

تمضي الدراسة إلى إعطاء أمثلة بينة من الإسلام - الصلاة وفرائضها وسننها ومندوباتها والحج وأركانه وواجباته وسننه ثم تحليل التشريع عامة من أحكام وحدود ومن تصور لبنية الدولة، كل ذلك على ضوء الوعي الجديد بالعالم كفلسفة / كعلم للغيب والشهادة وفلسفة في التوحيد.

52- تكتفي الدراسة في كل ذلك بسلوك شبه / نصف معمق لا يقتصر على الفكرة العامة كما لا يمضي إلى التفاصيل الكاملة للمسألة. يتعلق الأمر فقط بتقديم أمثلة بينة تكون نماذج للتفكير أي بفتح أفق لا تنتهي تفاصيله.

والحمد لله وحده
عالم الغيب والشهادة
العزیز الحکیم