الكتاب الثالث

الإسلام كـ "فلسفة أخيرة"

obeikandl.com

تمهيد الكتاب الثالث:

يتعلق الأمر في هذا الكتاب بمواجهة مباشرة بين النتائج الفلسفية التي بلغناها إلى هذا الحد وبين الإسلام. الهدف هو كما أشرنا في المقدمة البرهنة على أن آخر وعي ممكن بالعالم بعد أن تكون الإشكالات الفلسفية قد بلغت منتهاها – آخر وعي ممكن إنما هو الإسلام. لنذكر بالنتائج الفلسفية الأساسية ثم لنر كيف يكون الإسلام هو المقصود بآخر وعي ممكن بالعالم.

العالم الذي نحن بصدده هو بحسب النتائج التي رجحت إلى هذا الحد:

– غير مباشر يتقدم من خلال علامات هي المباشرة. يمكن أن نكون في علاقة مباشرة بالشيء نفسه كما في علاقة غير مباشرة بالعلامات.

– الإدراك غير المباشر نفسه ذو وجه حضوري هو العلامات الحاصلة ووجه غير حضوري هو الشيء نفسه المنسحب.

– الكائن المنطقي الذي يتقدم على هيئته العالم مطلق توحيدي غير وضعي.

– الحدود المنطقية للكائن معلومة وهي كالتالي: أ – ب، أ' – أ"، أ – أ.

– الكائن أبعاد ثلاثة أساسية: مكاني وزماني ومفهومي.

– البعد المكاني للكائن: الإمتداد بحسب الكلي والمتفرد والهوهو / الكلي والجزئي، الإيجاب والسلب، الصورة والمادة.

– البعد الزماني: التكون بحسب الولادة والتطور والإكتمال / اللاتحدد والتحدد، القوة والفعل، الكمون والظهور.

– البعد المفهومي: التراتب بحسب الماهوي والمنطقي والعيني / المعنى واللامعنى، ما يكون وما لا يكون، الصحيح والخاطئ.

هي ذي بنية العالم التي نفترض أن الإسلام برمته مبني بحسب الوعي بها. لنر الآن إلى أي مدى يكون الإسلام مرتبا بحسب هذا الوعي بالعالم لا غيره وأن شيئا منه لا يفهم أو يعلل إذا لم نأخذ في الحسبان هذا الوعي عينه.

القسم الأول

- **في العالم – الإسلام كـ "القرارات الكبرى للفلسفة" والبنية المنطقية للكائن**

obeikandl.com

تمهيد القسم الأول:

نسلط الضوء في هذا القسم على نظرية العالم لننبه إلى أن المقولات التي كتب بها الوجود من الأساسية حتى الأدنى فالأدنى هي عينها المقولات التي كتب بها الإسلام، أو بشكل معاكس فإن المقولات الراسخة في الإسلام إنما هي مقولات الوجود نفسه مترجمة على طريقتها. هي ذي النتيجة الأولى الكبرى لتحويل وعينا بالعالم من الوعي الوضعي به إلى وعي غير وضعي كما كان الشأن طوال الدراسة.

هذا القرار نتخذه خلافا لما نتصوره عامة في الوعي غير الإسلامي بالعالم لكن أيضا للأسف في الوعي الإسلامي نفسه الذي لم يبن لنفسه مقاييس الحقيقة التي تخصه ولم ينحت وعيه الأصيل بالعالم بحسب ما هو الإسلام – ما نتصوره عامة من فاصل لا ريب فيه بين مقولات كالآخرة والغيب والملائكة والإيمان والإسلام والإحسان والصلاة والصوم والحج والركوع والسجود ومجمل مقولات الإسلام وبين مقولات الفلسفة والمعرفة الموضوعية مثل المباشر وغير المباشر والماهية والوجود والزمان والمكان والذات والموضوع، إلخ.

يتعلق الأمر هنا بلا أكثر من سلوك نسميه "ترجمة" لهذه المقولات في تلك.

obeikandl.com

الفصل الأول

التأويلات الكبرى للغياب والحضور بما هما الغيب والشهادة وللمنطقي والأونطولوجي بما هما الدنيا والآخرة وللمطلق المنطقي بما هو برهان موضوعي فينومينولوجي وبنيوي على الوجود الإلاهي

I - الغياب والحضور في بنية الكائن بما هما الغيب (الإيمان) والشهادة (الإسلام):

لا يحمل مفهوم الغيب في القرآن الكريم أي معنى مقارب لمفهوم الميتافيزيقا في الفلسفة بالمعنى السلبي الذي مافتئت الفلسفة تصارعه بغاية المجاوزة أعني معنى المنقطع عن العالم الموضوعي. يشير الغيب بالأحرى إلى معنى الغائب فحسب الذي يمتد من أقرب شيء إلينا غيابا إلى الآخرة. لندقق مثلا بعض الآيات القرآنية بشأن هذا المفهوم: ﴿... يا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ * وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (يوسف 81 - 82)؛ ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود 49)؛ ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلاَّ دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ (سبأ 14).

الغيب في الآية الأولى هو فقط ما يكون في مكان آخر غير الذي نحن فيه. إن إخوة يوسف لا يعلمون ما إذا كان أخوهم قد سرق أم لا مع أنه لم يكن في "وضع ميتافيزيقي" ما بالنسبة لهم عدا أنهم لم يكونوا مطلعين على ما حصل من مكيدة لهم بوضع السقاية في رحل أخيهم وهو معهم وأقرب ما يكون منهم. الغيب هنا هو فقط ما غاب عن إخوة يوسف من حدث كامل الموضوعية لم يكونوا قد اطلعوا عليه لا غير. في الآية الثانية يتمثل الغيب كزمان ماض لم يسبق لنا به عهد. إنه إذن بوضوح غيب زماني. في الآية الثالثة الغيب يتمثل في عدم علم الجن بموت سليمان وهو أمامهم ميت ومتكئ على عصاه. إنهم لم يدركوا حدث

الموت إلا "لما خر" سليمان حينما أكلت دابة الأرض منسأته. الغيب هنا هو موضوع يكون أمامنا ولا ندركه لأننا لا نمتلك المرجعية المناسبة في ذواتنا لإدراكه إذ يكون متخذا هيئة غير التي لدينا بها علم. مرة أخرى الغيب موضوع عيني وأشد موضوعية حتى لكنه متفلت منا بغرابة هيئته عنا.

إن الفرق فقط بين أنواع الغيب الآنفة أن المثال الأول غيب مكاني، شيء يقع في مكان مختف عنا وهو موضوعي تماما بينما الغيب في المثال الثاني زماني يقع في لحظة أخرى لم نطلع عليها ماضيا أو لا زلنا لم نطلع عليها مقبلا في حين أن الغيب في المثال الثالث هيئي يكون معنا في الآن نفسه والمكان نفسه لكن، لكونه يتخذ هيئة غير التي نملكها يغيب عنا معناه. في الحالات الثلاث الغيب امتداد موضوعي مكانيا أو زمانيا أو هيئيا للهذا لا غير. بعد ذلك فإن مختلف مناسبات ذكر الغيب الأخرى تدور حول هذه المفاهيم ليذكر الغيب في صيغة الجمع أحيانا – ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ﴾ (سبأ 48) كما يذكر بمعنى مطلق – ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن 26) ويذكر للتدليل على سعة علم الله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾ (الأنعام 59)، إلخ.

بكلمة، الغيب هو كل ما لا يقع تحت الهيمنة المباشرة لوعينا وقد يكون هذه الأشياء والأحداث التي تقع خارج البيت الذي أنا فيه ومحاذية له تماما ولا تبتعد عني عدا بضع أمتار كما قد يكون أقرب من هذا مما يقع في هذه الغرفة ويختفي في كل مرة خلف شيء غيره أو وسط هيئة لا علم لي بها ما تكون أو كيف تشتغل وقد يكون ثانية واحدة إلى الأمام لم تحصل بعد أو مثلها... إننا نفهم الغيب بما هو هذا المكون الموضوعي والأصيل من مكونات الشيء ومكونات الإدراك.

تظهر أصالة الغيب في السؤال الذي يطرحه الإنسان ضرورة عن العالم – عن هذا القلم المخصوص أو عن العالم بكليته – والذي هو سؤال غيبي بنيويا على أي نحو كانت الإجابة. إننا نطرح أسئلتنا الضرورية عن العالم: ما بدايته وما نهايته؟ هل من وجود لإلاه؟ ما ماهية القلم؟ هل هو كائن حسي أم عقلي؟ هل له وجود أم هو في عمقه عدم؟ هل هو كائن وضعي أم أن طبيعته غير وضعية على الإطلاق؟ هذه الإسئلة وغيرها لم نسقطها على العالم حيث يكون بالإمكان أن لا تثور. إنها أسئلة حميمة للوجود الإنساني تذهب به إلى ما هو أبعد من الوضعي، وهو ما عالله كانط بقوله أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي animal metaphysicum.

إن الميتافيزيقا هنا ليست موقفا من الأشياء يصدق أو يخطئ، وإنما هي مكون موضوعي وبنيوي للكائن. بعد ذلك فإن كل ما نجيب به عن الأسئلة الآنفة، وبالضرورة على نحو قضايا متضادة– حركات في الغيب. إن الإقرار ببداية للعالم في كليته وبنهاية له وبالآخرة وبالوجود

الإلاهي والتعليل غير الوضعي للعالم والإقرار بالطبيعة غير الوضعية للشيء، كل تلك قرارات غيبية. لكن عدم الإقرار أيضا ببداية للعالم وبنهاية له وعدم الإقرار بالآخرة وبالوجود الإلاهي والإقرار مكان ذلك بالتعليل الأوتونومي للعالم ثم بالطبيعة الوضعية للأشياء، كل تلك قرارات هي الأخرى غيبية. ذلك ما أشار إليه سارتر في **العقل الجدلي** *La raison dialectique* الذي لم يدرك مع ذلك أن قراره العدمي بشأن العالم هو نفسه قرار غيبي وأن القرار غير العدمي تأويل قائم في وجهه لامحالة.

نذكر هنا أن مجمل ما هو القرار الفلسفي المعاصر كون حقيقة العالم العدم. يترجم ذلك بمعان عدة: لا حقيقة، لا ماهية، لا قيمة.. وهو عين قولنا الحقيقة شأن للإختلاف وموضوع تأويلي في المعنى الأعمق لهيدغير وما بعده. لكن السؤال هنا: هل القرار العدمي نفسه موضوع للإختلاف معه أم لا؟ هل الفهم العدمي ذاته تأويل ممكن، مقاربة ممكنة للعالم أم قرار فوق - تأويلي؟

إذا كان القرار العدمي قرارا فوق - تأويلي فإن المآزق جمة: لا بد أن يكون العدم موضوعا مباشرا وأن يكون الحكم بعدمية العالم مطابقة معه، ومن ثمة أن يكون الحكم مطلقا و"حقيقة نهائية". لكن العدم ليس موضوعا مباشرا بل نتيجة استدلال عليه من خلال الإختلاف كما لاحظنا من قبل. إن الفلسفة المعاصرة تأولت الإختلاف بما هو عدم. لكن تأول الإختلاف بما هو طبيعة غير وضعية للأشياء، طبيعة ممكنة روحية قائم لامحالة. هكذا فإن الحكم بعدمية العالم ليس مطابقة مع موضوع (هو العدم) بل اتساق منطقي لخطاب بشأن عالم منسحب في الغيب يحتمل تأويله العدمي كما يحتمل فهما آخر للشيء والماهية والحقيقة على نحو غير عدمي.

إذا كان القرار العدمي هكذا قرارا تأويليا هو الآخر حيث الفهم الممكني الروحي للعالم تأويل قائم هو أيضا، فإن العالم الذي يقوم بوجه التفكير والذي يسمح بتأوله كعدم أو كطبيعة غير وضعية فحسب، عالم غيبي لامحالة. **إن الغيب هنا حالة بنيوية للعالم وليس مذهبا من المذاهب**. إن العالم بصفة بنيوية لا يكشف إلا بقدرما يخفي ولا يكشف إلا بقدر ما يبين عن عدم اكتفائه ليشير إلى ما يخفي. من ثمة كانت أصالة الوجه الغيبي للعالم. إن الفهم الغيبي للعالم يرقى على الفهم العدمي من جهة كون الفهم العدمي يقدم نفسه على هيئة قرار دوغمائي يفترض علاقته المباشرة بالشيء تماما كأي فهم ماهوي سابق للعالم، في حين أن الفهم الغيبي يقدم نفسه على هيئة افتراض، مقاربة، إمكان.

تشترك مختلف المواقف من العالم، الوضعي بأشكاله المادية والمثالية والعدمي والإلاهي في ما يلي:

– الإنطلاق من حالة غيبية للعالم تشهد عليها الأسئلة. إننا نجد أنفسنا أمام حالة عدم اكتفاء للعالم يفتح على البحث عن اكتفاء، حالة حصول على بعض العالم حيث البعض الآخر ينسحب مختفيا، حالة علامات مشهودة يخترقها فراغ ونقص، ما يجعل الأسئلة ممكنة. لا تكون حالة الغياب موضوع حس كما لا تكون من حيث هي وجود حتى موضوع عقل (تكون موضوعا للعقل من حيث هي نقل الحالة الوجودية الغيبية إلى شهود بواسطة الإستدلال) بل موضوع اعتقاد وإيمان. بالمثل فإن الوضع الشهودي للكائن بما هو ليس الوجود عينه يتفق ومفهوم الإسلام كما سنبين في موضعه.

– اللجوء إلى مقدمات لاستخراج النتائج بطريقة إستدلالية بما يعني أننا بصدد معرفة للعالم غير مباشرة.

– تساوي جميع الرؤى بشأن غياب الموضوع المعني بالتفكير والتعاطي معه بطريق التأويل للغيب. إن المادية تأويل غيبي للعالم تماما كما المثالية والعدمية والإلاهية.

II– المنطقي والأونطولوجي بما هما الدنيوي والأخروي:

لقد لاحظنا من قبل أن المنطقي ليس المفهومي وأنه علاقة عقلية بعلامات هي بالضبط بتسميات مختلفة لمسمى واحد: أونطولوجيا ممكنة / أونطولوجيا غائبة / أونطولوجيا منسحبة. وهذا يعني أنه إذا تعلق الأمر فعلا بقول منطقي (لا مفهومي فقط) فإن الأمر يتعلق أخيرا بأونطولوجيا فعلية تقع خارج القول رغم أنها غير حضورية. إن الثنائية الثانية التي يسعفنا بتفكيرها القول الفلسفي بنيويا (إذا كانت الأولى ثنائية العلامات الحاضرة والشيء الغائب) هي في حدود المباشر نفسه ثنائية العلامات المباشرة أو الشيء نفسه مباشرا.

إن العالم ذو وضع منطقي نحصله فيه بما هو علامات وآثار للشيء ليست شيئا غير الشيء نفسه لكنها ليست الشيء نفسه وجودا. إن الفرق بين الشيء وجودا وبين الآثار ليس فرق شيئين مختلفين أ وب بل الشيء نفسه يكون حاضرا بإطلاق وواضحا تماما ويكون حاضرا بنسبة وغامضا في آن. إن حصولنا على أثر للإقدام تدل على الإنسان وحصولنا على الإنسان نفسه لا يضيف شيئا من حيث النوع، نوع المعلوم ففي الحالتين نحن نعلم أن الأمر يتعلق بإنسان. الفرق الوحيد هو أن العلم بالآثار ندرك خلاله الإنسان بغموض في حين ندركه بالوضوح الكامل بشهوده المباشر. الفرق بلغة أخرى هو فرق درجتين لا فرق شيئين، درجة دنيا لحضور الشيء ودرجة عليا. ذلك هو نوع الفرق بين المنطقي والأونطولوجي.

على هذا الأساس فإننا نتأول العلاقة غير المباشرة بالشيء، التعاطي مع العلامات بما هي الدنيا والعلاقة بالشيء نفسه بما هي الآخرة. إن الدنيا والآخرة هي المفاهيم الموضوعية التي تعلل بها كل حركاتنا المعرفية والعملية من أبسطها – معرفة شيء أو شخص من خلال آثاره أو معرفته هو نفسه – حتى أعقدها وأهمها على الإطلاق – معرفة حقيقة الوجود من خلال

العلامات الدالة أو على نحو مباشر.

من الممكن الإعتراض بأن ما نضعه من علاقة مباشرة مع الشيء أو بأن ظهور الشيء نفسه القائم "وراء" هذا العالم المباشر قرار خاطئ وأنه لا يوجد على الإطلاق شيء من هذا القبيل. لكن:

أولا، هذا الإعتراض نفسه قرار منطقي بشأن الغيب يتعلق بأونطولوجيا منسحبة ويقرها في الإعتراض عليها نفسه.

ثانيا، هذا القرار السالب بعدم وجود "وراء"، أي "شيء" تشير إليه علاماته، قرار قائم على فهم وضعي لما يوجد بما هو حضور مباشر، لكن الآخرة والله غير حاضرين إلا على هيئة أونطولوجيا منسحبة، ممكنة كما قلنا.

ثالثا، إن توسيع فهم معنى الوجود حتى في مساحات الغياب، يجعل الإدراك الموضوعي للآخرة ممكنا. إن الآخرة هي الأونطولوجي الذي يجد مكانه في المنطقي ويشير إليه ولا يكتمل تعليل المنطقي إلا به. الآخرة نراها بالغياب في كل أسئلتنا عن العالم، جزئية كانت أو كلية متعلقة بمصير الوجود كله. الآخرة هي الشرط الذي نراه ضرورة على هيئة مكان شاغر حينما ندرك مشروطا.

لكن من الممكن الإعتراض بأن ما نسميه بالشيء الذي يشير إليه المنطقي هو محض عدم وقد لا يكشف أصلا عما هو إياه. غير أن ذلك لا يغير من الأمر شيئا لأن العدم تماما كما الوجود الإلاهي كلاهما تأويلات ممكنة وكلاهما هو الأونطولوجي الذي له المكان الشاغر في المنطقي ونبحث أن ينكشف حينما نقاربه منطقيا. وحتى وإن لم يتعلق به انكشاف ما فإنه منطقيا إمكان أونطولوجي لامحالة وهو في كل الحالات ليس المعطيات المنطقية نفسها بل ثان عنها، شيء ما غيرها، آخرة لها.

مهما كان من أمر إذن فإن الأسئلة التي تفرض نفسها للبحث عن ماهية العالم ومصير الوجود وإمكانية وجود الله، كلها أسئلة غيبية مهما كانت الإجابات عنها موجبة أو سالبة، أسئلة تشير إلى ما بين أيدينا من معطيات منطقية بما هي شهادة وإلى الوجود الأونطولوجي الذي يقوم على هيئة فراغ بما هو آخرة العالم. هكذا كانت الآخرة مفهوما جد موضوعي قائما في إدراكنا وفي العالم الذي بين أيدينا ولا يتم إدراك أو عمل إلا وهو بعد أساسي منه.

لكن إذا لم يكن الشيء نفسه، الحقيقة إلا حدثا أونطولوجيا غيبيا ممكنا، أعني إذا لم يكن من أساس، معيار نرجح به المقاربات المنطقية، فهل يعني ذلك فقدان الحقيقة بما يعني فقدان الدلائل غير الجدلية على وجود الله والتعين الضروري للآخرة على نحو محدد وعلى الماهية غير الوضعية للعالم؟ كيف نفهم الوجود الإلاهي بين هذين الحدين: كونه محض قضية إبستيمولوجية جدلية وكونه قرار أونطولوجي؟

III – المطلق والمحدود بما هو سؤال الألوهية – الله / الدين كمعطى إبستيمولوجي؛ الله / الدين كمعطى أونطولوجي ممكن – البراهين غير الجدلية، البراهين البنيوية والفينومينولوجية على الوجود الإلاهي:

1 – القرار الفلسفي بشأن الكائن المنطقي كفرضية في الألوهية:

مع أن الشيء نفسه منسحب جذريا ويقع بين أيدينا على نحو فراغ، غياب قائم في علاماته بما يعني استواء المقاربات المنطقية بشأنه وعدم إمكان الترجيح بينها، إلا أن هناك ما يدعو في مستوى المنطقي الصرف إلى ترجيح مقاربة على غيرها وهو معيار التناسق المنطقي وتذليل التناقض. لقد لاحظنا على مدى هذه الدراسة كيف يتناقض قول ما وأفق ما للتفكير ليدفع الوعي بعيدا عنه نحو أفق مختلف وكيف يستقر القول الفلسفي عند جملة من المحددات المنطقية المتينة للكائن المنطقي. لقد أشار تاريخ الفلسفة إذن إلى هذا الذي نفكره منذ الفلسفة الهندية مرورا بالإغريق والمسلمين حتى الفلسفة الراهنة، أعني إلى هذا الذي نعتبره الحق واستجمع مجمل عناصره ليقدم تعريفا كليا له على النحو التالي:

– إن التناقض الذي يقع فيه كل مرة الخطاب المنطقي، بما سببه الوضعية التي يتسم بها هذا الخطاب شكلا وموضوعا وبما أن التناسق الذي يكون عليه الخطاب إنما يأتي من السمات غير الوضعية التي يحصل عليها ومن اعتبار البعد الغيابي في تكوين الكائنات، فإن الحق يجب أن يفهم أولا بما هو كائن ما **غير وضعي**.

– إن الوعي الوضعي بالكائن يتمثل هذا الأخير كحدود **مجزأة ومحدودة** بخلاف الوعي غير الوضعي الذي يتمثل الكائن ككائن **توحيدي ومطلق**.

– يكون كل ذلك في أبعاد محددة كالتالي: في **المكان** وفي **الزمان** وفي **الهيئة**.

– يفهم هذا الكائن المنطقي غير الوضعي التوحيدي المطلق في المكان بمعان عدة: **كمتفرد وككلي وكهوهو**.

– يكون هذا الكائن المنطقي في الزمان بهيئات عدة: **كتحدد وتعين وظهور**.

– يكون أخيرا في الهيئة بمستويات عدة: **كماهية وكممكن منطقي وكفعل**.

إن الحق هو هذا المطلق الواحد غير الوضعي، مكانا وزمانا وهيئة، أي المتفرد والكلي والهوهو (مكانا) أي ذو العناصر، تحددا وتعينا وظهورا (زمانا) أي ذو الهيئات، ماهية وممكنا ووجودا (الهيئة) أي ذو المستويات.

إن نظرة خاطفة لهذه الصفات للحق الذي تعين ككائن منطقي تجعلنا مباشرة في مواجهة مفهوم الألوهية، إذ من هذا الذي تشير إليه الفلسفة بما هو المطلق والواحد وغير المتموضع على نحو من الأنحاء، في جهة دون الثانية وفي لحظة جزئية؟ من هذا الذي هو كلية المكان والزمان والهيئة؟ من هذا الذي هو الواحد الجامع الذي لا يخرج عنه شيء والمتفرد الذي لا

يشبهه شيء والهوهو الذي لا يختلف بشأنه، مع هذا التعدد الأقصى له، شيء عن شيء؟ من هذا الذي هو المتحدد كموجود أقصى والمتعين كواقع أقصى والظاهر كفعل أقصى؟ من هذا الذي هو العلم كله والوجود كله والقوة كلها؟ أي مفهوم تشير إليه الفلسفة على مدى تاريخها وتستجمع عناصر الإشارة إليه غير الله العزيز الحكيم؟

من جهة القرار الفلسفي، فإن صفات الحق الذي نبحث عنه ونشير إليه بينة بحسب عصارة الإشكالات التي واجهناها على مدى الدراسة ومآلاتها. بقي الآن التأكد مما إذا كان مفهوم الله تعالى في الإسلام يسعفنا بهذا التأويل. ذلك أن هاهنا إشكالا بنيته التالية:

إن هذا الوعي بالألوهية وعي موضوعي بإطلاق مثلما لاحظنا. إن الله هاهنا ليس كائنا ميتافيزيقا بالمرة. إنه غيب فقط على نحو ما رسمنا من فرق بين الغيب والميتافيزيقا. الله بحسب هذه الإمتدادات للإشكالات الفلسفية مثلما رأينا هو المتقدم إلينا على هيئة كائن منطقي يدير المعرفة نفسها بدءا وسعيا وختاما بما هو أساسها ومحركها وغايتها. إنه لذلك مفهوم إبستيمولوجي واضح بهذا المعنى أي، لكي لا نخطئ المرمى، سؤال الأونطولوجيا المنسحبة أو الوجود الإلاهي المنسحب عن المشهد المتقدم في صورة علامات فحسب. هذا هو الحد الأول للإشكال.

الحد الثاني للإشكال هو أن ما نتخيله مما رسخ عن مفهوم الألوهية لا يمنح الله تعالى هذا الحضور الإبستيمولوجي له بل فقط الوعي به كحضور أونطولوجي في العالم أي كأونطولوجيا متقدمة. ذلك ما يجعل المفهوم بعد ذلك يقع في الحدية التي عانت منها كل الفلسفة أي بين افتراض الحضور الأونطولوجي لله بما يحدث صعوبة قاتلة في علاقة بالعالم أو النأي بالوجود الإلاهي إلى وضع ميتافيزيقي طالما أنكرته الفلسفة وناصبته العداء.

إننا نفترض هاهنا أن الوعي بالألوهية كما يقررها الإسلام لم تقم في جملتها على وعي إسلامي خالص بل فقط على وعي غير إسلامي وأساسا غير قرآني يكون قد نقل مجمل أزمات الفلسفة والوعي العمومي إلى داخل الإسلام واستعاد من ثمة الوعي المسيحي المتأزم بالألوهية والوعي الفلسفي عامة ذي الأزمات المتكررة على مدى تاريخه. لذلك فإننا نعود مباشرة إلى القرآن الكريم والمتواتر من الأحاديث النبوية والأحاديث القدسية لنتأكد مما يلي:

إن الله تعالى في الإسلام مفهوم إبستيمولوجي أي مفهوم أونطولوجي منسحب تماما كما هو مفهوم أونطولوجي عيني بوجه آخر، وهو مفهوم موضوعي هو الإمتداد عينه على نحو غير وضعي لهذا العالم وهو أبعاد متعددة ومستويات وهيئات / درجات وعناصر مطلقة من جهة التفصيل الإبستيمولوجي لكينونته.

2 – الله بحسب تنوع أنماط وجوده / الله كأونطولوجي (ككائن مباشر) ومنطقي (كائن من خلال العلامات)، كحضور (ككائن عيني) وغياب (ككائن مفهومي) وشبه حضور

(ككائن تخيلي)، كمطلق واحد غير وضعي وكتفصيل، كعناصر مطلقة وهيئات / ودرجات ومستويات:

أ – الله كمفهوم إبستيمولوجي / الله ككائن أونطولوجي منسحب: إن القرارات القرآنية الواضحة تتجه صوب اعتبار هذا العالم الذي نفهمه خلال الدراسة كعالم منطقي، بما هو مساحة لتراجع الوجود الإلاهي وبما هو كذلك فحسب عالم يمتلك الإمكانية ليكون ويكون له قوام. إن القرآن الكريم مليء بالتنبيه إلى أن الله تعالى ليس قائما هاهنا أونطولوجيا بل هاهنا العالم فقط من ناحية أونطولوجية. مع ذلك فإن الله تعالى ليس معدوما هاهنا. إن الله يوجد هاهنا بهيئة وسط جد طريفة هي ما نسميه بالهيئة الإبستيمولوجية له أي هيئة أونطولوجيا منسحبة، أونطولوجيا ممكنة. العالم ليس الله تعالى عينه، لكنه أيضا ليس غيره. إنه انسحاب الله تعالى، تراجعه عن العالم، أي آثاره التي يتركها بفعل الخلق. العالم آيات وكفى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ (الذاريات 20)؛ ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً...﴾ (الإسراء 12)؛ ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ (الروم 22).

العالم في القرارات القرآنية الواضحة آية، آيات لا غير. يحمل هذا المفهوم معنى الكائن غير المكتفي بذاته بل المشير إلى امتداد أبعد من حدوده العينية، هو ما هو له آية أعني هنا الله تعالى. لا يقع الله في حدود العالم إلا على نحو الأثر الذي تركه فيه وأصبح بفعله ممكنا أن نقرأ العالم فنقرأ الألوهية غائبة عنه ومنسحبة على نحو إستدلالي لا على نحو تحصيل مباشر لموضوع أونطولوجي. إن عقولنا وهي تقع على العالم تقع على فراغ هو وحده شرط حركة التفكير الإستدلالي للمضي من العلامات بما هي مقدمات الإستدلال إلى النتيجة بما هي الشيء نفسه المطلوب. إن ما يأتي مباشرة في المقدمات المنطقية ليس الله تعالى بل العالم تماما كما هو متقدم في الحضور الخارجي. ولأن الوجود الإلاهي لا يكون هاهنا إلا مختفيا في العلامات فإنه يتراجع أيضا في بنية الإستدلال إلى النتيجة ليختفي وراء المقدمات.

هكذا فإن الوجود الإلاهي هاهنا ليس سوى وجود في حدود وعينا به وفي حدود الفعل الإستدلالي وبالدقة في حدود النتيجة التي تأتي متأخرة. ولأن هذا الوجود الإلاهي ليس هنا سوى إمكانات / علامات وفراغات أي مادة مرنة لفعل العقل الإستدلالي يبدع بتصنيعها النتيجة التي لا عينية لها إلا في حدود الفعل العقلي الإستدلالي فإن الوجود الإلاهي ليس أخيرا في هذا المستوى سوى وجود إبستيمولوجي لا غير ومنطقي أي وجود أونطولوجي منسحب.

من ثمة الخلط القاتل بين المنطقي والأونطولوجي وتوهم أن هذا الذي نحن بصدده أونطولوجيا أو هو الأونطولوجيا عينها. إن هذا الخلط هو سبب الأخطاء الفلسفية المدمرة بشأن الوعي بالعالم. وذلك ما لم يسلم منه، أعني هذا الخلط شرط الخطإ، حتى نبي الله

موسى عليه السلام: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف 143). إن الخطأ القاتل الذي ارتكبه موسى هاهنا هو جعله المنطقي والأونطولوجي على صعيد واحد: "أرني أنظر" أي في هذا العالم الذي قلنا من قبل أنه عالم منطقي، عالم الكلمات والحروف والجمل لا العالم الأونطولوجي عينه؛ "إليك" أي أنت ككائن أونطولوجي. يتعلق الأمر بطلب موسى أن يكون الأونطولوجي نفسه في حدود المنطق. كان الرد بأن هذا ممكن فحسب إذا استطاع الجبل أن يستقر مكانه، لكن الجبل لم يستقر ودك دكا. من الواضح أن الجبل لم يحتمل هذا الأمر. لكن لماذا؟ ما حجم الأونطولوجي بالنسبة للمنطقي حتى ينهد المنطقي إذا حاول أن يكون الأونطولوجي عينه ولم يحترم طبيعته كمنطقي؟

المنطقي الذي يتشكل من علامات، آيات الكائن نفسه كما لاحظنا من قبل هو في كل مرة ظهور دون الآخر، تعين دون الثاني. إن الشيء نفسه مطلقا لا يمكن أن يكون في وضعه الظهوري إلا في هيئات جزئية محدودة تتواتر في الزمان وتتمدد في المكان وتختلف في المفهوم دون وحدة لها، وتلك طبيعتها كآيات تفصيلية للشيء نفسه. لكن بالمقابل الشيء نفسه هو وحدته ومطلقه. يتعلق الأمر إذن حين تقدم الأونطولوجي ليكون في حدود المنطقي بتقدم المطلق ليتعين في حالة جزئية له، من ثمة التناقض الذي لا مفر منه فالإنفجار الذي لا بد منه.

حينما انتبه موسى من الصعقة التي أصابته انتبه في الوقت نفسه إلى خطئه القاتل: إن عليه أن لا يخلط نمط الحضور الأونطولوجي للكائن مع نمط حضوره المنطقي فحسب والإبستيمولوجي. ينتبه موسى إلى أن عليه أن يعي الكائن عينه بما هو منسحب أصليا وأن يكتفي بالحضور الإبستيمولوجي له على هيئة "كائن منطقي" وأن يقابل غياب الكائن بنمط المعرفة الذي يخصه وهو الإيمان به "وأنا من المؤمنين" لا "الرؤية والنظر" بما هما نمط إدراك الحضور أو الوجه الحضوري للكائن.

إن الله هاهنا في هذا العالم الذي نحن بصدده والذي نسميه دينيا بالدنيا ليس سوى حضور إبستيمولوجي قبالتنا وعلينا أن نكتفي بذلك ونوجه إلى وجهه الأونطولوجي الغائب هاهنا فعل الإيمان فحسب.

ب – الله كمفهوم أونطولوجي / الله كقضية أخروية: بمثل ما يحذر القرآن الكريم من الخطإ المنطقي القاتل باستعجال الإدراك الأونطولوجي والعلاقة الأونطولوجية بالله في الدنيا، بمثل ما يبشر بهذه العلاقة الأونطولوجية في الآخرة: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة 22 – 23)؛ ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾ (البقرة 210). إن الأمر يتعلق هنا بانتقال فعلي لا منطقي فحسب من

عالم هو منطقي آياتي إلى آخر أونطولوجي هو الشيء نفسه بحسب منطق محكم طبعا ليس هاهنا موقع تفصيله وليس هاهنا موضع تفصيل الدليل على الآخرة عدا الدليل المنطقي المتين الذي ذكرناه من قبل وقلنا أن السؤال نفسه دليل عليه تماما كما التأويل والإستدلالات المنطقية على الشيء.

ت – الله كمطلق واحد غير وضعي: بشأن الوعي المنطقي بالله تعالى أي به ككائن منطقي إبستيمولوجي، فإن المستقر التأويلي كان في كل مرة عند المطلق والواحد وغير الوضعي. إن كل تعليلات الإشكال الفلسفي التي قلبناها على وجوهها المختلفة تشير في كل مرة إلى ذلك. بالمثل فإن كل تعريفات الله تعالى في القرآن تشير إلى المطلق: مطلق العلم – ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام 59)، ﴿... أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 231)، ﴿... وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المائدة 97)، ﴿... إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال 75)...؛ مطلق الملك – ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ... ﴾ (الحجر 21)، ﴿... وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الزمر 67)؛ ﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة 255)؛ مطلق الوجود – ﴿... وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ... ﴾ (الحديد 4)، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ...﴾ (النور 35)...

ث – الله كمفهوم موضوعي: معرفيا فإن الله تعالى هو أولا كائن منطقي إبستيمولوجي مثلما لاحظنا. إن هذا الذي نتعاطى معه من ألوهية هو أولا مفاهيمنا التي في رؤوسنا وإشكالاتنا واستدلالاتنا نحن لا غير والتي هي ذاتنا المعرفية نفسها لا غيرها. إن الله مثلما رأينا بحسب التمشي الذي للدراسة هو ما فتئت الفلسفة تشير إليه وتحصله دون جدوى لأنها تقع دونه بسبب الوعي الوضعي المهيمن علينا. إنه بداية التفكير وقوته المحركة وغايته التي ما فتئ يطلبها (أعني الفكر) بحسب محرضاته الداخلية وتناقضات القول لديه هو نفسه. الله هو أولا الكائن المنطقي الذي في أذهاننا. لا شيء هاهنا أشد محايثة من الله العزيز الحكيم، لكنها محايثة معرفية.

الله تعالى ثانيا هو الأونطولوجي المنسحب الذي يتقرر أولا في المنطق. إن المنطقي كما لاحظنا ليس المفهومي الخالص أي العاري عن المضمون الأونطولوجي بل هو بالضبط الممكن الأونطولوجي. المنطقي هو أونطولوجيا بحالة غياب وبحالة مكان تتركه. هاهنا ثانيا

فإن الله تعالى محايث تماما. إنه هنا كائن منطقي قبالته مباشرة تقع أونطولوجياه المنسحبة أو يقع هو نفسه كمنسحب موضوعيا.

الله تعالى ثالثا هو الأونطولوجي عينه الذي يفتح عليه بلا وسائط وبدون أدنى ريب الأونطولوجي المنسحب. هاهنا أيضا لا مسافة تفصل الحدود بل المحايثة بهيئة جديدة.

لنلاحظ إذن الدليل المتين على الوجود الإلاهي أو الوجود الموضوعي لله:

يقع الله تعالى أولا لدينا كفكرة وكقضية إبستيمولوجية ومنطقية. ليس لله هاهنا أي وجود كموضوعي خارج أذهاهنا بل فقط كينونة منطقية مصنوعة من الإشكالات الكبرى للفلسفة ومفاهيم وإمكانات (علامات) واستدلالات. الله ليس هنا سوى كائن منطقي يتساوى وكل كائن ممكن آخر من حيث الثقل الأونطولوجي بما أنه لا كائن هاهنا في حدود المنطق حاصل على ثقل أونطولوجي أصلا. كل الكائنات هاهنا مفهومية. يقع الفرق فقط في مستوى الثقل المفهومي: إن معالجة كل إشكال منطقي يقذف بنا في كل مرة لجهة حالة للكائن يرد إليها الجميع: المطلق الواحد الممكني الذي يتفق صوريا والقرارات المنطقية حول الألوهية كما بينا من قبل. نكون هاهنا أمام حالات أونطولوجية مختلفة للكائن نتأولها منطقيا. ولكي نرسم منطقيا هذه العلاقات فإن الأمر يتعلق هنا بقضايا مختلفة هي أ وب وج تعود إلى تأويل محدد هو مثلا ل.

بعد ذلك فإن الله تعالى ككائن منطقي نحصل عليه داخل الإستدلال، الله كقرار منطقي فحسب، لكونه منطقي (أي لا مفهومي خالص) فإنه ممكن أونطولوجيا أو هو أونطولوجيا منسحبة. هاهنا فإن المسافة تكون بين الله في نمط وجوده المنطقي ونمط وجوده كأونطولوجيا منسحبة أو غائبة أو ممكنة. لا يتعلق الأمر هنا بفرق بين أ وب بل بفرق أقرب بين أ' (الله المنطقي) وأ' (الله الأونطولوجي بالغياب).

الوجود الأونطولوجي المنسحب لله تعالى الذي نراه قبالتنا على نحو غائب يشير فورا إلى الوجود الإلاهي الحضوري أو المباشر. الفرق هنا هو بين أ ونفسها أي بين أ وأ.

هكذا نكون قد بلغنا الأونطولوجي عينه انطلاقا من المنطقي وحده بحسب حركة منطقية محكمة يتقرر خلالها الله تعالى كحق منطقيا ثم يكشف هذا القرار عينه عن وجه ثان له فيصبح وجودا أونطولوجيا منسحبا ثم يسارع الوجود العيني بفرض نفسه ليكون القرار الأخير للإستدلال. هي ذي إذن أنماط الوجود التي يتخذها الله العزيز الحكيم بداية من المفهوم المنطقي حتى وجوده الأونطولوجي الموضوعي:

- وجود الكون على هيئة وضعية تجزيئية محدودة ومن ثمة متناقضة المعطيات هو الحد أ. هو ذا الوضع الأول للعالم الذي نعيشه وتتوزع أجزاؤه بين التأويلات والمدارس الفلسفية. لا نرى هاهنا وجودا إلاهيا بل فقط وجود العالم.

- وجود الكون على هيئة غير وضعية توحيدية ومطلقة تنحل عندها التناقضات هي الحد ب. هـو ذا وضـع العالـم وقـد انتقل إلى العقل يقلب معطياته ليستقر عند وضع صوري منطقي خالص. نكتشف هنا أن العالم ليس على وجه الدقة هذا الذي ألقي بين أيدينا أولا بل وجه لـه منطقـي عقلـي صـوري صفاته لا تتفق وهذا العالم بل بالأحرى تتعارض معها. نكتشـف أن العالـم الأول ليـس كل مـا ثمـة بـل هاهنا كائن آخر منطقي فحسـب مطلق وواحد وغير متموضع.
- الكائـن المنطقـي يتبـدى فـي وجهـه الآخـر كحد لعلاقة جديـدة يكون طرفهـا الأول منطقيا والثاني أونطولوجيا. غير أن الوجود الأونطولوجي للكائن المطلق لا يقع في حدود الكائن المنطقي إلا كوجود أونطولوجي منسحب، سالب وممكن فحسب. يشكل الوجود المنطقي هاهنا الحد أ'.
- الحد الثاني الذي يحيل إليه الكائن المنطقي هو إذن حد أونطولوجي منسحب لا يفرقه عن المنطقي عناصره بل هيئته الأونطولوجية حيث الهيئة الأخرى للكائن منطقية. المطلق يكون هاهنـا قـد خـرج مـن وضعه المنطقي الخالص لنقـره أونطولوجيا لكن فقط على هيئة مطلق موضوعي منسحب أو سالب. الوجود المنسحب للمطلق يشكل هاهنا الحد أ'.
- الوجه الآخر للأونطولوجيا المنسحبة حينما تعود على ذاتها يصبح مفتوحا على أونطولوجيا عينية أو الأونطولوجيا ذاتها. إن العقل يرى هاهنا الوجود الأونطولوجي المنسـحب لله لا بمـا هـو الوجـه الآخـر للمنطقـي بل بمـا وجهه الآخر هـو الوجود الإلاهـي الفعلي. تكون الأونطولوجيا المنسحبة، الوجود الإلاهي المنسحب مشكلا هذه المرة للحد المنطقي أ.
- الوجـه الأخيـر هـو إذن الأونطولوجيـا العينيـة التـي لا يفصلها عن الأونطولوجيا السـالبة لا عناصـر مختلفـة ولا حتـى هيئـة مختلفـة بـل فقط ظهـور مختلف. نكون هاهنـا في مواجهة الوجود الإلاهي نفسـه موضوعيا بما هو الحد أ لا في هيئة جديدة بل في ظهور جديد له هو نفسه.

إن الطريف الذي أردنا التأكيد عليه هاهنا هو انعدام الإنقطاع نهائيا في حركة التفكير من العلم الذي ينتمي إلى أقصى الصوري والخالص والذاتي حتى الوجود الموضوعي الأونطولوجي والخارجي لله تعالى. إن الفكرة التي يكون على هيئتها الله تعالى منطقيا في أذهاننا والتي صنعها عقلنا بحسب معطيات تتوفر لديه ويشتغل عليها – هذه الفكرة الخالصة هي التي، كمنطقية (لا كمفهومية)، تحمل أونطولوحيا ممكنة. الأونطولوجيا الممكنة أو المنسـحبة أو السـالبة ليسـت سوى الحضور المنطقي للكائن المنتمي جذريا إلى العقل. هاهنا تواصل واضح إلى هذا الحد بـلا أي صعوبـة فـي كيفيـة صدور الأونطولوجي عن المنطقي. بعد ذلك فإن ما هو أونطولوجي سالب في وجهه الثاني وفي الأخير هو أونطولوجيا فعلية ووجود خارج الذهن. يكون الله إذن

مفهوما منطقيا في أقصى حدود العقل. لكن لأن المنطقي أونطولوجيا ممكنة فإن هاهنا أول خروج من داخل العقل نفسه. بعد ذلك فإن الأونطولوجي السالب يحمل عضويا الأونطولوجي عينه.

غير أن استنباط أنماط الوجود بعضها من بعض تختلف في كل مرة. إن العقل يحمل الحضور المنطقي الخالص للكائن (مقابل الحضور الوضعي للعالم) أي العلاقة أ – ب أي على هيئة كلي يستخرج من الجزئيات. لكن هذا الحضور المنطقي يحمل الحضور الأونطولوجي المنسحب له (الأونطولوجيا الممكنة) على هيئة العلاقة أ' – أ'' أي بما هو شبيهه على نحو ما يستخرج المتضايفان الواحد من الآخر. بعد ذلك فإن هذا الحضور المنسحب يحمل ثانية الحضور الأونطولوجي العيني على هيئة العلاقة أ – أ أي على نحو ما يستخرج الوجه والقفا الواحد من الثاني. هكذا فإن الوجود الإلاهي الذي نحصل عليه في الأخير ليس سوى المفهومي عينه يتقلب بحسب حركة منطقية متواصلة لا يشبه بعضها بعضا ليكون في الأخير الوجود العيني لله تعالى وهو نفسه في الأنماط المختلفة ب – أ – أ' – أ'' – أ – أ.

أما عمليا فإن القرآن الكريم لا يفتأ يؤكد أن الله تعالى هو الذي لا يغيب عن العالم لحظة بل إن العالم قائم به في كل حيز وكل حين: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (فاطر 41). إن الله هو الواقع على مسافة منا أقرب من أنفسنا: ﴿... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق 16). بعد ذلك فإن فعلنا هو فعله عينه: ﴿... وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال 17) ووجودنا هو وجوده بشكل مثير للدهشة ودون وقوع في الحلولية التي ينأى عنها الوعي غير الوضعي بالأشياء: "ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه. ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه" (حديث قدسي).

ج – الله كأبعاد مطلقة / مكان وزمان وهيئة: مثلما يعسر علينا تصور حضور موضوعي لله تعالى (أعني غير ميتافيزيقي) فإنه يعسر بالمثل أن نتصور لله أبعادا لعلمنا أنه المطلق الذي لا تفصيل في وجوده والوعي به. إن الفرضية هاهنا هي كون أبعاد الوجود عامة هي أولا أبعاد الله تعالى يفصح عنها في الخلق ليكشف عمن هو. لنقرأ مباشرة الآيات القرآنية ولنر كيف يتحدث سبحانه عن نفسه وعمن يكون:

حينما واجه موسى فرعون لدعوته فإن مضمون الحوار كان رأسا حول الربوبية التي يدعيها فرعون لنفسه: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ (النازعات 23 – 24). لذلك يروي القرآن الكريم فحوى الحوار على النحو التالي: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلاَ تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ * قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ﴾ (الشعراء 23 – 30). على هذا النحو يبدأ الحوار وعلى هذا النحو ينتهي. إن الملاحظة المركزية التي نود التفكير حولها هي المتعلقة بهذه التركيبة الثلاثية للأجوبة التي قدمها موسى والتي ليست بدعا في القرآن بل إنها تتكرر كم مرة في النص. ما هذه الإجابات الثلاث التي قدمها موسى على سؤال واحد طرحه فرعون: "ما رب العالمين؟". لنحاول أن ندقق الفرق بين الإجابات الثلاث لموسى حتى نفهم لماذا لم يقتصر موسى على إجابتين فقط مثلا أو على واحدة أو لم يتعد الثلاثة إلى أربعة أو خمسة صفات لله تعالى. ما الفرق بين "رب السماوات والأرض" وبين "ربكم ورب آبائكم الأولين" وبين "رب المشرق والمغرب وما بينهما"؟ وباختصار أكثر ما الفرق بين الثنائيات التالية:

السماء والأرض.

أنتم وآباؤكم الأولون.

المشرق والمغرب؟

تبدو الثنائية الثانية الأكثر وضوحا من بين الثلاث "أنتم وآباؤكم الأولون". ذلك أن ملاحظة ما يميز أحدا عن آبائه هو فرق السابق عن اللاحق. إن الآباء يكونون زمنيا قبل ويكون الأبناء بعد. هو إذن فرق القبل والبعد الذي يعني الفرق الزماني وكون الأمر يتعلق هنا بالبعد الزماني في الحديث عن الأشياء. تفتح أعيننا هكذا قليلا عن السياق الذي يمكن أن تندرج فيه الثنائيات المتبقية.

"المشرق والمغرب" هما الحدان اللذان يشار بهما إلى التباعد وبالأحرى إلى ما لا يمكن التقاؤه. باللغة الهندسية فإن الأمر يتعلق بحدي الخط اللذين لا يلتقيان إلا لنخرج من الخط فنصبح في مستوى الدائرة. لكن أطراف الخط لا يكونان ممكنين إلا إذا امتدت المسافة بين طرف يكون هنا وثان يكون هناك، أي إذا تعين المكان. حينما نلاحظ الفرق بين المشرق والمغرب فإننا نرى بوضوح المسافة بين نقطتين لا تلتقيان، إحداهما موضع طلوع الشمس وثانيتهما موضع غروبها. إن الغروب والشروق لا يكونان إلا بحركة بين نقطتين متباعدتين في المكان، الشيء الذي يؤكد أن الأمر يتعلق فعلا بالمكان.

بقي أن الفرق بين "السماوات والأرض" ليس فرقا زمانيا بين قبل وبعد كما ليس فرقا مكانيا بين هنا وهناك. والحقيقة إن الخطأ شائع هاهنا بشأن معنى السماء والأرض باتجاه تصور المسافة بينهما مكانية. غير أنه لكون السماء هي كل ما يسمو حتى مما هو مسامت للأرض وملاصق لها مكانيا وكون السماء معنى قيمي بالأحرى لا مكاني أي ما يسمو ويرتفع شأنه،

فإنه من المستبعد أن يكون المشار إليه هنا المكان. حينما ندقق الفرق بين السماء والأرض فمن الواضح أن الأمر يتعلق بهويتين مختلفتين أ وب أو هيئتين مختلفتين للعالم لا بلحظتين قبلية وبعدية ولا بحيزين متباعدين فقط في المسافة المكانية. المسافة بين السماء والأرض هي إذن مسافة هيئية والأمر يتعلق هنا بالهيئة كبعد جديد لتعريف الربوبية.

في الجملة فإن موسى إذن قد أجاب فرعون بأبعاد ثلاثة للربوبية، كونه تعالى:

رب الهيئة.

ورب الزمان.

ورب المكان.

لكن الأبعاد الثلاثة هاهنا هي أبعاد للوجود الذي الله ربه لا أبعاد لله نفسه. غير أن سورة الإخلاص تحسم الأمر باتجاه التأكيد أن أبعاد الوجود هذه هي أبعاد الله نفسه وأن الحديث عن الوجود هو حديث عن صورة الله تعالى. لنقرأ أولا سورة الإخلاص: "قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفؤا أحد". واضح هنا أن الأمر يتعلق بالله رأسا. تتكون هذه السورة من أربعة آيات. لن نناقش قراءات أخرى بشأنها بسبب الوقت، لكننا نشير فورا إلى أن الآية الأولى منها تقرأ بشكل أفضل إذا لم تفهم متناضدة مع الآيات الثلاث الباقية بل بما هي آية كلية، البقية تفاصيلها. إن الأمر يتعلق في الآية الأولى بقرار مطلق كون الله واحد (الله أحد). بعد ذلك فإن الآيات الموالية قرارات تفصيلية بشأن الأحد ومعانيه:

– الله الصمد: الصمد في اللغة غير ذي الفلول المتعلقة به والفراغات والحدود التي تفصل شيئا بشأنه عن آخر. لا يبتعد عن هذا المعنى حتى الفعل صمد صمودا (في المعركة). ذلك أن الصمود إنما يسمى كذلك لعدم تراجع الواحد أمام العدو. يعني التراجع أن نبتعد ونترك مسافة بيننا وبين العدو تسمح له بالتقدم واحتلال مواقعنا بينما يعني عدم التراجع والثبات الإحتكاك الضروري الذي يحصل مع العدو وانتفاء المسافة معه حيث تلتحم الأجساد في المعركة. الصمود في جوهره انتفاء للمسافة والفراغ والحدود بين طرفين متشادين. المعنى نفسه هاهنا في الصمد حيث تنتفي المسافات والحدود والفراغات وتلتحم مكونات الشيء في واحد. الصمدية تعني لذلك انتفاء الفروق والإنقسام المتعلق بالكائن وتهيؤه كوحدة مطلقة، كلامنقسم. الله صمد بمعنى انتفاء الإنقسام لديه. نحن بالمقابل كائنات منقسمة فهاهنا مثلا يقع منا الرأس وهناك اليدان وهنالك الرجلان وهذا ظاهرنا والآخر باطننا، وهاهنا نحن وذاك غيرنا، إلخ. كل هذا يعني أننا كائنات غير صمدية. بشأن الله، فإنه لا يتميز لديه داخل وخارج، يمين وشمال، فوق وتحت، ذات وآخر، رأس وصدر وأرجل... إنه صمد سبحانه.

– لم يلد ولم يولد: هاهنا أيضا فإن الأمر يتعلق بكون الله تعالى لم ينقسم إلى ممكن كان من قبل في الوالدين ومن ثمة إلى فعل هو ما هو الآن. أيضا فإنه تعالى ليس هو نفسه

ممكنا لفعل آخر يأتي بعده. بكلمة هو في الإتجاهين ليس منقسما بين ممكن وفعل بل هو واحد لامنقسم.

– لم يكن له كفؤا أحد: هاهنا فإن الأمر يتعلق بالنظير أي بكون الله تعالى ليس له نظير معرف به يكون مقارنا به مثلما يعرف كل كائن بالمقارنة. المعرف بالمقارنة منقسم إلى ما هو إياه كطرف أول له وإلى ما هو مقارن به كطرف ثان.

في الجملة فإن الله لامنقسم بمعان ثلاثة:

– كونه بلا فلول وحدود وفراغات متعلقة بذاته ينقسم إليها.
– كونه بلا ممكن وفعل، سابق ولاحق ينقسم إليه.
– كونه بلا وجود مقارن ينقسم إليه.

إن الإنقسامات هاهنا مختلفة ومن ثمة الواحدية مختلفة. لنلاحظ جيدا أن الأمر يتعلق في الحالة الثانية وهي الأظهر (الممكن والفعل / السابق واللاحق) بالزمان حيث لا والد سبقه ولا مولود يعقبه. إنه سبحانه اللامنقسم في الزمان إلى لحظات. أما في الحالة الأولى فإن الأمر لا يتعلق بسابق ولاحق بل بالإمتداد عينه في لحظة واحدة إلى حد هنا وحد هناك متباعدين. يتعلق الأمر إذن بمسافات مكانية وبانقسامية بين حيز وآخر. إنه تعالى اللامنقسم في المكان إلى مواقع. في الحالة الثالثة فإن الأمر لا يتعلق بمواقع (مكانية) ولا بلحظات (زمانية) بل بتميز قيمي إلى شبيه يقارن به الله. إنه تعالى اللامنقسم في المعنى والمفهوم والهيئة إلى أشكال.

نقرأ في سورة الحديد المعاني نفسها مجموعة على نحو آخر: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد 3). واضح أن "الأول والآخر" تعني الزمان فهو الذي ليس ليس قبله شيء وليس بعده باق شيء. أما "الظاهر والباطن" فلا تحتوي خاصية زمانية. الظاهر هو الذي لا يعلو فوق حكمه شيء بل يقع كل شيء تحته والباطن هو الذي لا يؤسسه شيء بل هو المؤسس لكل شيء. هاهنا فإن السؤال قيمي ومفهومي وهيئي مثلما قلنا من قبل. بعد ذلك فإن كونه "بكل شيء عليم" لا يندرج تحت "الهو" الأولى بل تحت هو ثانية يتم تجديدها "وهو". ذلك لأن إدراج هذا القرار الأخير تحت الهو الأولى يصطدم بكون الشيء قد يكون مكونا للألوهية. لذلك يدقق القرآن أن الله تعالى ليس هو "كل شيء" بل هو بالأحرى "بكل شيء عليم". الأمر يتعلق هنا بتحيز ضروري لله دون العالم والأشياء التي تقع خارجا عنه ولا تشكل هويته تعالى عنها. يتعلق الأمر إذن بمسافة وبمكان هو البعد الأخير في الآية. هاهنا أيضا فإن الله ذو بعد أول هو الزمان (هو الأول والآخر) وبعد ثان هو الهيئة (الظاهر والباطن) وبعد ثالث هو المكان (وهو بكل شيء عليم).

الله هو إذن الواحد اللامنقسم في المكان إلى هنا وهناك (الصمد) وما يكون هناك هو غيره لا هو عينه وهو اللامنقسم في الزمان إلى قبل وبعد (لم يلد ولم يولد) واللامنقسم في

الهيئة إلى هكذا وكذلك (لم يكن له كفؤا أحد). إنه الواحد مكانا وزمانا ومفهوما. إنه إذن أبعاد بلا ريب لكنه واحد في أبعاده.

تعدل سورة الإخلاص بحسب ما هو متردد في السنة ثلث القرآن. وإني لأتصور بكثير من الثقة أنها ثلث القرآن لكونها تحتوي أبعاد الألوهية، لكن دون أن تحتوي بقية الخصائص الإلاهية من مستويات لوجود الله وعناصر والتي تقع في مواقع غيرها من القرآن الكريم.

ح – الله كعناصر مطلقة / وجود وقوة وعلم: يتنوع الحديث القرآني عن الله تعالى حسب عناصر أساسية للألوهية هي وجود الله وعلم الله وفعل الله أي قوته وتأثيره وهو في ذلك الواحد. حينما نقرأ ﴿... فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ (البقرة 155) فإن الأمر لا يتعلق هنا بعلم الله ولا بفعله بل بوجوده الذي عم كل شيء؛ حينما نقرأ ﴿... أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة 106) ﴿... إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران 165)... فإن الأمر يتعلق بفعل الله وتأثيره في العالم لا بوجوده؛ حينما نقرأ بعد ذلك "إن الله بكل شيء عليم" فإن الأمر يتعلق كما هو واضح بالعلم. الله وجود مطلق omniprésent وعلم مطلق omniscient وقوة/ فعل مطلق omnipotent. يختلف معنى الألوهية إذن بحسب العنصر منها الذي نتحدث عنه إن كان الوجود أو العلم أو الفعل / القوة. المهم أن ننتبه في كل مرة إلى أن كل ذلك يقال بالمطلق فنتجاوز الصعوبات الوافدة من التشبيه.

خ – الله كدرجات / ماهية وممكن وتعين: يتواتر بشكل جلي في القرآن كما في السنة أن الله تعالى مستويات في وجوده وهو الواحد. إنه يكون في أعلاها كما يكون في أوسطها أو في أدناها لقضاء شؤون مختلفة منطقيا. إنه درجات: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ (غافر 15). قد يرد هاهنا بأن الأمر يتعلق بمقارنة بالمخلوقات دنية الدرجات وهو رفيعها ولا يتعلق بمستويات لله نفسه. لكن الأمر كما قلنا من البداية لا يتعلق بالحضور الأونطولوجي لله تعالى غير المقارن بل بحضوره المنطقي المقارن في العالم، الشيء الذي يعني عدم وجود الإحراج بخصوص درجات الله نفسه. بعد ذلك فإن المقارنة بالمخلوقات وهو الرفيع سبحانه والعلي عنها تعني على الفور درجات في الألوهية نفسها. ذلك أن الأمر يتعلق أساسا بعلاقة ممكنة بالكائنات وهي الدنيا أعني علاقة تستوجب تخفيضا من مطلقية المطلق حتى تتسنى معالقته للعالم. على هذا النحو نقرأ في سورة النجم: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم 8 – 9)، كما نقرأ في الحديث "إن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا... هل من مستغفر فأغفر له". إن الأمر يتعلق بحالة يكون عليها الله تعالى قابلة ليعالقه فيها النبي فيسمعه مثلا بعد أن كان متعذرا ذلك كما ليعالقه فيها الداعي والمستغفر مباشرة ليلا حينما تنتفي الكائنات وتنام بعدما كان يدعوه على مسافة أكبر نهارا بسبب الكائنات الحائلة دون ذلك.

لقد لاحظنا من قبل أن الوضع الماهوي للكائن هو وضع خالص بينما وضعه الممكني والوجودي وضع علائقي بغيره. من ثمة فإن الدنو والتدلي انتقال من مستوى الماهية إلى مستوى الوجود حيث يصبح الآخر ممكنا في مستوى الذات.

لنذكر أن الأمر يتعلق في كل هذا بوضع منطقي لله تعالى إبستيمولوجي وعلاقة منطقية لنا به لا بعلاقة أونطولوجية ممكنة فقط في الآخرة كما لاحظنا من قبل. إن الوضع الأونطولوجي لله لا قسمة فيه ممكنة على الإطلاق بل هو الواحد المطلق زمانا ومكانا وهيئة بلا تمييز، وجودا وعلما وقوة بلا تمييز، علوية وتدنيا بلا تمييز. هكذا نتعاطى أيضا مع الدين جملة بما هو سؤال إبستيمولوجي عن أونطولوجيا منسحبة.

د – الدين جملة كسؤال إبستيمولوجي: إن الدين يتقدم إلينا على نحو مختلف لكن دائما كسؤال إبستيمولوجي وكفرضية منطقية. إننا لا نمتلك هنا أيضا الشروط الكافية لتحويل فرضية صحة الدين إلى حقيقة شهودية (بما أننا لم نر إلاها ولا وحيا ولا حتى نبيا – بالنسبة لنا نحن خصوصا الذين لم نعاصر النبوة) وإنما فحسب حقيقة غيبية فرضية (لدلائل منها شخصية النبي صلى الله عليه وسلم وأمانته – عدم الإستحالة المنطقية لتواصل الإلاهي والإنساني ولحصول الوحي – بعض الحقائق القرآنية والنبوئية والعلمية المشيرة إلى إمكان مصدرها غير البشري.. في المقابل لا تبلغ الدلائل درجة التصديق الشهودي –الرؤية – بل درجة الإمكان المنطقي الجدي). هكذا فإن الدين نفسه فرضية جادة.

إن البنية الغيبية للعالم من جهة أخرى تضعنا أمام فرضيات في التأويل أو مقاربات منطقية أهمها اثنتان: التأويل غير الإلاهي للعالم والتأويل الإلاهي للعالم. لكن عاملين أونطولوجي وتاريخي يثقلان ميزان التأويل الإلاهي، الأول لإشارته إلى الغيب كشيء ما لا كعدم والثاني لاحتوائه صراحة كدين على قرارات موجبة بشأن الوجود الإلاهي والآخرة.

يقع الدين هكذا كسؤال إبستيمولوجي. إن كل القرارات التي نتخذها بشأنه قرارات إبستيمولوجية ومنطقية تبلغ حد اليقين دون الشهود ويجب الوعي بأن كل المناقشات ذات الوعي الأونطولوجي بالأشياء لاغية. إن أقصى ما لدينا لذلك يقين كبير يزداد وينقص في أن الدين حق، وتلك طبيعة وجودنا في هذا العالم.

ذ – الإشتغال وفق الإفتراض الأخطر: انطلاقا من البنية الغيبية للعالم فإن البداية العلمية للتفكير هي ضرورة بداية من الوضع الفرضي للعالم أو بداية من كل التأويلات الممكنة وأساسا التأويلان الآنفان. بحسب ما تقدم فإن التأويل الإلاهي للعالم هو الأمتن منطقيا لكنه أيضا الأخطر براغماتيا، وذلك عامل ثان لترجيحه.

نشدد هنا على أن يكون الأمر أولا متعلقا بفرضيات حقيقية، أعني بادعاءات تتوفر على

شروط الفرضية المعلومة في العلم، فإنه ليس كل ادعاء فرضية. ثم ننبه بعد ذلك إلى أن الفعل أي ترتيب حالة عملية ما هو دائما نشاط بالنظر إلى الممكن، الفرضي لا بالنظر إلى الواقعي، فإن الواقع لا يبنى عليه فعل بل فقط إنفعال. حينما يتعلق الأمر بمجرد المعرفة فإن الإختيار بين الفرضيات لا يمثل مشكلا لحله وإننا لنستطيع أن نتعاطى معه باللامبالاة. إنما المشكل حينما يتعلق الأمر بالوجود، أي بمجابهة الشيء نفسه. إن اختيار فرضية دون الأخرى في هذه الحالة والإشتغال عليها بمسؤولية ضرورة لأن أحد الخيارين موجب والثاني سالب.

هاهنا فإن التأويل العدمي إذا كشف عنه الحضور الأونطولوجي الممكن لا يمثل مشكلا بالنسبة لمن لم يستعد له منطقيا. لكن التأويل الإلاهي يمثل مشكلا خطيرا بالنسبة لمن لم يستعد له منطقيا. إن فرضية الوجود الإلاهي ملغمة دينيا بالجدية والخطورة مقارنة بفرضية عدمية العالم بدءا بالآخرة حتى استتباعاتها السلوكية الدنيوية. هكذا فإن التأويل الإلاهي لغيب العالم راجح لامحالة لجهة موازنة المقاربات.

ر – **الدين كفرضية ومقاربة / في الفرق بين اليقين والشهود:** إلى هذا الحد نجد أنفسنا أمام الفهم التالي للعالم:

– إن المعطيات المباشرة التي نواجهها من أبسط كائن جزئي حتى الكون برمته ما يظهر منه للحواس وما هو علاقات من شأن العقل، كل ذلك وجه واحد من الكائن هو الوجه الشهادي منه.

– إن المعطيات المباشرة تخترقها مساحة من الفراغ وتشير إلى شيء ما منسحب هو الغيب، الشيء الذي يظهر في أصالة السؤال عن العالم مهما كانت طبيعة الإجابة عدمية أو إلاهية أو غيرها.

– إن التعاطي مع المباشر الشهادي يكون بالتأكيد، لكن التعاطي مع غير المباشر الغيبي لا يكون إلا بالمقاربة المنطقية له ولا يقوم إلا على هيئة فرضيات متكافئة.

– إن الترجيح المطلق لفرضية على الثانية بشأن العالم ممكن فحسب بحالة الحضور المباشر للشيء.

– إن الترجيح اليقيني في غياب الشيء ممكن حين يتم تلافي التناقض في حدود الفرضيات المنطقية.

– إنه لا يمكن تلافي التناقض في مستوى المقاربة المنطقية للعالم إلا بتخطي الوعي الوضعي له والفهم غير الوضعي للشيء.

– إن الفهم غير الوضعي يرجح الفرضية الإلاهية على الفرضية العدمية.

– إن الدين بحسب المضمون الذي له يضاعف رجحان التأويل الإلاهي للعالم ويؤكده.

– إن المنهج العلمي الذي يقتضي الإشتغال المنطقي بحسب الفرضيات ثم بحسب الفرضية الأقوى حين يتعلق الأمر بإمكان أونطولوجي، يدعم الإشتغال بحسب التأويل الإلاهي للعالم بما أن الفرضية الإلاهية هي الفرضية الأخطر منطقيا.

على هذا النحو فنحن نختار فرضية الوجود الإلاهي وفرضية الدين الذي انتهى عند الإسلام كفرضيات مرجحة أونطولوجيا وإنسانيا وكفرضيات هي الأخطر (طبقا للتفكير الأحكم) نعدل وفقها سلوكنا ولا نحولها إلى حقيقة مطابقة / مصدقة إلا في الآخرة التي هي نفسها معطى إبستيمولوجي، منطقي، فرضي هاهنا. إن القرآن الكريم مليء بالتنبيه إلى أن كل وضع الدين والوجود الإلاهي في الدنيا هو وضع فرضي أقصاه اليقين لا الشهود ولا ينتهي منه الشك حتى لدى الأنبياء أنفسهم: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ * ولاَ تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّـهِ فَتَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (يونس 94 – 95)؛ ﴿... قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة 260).

ثمة بوضوح استفهام متعلق بفهم الإسلام برمته كفرضية، مقاربة ثم ثانيا بتضمين اليقين داخل الوضع الفرضي للأشياء. ذلك ما نوضحه على النحو التالي:

إن واحدا من التقسيمات الأساسية للمعرفة والتي تعنينا هنا: المعرفة المباشرة directe والمعرفة غير المباشرة indirecte. تقوم الأولى على التطابق مع موضوع ما، أما الثانية فتقوم على الإتساق المنطقي للخطاب. المعرفة غير المباشرة تظل مقاربة تحتمل فرضيات أخرى بجانبها، أما المعرفة المباشرة فتمحو كل الإحتمالات الممكنة غيرها وتتحول إلى حقيقة. لكن المعرفة غير المباشرة ليست واحدة في طبعها وإنما هي درجات تمضي من الإفتراض المحض حتى الترجيح حتى أقصى الترجيح أو اليقين. من المهم أن ننبه إلى أن اليقين نفسه درجة من درجات المقاربة والإفتراض والمعرفة غير المباشرة وهو بعد ليس المعرفة الشهودية المعرفة بموضوعها.

إن النص القرآني يكشف بوضوح الفرق بين نوعي المعرفة الآنفين ويصف درجات المعرفة على النحو التالي:

– العلم وهو المعرفة غير المباشرة التي تبلغ حد اليقين: ﴿كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ * كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر 3 – 5). وفي الحديث الشهير المروي عن عمر رضي الله عنه[1] تتمثل الدرجات في معرفة العلامات ومعرفة الشيء غيابا ثم معرفة الشيء نفسه حضورا على نحو فرضي (كأنه comme si).

(1) سنعود إليه بالعرض والتفصيل في إبانه.

– الرؤيـة وهـي الإدراك المباشـر: ﴿لَتَـرَوُنَّ الْجَحِيـمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر 6 – 7). وفـي الحديـث آنـف الذكـر فإن هذه المعرفة أخروية: السـاعة التي تعني وقوع الشـيء نفسه إثر الحدوث الفعلي لعلاماتها.

IV – المقولات المركزية للفلسفة بما هي المقولات المركزية للإسلام:

نسـتطيع هكذا أن نحصر التحديدات الأساسـية التالية للكائن: كونه إما ذو وضع مباشـر كالشيء نفسه أو غير مباشر من خلال العلامات. وفي وضعه غير المباشر الكائن هو إما متقدم فـي صـورة العلامـات الدالـة عليه أو منسـحب في صورة الشـيء نفسـه. ذلك مـا نتأوله بما هو المقولات المركزية للإسلام الواردة بوضوح في الحديث التالي:

عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال:

"بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام. قال: الإسلام أن تشهد أن لا إلاه إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن اسـتطعت إليه سـبيلا. قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسـله واليوم الآخر والقدر خيره وشـره. قال: فأخبرني عن الإحسان. قال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال: فأخبرني عن السـاعة. قال: ما المسـؤول عنها بأعلم من السـائل. قال فأخبرني عن أماراتها. قال: أن تلد الأمة ربتها وترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان. قال: صدقت. فعجبنا له يسـأله ويصدقه. فلما انصرف، قال النبي صلى الله عليه وسـلم: أتدرون من السـائل؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: إنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم" (الأربعين النووية – الحديث الثاني).

يذهب التأويل بحسب المقاربات الآنفة وحسب ما يرسمه الحديث إلى ما يلي:

الإسلام هو إدراك الشيء / تحصيل الشيء كعلاقات أو من خلال ترتيب علاقات تشير اليه.

الإيمان هو إدراك الشيء ذاته غيبا.

الإحسان هو إدراك الشيء في علاقاته كأنه الشيء ذاته.

الساعة هي إدراك الشيء ذاته كعلاقة.

أماراتها هي الحركة الفعلية لانتقال الغيب إلى شهادة والشهادة إلى غيب.

1 – **الإسـلام بمـا هـو الشـيء مـن خـلال علاماتـه / المنطق**: إن تحصيل الشـيء كعلاقة هـو أدنـى درجـة مـن درجات تحصيله وأوّلها. في هذا المسـتوى مـن التحليل نفهم أن تحصيل الشيء كعلاقة شأن مركب: علاقة الشيء بغيره مفهوما وعلاقته بغيره واقعا وعلاقته بغيره تجليا

ثم علاقة الشيء بذاته مفهوما وعلاقته بذاته واقعا وعلاقته بذاته تجليا وعلاقته بشبيهه مفهوما وعلاقته به واقعا وعلاقته به تجليا. حينما أدرك هذه الشجرة فإنني أدرك تميزها عن هذا الحيوان وعن ذاك الجبل، إلخ.، أي عما ليس شجرة على الإطلاق. إن الإدراك الشهادي يقتضي ضرورة إدراكا علائقيا لما ليس الشجرة ويستحضره على نحو سالب. إننا نشاهد الشجرة وفي الوقت نفسه نحن نشاهد ما ليست إياه سلبا. لكن ذلك يتعلق فقط بالإدراك الأعلى للشيء كماهية. أما إذا نزلنا إلى إدراكه واقعا فإننا ندرك علاقة ثانية: هذه الشجرة لا تلك الشجرة وإذا نزلنا أكثر إلى مستوى الحضور كان إدراكنا لهذه الشجرة عينها على هذا النحو لا على ذاك النحو، أي علاقتها بنفسها.

لا يمكننا إدراك الشجرة دون شبكة من العلاقات لها بغيرها وبنظيرها وبنفسها. إن إدراك الشجرة بما هو في الوقت نفسه إدراك للجبل مثلا وللشجرة المماثلة ولها على نحو آخر، ذلك هو الشرط الذي يجعل تحصيل الشجرة كموضوع شهادي ممكنا، فإن الادراك الشهادي إدراك علائقي مؤكد. ليس ثمة في الإدراك الشهادي تحصيل للشيء في ذاته أو للشيء ذاته وإنما إدراك لما تمليه علاقة ما أو بالأحرى إدراك لتلك العلاقة لا للشيء. هو إذن إدراك أدنى للشيء أعلى منه إدراك الشيء لذاته.

2 – **الإيمان بما هو الشيء نفسه غائبا / الأونطولوجيا المنسحبة:** حينما نقول أن الإسلام إدراك للشيء في مستواه العلائقي (مثلما ذكرنا في مناسبة آنفة)، فإننا نصف الإسلام كالتحصيل الأدنى للشيء أعلى منه الإيمان مثلما نقرأ في الآية: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾ (الحجرات 14). إن الدرجة التي بلغها الأعراب حسب الآية هي درجة تحصيل الشيء في مستوى علاقاته وتجلياته أو ظهوراته أي إدراكه متوسطا بغيره لا إدراكه هو ذاته.

إلا أن إدراك الشيء ذاته، بما أن الشيء دون علاقات لا يكون موضوعا شهاديا، سلوك غيبي بالضرورة. لذلك تشير الآية مباشرة إلى القلب حينما يتعلق الأمر بالإيمان: "في قلوبكم". إن القلب هاهنا أداة إدراك الشيء ذاته الذي لا يكون إلا تحصيلا إيمانيا وهو أعلى من التحصيل الشهادي الذي هو شأن الإسلام.

إن الإيمان يأتي في الحديث الذي رواه عمر ثانيا بعد الإسلام كدرجة أعلى في تحصيل الشيء من تحصيله بالإسلام. فإذا كان هذا الأخير إدراك بالوساطة فإن الإيمان إدراك مباشر. إلا أن هذا الإدراك يفقد ميزة كانت للشيء في إدراكه بالإسلام وهي شهادته. إن الإدراك الإيماني رغم امتيازه، لكونه إدراك الشيء لذاته ولهذا السبب بالذات، فإنه مع ذلك إدراك غيبي يمتاز عنه الإدراك في الإسلام بمشهوديته رغم نقصه كإدراك بالوساطة. لذلك نجد في الحديث درجة ثالثة من درجات تحصيل الشيء تتجلى كجمع بين الدرجتين الأوليين، الإسلام والإيمان، أعني

درجة الإحسان.

3 – **الإحسان بما هو الشيء نفسه شبه الحاضر / الأونطولوجيا التخيلية**: الإحسان درجة أعلى من الإسلام والايمان: "أن تعبد الله كأنك تراه"، وبالطريقة التي كنا نتحدث بها "أن تعامل العلاقة كشيء" وبالتساوي "أن تعامل الشيء كعلاقة" أو "الغيب كشهادة". ولأن الإدراك العلائقي وحده إدراك شهادي أما إدراك الأشياء فإيماني، لذلك فإن إدراك الغيب، الشيء كشهادة، كعلاقة لن يكون إلا على سبيل التمثيل: "كأنك". إن الإحسان في حدود إحداثيته هو لحظة التركيب Synthèse – إذا تحدثنا مثل هيغل – بين الإسلام والإيمان. لكنه ليس تركيبا فعليا مثالا يراه هيغل وإنما تركيب تمثيلي تقريبي رمزي بما أن الشيء ذاته يظل غائبا ولا يأتي فعلا إلا في الدرجة الموالية: الساعة.

4 – **الساعة بما هي الشيء نفسه / الأونطولوجيا العينية**: يأتي ترتيب الساعة في الحديث بعد الإحسان كدرجة أعلى منه. إن الإحسان تحصيل تمثيلي للغيب كشهادة بينما الساعة تحصيل حق للغيب كشهادة مثلما تصف الآيات: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلاَئِكَةَ لاَ بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ...﴾ (الفرقان 22)، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا * وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ...﴾ (النبأ 22 – 23)، ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر 6 – 7)، ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة 22 – 23).

5 – **أمارات الساعة بما هي الحركة الفعلية للمنطقي نحو الأونطولوجي**: تتوسط علامات الساعة العلاقة بين الدنيا والآخرة / الساعة تماما كما يقع الإحسان في الحد الجامع للإسلام والإيمان، الإسلام وموضوعه المشهود والإيمان وموضوعه الشيء نفسه، ليكون الإحسان علاقة بالشيء نفسه كما لو أنه مشهود. لكن شهود الشيء نفسه في الإحسان شهود على سبيل الإفتراض بينما علامات الساعة نقلة فعلية من الدنيا إلى الآخرة، من المنطقي إلى الأونطولوجي. إنها حالة الوجود التي يبدأ فيها المباشر بفقدان شيئيته ليتبين كمحض منطق ولكن يبدأ فيها المنطق بالمقابل بالتبين كشيء ممكن يتقدم نحو الفعل.

هكذا فإن الشيء، أي شيء، بحسب ما تقدم هو غيب وشهادة: وجهه الغيبي هو وجهه غير المباشر الذي ينسحب عن التحصيل الأونطولوجي ويظل مع ذلك الأساس الأونطولوجي للكائن؛ أما وجهه الشهادي فهو وجهه المنطقي الذي يحصل على هيئة علاقات أو الشيء في علاقاته. الوجه الغيبي هو الشيء بلفظ مختصر غائبا والوجه الشهادي هو تجلياته في شكل علاقات تربط عناصر ليست هي الشيء نفسه وإنما هي خطوط وحروف نصل بعضها ببعض لندل على الشيء ذاته الذي هو أبدا شيء غيبي. في هذا الأفق بالذات أجد التحليلات الكافية لدلالة الإسلام والإيمان والإحسان والساعة كما في الحديث الوارد عن عمر.

إن الإسلام ليس سوى معاملة الشيء في علاقاته وتجلياته، أما الإيمان فهو معاملة الشيء

منسحبا في ذاته، في حين أن الإحسان هو معاملة العلاقة كشيء أو الشيء في علاقاته كأنه الشيء في ذاته، وأما الساعة فهي معاملة الشيء في علاقاته والشيء في ذاته كشيء واحد او الحضور الفعلي للشيء ذاته في مستوى الشيء في علاقاته وأما أماراتها فهي الدلائل على اقتراب هذا الوضع لظهور الشيء ذاته كعلاقة.

بلغة أخرى، فإن الإسلام تعاط بالكامل مع عالم الشهادة وأما الإيمان فإنه تعاط مع عالم الغيب في حين ان الإحسان هو استحضار تشبيهي لعالم الغيب في عالم الشهادة وأما الساعة فهي الظهور الفعلي لعالم الغيب كعالم مشهود وتبقى اماراتها وهي إرهاصات هذا الحدث الكوني أو إشارات اقترابه.

V – المقولات التفصيلية للفلسفة بما هي المقولات التفصيلية للإسلام / مكونات الإسلام والإيمان بما هي الأبعاد الزمانية والمكانية والهيئية للكائن ومكوناتها:

1 – الفرق بين مكونات الإسلام ومكونات الإيمان وبين الإحسان كفرق هيئي بين الماهوي والممكن والوجودي / الفرق داخل مكونات الإسلام ومكونات الإيمان بما هو فرق مكاني (إيجاب وسلب / كلي وجزئي / صورة ومادة):

أ – الإسلام علاقة وتعدد / الإيمان شيء ووحدة:

*** الموضوعات:**

- **الإسلام والموضوعات العلائقية:**

يجب ألا تأخذنا كثير من الأشياء نحو الخطإ في هذا المستوى – لعلنا نتساءل: كيف يكون الإسلام تعاطيا مع عالم الشهادة في حين أن كل ما يتعلق به غيبي الوضع؟ أليس الله والصلاة والصوم وكل عناصر الإسلام إشارات غيبية للأشياء؟ إننا نقول هنا بثقة كبيرة: لا. ليس الإسلام سوى سلوكات خاصة بعالم الشهادة وليست الموضوعات فيه سوى موضوعات مشهودة تماما كما هو مشهود هذا القلم الذي أكتب به وهذه الورقة التي أكتب عليها وهذه الخطوط التي أكتبها. سنعيد طرح السؤال بأكثر إصرار هذه المرة وأكثر استغراب: كيف يكون "لا إلاه إلا الله" موضوعا مشهودا تماما كما هو مشهود أن "هذا القلم يخط سطورا" وهكذا "محمد رسول الله" وهكذا "الصلاة" و"الزكاة" و"صوم رمضان" و"حج البيت"؟ كيف تكون سلوكاتنا تجاه هذه الموضوعات، أعني "شهادة أن" و"إقام" و"إيتاء" و"صوم" و"حج" سلوكات تخص بالكامل عالم الشهادة؟ السؤال بشكل أدق: كيف لا يكون لهذه الموضوعات أي وضع غيبي ولا للسلوكات التي نقوم بها تجاهها أي فاعلية غيبية وهي بالكامل موضوعات وسلوكات معللة بفاعلية مبهرة في عالم الشهادة ووضع مبهر لها هاهنا فحسب؟ كيف لا يكون مقصودا

بفعل غيبي سوى الإيمان وكيف لا يكون الإيمان بالمقابل قاصدا لعالم الشهادة؟

إننا نزعم أن قولنا "لا إلاه إلا الله" قرار شهادي. لقد قلنا من قبل أن دليل سلوكنا الشهادي أنه سلوك علائقي. فقط السلوك الغيبي سلوك شيئي أو هو يقصد الشيء ذاته. لنر على هذا الضوء موضوعات الإسلام:

لا إلاه إلا الله كموضوع علائقي: من البين أن هاهنا حدين يتركب منهما هذا الإقرار: الله والإلاه الآخر غير الله. إن شرط العلاقة إذن واضح أعني وجود حدين يربط بينهما حبل العلاقة. إن هذا الموضوع ليس الله وحده أي طرف واحد حتى لا نرى وجه إمكان للعلاقة. إنهما معا الله والإلاه الآخر غيره بغض النظر مبدئيا عن طبيعة العلاقة التي تسلب الألوهية عن أحدهما (لا إلاه) وتثبتها للآخر (إلا الله). لنتأكد من صلابة هذه الفكرة بملاحظة مقابلها في الإيمان.

إن الموضوع المقابل في الإيمان هو الله وحده دون ذكر لإلاه آخر: الإيمان بالله. إننا لا نقول بالمرة: الإيمان بأن لا إلاه إلا الله ولا نقول أبدا: شهادة الله، فتلك أخطاء منطقية جد جسيمة. إن الله يتجلى في الإيمان كحد مفرد دون علاقة بآخر: (الإيمان ب) الله؛ أما في الإسلام، فإنه يتجلى في علاقة بحد ثان (شهادة أن لا) إلاه إلا الله.

لقد لاحظنا من قبل أن إدراكنا لهذا القلم إسما وتعريفا ومعرفة نبنيها حوله ثم بعد ذلك وجودا وحضورا، كل ذلك أوضاع علائقية للقلم. إننا نسمي هذا قلما، وفي الحقيقة فإن تسميته لم تكن ممكنة إلا لوجود ممكن آخر يهدد هو الآخر بأن يكون قلما، أعني كل ما ينتمي إلى مجال تسميتنا وله الحظ نفسه في حمل الإسم. إننا نقول إذن: هذا قلم ونحن نقصد أنه ليس كراسا ولا ورقا. إننا ننجز سلوكا مضاعفا: فنحن نسمي أ قلما وفي الوقت نفسه نسمي ب لا قلما، كما أننا نسمي ب لاقلما في الوقت الذي نحمل عليه إسما آخر، كتابا مثلا.

إننا في كل مرة نسمي الشيء (أ مثلا) على نحو ما ونسلب عنه نحوا آخر من التسمية (أعني ب). فإننا نسمي وننقل الإسم من ممكن إلى مشهود حينما يكون لدينا طرفا علاقة هما أ وب. إننا نسمي بمعنى أننا نحمل ونسحب في وقت واحد إسما من طرف لنضعه على الآخر، وذلك يعني أننا نتعاطى هنا في مستوى العلاقات لا في مستوى الأشياء ذاتها. إن لسان حالنا يقول – إذ نقول "هذا قلم (وليس كراسا)" و"هذا كراس (وليس قلما)" – إنه لا قلم سوى "هذا". هكذا فإن تسميتنا للهذا، طرف من علاقة يحضر فيها على نحو سالب الآخر أو ذاك. ثمة إذن "هذا" و"ذاك" في قولنا "هذا قلم" كقول مشهود.

إن قولنا "لا إلاه إلا الله" بالمثل هو تماما كقولنا "لا قلم إلا هذا" ولا "شجرة إلا تلك"، إلخ. إنه قانون عالم الشهادة برمته: فنحن لا نشهد شيئا إلا كـ "هو لا غيره" أو لنقل إلا كـ "هو" ما هو حاملا ما هو إياه سالبا ما ليس إياه كطرف ثان له. إننا نشهد يعني معا أننا نرى ونسمع ونحس ونعقل. وهذا يعني أن الشهود لا يعني هنا الإدراك الحسي مقابل العقلي فإن

العقلي أيضا شـهود. إن الشـهود يعني على وجه الدقة تحديد شـيء بما هو إياه دون غيره أي بسلب غيره عنه، وذلك شرط شهوده.

يقابل الشهادة هنا الغيب الذي ليس صنوا للعقلي أو الحدسي وضدّا للحسي. إن الحسي نفسـه يكـون غيبـا إذا كان ملقـى أمامـي علـى نحـو غير محدد أي غير سـالب لمـا ليس إياه أو مختلطا بممكن آخر لم يرجح أحدهما على الآخر. بهذا المعنى فإن البصري والسمعي واللمسي والذوقي والشمي جميعا تكون غيبا إذا تقدمت لنا على نحو غير محدد. بالمقابل، فإن العقلي كمـا الشـعوري إذا تقـدم علـى نحـو متميـز أي متحدد على نحو ما بسـلب ما سـواه، فإن ذلك جميعا يكون شهادة. إن شرط الشهادة أن يكون بإمكاني تحديد شيء بسلب ما سواه عنه أكان ذلك حسـيا (سـمعي، بصري...) تتجلى شـهادته في المعطيات الحسـية أو عقليا تتجلى شهادته في المفاهيم المتميزة أو شعوريا يشهد في الأحاسيس المتميزة.

إن "شـهادة أن لا إلاه إلا اللـه" ليسـت إذن بحـد ذاتهـا "إقـرارا بوجـود الله" وهي متفقة وطبيعـة العلـم الشـهادي بمـا موضوعهـا مركب، علائقي. ثمة إذن في الحقيقة شـيئان لا شـيء واحد: الله والإلاه غير الله. إننا نشهد علاقة لا شيئا، وجهها الأول سالب، سلب الألوهية عن إلاه غير الله ووجهها الثاني موجب، إقرار الألوهية لله.

محمد رسـول الله كموضوع علائقي: مرة أخرى نشـهد علاقة لـ "محمد" بـ "الرسـالة". إن الشهادة ليست هنا شهادة "محمد" كشيء وإنما هي شهادة قضية بالمعنى المنطقي أي علاقة محمول بموضوع، المحمول هو "رسول الله" والموضوع هو "محمد". إننا لا نقول هنا أيضا "الإيمان بأن محمدا رسـول الله" لأن الإيمان سـلوك يتجه نحو الأشـياء في حين أن المقصود هنا علاقة: محمد رسـول الله. من الغريب أن نقول هنا ثانية أن "محمد رسـول الله" موضوع شـهادي لا موضوع غيبي. والحقيقة أننا نفهم هنا بيسـر أكبر مما فهمنا في المرة الأولى. فإذا كان "لا إلاه إلا الله" موضوعا شهاديا، فمن الأيسر أن نفهم الوضع الشهادي لـ "محمد رسول الله" إذ أن "محمدا" كائن حسي يدرك ككلأاشياء هذا العالم: السماء والأرض وهذه الشجرة وذلك البيت، إلخ. إلا أننا قلنا أن الشـهادة ليسـت شـهادة "محمد" بحد ذاته. فتلك شـهادة لا تصـدق إلا علـى مـن عاصر محمدا وشـهده في المـكان والزمان على الهيئة التي هو عليها، أي في وضع علائقي مخصوص هو شـرط الشـهادة. إن الشـهادة هي شـهادة "بالرسـالة لمحمد" لا شهادة "محمد". وإذا كانت شهادة محمد أمرا لا جدال فيه بين من يؤمن به وبين من لا يؤمن به بالنسـبة لمن عاصره خاصة، فإن الشـهادة له بالرسـالة أي هذا الوضع العلائقي له مستشـكل. ذلـك أنـه إذا كان تحـدد محمـد بحـد ذاته في زمان ومكان محددين أمر يفرض نفسـه ضروريا، فإن حمل الرسـالة عليه ليس ضروريا وإنما هو ممكن يهدد نقيضه بالإمكان أيضا. لذلك كان يوجد من يشهد بهذه القضية الحملية كما يوجد من لا يشهد بها: محمد رسول الله.

إن ما يعيننا في حدود هذا العنصر هو التثبت من أن هذه الشهادة ليست شهادة شيء وإنما هي كشأن موضوعات عالم الشهادة كلها شهادة علاقة.

الصلاة كموضوع علائقي: إنه أكثر موضوع تتجلى فيه بوضوح بالغ الطبيعة العلائقية لموضوعات الإسلام، أي الطبيعة الشهادية لها. فالصلاة صلة كما في أصلها الإشتقاقي، وفي الخطاب العمومي والأكثر شيوعا "صلة بين العبد وربه". ربما لا نحتاج الكثير من التفصيل في هذا الموضوع بالذات للبرهنة على الطبيعة العلائقية للصلاة كما هو الشأن في الموضوعات الأخرى. لكننا نقول مع ذلك أنه إذا كان ممكنا بعد أن نفترض في خصوص الموضوعين السابقين أن يقال "الإيمان بأن لا إلاه إلا الله وأن محمدا رسول الله"، وقد وصفنا خطأ ذلك، فإنه هاهنا لم يعد ممكنا حتى افتراض حمل فعل الإيمان على باقي الموضوعات وأولها الصلاة. فلا يتعلق الأمر هنا بـ "إيمان بالصلاة" وانما بـ "اقامتها". وإننا لندرك غرابة كبيرة في قولنا "الإيمان بالصلاة" لأن الهوة هنا تتجلى بأكثر عمق بين الإيمان كسلوك يستدعي حمل "شيء" عليه وبين الصلاة كـ "علاقة" أو كـ "موضوع علائقي". على هذا النحو لا تكون صلاة إلا بأطراف الصلة / العلاقة وهي مختلفة باختلاف الجهة التي تؤدي الصلاة. إننا نقرأ مثلا في القرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب 56). وبين هنا أن الصلاة هي أبدا صلة بين أطراف: الله والنبي، الملائكة والنبي، المؤمنون والنبي، إلخ.

الزكاة كموضوع علائقي: كما تنسب الصلاة إلى أطراف هي شرطها، فإن الزكاة ترد هي الأخرى على هيئة علائقية، أي بما هي زكاة شيء ما: زكاة النفس، زكاة المال، إلخ.، بغض النظر الآن عن تفاصيل أخرى. إذا تعلق الأمر بزكاة المال، فإن هاهنا أطرافا أكيدة لهذا الموضوع: من يعطي الزكاة ومن يأخذها والتزكية والمزكّى. وإذا تعلق الأمر بزكاة النفس، فإن هاهنا أيضا تزكية ومزكّى، إلخ. إن الزكاة هي دائما "زكاة شيء" أي أنها علاقة أكيدة لموضوع بمحمول وليست شيئا قائما بذاته خارج حدود الرابط لطرف بآخر.

رمضان (الشهر) كموضوع علائقي: وهاهنا يجب التدقيق أن الموضوع ليس الصوم بقدر ما هو الشهر / رمضان. إن الصوم سلوك نقوم به تجاه هذا الموضوع تماما كما أن الحج سلوك نقوم به تجاه موضوع هو البيت والإيتاء سلوك يتعلق بموضوع هو الزكاة والإقامة سلوك تجاه موضوع هو الصلاة والشهادتان سلوك يقصد موضوعين هما "لا إلاه إلا الله" و"محمد رسول الله". إن الشهر إذن أي رمضان هو المقصود كونه موضوع علائقي. أي علائقية مقصودة هنا لرمضان؟ إننا نقرأ التعريف القرآني لرمضان على النحو التالي: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...﴾ (البقرة 185). بين هنا الربط بين نزول القرآن في رمضان وبين ضرورة صومه. لنترك السلوك المتعلق

برمضان، لنتأكد فقط أن هذ الموضوع علائقي. إن الآية تكشف هنا علاقة لرمضان بنزول القرآن هي التي دعت بعد ذلك لصومه. إن أيًا من الشهور لم يحظ حسب الآية بشرف العلاقة الخاصة مع القرآن التي أخرجته من شهر لامحدد وموضوع إيمان فحسب إلى شهر محدد ذي ظهور / تجلي موضوع شهود.

لقد بينا من قبل الفرق بين شيء لامحدد، غير مشهود بما هو غير قائم في علاقة وبين شيء محدد = مشهود في علاقة ما. فحيث الطاولة بعد خشب لم يصنع، هي في وقت واحد لامحددة كطاولة إذ أن تفعيل الخشب كباب وكنافذة، كل ذلك ممكن أيضا. لذلك فالطاولة هنا غير مشهودة لأن الشهود كما رأينا تحدد على نحو يسلب ممكنا آخر. الطاولة لذلك علاقة للخشب بشكل دون آخر وبحجم دون آخر وفي النهاية بدور دون آخر. إن الخشب في وضعه الخام ليس في علاقة مع شكل معين أو لون معين أو دور معين. لذلك فإن الطاولة هنا ليست ظهورا وإنما هي ممكن فحسب.

إن الشهر، شهر رمضان بحد ذاته لا يمتلك شهودا وهو غير علائقي إلا بقدر ما يحدد شكله أي قيمته ومعناه. ولقد كان نزول القرآن فيه ذلك التحديد له بما أقامه معه من علاقة فأظهره إلى وضع الشهود. إن رمضان ليس مقصودا هنا إذن في وضعه الخام الممكن وإنما هو مقصود من جهة ظهوره في علاقة ما. إن رمضان موضوع هو الآخر علائقي، أو لنقل إنه علاقة – موضوع شهود لا شيء – موضوع إيمان.

البيت كموضوع علائقي: هنا أيضا يجب التشديد على أن الموضوع المعني هو البيت لا الحج. إن الحج هو السلوك الذي يتعلق بالبيت كموضوع. البيت هو هنا بالتأكيد البيت الحرام الذي نقرأ عنه في القرآن: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدىً لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران 96). إن الآية تربط "البيت" بمحمول هو "وضعه للناس كأول بيت". وكما أن البيت هو، بإشارة الآية نفسها، الذي ببكة أي موضع معلوم في عالم الشهادة، فإن الناس الذين وضع لهم هم بالتأكيد هؤلاء الناس كائنات عالم الشهادة. فالآية تتحدث إذن عن حدي علاقة ظاهرة ومشهودة في عالم الشهادة "البيت" و"الناس" تماما كما رأينا في العنوان السابق العلاقة بين "الشهر / رمضان" و"نزول القرآن". وكما حدد الشهر علائقيا كشهر مشهود، فإن البيت هاهنا يخرج هو الآخر من اللاتحدد ليوثق علائقيا بالناس ويظهر على نحو مشهود. ليس الأمر متعلقا هنا ببيت ممكن أو بيت قوي فحسب لامحدد إن كان للناس أو لفرد منهم أو لمجموعة مخصوصة، في البر أو في البحر وإن كان بيتا ماديا أو مفهوميا للأفكار أو لغويا كما يقول هيدغر "اللغة مسكن / بيت الوجود".

إن البيت في وضعه القوي، الممكن غير محدد في علاقة دون أخرى. لذلك فهو غير مشهود وغير قائم بالمرة كما هو الشأن مع البيت الفعلي. إن البيت القوي لذلك بيت غيبي هو

الذي يسمى في آية أخرى بـ "البيت المعمور" لا "البيت الحرام": ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ * وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ * وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ﴾ (الطور 1 – 5). إن هذا البيت ليس بيتا للناس دون غيرهم، وإنما هو بيت كل كائن يتعلق به السكن والذي، أعني هذا الكائن الكلي غير المحدد، يسمى بالملائكة. معلوم هو الحديث عن البيت المعمور كبيت بناه الله للملائكة في السماء يطوفون حوله. وبين أنه لا الملائكة ولا البيت المعمور أشياء علائقية محددة، لذلك كانت هذه موضوعات إيمانية. إن البيت المعني في الإسلام هو إذن البيت المشهود في علاقة محدودة بالناس حددته كموضوع علائقي.

هكذا فإن كل موضوعات الإسلام موضوعات علائقية:

لا إلاه إلا الله: الله ---------- الإلاه الآخر المفترض للسلب غير الله

محمد رسول الله: محمد ---------- الرسالة

الصلاة: الله ----- النبي/ الملائكة ------ النبي/ المؤمنون ------ النبي

الزكاة: زكاة ---------- نفس / مال

الشهر / رمضان: رمضان ---------- القرآن (نزول)

البيت: البيت ---------- الناس (وضعه لهم)

على العكس من ذلك فإن موضوعات الإيمان موضوعات غير علائقية أو هي الأشياء ذاتها بدل كونها علاقات. لنر مدى دقة هذا الإدعاء.

• **الإيمان والموضوعات غير العلائقية / الإيمان كعلاقة مطلقة:**

الله كموضوع غير علائقي: لاحظنا من قبل أننا لا نقول "شهادة الله" و"الإيمان بأن لا إلاه إلا الله" بل "شهادة أن لا إلاه إلا الله" و"الإيمان بالله". السبب هو أن الشهادة شهادة علاقة والإيمان إيمان بالشيء. وإذا كانت الشهادة شهادة لله في علاقة بالإلاه الآخر المفترض، فإن الإيمان إيمان به وحده دون علاقة. لا نحمل في الإيمان أي محمول على الله ولو كان محمول "الوجود": "الله موجود". إن الإيمان ليس إيمانا بوجود الله ولكنه إيمان بالله. إن الوجود محمول يكون، بحمله على الموضوع – الله، يكون هذا الأخير موضوعا علائقيا أي ظهورا في علاقة هي الله – الوجود تماما كما رأينا من قبل العلاقة الله – الإلاه الآخر المفترض غيره. يجب أن نحذر من أي محمول نحمله على الله حينما يتعلق الأمر بالإيمان وأن نبعد الشيء ذاته عن أي علاقة. هذا لا يعني أن العلاقة غير قائمة على نحو مطلق، ذلك أن الإيمان بالله يعني رفض الإيمان بما سواه. غير أن هذا السلب لا يتخذ هنا هيئة علائقية وجودية بل فقط هيئة ماهوية غير ظاهرة. وهكذا الشان بالنسبة لبقية أركان الإيمان.

الملائكة كموضوع غير علائقي: هاهنا أيضا لا يتعلق الأمر بمحمول ننسبه إلى الملائكة،

لا الإيمـان بـأن الملائكـة موجـودات ولا بكونها معدومـات، لا بكونها روحية ولا بكونها مادية ولا بكونها ذهنية ولا بكونها لسـانية ولا بكونها شـعورية، لا بكونها ذكر ولا بكونها أنثى. إن القرآن شـديد اللهجة على الذين يحملون محمولات شـهودية على الملائكة ليجعلوا منها، في وضعها كشيء، كائنات علائقية: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَانِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَـتُكْتَبُ شَـهَادَتُهُمْ وَيُسْـأَلُونَ﴾ (الزخرف 19). إن القرآن يحاجج بأن المحمولات التي ينسـبها البعض الى الملائكة محمولات شهودية علائقية قابلة إذن للشهود، وهو يطالب القائلين بذلك أن يقدموا الدليل من عالم الشـهادة: "أشـهدوا"، "شـهادتهم"، بما أن ما يتحدثون عنه موضوع علائقي مشهود طرفاه: الملائكة – الأنثوية. إن القرآن بهذه المحاجة يقرر أن الملائكة كائنات غير علائقية أو هي شيء لا علاقة ومن الخطإ الجسيم حمل محمول شهادي عليها.

إن الإيمـان بالملائكـة إيمـان بشـيء دون علاقـة بهـذا المحمـول أو ذاك أي دون اهتمام بظهـوره علـى هيئـة دون أخـرى، فـي علاقـة ما دون سـواها. إن كل تحـدد للملائكة في علاقة حملية يخالف مفهوم الإيمان بما أن الأمر هاهنا سيصبح شهودا لوضع نسبي.

الكتب كموضوع غير علائقي: من الغريب أن يقال عن هذا الموضوع بالذات والموضوع القادم – الرسـل – أنه موضوع إيمان: أو ليسـت الكتب موضوعا مشـهودا سـواء أخذناها على نحو سمعي بما هي لغة أو على نحو بصري بما هي صحف؟ كلا.

إن ذاك الذي نشهده ليس الكتب وإنما هو تجلي علائقي للكتاب في هذه اللغة أو تلك بهذا المعنى المحدد أو ذاك والمرسوم على هذه الصحيفة أو على تلك الصحيفة ويقصد هذه الظاهـرة أو تلـك الظاهـرة. ثمـة تفريـق لا نـراه هنـا مفيدا وهـو الذي يوهم فـي الأول بأحقيته، التفريق بين المعنى واللغة. فإن المعاني تبدو قارة في حين أن اللغة المعبرة عنها مختلفة حسب المقتضيات العلائقية لعالم الشـهادة. لكن المعاني نفسـها مختلفة أي أنها هي الأخرى علائقية ومحددة ومحدودة. إن الكتاب من حيث هو لغة متحددة ومعان موجهة جميعه مشهود في عالم الشهادة وليس موضوع إيمان.

إن الكتب من هذه الجهة تحمل عليها كل الصفات المشهودة وتدخل في علاقات حملية لتخـرج عـن أن تكـون موضـوع إيمـان. لذلك فإنه حيث لا يتعلق الأمـر بالكتب في ذاتها وإنما بعلاقتهـا بمحمـولات كالحـق والباطل (الكتاب حق) مثـلا، فإننا لا نقول: الإيمان بالكتاب، بل الشهادة بكذا أو كذا للكتاب. إننا نقول مثلا "وأشهد أن الذي جاء به محمد حق". إننا لا نقول هنا "أؤمن بأن الذي جاء به محمد حق" وإنما فقط "أؤمن بما جاء به محمد" و"أشهد بأنه حق". إن الشهادة فقط شهادة بشيء لشيء، أي هي ذات موضوع علائقي، شهادة بالحق للكتاب. أما الإيمان فهو إيمان بالشيء في حد ذاته، بالكتاب دون نسبة محمول له: حق وباطل، أي بالكلمة نفسـها. لذلك نقرأ في سـورة الأعراف ﴿... فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُـولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ

وَكَلِمَاتِهِ...﴾ (الأعراف 158). إن الكلمات هنا هي الأسماء والمعاني غير المحددة أي ممكنة التحديد أو هي الوضع المطلق لما نفهم وما نقول. لنحتفظ من هذا التعريف بشيء واحد إذا صعب علينا التمسك بالبقية: اللاتحدد، هو ذا موضوع الإيمان ولنأخذ الكلمات – في معنى الألفاظ أو في معنى القضايا أو حتى في وضع الحروف. المهم ألا نأخذ الكلمات والكتب على نحو علائقي مشهود.

يؤكد القرآن في مواضع عديدة على الطابع اللامحدد للكتاب إذ يربط بوضوح بين الكتاب والحروف أكثر الأشياء الفاقدة للتحديد في اللغة: ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة)، ﴿الم * اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ * نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...﴾ (آل عمران) ﴿المص * كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلاَ يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ...﴾ (الأعراف)، ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف)، ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾ (الدخان)، ﴿حم * تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (غافر)، إلخ.

إن الكتاب إشارة إذن إلى الوضع اللامحدد / ممكن التحديد وهو لذلك الوضع الممكن لكل تحديد. لذلك فإن الصفة الأساسية للكتاب هو اتساعه لكل تحديد ممكن مثلما نقرأ في القرآن: ﴿... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾ (الأنعام 38). لذلك يستنكر القرآن على الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض هذا السلوك الخاطئ بخصوص عالم اللاشهود، اللاعلاقة أو عالم الأشياء: ﴿... أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (البقرة 85). إن القرآن يستنكر على هؤلاء خلطهم بين الإيمان والشهادة. ففي الشهادة يحق لنا أن نحمل هذه الصفة دون تلك على الكتاب وأن نرى له وجها نعقله وآخر لا نعقله وأن نقبل بعض ما جاء به ونرفض البعض الآخر، كل تلك سلوكات ممكنة حينما يتعلق الأمر بشهود الكتاب في علاقة دون غيرها. ولكن كل ذلك محتوى الكتاب بما هو ممكن لامحدد وموضوع إيمان، أي بما هو غيب.

إن كل العلاقات التي يمكن أن يبنيها الكتاب كموضوع علائقي هي له أولا كشيء في ذاته يمتلكها كإمكان لاعلائقي، لا سبيل إلى التعاطي معه إلا بالإيمان. ذلك معنى "الإيمان بالكتب".

الرسل كموضوع غير علائقي: من الغريب هنا أيضا أن يكون الرسل غيبا نؤمن بهم في حين أن رسل الله كائنات أكثر تعينا حتى من الكتب. لقد رأينا بخصوص الموضوع الثاني للإسلام "محمد رسول الله"، أن الأمر يتعلق هاهنا بحمل الرسالة على "محمد" أي بعلاقة نشهد فيها بالرسالة لمحمد. لقد ذكرنا من قبل أنه لا يمكن "الإيمان بأن محمدا رسول الله" بل شهادة ذلك، لكنه يمكن هاهنا "الإيمان بمحمد". إن "محمدا" في مستوى الإيمان، ليس محمولة عليه الرسالة بل هو "محمد" وكفى دون أي محمول. هل يعني ذلك أن "محمدا"

في مستوى الإيمان ليس "رسول الله" أي انه قوة غير متحققة ويكون سلبها أيضا ممكنا أي عدم حمل الرسالة عليه هاهنا؟ لقد لاحظنا في مناسبة سابقة أن القوة ليست الإمكان أو القيام كاقتدار. ففي الحالة الأولى تقابل القوة الفعل، أما في الحالة الثانية، فإن الإقتدار فعل متحقق لكنه فحسب غير ظاهر أو غير متجل كموضوع علائقي للعلم. إنه هاهنا قيام في ذاته حاملا على نحو إمكان كل ممكنات الظهور العلائقي الشهادي. إن الشيء في عدم تجليه على نحو علائقي، "محمد" هاهنا يحمل العلاقة القابلة للتجلي على نحو ما إمكانا. إن الشيء ليس انعداما للعلاقة مثلما هو شأن القوة الفاقدة للفعل. إنه انعدام الظهور فقط الذي يستدعي ربط علاقات مشهودة هي آيات الشيء.

إن قولنا "محمد" دون حمل ليس نفيا للرسالة عنه وإنما هو تأكيد لها بما هي قيام لا بما هي معرفة وبما هي ذات "محمد" لا بما هي صفة محمولة عليه. إن "الرسل" المقصودين هنا إذن كموضوع للإيمان ليسوا المشهودين في قضية حملية نحمل فيها على هيئة إضافة خارجية، شيئا على آخر في حدود المعرفة كربط إحتمالي للعلاقات. إن "الرسل" إسم لحالة الوحدة المطلقة للرسالة بـ "محمد" و"عيسى" و"موسى" وكل الأنبياء، حالة يصبح فيها المحمول موضوعا والموضوع محمولا أي تتلاشى فيها أطراف العلاقة لفائدة شيء واحد، الشيء بذاته: الرسول، الرسل.

إن "الرسل" هنا موضوع لاعلائقي يدرك مباشرة ودون وسائط علائقية، وهو لذلك درجة أعلى من الشهادة التي نجدها في الإسلام. ليس المقصود بـ "الرسل" إذن البشر المشهودين كغيرهم والذين تحمل عليهم الرسالة على نحو ممكن بالدلائل والبراهين المادية والعقلية وإنما المقصود هؤلاء البشر وقد بلغت درجة تميزهم حد التماهي والرسالة على نحو لم يعد معه مجديا حمل صفة الرسالة عليهم بما هي قد أصبحت ماهية لهم كما لا يمكن حمل الجدران على البيت والإمتداد على الجسم بما أن الجدران ماهية البيت نفسها والإمتداد ماهية الجسم نفسه. وكما يكفي أن نقول "البيت" لنقول "الجدران" و"الجسم" لنقول "الإمتداد"، فإنه يصبح كافيا أن نقول "محمد" أو "عيسى" أو "موسى" عليهم السلام، لنقول "الرسالة". إن الرسل ينتقلون بفعل التماهي الذي يقيمونه والرسالة إلى مرتبة موضوع غيبي لا يدرك إلا إيمانا بلا وسائط كإدراك الشيء ذاته لا فحسب إدراك علاقاته.

اليوم الآخر كموضوع غير علائقي: هاهنا أيضا يقوم تفريق واضح بين "اليوم الآخر" بحد ذاته بما هو موضوع غيبي هو الشيء ذاته وكون "اليوم الآخر حق" أو غير ذلك مما يحمل عليه كموضوع علائقي شهادي. إننا نقول مثلا "أشهد أن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور". إن كون اليوم الآخر حق وكونه آت وكون الله يبعث فيه من في القبور، كل ذلك ليس موضوع إيمان وإنما هو موضوع شهادة. ذلك أن

الأمر لا يتعلق هنا باليوم الآخر وإنما بتجلياته على نحو علائقي نتوسط بها إليه بالدلائل الحسية والعقلية وغيرها من أدوات عالم الشهادة. غير أن كل ذلك معرفة لا ترقى إلى درجة إدراك الشيء ذاته التي تنتفي فيها الوسائط للإيمان بالموضوع في ذاته. في هذا المستوى لا يحمل "اليوم الآخر" على شيء آخر غير نفسه نتوسط به لإدراك أنه "حق" أو أنه "آت لا ريب فيه"، إلخ. إننا نتوقف عند حدود "اليوم الآخر" وكفى. هاهنا لا تنشط المعرفة التي طبعها الحركة في الممكن وإنما الإيمان حيث الوقوف المطلق عند الضروري أو الشيء نفسه.

القدر (خيره وشره) كموضوع غير علائقي: هاهنا موضوع أخير غير حملي، غير علائقي، غير شهادي: القدر. لا يتعلق الأمر هنا أيضا بأن "القدر حق" حيث الحكم المقابل ممكن ويتم سلبه. ففي هذا المستوى يتعلق الأمر بمعرفة تسلب عن نفسها معرفة مضادة ممكنة بربط علاقات دون غيرها كما في الحديث "واعلم أن ما أصابك ما كان ليخطئك وما أخطأك ما كان ليصيبك واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك". إن هاهنا علم يقابله علم آخر ممكن يكون بحسبه ما يصيبنا كان ممكنا ألا يصيب. أمام هذا التهديد للإمكان الآخر فإن القدر يجب أن يفتك نفسه من الممكن أو من القوة ليتأكد على نحو فعل acte سالبا الإمكان المضاد وذلك بالظهور على نحو علائقي دون آخر. أما حين يصبح هذا الإقرار العلائقي بشأن القدر على درجة عالية من البرهانية فإن طبيعته العلائقية ترتقي إلى درجة التضمن في الموضوع – القدر هاهنا، فإن السلوك الحملي يصبح سلوكا توتولوجيا ويصبح تأمل الموضوع نفسه كافيا كإدراك للشيء نفسه.

إن القدر إذن موضوع أخير للإيمان من جهة كون المفهوم بما هو تضمن للمحمولات على نحو ضروري يضعنا امام الشيء نفسه الذي ينقطع دونه طريق المعرفة ويبدأ طريق الإيمان.

لقد تبين إلى هذا الحد الفرق بين موضوعات الإسلام وموضوعات الإيمان من جهة أن الأولى علائقية أو هي إدراك لعلاقة فهي جميعا قضوية حملية على هيئة أ هي ب وأن الثانية شيئية أو هي إدراك الشيء نفسه أ بكل محمولاته على نحو متضمن وبصورة لامتناهية.

*** الأفعال – الإسلام كسلوك علائقي / الإيمان كسلوك غير علائقي:**

أما من جهة أخرى، من جهة الأفعال المتعلقة بالموضوعات، فإن الإيمان متعلق به فعل واحد: "لأن تؤمن" الذي تعطف عليه جميع الموضوعات. بالمقابل فإن الأفعال المستعملة بخصوص الإسلام متعددة: أن تشهد، تقيم، تؤتي، تصوم، تحج. إن تعليل هذا الفرق كامن قبل في الفرق بين الطبيعة الواحدية للشيء نفسه بما هو مفهوم والطبيعة المتعددة لعلاقات الشيء بما هي تجليات.

إن الشيء من حيث هو مفهوم، القلم مثلا، يتضمن اللامتناهي من الممكنات القائمة هنا

وهناك في هذه اللحظة أو تلك، بهذا الشكل أو ذاك. إن القلم أزرق اللون كان أو أسود هو في كل الحالات قلم، وهو كائنا أو ممكن الكون هو أيضا، وهو فوق الطاولة أو على الأرض أو في المحفظة، هو قلم، بل إنه موجودا كان أو معدوما هو كذلك قلم. إنه وهو معدوم نسميه أيضا قلما معدوما. إن الإسم والمفهوم مجردا عن كل حمل تأليفي هو الحامل لإمكانه وفعله، لوجوده وعدمه ولكل آناته وأينياته على نحو محايد neutre أي دون إيجاب لشيء وسلب لآخر لأن الأمر لا يتعلق بظهور شيء دون آخر بل بقيام كل شيء في مستوى الإسم والمفهوم. إن الإيمان واحد لهذا السبب، فهو دائما: أن تؤمن.

على خلاف ذلك، فإن الأفعال المتعلقة بالإسلام متعددة من جهة كون التجليات متعددة في الزمان بين الآن والبعد وفي المكان بين الهنا والهناك وفي الهيئة بين الهكذا والكذلك. من ثمة كان ظهور علاقة – الهكذا مثلا، سلبا أكيدا لغيرها، الكذلك، وهكذا دواليك.

إن الأفعال المتعلقة بموضوعات الإسلام مع تعددها وفقا لتعدد الظهورات والعلاقات هي مترتبة على نحو مضاعف بالسلب والإيجاب أي على نحو علائقي بين حدين ضرورين:

الركن الأول من الإسلام هو الشهادتان – شهادة أن لا إلاه إلا الله وأن محمدا رسول الله. إن الشهادتين تتبادلان السلب والإيجاب على النحو التالي: تسلب الشهادة الأولى الألوهية عن غير الله لتثبتها لله وتثبت الثانية عدم الألوهية لمحمد بإثبات الرسالة له سالبة ضمنا الألوهية عن محمد. إن السلب الأول – لا إلاه، أي من تسلب عنه الألوهية في الأول هو من يثبت له في الوضع الثاني ما سوى الألوهية، الرسالة مثلا وضمنا العبودية. أما من تثبت له الألوهية في الأول – الله، فهو من تنفى عنه ضمنا العبودية بإثباتها لغيره – محمد، في الثاني. إن الشهادة مركبة إذن تماما كما موضوعها من واحدة تخص الله وأخرى تخص محمدا، من شهادة سالبة وأخرى موجبة بالتبادل.

على خلاف ذلك الأمر في الإيمان، فإن الإيمان بالله بما هو لا سلب ولا إيجاب، لا يعقبه إيجاب وسلب بصدد الموضوع الثاني: الملائكة أي في الإيمان بالملائكة. إن أيا من هذين الإيمانين لا يثبت صفة للآخر ينفيها عن نفسه ولا ينفي صفة عن الآخر يثبتها لنفسه، ببساطة شديدة لأنه لا وجود لأي إثبات ونفي بصدد الإيمان جملة. إن الإيمان بالله سلوك محايد تماما كما الإيمان بالملائكة. وهكذا الشأن بالنسبة للكتب والرسل واليوم والآخر والقدر.

إن الوضع في الإسلام مختلف تماما مرة ثانية. فإن الصلاة والزكاة يتبادلان ثانية الإيجاب والسلب: إقام الصلاة وإيتاء الزكاة. بين هنا أن إقام الصلاة سلوك موجب يتمثل في وصل عناصر منفصلة في حين أن إيتاء الزكاة سلوك سالب يتمثل في فصل ما يتصل بالنفس من أدران وما يتصل بالمال مما ليس حقا. هكذا الشأن في الصوم والحج.

إن الصوم سلوك سالب بين السلبية: الكف عن الطعام والشراب والجنس، أما الحج فهو

سلوك موجب يتمثل في بلوغ هدف ونيله والإتصال به لا في الإنفصال عنه.

هي ذي طبيعة السلوك الشهادي إذن: إن كل سلب (لا إلاه – صوم) إيجاب آخر (إلا الله – محمد رسول الله – حج) وكل إيجاب (الصلاة) سلب آخر (الزكاة)، وهكذا، وهو مختلف تماما عن طبيعة السلوك الغيبي الإيماني ذي الصبغة الموحدة.

في الإسلام تكون الأشياء إذن علائقية وتكون لذلك الأفعال المتعلقة بها متعددة (أكثر من واحد) ومتنوعة بين سلب وإيجاب بل متناضدة اثنين اثنين، لكل سلب إيجاب والعكس بالعكس. أما في الإيمان فتكون الأشياء بلا علاقات وتكون لذلك الأفعال المتعلقة بها موحدة ومتماهية، فعل الإيمان وحده.

هكذا فإذا نحن افترضنا إزالة أحد اطراف العلاقة بشأن عناصر الإسلام أو كليهما انتهى أمر الشيء بالكامل بما هو علائقي. فنحن إذا ألغينا الإلاه المفترضة ألوهيته مع الله لم يكن لشهادة أن لا إلاه إلا الله من معنى إذ هي قائمة على فرضية إلاه غير الله يهدد بزعم الألوهية لنفسه. كذلك إذا ألغينا "الرسالة" عن "محمد" لم يبق من معنى للشهادة الثانية، شهادة محمد بحد ذاته أو إذا ألغينا الطرف الأخير "محمد" فإن الشهادة تكون أيضا لاغية. الأمر نفسه إذا أبعدنا أحد أطراف العلاقة المكونة للصلاة: النبي أو المؤمنون أو الملائكة أو الله، والأمر نفسه أيضا إذا ألغينا أحد أطراف العلاقة في الزكاة: النفس أو المال أو التزكية. أما في خصوص الشهر / رمضان فإن إلغاء نزول القرآن عنه لا يترك للشهر من طبيعة علائقية يتجلى عليها بل سيظل مطلقا غيبيا ككل الشهور. وهكذا الشأن بالنسبة للبيت فإن إلغاء "وضعه للناس" عنه يحيله مباشرة إلى موضوع غيبي فاقد للتجلي أي فاقد لحضوره العلائقي ولذاته كشيء علائقي.

على العكس من ذلك، فإن موضوعات الإيمان لا تكون إلا إذا أزيلت أطراف العلاقة والعلائقية بكاملها والسلوك العلائقي الخاص بالموضوع العلائقي أي إذا أزيلت الشرطية والنسبة وانتهى الأمر إلى اللامشروط والمطلق.

ب - الإسلام مشروط – الإيمان لامشروط:

من الطريف أن ننتبه إلى أن الإيمان وحده مطلق ولامشروط وأن الإسلام نسبي ومشروط على نحو مخصوص جدا. إن الإيمان ليس مشروطا بزمان ولا بمكان ولا بهيئة ما لأنه يتعلق بالإمكان لا بالفعل، الإمكان الذي يعطي كلية الزمان وكلية المكان وكلية الهيئة. الإمكان، كما نذكر دائما، ليس حضورا كفعل بل اقتدار مطلق على لامتناهي الحضورات. على العكس من ذلك فإن الإسلام بما هو تجليات الإمكان على صورة علاقات هو أبدا محدود في زمانه ومكانه وهيئته. لنر عناصر الإسلام واحدا واحدا:

الشهادتان: على خلاف الإيمان بالله الذي يظل واقرا في القلب سواء نطقنا به أو لم ننطق وسواء كنا في يقظة أو منام، في هذا الشغل أو ذاك، فإن الشهادتين مشروطتان بظهورهما سواء

نطقتا جهريا باللسان أو نطقتا سريا بأجهزة النطق السري إن زعمنا بأنها القلب والفكر. المهم أن يكون لدينا وعي بأننا نذكر الله بالتوحيد ونشهد لمحمد بالرسالة على هيئة نطق ما، يكون جاريا في زمان هو على الأغلب بضع ثوان بالنسبة للشهادة الواحدة. وبالتأكيد فإننا سنكون هاهنا في مكان دون آخر وستأخذ الشهادة هيئة محددة دون غيرها سرية أو جهرية وبألفاظ محددة دون غيرها. إن الشهادة لا تكون إلا اذا خرجت من مستوى الإمكان إلى مستوى الفعل الذي قد يكون نطقا سريا أو جهريا اي ضرورة وعيا يعضده قصد وحركة زمانية مكانية هيئية.

لكن الإيمان لا يستدعي لحظة الوعي به. فإذا حصل للمرة الأولى لم يكن من ضرورة لإعلانه / إظهاره سرا أو جهرا. إن كل ذلك إضافات لا تدخل في صلب الإيمان لكنها تشكل صلب الإسلام، أعني الوقوع في لحظة دون غيرها وفي حيز دون آخر وبشكل دون آخر.

الشهادتان لا تعدان إذن شهادتين إذا مكثتا في مستوى الإمكان القلبي ولم تخرجا إلى الحضور، التجلي، الظهور، الفعل ولو كان نطقا قلبيا سريا وأهمّه النطق اللساني العلني. يجب أن تنزل الشهادتان من مستوى الزمان الكلي والمكان الكلي والهيئة الكلية الذي هو مستوى الإيمان إلى مستوى الزمان النسبي والمكان النسبي والهيئة النسبية. إذا لم يحصل ذلك لم يعد الأمر شهادة بل فقط إيمانا.

بحكم هذا النزول الضروري إلى مستوى الزمان والمكان والهيئة النسبيين (الحصول في زمان محدد ومكان وشكل)، وبحكم أننا مهما تفرغنا لتغطية الوضع الحضوري بالشهادة لم نكن لنغطيه إلا على نحو محدود، فإن الشهادة نسبية بالضرورة مرة أخرى. إن شهادتنا لله ولرسوله على مدى ساعة بأكملها لن يستمر إلى الساعة الموالية بحكم أن عالم الشهادة تغطيه أيضا حاجات أخرى تمنعنا من الشهادة لوقت طويل. وحتى إذا افتككنا ساعات أخرى فستظل ساعات غيرها مخصوصة لا للشهادة وإنما لمشاكل الحياة الأخرى. وحتى إذا افتككنا كل ساعات اليقظة لنشهد فيها لله ولرسوله فستفلت عنا ساعات المنام، فإن الشهادة تستدعي وعيا ونطقا وهو ما لا يتوفر في النوم. كل تلك اللحظات يغطيها الإيمان بالله ولكن لا تغطيها الشهادة له. لكن لماذا يجب أن تتكرر الشهادة وأن تتكاثر حتى تغطي مساحة الحضور؟ ألا تكفي شهادة واحدة مثل القرار الأول بالإيمان ليغطي الزمان الكلي لها؟

الحقيقة أن علينا أن نميز بين الشهادة والذكر: الشهادة "أشهد أن لا إلاه إلا الله"؛ الذكر "لا إلاه إلا الله". إن الذكر هو الذي يجب أن يغطي ما أمكن من الوقت ومن الأمكنة ومن أشكال ظهوره، من الدقائق والثواني، أما الشهادة فهي إعلان كلي للدخول في الدين عامة (الشهادة الأولى بتوحيد الله) وفي الإسلام خاصة (إضافة الشهادة الثانية بالرسالة لمحمد) وهما في الإسلام شهادة واحدة. تبدو الشهادة هنا على قدر من المطلقية يتصف بها الإيمان فقط. والحق أن ذلك ليس خاطئا، فإن الشهادة التي يتحول معها الحضور إلى وجود مستحيل افتراض

غيره والغياب إلى عدم مستحيل افتراض وجود معه تقر في القلب أي تتحول إلى إيمان وتتمتع بكل ما يتمتع به الشيء الإيماني من مطلقية في الزمان والمكان والهيئة. لكن الشهادة التي تظل في مستوى الحضور والغياب أي لا تسلب بشكل كامل عدمها لتؤكد بالكامل وجودها، هذه الشهادة تظل مشروطة وممكنة ونسبية وقابلة لإعادة النطق بها. لكن تحت أي شروط؟

إن الشهادة الأولى "أن لا إلاه إلا الله" التي يفتتح بها الواحد باب دخوله في الدين عامة تفيد نهاية اتخاذ إلاه غير الله: حجر، هوى، مال، سلطان، فكرة، إلخ. إن استقرارها المطلق لا يكون إلا على هيئة إيمان لا كمعرفة بل كوجود قلبي. إن الشهادة تظل لذلك مشروطة بمدى هذا الإستقرار. فالشهادة لا داعي لإعادتها ما ظلت تشير بالوجود لألوهية الله وبالعدم لألوهية غيره أي ما ظل الإيمان يتجه نحو الله والكفر يتجه نحو غيره. قد تزداد درجة الوجود وقد تضعف مثلما نقول قد يقوى الإيمان وقد يضعف، ذلك أن تحول الحضور إلى وجود والغياب إلى عدم وحصول تماهي المحمول مع الموضوع لا يغني عن الدرجات المتفاوتة لهذا التماهي وهذا التحول من أقل درجة إلى أقصاها.

أما أقل درجة من الإيمان فهي الدرجة الصفر من تماهي المحمول والموضوع القائمة فقط على سلب التخارج القائم في الشهادة وهي الدرجة الصفر من الإقرار بالوجود لله التي تقطع فحسب مع الشهادة بالحضور المهدد بالغياب. إلا أن الدرجات الموجبة تصعد إلى أقصاها وهي درجة حصول إدراك الفعل في القوة وهي المسماة بدرجة الإحسان.

ثمة إذن حركة للإيمان تصعد إلى حد الإحسان وحركة تهبط إلى حد الإسلام أي الإدراك المتوسط المشهود. إذا نزل الإيمان عن الربط المماهي للمحمول بالموضوع وأصبح المحمول المضاد – عدم وجود الله – متكافئا والإقرار به تخلخل الإقرار الأول بالشهادة وأصبح من الضروري هنا للعودة إلى الدين إعادة النطق بالشهادة لله تعالى بالوحدانية.

إن الشهادة نسبية إذن في معنى أنها مرتبطة بدرجة رفض الإلاه المفترضة ألوهيته مع الله، فحيثما كان هذا مهددا لألوهية الله عندنا – اعتبار السلطان فاعلا مكان الله أو المال معبودا مكان الله أو الهوى صاحب الأمر والنهي الأعلى أو نظرية من النظريات، إلخ – كان لزاما إعادة النطق بالشهادة "لا إلاه إلا الله" للدخول في الدين الذي نخرج منه حال نفترض إلاها غير الله. فالشهادة (الأولى) مشدودة بروابط سالبة لها عن تحولها إلى وضع مطلق. وإن هذا التحويل ليتم على نحو إجمالي مع الإستعانة بالإستغفار والذكر وإلا فإن الشرك سمة ملازمة للوضع النسبي كما في الحديث: "إن الشرك يدب في أمتي دبيب النمل".

أما الشهادة الثانية "محمد رسول الله" فإنها علائقية نسبية من جهة أنها تتعلق بلحظة واحدة من عمر الدين هو الإسلام. وتشكل الشهادتان معا بوابة الدخول إلى الإسلام إذا كانت الأولى وحدها بوابة الدخول للدين عامة كما لاحظنا آنفا. ولأن الدين يرد إلى الإسلام كما يرد

الشيء إلى لحظة اكتماله الأخيرة مثلما نقرأ في الحديث: "مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا، فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين"، وهو ما تؤكده الآية بوضوح ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾ (آل عمران 19) – لكل ذلك فإن التأكيد شديد في الإسلام على وحدة الشهادتين "أشهد أن لا إلاه إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله"، أعني لكون بناية الأنبياء قد أكملت هيئتها بمحمد ولكون الدين يجد هيئته النهائية في لحظته الأخيرة: الإسلام.

من البين هاهنا أن الدين واقعة زمنية دون تفصيل أكثر إذ لا يتعلق الأمر بذلك في هذا المستوى. إن الدين المقصود في الآية كما أن الأنبياء وآخرهم محمد المقصودين في الحديث، كل ذلك لا يشير هنا على وجه الدقة إلى الإيمان. إن الإيمان قار على مدى تاريخ النبوة لم يراكم الأنبياء لبنات لبنائه مثلما هو شأن تجلياته في الإسلام.

إن الشهادة لمحمد بالرسالة تجد إذن معناها في لحظة البناء المناسبة لها وفي مكانها المحدد من بناية الأنبياء وليس خارج هذا المسار الزمني وبشكل أعم المسار الشهادي. فالعلاقة بين "محمد" و"الرسالة" علاقة تتقرر داخل تجربة عالم الشهادة كعلاقة تأليفية بعدية إحتمالية أولا بمعنى أن نقيضها كائن لامحالة أي سلب الرسالة عن محمد. فقد رأينا في الشهادة الأولى أن حمل الألوهية على الله مسامت لنفي الألوهية عن الحضور المفترض للإلاه الآخر غيره. ولا يتم حمل الألوهية على الله إلا بحركة مضاعفة يكون وجهها الثاني سالبا للألوهية عن غيره. هاهنا أيضا فإن حمل الرسالة على محمد يتم بحركة مضاعفة يكون وجهها الثاني سالبا لإمكان ملازم لامحالة لمفهوم محمد وهو تاريخه كإنسان لا تتعلق به الرسالة ككل الناس. إن السلب مكون هاهنا أيضا ضروري مثلما كان في الشهادة الأولى وإن الشهادة هنا أيضا حركة حمل لمحمول على موضوع حيث الإمكان المضاد، أي المحمول المقابل كائن ويقوم كسلب في وجه هذا الحمل. وإذا أسمينا شيئا ما نسبيا أن يكون قائما في نسبة ما لسلبه وفي حركة ممكنة للخروج عنه، فإن الشهادة سلوك نسبي ولا ريب في وجهيها المتعلق منها بألوهية الله وبرسالية محمد.

ولأن الشهادة هنا أيضا مشروطة بمدى سلب ضدها، ولأن الضد قائم لامحالة في عالم الشهادة، فإن الشهادة مهددة أبدا بنقضها ومتحفزة دوما للنطق بها لدفع السلب القائم. أما إذا بلغ تهديد السلب استقرارها في الإيمان فإن الشهادة تصبح واجبة لإعادة الدخول من جديد في الإسلام الذي يهدد الإنتماء إليه إذا لامس التهديد الإيمان لا فقط الوضع الشهادي للأشياء، لالوهية الله ولرسالية محمد.

مع ذلك فإن الشهادتين تغطيان كل مساحة الإنتماء للاسلام، إذ أن المسلم منذ دخوله

الإسلام هو في كل لحظة شاهد "أن لا إلاه إلا الله وأن محمدا رسول الله"، رغم أن ذلك لا يستوجب إعادة الشهادتين كل لحظة واللحظات لامتناهية، بل يكفي إعلان ذلك حين الدخول وإعادتهما فقط كلما هددتا بالإعدام.

إن الشهادتين تشكلان ضروري الإسلام، المستحيل غيره أي الذي إذا لم يحصل لم يكن للإسلام وجود إطلاقا بل كان عدما مثلما سنبين بتوسع في إبانه.

الصلاة: إن درجة مشروطية الصلاة بالزمان والمكان والهيئة أكبر من درجة مشروطية الشهادتين. أعني، إذا كانت الشهادتان تمسحان كل مساحة الإنتماء إلى الإسلام، فإن الصلاة مضبوطة بمواقيت دقيقة في اليوم: ﴿... إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (النساء 103). إن صلاة ما لا تكون خارج وقتها إلا اضطرارا (الوقت الإختياري والوقت الضروري كما في التقسيم الفقهي) كما أنه لا تكون صلاة إلا بهيئة محددة هي فروضها وسننها ولا تكون إلا في الأماكن الطاهرة. أما الوجه الآخر لنسبية الصلاة فيتمثل في اختلافها بين الأنبياء.

الزكاة: إن الزكاة هي الأخرى مشروطة بوقت ونصاب: ﴿... وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ...﴾ (الأنعام 141).

تختلف الزكاة هي الأخرى بين الأنبياء.

الصوم: الصوم المعني هنا هو صوم الشهر أي رمضان فهو مضبوط إذن برمضان، ثم هو مضبوط ثانية خلال اليوم بالنهار ﴿... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...﴾ (البقرة 187). أما الوجه الآخر لنسبية الصوم فيتمثل في اختلافه بين الأنبياء.

الحج: هاهنا تحدد أخير بالزمان - ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ...﴾ (البقرة 197) والمكان - ﴿... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران 97) كما أنه تحدد بهيئة معينة يتم أداؤه بها. ويختلف الحج بين الأنبياء.

إن الصوم والحج يمسحان مساحة أقل زمانا ومكانا وهيئة مما تمسحه الصلاة والزكاة أي أنهما محددتن أكثر منهما. ذلك أن الأوليين عبادتان سنويتان (مرة في السنة) في حين أن الأخيرتين عبادتان تمسحان السنة كلها يوميا. فالصلاة إذن عبادة يومية كما أن الزكاة مشروطة بتوفر نصابها الذي يمكن نظريا أن يغطي مساحة واسعة من الزمن لا كما هو شأن الصوم والحج.

ج - في الفرق بين الإيمان والكفر وبين التوحيد والشرك:

إن التوحيد والشرك قضية متعلقة بالإسلام بينما الإيمان والكفر قضية متعلقة بالإيمان. التوحيد والشرك قضية متعلقة بظهور المطلق، تجلياته، علاقاته، حضوراته التي تكون موضوعا للعلم بأدوات الإدراك الحسي كما بالعقل التحليلي والتأليفي. إنها قضية متعلقة بظهور أكيد

لإلاه آخر غير الله مفترض تتم بواسطته السالبة معرفة الله ولكنه مهدد بتحويل هذا الدور الأداتي له إلى دور – هدف يوهم فيه بالألوهية التي هي من حق الله وحده. سنكون هنا إذن إما بصدد توحيد الله أي إفراده بالألوهية أو الإنصات إلى مزاعم الإلاه المفترض ونكون هنا بصدد الشرك. وذلك شرك لأن الإيمان بالألوهية في مستوى الإيمان قائم بعد بل هو شرط نسبة الألوهية لشيء ما في عالم الشهادة ولأن الإيمان بالله يظل قائما إضافة إلى نسبة الألوهية إلى الإلاه الجديد: ﴿... مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى...﴾ (الزمر 3). ذلك مثل من يسميهم القرآن بالمشركين. أما مثل من يؤمن ويشخص بالخطا ألوهية الله فهو ما نجده مع نبي الله إبراهيم: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام 75 – 79). إن إبراهيم يبرئ نفسه هنا من الشرك وليس من الكفر، فإن ما كان يمكن أن يقع فيه شرك وهو دائما مؤمن. إن الإيمان ليس إذن ضد الشرك، فقد يكون الواحد مؤمنا مشركا مثلما كان ممكنا أن يقع فيه نبي الله عليه السلام وبرأ نفسه منه ومثلما هو شأن "المشركين" في القرآن. فإن هؤلاء مشركون لأنهم يعترفون بإلاه إيماني وينسبون الألوهية إلى إلاه شهادي (حجر مثلا) لا تتفق صفاته (الفناء – العجز – الجهل، إلخ) والصفات التي يقرون بها للإلاه في مستوى الإيمان، أو إنهم يشهدون حتى بالتوحيد من جهة لله ويتخذون آلهة من دونه وسائط، كل تلك أشكال شرك ضدها التوحيد لا الكفر.

إن الكفر هو عدم الإقرار بالألوهية إطلاقا ومقابله الإيمان أي الإقرار بالألوهية. أما الشرك فهو يفترض الإيمان لا الكفر في مستوى القرار الغيبي لكنه يعين على نحو خاطئ حضور، تجلي، ظهور الألوهية في عالم الشهادة حينما نرسمها كعلاقات للعلم لا كشيء موجود. والتوحيد هاهنا هو التعيين على نحو سليم للقرار الإيماني الغيبي وذلك في مستوى عالم الشهادة مثلما فعل إبراهيم أخيرا. لنوضح أكثر:

– الكفر: عدم الإقرار بالألوهية إطلاقا، فهي قرار سالب بشأن الوجود لا بشأن الحضور، بشأن الغيب لا بشأن الشهادة: "لا إلاه".

– الإيمان: إقرار بالألوهية أصلي بقرار موجب بشأن الوجود لا بشأن الحضور، بشأن الغيب قبل الشهادة: "هناك إلاه"

– التوحيد: تعيين سليم في مستوى عالم الشهادة للإلاه الذي تم الإقرار به في عالم الغيب "هذا هو اللإلاه وليس ذاك"

- الشرك: تعيين غير سليم في مستوى عالم الشهادة للإلاه الذي تم الإقرار به في عالم الغيب "هذا هو الإلاه (الحجر) وليس ذاك (الله / المطلق)".

لنقرأ الآن الآيات التي تخص الكفر والإيمان ولنتثبت من وجاهة ما كنا بصدده: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة 6 – 8)؛ ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ * إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَانَ بِالْغَيْبِ...﴾ (يس 10 – 11)؛ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون 3)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾ (النساء 137).

إن المفاهيم المترددة معا هي هنا: الكفر – الإيمان – الغيب – القلب. لا نجد هنا ذكرا للشرك مقابل الإيمان ولا للتوحيد مقابل الكفر ولا لعلامات عالم الشهادة ما عدا ذكر للسمع والبصر يأتي معطوفا على ذكر القلب "على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة". ولا أرى أن هذه الإشارة الخفيفة إلى السمع والبصر مقصود بها عالم الشهادة، فإن عطفها على القلب يشير إلى وجه دورها الموجه إلى عالم الغيب المضطلع به القلب والمتمثل في سلوكات الكفر والإيمان. إن الآية تشير إلى أن "الذين كفروا" أغشيت أسماعهم وأبصارهم حتى لم يعد ممكنا دخول الآيات المنبهة لقلوبهم إلى جهة الإيمان ولا تشير إلى السمع والبصر من جهة ما هما شرط علم شهادي. إن الأمر متعلق دائما إذن بمستوى الغيب والقلب حيث يجري الكفر والإيمان لا بمستوى الشهادة حيث يجري التوحيد والشرك. لنردد إذن أن الإيمان والكفر شأن غيبي يتقررفي مستوى القلب أما التوحيد والشرك فشأن شهادي يتقرر بالعقل والحواس.

قلنا آنفا أن الإيمان والكفر قرار بشأن الوجود أو اللاوجود، أن هناك إلاها أو أن ليس ثمة إلاه، أما التوحيد والشرك فقرار بشأن الحضور أو التجلي أو الوضع العلائقي للأشياء، فهو قرار يخص التجلي لا الوجود. فإذا أقررنا غيبيا باللاوجود سنرى شهادة ما إذا كنا أوفياء لهذا القرار الغيبي، وإن أقررنا بإلاه فمن هو من بين جميع المشهودات؟

قد يفترض بأن الكفر والإيمان يأخذان دلالة أخرى غير الإقرار بالله أو عدم الإقرار به. فالقرآن يسمي أهل الكتاب أنفسهم باسم الكفر مع إيمانهم بالله. والمقصود بكفرهم عدم إيمانهم بمحمد أي عدم إقرارهم بالرسالة لمحمد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ...﴾ (البينة 6). أوليس الكفر والإيمان إذن قراران بشأن الشهادة سيما وأن محمدا كائن عالم الشهادة وليس مثل الله؟ كلا.

إن الكفر والإيمان تظل قرارات تخص الوجود أو الغيب، وجود الرسالة لمحمد مثلما

نقـول عـن الركـن الثالـث من الإيمان أنه إيمان بالرسـل. إن الشـهادة بالرسـالة لمحمد (محمد رسول الله) قرار يحمل شيئا على شيء على نحو متوسط يقتضي وسائط تؤكد هذا لذاك، أما الإيمان بمحمد فربط مطلق بين محمد والرسـالة يدرك مباشـرة بالقلب غيبا. ذلك أن لمحمد، رغم أنه كائن شهادي، وضعا في الغيب في علاقة بالرسالة، أعني حيث ترتقي هذه العلاقة إلى درجة التماهي. إنه ليس من الضروري أن يكون ربطنا الشهادي لمحمد بالرسالة بواسطة الإدراك الحسي والبراهين المنطقية – ليس ضروريا أن يؤدي إلى إقرار وجودي لمحمد بالرسالة، فقد لا نرى الهوية المطلقة بين الإثنين ويظل تخارج المحمول والموضوع في القضية "محمد رسـول الله" مهددا فيها الإمكان المضاد، "عدم الرسالة لمحمد"، بالصحة.

إن السلب في مستوى عالم الشهادة إذا لم يرتق إلى سلب مطلق، أي إذا لم يرتق مقابله الإيجاب إلى إيجاب مطلق، فإنه يظل غيابا لا عدما، ممكنا بعد لا مستحيلا، أي أن الإيجاب يظل حضورا لا وجودا ممكنا بعد لا ضروريا، وفي هذه الحالة لن تبلغ الشهادة القلب لتستقر كإيمان.

إن الذين يكفرون بمحمد من أهل الكتاب هم الذين لا ينقلون الحضور الذي يشـهدونه بالرسالة لمحمد إلى مستوى الوجود أي الضروري المستحيل غيره ولا ينقلون السلب والتردد في نفوسـهم إلى مسـتوى المسـتحيل الضروري غيره. فمن الضروري بالنسـبة للكافرين بمحمد أن يشـهدوا له أولا في عالم الشـهادة بالرسـالة يعني أن تكون الدلائل الحسـية والعقلية صارمة فـي الربـط بيـن محمـد والرسـالة. هاهنا فقط أي حينما يشـهدون له بالرسـالة يكون عدم نقلهم لهـذه الشـهادة الحضوريـة إلى مسـتوى الوجود الضروري القلبي المسـتحيل غيـره أي إلى حيز الإيمـان، يكـون كفـرا. أمـا إذا لم يشـهدوا بذلك أولا فلا يسـمون كافريـن بمحمد، أعني إذا لم تكن الدلائل الحسية والمنطقية حاسمة بشأن الرسالة لمحمد (الإنجيل الذي بشر به – وجوده الحسـي – التفكير التحليلي والتأليفي). إن الكفر تغطية لشـيء نقر به أولا، يقر به الذي يكفر نفسـه لا شـخص آخر تماما كما أن الإيمان أو الإئمان، من آمن أو بالأحرى أأمن، إعادة زرع مطلق لما تأكد حضوره كوجود وغيابه كعدم في مستوى الشهادة.

ليس الإيمان بمحمد إذن أو الكفر إلا سلوكا يخص الوضع الغيبي لصلة الرسالة بمحمد لا الوضع الشهادي الذي سلبه دوما مهدد بالإمكان. ومرة أخرى فإن الإيمان والكفر، بأي كائن تعلقـا، باللـه أو بمحمـد هو قرار بخصوص الوجه الغيبي يشـير إلـى الوجود والعدم، الضروري والمستحيل أي الشيء نفسه لا العلم به على هيئة حضورات وغيابات.

قد يأخذ الكفر والإيمان أي تجل آخر، إلا أن المؤكد فيهما هو ما ذكرناه.

2 – الفرق بين مكونات الإسلام (الشهادتان والصلاة والزكاة والصوم والحج) كفرق زماني بين التحدد والتعين والظهور / الفرق بين مكونات الإيمان (الإيمان بالله وملائكته

وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر) كفرق زماني بين التحدد والتعين والظهور:

أ – تحديد معنى الإسلام والإيمان وتحديد اتجاه التأويل:

*** الإسلام بما هو الإستدلال / الإيمان بما هو الموضوع المستدل عليه:** الإسلام هو التعاطي مع الشيء المقصود (هنا الله تعالى) من خلال آياته وفي غيابه هو نفسه الذي يكون به موضوع إيمان. لكن ماذا يعني التعاطي مع الشيء في غيابه غير أن نستدل عليه من خلال الآيات؟ يقوم الإستدلال على وضع مقدمات ثم تفعيلها حتى خروج النتيجة. وواضح أن المقدمات هي العلامات أي المعطيات المتوفرة التي تشير إلى الشيء نفسه عبر توجيهها بواسطة العقل وبالضبط بواسطة مبدإ التناقض.

لا مناص إذن من فهم مكونات الإسلام بما هي مكونات الإستدلال. لكن هذا يعني أن تقرأ العناصر – شهادة أن لا إلاه إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت – كما يقرأ الإستدلال أي أن تقرأ كعناصر زمنية من أولها إلى آخرها بما هي مقدمات وتفعيل لها ونتائج تماما كما تتتالى عناصر الإستدلال هذه.

الإيمان كما لاحظنا من قبل هو التعاطي مع الشيء نفسه في غيابه واستحضاره كما هو في غيابه. إن الإستدلال يتجه إلى العلامات لكنه يقوم ضرورة على إدراك غيابي للكائن نفسه. ولنفترض أن الإستدلال لا يمتلك هذا الأساس الغيابي فإنه سيتحول مباشرة إلى قول جدلي بالمعنى الكانطي. إن القول سيصبح هاهنا مفهوميا خالصا لا ممكنا أونطولوجيا أو متعلقا بأونطولوجيا منسحبة. ثمة لذلك إدراك ضروري للأساس الأونطولوجي الغائب في غيابه هو الذي يحرك الإستدلال، الشيء الذي يعني اختلافه بحسب اختلاف مراحل الإستدلال نفسه.

لنر مكونات الإستدلال وأسسها أولا ثم لنر بعد ذلك كيف تنسجم وأركان الإسلام والإيمان بما هما بحسب الإدعاء أعلاه بنية الإستدلال عينها:

*** بنية الإستدلال / الإمتداد المكاني للإستدلال كمتفرد وكلي وهوهو والإمتداد الزماني له كتحدد وتعين وظهور:** ما الإستدلال؟ معرفة غير مباشرة لموضوع ما من خلال علامات مباشرة، ممكنات دالة عليه. لنفترض الإستدلال التالي نفكر حوله:

إن أ يقدم على الموت

إن الإقدام على الموت شجاعة

إن أ شجاع

هاهنا:

- الموضوع غير المباشر: أ شجاع.
- المعطيات المباشرة: إقدام أ (حدث) / الإقدام شجاعة (قاعدة).

يتكون الإستدلال من مقدمات (إن أ يقدم على الموت – مقدمة صغرى / إن الإقدام على

الموت شجاعة – مقدمة كبرى) ونتيجة. تتكون المقدمات من حدود ثلاثة: حد أكبر (ال.. كل المقدرة هنا تقديرا) وحد أصغر (أ) وحد وسط (الإقدام على الموت). تكون حدود الإستدلال جميعا متوفرة في المقدمات، أحدها في المقدمة الأولى والثاني في الثانية لكن في غير وحدة جامعة بل فقط على نحو متفرق. يكون الحد الوسط مضاعفا في المقدمات مرة في الأولى ومرة في الثانية. بكلمة نقول إن المقدمات تتكون من حدين وحد ثالث مضاعف مرتين. ما يحصل خلال العملية الإستدلالية هو أن الحد الوسط الموزع بين المقدمتين، أي المرتبط بالحد الأصغر كما الأكبر يصل هذين الحدين، يوحدهما في قضية جديدة لينسحب هو من النتيجة.

يتعلق بالإستدلال إشكالات مركزية نحصيها على النحو التالي:

إشكال 1 / منطلق الإستدلال: إذا كانت المعطيات التي ننطلق منها عن الموضوع ناقصة فإن الإستدلال لا يمكن أن ينطلق لاستحالته، أما إذا كانت كاملة فلا يمكن للإستدلال أن ينطلق لعدم الحاجة للإنطلاق.

إشكال 2 / الفعل الإستدلالي: إذا كانت الأطروحة التي يدور حولها الإستدلال واحدة وموجبة مطلقا فإن الفعل الإستدلالي يستحيل لكون موضوعه حاصل وإذا كانت الأطروحة مسلوبة استحال الإستدلال لتعذر ما يستدل عليه.

إشكال 3 / نهاية الإستدلال: إذا كانت النتيجة حاصلة في المقدمات فإن إستخراجها لن يكون سوى سلوك توتولوجي لا تأتي فيه النتيجة بجديد، أما إذا كانت النتيجة غير حاصلة في المقدمات فإن استخراجها يغدو مستحيلا.

لكي نسمي بواسطة رموز منطقية الحدود الآنفة لتيسير تفكير الإشكالات، فإن ما سنحصل عليه أولا في المقدمات (البنية المنطقية للمقدمات) قبل حصول الفعل الإستدلالي أي ما يشكل الإمتداد المكاني للإستدلال هو التالي:

- الحدان المختلفان أ – ب (أ – الشجاعة).
- الحد الواحد المضاعف أ – أ (يقدم في المعركة – الإقدام في المعركة).
- الحد الواحد المختلف أ' – أ" (أ يقدم – الإقدام شجاعة).

لنسجل هنا بثقة كبيرة أن الحدود الأولى هي المشكلة لمفهوم المتفرد بينما تشكل الثانية مفهوم الهوهو والثالثة مفهوم الكلي.

إن ما يحصل خلال الفعل الإستدلالي ليستقر كنتيجة هو التالي:

- الحدان المختلفان أ وب يتحدان ليستقرا على واحد مركب.
- الحد الواحد المضاعف يظهر في شكل وحدة الحدين المختلفين لينسحب من المشهد كليا.
- الحد الواحد المختلف تنحل وحدته ليستقر المختلف.

ولكي ندقق أكثر العمليات الآنفة نقول:

- إن ما يحصل بصدد الحد المضاعف / الحد الوسط أ – أ\هو السلوك المنطقي التالي: كونه وهو متعين بإطلاق يتقدم في شكل حدين أ وب يربطهما لينسحب، أي أنه يتقدم ك أ لينسحب ك أ ثانية.
- ما يحصل بصدد الحد الواحد المختلف أب / أج هو السلوك التالي: كونه وهو متعين ككلي فحسب أي كصوري يخرج إلى تعين كامل أي من أ' إلى أ".
- ما يحصل بصدد الحدين المختلفين أ – ب هو السلوك التالي: كونهما كلامتعينين أصلا في وحدة / كفاقدين مطلقا للوحدة يتحدان أي يخرجان من اللاتحدد أصلا إلى التحدد أي من أ إلى ب.

لنلاحظ جيدا هذه العمليات الثلاث:

- الحد المتعين في المقدمات يتحرك هو نفسه نحو النتيجة ليتقدم ك أ وينسحب ك أ.
- الحد شبه المتعين (الكلي الصوري) يتحرك من حالة القوة إلى الفعل ليتعين ك أ' وأ".
- الحد غير المتعين إطلاقا (اللاتناهي) يتحرك من اللامحدد ليتحدد ك أ وب.

إن ما يبدو لنا كفعل إستدلالي بسيط تربط خلاله حدود الإستدلال في نتيجة، إنما هو مركب من أبعاد ثلاثة:

- وجه لامحدد ل "أ" و"شجاع" يتقارب بتحدد هذين الحدين.
- وجه ممكني قوي لهما يتعين بزوال الكلي المهيمن.
- وجه كامن يظهر بانسحاب الحد الأوسط.

هاهنا لذلك حدود ستة يتركب منها الإستدلال:

- اللامحدد وهو المسافة الفاصلة لحدي النتيجة في مستوى المقدمات بما هما أ – ب.
- المحدد وهو العلاقة التي تجمع هذين الحدين في النتيجة.
- الإمكان وهو المسافة الفاصلة للحدين أ' – أ" في المقدمات.
- التعين وهو المسافة الرابطة لهذين الحدين في النتيجة.
- الكمون وهو المسافة الفاصلة للحدين أ – أ\في المقدمات.
- الظهور وهو العلاقة الرابطة لهذين الحدين في النتائج.

لنحاول أن نقرأ الإستدلال الآن بما هو هذه الحركات المتنوعة بحسب الحدود المنطقية أ – ب / أ' – أ" / أ – أ\، أي بما هو مركب من:

- حد لامتناهي، لامحدد يتسع للحدود المختلفة أ = ب.
- حد متناه، محدد على هيئة ماهيات مطلقة أ # ب.
- حد ممكني قوي يجمع الحدود المتشابهة أ' = أ".
- حد تعيني يفصل هذه الحدود أ' # أ".

- حد كموني يجمع الحدود أ = ∩أ.
- حد ظهوري يفصل هذه الحدود أ # ∩أ.

يبدأ الإستدلال بمعطيات أساسية يجب أن تتوفر ليصبح ممكنا:

- **العلامات**: لا شك أن أول ما يشد الإنتباه في الإستدلال على موضوع ما يكون غيبيا هو جملة المعطيات المتوفرة حوله وهي بالتأكيد ليست الموضوع المقصود عينه لكنها ليست غيره. إنها تحمل الموضوع على نحو ما من جهة كونها آثار، علامات، رموز، آيات دالة عليه. إن الحالة التي لا تكون فيها بين أيدينا معطيات تشير على نحو ما إلى الشيء أي حيث لا يكون الموضوع ممكنا على الإطلاق فإنه لا يمكن للإستدلال أن ينطلق. في المثال أعلاه فإن الإقدام مثلا علامة.

- **القاعدة / الشيء نفسه مطلقا**: قد يبدو أن هذه عناصر كافية للإستدلال. لكن ذلك فحسب لما تكون المسافة قريبة بين المقدمات والنتيجة بسبب قوة العلامات دون أن ينسي ذلك عنصرا آخر أكيدا بين الإثنين وإن ورد أحيانا مضمرا. إنه القضية – القاعدة والتي يمكن صياغتها على النحو التالي: "إن من يقدم على الموت شجاع". لا نريد هنا معالجة الصعوبة الواردة من علاقة القاعدة الكلية بالحالة الجزئية فقد ناقشنا ذلك من قبل. ننبه فقط إلى نتيجة ذلك وهي أن الأمر لا يتعلق فقط بقاعدة عامة بل بعلم تام للشيء في وضعه الجزئي نفسه. لقد بات إذن بينا أن العنصر الذي يضاف إلى المعطيات – العلامات ليس قاعدة فحسب بل العلم المطلق بكل متعلقات الإستدلال والذي هو مثلا على هذا النحو:

إن إقدام أ على الموت دليل شجاعة.

إنها الإحاطة إذن بموضوع الإستدلال كاملا والذي على ضوئه فحسب تشخص العلامات وتنتخب وتفعل باتجاه النتيجة. إن هذا العلم الكلي يثير صعوبة حول جدوى الإستدلال اللاحق له بما أن النتيجة تبدو حاصلة هنا. لذلك كان هذا العلم في تاريخ الفلسفة يتخذ هيئة القاعدة فحسب أو القانون الحاكم دون أن يحتوي الأشياء نفسها الواقعة تحت حكم القاعدة. من ثمة الإشكالات الناجمة عن صورية القاعدة. أما هاهنا فإن العلم الكامل لا يتخذ هيئة القاعدة الصورية، الشيء الذي كان علة الصعوبات المشار إليها. لكن هذا العلم بالشيء رغم طابعه المطلق لا يشكل غير طرف في الإستدلال لما يكون الطرف الآخر المعطيات التي يتعلق الأمر بتحليلها على ضوئه.

- **تفعيل المقدمات إيجابا بوصل المعطيات بالعلم المطلق**: يتعلق الأمر هنا بالأفعال لا بالعناصر المكونة للإستدلال أي بتفاعل العناصر حتى تخرج النتيجة. حين تتوفر المقدمات وهي العلامات الدالة على الشيء والعلم المطلق الذي على ضوئه يتم تفعيل العلامات فإن ما يتبقى هو الدخول في عملية التفعيل ذاتها. يتم هاهنا ربط عناصر الإستدلال بعضها ببعض. إننا

نذكر أننا دوما بصدد علامات على الشيء فحسب وعلم هو إحداثية تفعيله. لكن العلامة بما هي ليست الشيء نفسه هي إذن تحمل الشيء على نحو ما ولا تحمله على نحو آخر. إنها ممكن الشيء فحسب وإلا تحولت إلى الشيء نفسه. وهذا يعني أن العلامة إذا مكثت على هذا النحو لم تكن النتيجة لتخرج ناحية الشيء نفسه بما أن الناحية الثانية أي عكس اتجاه الشيء قائمة أيضا في العلامة. ثمة لذلك سلوكان ضروريان يتعلقان بالعلامات إذ يعالقان العلم المطلق: الأول هو تمتين وجه العلامة الذي يشير إلى الشيء والثاني سلب وجه العلامة الذي لا يشير إلى الشيء أو العكس بحسب اتجاه الإستدلال.

بحسب المثال الذي ضربناه هنا فإن هذه اللحظة تلتئم فيها المقدمات على النحو التالي:

إن إقدام أ على الموت دليل شجاعة

إن أ يقدم على الموت

من البين أن خروج النتيجة لا يتم إلا بأن تقام الصلة بين المقدمتين. إن إحدى المقدمتين لوحدها أي بدون صلة تقيمها مع الثانية لا تجعل النتيجة ممكنة. لا نفصل هنا كثيرا ما سنعود إليه حين يتعلق الأمر بتفصيل هذه اللحظة من الإستدلال. لكننا نشير فقط إلى أن الجديد الذي يأتي هنا هو تقوية الإمكان الذي في العلامة المتجه صوب تأكيد النتيجة أي كون إقدام أ دليل على الشجاعة. ذلك أنه من الممكن أن يكون هذا الإقدام إشارة إلى نقص في العقل أو أي شيء آخر أو أنه حتى إذا كان يحمل دلالته على الشجاعة فإن العلاقة بين الإقدام والشجاعة غير قائمة واقعا، ومن ثمة فإن الفاصل أكيد بينهما حتى بسبب كونهما بعد لم يجتمعا في قضية واحدة. من ثمة الحاجة إلى إقامة الصلة بين الإثنين وهي غير القائمة من قبل.

– **تفعيل المقدمات سلبا:** قلنا آنفا أن الوجه الثاني لحمل المقدمات بعضها على بعض هو سلب ما يشير إلى غير الشيء في العلامة. إن هذا الفعل السالب لا يرد الحديث عنه كثيرا تماما كما لا ينتبه إلى الوجه السالب للشيء حتى في الموضوع المباشر. لكن من البين أن تفعيل المقدمات بتأكيد الوجه الذي تشير فيه إلى النتيجة كما في العنصر أعلاه أي توجيه العلامة "أ يقدم على الموت" جهة "شجاعة أ" ذلك ينفي عنها توجيهها جهة ثانية ممكنة هي مثلا "سفاهة أ" والتي هي قائمة في العلامة بالدرجة نفسها التي تقوم بها النتيجة الأولى. إن ما جعل العلامة تتجه الوجهة الأولى دون الثانية هو المقدمة المعاضدة لها والتي تغييرها يوجه العلامة وجهة ثانية وهي الممكنة فحسب ومن ثمة المقتضية سلوكين موجب وسالب لخروج النتيجة.

– **الفصل / المسافة أو لحظة الإخفاء:** هاهنا لحظة أساسية من الإستدلال لكنها ليست عنصرا من العناصر المشخصة ولا فعلا من الأفعال الموجبة أو حتى السالبة. يتعلق الأمر هنا بلحظة تفصل بواسطتها المقدمات عن النتائج. ثمة صعوبة في استخراج النتيجة يمكن صياغتها كما يلي: إن النتيجة إذا كانت حاضرة صراحة في المقدمات كان استخراجها نوعا من

التوتولوجيا أي سلوكا عقيما لا يعد علما في معنى جدة النتيجة. لكن أيضا إذا كانت النتيجة غير قائمة في المقدمات كان استخراجها مستحيلا كخروج من العدم. في الحالتين لا تكون النتيجة ممكنة كوقوع داخل المقدمات وتميز عنها في الوقت نفسه أي كانفصال عن المقدمات من داخل المقدمات عينها.

يكمن المشكل في أن العملية الآنفة المتمثلة في معالقة المقدمات وسلبها بعضها عن بعض إذا أدت إلى إدراك صريح، ظهور صريح للنتيجة لم يكن لاستخراجها معنى تماما كما أن عدم إدراك النتيجة في المقدمات على الإطلاق لا يؤدي إلى استخراج النتيجة. إن هذه لحظة صعبة من لحظات الإستدلال تشير إلى وجود معدوم للنتيجة لا مناص من افتراضه. إنه إدراكها على نحو ضمني أو إخفاء: "أ ش.ج.ا.ع". نرمز هنا بهذه الكتابة المتقطعة إلى الإدراك الضمني.

– **النتيجة**: إن استخراجنا للنتيجة "أ شجاع" يصبح الآن ممكنا دون توتولوجيا ولا غرابة في الإستنتاج. لا تمثل النتيجة أكثر من إظهار للمتحقق في المقدمات إذا التأمت.

مع ذلك فإن النتيجة ليست نهاية التعاطي مع الكائن بما أن العلاقة مع الموضوع نفسه تظل غائبة وممكنة فحسب ويظل إمكان صحة النتيجة وخطئها قائما. إن ما انتهى إليه الإستدلال فقط تحويل في وضع الموضوع الغيبي من أساس للجمع بين عناصر الإستدلال إلى أساس لفعل الإستدلال إلى أساس ممكن للحكم العيني عليه بالصحة والخطإ.

يتكون الإستدلال جملة من علاقات ثلاث أساسية:

– علاقة إثبات ونفي تمنح الفرق بين المكون أ للإستدلال والمكون ب أي تمنح مفهوم المتفرد.
– علاقة مشابهة ومخالفة تمنح الفرق بين الوحدة أ والإختلاف أ' – أ" أي تمنح مفهوم الكلي.
– علاقة إخفاء وإظهار تمنح الفرق بين وجهي العنصر الواحد أ وأ أي تمنح مفهوم الهوهو.

تأخذ هذه العلاقات هيئة تتحدد فيها ثم هيئة تتعين فيها ثم هيئة تظهر فيها للحكم الممكن عليها. حينما نرتب زمنيا مكونات الإستدلال، فإن هذا الأخير لا يتحرك إلا إذا حصل أولا على مطلقه أي على وضع أصلي لوحدة المقدمات والنتيجة معا لكنه يكون وضعا غير محدد. يأتي هذا **المطلق** الأصلي من تجربة أولية مع الموضوع أي مع الأونطولوجيا ترفع بعدها إلى مستوى المطلق. بعد ذلك فإن **علامة** على الشيء تبدأ باستحثاث التفكير **ليوصل** بينها وبين العلم المطلق بالشيء مشكلين **قوة** قابلة لتفعيلها. إن ما يحدث بسبب هذا الوصل هو التفاعل بين المقدمات الذي **تتعين** أثناءه النتيجة أولا على نحو **كمون** ثم على نحو **ظهور**.

نحاول الآن مقاربة أركان الإسلام بما كنا بصدده من مقتضيات الإستدلال وقد قلنا من قبل أن الإسلام والإيمان يتعلقان بالتعاطي مع الموضوع الغيبي بما هو علامات مشهودة

والموضوع نفسه كغير مشهود، إذن يتعلقان بالإستدلال ومكوناته.

ب – تأويل عناصر الإسلام والإيمان:

*** تأويل عناصر الإسلام:**

شهادة أن لا إلاه إلا الله:

نذكر أن اللحظة الأولى يكون فيها الكائن المنطقي مطلقا غير محدد بما لا يعني عدمه بل فقط تهيؤه على نحو غير مشير إلى هذا الموضوع أو ذاك، إلى هذه اللحظة أو تلك. لكي يتقدم الإستدلال فإن اللحظة الأولى يجب أن تحتوي كل اللحظات الممكنة من مقدمات ونتائج وأن تستقر كلحظة واحدة يعود إليها كل شيء. لنفترض أن عنصرا ما من عناصر الإستدلال لم يتوفر في اللحظة الأولى. هاهنا فإن السؤال يتعلق بكيفية صدور شيء ما من حالة لاشيئية له قائمة أصليا، الشيء الذي يعني صعوبة منطقية حادة. يجب إذن أن يكون المطلق الواحد غير المحدد هاهنا ليكون صدور بقية لحظات الإستدلال ممكنا.

لنلاحظ جيدا ما يجري هاهنا في العملية الإستدلالية حينما يقر المطلق أولا: إن كل شيء يعود إليه ولا يأتي شيء من العناصر إلا منه. ولو افترضنا أننا أتينا بعنصر غير الذي في المطلق فإننا على الفور نزيله لكون المطلق يرفضه. إننا نتصرف إذن وفق إملاءات المطلق وبالنظر إليه. ألسنا إذن بصدد مفهوم "الإلاه"؟ لقد كان هيغل يستشعر هذا المقام للمطلق في المعرفة حينما قال: "الفكرة هي الله". أما إذا راودنا السؤال عن هذا الوضع للتيولوجي في الفلسفي وفي المنطقي بالذات والعكس فلنستذكر ما قلناه من قبل أن الله تعالى ذو أنماط وجود وأننا هاهنا بصدد نمط وجوده الإبستيمولوجي.

شهادة أن محمدا رسول الله:

نذكر أن ما يأتي ثانيا في الإستدلال هو العلامة على المطلق التي تكون وحدها شأنا حضوريا للمعرفة بينما يكون المطلق شأنا غير محدد. إن المطلق أو الوجود اللامحدد بما هو إيجاب مطلق وسلب مطلق معا لا يتعاطى مع النسبي إلا من خلال تنسبات له وتحددات هي رسله. هذه التحددات هي ما يأتي مباشرة كلحظة ثانية في حركة الأشياء. لذلك كانت شهادة "أن لا إلاه إلا الله" متلوة مباشرة بشهادة "أن محمدا رسول الله" اي بتحدد المطلق "الله" وتنسبه في هيئة كائن محدود، "محمد" معرف كـ "رسول الله". لنقارن هنا مفهوم الرسول ومفهوم العلامة أو الآية.

لنفترض العلامة الواردة في المثال أعلاه – أحدهم مقدام في المعركة – نستنتج من خلالها شجاعة الرجل. إن الشجاعة هاهنا ليست موضوعا مباشرا ماثلا أمامنا بل هي غيب وانسحاب يتقدم إلينا مكانه إقدام الشخص لينبئنا أنه شجاع. إن سلوك الإقدام هو الذي يأتينا

بخبر شجاعة الرجل التي تنأى عن المثول أمامنا وهو بلغة ثانية رسول هذا الموضوع البعيد عنا معرفيا. العلامة رسول للموضوع التي هي له علامة بما هي وحدها ما يأتي من الموضوع الذي يتأخر وتبلغ عنه ما هو إياه. ثمة بكلمة كائن ينسحب في الغياب لا نعالقه إلا من خلال ثان هو رسوله الذي ينبئ عنه بتقدمه إلينا. إنها الخصائص نفسها للرسول عامة ول "محمد رسول الله" هاهنا.

إن الكائن الذي يتعلق به المعنى الحق هو الله تعالى الذي لا يتقدم إلينا مباشرة (وقد رأينا أنه لا يمكن أن يتقدم وإلا انهد العالم كما حصل مع موسى) بل يتقدم إلينا رسوله كعلامة دالة عليه. إن محمد يمكن أن يكون بيننا دون صعوبة (لقد جاءكم رسول من أنفسكم: التوبة 128) وهو ما لا يكونه الله نفسه. من ثمة المعنى الواحد للرسول الذي يستدل به على الحق وللعلامة التي يعتمد عليها الإستدلال. ذلك ما تؤكده المقارنة ثانية بين خصائص الرسول وخصائص العلامة.

إن العلامة لكي تكون دقيقة ومعتمدة في الإستدلال يجب أن تتعلق بماهية الشيء التي هي له علامة. مثلا لكي نستدل على الشجاعة فإن الإقدام هو الكفيل بذلك لكن ليس مثلا لون الرجل أو طوله وعرضه أو إسمه. إن الإستدلال الذي مفاده مثلا أن أ لونه، شكله، اسمه.. كذا، إذن فهو شجاع، لا معنى له. والسبب أن اللون والشكل والإسم... ليست ذات علاقة ماهوية مع الشجاعة أي ليست من روح الشجاعة نفسها في حين أن الإقدام من روح الشجاعة إلى الحد الذي يمكن فيه القول أنه الشجاعة بصورة أخرى فقط. العلامة صفة جوهرية ماهوية للشيء. هكذا الشأن مع النبي / الرسول.

إن الرسل مع كونهم ككل الناس، إلا أنهم مختلفون بشيء وحيد كونهم بشر متميزون بعلاقتهم الماهوية الجوهرية مع الله لا فقط العرضية تماما كما تحمل العلامة الصفة الجوهرية للشيء لا أعراضه. يتجلى ذلك بوضوح في كون الأنبياء ذوي خلق إلاهي ويحملون أقصى الصفات الإلاهية بين البشر علما وعملا: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم 4). إن ذلك يعني أن إدراك النبي استحضار لله تماما كما أن إدراك العلامة استحضار للشيء الغائب. إن الرسول وسيط أمين في تجلياته المعروفة. ذلك أن مهمة تحليلية بامتياز تنقل ما هنالك في الوضع المطلق للشيء على نحو محدد ومبين بجلاء ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...﴾ (المائدة 67)، ﴿... إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الأحقاف 9).

3 – الصلاة: (بناء الإمكان):

لدينا إلى هذا الحد المطلق والآية التي تمثله في حيز النسبي وتنقله إلى المعرفة. إن

توفر هذين العنصرين معا على صعيد واحد هو منطلق حركة الإستدلال بما هما معا يشكلان المقدمات الكاملة. دون التئام المقدمات فإن حركة الإستدلال تظل مستحيلة بينما تصبح ممكنة بالتئام المقدمات، الذي يعني على وجه الدقة ربط المقدمات على صعيد استدلالي واحد. إن المقدمات (العلامة ومطلق الشيء) إذا لم تقرب بعضها من بعض ولم توضع على صعيد واحد في علاقة لم يكن ممكنا خروجها إلى نتيجة. لا يتعلق الأمر هاهنا فقط بتحدد المقدمات بل أكثر من ذلك بربطها، معالقتها، وصلها.

ثمة فعل معالقة ضروري بين المطلق والمحدود هو الذي يوفر ولادة الممكن، القوة التي وحدها تجعل الحركة نحو تفعيل المقدمات في نتائج ممكنا. حينما نقارب المسألة في مجال آخر، فإن هذه اللحظة هي لحظة البذرة التي تكون قد تحددت بعد أن كانت وجودا لامحددا، لكنها لم تصبح بعد إمكانا فواقعا. البذرة تحمل كل صفات الشيء عدا وجوده. والحقيقة أن البذرة ليست في ذاتها إمكانا، إمكان شجرة بل اسم شجرة وتعريفها. وإنما يبدأ الإمكان من اللحظة الموالية – وضعها في شروطها الخاصة بنموها وبث الروح فيها، وهي عملية قد تنجح فتكون إمكانا وقد تقتل فتكون عدم إمكان واستحالة.

إن الحياة بالنسبة للبذرة تبدأ بالنبض في درجتها الصفر أولا إذا اقيمت العلاقات، الصلات بينها وبين الأرض والماء والهواء والنور ثم إذا أقيمت بشكل صحيح أي اذا كانت التربة صالحة لتلك البذرة بالذات والمياه مناسبة والمناخ ملائما والتنوير كافيا – كل ذلك بالمقادير اللازمة وفي الأوقات المحددة. لنشدد على هذا التعبير "إقامة العلاقات / الصلات" أو "إقامة الصلاة" كحركة ضرورية لنفخ الروح في البذرة التي تتحول هكذا من محدد ميت فاقد لوحدته مع العالم أو لصلته إلى محدد حي مالك لوحدته مع العالم منفعلا بنوره متنفسا هواءه شاربا ماءه متغذيا ترابه. لكن كل ذلك لم يكن ممكنا للبذرة قبل وضعها في شروط الوحدة المذكورة أي قبل إقامة الصلات لها.

إقامة الصلات / إقام الصلاة هو إذن حركة نفخ الروح في الكائن التي بها وحدها يخرج الكائن من اللامبالاة indifférence تجاه العالم مثلما هو شأن الحجر (مقارنة بالنبات) الذي لا يتغذى ولا يشرب ولا يتنفس هواء ولا ينفعل بنور – إلى حالة المبالاة حيث الفرق بين أن يوجد غذاء وأن لا يوجد وبين غذاء وآخر وبين أن يوجد ماء ولا يوجد وبين ماء وآخر وبين أن يوجد هواء ولا يوجد وبين هواء وآخر وبين أن يوجد نور ولا يوجد وبين نور وآخر وبين مقادير من كل شيء وأخرى وأوقات لكل ذلك وأخرى. إن البذرة التي تنفخ فيها الروح إذ توضع في شروطها المناسبة تحصل على الدرجة الأولى للمبالاة بالعالم: الإنفعال وذلك بشروعها في التغذي وكل الوظائف النباتية.

إن وضع البذرة خارج الصلات التي ذكرناها هو ما نقاربه بوضع المفهوم أو التعريف

خارج القضايا التأليفية أو بوضعه في مجرد صلة ممكنة بالقضايا التأليفية. أما وضع البذرة في صلة بشروط نموها فهو حركة نفخ الروح فيها التي تجعل خروج النبتة إلى التحقق ممكنا.

لقد قلنا سابقا أن هاهنا نفخا للروح يبدأ به الكائن مرحلة الإنفعال في تكوينه. نفهم إذن أن الصلاة ليس مقصودا بها المفهوم حتى في وضعه المحدد وإنما المقصود بها الواقع أو التحقق الذي يقتضي خروج المهيّإ من حالة الموت واللاوحدة التي تتميز بها عناصره المتجمعة فحسب على صورة ما إلى حالة الوحدة والحياة التي تبدأ مع إخراج المعرف من حالة اللامبالاة إلى حالة المبالاة بوصله بالعالم. لهذا كان عيسى ابن مريم يقول واصفا الموقع الذي للصلاة والزكاة: ﴿... وَأَوْصَانِي بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم 31) رابطا الصلاة والزكاة بالحياة دون الأشياء الأخرى.

العلاقة هي إذن بداية الحركة الزمانية والتعين أولا بتحقق القوة التي يقابلها في الإستدلال تأليف المقدمات.

4 – الزكاة (التحقق):

ثمة فرق ذكرناه بين البذرة في علاقة بالعالم، أعني وقد أقيمت صلتها بالماء والتراب وبينها خارج هذه العلاقة. إنها خارج هذه العلاقة خارج إمكان النمو، وهي كذلك فقط داخل هذه الصلات. خارج العلاقة بالعالم هي إذن لا تمتلك إمكان النمو أي أنها ليست قائمة في أي درجة من درجاته وأعني بالذات الدرجة الصفر، أما داخل العلاقة بالعالم فإنها تمتلك الدرجة الصفر لكمالها ولصيرانها نباتا. إن كل ما يتوقع بعد ذلك هو زيادة هذه الدرجة إلى 1، 10، 50، 100، وهو بالضبط معنى الزكاة: النمو والزيادة.

إن الدرجة الصفر، درجة إمكان الشجرة، هي معا شجرة ولا شجرة وهي الدرجة الصفر لهذا أو ذاك معا. حينما تبدأ الشجرة في النمو أي تنفخ الروح في البذرة لتبدأ الإنفعال بالعالم، فإن درجة شجريتها تزداد حتى الإكتمال ودرجة لاشجريتها تنقص حتى الإندثار. **إن النمو مصحوب بذلك بفعل سالب لما ليس الشيء إياه أو بتطهير لذاته مما ليس إياه**. لذلك كانت الزكاة تشير إلى الزيادة ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم 39)، لكنها تشير أيضا إلى التطهير ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس 9 – 10) والحديث هنا عن النفس. وزكى المال يعني معا طهره مما ليس حقا له فيه أو مما هو حق غيره فيه – حق الله – ويعني ضاعفه كما في الحديث "ما نقص مال من صدقة".

وكما أن البذرة، إذ تسلب إمكان عدم الشجرة عنها تتحقق الشجرة وتنمو من درجة الصفر لإمكانها حتى اكتمالها أي نيلها الدرجات القصوى المكتوبة لها في ممكنها، كذلك فإن المال الذي نحصل عليه مفترض أنه مال ممكن فحسب بالنسبة لنا. إن ملكيته الحق هي لكل

من يمكن أن يمتلكه أي لكل مماثل لنا في الإنسانية وهو المعنى المقصود بقولنا: المال لله. لذلك كان إخراج حق الله منه وسلبه عنه شرطا ضروريا لإسناد المال لأنفسنا أي لنحقق ملكيتنا للمال وإلا فإن هذه الملكية تظل مجرد إمكان ما دام للآخر بعد فيه حق. وإذا لم تتحقق ملكيتنا للمال فإنها إذن لم تزد على الدرجة الصفر التي انطلقت منها، وهذا معنى "فلا يربو عند الله".

أما كيف يكون للآخر حق معنا في مال دفعنا جهودنا للحصول عليه، فإن ذلك ما يفهم على النحو التالي: ليس ثمة سلوك إلا وهو شبكة من السلوكات السالبة والموجبة التي ندين لها. إن شبكة السلوكات أو السلوك الواحد الكلي – إذا استدعينا قليلا هيغل – هو القائم بحق وليس السلوكات الفردية المعزولة. مثلا: إن الفلاح الذي يقصد حقله ليصرف جهده ووقته في الإنتاج الفلاحي يكون قد سحب نفسه من متعدد الوظائف الأخرى. وإذ يظهر على هذه الهيئة وهذا النمط من الوجود، فإنه يكون قد ترك أنماط الوجود الأخرى لغيره. وإنه ليستطيع أن يصرف ذاته للإنتاج الفلاحي لأن أنماط وجوده الأخرى وحاجياته مشغولة بنظائره من الناس: النجار والحداد والمدرس والبناء والذين يصرفون هم بدورهم جهدهم ووقتهم لسد وظائف بعضهم لبعض.

إن السلوك الحق ليس إذن سلوك هذا أو ذاك وإنما هو السلوك الكلي الذي يظهر في الفلاح ليعد الحاجيات الغذائية وينسحب فيه في شكل جميع الحاجيات الأخرى التي تظهر في النجار والمدرس وغيرهم لينسحب غيرها، وهكذا. إن ما نحصل عليه هاهنا هو كون هذه السلوكات ممكنة لأن غيرها يسد الفراغات، الحاجيات، الوظائف التي انسحبت منها ضرورة لأداء وظيفة ما وإعمار نمط وجود محدد. إن ما نحصل عليه هو أن كل سلوك سلوك متعدد، فهو على الأقل سلوك مضاعف يحصل لأن غيره يحصل معه يكفيه عناء أداء وظائف أخرى ويؤديها له ثم ينسحب بدوره مما يضطلع به هو ويترك له فرصة الفعل.

إن كسب الفلاح والمال الذي يحصل عليه من عمله هو إذن له لأسباب عدة: أولا لأنه أجهد نفسه وكرس وقته لعمله؛ ثانيا لأن جميع من سواه قد كفوه عناء ما إذا انصرف إليه لم يكن ليحصل حتى على اسمه كفلاح وشغلوا أنماط وجوده الأخرى التي يجب أن تشغل ولا يجد لها سبيلا؛ إنه ثالثا كسب ماله لأن غيره لم يكسبه وهو من جهة الممكن كان يكون في المكان نفسه ويحصل على المال نفسه. هكذا، فإن كسبنا يحتوي بلا ريب نصيبا مفروضا لكل من ساهم في الكسب وهو ينتمي إلى السلوك الكلي الواحد. إن المال الذي نمتلكه والكسب عامة هو عملنا في الغشاء الأول له وهو أيضا عمل غيرنا في غشائه الثاني. لذلك كانت تزكيته مما ليس لنا، فرضا إذا بلغ النصاب. ويعني النصاب تخطي الغشاء الأول الذي هو بالتأكيد مخصوص بنا إلى الغشاء الثاني الذي يشترك الكلي فيه معنا. إن الزكاة تتعلق فقط بالغشاء الثاني المشترك، أما الأول – ما دون النصاب – فهو خاص بي وهو عملي الخالص كما أن

عمل الآخر الخالص يعود إليه وحده. أما ما اشتركنا في انتاجه فإني أنزع، أفصل منه ما ليس لي عما هو لي لأسلمه إلى من ساهم معي بالغياب وعلى نحو ما في الكسب.

إن الكسب في الغشاء الأول بما هو فعلي الخالص هو ملك لي متحقق قطع شوط الممكن الى الفعل وتعين لفائدتي. أما في الغشاء الثاني فالكسب بعد ممكن لامتحقق لي حتى أخرج حق الغير منه أي أزكيه، هنالك فقط يمكن نسبة المال فعلا لي، إذ هو مزكى بمعنى مسلوب عنه ما ليس لنا وما يحافظ عليه في وضع الممكن وفي الدرجة الصفر لواقعيته بالنسبة لي. حينما ازكي الغشاء الثاني (البالغ للنصاب) مما ليس لي فإنني انقله من الممكن (ممكن لي ممكن للغير) إلى التحقق فيصبح فعلا لي. كما أنني في الوقت نفسه أنقيه ليزداد في الدرجات من الصفر – إذ كان ملكا لي بالإمكان فحسب – حتى أقصى درجاته الممكنة حين التحقق. وهكذا الشأن بالنسبة لكل وضع ممكن أقيمت صلاته.

لا شيء يتحقق إذن دون فعل تزكية يزيح عنه ضده ويخرجه من الدرجة الصفر لواقعه إلى درجة الإكتمال، كل ذلك إنفعالا بالعالم الذي يكون قبلا قد أقام معه الصلات. تسمى هذه اللحظة حينما يتعلق الأمر بنمو الفرد لحظة البلوغ، الأشد، الإستواء التي يحصل فيها الفرد على كل خيرات العالم الذي اتصل به واستفاد منه جسما وعلما ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (القصص 14).

يقابل هذا في الإستدلال الفعل الإستدلالي.

5 – الصوم (الكف عن الإنفعال – التحقق):

حينما يكتمل الشيء نهاية انفعاله بالعالم فإنه يصبح ممكن الإستقلال بنفسه تماما كما كان ممكنا إذ حصل على هيئة، بعد أن كان وجودا لامحددا – كان ممكنا أن يقيم صلات بالعالم ويحصل على روح. ليس الأمر هنا ضروريا بل ممكن فحسب إذ بالإمكان أن يظل الشيء – رغم اكتماله – مشدودا على نحو إنفعالي إلى العالم الذي أنشأه.

حينما يكتمل نمو الصغير، وبعد فترة من انفعاله بحليب أمه، يصبح من الممكن أن يستقل عنها. نسمي ذلك مرحلة الفطام. لكن من الممكن أيضا أن يظل الرضيع – رغم اكتماله وإمكان استقلاله – منفعلا فوق الحاجة بأمه إذا لم يتم فطامه ويشب على ذلك مثلما قال البوصيري عن النفس إذا لم تفطم: "والنفس كالطفل إن تهمله شب على حب الرضاع، وإن تفطمه ينفطم" (البردة). إن العملية نفسها تجري قبل ذلك بالنسبة للطفل وهو في بطن أمه. إنه يتغذى هاهنا من غذاء أمه التي هي عالمه والتي تتغذى بدورها من العالم الخارجي الذي هو عالمها. وحين الإكتمال في بطن أمه وبداية الإستقلال عنها أي الولادة ينقطع حبل وصله بها ليتغذى من العالم الخارجي مثلها.

إن عملية الإنقطاع عن العالم عملية ضرورية لكل ذات تولد جديدة. إن قيامها بنفسها

يستوجب مرحلة الإنفعال أولا لتصبح ممكنة مرحلة الفعل ثانيا. بالإنقطاع تولد ذات في كل مرة: الولادة، الفطام، البلوغ، بلوغ الأشد. أما إذا لم تتم عملية القطع مع العالم فإن الشيء يظل منفعلا حتى وإن اكتمل وأصبح قادرا على الإستغناء عن حاجته الإنفعالية إلى العالم.

تولد الذات بالقطع مع العالم لأنه هنالك فحسب يعود الشيء ليعتمد على مصدر حياة داخلي. ثم إنه بالقطع يكتشف الشيء لأول مرة المكان. يولد المكان حينما نقطع حبل الوصل الإنفعالي بالعالم فنرى الفضاء بيننا وبين العالم بدل الإمتلاء. هنالك ينكشف الآخر والموضوع مقابل الأنا والذات.

أما وقد أصبح المكان هو المميز لهذه اللحظة وأصبحت الذات تدرك استقلاليتها عن الموضوع فإن العلاقة السابقة تنقلب كليا. بعد أن كان العالم فاعلا والشيء المتكون منفعلا، يصبح العالم منفعلا والشيء الذي تكون للتو وبلغ استقلاليته فاعلا. لهذا السبب كان عمرو بن كلثوم يقول في معلقته الشهيرة: "إذا بلغ الفطام لنا صبي تخر له الجبابر ساجدين". والمعنى أنه حال ينتهي انفعال الصبي بالعالم يبدأ فعله.

إن سلوك الإنقطاع هذا ونيل الإستقلالية، أي استواء الذات قبالة موضوع وولادة المكان بمعنى المسافة التي تنالها الذات للحركة والفعل، هو بالضبط ما نجده في الإسلام في لحظة الصوم. لغويا، الصوم هو الكف عن فعل شيء ما، وفي الإسلام، الكف عن الأكل والشرب والجنس من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. وإذا دققنا الملاحظة، فإن موضوع الصوم هو انفعالات الإنسان وليس أفعاله أي ما يمثل العالم فيه سلطة على الإنسان لا العكس، سلطة بالدفع أو الجذب. الصوم بذلك تحرر من هذا الجذب وذاك الدفع والهدف القطع مع العالم واتخاذ مسافة منه تسمح باستواء الذات للفعل في العالم.

إن لحظة القطع مع العالم، الفطام عنه، الصوم عنه بما هي لحظة ولادة الذات، ذلك ما نجده بينا في الآيات القرآنية. فلكي يولد النبي يحيى ابن زكرياء عليه السلام يصف القرآن الأمر على هذا النحو ﴿يَا زَكَرِيَا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾ (مريم 7). بعد تساؤلات زكرياء يذكر القرآن مطلب النبي زكرياء: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا * يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم 10 – 12)، ﴿... قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا﴾ (آل عمران 41). إن زكريا يقطع صلته بالعالم الإنساني من حوله إذ يقطع التواصل ويحول تواصله إلى المطلق وحده (أن سبحوا) أي إلى أعمق ممكنات ذاته التي عادت إلى ذاتها. هناك فقط يولد يحيى، والشأن نفسه مع المسيح. فلكي يولد عيسى تصوم مريم عن التواصل تماما كما صام زكريا ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا * فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلاَّ تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ

سَرِيًّا * وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا * فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَينَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا * فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ...﴾ (مريم 23 – 27).

إن لحظة ولادة الذات لا تكون إلا بالإنقطاع عن العالم وإلا ظلت الذات جزءا من العالم نفسه وتواصلا معه. يشكل الصوم بداية لتشغيل الإمكانات الذاتية التي تكون قد نمت واكتملت طوال فترة الإنفعال. إنها إمكانات تختلف في كل مرة: فحين يصوم الوليد عن بطن أمه حين الولادة فإنه ينشط إمكاناته الذاتية للرضاعة التي لم تكن نشطة من قبل. وحينما يبلغ الفطام ويصوم عن ثدي أمه، فإنه ينشط إمكاناته الذاتية للتغذى من العالم مباشرة أكلا وشربا. وحينما يصوم عن إعالة غيره له علما ورزقا فإنه ينشط إمكاناته الذاته على العلم والعمل، هكذا.

في كل الحالات، تشهد الذات عودة إلى نفسها لتنشط إمكانا لديها تستغني به تدريجيا عن الآخر. وفي كل مرة ينفصل الآخر أكثر عن الذات باتساع الفضاء الذي بينهما بشكل تدعى فيه الذات أكثر إلى العودة إلى نفسها وتطالب فيه أكثر بتشغيل إمكاناتها الذاتية. إن الوليد يمتلك استقلالية عن بطن أمه ليتغذى بنفسه منها منذ الولادة. ورغم أنه يظل تابعا بعد لها، إلا أنه يكون قد امتلك قدرا من الذاتية لم يكن لديه قبل الولادة. فالمسافة المكانية التي بينه وبين أمه دليل قطع معتبر. إلا أن المسافة تتسع بالفطام ويكون الصبي بمواجهة الفضاء المفتوح الذي يشغل فيه إمكاناته الذاتية أكثر من ذي قبل. وفي مرحلة الرشد يكون الإستغناء عن العالم أكثر والعودة إلى الذات أكثر. ثمة موازنة طريفة هاهنا، فبقدر ما يستغنى عن العالم بقدر ما تكون العودة إلى الذات وتشغيل الإمكانات أكثر، والعكس بالعكس، فبقدر ما تنشط الإمكانات الذاتية بقدر ما يتم تمييع أشياء العالم واعتبار الفضاء بدلا منها. نستطيع أن نفترض هنا منطقيا فحسب أن حالة الإستغناء الكامل عن العالم هي حالة الولادة الكاملة للذات أو الذات الكاملة.

إلا أنه من البين أن الذات لا تبدأ قطعا مع العالم إلا لحظة تكتمل إمكاناتها الذاتية وتصبح قادرة على الإنفصال والقيام بنفسها، وذلك ما لاحظناه في مختلف مراحل نمو الكائن من الولادة حتى الفطام والبلوغ وبلوغ الأشد. لذلك فإن السؤال عن كيفية تعويض الكائن حاجته إلى العالم، حاجته التي صام عنها، سؤال بينه إجابته. إنه لا يصوم عن العالم إلا إذا استبطن كل فاعلية العالم بداخله وأصبح قادرا على الإضطلاع بها بنفسه. لذلك كانت كل أشكال الصوم التي ذكرناها عاقبة في الترتيب على الإنفعال واكتمال الذات إنفعاليا. إن الصوم نفسه كما عرفناه هو "كف عن شيء" بما يعني أنه من اللازم أن تكون مزاولة الشيء سابقة عن الكف عنه. ليس الصوم سلوكا بدئيا وإنما هو سلوك الكائن المكتمل الذي يكون قد قطع أشواط نموه بالكامل وبلغ لحظة إمكان القيام بذاته. لذلك فإن القطع، الصوم لا يواجه عودة إلى فراغ أو عدم وإنما هو يواجه على العكس عودة إلى امتلاء الذات التي استبطنت العالم

بما فيه المطلق ذاته.

هكذا فقد أدرك زكرياء تماما كما أدركت مريم أن الصوم عن التواصل مع الآخرين له ما يعوضه وهو الإلتفات إلى تواصل جديد مع المطلق نطل بواسطته على غير العالم الذي قطعنا معه، والنتيجة: مولود جديد. ولهذا المعنى بالذات يفهم الصوم في الإسلام - بما هو قطع مع العالم وعودة إلى الذات في مواجهة حرة مع الفضاء المفتوح، مع المطلق واستشراف هيئة أخرى للعالم غير الهيئة القائمة - يفهم بما هو العبادة الأشد توجها إلى المطلق. ففي الحديث القدسي: "كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به". إن الإشارة الواردة على لسان مريم في الآية أعلاه تنبه إلى هذا المعنى، كون الصوم لله: "إني نذرت للرحمان صوما" تماما كما تنبه إشارة موالية إلى الفعل (بدل الإنفعال) الذي يتلو سلوك الصوم مباشرة.

يكون كل هذا في الإستدلال في صورة الولادة غير الضمنية للنتيجة حين تلتئم المقدمات دون الولادة العلنية.

6 - الحج (العمل والكسب):

في الأخير فإن الأمر يتعلق بولادة النتيجة. إن كل ما نرجوه من أي فعل تكون قد سمحت به المسافة التي اتخذناها مع العالم إنما هو الكسب، نتيجة العمل وهي المقصد الذي تهدف إليه حركة الوجود والإنفعال والفعل. المقصد، القصد، الهدف ذلك ما نجده متفقا تماما مع اللحظة الأخيرة من لحظات الإسلام: الحج. فالحج يعني القصد لغة. ويأتي الحج في ترتيب أركان الإسلام كلحظة أخيرة. إن موقعه الشكلي في الأخير يشجعنا أكثر على التقرير الآنف بشأن معناه كغاية ونتيجة لما سبق. لنسجل بارتياح كبير أن الحج هو المقصد، الهدف، الغاية، المطلب الذي يتوق إليه كل سلوك وكل حركة الكائن وجودا وانفعالا وفعلا.

إن اللحظة السابقة للنتيجة هي لحظة العمل. لقد قلنا من قبل أن العمل يستوجب اكتمالا للكائن واقتداره على خوض معركة المكان أو على احتمال السلوك الخاص بالمكان. وقلنا أيضا أن السلوك الخاص بالمكان أي بالكائن وقد اكتملت قدراته إنما هو الظهور أو التجلي وليس التحقق مثلا أو التحدد. لنفسر قليلا قبل أن نواصل التحليل: حينما تكتمل قدرات الطفل على المشي، فإن مشيه باتجاه أمه أو باتجاه المدرسة أو باتجاه الملعب ليس تحققا لإمكانات المشي لديه، وإنما هو ظهور، تجلي لاقتدارات المشي عنده. إن التحقق هو ما يطلق على المسار السابق لتكوين الطفل بهدف اكتمال القدرات. أما حين تكتمل القدرات، فإن الظهور أو التجلي هو المفهوم المناسب وليس التحقق بما أن التحقق قائم، فالمشي متحقق لدى الطفل كاقتدار.

حينما تكتمل القدرة على المشي في اللحظة الرابعة (الزكاة) فإن اللحظة الخامسة (الصوم: الكف عن الإنفعال والشروع في الفعل) ستكون حركة نحو تجلي الإقتدارات وليس نحو تحققها. "التجلي" هنا لا يعني أكثر من إزاحة القناع عما هو متحقق وأخفي وراء سلب

المكان، قناع الإختفاء. لا يمثل العمل لذلك تحقيقا للذات مثلما يتراءى وإنما يمثل تجلية لما تحقق لها وغنمته خلال مرحلة الإنفعال حتى اكتمالها. إن الطفل الذي يبدأ بالمشي هنا وهناك إنما يجلي اقتدارات له حاصلة ومتحققة بالمشي هنا وهناك، موجودة له لكنها غير ظاهرة، غير مزاح عنها قناع اختفائها فقط. إنه يكشف ببساطة أنه يستطيع أن يمشي، أن لديه قدرة لا يمكن التأكد منها إلا إذا أظهرها في سلوك مشي. العمل لذلك إثبات لهذا الذي ندعيه ونزعم أنه قائم في اللحظة الرابعة. لذلك هو حميم لمفهوم آخر: الإمتحان، الإختبار، إقامة الحجة بحسب إحداثية الحديث.

إن اكتمال تحصيل العلم تعقبه لحظة كف عنه إستعدادا للإمتحان من أجل إظهار ما هو قائم ومتحقق لطالب العلم لكن على نحو غياب وكمون يستحيل إثباته إلا بالعمل والإمتحان الذي على الممتحن أن يزيح فيه القناع عن اقتداره على العلم ويقيم الحجة أن العلم قائم لديه كاقتدار. أما من يزعم اكتمال قدراته الجسدية ويزعم قوته، فإنه لا شيء يثبت لنا ذلك في لحظة الإقتدار ذاتها وإنما الذي يثبت العمل والإختبار في معركة مع ندّ تقام فيها الحجة بعد ذلك على القوة.

لهذا قلنا أن اللحظة السادسة، لحظة النتيجة لحظة تجل لشيء قائم سلفا، لكن لا حجة على قيامه إلا بازاحة القناع عنه للإبانة عما هو إياه. يتجلى بعد الإمتحان ما إذا كان الكائن قد حصل علما بالفعل أم لا وإلى أي مدى يكون قد حصّله. إن تجلي ما هو قائم في الإقتدار سيكشف نجاحا أو فشلا، ونجاحا بهذا المعدل أو ذاك تماما كما هو الفشل. وهكذا شأن من كان يزعم القوة، فإن فشله في المعركة مع ند له سيكشف ما كان متحققا لديه كضعف كما أن نجاحه سيكشف مقدار القوة التي كانت متحققة كاقتدار لديه. إن الطفل الذي يوضع امام اختبار المشي بالمثل سيكشف بدوره ما قد تحقق له من اقتدار على المشي أو من عدم اقتدار كما سيكشف عن مدى الإقتدار حين تتجلى أمامنا الإقتدارات التي تحققت له ولا دليل عليها إلا الظهور. على هذا النحو كانت النهاية، اللحظة السادسة محتملة لأحد الإمكانين: السلب والإيجاب (القدر خيره وشره في الإيمان)، كما كانت هذه اللحظة لحظة خروج الشيء من الكمون إلى العيان على شكل آيات بينات في المكان (الحج في الإسلام)، وكانت هذه اللحظة على العموم لحظة تجلي المطلوب على هذه الهيئة (الموجبة طبعا) دون سواها (السالبة) لكسبها بما هي المقصد.

* تأويل عناصر الإيمان:

لنر الآن على غرار ما رأينا مع عناصر الإسلام أي معنى لعناصر الإيمان. لقد قلنا أن الإيمان هو العلاقة مع الشيء نفسه في غيابه لما كان الإسلام علاقة معه في حضور علاماته. كان الأمر مع العلامات سلوكا إستدلاليا لاستخراج النتيجة. لكن الحال مع الشيء نفسه الغائب

مختلف. إن الأمر يتعلق هنا بالعناصر الضرورية للغياب لما يتميز الشيء عن علاماته.

العنصر الأول الأساسي هو **الشيء نفسه** الغائب. ذلك أن وجودنا بحضرة العلامات يجعلنا مباشرة نشير إلى الشيء المنسحب وهو غير ممكن أصلا دون ذلك. إنه يشكل مكونا من مكونات معرفتنا رغم أنه لا يحضر أمامنا تماما. إن إدراك العلامات شهودا هو في الوقت نفسه إدراك غيابي للشيء. إننا نرى العلامة وفي الوقت نفسه نرى ما هي علامة عليه دون أن نحصل أي حضور له. أما إذا كان الإعتراض أن لا شيء يلزمنا برؤية شيء غيبي في الوقت الذي نرى فيه العلامة، فذلك سليم فقط إذا لم يكن الأمر يتعلق بعلامة وكان متعلقا بالشيء ذاته. أما إذا تعلق الأمر من خلال شروط محددة بعلامة فإن رؤية الشيء الغيبي تغدو مؤكدة ومكونا أساسيا من إدراك الشيء. غير أن هاهنا سؤالا مهما مفاده أن الشيء المشار إليه قد لا يكون رغم صلاحية الإشارة غير شيء ذهني أي اختلاق ينتمي فقط إلى المعرفي لا إلى الأونطولوجي. السؤال إذن: هلا يكون ما تحيل إليه العلامة محض موضوع معرفي؟

يتوقف الأمر هنا على مدى قدرة الموضوع المعرفي أو التعليل المعرفي للشيء على الإضطلاع بالعلامة أي بمدى قدرته على أن يكون علة لها. لنحاول الآن أن نتحقق من هذه العلاقة ونقيس قدرة الموضوع المعرفي على الإضطلاع بالعلامات. من الأكيد أنه إذا كان الحديث عن علامات إفتراضية يكون اختلاقها الذهني بينا، فإن الموضوع المشار إليه لن يتجاوز بدوره حدود هذا الإختلاق. وذلك أمر يمكن تبينه بسهولة وتمييزه عن علامة تكون في العالم أو بكلمة خارج الإختلاق الذهني الواضح. في الحالة الأخيرة، وهي المتعلق بها التفكير، فإن علامات تنتمي إلى العالم – هذا الأثر للقدم أو ذاك المصنوع، وبالجملة هذا المعلول أو ذاك من معلولات العالم – لا يمكن أن نفترض أن تكون علل لها تنتمي إلى الذهن، أن يكون مثلا كائن ذهني هو الذي أحدث هذا الأثر للأقدام على الأرض وهذا الخط على الورق وليس كائنا من جنسه، إنسان أو غيره بحسب طبيعة الأثر بالنسبة للمثال الأول أو قلم فيزيائي بالنسبة للمثال الثاني.

من البين إذن أن العلامات كالحضور فعلي للشيء بل فقط كشروط دنيا للمعرفة لا يمكن ردها إلى أثر للمعرفة ذاتها. ورغم أنها لا توفر الشيء إلا كشيء معرفي بما أن الشيء نفسه لا يقع داخل العلامة وإنما فقط العلم به، فإنها أعني العلامة بما هي ليست اختلاقا ذهنيا، تجد تعليلها المناسب في ما لا يكون بدوره اختلاقا ذهنيا وإنما كائنا من جنسها. هكذا فإن التعاطي المعرفي مع العلامة يؤدي أخيرا إلى قرار أونطولوجي بشأن الشيء نفسه. يعود ذلك إلى الخاصية المركبة للعلامة الإبستيمولوجية الأونطولوجية. إن العلامة ذات وجه أونطولوجي من حيث كونها أثر لكائن أونطولوجي بحسب تجربة سابقة معه وهي ذات وجه إبستيمولوجي من حيث أنها لا تحمل الموجود الأونطولوجي عينه بل تكون مناسبة لمعرفته.

إن الطبيعة المضاعفة للعلامة هي ما يشكل جسرا يمر عليه قرار إبستيمولوجي نحو قرار أونطولوجي.

ما يهمنا هنا بالضبط هو أن المعرفي يشير إلى أبعد من مداه المعرفي، إلى الأونطولوجي نفسه بحكم بنية العلامة التي ذكرناها. ولا يتعلق الأمر في هذه الحالة بعلاقات داخل مجرد العلامات بين مقدمات ونتائج بل بخروج عنها إلى الشيء نفسه الذي يدرك في غيابه أو يدرك كغائب والذي تجد فيه المعرفة وحده التعليل لما هو غير قابل لرده للفعل الخالص للذهن بما هو وحده من جنس العلامة موضوع المعرفة وذات الوجه الأونطولوجي أيضا.

لكن الشيء نفسه الذي أصبح يشكل هنا مستوى ثانيا في التفكير لما يكون المستوى الأول مستوى العلامات – هذا الشيء لا يتقدم إلى المعرفة في وجهه الحضوري أي أنه لا يكون حضورا داخل العلامة وإلا لم يكن لكل التفكير من خلال العلامات من معنى. إن الشيء نفسه يتقدم على نحو **انسحاب** أو على نحو **فراغ وغياب**. إن ما نراه داخل العلامة هو الشيء نفسه كما لاحظنا لكنه الشيء نفسه تاركا مكانه فحسب لا شاغلا له. لا يمكن هاهنا أن نساوي هذا الوضع الغيابي للكائن ووضع العدم بما أننا نشير إلى الوضع الأول كشيء ما.

بالطبع فإن الشيء إذ يغيب على النحو الذي ذكرنا يترك علامات دالة عليه. ولقد لاحظنا من قبل أن العلامة ذات وجه يدار نحو الشيء نفسه وآخر نحو ذاتها. وواضح أن الوجه الثاني لا يتعلق به غياب إنما يتعلق بالوجه الأول المشير إلى الشيء غيره. ثمة إذن في العلامة وجه غير المتعلق به استعماله في الإستدلال كإحدى المقدمات أي المعطى الشهودي مثلما رأينا ذلك من قبل. إن العلامة هنا مثلها مثل الشيء نفسه ومثل غيابه موضوع غيابي لا شهودي.

هكذا، وبحكم الغياب الموصوف آنفا، فإن العلاقة بين الشيء والعلامة الدالة عليه تغيب بدورها. ذلك أن حضور شيئين الواحد للآخر يجعل علاقتهما بدورها علاقة حضورية في معنى التصرف الضروري للواحد على ضوء ما يمليه الآخر. أما الغياب فيجعل علاقتهما ممكنة ويحولها إلى قانون ممكن أي قائم على مسافة في التعاطي معه ويكون، بما هو ليس ضروريا أي ليس حضوريا وليس أمرا واقعا، يكون قابلا للإعراض عنه.

بقي أن السؤال عن الشيء نفسه الموضوع الغائب للإستدلال، كيف يكون ممكنا من الأصل فإن الإجابة تكمن في التجربة الأولية الضرورية التي يجب أن تقوم مع العالم والتي انطلاقا منها تمتلك الذات المطلق. إن العلاقة الأولى بالمطلق هي إذن ما يفسر لنا كيفية التئام العلاقة بين العناصر المحدودة والتي لا شيء يبرر علاقتها غير افتراض وجود ما للمطلق في حدودها.

ثمة إذن الشيء نفسه أساس العلامات التي بين أيدينا والذي ينسحب عنا إلى الوضع الغيبي ليجعل السلوك الإستدلالي ممكنا وعلى هيئة علم صارم. غير أنه من الواضح أن الشيء

هاهنا ليس مفصل الدلالة وعلائقيا بمثل ما هو مفصل وضعه العلاماتي. إنه يكون في هيئة الواحد المطلق الذي انطلاقا منه يكون كل شيء ممكنا. حينما يتعلق الأمر بالقضايا الكبرى للوجود وبالإستدلال عليها فإن هذا الشيء الغيبي المطلق هو الله تعالى. من ثمة تصدر المطلق ثانية قائمة المقولات في وجهها غير الشهادي.

من الضروري أن ندقق أيضا في هذا المستوى عينه بين هذا الشيء نفسه الأونطولوجي وبين تجربتنا الأصلية له. يكون الشيء أولا على نحو مطلق دون تجربة ولكنه قابلا للتنسيب في تجارب لا تنتهي. حينما يتعلق الامر بالشيء نفسه خالصا من التنسيب والتجربة الأصلية فإن المفهوم المركزي في الإيمان هاهنا ليس سوى مفهوم الله نفسه. أما حينما يتعلق بتنسيب المطلق في تجربة تكون أساس استدلال مخصوص بعد ذلك، فإن الإسم الذي نجده في الإيمان هو الملائكة.

إن الملائكة رسل كما هو واضح في القرآن تماما كما الرسل الآدميون. من ثمة ضرورة تأولهم بما هم أيضا العلامات الدالة على الله أي الحاملة لمضمون ما عنه تماما كما هو شأن الآية. الفرق الوحيد بين الملائكة والرسل من البشر هو أن هؤلاء رسل عالم الشهادة وأولئك رسل عالم الغيب. إن هذا الدور للملائكة واضح بشأن العلم (جبريل بما هو حامل رسالة العلم إلى الإنسانية) كما بشأن العمل (المهام المختلفة التي يقضيها الملائكة بين الله والبشر وبينه تعالى وبين العالم جملة أعني نقلهم للأمر الإلاهي وتنفيذه ونقل أعمال العباد، إلخ. إن الملائكة يكونون في المرتبة الثانية في الإيمان بعد الله تماما كما هو محمد في المرتبة الثانية في الإسلام بعد الله، ففي الحالتين، الحد المنطقي الثاني بعد الله تعالى، رسول بهذا الشكل أو ذاك. ما الفرق إذن بين الملائكة في الإيمان وبين رسول الشهادة؟

أن الأمر بشأن رسل الغيب يتعلق بالتجربة الأولية للشيء التي تفيدنا علما بما هو الشيء بحسب مواقع النظر التي نرصده منها. هاهنا تجربة إنفعالية ندرك بها من وجهة نظرنا الأونطولوجيا العينية. أما رسل الشهادة فهم الحالة الأصلية حينما تعاد في شكل مثال هنا أو هناك. وكما يستدعي السلوك الشهادي العلم الأصلي بالشيء، فإن الإسلام يستدعي الإيمان أولا. وهاهنا فإن قوة الإحالة الأونطولوجية للآيات والرسل تقوم على الدعم الذي تمنحه التجربة الأصلية للوجود التي يصبح المنطق بعدها ذا محمول أونطولوجي وإلا ظل معرفة صورية.

لنسجل إذن أن الملائكة كعنصر ثان للإيمان هم **التجربة الأصلية للمطلق متنسبة في هذا الوجود أو ذاك** لتقوم على قاعدتها التجربة البعدية للإستدلال.

بعد ذلك نذكر أن الإستدلال يتكون من علامة على الشيء وقاعدة. لكن، كما لاحظنا

مـن قبـل، فـإن كلا مـن العلامة والقاعدة لا يقيمان إسـتدلالا علميـا إلا إذا كان الإقرار بمنبتهما الأونطولوجي وحملهما للشيء نفسه بدل كونهما إختلاقات ذهنية محضة.

يمثـل مفهـوم الكتـب كعنصر ثالث في الإيمـان، **هذا المعنى للقانون**، القاعدة لا من جهة وجههـا الشـهادي بـل مـن جهـة الإقـرار بـأن هذه القاعـدة ذات منبـت أونطولوجـي وأنها تنقل الإستدلال المنطقي إلى التقرير بشأن الأونطولوجيا عينها.

أمـا الرسـول / الرسـل كعنصـر رابع فهـم يمثلون **الوجه الأونطولوجي للآية**. الرسـل هم حاملـوا المضمـون الإلاهـي تمامـا كمـا تحمـل الآيـة، العلامة مضمون الشـيء التي هـي له آية وعلامـة. ولقـد بينـا أيضـا من قبل أن ثمة فرقا بين المعرفة الشـهادية للرسـول وبين الإيمان به. ذلـك أن الإيمـان سـلوك تجـاه الشـيء فـي وضعه غيـر العلائقي. وهنا فإن الأمـر إنما يتعلق لا بالعلامة نفسها في بنية الإستدلال بل بالإعتراف أن لهذه العلامة موضوعا أونطولوجيا منسحبا هو موضوع إيمان لا موضوع معرفة فحسب.

بقي أن نهاية الإستدلال عنصر خامس هو قرار منطقي بشأن الكائن لا أونطولوجي مثلما بينا من قبل. لكن هذا يعني أن المكافحة مع الأونطولوجي تظل ممكنة أعني أن توضع النتيجة المنطقية لتقاس بالأونطولوجي حينما يتيسر ظهوره. إن هذا السلوك المتاح في الممارسة اليومية للإستدلال هو عينه ما يجري في القضايا الكبرى أعني في علاقة بالوجود برمته. تسمى اللحظة التي يقف فيها **القرار المنطقي قبالة الشيء نفسه الأونطولوجي للمكافحة** حينما يظهر – تسمى في الإسلام بلحظة اليوم الآخر.

اليـوم الآخـر هـو اليـوم الـذي نأتي فيه بكل ما أنجزناه من كائن منطقي في غياب الشـيء نفسه الأونطولوجي أعني ما أنجزناه في الدنيا بما هي الوضع المنطقي للكائن – نأتي به لنرى مدى صدقه حينما يأتي الشيء الأونطولوجي عينيا. إن هذه اللحظة لا تتعلق بالسلوك الشهادي أي بالإسلام بل باعتراف غيابي بها أي بأن المكافحة ممكنة منطقيا بين الكائن المنطقي والشيء الأونطولوجي. أما ما يدعم هذا القرار الغيبي نفسه فهو ما أكدناه من قبل أننا بصدد أونطولوجيا منسحبة يمكن التقرير بشأنها قرارا أونطولوجيا على نحو منطقي.

أخيـرا فـإن المكافحـة التـي تجري بين قـرار منطقي يكون قد جرى فـي غياب الموضوع وبين الشيء نفسه الأونطولوجي، تعني ضرورة كعنصر سادس أحد أمرين: **إما أن يكون الكائن المنطقـي متفقـا، متطابقـا مـع وضع الشـيء نفسـه الأونطولوجي أو أن يكون غيـر مطابق كنتيجة نهائيـة**. إن هـذه اللحظـة المكونة لبنية الإسـتدلال على الإطلاق هي عينها اللحظة المسـماة في الإسلام / في الإيمان بلحظة القدر (خيره وشره). القدر هو هنا النتيجة التي ينتهي إليها السلوك المنطقي حينما يظهر الشـيء نفسـه فيعرف ما إذا كان في وضعه المنطقي من قبل صائبا أم لا، حقـا أم باطـلا، خيـرا (إذ يكـون متفقـا والأونطولوجيا الغائبة) أم شـرا (إذ يكـون متناقضا وهذه

الأونطولوجيا).

عناصر الإيمان هي إذن الأسس الغيابية للإستدلال الذي يشكل الوجه الشهادي للسلوك المنطقي، وهي على التوالي:

- الشيء نفسه مطلقا وهو، بشأن التأويل الأقصى للعالم، الله تعالى في نمط وجوده الغيابي الإيماني.
- الشيء نفسه في تجربة أصلية له وهو، في الإيمان، مفهوم الملائكة.
- الإحالة الأونطولوجية للقاعدة المنطقية وهو في الإيمان مفهوم الكتب.
- الإحالة الأونطولوجية للعلامة المنطقية وهو في الإيمان مفهوم الرسل.
- المكافحة الممكنة بين الكائن المنطقي والشيء نفسه الأونطولوجي وهي هنا مفهوم اليوم الآخر.
- نتيجة المكافحة بما هي تطابق أو تناقض أو وضع ما وسط وهي هنا القدر خيره وشره.

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الثاني

تأويلات لأمثلة تفصيلية

يتعلق الأمر هاهنا بتطبيقات مباشرة للبنية المنطقية للكائن التي كنا بصددها حول موضوعات جزئية نمضي بها إلى حدود واسعة من التفصيل.

I – الفاتحة والسورة والتشهد:

1 – الفاتحة بما هي البنية المنطقية المطلقة للكائن / الفاتحة بما هي مفاتيح الوجود:

أ – المكونات الأساسية للفاتحة:

بسم الله الرحمان الرحيم

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ (1-7).

الفرضية التي نشتغل عليها هنا هي أن الفاتحة تشكل البنية الأساسية للكائن التي نسميها أيضا مطلق الكائن بما هو كائن. لنحاول أولا أن نحاصر بنية الفاتحة من خلال الملاحظات التالية:

– تتكون الفاتحة من سبع آيات أو ست آيات في رواية أخرى حينما تدغم الآيتان الأخيرتان في واحدة. العدد سبعة كما لاحظنا من قبل يشير إلى شيء محدد بشأن بنية الكائن.

– تتكون الفاتحة من ثلاثة أقسام ظاهرة على النحو التالي:

- الحمد (الحمد لله): **الحمد** لله رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين.
- إعلان العبادة والإستعانة (إياك ن): **إياك** نعبد **وإياك** نستعين.
- الدعاء (إهدنا): **إهدنا** الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم. غير المغضوب عليهم ولا الضالين.

إن هذه القسمة في بنية الفاتحة واضحة إلى حد كبير أعني الحمد ثم إعلان العبادة والإستعانة ثم الدعاء. لنلاحظ جيدا أن كل ما سوى هذه المحددات الأساسية في القسمة معاودة للمحدد نفسه على النحو التالي:

– الحمد لله. إن كل ما بعد هذا القرار الأساس تفصيل لا غير أعني (رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين). واضح أن "رب العالمين" ليس سوى الله الذي تم التوجه إليه أولا بالحمد وهكذا "الرحمان الرحيم" و"ملك يوم الدين". ليس ثمة هاهنا تغير في القرار المنطقي الأساس الذي هو قرار الحمد. إن الحمد يكون أولا لله ثم هو عينه يكون مفصلا لله في صفاته المختلفة. إن التغير الفعلي في القرار المنطقي يبدأ فقط بعد الآيات الثلاث الأولى.

– إياك ن.. وإياك ن. هاهنا يكف القرار المنطقي الأول ويبدأ الثاني مع إعلان العبادة والإستعانة. واضح هنا أن الأمر لا يتعلق بالحمد أي بمواصلة للتفصيل في حدود الحمد وأنه يتعلق بأمر مختلف. لكن هذا القرار الجديد لا يتعدى حدود هذه الآية وحدها. لنتأكد أن الآيات الموالية هي قرار منطقي مختلف.

– إهدنا الصراط المستقيم. لا يتعلق الأمر هنا بمواصلة إعلان العبادة والإستعانة بل بالدعاء. بعد ذلك فإن كل ما يتلو من آيات مواصلة للدعاء. "صراط الذين أنعمت عليهم" مواصلة للدعاء بتفصيل موضوع الدعاء الذي تم ذكره آنفا بواسطة الإثبات؛ "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" مواصلة للدعاء بتفصيل موضوع الدعاء بواسطة النفي.

لنؤكد إذن أن القرارات المنطقية هي على وجه الدقة والحصر ثلاثة (الحمد – العبادة والإستعانة – الدعاء) وأن كل ما سواها تكرار وتفصيل في هذه الحدود عينها. لنتقدم الآن في فهم هذه القسمة عينها: أي معنى للحمد وللعبادة والإستعانة وللدعاء؟

لندقق الصيغ الصرفية المستخدمة في الحالة الأولى والثانية والثالثة:

- الحمد: واضح أن الأمر لا يتعلق هنا بفعل بل باسم يعلن بواسطته شأن مطلق، كون الحمد على الإطلاق هو لله. لا تتوجه هذه الصيغة إلى زمان محدد مثلما سنرى في القرارات الموالية بل إلى وضع مطلق للأشياء. يتعلق الأمر بقرار بشأن أمر واقع هو أقرب إلى قرار بشأن الماضي إذا حاولنا تحديد وضع زماني له.
- إعلان العبادة والإستعانة: يتعلق الأمر هنا بفعل مضارع "إياك نعبد...نستعين" أي بالحاضر.
- الدعاء: يتعلق الأمر هنا بالمستقبل لأن الدعاء طلب لأمر غير حاصل بعد أو بشيء ممكن.

الفاتحة مكونة إذن مبدئيا من عناصر ثلاثة أساسية: الواقع – الحاضر – الممكن / المستقبل؛ ما هو حاصل – ما يحصل – ما سيحصل.

لنتثبت من مضمون كل مكون من هذه المكونات ومن الفروق بين مكون وآخر. أي فرق بين "الحمد لله" و"إياك ن..وإياك ن" و"إهدنا الصراط"؟ لندقق في الفروق الشكلية بين البنى الثلاث:

ب – المكون الأول للفاتحة (الحمد لله...) بما هو الماضي / الناجز من الكائن:

"الحمد لله" تحتوي نسبة للحمد إلى الله كقولنا "البيت لفلان" الذي يحتوي نسبة للبيت

إلى شخص محدد. من الواضح أن النسبة الأخيرة لا نقوم بها إلا حيث يكون ثمة غير يهدد أن ينسب إليه البيت هو بالطبع "فلان ثان". البنية الكاملة للقول إذن هي "البيت لفلان لا لغيره". "الحمد لله" عبارة تحتوي نسبة للحمد إلى الله (وأحيانا نضيف إليها عبارة "وحده") حيث وجهها السالب أن الحمد ليس لأحد غيره. لكن أي شيء غيره يهدد بأن يكون الحمد له هو؟

هو طبعا كل ما سوى الله مما يدعي أن الحمد له. ما الحمد؟ ماذا يعني أن تكون التلبية في الحج "إن الحمد والنعمة لك والملك"؟ ماذا يعني "سبحان الله والحمد لله والله أكبر"؟ ما الحمد؟ ما النعمة؟ ما الملك؟ ما التسبيح؟ ما التكبير؟

لنلاحظ أولا أن الحمد لا يكون إلا في نهاية الأشياء، مثلا في نهاية الطعام أو بعد أن يكون شيء ما عامة قد أنجز. على خلاف ذلك تكون البسملة في أول الأشياء، وذلك بين. من الممكن لذلك أن نتأول البسملة بما هي الممكن الذي يصدر عنه الفعل والحمد بما هو الفعل والإنجاز في بنية الكائن. البسملة هي في كل مرة البداية التي تسفر عن حركة تنتهي إلى هدف ما، الشيء الذي يفتح مباشرة على وعي البسملة في مستوى البعد الزماني من الكائن.

الحمد لا يتعلق بالحركة أي بالزمان بل على العكس بالكائن بعد أن يكون قد اكتمل وبلغ نهايته أي بمعنى ما بسكونه. لكن الحمد لا يرد في الفاتحة في النهاية بل على العكس في البداية. مع ذلك فإنه من المهم أن نتنبه أن الأمر يتعلق بما هو ناجز أي بما هو حاصل للمتكلم وأصبح منطلقا لفعل جديد بعده. كيف نفهم هذه الصعوبة؟

يقال الحمد في تشابه واضح مع الشكر بل أننا نتصور أحيانا أنه المعنى نفسه حينما نقول "الحمد والشكر". لكن تدقيقا بسيطا يبين أن الشكر يقال فقط للفعل الذي يحصل وينجز شيئا يشكر عليه فاعله بينما لا يستدعي الحمد ذلك. إن الحمد يكون للفاعل حتى وإن لم ينجز فعلا ظاهرا، يكون له لصفاته أي للممكن الذي له. مثلا: حينما يقدم لنا أحد معروفا فإن الرد الذي نقوم به تجاهه يسمى شكرا: أشكرك أو ما شابه ذلك. لكن المعروف كفعل يصدر عن شخص ليس دليلا على كرمه وخيريته. إنه قد يكون يفعل ذلك لمصلحة سيئة حتى، تظهر بعد حين. المهم أنه ليس دليلا على صفات متعلقة بالفاعل. مقابل ذلك فإن أحدهم قد لا يقدم شيئا، ويكون مغ ذلك حاملا لصفات الخيرية والكرم. هاهنا فإن الفعل المتعلق به ليس شكره بل حمده أي ذكره بما هو خير أو أيضا مدحه. لنلاحظ أن الحمد والمدح لهما الجذع اللغوي نفسه. الحمد مدح للكائن في معنى ذكر صفاته الخيرة التي له أي الممكنات أو بلغة الفلاسفة الكمالات التي له بغض النظر عن تعيينها في أفعال أو لا؛ الشكر مكافأة للكائن على فعل أنجزه قد تكون له علاقة مباشرة بصفاته وقد لا يكون معبرا إلا عن الفعل نفسه. من ثمة التدقيق في العربية بالقول أن الحمد أوسع من الشكر.

"الحمد لله" إذن مدح لله تعالى على صفاته الكاملة أي على جميع الممكنات التي قد

ينجزها لنا رغم أن المنجز منها لا يساوي حسابيا شيئا من الممكن ذي الخاصية المطلقة. يظهر ذلك بوضوح في أن الحمد في الفاتحة لا يرد على شكل فعل أي حركة وزمان بل على شكل إسم أي حالة مطلقة للكائن.

على خلاف ذلك فإن النعمة (إن الحمد والنعمة لك والملك) لا ترد للإشارة إلى الحركة والزمان مثل البسملة لكنها ترد مشابهة للحمد أي للإشارة إلى كمال الكائن، فقط هي ترد على صلة بكمال الدرجات في حين يرد الحمد على صلة بكمال العناصر، والآية هنا واضحة في سورة المائدة: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا... ﴾ (المائدة 3). يشير الكمال إلى تجميع كل عناصر الشيء، عناصر الوجود في حين يشير التمام إلى إبلاغ العناصر درجاتها القصوى. بمعنى ما فإن الكمال هو حركة في المكان للحصول على كل مكونات الشيء في حين أن التمام هو حركة في الزمان للحصول على كل درجات الشيء.

"سبحان الله" عبارة ترد في القرآن على النحو التالي: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء 43)؛ ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...﴾ (الإسراء 44)؛ ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس 83). الآية الأولى تنبه إلى أن التسبيح يقابل الشرك الذي يعني أن يقارن الله تعالى بمن دونه وأن يماثل به. التسبيح لذلك تنزيه وتمييز وفصل لمقام الألوهية عما سواه. تأتي أهمية ذلك من صعوبة تمثل الكائن، مطلق الكائن إلا في حدود تعيناته المخصوصة. التسبيح هو إذن صنو المطلق أو صنو الكائن أولا ودون تحددات لاحقة أو، بلغة الفلسفة، الكائن بما هو كائن.

التكبير "الله أكبر" عبارة تتعلق أساسا بالمقارنة والعلاقة في مستوى تحدد الكائن حيث غيره أيضا ممكن ومهدد بالحصول على عين صفاته وأساسا هنا حيث العالم يهدد بالحصول على صفات الألوهية المطلقة. "الله أكبر" عبارة تقال على وجه الدقة حيث يكون "شيء ما" يهدد بأنه الأكبر، سلطان مثلا أو هوى نفس أو فكرة ما.

الملك مفهوم آخر متميز يشير عموما إلى السلطة والقوة والتحكم والهيمنة. يشير المفهوم هنا إلى الفعل أكثر مما يشير إلى وضع ما للكائن.

لكي نلخص في كلمة كل مفهوم نقول:

التسبيح يتعلق بالمطلق، مطلق الكائن.

الحمد يتعلق بالواقع، واقع الكائن.

النعمة تتعلق بالزمان أي حركة الكائن وتكونه.

الملك يتعلق بالفعل أي دور الكائن ووظيفته.

التكبير يتعلق بوقوع المطلق في النسبي.

لقد دأبنا خلال هذا العمل على ترتيب محدد للكائن بما هو حالة مطلقة له تتنسب إلى

مكونات ثلاثة أساسية: أولا بما هو تحدد من المطلق يمثل علاقته بغيره والذي يسمى ماهيته؛ ثانيا بما هو تعين للقوة يمثل علاقته بشبيهه؛ ثالثا بما هو ظهور يمثل علاقته بذاته. إننا نستطيع أن نلاحظ بوضوح أن الملك بما هو يشير إلى الوظيفة والقوة يتعلق بعلاقة الشيء بذاته في حين أن النعمة بما هي تشير إلى تكون الكائن تتعلق بعلاقته بشبيهه بينما يتعلق الحمد بما هو يشير إلى ما هو مستقر فيه وقار يتعلق بعلاقته الكلية بغيره وبتميزه الماهوي. لنقل بلغة أخرى مستذكرين في كل مرة جملة المفاهيم التي نفكره بواسطتها خلال العمل أن الحمد يتعلق إذن بعناصر الكائن بينما تتعلق النعمة بالأجسام التي تتخذها العناصر ويتعلق الملك بالهيئات واللباس الذي تتخذه الأجسام نفسها.

نستطيع الآن أن نرى بوضوح أكبر معنى الحمد. يتعلق الأمر في الحمد بالعناصر والمكونات التي للكائن. بشأن أي موضوع فإن الحمد هو جمع العناصر التي يأتلف منها الشيء أي اتخاذه موقعا في الوجود يميزه عما ليس هو ويحدد بواسطته ماهيته. نستطيع هكذا أن نقرأ بوضوح أيضا الآيات الثلاث الأولى. إذا ضبطنا سياقها بما هو في بنية الفاتحة سياق التحدد، أي لحظة تمييز الشيء عن غيره والتئام عناصر الكائن، فإنه من الدقيق أن نفهم الآيات الثلاث الأولى بما هي العناصر المكونة لبنية أي كائن.

لقد ذكرنا من قبل أن الصفات "رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين" كلها تفصيل لماهية الله تعالى المحددة أولا. وهذا يعني أن العناصر تقرأ هنا في مستويين: مستوى الإجمال في مفهوم "الله" ومستوى التفصيل في الصفات المتبقية. بأي معنى تكون الصفات الثلاث تفصيلا لمضمون إسم الله؟ كيف يكون إسم الله نفسه ثلاثي التكوين؟

يتكون اسم الله تعالى اعتبارا للحروف المنطوقة من خمسة حروف: ا ل ل ا ه. الحرف الأول أ مفتوح والثاني ل ساكن والثالث ل مفتوح والرابع ا أي لام ممدودة والخامس ه. لكن من الواضح هكذا إذن أن الحروف ثلاثة فقط منها واحد مضاعف ثلاث مرات وهو اللام. يمثل اللام حرفا رابطا لطبيعته المضاعفة ثلاثيا إذ يقع من جهة على حدود الألف ومن جهة ثانية على حدود الهاء ويمتلك بين هذا وذاك خصوصية له. اللام هي بهذا المعنى العلاقة أو أنها تضطلع بدور العلاقة. على خلاف ذلك فإن الألف والهاء يقعان كطرفين للعلاقة لكن بشكل مختلف. الألف حرف حاد أ بينما الهاء حرف مفتوح ه أما اللام فحرف وسطي. الله ثلاثة حروف أ ل ه، الشيء الذي يتطابق مع الأوصاف اللاحقة التي هي بعدد ثلاثة "رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين". بحسب ما تعودنا على التفكير به من بنية الكائن فإن الفرضية المتاحة للتفكير هاهنا هي أن الصفات الثلاثة لله هي العلاقات أ – ب، أ' – أ"، أ – أ، الشيء الذي يمنح التفكير أن اسم الله هو الممكن الذي تجتمع فيه الثلاثة أولا وأن الحروف الثلاثة المكونة له هي عناصر الإسم مجملة.

الألف يبدو هكذا الحرف المكون بينما اللام هو الحرف الرابط في حين أن الهاء هو الحرف الجامع. ولكي نقرب المفاهيم أكثر فإن الألف هو في بنية اسم الله النقطة بينما اللام هي الخط في حين أن الهاء هي المساحة. إنها العناصر عينها التي نجدها في كل مرة في بنية الكائن أحيانا بشكل جلي وأخرى بشكل غامض.

نذكر أنه في النقطة تقع العلاقة أ – ب للشيء أي الماهيتان اللتان تخرجان من اللاتناهي بينما تقع في الخط العلاقة أ' – أ" أي المتشابهان اللذان يخرجان من القوة في حين تقع في المساحة العلاقة أ – أ\أي الظهوران للشيء نفسه اللذان يقعان في الكمون. لندقق هذه المعطيات بشأن المكونات الآنفة للفاتحة:

"رب العالمين": "العالمين" مفهوم لا يعني "العوالم" كما في الترجمة الفرنسية mondes كما لا يعني العالم الواحد. ثمة هاهنا صيغة المثنى في لفظ واحد أي العالم – ين. "رب" مفهوم مختلف كما نعلم عن الإلاه وهو يشير إلى التربية والرعاية والتكوين والأساس لشيء يكون غير قائم بذاته ويكون مؤسسا. يجب أن يكون "العالمين" الشيء، من حيث هو غير قائم بذاته، مشيرا إلى العدم لتعريفه بالفقدان لذاته في حين يجب أن يكون الرب يعني القائم بذاته أو المالك للوجود. لنسجل إذن أن الأمر يتعلق هنا بالوجود والعدم أي بالشيء وغيره، الله والعالم، أو بالعلاقة أ – ب. لقد ذكرنا من قبل أن هذا الفرق لا يكون إلا حيث يتعلق الأمر بتحدد اللاتناهي وليس بتعين القوة التي لا تتسع إلا للشبيهين.

"العالمين" هو أوسع مفهوم ممكن لتعريف الكائن مثلما نجده في سورة الشعراء: "قال فرعون وما رب العالمين. قال رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين. قال لمن حوله ألا تستمعون. قال ربكم ورب آبائكم الأولين. قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون. قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون"[1]. لقد ذكرنا من قبل أن موسى يعرف هاهنا لفرعون رب العالمين بأبعاد ثلاثة: كونه أولا رب السماوات والأرض (أي رب الهيئة)؛ وثانيا ربكم ورب آبائكم الأولين (أي رب الزمان)؛ وثالثا رب المشرق والمغرب ومابينهما (أي رب المكان). رب العالمين هو إذن رب هيئات الوجود كلها ورب الزمان كله ورب المكان كله أو هو رب كل شيء يقع بين الهنا والهناك أو بين القبل والبعد أو بين الهكذا والكذلك. العالمين هو لذلك بحسب وروده في القرآن أوسع دلالة للكائن، للعالم أو هو العالم في أبعاده المختلفة جميعا.

"الرحمان الرحيم": واضح هنا أن الأمر يتعلق من الناحية الشكلية بالجذع اللغوي نفسه ر ح م في هيئتين "الرحمان" و"الرحيم" الشيء الذي يعني المتشابهين أ' وأ". ليس التمييز هنا قائما بين الله والعالم بل بين الله نفسه تعالى في هيئة له أولى هي الرحمان وثانية هي الرحيم.

(1) سبق التعليق عليها في مناسبة آنفة.

لقد لاحظنا من قبل أنه حيث يكون الشبيهان فإن الأمر متعلق بالقوة لا باللاتناهي ولا بالكمون الشيء الذي يتفق مع اللحظة الثانية في بنية الكائن التي نجدها كل مرة. هاهنا نذكر أيضا أنه في هذه اللحظة، وبعد أن يكون الكائن في لحظته الأولى قد تحدد، يجد الكائن طريقه إلى اتخاذ الهيئات المتشابهة، الشيء الذي ينسجم تماما مع تعين اسم الله في شبيهين الرحمان والرحيم.

"ملك يوم الدين": لا يتعلق الأمر هنا بثنائية "رب" و"عالم"، أ وب ولا بثنائية "رحمان" و"رحيم"، أ' وأ'' بل بثنائية "ملك" و"يوم الدين". يوم الدين هو يوم القيامة الذي هو بحسب المقولات التي نحن بصددها يوم ظهور الشيء نفسه أو يوم الأونطولوجيا الذي يعني أيضا يوم تتقارب كل مكونات الشيء وتتحول إلى واحد. هاهنا فإن المهيمن الوحيد هو المطلق أي هو الحقيقة الوحيدة. قبل ذلك أي في الدنيا التي قلنا أنها الحضور المنطقي للكائن وحيث يكون الكائن معرفا بتوزع مكوناته، فإن الأشياء التي تدعي الحقيقة متعددة. هاهنا كل بنية خصوصية محدودة تدعي أمام غياب المطلق أنها المطلق وأنها المهيمنة وصاحبة الملك: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا...﴾ (غافر 29)؛ ﴿... وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ...﴾ (الأنعام 73). المعنى هو أن النسبي يكون له الملك حيث ينسحب المطلق عن المشهد، لكن يوم يتقدم المطلق فإن الملك الحق لا يكون لسواه. "ملك يوم الدين" تقابل إذن الملوك الذين يكونون في غير هذا اليوم أي ملوك الدنيا حيث انسحاب المطلق وظهور النسبي كحقيقة. "ملك يوم الدين" تعني إذن الظهور المطلق للحقيقة أي ظهور الأونطولوجيا بعد أن كانت منسحبة وغائبة فحسب. لا يتعلق الأمر إذن بولادة شيء لم يكن من قبل بل فقط بظهور ما كان منسحبا. لكن ذلك يعني أن يكون هو نفسه ك أ' ثم ك أ''. لكن الملك بما هو من يحكم فهو الذي يأمر بفعل وينهى عن آخر ويجازي ويعاقب. يتعلق الأمر إذن في الملك بفاعلية العالم لا فقط بتحدده وتعينه كما في الحالتين الأولى والثانية.

نستطيع الآن أن نتبين الفروق بشكل أوضح بين المفاهيم "رب" و"رحمان رحيم" و"ملك". الرب هو المكون للعالم من عدم أو هو المتحدد أولا من حيث هو لاتناهي؛ الرحمان الرحيم هو المانح لهيئات العالم من وجود ممكن تم تكوينه أولا أو هو المتعين ثانيا من حيث هو قوة؛ الملك هو مانح العالم القوة والفاعلية وقد صار متعينا أو هو الظاهر ثالثا من حيث هو كامن.

ب – المكون الثاني للفاتحة (إياك نعبد وإياك نستعين) بما هو الحاضر، ما يحدث من الكائن:

لنلاحظ هنا قبل كل شيء أن عبارة "إياك" تتضاعف مرتين. ولنذكر أننا هنا بصدد المكون الثاني من مكونات الفاتحة الذي هو مواز في عناصر المكون الأول (رب العالمين...) للعنصر الثاني، الرحمان الرحيم. ثمة هاهنا تشابه واضح بين ("الرحمان الرحيم" و"إياك نعبد وإياك

نستعين") من جهة أن الكائن نفسه يقع هنا بشكل مضاعف أي في هيئتين. رب العالمين هو أولا "رحمان" وثانيا "رحيم" وإياك تتمثل أولا في "نعبد" وثانيا في "نستعين". إنها العلاقة المنطقية نفسها أ' – أ" تعاد في كل إحداثية بشكل يخصها. لنفهم إذن هذا المكون للفاتحة في هذا الإتجاه.

يتعلق الأمر هنا بالقوة والفعل أي بالزمان والحركة وبالمتشابهين. واضح أن العبارة "إياك" أي أ هي نفسها تعاد مرتين بشكل مختلف أي ك أ' وأ". واضح أيضا أن هاهنا في بنية الفاتحة تقع الحركة التي لم نكن لنجدها في المكون الأول (الحمد) والمتمثلة في الفعل المضارع (نعبد ونستعين). نذكر أن المكون الأول لا حركة فيه بل فقط إقرار بعناصر للكائن (الحمد لله). الحركة مثلما بينا من قبل هي خروج من قوة إلى فعل وتكون فقط بعد أن يكون الممكن قد التأم بتوفر عناصره. ولأن القوة أضيق من اللاتحدد الذي يتسع ل أ وب فإنها تتسع فقط لشكلين تتخذهما الماهية (الحمد لله) هما أن نعبد وأن نستعين. بأي معنى نكون هنا أمام الشبيهين؟

نذكر أن المكون الأول للفاتحة هو الحمد فقط (وكل ما سواه تفصيل له) بينما هذا المكون الثاني مضاعف عبادة واستعانة. يفصل كلا الفعلين هاهنا الإستتباع الذي للحمد بما يعني أنه نتيجة للقرار الأول بأن الحمد لله. الحمد كما قلنا هو الإقرار بأن الصفات العليا لله وهي من ثمة مدح يكون على هيئة تحديد لذلك على نحو معرفي ومطلق. بعد ذلك يكون الفعل المتعلق بهذا القرار المعرفي أي المتفق مع كون الصفات العليا لله وما يلحقها من تفصيل ثلاثي لذلك في المكون الأول للفاتحة. لماذا يكون الفعلان الأساسيان تجاه الله صاحب الحمد هما العبادة والإستعانة؟

واضح أن العبادة هي فعل يتجه من الإنسان إلى الله بينما الإعانة فعل يتجه من الله إلى الإنسان. يتعلق الأمر هكذا إذن بفعل متبادل بما أن الفعل لا يتجه من طرف إلى الثاني إلا ليعود بفعل مقابل من الثاني إلى الأول، وذلك مختلف عن وضع الأشياء في حالة الحمد الذي يقع كله لله تعالى دون تبادل فعل بين طرفين إذ لا فعل أصلا هاهنا. نذكر أن الفعل المتبادل يقع في المستوى الثاني لبنية الكائن، مستوى الزمان أي مستوى الخروج من القوة إلى الفعل حيث يشرع الكائن في النمو. نذكر أيضا أن التفاعل لا يكون إلا حيث يكشف المتفاعلان عن علاقة الشبيهين ويقسم المطلق بين أ' وأ".

بالنسبة للطفل الصغير الذي يحتاج الرعاية فإن الذي يرعاه ليس بالتأكيد نفسه أي العلاقة أ – أ كما ليست الحجر أعني غيره أي العلاقة أ – ب بل بالأحرى أبواه اللذين يمثلان الشبيه بالنسبة له أي العلاقة أ' – أ". من ثمة فإن الحاجة التي تبرز لدى الصغير للغذاء والدفء والصحة تمثل طلبا للأبوين اللذين بتوفيرها يحتلان موقع الفاعل. لكن تقديم العون هنا مستحيل إذا لم يبد الصغير تعاونا ولم يكن هو مؤهلا للإنفعال أي أن ينجز من جهته فعلا يخصه هو

نفسه وهو إجابة جسده لما يقدم له، وذلك مختلف عن رد فعل حجر إذا قدم له الشيء نفسه. ليس هاهنا فعل خالص بل تفاعل يقدم فيه كل طرف ما لا يقدمه الثاني. الوالدان يقدمان الحاجة والصغير يلبيها بجسده هو نفسه الذي من جهته يمارس تلبية الحاجة دون توفيرها. نذكر بأن هذا مختلف عن الوضع الأول للصغير في حالة التكوين أي قبل أن يكون مؤهلا أصلا للإنفعال حيث كان منفعلا بالتمام دون فعل مقابل يبديه أعني فترة جمع عناصره في بطن أمه للتكوين وربما بالأحرى جزء منها هي الأخرى فقط.

في المكون الثاني من الفاتحة يتعلق الأمر أيضا بفعل يقدمه الإنسان وهو العبادة. واضح هنا أن الله هو من يناله هذا الفعل كما في قوله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ...﴾ (الحج 37). غير أن الله من الجهة الثانية يقدم فعلا لا يقدمه الإنسان بل يتعرض له وهو الإعانة. واضح في كل الحالات أننا بصدد فعل مختلف ومتبادل (العبادة والإستعانة) نسميه أيضا تفاعلا هو دليل علاقة التشابه.

ج – المكون الثالث للفاتحة (إهدنا...) بما هو المستقبل، الممكن من الكائن:

لنلاحظ هنا نوع العلاقة المتحكم: "إهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين..". لنلاحظ من الناحية الشكلية التكرار الذي للفظ "صراط". واضح أن القسم الثاني هاهنا ليس سوى تفصيل للأول. إن "صراط الذين.." هو عينه "الصراط المستقيم" مفصلا. نذكر أنه في المكون الثاني للفاتحة لم تكن الأشياء على هذه الشاكلة، إذ أن "إياك نعبد" ليس تفصيلا لـ "إياك نستعين" بل أمر مختلف هو كما رأينا شبيه يستدعي أن تكون القوة نفسها في هيئتين. نذكر أيضا أنه في المكون الأول للفاتحة لم تكن الأشياء على هذه الشاكلة، إذ أن "رب العالمين..." تفصيل "لله" صاحب الحمد، لكن من الواضح أن التفصيل هنا ليس كما هو في حالة المكون الأخير. لندقق جيدا أن لفظ الصراط هو عينه ما يعاد في التفصيل في الحالة الثانية (الصراط المستقيم – صراط الذين..) بينما لفظ الله ليس هو نفسه ما يعاد في الحالة الأولى (الله – رب العالمين..). ثمة هاهنا من الناحية الشكلية فرق واضح بين تفصيل في حدود الشيء نفسه المتعين وبين تفصيل يقع خارج حدود المتعين. لنوضح.

بحسب المفاهيم التي دأبنا عليها خلال الدراسة فإن العلاقة التي ينجزها المتعين هي علاقة ظهور أي العلاقة أ – أ/أو الشيء نفسه / المتعين نفسه في لباسين فقط بما يستدعي أن يكون جسم الشيء واحدا وهو ما يعبر عنه الحفاظ على حرفية لفظ "الصراط" بين الآيتين حيث العلاقة صراط – صراط. الأمر مخالف للعلاقة التي للامتناهي وهي علاقة التحدد أي العلاقة أ – ب أو الشيء في ماهيتين حيث الحمد لله وليس لغيره وحيث الله ليس هو نفسه حرفيا من يعاد بعد ذلك بل تحدداته أي صفاته (رب العالمين. الرحمان الرحيم. ملك يوم الدين).

الأمر إذن متعلق في المكون الأخير للفاتحة بالعلاقة داخل المتعين نفسه التي تعني علاقة

الظهور. ذلك يعني أن "الصراط المستقيم" يجب أن يفهم بما هو الكمون في حين أن كل ما يتلوه من "صراط الذين.." يجب أن يفهم كظهور الشيء الذي يعني أننا لسنا هنا بصدد علاقة ماهيات متغايرة ولا حتى بصدد علاقة هيئات متشابهة للماهية الواحدة بل بصدد علاقة ألبسة مختلفة للهيئة الواحدة للماهية.

لقد قلنا من قبل أن دليل علاقة الظهور أي علاقة الشيء بنفسه هو تبين القيمة (الحق والباطل..) الشيء الذي لم تكن علاقة التحدد مجاله ولا حتى علاقة التعين. لذلك نرى بوضوح أنه حيث لم يكن في المكون الأول من الفاتحة من معنى للقيمة فإنه في المكون الأخير تظهر القيمة: "صراط الذين أنعمت عليهم (الحق) غير المغضوب عليهم ولا الضالين (الباطل)".

إن الفرق بين المكونات الثلاثة للفاتحة بما هي أبعاد الكائن عامة أي العلاقات أ – ب / أ' – أ" / أ – أبين إذن وهو كما يلي:

- المكون الأول وهو المتعلق بالعلاقة أ – ب أي علاقة التحدد أو خروج الكائن من اللاتناهي إلى التناهي وحصوله مقابل غيره باستجماع عناصره المؤلفة له. هاهنا فإن الله يشير إلى اللاتناهي الذي يتحدد في صفات واسعة الإختلاف أ وب وج (رب العالمين..).
- المكون الثاني وهو المتعلق بالعلاقة أ' – أ" أي علاقة التعين أو خروج الكائن من القوة إلى الفعل ليحصل مقابل شبيهه ويخرج من درجته الصفر حتى الإكتمال بواسطة التفاعل مع العالم أي الإنفعال والفعل. هاهنا فإن العبادة والإستعانة هي هذا التفاعل الذي يساوي حركة في الزمان من القوة إلى الإكتمال.
- المكون الثالث وهو المتعلق بالعلاقة أ – أأي علاقة الظهور أو الخروج من الكمون إلى الظهور. هاهنا فإن "الصراط المستقيم" هو الكمون في بنية الفاتحة في حين أن "صراط الذين.." هو الظهور الذي يكشف عما هو متعين كـ "صراط مستقيم".

ما الفاتحة إذن؟

الفاتحة هي البنية الأساسية للكائن، أي كائن كان فيزيائيا أو عقليا أو نفسيا أو لسانيا، وهي جماع القول في طبيعة ترتيب العلاقات المنطقية الكبرى للكون، العلاقة أ – ب والعلاقة أ' – أ'' والعلاقة أ – أفي مستوياتها المختلفة وبأشكالها المختلفة. الفاتحة من ثمة هي مسماة كذلك لكونها المفتاح الذي تحل به كل عقد الوجود. ما السورة إذن؟

2 – السور بما هي البنى المنطقية المختلفة للكائن / السور بما هي مغلقات الوجود / ملغزاته وإشكالاته:

السورة من الأصل س ور التي تحتوي في كل مرة معنى الصعوبة. كيف ذلك؟ بحسب لسان العرب فإن السورة ذات معان أهمها:

- بلوغ الشيء القمة وارتفاعه مثل سورة الشراب أي بلوغه الرأس وسورة السلطان

سطوته والسورة بمعنى البرد الشديد.

- الوثبة والقفز من عل ﴿... إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ (ص 21).
- السور الحائط والمرتفع.
- السورة من البناء ما حسن وطال والسورة المنزلة.
- سورة الشيء حده.

السورة على علاقة وثيقة بمعنى الإرتفاع (السور – الوثب – القمة – الطول – الدرجة والمنزلة – التسور..). لكن السورة بالمقابل بالمعنى القرآني لا نجد تعريفا لها في المعاجم أكثر من كونها قطعة من القرآن أو مجموعة من الآيات القرآنية. حينما تربط المعاني الأولى بالمعنى العام الأخير للسورة فإن أقصى ما نجده للتعريف هو كون السورة هي المنزلة والدرجة وهي تسمى كذلك لرفعة القرآن وشرفه. مع هذا التقريب فإن الربط لا يزال ضعيفا للمعنى القرآني بالمعنى اللغوي رغم أن المعاني تتحرك جميعا في الأفق نفسه.

إن ما ننبه إليه لذلك هو خاصية الرفعة التي تعني التمنع وابتعاد الشيء عن المنال. هاهنا فإن المعنى يفتح من جديد على السورة بما هي ما يخفيه المرتفع والسور. إن السور ليس في حدود بنية ما ما هو مقصود بالإرتفاع لأنه إنما رفع ليعتلى عليه للنظر أو ليخفي سرا غيره أو ليمنح بهاء له. السور يملك إذن معناه من مضمون آخر يكون هو في خدمته. لذلك فإن السور الذي يقع عليه النظر أولا يجب أن لا يكون المقصود والمضمون الأخير للشيء، وهو ما يعني أن يكون السور علامة على شيء يظل مغلقا عن الأنظار. السورة بهذا المعنى هي السور الذي يخفي خلفه المعنى. لذلك قلنا من قبل أنها الصعوبة أي أنها المغلق والمشكل من الكائن.

لنقل إذن بلغة واضحة أن الفاتحة هي مجمل مفاتيح الوجود وأن السورة هي مختلف مغلقات الوجود وإشكالاته وملغزاته التي مهمة الفاتحة أن تفتحها.

قراءة الفاتحة والسورة هي إذن استحضار مفاتيح الوجود لفتح مغلقات الكائن.

3 – التشهد:

ما هي مكونات التشهد؟

التشهد هو: "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله. السلام عليك أيها النبي الكريم ورحمة الله وبركاته. السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. أشهد أن لا إلاه إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. وأشهد أن الذي جاء به محمد حق وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور. اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد".

لا نود الخوض في تفاصيل عديدة في التشهد متعلقة بما هو ركن فيه وبما هو سنة.

نأخذه هنا في جملته لنعلق عليه. يتكون التشهد من:

- التحية (لله تعالى) والسلام (على النبي ص وعلى المؤمنين): "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله. السلام عليك أيها النبي الكريم ورحمة الله وبركاته. السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين".
- الشهادة (بالتوحيد والرسالة وصدق مضمونها): "أشهد أن لا إلاه إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله. وأشهد أن الذي جاء به محمد حق وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور".
- الدعاء بالصلاة على محمد ص: "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد".

مكونات التشهد هي إذن حينما نأخذه في كليته: السلام والشهادة والدعاء. ترد التحية والسلام في شكل إسمي: "التحيات.. الزاكيات.. الطيبات.. الصلوات.. السلام عليك.. السلام علينا". هناك مع ذلك تفصيل داخل التحية نفسها بين أولها وآخرها خاضع للمنطق نفسه، لكن جملة التحية هيئتها إسمية. الأمر متعلق هنا بالمتحدد من الشيء بما هو جملة عناصره التي يتكون منها فعله، المتحدد كممكن والذي طبيعته إسمية. الأمر متعلق هنا على وجه أدق بقرار تجاه الممكنات التي للكائن أو كذلك بشأن القوانين التي بني عليها الوجود والتي تعين على هيئتها دون النظر إلى تفعيلها. وهذا يعني أن "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله.." معناها أن الأصل في القول قانونيا وبحسب الممكنات كما هي في الوجود أن كل ذلك لله وأن السلام على نبيه الكريم وعلى المؤمنين قبل أي خوض في تعيينه وتفعيله. ليس هناك مشكل نفي وإثبات هنا بما أن الأمر متعلق بالوضع المطلق للكائن. لقد قلنا في مناسبة أخرى أن الكائن هنا هو في لحظة العلاقة المطلقة بذاته أو هو في ذاته. لقد لاحظنا من قبل أنها لحظة ما يكون وما لا يكون بشأن الكائن وهي أعلى درجة ممكنة فيه في وضع التنسب.

بعد ذلك فإن الشهادة ترد على هيئة فعلية: "أشهد أن...". يتعلق الفعل هنا بموقف من الحاضر الذي يجري لأن الأمر يتعلق بتفعيل الممكنات التي صيغت في البداية. كل ما هي الشهادة هنا أنها إخراج للممكن المستقر قانونيا بما هو المنطق العام للكائن، إخراجه إلى هيئة دون أخرى، إلى إثبات ونفي: "لا إلاه إلا الله.. محمد عبده ورسوله". في البداية لم تكن التحية متعلقة بإثبات ونفي بشأن الله تعالى: "التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله..". ليس هناك مشكل سلب هنا، إثبات شيء ونفي الآخر إلا على نحو مطلق بل فقط مشكل تجميع للعناصر المتعلقة بالشيء لولادة الممكن الذي سيكون شرط الفعل. الأمر في هذه اللحظة الثانية مختلف لأنه متعلق بخروج الشيء عن نفسه وتفصله إلى سلب وإيجاب وشرط ومشروط.. أي

إلى ظهور مكوناته وتباينها بعضها عن بعض.

الدعاء في القسم الأخير من التشهد ليس متعلقا فقط بالتفعيل، تفعيل الممكن أي تحويله من الممكن إلى التعين ومن ثمة خلق الفروقات فيه بواسطة الإثبات والنفي. إنه متعلق به من حيث هو متعين أي متعلق بتباينه نفسه وبه وقد أصبح مثبتا على هيئات ما منفي على هيئات أخرى، مثبتا بالمقابل في هذه منفيا في الأولى. لقد تم خلال الشهادة تمييز واضح بين التوحيد الذي أقر لله تعالى وبين الرسالة التي أثبتت للنبي ص. يتعلق الأمر في اللحظة الثالثة، لحظة الدعاء، بالتأليفات الممكنة بين المثبتين هنا أي بالصلات التي للإثباتين والنفيين بعضهما ببعض: "اللهم صل على محمد..". هاهنا لحظة يعود فيها الإثباتان اللذان تم تمييزهما عن بعضهما في اللحظة الثانية ليتعينا، يعودان فيها الواحد على الآخر في شكل صلة = صلاة. اللحظة الثانية هي لحظة تمييز في الشهادتين وتفريق داخل الممكن بين الوحدانية لله والرسالية لمحمد. أما اللحظة الثالثة فهي لحظة عودة للمتميزين الواحد على الآخر.

التشهد هو إذن كما يلي:

- التحية: إقرار بالممكنات المنطقية المطلقة، **ما ينتمي إلى الله تعالى وما ينتمي إلى نبيه ص** وإلى المؤمنين، ما يكون لكل وما لا يكون له.
- الشهادة: تفعيل الممكنات على هيئة إثباتات ومقابلاتها من النفي، **إثبات الألوهية لله ونفي الألوهية عن غيره وإثبات الألوهية لله والرسالة لمحمد**. هاهنا لا يتعلق الأمر فقط بما ينتمي ممكنا للشيء بل بتفعيل الممكن إلى إثبات ونفي وبإظهار الممكنات على هيئة أفعال أي تمييزها.
- الدعاء: معالقة المتعينات التي تم تمييزها بفصلها بعضها عن بعض، **صلاة الله تعالى على محمد**..

II – الطهارة بما هي إعادة الكائن إلى الممكن / الماء والصعيد الطيب بما هما مفهوم الممكن، النجاسة بما هي مفهوم الفعل المطلق:

1 – **الطهارة بإطلاق**: الطهارة على العموم هي الإغتسال بالماء لمحو أثر نجاسة ما. نكتفي كمثال بالطهارة ذات الصلة المباشرة بالصلاة لأن من الطهارة ما يتعلق بالغسل من الحيض والنفاس عند المرأة ومنها ما يتعلق بغسل الميت، إلخ. بشأن الصلاة فإن الطهارة نوعان كبرى وهي الغسل (من الجنابة أو ما يسمى الحدث الأكبر) وصغرى وهي الوضوء – بما يتضمن من استنجاء – (من البول والغائط أو ما يسمى الحدث الأصغر). المهمة هاهنا تبين خصائص موجبات الغسل والوضوء وخصائص الماء أو مثله مما يتطهر به أعني الخصائص من جهة دلالتها المنطقية. بأي معنى يكون الحدث الأكبر والحدث الأصغر موجبات للطهارة أي نجاسة على نحو ما؟ ما الطهارة؟ ما الماء أصلا؟

لقد رأينا في القسم التاريخي من هذا العمل أن تعليل طاليس للماء بما هو العنصر الأصل في الطبيعة راجع لكونه العنصر المرن الذي يمكن أن يتشكل منه كل شيء على خلاف العناصر الأخرى غير ذات المرونة وغير القابلة من ثمة أن تكون أصل العالم الذي يأتي منه كل شيء. لا يتعلق الأمر لدينا هنا بتصديق طاليس ولا حتى بمناقشته (فقد لاحظنا من قبل أن نمط التفكير برمته الذي يتحرك في سياقه طاليس مشكل وأن أفقا مختلفا بالتمام – هو الذي نحن ملتزمون بـه طـوال هـذا البحـث – ممكـن وأننـا أكثر من ذلك لا يمكن أن نتفـق مع أي تأويل في تاريخ الفلسفة لأن المقصد في كل مرة هو المطلق الذي يسقط دونه الجميع). يتعلق الأمر بالأحرى بالتفكير حول ماهية الماء كمعطى منطقي. لنحتفظ هاهنا فقط بالخاصية الأسـاس التي ينسـبها الفيلسوف للماء: المرونة، دون المضي معه أكثر في تأويله الجملي للعالم.

ليس ثمة هاهنا خلاف حول الخاصية المرنة للماء التي تسمى بالسائلة liquide مقارنة مع الخاصيـة الصلبـة solide لـلأرض والغازيـة gazeux للهواء. الماء هو العنصر الذي يتجمد حتى الحصـول علـى الطبيعـة الصلبـة للأرض ويتبخر حتى الطبيعة الغازيـة للهواء. هو لذلك العنصر الرابط بين الصلابة والغازية وهو الفاعل actif والحي vivant: ﴿... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...﴾ (الأنبياء 30)، في حين أن الأرض بدونه يشار إليها بالموت: ﴿... وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج 5). بحسـب المفاهيم المنطقيـة التـي نحـن بصددهـا فـإن المـاء يتفق مع الممكن بـدل الفعل. هـي ذي الفرضية التي تستدعي التثبت منها، أعني كون الماء يشغل دور مفهوم الممكن.

ثمة ما يفيدنا في دعم هذا الإتجاه في التفكير وهو كون غياب الماء للغسـل أو الوضوء يسـتعاض عنـه بحجـر يسـمى صعيـدا: ﴿... وَإِنْ كُنْتُـمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَـفَرٍ أَوْ جَـاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْـتُمُ النِّسَـاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَـحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ...﴾ (المائدة 6). الصعيد الطيب حجر له خصائص محددة هي كونه غير مستعمل أي غير متشكل مثل الآجر وخليط الإسمنت الذي دخل في البناء وطرأ عليه تغيير في طبيعته. الصعيد هـو إذن حجـر خالـص أي حجر قابل للتغيير والتشـكيل فحسـب لكنه بعـد في وضع الممكن. من الواضح إذن أن الخاصية التي من أجلها كان الماء شرط الطهارة هي عينها التي من أجلها يكون الحجر شرطا لذلك أعني الطبيعة الخالصة له والممكنة = غير المتعينة والمتشكلة. لذلك فإنه من الممكن أن نؤكد أن الماء في دلالته المنطقية المقصودة في الطهارة هو مفهوم الممكن، القوة، اللاتحدد وأن دوره من ثمة هو الدور الذي يضطلع به الممكن في بنية الكائن.

مـا الطهـارة إذن التـي تحصـل بالماء أو بالصعيد الطاهـر؟ بالتأكيد هي ما يحصل بدخول الممكن على الشيء وهو ببساطة تحويله إلى ممكن أو بالأحرى رفعه إلى الممكن.

ما النجاسة بعد ذلك؟ إنها بوضوح كبير وقوع الكائن في الفعل (# الممكن). لنسجل هنا

بثقة كبيرة أن الفعل يفهم بما هو نجاسة. لكن لندقق فقط أنه الفعل الذي يقطع صلته بالممكن ولا يكون له أن يشكل بنية الممكن. لنلاحظ جيدا مختلف الأشكال الموجبة للطهارة (المني والبول والغائط على سبيل الحصر هنا):

يحصل المني عقب تلبية شهوة جنسية بينما يكون البول عقب تلبية شهوة غذائية. لكي ندقق ماهية المني والبول فإنه من الواضح أنهما الوجه الذي يرفضه البدن أثناء تلبية الشهوة بعد أن يكون قد قبل وجها غيره. حينما يحصل البدن على الغذاء فإنه يأخذ حاجته التي يتغذى منها ويشرع في إلقاء ما لا يستفيد منه على هيئة فضلات. هكذا شأنه أيضا حينما يكون بصدد الشهوة الجنسية فإنه يحصل على الشهوة مقابل إخراج المني عند الرجل وسائل مشابه عند المرأة يخرج من فتحة البول. ثمة هاهنا حدث ظاهر يستدعي التفكير: حصول الشهوة وانقسام الشيء بصددها إلى وجه مقبول وآخر مرفوض، إلى لذة وتلبية لحاجة تتعين كهدف مقابل شيء يتم استبعاده كثمن لبلوغ الهدف. ولكي نتكلم بلغة منطقية خالصة نقول إن تعين أ كموجب يرفق ضرورة بنفي تعين ب كسالب. نذكر دائما أن شيئا ما لا يتعين من الممكن إلا على حساب سلبه، فإن وجودي في البيت لا يكون إلا بسلب وجودي في الكلية والعكس صحيح تماما كما أن تعين الليل يعني تراجع النهار إلى سلب.

إن التغذي لا يكون إلا بأن يأخذ البدن شيئا من الغذاء الذي يقدم له كموجب يستفيد منه ويطرد الباقي كسالب يتعارض والبقاء داخله. لكن هذا يعني أن الغذاء الذي يستقبله البدن أولا مضاعف الطبيعة وأنه معا موجب وسالب. إنها المناسبة التي تدفعنا للقول أنه إذن ليس سوى الممكن الذي عرفناه أبدا بوحدة الإيجاب والسلب فيه مقابل الفعل المعرف بتميز الشيء إلى إيجاب وسلب. إن الأكل تماما كما الماء الذي يشرب قبل أن يلاقيا البدن ليس فيهما نجاسة لسبب بسيط هو كونهما غير متعينين بعد بل هما فقط يتخذان هيئة الممكن. لا يعني هذا أن الوجه السالب لهما الذي سيلقيه البدن بعد قليل خارجه ليس موجودا بل فقط هو ليس متميزا بعد رغم كونه موجود كممكن. إن الوجه السالب الذي يسمى نجاسة هو إذن نتاج تعين الغذاء بحسب العمليات التي تحصل له داخل ميكانيزمات الجسم فتميز الموجب منه الذي سيحتفظ به البدن عن السالب الذي سيلقي به على هيئة فضلات. لذلك فإنه من الممكن أن نسجل أن النجاسة هي صنو الفعل (المنقسم ضرورة إلى موجب وسالب) وأنها على الوجه الأدق الوجه السالب للفعل. هكذا الشأن مع المني.

المني هو السائل الذي يخرج لبلوغ اللذة الجنسية. ندقق هنا أن الفقه يميز بين المني والمذي والودي. المذي هو ما يخرج من سائل دون المني للمداعبة أو التذكر أو غيرها ولا يكون بالدفق وليس له مختلف خصائص المني ولا يوجب الغسل عدا إزالته بالماء إن كان على الثوب أو على البدن. الودي هو ما يخرج عقب البول وهو أيضا لا يوجب غسلا عدا

إزالته. ما المني الذي يوجب الغسل؟

المني الذي يوجب الغسل هو فقط السائل الذي يخرج لبلوغ اللذة الجنسية. اللذة بمعنى ما هي إذن الإمتلاء الذي يحصل للعضو التناسلي ودليل عليه الإنعاض فيحتاج إفراغا لما كان فيه قبل الإمتلاء بواسطة الضغط. من ثمة ضرورة أن يكون خروج المني بقوة ودفق. الأمر شبيه بالإمتلاء الذي يحصل لجسم يكون مشغولا بشيء فيحتله شيء ثان شبيه ليطرده خارجا. لنلاحظ أن هاهنا شيئا يثبت على حساب الثاني الذي ينفى. من الواضح أن المني هو الوجه الذي يسلب أثناء العملية الجنسية ويستبعد خارجا لما يكون وجه اللذة قد أثبت. غير أن هذا يعني كما يتردد في كل مرة أن الأمر يتعلق هنا بالفعل الذي يتعلق بتميز الكائن بين الإيجاب والسلب، الشيء الذي يعني أيضا أن الشهوة الجنسية تكون أولا على هيئة الممكن غير المتميز ثم ثانيا على هيئة الفعل المتميز إلى حدين متعين ومنفي. مرة أخرى فإن المني هو الوجه السالب للمتعين.

هكذا إذن في حالة الحدث الأكبر أو الأصغر فإن الأمر متعلق في كل مرة بالتعين الذي يحصل عليه الممكن وبالأدق بالتعين السالب. ولأن التعين (السالب) لا يجد نفيه إلا في الممكن فإن الحدث إنما يتم رفعه بحمل الكائن المتعين إلى الممكن، الشيء الذي يضطلع به كما لاحظنا من قبل الماء. الطهارة إذن سواء تعلق الأمر بالغسل أو بالوضوء هي نقل الكائن من الفعل (السالب) الذي يقع فيه إلى الممكن. يختلف الفعل السالب بحسب اختلاف درجات الممكن ودرجات الكائن التي تعودنا التفكير بحسبها. هذا يعني أن الطهارة تختلف بين كونها حركة في مستوى الممكن والظهور أو في مستوى القوة والفعل أو في مستوى اللاتحدد والتحدد. لنتثبت من هذه الفرضية من خلال التعرف على الطهارة الكبرى والصغرى.

2 – **الوضوء بما هو إعادة الظهور إلى الكمون**: يتعلق الوضوء بغسل الأعضاء الأكثر ظهورا ومواجهة للعالم والمفتوحة على الخارج مباشرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾ (المائدة 6). أركان الوضوء هي فقط التالية: الوجه – اليدان إلى المرافق – الرأس – الرجلان إلى الكعبين. واضح هنا أن غسل هذه العناصر لا يحتاج تكلفا كبيرا. يكفي فقط أن نضع أيادينا تحت الماء وهي في الغالب عارية ومكشوفة وأن نحثو الماء على الوجه وهو في الحالة الأقرب عار ومكشوف ثم أن نكشف قليلا عن الذراعين لغسلهما وأن نمسح أخيرا مسحا خفيفا على الرأس بيدين مبتلتين وهو في الأغلب مكشوف عند الرجل خاصة أو سهل كشفه ثم أن نمسح على الرجلين وهما أيضا المكشوفتان أو سهلتا الإنكشاف. كل عناصر الوضوء هذه هي الأكثر ظهورا في الجسم، فهي إما الظاهرة أو التي هي على شفا الظهور. ذلك يعني بحسب المفاهيم التي نحن بصددها أنه حتى الوجه غير الظاهر في هذه العناصر هو ما يقع في مستوى الكمون لا القوة، أعني المستوى الذي لا يفصله عن الظهور عدا نزع الغطاء لا التعين جملة

وهو مهمة أكثر تعقيدا.

إن كل ما يأتي بعد ذلك من عناصر الوضوء هو الواجبات والسنن التي لا تتعدى الخصائص نفسها للعناصر الآنفة أعني وقوعها في حدود الكمون والظهور فحسب.

تنسجم هذه الخصائص للوضوء – كونه يتعلق بالعناصر الظاهرة وكونه الأقل تكلفا في القيام به – مع طبيعة السلب الذي نقع فيه ويحوله الماء إلى الممكن أعني الغائط ومثله من السلوب الخفيفة التي يمحوها المسح الخفيف بالماء على العناصر المذكورة. أعلى منها يقع سلب أعمق ودور للماء أعمق.

3 – **الإستنجاء بماهو إعادة الفعل إلى القوة**: ويكون ضروريا حينما يتجاوز السلب الذي يقع فيه الجسم مستوى الظهور البسيط إلى مستوى التعين بخروج البول. هاهنا فإن السلب الذي نحن بصدده ليس حركة من كمون إلى ظهور بل من قوة إلى فعل مثلما بينا من قبل وقلنا أن البول نتاج تصفية يقوم بها البدن للغذاء فيحتفظ بالموجب الذي يخصه ويترك السالب الذي يرفضه في حركة تكون ضرورة من القوة إلى الفعل لا من الكمون إلى الظهور.

واضح هنا أن هذه الحركة أثقل زمنيا وأونطولوجيا من الحركة الأولى. وإنها لتحدث بعدد مرات أقل مما تحدث به الحركة الأولى للزمن الأكثر كثافة الذي تستهلكه وتعقد العمليات الكيمياوية المتعلقة بها. من ثمة التكلف الأكثر مشقة في تحويل السلب هنا إلى الممكن بواسطة الماء إذ لا يتعلق الأمر بمجرد مسح الأعضاء الخارجية التي ذكرناها آنفا بل بغسل موضع الحدث نفسه وهو غير الظاهر. إن المهمة هنا أعقد لأنها لا تتعلق بتحويل الظهور إلى الكمون كما في الأول بل بتحويل التعين إلى القوة وتطهير الجسم السالب الذي أصبحنا بصدده لا فقط تطهير الظهور السالب.

4 – الغسل بما هو إعادة التحدد إلى اللاتحدد: وهو صب الماء على جميع البدن بدل مسح الأعضاء الخارجية فقط (كما في الوضوء) أو غسل موضع الحدث نفسه كما في (الإستنجاء). من الواضح أولا أن الغسل هاهنا أكثر تكلفا حتى من الإستنجاء فضلا عن الوضوء، الشيء الذي يشير إلى تعلقه بسلب أكبر ودور أكبر للماء في تحويله إلى الممكن. لنقل هنا مباشرة أنه من الضروري فهم السلب الذي يحصل بخروج المني بما هو أعلى من مجرد التعين السالب والذي كما دأبنا على فهمه ليس سوى التحدد السالب وفهم الممكن المتعلق به الماء بما هو اللاتحدد أو اللاتناهي لا مجرد القوة.

لنذكر هنا أن الحدث الأصغر يكون لعلاقة الجسم بالغذاء من أكل وماء أي بشيء آخر بينما المني يكون لعلاقة الجسم بجسم ثان أي بإنسان ثان جملة أو ما يتخيل محله. وإذا كان الغذاء يتعلق بنمو الجسم نفسه وخروجه المستمر من القوة إلى الفعل فإن المني يتعلق بولادة كائن آخر تماما. الغذاء علاقة للجسم تميزه بين لحظاته ودرجاته بينما المني علاقة للجسم تميزه

عن جسم مختلف سواء الجنس الآخر أو المولود الممكن الذي في المني. إن معالقة الجسم لغذاء يأخذ منه حاجته وينفي الباقي على شكل فضلات ليس هو نفسه من حيث المكانة معالقة الجسم لجسم ثان مثله يحقق معه اللذة ويخرج بفعله المني. بأي معنى؟

إن الملاحظ للعملية الجنسية يدرك بوضوح أنها، وإن كانت تتعلق بلا شك بالعضو التناسلي، فإنها لا تتعلق به مباشرة بل بتوسط الحواس ثم الوعي برمته أي كلية الجسم تماما كما أنها لا تتوجه مباشرة إلى العضو التناسلي المقابل بل إلى كلية الجسم المقابل ولغته ووعيه. إن هذا الأمر ملاحظ بشكل واضح في العملية الجنسية التي يكون محيطها في الغالب أكثر من العملية المباشرة نفسها أعنى الحديث والنظر والمداعبة وغيرها. ذلك ما يحدث الفرق البين بين الممارسة الجنسية ومن ثمة المسألة الجنسية وبين الممارسة الغذائية. إن السلوك الغذائي لا يتوجه مثل السلوك الجنسي بكلية الجسد إلى كلية الغذاء. إننا مثلا لا نحتاج إلا على نحو كمالي الإستمتاع بحديث يزين الطعام (شعر مثلا) يهيئ للأكل وبتزيين لون الطعام ومحيطه وبتقبيله وملامسته أولا وغير ذلك مما يجعل الأكل بعد ذلك ممكنا. إن كل هذا لا يكون إلا عرضا رغم ما يبدو من تحوله في أوضاع الترف إلى مكون للطعام. على خلاف ذلك فإن الإعداد للممارسة الجنسية مكون ضروري لها. الدليل على هذا الفرق المثال التالي:

لنأخذ السلوك الجنسي والسلوك الغذائي في حالتهما الدنيا، أعني في الحالة التي دونها لا تكون ممارسة جنسية ولا ممارسة غذائية ولنقارن. إن الممارسة الغذائية في حالتها الدنيا تكون حتى في غيبوبة الكائن تماما أعني بالوسائط الطبية المعلومة. يتفق هذا مع ما قلناه من قبل أن التغذية تنتمي إلى الكائن لا من حيث هو فاعل بل من حيث هو منفعل بواسطة الغير. أعلى بقليل من ذلك تكون الممارسة الغذائية في حدودها الدنيا بحضور الوعي لكن بأدنى الغذاء الممكن. على خلاف ذلك فإن الممارسة الجنسية لا تكون في حالة غيبوبة الكائن أو حتى في حالة الوعي مع فقدان شروط الإثارة. تحتاج الممارسة الجنسية إذن العنصر التالي الذي لا تحتاجه الممارسة الغذائية: "الإثارة".

إن الطعام نفسه والماء يحتويان بلا شك عنصر إثارة، لكن لندقق الأمر: إن الإثارة هاهنا طبيعية / ضرورية تكون بمجرد مضي وقت محدد على الجسم دون أكل أو شرب. بعد ذلك فإن الإثارة من الدرجة الثانية التي تتمثل في تزيين الطعام والماء كما في الإشهار، ذلك لا ينتمي إلى الضروري من الممارسة الغذائية. بالمقابل فإن الإثارة في الممارسة الجنسية مكون ضروري لها. ولنفترض ببساطة أنها لم تحصل فإن النتيجة أن الأعضاء التناسلية لا تتهيأ مثل كون الإنعاض لا يحصل بالنسبة للرجل. غير أن عدم حصول الإنعاض يجعل الممارسة الجنسية مستحيلة. إن شروط الممارسة الجنسية لا تعد طبيعيا، ضروريا كما تعد شروط الممارسة الغذائية. إنها بحاجة إلى إضافة عنصر الوعي بها حتى في حدها الأدنى أي

بشكل جوهري. من ثمة نفهم لماذا تكون الممارسة الغذائية أولية مع الكائن أي منذ الولادة وحتى منذ تحدد هيئته في بطن أمه بينما تكون الممارسة الجنسية متأخرة وتبدأ أساسا مع بداية الوعي (سن البلوغ). بحسب مكونات الكائن التي نفكر من خلالها فإن الممارسة الغذائية تنتمي إلى الجسد، إلى العلاقة المنطقية أ' – أ" بينما تنتمي الممارسة الجنسية إلى المعرفة، إلى العلاقة المنطقية أ – ب.

بكلمة فإن الممارسة الغذائية ضرورية، مرتبطة حصريا بالجسد، تكتفي لتلبيتها بجزء من الكائن بينما الممارسة الجنسية ممكنة، مرتبطة بالوعي أي مرتبطة بالوساطة بالجسد، تستدعي كلية الكائن لتلبيتها من الجنسين. هي ذي النقطة الحاسمة التي نود تسجيلها: المدى الواسع للسلوك الجنسي وارتباطة بكلية الجسد. هذا يعني أن السلب الذي يحصل بالممارسة الجنسية وخروج المني يتعلق بالجسد كاملا. من ثمة نفهم لماذا يتعلق الأمر بالغسل لا فقط بالوضوء.

إنه إذا كان الحدث الأصغر يوقع في السلب عناصر مخصوصة من البدن تتم إعادتها إلى الممكن بواسطة الوضوء فإن الحدث الأكبر يوقع في السلب كلية البدن التي لا تتم إعاتها إلى الممكن إلا بأن يمس الماء البدن كله أعني إلا بالغسل.

III – الصلاة:

1 – توضيح:

حينما تعرض مكونات الصلاة في الدراسات الفقهية فإن القسمة الوحيدة الطريفة التي نجدها هي تمييزها إلى أركان وواجبات وسنن أو فروض وسنن ومندوبات بحسب المناسبة والمفاهيم التي درج الحديث بها عنها. مع ذلك فإن المفاهيم واحدة في جوهرها: الركن هو الأساس في الشيء والذي بدونه يفسد ولا يمكن ترقيعه وتداركه؛ الواجب هو ما دون الأساس لكنه ليس ثانويا وهو ما بدونه يضطرب الشيء ويجب ترقيعه؛ السنن هي الكمالي في الشيء وهي ما بدونه لا يفسد الشيء ولا يحتاج حتى ترقيعا لكنه من الأفضل أن يكون.

ورغم طرافة هذه القسمة فإن مكونات الإسلام تظل غامضة من حيث تعدادها حينا ومن حيث الحرج الذي تطرحه مكونات مثل الوضوء والوقت والقبلة، هل هي من الأركان أم لها تسمية مغايرة، ثم إن الغموض يقع بعد ذلك في العلاقة بين الطبيعة القولية لبعض الأركان والطبيعة الجسدية للبعض الآخر والطبيعة النفسية للبقية. إن الأركان والشروط ترد في الجملة بعد ذلك متداخلة. أما بحسب البنية التي حددناها للكائن خلال الدراسة فإن فرضيتنا تغدو كالتالي: إن الصلاة مبنية بانتظام بالغ وفق بنية الكائن التي هي بنية الصلاة نفسها أعني كونها مبنية كالتالي:

– المطلق وتفاصيله: وتتمثل في اسم الكائن / الصلاة وشروط وجوده العامة التي تميزه مطلقا وذلك ما يقابله في الصلاة النية والوضوء والقبلة والوقت... ثم الصلاة نفسها وتفاصيلها.

- البعد الزماني للصلاة – التحدد والتعين والظهور: وهي القيام والركوع والسجود.
- البعد الهيئى للصلاة – الماهية والممكن والوجود: السلوك الصوري المعرفي والسلوك المادي الجسدي والسلوك الوجداني النفسي وهي اللغة في الصلاة والحركات الجسدية والسلوكات القلبية (نية – خشوع – إطمئنان).
- البعد المكاني للصلاة – المتفرد والكلي والهوهو: تكبيرة الإحرام والصلاة والتسليم.

بعد ذلك فإن القسمة الفقهية للصلاة إلى أركان وواجبات وسنن أو، والمعنى نفسه، فروض وسنن ومندوبات – ذلك موقع آخر للنظر للشيء نفسه نرى خلاله البنية نفسها بترتيب ثان.

لنستعرض أولا القسمة الفقهية لمكونات الصلاة حتى نمضي بعدها إلى تفصيل ما كنا بصدده من ادعاء.

2 – القسمة الفقهية الشهيرة لعناصر الصلاة:

أ – الشروط:

- الوقت: ﴿... إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (النساء 103).
- إستقبال القبلة: ﴿... فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...﴾ (البقرة 144).
- الطهارة الكبرى والصغرى (الوضوء): ﴿... إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا...﴾ (المائدة آية 6).
- النية.

ب – الأركان:

- القيام مع القدرة عليه في الفرض: ﴿... وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة 238)، "صل قائما" (حديث)[1].
- تكبيرة الإحرام: "ثم استقبل القبلة فكبر" (حديث).
- قراءة الفاتحة: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" (حديث).
- الركوع: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا...﴾ (الحج 77).

(1) لا نعتني هنا كثيرا بتدقيق الأحاديث فهذا شأن مختلف عما نحن بصدده كما أن أركان الصلاة مشهورة وغير مختلف عليها عدا الإختلاف الذي لا يثير إشكالا جديا. نكتفي فقط في كل مرة بتمييز ركن عن آخر.

obeikandi.com

- الرفع من الركوع: "ثم ارفع حتى تطمئن" (حديث).
- السجود - السجدتان: "ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا" (حديث).
- الرفع من السجود = الجلوس بين السجدتين: "ثم ارفع حتى تطمئن جالسا" (حديث).
- الجلوس للتشهد الأخير.
- التشهد الأخير: "إذا قعد أحدكم في الصلاة فليقل التحيات لله..." (حديث). في التشهد نفسه: الصلاة على النبي ص بعد التشهد الأخير ركن عند الشافعية والحنابلة.
- التسليم الأول: "كان يسلم عن يمينه وشماله" (حديث عبدالله ابن مسعود).
- الترتيب بين الأركان - القيام ثم الركوع ثم...
- الطمأنينة: "حتى تطمئن" (حديث).

ج - الواجبات[1]:

- تكبيرات الإنتقال.
- قول سبحان ربي العظيم في الركوع.
- قول سبحان ربي الأعلى في السجود.
- الجلوس للتشهد الأول.
- التشهد الأول.
- قول "سمع الله لمن حمده" في الرفع من الركوع.
- قول "ربنا ولك الحمد" بعد الإعتدال والطمأنينة في القيام من الركوع.
- (يضيف البعض) اتخاذ المصلي سترة دون المرور أمامه.

د - السنن:

*** السنن القولية:**

- أدعية الإستفتاح والتي منها "اللهم باعد بيني وبين خطاياي" ومنها "سبحانك اللهم وبحمدك".
- الإستعاذة قبل القراءة.
- البسملة (سرا).
- قول آمين خلف الإمام جهرا.
- قراءة سورة بعد الفاتحة في الركعتين الأوليين.

(1) لا نذكر هنا غير المشترك بين الفقهاء حول الواجبات. لا نذكر هنا مثلا واجبات يختص بها البعض دون الآخر مثل قول "اللهم اغفر لي" أو "رب اغفر لي" بين السجدتين عند الحنابلة أو الصلاة على النبي ص في التشهد الأخير عند الشافعية والحنابلة.

obeikandl.com

- الجهر بالقراءة للإمام.
- تكرار التسبيح – سبحان ربي العظيم في الركوع وسبحان ربي الأعلى في السجود – أي ما زاد على التسبيحة الواحدة.
- القيام ببعض الأذكار في الركوع والسجود مثل: سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي؛ سبوح قدوس ربنا ورب الملائكة والروح؛ سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة.
- زيادة بعض الأذكار بعد الرفع من الركوع مثل: لربي الحمد لربي الحمد؛ حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه.
- القيام ببعض الأذكار عند الجلوس بين السجدتين مثل: اللهم اغفر لي وارحمني.
- الدعاء بعد التشهد الأخير قبل السلام مثل: اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر؛ اللهم إني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار.

*** السنن الفعلية:**

- رفع اليدين مع تكبيرات الإنتقال: مع الدخول في الصلاة في تكبيرة الإحرام، مع التكبير للركوع، مع الرفع من الركوع، بعد القيام من التشهد.
- وضع اليد اليمنى على اليسرى ووضعهما على الصدر.
- النظر إلى محل السجود.
- الإفتراش في التشهد الأول والتورك في التشهد الثاني (الإفتراش هو الجلوس على الرجل اليسرى ونصب اليمنى والتورك نصب اليمنى وإخراج اليسرى من تحت الساق اليمنى).
- الإلتفات عند التسليم يمينا وشمالا.
- سجود التلاوة.
- جلسة الإستراحة وهي أن تستوي قاعدا بين ركعة وأخرى قبل النهوض للركعة الموالية.

3 – الوعي بالقسمة الفقهية للصلاة بما هي كذلك:

يتعلق الأمر هنا بوعي القسمة الآنفة للصلاة دون تعديل فيها تمهيدا لإعادة وعيها بشكل أجلى. ما نحاول إثباته هنا هو أن قسمة هذه الصلاة إلى شروط وأركان وواجبات وسنن قائمة عفويا على الحدود المنطقية نفسها التي نفكرها خلال الدراسة أي على العلاقات أ – ب، أ' – أ''، أ – أ. تبقى فقط الصعوبة الكبرى في التبين الدقيق لهذه الفروق حينما يتعلق الأمر بتعيينها. لنحاول إذن أن نقرأ الشروط والأركان والواجبات والسنن بحسب العلاقات المنطقية الآنفة أي على النحو التالي: الشروط بما هي مطلق الشيء الذي يميزه مطلقا عن غيره ثم تفاصيله إلى أركان تميزه عن غيره نسبيا (الحدود أ – ب) وواجبات تميزه عن شبيهه (الحدود أ' – أ'') وسنن تميزه عن نفسه (الحدود أ – أ):

obeikandi.com

أ – الشروط بما هي التمييز المطلق للصلاة عن غيرها / عن خارجها: لنذكر أولا بالشروط الآنفة:

- الوقت.
- إستقبال القبلة.
- الطهارة الكبرى (الغسل) والصغرى (الوضوء).
- النية.

إن الشروط كما قلنا هي الحدود الخارجية المطلقة التي تميز كائنا عن غيره. الشروط هي التحديدات الأشد عمومية للشيء والتي ما بعدها سوى الغير أو حدود الكائن الآخر أو وقوع الكائن في غيره إذا تجاوزها. إنها أيضا التحديدات المطلقة: مطلق زمانه الذي يتحرك فيه ومطلق مكانه الذي يمتد إليه ومطلق هيئته التي يكون عليها، مطلق ممكنه ومطلق تعينه، مطلق إيجابه ومطلق سلبه أو أيضا المساحة الكاملة المتعلقة به زمانا ومكانا وهيئة وممكنا وفعلا وإيجابا وسلبا. لندقق أن معنى الشرط كمطلق هنا أنه حاضر في كل تفاصيل الصلاة أركانها وواجباتها وسننها. الشروط هي لذلك محددات الإسم نفسه الحاضر في تفاصيله من حيث مكونات التعريف وما بعده ومن حيث أن كل التفاصيل متعلقة بالإسم نفسه. لندقق الآن بشأن الشروط والفروق بينها بما هي مطلق الزمان ومطلق المكان ومطلق الهيئة المتعلقة بالصلاة:

– الزمان: واضح أن الصلاة ذات شرط زماني مؤكد (أي وقتها المحدد الذي لا تكون ممكنة قبل حلوله). الزمان ليس مكونا داخليا للصلاة من بين مكونات أخرى، بل هو مكون خارجي وشرط يقع في كل عناصر الصلاة. ذلك أن كل الصلاة من القيام إليها حتى ختمها بالسلام تقع كلها في الزمان المخصص لها إن كانت وقت الصبح أو الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء.

– المكان: الصلاة أيضا ذات شرط مكاني (أي القبلة التي هي الكعبة والتي لا تكون الصلاة ممكنة إذا لم يتم الإتجاه إليها قصدا إضافة إلى المكان الطاهر الذي يكون فيه أداء الصلاة). المكان ليس أيضا مكونا داخليا للصلاة بل مكون خارجي وشرط قائم في كل مكونات الصلاة. ذلك أن الصلاة من القيام لها حتى السلام نكون فيها جميعها متجهين إلى القبلة (لسنا نتجه في جزء منها إلى القبلة وفي جزء آخر لغيرها) ثم هي تكون كلها في المكان الطاهر الذي تم اختياره من البداية.

– الهيئة: الصلاة أيضا ذات شرط هيئي أعني هيئة ما يكون عليها من يؤديها (الطهارة والنية والتكبير والتسليم التي إذا لم تتوفر في الصلاة لم يكن ممكنا الدخول إليها ولا الخروج منها). إن هذه هيئات مختلفة ولا شك، لكنها تمثل جميعا شروطا للصلاة كلية لا تكون الصلاة بدونها. ودليل كونها شروط طبيعتها المطلقة وحضورها في كل أجزاء الصلاة:

• الطهـارة: وهـي كبـرى (مـن الجنابـة – الحدث الأكبر) وصغـرى (الوضوء وتكون من الحدث الأصغر). الطهارة بشكليها ليست مكونا داخليا للصلاة بل شرط خارجي دليله حضوره فـي كل أجـزاء الصـلاة ومراحلهـا. ذلـك أن المصلي حيث كان بصـدد الصلاة في القيام أو في الركوع أو في السجود هو بحالة طهارة وإلا نقضت الصلاة جملة.

• النية: وهي الأخرى شـرط يقع في كل مكونات الصلاة وليسـت واحدا من المكونات الداخلية أركانا كانت أو واجبات أو سننا. الدليل أيضا هنا واضح، إذ أن المصلي في كل مراحل الصـلاة هـو بحالـة نيـة للصـلاة، أعني نية أصلية دونما حاجة ليجددها في كل حالة يكون عليها أثناء الصلاة. إن النية ليست لذلك جزءا من أجزاء الصلاة كالركوع أو التشهد أعني جزء يأتي ويمضي ليأتي غيره. إنها قائمة بالإضمار في حالة مرحلة من مراحل الصلاة ولا تكون الصلاة ممكنـة إلا إذا افترضـت النيـة بشـكل قار بما هي الإطار الأولـي الذي تقع داخله كل الحركات والأقوال المكونة للصلاة.

هاهنا إذن شروط للصلاة لا أركانها ولا واجباتها. المشترك بين الشروط زمانية كانت أو مكانية أو هيئية كونها مفترضة الحضور في كل مكون من مكونات الصلاة أركانا وواجبات وسننا في حين أن الأركان ليسـت مفترضة الحضور في جميع مكونات الصلاة وإنما هي عناصر من بيـن عناصـر أخـرى رغـم علوية مكانتها يتم تغييبها حينما يحين وقت حضور غيرها. لنتأكد من أن الأركان ليست لها خاصية الشروط أعني حضورها في كل مكونات الصلاة.

ب – الأركان والواجبات والسنن:

*** الأركان العامـة وشـبهة الشـروط**: مـن الأركان مـا يقـع علـى تخـوم الشـروط ويحدث صعوبات حول تصنيفه وهو ما نسـميه هنا حصريا بالأركان العامة. تقع الشـبهة حينما تتبين لنا الشروط بما هي محددات مطلقة للصلاة تميز الصلاة عما ليست هي (وذلك شأن ما تضطلع به الطهارة والنية..كشروط) أي عن غيرها، الشيء الذي نجده أيضا كخاصية لتكبيرة الإحرام مثلا التي تتميز بواسطتها الصلاة عما ليس صلاة بالمطلق.. هكذا تتقارب المفاهيم ويعسر تصنيفها بين الشروط والأركان. نوضح هاهنا الوجه الذي يمكن تأوله كشرط لتكبيرة الإحرام في الصلاة وحتى للتسليم وللترتيب في الصلاة والطمأنينة ونعلل لماذا يجب تمييز هذه المكونات مع ذلك عن الشروط وعدها أركانا فحسب.

• **تكبيـرة الإحـرام**: وهـي تثيـر صعوبـة حول تسـميتها ركنا لأنها تنتمـي هي الأخرى إلى الإطار الكلي الذي تقع فيه الصلاة رغم اختلافها مثلما سنبين عن الشروط الآنفة ولأنها ليست من المكونات التي تكون ثم تنقضي ليأتي غيرها أو تكون في جزء من الصلاة دون آخر. بلغة أخرى فإننا حينما نكبر للصلاة تكبيرة الإحرام نكون قد وضعنا الأسـاس الذي تكون بعده كل الحركات والأقوال من أركان وواجبات وسنن ممكنة. هذا يعني أننا حيث نكون في الصلاة في

أي مرحلة وأي مكون لها فنحن في حدود الإحرام الذي حددته التكبيرة الأولى (تماما كما في الحج مثلما سنبين، حيث نكون في أي مرحلة من مراحله في إحرام إلى حدود التحلل منه).

قد يعترض هنا أن هذا الأمر قد يصح حتى على الأركان بعد ذلك وربما أيضا الواجبات ومن ثمة يغيب الفرق بين الشروط والأركان، ذلك أنه بالإمكان القول أننا في حالة الركوع مثلا فإن القيام مفترض أننا قمنا به وأنه إذن شرط ما وهكذا حينما نكون في سجود فإن الركوع مفترض أننا مررنا به وأنه قائم على نحو ما أثناء السجود، إلخ. لكن هذا الإعتراض غير دقيق لأن القيام لا يحضر في الركوع تماما كما أن الركوع لا يحضر في السجود مثلما يظل الإحرام للصلاة (كما في الحج) حاضرا أثناء القيام والركوع والسجود على السواء بما هو شرط كلي لا ركن من بين الأركان. لندلل أكثر على الأمر بالمثال التالي: لنفترض أن أحدهم التحق بالصلاة مع الإمام بعد أن فاته جزء منها، والسؤال: ما الذي يجب أن يكون مفترضا القيام به أولا حتى يلتحق بالصلاة أي حتى يدخل فيها؟ لنفترض أنه التحق بالمصلين في حالة سجود، هل يجب أن يكون مفترضا أن يكون قد مر بالركوع ومن قبله بالقيام أم أنه من الممكن أن يلتحق بالصلاة دون المرور بهذه المراحل؟

من المعلوم أنه بالإمكان الإلتحاق بالصلاة والإمام بحالة سجود دون أن نكون قد مررنا بالركوع. هذا يعني أن الركوع ومن قبله القيام ليسا شروطا للدخول في الصلاة. ثمة بالمقابل شيء آخر ضروري لا ندخل الصلاة إلا به في أي مرحلة تم الإلتحاق بالإمام، أعني تكبيرة الإحرام. ليس من الضروري أن نكون قد قمنا بالمراحل السابقة للدخول مباشرة في السجود بالنسبة لمن فاته السابق، لكن من الضروري القيام بتكبيرة الإحرام. هذا يعني أن القيام والركوع ليسا مفترضين في السجود بينما تكبيرة الإحرام مفترضة في السجود. هنالك بعد ذلك تدقيق أن الركوع مفترض لصحة الركعة برمتها لا للدخول في الصلاة الذي شرطه تكبيرة الإحرام فقط. واضح إذن أن تكبيرة الإحرام ليست ركنا ككل الأركان بحكم افتراضها حاصلة في كل مراحل الصلاة، بمعنى أننا في إحرام في كل مراحل الصلاة لكننا لسنا في قيام أو في ركوع أو في سجود في كل مراحل الصلاة. لذلك قلنا أنها تثير شبهة كونها شرط لا ركن.

مع ذلك فإننا ننبه إلى ما يلي: إن الشروط لا تنتمي إلى بنية الصلاة عينها. فالطهارة مثلا تقع خارج الصلاة والدليل عليها إمكان أن نكون في طهارة كبرى أو حتى صغرى ونكون في أي شأن آخر غير الصلاة. هكذا الشأن مع الوقت فقد يحل وقت الصلاة ولا نكون في صلاة والأمر نفسه مع المكان أي القبلة فقد نتجه صوب القبلة ونحن بعد خارج الصلاة وحتى يكون بإمكاننا بعد القيام ببعض شؤون أخرى أو الحديث الذي لا يجوز إذا كنا فعليا في الصلاة أو إنه يكون بإمكاننا حتى التراجع عن الصلاة في الحال ما دمنا لم نقم بعد بتكبيرة الإحرام انتظارا مثلا لشخص يصلي معنا أو لأي عارض آخر. النية أيضا ليست مكونا داخليا للصلاة والدليل

إمكان أن نكون في نية للصلاة وحتى متجهين للقبلة – أن نكون بحالة القيام ببعض شؤون أخرى في الأثناء مما لا يمكن أصلا أن يتم إذا دخلنا في الصلاة. كل ذلك دليل على أننا بحالة الطهارة وحلول الوقت وحتى بالحالة القصوى لاستقبال القبلة لسنا بعد في بنية الصلاة، والدليل – نؤكده – إمكان القيام بعد بشؤون أخرى أقوالا أو أفعالا مما لا ينتمي إلى الصلاة بما يعني أننا بعد خارج الصلاة وأن الشروط تقع خارج الصلاة عينها.

إن تكبيرة الإحرام على خلاف كل ذلك تمنع أن نكون في أي حالة ثانية غير الصلاة عينها بما يعني أننا حين تكبيرة الإحرام لا نكون خارج الصلاة بل في الصلاة وأن تكبيرة الإحرام مكون لبنية الصلاة عينها لا شرط لها أي أنها ركن وإن كان ركنا عاما وكليا.

• **التسليم**: وهو ما لا يتوقع كثيرا أن نخرجه أيضا من دائرة الأركان لنضعه في دائرة الشروط. مع ذلك فإن فرضية تصوره شرطا قائمة بحكم الشبهة عينها التي تثيرها تكبيرة الإحرام. إن التسليم رغم تأخره في الصلاة بما هو آخر شيء فيها، فإنه مثل تكبيرة الإحرام تماما يوحي بأنه لا يمثل جزءا من الصلاة. أما أن لا يكون التسليم من بين الأجزاء المكونة للصلاة مثل القيام والركوع والسجود فهذا ما يمكن تبينه بسهولة من حيث أن التسليم هو إنهاء لكل ذلك وإيقاف له وليس عنصرا يضاف إليه. تماما كما أن إيقاف البناء حينما نكون بصدد تشييد بناية ما لا يمثل جزءا من البناية وإنما يمثل شيئا آخر. ولنفترض أننا عدنا إلى البناية التي أنهيناها لنفحص المراحل التي مررنا بها والمكونات التي شكلت البناية كلها، ماذا سنجد؟ لقد كنا خلال عملية البناء افتتحنا العمل فوضعنا الأسس ثم رفعنا الأعمدة ونضدنا الأحجار بعضها فوق بعض وبنينا السقف ثم غطينا كل ذلك بالجبس أو ما شابهه ثم شرعنا في عمليات التزيين إلى آخرها ثم أنهينا العمل. حينما نعود إلى ما صنعنا فإننا سنجد حتما الأسس التي وضعناها والأعمدة التي رفعناها والأحجار التي نضدناها والسطح الذي بنيناه وأغشية الجبس التي غطينا بها البناء ثم الزينة التي منحنا بها البيت قيمته الجمالية، لكن شيئين لن نجدهما كجزئين مكونين للبيت: الإفتتاح الذي كان بداية البيت وإنهاء العمل الذي كان آخره. إن بداية العمل وإقفاله ليسا مكونين من مكونات البيت بمعنى الأجزاء التي يمكن أن تكون أجزاء أساسية كالأسس والأعمدة أو أجزاء من درجة ثانية كالزينة. مع ذلك فإن افتتاح العمل هو ما قام به كل البناء. لذلك أثار من قبل شبهة كونه شرط. هكذا الشأن بالنسبة لختم العمل بما هو اللحظة التي أصبح معها العمل مكتملا رغم أنها ليست جزءا منه. لذلك كان ممكنا أن يكون شرطا لا ركنا. ثمة مع ذلك اعتراض على هذه الفرضية – كون التسليم لا يؤسس للصلاة مثل الشروط بل على العكس ينهي ما كان مؤسسا منها. لكن هذا لا يحسم الأمر بشأن إخراج التسليم من الشروط ولا ينهي الشبهة بشأنه لأن الشرط ليس ضروريا أن يكون موجبا بل إنه يكون أيضا شرطا سالبا. الشرط السالب مماثل تماما للشرط الموجب عدا كون الشرط الموجب هو ما به نكف

عن غير الشيء ليكون الشيء والشرط السالب هو ما به نكف عن الشيء ليكون غير الشيء. تكبيرة الإحرام هي ما به نكف عما سوى الصلاة لتكون الصلاة في حين أن التسليم هو ما به نكف عن الصلاة ليكون ما سوى الصلاة. ومعنى كونه شرط سالب أن التسليم لا يمثل إنهاء لجزء من الصلاة للدخول في جزء غيره مثلما يمثل الركوع إنهاء لحالة القيام ومثلما يمثل السجود إنهاء لحالة الركوع. إن التسليم إنهاء لجميع مكونات الصلاة بما يعني كونه شرط سالب لكل شيء فيها.

في كل هذه الحالات نحن دائما بصدد إمكانية القول بشرط لا بركن. يدعم ذلك الحديث الشريف الذي يميز الصلاة عن ثلاثة أشياء يضعها على صعيد واحد. ففي ما رواه الترمذي وأبو داود وغيرهما "عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ". إن الحديث لا يتعلق هنا بالسنن والواجبات ولا حتى بالأركان التي هي تفصيلات داخلية للصلاة نفسها وإنما يتعلق بحدود خارجية للصلاة وعلاقتها بما سواها. إن الطهور يخرجنا من وضع غير ممكنة الصلاة فيه إلى وضع تكون الصلاة ممكنة فيه؛ تكبيرة الإحرام تفصل فعليا لا فقط ممكنيا الصلاة عما ليس صلاة بإيجاب الصلاة وسلب ما سواها؛ التسليم يفصل فعليا الصلاة عما سواها بسلب الصلاة وإيجاب ما سواها.

مع ذلك نستعيد الملاحظات عينها التي قدمناها بصدد تكبيرة الإحرام: إننا حال التسليم فقط يكون بإمكاننا أن نقوم بأي شيء غير الصلاة بما يعني الوقوع في غير الصلاة. أما قبل التسليم فإن استحالة ذلك تعني كوننا بعد في الصلاة، وهذا واضح. لكن إلى أي لحظة على وجه الدقة – ونحن بحالة التسليم (قول السلام عليكم) للخروج من الصلاة – نستطيع القول أننا بعد في الصلاة؟ إن الخروج من الصلاة لا يكون إلا بإكمال حروف التسليم كاملة وأدناها "السلام عليكم". قبل ذلك فإننا نعد بعد داخل الصلاة. وهذا يعني أن التسليم ينتمي برمته للصلاة. غير أن الشروط كما لاحظنا من قبل لا تنتمي إلى الصلاة بل تقع خارجها، الشيء الذي يعني على الفور أن التسليم ليس شرطا بل ركن وإن كان ركنا عاما وموسعا.

• **الترتيب**: يعني الترتيب في الصلاة أن لا تكون فقط عناصر الصلاة متوفرة بل أيضا أن ترد أولا بأول بحسب الإقتضاء المنطقي. إنه لا يمكن مثلا أن نتصور شيئا يحصل إذا لم يكن قبل كل شيء ممكنا، والإمكان بشأن الصلاة هو ما أسميناه بالشروط، شروط الإمكان أعني أن تكون في حدودها الزمانية والمكانية والهيئية وهو ما يوفره حلول الوقت واستقبال القبلة والنية، أي العلاقات الخارجية للصلاة. بعد ذلك، أن يتم دخول الصلاة من جهة وجهها الكلي الذي يميزها عن غيرها، عما ليس صلاة، عن الخارج عنها، الشيء الذي تعنيه تكبيرة الإحرام بما هي إثبات للصلاة ونفي لما سواها. الترتيب يقتضي بعد ذلك أن يبدأ الخوض في تفاصيل الصلاة الداخلية لكن بأن يبنى أولا الممكن الداخلي نفسه للصلاة الذي ستتوالد منه الأفعال.

وذلك ما يمثله القيام كأول ركن بعد تكبيرة الإحرام. بعد الممكن يتعين الفعل في الركوع على هيئة إثبات ونفي ليكون ممكنا له بعد ذلك الدخول في حكم الصحة والخطإ كحركة أخيرة للكائن يعود فيها على ذاته. ويستمر الأمر إلى النهاية حتى الخروج من الصلاة بواسطة التسليم الذي هو منطقيا إعلان اكتمال جميع عناصرها ولحظاتها ودرجاتها وهيئاتها تماما كما أن تكبيرة الإحرام هي إعلان الدخول في المساحة المنطقية للصلاة. لكن قبل ذلك الجلوس للتشهد الذي رأينا أن مهمته المنطقية هي عين المهمة الكلية للقيام (الذي خاتمته سجدتان)، كذلك التشهد الذي مكونه ركعتان. ولأن الخروج من الصلاة هو خروج منها ك أ إلى ما سواها ك لاأ = ك ب، فإن الأمر يقتضي أن يتوفر من جديد باب كلي حتى يكون الخروج ممكنا من الصلاة إلى غيرها وهو معنى التشهد بما هو تجميع جديد لعناصر الصلاة في واحد.

الترتيب هو إذن احترام الأولويات ومقتضيات ولادة الشيء ونموه واكتماله ونهايته. لذلك يعد ضروريا للكائن. غير أن ضرورته ليست من جنس ضرورة العناصر التي تعرف بتميزها بعضها عن بعض. إنه بتعلقه بجميع مكونات الصلاة يعد ضرورة كلية بما يعني إمكانية تصوره شرطا لا فقط ركنا. الشرط للتذكير فقط هو ما يتعلق بالصلاة في كل عنصر من عناصرها وكل لحظة من لحظاتها على خلاف الركن الذي يتحيز في لحظة دون أخرى رغم أنها لحظة مركزية أو هيئة دون أخرى أو درجة دون أخرى. بشأن الترتيب فإننا في كل مرحلة من مراحل الصلاة بحالة ترتيب لعناصرها أي في اللحظة الأولى لها أو الثانية أو الثالثة، إلخ.

لكننا هاهنا أيضا نعود إلى المقاييس التي نبهنا إليها من قبل بشأن الفرق بين الشرط وما سواه: الشرط ليس واقعا داخل الصلاة بل خارجها والدليل عليه إمكانية أن نكون وقد استوفينا الشرط – أن نكون بعد بصدد شيء غير الصلاة. هل يقع الترتيب خارج الصلاة مثلما تقع الطهارة ونحوها من الشروط؟ من البين أن الترتيب لا يكون إلا لحظة تواتر مكونات الصلاة عينها ولحظة نكون داخل الصلاة، الشيء الذي يعني أنه ركن لا شرط.

• **الطمأنينة**: وهي أن تأخذ عناصر الصلاة حظها الكافي من الوقت في أدائها حتى تستقر وتتميز عن غيرها من العناصر، الشيء الذي يعني إقامة الفواصل اللازمة بين مكونات الصلاة لتتشكل الصلاة. إننا إذا افترضنا غياب الطمأنينة عن الركوع مثلا وكان أداء هذا الركن بسرعة فائقة فإن ما سنحصل عليه هو حركة متواصلة لفعل الركوع والرفع منه دون توقف، الشيء الذي يؤدي إلى محو الفواصل بين فعل الركوع والركوع والرفع منه أي إلى محو الأركان كليا وعدم أداء الصلاة جملة. إن هذا ما يعنيه قول الرسول ص للرجل الذي يسرع في صلاته: "إرجع فصل فإنك لم تصل" ثم أرشده في الأخير إلى الإطمئنان في الصلاة.

الطمأنينة ليست عنصرا من بين العناصر مثلما الركوع عنصر والسجود. الطمأنينة هي ما يحتاجه الركوع ليسمى ركوعا والسجود ليسمى كذلك ولكن أيضا كل الواجبات وحتى السنن.

إن شيئا لا يمكن أن يحصل على ذات تخصه تسمح له بالحصول على اسم مقابل غيره إلا إذا استقر في حيز هو له دون غيره ولحظة هي له وحده وهيئة لا يشاركه فيها أحد، الشيء الذي لا توفره إلا الطمانينة في أداء مكونات الصلاة. لذلك فالطمأنينة توحي بأن لها خاصيات الشرط لا خاصيات الركن. نذكر مرة أخرى أن تعريفنا للشرط هو ما لا يغيب عن الصلاة في أي لحظة من لحظاتها وأي مكون من مكوناتها.

مع ذلك فإننا نذكر بخاصية الشرط بما هو منفصل عن البنية الداخلية للصلاة ودليله إمكان القيام بعد أي أثناء توفر الشرط بشيء غير الصلاة عينها. غير أن الطمأنينة لا يمكن أن يكون لها قوام خارج الصلاة فهي لصيقة مكونات الصلاة الداخلية تماما كما كان الترتيب كركن، وهي من ثمة ركن بلا ريب لا شرط.

لنؤكد إذن ما يلي: إن الشروط حدود لا تتم الصلاة إلا بها لكنها مكون خارجي للصلاة. الأركان بالمقابل مكون داخلي للصلاة بمراتب مختلفة، لكنها تنتمي جميعا إلى بنية الصلاة عينها لا إلى حدودها الخارجية. إنها لذلك تفاصيل داخل الصلاة وفروق بين الصلاة ونفسها رغم ما توحي به من علاقة خارجية للصلاة بغيرها. هكذا الأركان التي سميناها بالعامة وأحرى طبعا أن يكون شأن الأركان الأخرى. يجب أن تفهم تكبيرة الإحرام بما هي الفرق الذي يقوم بين الشروط وبين الصلاة نفسها ثم بتميزها عن القيام والركوع والسجود والتسليم ونحوه. القيام بعد ذلك لا يفصل الصلاة عن خارجها، لكنه يفصل داخل الصلاة نفسها، تكبيرة الإحرام عن الركوع الذي هو بدوره لا يتعلق بفصل خارجي للصلاة عن غيرها وإنما بفصل داخلي للقيام عن السجود، وهكذا السجود الذي لا يتعلق هو الآخر بعلاقة خارجية للصلاة بل بعلاقاتها الداخلية ليفصل الركوع عن القيام من جديد أو عن التشهد، إلخ.

نستطيع إذن أن نسجل بسهولة الفرق بين الشروط والأركان من جهة كون الشروط وضع ممكني بعد وخارجي للصلاة أعني لتمييز الصلاة عما ليس صلاة في مستوى الممكن فحسب لا الفعل. أما الأركان العامة التي تثير شبهة الركنية فإنها وقوع في مستوى الفعل تبدأ به التعينات الفعلية للصلاة. لكي نميز بكلمة الأركان العامة عن الشروط نقول: إن هذه الأركان تتميز بواسطتها الصلاة فعلا عن خارجها تماما كما هو شأن الشروط التي نحدث بها الفرق بين الصلاة وبين ما سواها مطلقا. لكن التدقيق المهم هاهنا هو كون الشروط تمييز يقع في مستوى **الممكن والقوة** فحسب في حين أن الأركان العامة تمييز للصلاة عن غيرها يقع في مستوى **الفعل** لا الممكن فحسب.

*** الأسس المنطقية لتعليل الأركان والواجبات:**

• **الأركان بما هي العلاقة المنطقية أ – ب؛ الواجبات بما هي العلاقة المنطقية أ" – أ"**: بالعودة إلى لائحة الأركان المذكورة آنفا ولائحة الواجبات فإن الملاحظة الأولى التي يمكن

إبداؤها هي أن الواجبات في الأغلب أقوال أي هيئة لغوية معرفية عدا الجلوس للتشهد الأول الـذي يأتـي وسـط الصلاة (والذي سـنعود إلـى تفصيله) بينما الأركان أفعال عـدا قراءة الفاتحة فـي أول الصـلاة والتشـهد الأخيـر فـي آخـر الصلاة. بعد ذلـك فإن الأفعال مختلفة هي نفسـها بين هيئات مكانية (القيام – الركوع – الرفع منه – السـجود – الرفع منه – الجلوس للتشـهد الأخيـر – التشـهد الأخيـر) وهيئـات زمانية (الترتيب) وبينها جميعا في طبيعتها الجسـمية الآنفة أو النفسية (الطمأنينة). لنعتن أولا بهذا التمييز بين الأركان كأفعال مكانية أو زمانية، جسمية أو نفسية وبين الواجبات كأقوال ثم نعود بعد ذلك إلى الإستثناء:

نذكـر أن الأركان هـي القيـام **كفعـل** (والفاتحـة **كقول**) والركوع **كفعـل** والرفع منه **كفعل** والسـجدتان **كفعل** والجلسـة بين السـجدتين **كفعل** والجلوس للتشـهد الأخير **كفعل** (والتشـهد الأخير **كقول**) ثم الترتيب في كل ذلك **كفعل** (**زمني**) والطمأنينة في كل وضع **كفعل** (**نفسي**). الواجبـات بالمقابـل هـي تكبيـرات الإنتقـال = **قول** "الله أكبر" والتسـبيح = **قول** "سـبحان ربي العظيم" في الركوع و**قول** "سبحان ربي الأعلى" في السجود والتشهد الأول = **قول** "التحيات لله..." (والجلوس له **كفعل**) و**قول** "سـمع الله لمن حمده" في الرفع من الركوع و**قول** "ربنا ولك الحمد" في الإعتدال في وضع الرفع.

نريد من هذا التدقيق تأكيد الحقيقة الأولية التالية حتى مناقشـتها: الواجبات هي الأقوال وهي تابعة للأركان كأفعال في معنى عدم قيامها بذاتها بل بالأركان. بالمقابل فإن الأركان قائمة بذاتها كأفعال لتقيم الواجبات على أساسها. لندقق هذه الفرضية: إن فعل الركوع (الإنتقال من وضـع القيـام إلـى وضـع الركوع) ركن بينما قول "الله أكبر" أثناء عملية الإنتقال واجب. كذلك الركـوع ركـن بينمـا التسـبيح أثنـاءه واجـب. الرفع من الركـوع ركن بينما قول "سـمع الله لمن حمده" واجب، تماما كما أن الإستواء في الرفع من الركوع ركن بينما قول "ربنا ولك الحمد واجب". هكذا أيضا فالسـجود ركن بينما التسـبيح خلاله واجب. كيف نفهم هذا التمييز مبدئيا بين الفعل والقول قبل التفصيل المتعلق بالإستثناء؟ لماذا تكون الأفعال أي الحركات أو الهيئات الجسمية والنفسية مكانية أو زمانية أركانا بينما الأقوال أو الهيئات المعرفية واجبات؟ ما الأفعال وما الأقوال في بنية الصلاة أعني ما الذي ينجزه الفعل والهيئة الجسمية وما الذي ينجزه القول والهيئة المعرفية حتى تكون الأولى أركانا والثانية واجبات؟

واضح أولا أن القول هو قبل كل شـيء وجوده المكاني أو الزماني الجسـمي أو النفسـي وهو عناصر جسـدية أو نفسـية يتألف منها. لكي يكون القول ممكنا أي اللغة ومن ثمة المعرفة فإن علينا الحصول أولا على اللسان ومجمل المكونات العضوية المكانية للكائن والزمن الذي ينسـاب فيه القول والتوقف اللازم لتعين الأجزاء. إن اللغة في تاريخ الكائن هي أولا شـروطها العضوية التي يبدأ الإنسان بالحصول عليها باستجماع عناصر خلقه وتكون قدرته الجسدية على

النطـق ثـم هـي بعـد ذلك الشـرط الزمني بما فيه من قسـمة الآنات. بعـد ذلك فإن المعرفة تأتي متأخرة في عمر الإنسان. إنه يبدأ أولا في استكمال حضوره الجسمي الذي على أساسه وحده تصبح اللغة والمعرفة ممكنين في الشرط الزمني لهما. يعني الحضور الجسمي للشيء والنفسي مكانيا وزمانيا، يعني وجوده.

إن الوجود كما هو بين من أمتن النصوص الفلسـفية هو المقولة العليا التي لا يمكن أن نفتـرض مقولـة أسـبق منهـا بمعنى عدم إمكانية افتراض شـيء دون افتـراض وجوده أولا. هكذا فإن الوجود بالنسبة للشيء هو أساسه الأول الذي لا يمكن الحديث عن معرفة له أو عمل إلا بافتراضه. من ثمة كان بإمكاننا تأول الأركان المتعلقة بالصلاة والتي قلنا أنها جملة الأفعال أو الحركات الجسدية والنفسية في بعديها الزماني والمكاني بما هي الوجود، وجود الصلاة الذي يقوم عليه القول والمعرفة بعد ذلك. الواجبات هي إذن ما يأتي في الدرجة الثانية من لغة بعد أن تكون الأركان أي الوجود قد تهيأ.

القيـام إذن والركـوع والرفـع والسـجود وترتيبهـم الزمني ومنحهم الحيـز اللازم للتعين... هـي المكونـات الوجوديـة للكائـن أو هي وجود الكائن. أما الأقوال (القراءة والتكبير والتسـبيح والتشهد..) فهي المكونات المعرفية للكائن أو هي معرفة الكائن. من ثمة كان لكل تحول في الوجود أعني في هيئة الوجود تحول في نمط المعرفة الذي يخصه: القيام ونمط معرفته القراءة، الركوع والسجود ونمط معرفتهما التسبيح، الجلوس ونمط معرفته التشهد..

لنسـجل إذن أن الأركان هـي الجانـب الوجـودي في الشـيء بينمـا الواجبات هي الجانب اللغوي والمعرفي منه.

• **تذكيـر**: مـن البيـن أن الشـيء فـي لحظته الأولى هو وجوده الـذي يعني احتلاله وضعا مـا داخـل اللامتناهـي وداخـل اللاتميـز المطلق. الوجود بغض النظر عـن طبيعته مادية كانت أو نفسـية أو عقلية بحسـب طبيعة الكائن هو الحركة التي يفتك بها الكائن نفسـه من العدم ليكون أولا في حده الأدنى أي وجودا. لكن الوجود يعني هنا أن الكائن ليس معنيا أولا بتمييز نفسه داخليـا عـن نفسـه وحتى عـن نظائره. الحركة الأولى كحركة وجود معنية بشـيء واحد: افتكاك الشيء من العدم، من انسيابه في اللاتناهي وتحدده كشيء أ مقابل شيء غيره ب.

بعـد ذلـك فـإن الشـيء وقـد حصل على وجـوده ك أ مقابل ب، لم يعـد لحركته في هذا المسـتوى من معنى عدا تكرارها. إن الحركة الوحيدة النوعية الممكنة، وقد افتك الشـيء نفسـه من غيره، هي أن يتعين ثانية، بما هو الآن أ، في حدود التشـكيلات الممكنة ل أ نفسـها أي ك أ'، أ''، أ'''... ليست هذه الحركة وهذا المستوى من الكائن مستوى وجوده بما أن الوجود قد حصل خلال الحركة الأولى ك أ متميزا عن ب.. إنه مستوى الصور الممكنة لوجوده نفسه.

واضح أن الحركة الأولى أشد مركزية من الثانية بالنسبة للكائن. في الأولى يفتك الكائن

نفسه من العدم ليوجد، أما في الثانية فيتقلب في الهيئات، وهو موجود لامحالة، ليفتك نفسه من ممكن إلى آخر. الفرق داخل الحركة الأولى المتعلقة بوجود الكائن نفسه هو بين الشيء وعدمه أما الفرق داخل الحركة الثانية فهو بين وجود أول له ووجود ثان. من ثمة كانت الدرجات واضحة بين المرتبة العليا للمستوى الأول للكائن، مستوى حركته ضد العدم، والمرتبة الأدنى للمستوى الثاني، مستوى حركته ضد حالة من حالات الوجود من أجل حالة غيرها.

إن ما نحن معنيون به هنا هو تأول الفرق بين الأركان والواجبات بما هو فرق بين المستوى الوجودي الأساسي من الكائن ومستوى هيئات الوجود الممكنة له حين يكون الوجود بحد ذاته مفترضا. الفرضية هاهنا هي التالية: إن الأركان في الصلاة هي منطقيا الوجه الوجودي للكائن الذي يتميز به الشيء عن غيره أي العلاقة أ – ب، في حين أن الواجبات هي الوجه الموالي للوجود والذي يكون مشروطا به أي وجه الصور التي تكون ممكنة للوجود نفسه أ، أعني العلاقة أ' – أ''. لنقرأ الصلاة إذن على ضوء القاعدة العامة التالية: إن الشيء يكون ركنا في الصلاة حينما يمثل عنصرا مختلفا هو ب عن عنصر هو أ. أما حيث يكون الشيء استعادة للعنصر نفسه على هيئة أ' – أ'' فإنه يتحول إلى دائرة الواجب بدل الركن. لنتأكد من دقة هذه الفرضية في التفكير.

• قراءة الفرق بين الأركان والواجبات بما هو فرق بين العلاقة المنطقية أ – ب والعلاقة أ' – أ'': إن القيام والركوع والرفع والسجود والجلوس بين السجدتين أركان لأنها متفردة في الركعة الواحدة أي لا شبيه لها = غير متكررة. إنها إذن المعطيات المنطقية أ – ب – ج.. لا المعطيات المنطقية أ' – أ'' – أ''... بالمقابل فإن التسبيح في الأقوال – "الله أكبر" في الركوع، "سمع الله لمن حمده" في الرفع، "ربنا لمن حمده" في الإعتدال...– كل ذلك ليس أحداثا جديدة تطرأ مثلما يكون الركوع جديدا مقارنة مع القيام والسجود جديدا مقارنة مع الركوع.. إنها تكرار لشيء يكون قد تعين. كيف ذلك؟

إن حركة الركوع هي أولا فعل، هيئة جسمية تنقلنا من القيام إلى الركوع. إن هذا هو الفعل الأخطر الذي يحدث الفرق الحقيقي داخل الركعة من هيئة إلى أخرى ويميز الهيئات بعضها عن بعض. ولو افترضنا أننا لم نقم بحركة الركوع هذه فإننا لن ننتقل من هيئة إلى أخرى ونظل على الهيئة نفسها، هيئة القيام هنا. حركة الركوع إذن تنقلنا من هيئة هي أ إلى هيئة هي ب، ولذلك هي ركن حيث الركن كما قلنا هو ما يحدث الفرق بين أ وب. بعد ذلك فإن قول "الله أكبر" أثناء عملية الإنتقال لم يضف جديدا في مستوى إحداث الفرق بين أ وب الذي أنجزته حركة الركوع وإنما هو يحدث فرقا من نوع ثان داخل حركة الركوع نفسها بين هيئتها الجسمية المادية وهيئتها اللغوية الصورية. قول "الله أكبر" يميز إذن داخل حركة الركوع نفسها بين أ' وأ''، من ثمة هو واجب فقط لا ركن. لماذا لا يكون القول "الله أكبر" هو الركن وتكون

حركة الركوع هي الواجب ماداما متساويين من حيث هما أ' وأ"؟

لأن القول وحده لا ينقل الركعة من هيئة القيام إلى هيئة الركوع. ولنفترض أننا مكثنا في هيئة القيام نقول "الله أكبر" قدرما نشاء فإننا لن نجد أنفسنا في هيئة ركوع إلا إذا قمنا بفعل، أي بحركة جسمية تنقلنا من القيام إلى الركوع. هذا يعني أنه رغم أن الهيئة الجسمية والهيئة القولية شبيهان (أ' – أ") فإن الهيئة الجسمية أعلى مرتبة بما هي من بين الهيئتين ما يحدث الفرق الركني وينقلنا من أ إلى ب في حين أن الهيئة القولية لا تملك إلا أن تنقلنا من أ' إلى أ" أي أن تحدث فرق الواجب عن الركن لا الفرق الركني نفسه.

هكذا الشأن مع الركوع، أعني هيئة الركوع بما هي ركن بينما التسبيح خلالها واجب. ذلك لأن هيئة الركوع حدث جديد داخل الركعة يتميز عن حركة الركوع كما يتميز عن الرفع من الركوع. إنها إذن منطقيا المعطى "أ" متميزا عن المعطى "ب" و"ج". لذلك هي ركن أعني هيئة الركوع. بعد ذلك فإن قول "سبحان ربي العظيم" خلال الركوع لا يحدث سوى أن يميز هيئة الركوع نفسها بينها كجسمية وبينها كقولية. إن التسبيح لا يميز حركة الركوع عن الركوع نفسه عن الرفع منه. التسبيح قول فقط لو افترضنا أننا بحالة حركة الركوع أضفناه إلى قولنا "الله أكبر"، فإننا لن نحصل على هيئة الركوع إلا إذا توقفنا جسميا عن حركة الركوع وتعين الركوع كوضع جسمي له محدداته. إن التسبيح إذن ليس ما يحدث الفرق الركني بين أ وب بل هو فقط ما يحدث الفرق داخل أ نفسها أعني هيئة الركوع بين طبيعتها الجسمية أ' وطبيعتها القولية أ". لذلك كان التسبيح واجبا لا ركنا في حين أن الهيئة الجسمية للركوع ركن.

الرفع من الركوع بعد ذلك ركن بينما قول "سمع الله لمن حمده" واجب. ذلك أن الرفع من الركوع هو الفعل الجسدي الذي وحده ينقلنا من هيئة الركوع إلى هيئة الرفع فالإستواء قائمين من جديد. فعل الرفع هو إذن المعطى المنطقي "أ" مقارنة مع المعطى "ب". من ثمة هو ركن على خلاف القول المرفق به. ولو افترضنا أننا ظلنا نقول "سمع الله لمن حمده" إلى ما لانهاية ونحن في هيئة ركوع فإن ذلك حدث ما يكون له أن يحدث الفرق بين الركوع وبين غيره بل سنظل داخل الركوع نفسه في إطار حركة في الواجب المتعلق بالركوع والذي هو مهمة التسبيح في الأصل. إننا لن نخرج بفعل القول فقط إلى الرفع من الركوع لنحدث هيئة جديدة. قول "سمع الله لمن حمده" إذن محمول على الركن الذي هو الرفع من الركوع كحركة جسمية وحدها هي ما ينقلنا من الركوع إلى غيره. قول "سمع الله لمن حمده" يحدث الفرق الآخر داخل الرفع من الركوع نفسه بين الحركة الجسمية وبين صورتها القولية. إنه الفرق بين أ' وأ" لا بين أ وب. من ثمة هو واجب فقط لا ركن.

في حالة الإستواء، الإعتدال قائمين من جديد رافعين من الركوع نقول "ربنا ولك الحمد". إن الإعتدال نفسه على هيئة قيام جديد ركن بينما القول الذي يرفقه واجب. ذلك لأن الإستواء

حدث جديد يتميز فيه عن الرفع من الركوع وعن السجود، إلخ أي هو أ مقارنة مع ب وج.. إنه بدون حدوث هذه الهيئة الجسمية لم يكن الفرق الركني ليكون. ولو افترضنا أننا مكثنا نردد قوليا فقط "ربنا ولك الحمد" ونحن بحالة حركة رفع دون توقف جسمي (فرضية منطقية فحسب)، فإن هيئة الإعتدال قائمين لا تحصل لمجرد القول. التوقف الجسمي لذلك ركن ليحدث الفرق بين حركة الرفع والإعتدال في الرفع بينما قول "ربنا ولك الحمد" واجب فقط بحكم أن الشيء الوحيد الذي ينجزه هو، داخل هيئة الرفع نفسها، بين وجهها الجسمي أو الهيئة الجسمية لها ووجهها القولي. إنه الفرق بين أ' وأ'' أعني فرق الواجب لا فرق الركن.

بعد الإستواء من الرفع من الركوع تكون الرحلة نحو السجود بحركة هي أيضا ركن في حين أن التكبير خلالها (الله أكبر) واجب. عادة ما لا نميز الحركة نفسها هنا ونقول مباشرة إن الركن الذي يأتي بعد الرفع من الركوع هو السجود. وهذا كله صحيح إذا لم نذهب في التفصيل لأن السجود يعني ضرورة أن نمر بكل المسافة بين الرفع والسجود. لكننا نريد هنا فقط متابعة كل مكونات الصلاة واحدا واحدا سيما وأن قولنا إن التكبير واجب خلال حركة السجود يوهمنا أن هاهنا واجبا بدون ركن. لندقق إذن أن قول "الله أكبر" خلال حركة السجود واجب وهو يكون خلال الحركة (من... إلى) بينما الحركة نفسها ركن. إن الواجب هو في كل مرة محمول على ركن يتميز عنه بعد أن يكون الركن قد أنجز الفرق الأساس بين أ وب لينجز الواجب الفرق الثاني بين أ' وأ''. إن الحركة التي تنقلنا من الرفع من الركوع إلى السجود ركن لأنها وحدها التي بواسطتها نغير الهيئة من رفع إلى سجود. ولو افترضنا أننا ظلنا جسميا بحالة رفع وأنجزنا تغيرا قوليا فقط أثناء الرفع من "ربنا ولك الحمد" إلى "الله أكبر" دون حركة جسمية فإننا سنظل نمدد الواجب "ربنا ولك الحمد" إلى ما لانهاية دون تغير في الركن. حركة السجود هي إذن وحدها من يحدث الفرق النوعي بين حالة الإستواء قائمين وحالة السجود وما بينهما، أي الفرق بين أ وب. أما التكبير خلال هذه الحركة فإنه يحدث فرقا من نوع ثان داخل عملية السجود نفسها بين وجهها الجسمي المادي ووجهها اللغوي الصوري. إنه الفرق بين أ' وأ'' أي فرق الواجب لا فرق الركن.

بعد ذلك فإن وضع السجود ركن بينما قول "سبحان ربي الأعلى" واجب. ذلك أن وضع السجود أعني الهيئة الجسمية له هي ما يحدث الفرق بين حركة السجود وبينها وبين الرفع من السجود، إلخ أي الفرق الأساس بين أ وب. أما التسبيح خلال هذا الوضع نفسه فإنه ليس من ينجز المهمة الكبرى، فرق أ عن ب. ذلك أننا لو افترضنا كوننا لم نقم بفعل توقف جسمي عن حركة السجود (وذلك افتراض منطقي فحسب) وعوضنا ذلك بالتسبيح أي بالقول وحده فإن الحصول على هيئة السجود يغدو مستحيلا. التسبيح لذلك ليس له دور إحداث الفرق بين السجود وغيره من رفع أو جلوس وإنما فقط دور إحداث الفرق داخل السجود نفسه بين هيئته

الجسمية وصورته اللغوية القولية. هو لذلك مسؤول عن الفرق بين أ' وأ"، وهو من ثمة واجب في حين أن الهيئة الجسمية للسجود ركن.

حركة الرفع من السجود بعد ذلك ركن بينما التكبير خلالها واجب. هاهنا أيضا لا نميز كثيرا هذه الحركة نفسها عن الجلوس بين السجدتين بحكم تضمنها داخل الجلوس الذي لا يكون إلا بها ونكتفي بالقول إن التكبير واجب. لكن دقة الوصف تقتضي الإشارة إلى أن التكبير في الرفع من السجود بما هو واجب، هو كذلك لأنه محتوى داخل ركن هو حركة الرفع من السجود ذاتها. بدون هذا التدقيق فإننا سنجد أنفسنا أمام المعطى المنطقي أ' مثلا دون المعطى أ". حينما ندقق الوصف ونقول إن حركة الرفع من السجود ركن، من جهة كونها تميز السجود عن الجلوس عما بينهما من حركة، آنذاك نستطيع أن نجد معنى لكون التكبير خلال هذه الحركة واجب إذ يميز الوجه الجسمي للرفع من السجود عن الوجه اللغوي الصوري أي يميز أ' عن أ" في حين أن الحركة نفسها تميز منطقيا أ عن ب. ولو افترضنا أننا بحالة السجود ظلنا نردد القول "الله أكبر" إلى ما لانهاية فإننا لن نجد أنفسنا بحالة رفع من السجود إلا إذا أرفقنا ذلك بحركة جسمية تكون لذلك ركنا لأنها الأساس في صناعة الفرق بينما يكون القول واجبا فقط.

الجلوس بين السجدتين أي الإعتدال فيه كوضع ركن بينما القول خلاله "رب اغفر لي" مثلا واجب عند البعض سنة عند الآخر. لنترك الآن هذه التفاصيل إلى مناسبة قادمة بصدد الحديث عن السنن، ولنعتن فقط بتمييز الركن عما سواه. إن الجلوس بين السجدتين كهيئة جسمية هو الحدث الذي بواسطته يتميز السجود عن الجلوس عن الحركة بينهما أي الذي يصنع الفروق بين المعطيات المنطقية أ – ب – ج. أما القول خلاله فليس هو من ينجز الفرق النوعي بل فقط الفرق داخل الجلوس نفسه بين هيئته الجسمية وصورته القولية أي بين أ' وأ". ولو افترضنا أننا مكثنا جسميا بحالة حركة رفع من السجود (وذلك افتراض منطقي فحسب) ولم نغير عدا القول من التكبير إلى الدعاء فإننا لن نحصل قطعا على هيئة جلوس إلا أن نحدث الفرق الجسمي الدقيق بين الرفع من السجود والجلوس. من ثمة كان هذا الأخير ركنا وكان القول أثناءه واجبا فحسب لدى البعض وحتى سنة لدى البعض الآخر.

هكذا الأمر مع السجود الثاني والرفع منه وكل ما يعاد مما ذكرناه. بقي فقط ثلاثة أشياء تثير السؤال: كيف نعلل من جهة الفاتحة والتشهد الأخير وهي أركان مع كونها أقوال، ومن جهة أخرى الجلوس في التشهد الأول كواجب مع أنه فعل وهيئة جسمية؟

لنذكر أن الفاتحة تكون في القيام تماما كما أن التشهد الأخير يكون في الجلوس له الأخير. الملاحظة الأساسية هنا هي أن القيام مثله مثل الجلوس الأخير يقع في وضع متشابه من دخول الصلاة والخروج منها: القيام يقع مباشرة إثر تكبيرة الإحرام أي إثر افتتاح الصلاة وهو أول حدث بعده بينما التشهد يقع مباشرة قبل التسليم أي قبل ختم الصلاة وهو آخر حدث قبله.

قلنا أن القيام في الصلاة مقارنة بالركوع والسجود هو الكلي الحامل لجميع التعينات الموجبة والسالبة دون تفصيل تماما كما البذرة التي تتكون منها كل التفاصيل اللاحقة للشيء. ومثلما أن البذرة لا تظهر فرقا فيها بل تبدأ الفروق بالظهور حينما يبدأ نموها حيث تتأكد خصائص للنبتة بحسب طبيعة التفعيل الذي حصل وتنفى خصائص غيرها، كذلك فإن القيام لا يظهر فرقا أعني تخارجا في الأشياء إذ أن كل شيء لا يزال داخله وإنما تبدأ الفروق مع الركوع الذي يمثل الإثبات والرفع منه الذي يمثل السلب. بعد ذلك فإن السجود يمثل العلاقة بالموضوع والعودة على الذات بالصحة والخطإ.

القيام بما هو ليس موضعا للتميز بل على العكس لجمع كل ما يتعلق بالشيء أعني بما هو الكلي عينه في الشيء، فإنه الممكن بما أن الفعل لا يمكن أن يضطلع بدور الكلي بحكم تعينه الضروري على هيئة دون أخرى ومن ثمة وقوعه في الجزئية. الممكن هو البداية المطلقة للشيء في معنى أن الشيء لا يتعين إلا بأن يكون أولا ممكنا، ممكن التعين. الممكن هو بالنسبة للكائن إذن مطلقه ومجمل تعيناته المتعلقة به. لكن بما أن الممكن لا يتميز فيه سلب عن إيجاب ولا وجود عن معرفة ولا ذات عن موضوع.. من حيث هو ممكن ومجمع لكل محمولات الشيء، من ثمة كان المكون الوجودي واللغوي في القيام واحدا. لكن هذا يعني أنه لا يمكن في مستوى القيام تمييز الواجب عن الركن بما أن التمييز يعني الحدود وأنه لا حدود في مستوى الممكن الكلي بل فقط في مستوى الجزئي والمتعين. لا تمييز داخل الممكن بين سلب وإيجاب وبين صورة ومضمون وبين أساسي وثانوي. ولأن القيام ركن من حيث الأصل باعتباره هيئة أ متميزة عن الركوع كهيئة ب وعن تكبيرة الإحرام من قبل فإن الفاتحة اللاحقة به لا يمكن أن تتخذ هيئة تخصها كواجب. هكذا الشأن في التشهد الأخير. ما التشهد ثم ما التشهد الأخير؟

التشهد هو عودة الصلاة من جديد إلى الكلي بما هو الممكن لاتخاذ قرار كلي بشأنها هو الخروج من الصلاة. خلال الركوع والسجود يكون الكلي الذي حصل في القيام قد تفصل إلى إثبات ونفي ثم إلى حقيقة وخطإ. في هذه الحدود الصلاة ليست في مستوى الكلي بل في مستوى تفاصيلها ومكوناتها الجزئية. أكثر من ذلك فإن الصلاة بمضاعفة ركعاتها إلى اثنتين تكون قد ضاعفت تفصيلها ووزعت الكلي نفسه إلى كليين هما القيام الأول والثاني.

هكذا فإن اتخاذ قرار ما بشأن الصلاة هو قرار الخروج منها لن يكون عدا قرار بشأن مكون جزئي من مكوناتها دون الآخر. لكن الخروج من الصلاة ليس خروجا من جزء منها دون الآخر وإنما هو خروج من كليتها التي تعني كما لاحظنا من قبل الوضع الممكني للصلاة من جديد. من ثمة كان السلوك المنطقي الدقيق للخروج هو التموقع في مستوى الكلي تماما كما كان شأن الدخول. إن التشهد هو إعادة لملمة لعناصر الصلاة وتأليف كلي لما كان قد تفصل

خلال الركوع والسجود. التشهد والجلوس له في آخر الصلاة أو وسطها هو كقراءة الفاتحة والقيام لها في أول الصلاة تماما. في الحالتين نحن أمام نص كامل يقرأ (الفاتحة أو التشهد) ولسنا فقط أمام تسبيح مثل ما هو الشأن في الركوع والسجود. نستطيع أن نقارن بنية التشهد ببنية الفاتحة لنرى مدى التطابق بين الإثنين[1].

إن بنية التشهد هي عينها بنية الفاتحة وهي بنية الكائن عامة في الزمان من جهة كونه ذو عنصر أول هو ما يكون له وما لا يكون أو هو الكلي والممكني فيه وعنصر ثان هو إثباته ونفيه وعنصر ثالث هو الحقيقة المتعلقة به والخطأ. العنصر الأول يتميز به عن غيره والثاني عن شبيهه والثالث عن نفسه. لندقق النظر: إن القيام ينحل إلى ركوع ورفع منه ثم ينحل ذلك إلى سجدتين. التشهد من جهته يتكون من ركعتين وذلك شرطه. وبأكثر دقة فإن السجدات الأربع تعاد إلى ركوعين ينحلان بدورهما في التشهد. واضح إذن من حيث البنية أن القيام يتكون من ركوع ورفع منه ثم من سجدتين تماما كما أن التشهد يتكون من أربع سجدات وركعتين. أما من حيث الوجه المضموني للعناصر فإن الفاتحة ليست قطعا التشهد. يتعلق الأمر بالفرق في البنية نفسها بين أن تكون في أول الصلاة أو في خاتمتها.

ثمة إذن وجاهة واضحة للمقارنة بين الفاتحة التي تأتي مباشرة عقب تكبيرة الإحرام مع القيام وبين التشهد الأخير الذي يأتي مباشرة قبل التسليم مع الجلوس له. ومثلما يشكل القيام والفاتحة مفهوم الممكن حيث وحدة الكائن أي الكلي المتعلق به والذي ستنطلق منه كل تفاصيله، مثلما يشكل التشهد الأخير والجلوس له مفهوم الممكن على طريقته الذي تعود إليه كل التفاصيل ليوحد الكائن في خاتمته. الفرق الوحيد بين هذين الكليين، الممكنين هو كون القيام والفاتحة ذوا طابع موجب بما هما سيؤسسان الصلاة بينما التشهد والجلوس له ذوا طابع سلبي بما هما سيسحبان الأسس التي تم وضعها بعد أن اكتمل الكائن للخروج منه. وتماما كما أن دخول الكائن هو دخوله من حيث هو ممكن الدخول إليه كذلك الخروج منه هو خروج من حيث هو ممكن الخروج منه. إن الباب المنطقي الدقيق لدخول الشيء أو الخروج منه هو كونه أولا ممكن وكونه آخرا ممكن. القيام والفاتحة في الصلاة تماما كما التشهد الأخير والجلوس له هما الممكن أولا وآخرا الذي هو وحده الباب الذي يفتح على غير الصلاة بالدخول والخروج.

على هذا النحو فإنه إذا كان التشهد الأخير والجلوس له تماما كما القيام والفاتحة أركان كلية ذات خاصية ممكنة لا متعينة، وكان التعين وحده هو الذي تتميز داخله عناصر الكائن سلبها وإيجابها، وجودها ومعرفتها.. فإن من البين أن اللغة هنا نفسها ركن (الفاتحة والتشهد) وقد كنا قلنا أن الركن في ما عدا هذا هو الوجود أي الحركات الجسمية وما جاورها من شروط زمانية ونفسية بينما اللغة واجبات فقط. لنؤكد إذن أن الأركان هي فعلا وجه الوجود المتعلق بالكائن

(1) أنظر تحليل الفاتحة والتشهد تحت العناوين المخصصة لهما.

وأن الواجبات هي وجه المعرفة واللغة المتعلقة به. لكن لأن القيام والفاتحة تماما كما التشهد والجلوس لـه هـي عناصـر الممكن، الكلي في الكائن ولأن هذا العنصر لا تميز فيه بين سـلب وإيجاب وبين حركة جسمية وقول بحكم طبيعته الممكنية فإن اللغة هنا نفسها ركن لعدم إمكان تمييزها عن الحركة الجسمية داخل الممكن حيث الفعل والقول واحد.

بقـي السـؤال: لمـاذا بالمقابـل – إذا أقررنـا أن الأركان متعلقة بوجـود الكائن والواجبات متعلقة بجانبه القولي والمعرفي – لماذا يكون الجلوس للتشـهد الأول، رغم أنه حركة جسـمية أي وجود لا قول، واجبا لا ركنا ومن ثمة التشهد الأول برمته واجب لا ركن؟

نذكـر أن الواجـب يخـص علاقـة الشـيء بشـبيهه بينمـا الركن يخص علاقة الشـيء بغيره وتخص السـنة علاقة الشـيء بنفسـه. الركن هو الذي داخل الصلاة لا شـبيه له يعوضه؛ الواجب هو الذي له شـبيه يعوضه إن افتقد؛ السـنة ليسـت بحاجة للتعويض تماما لحاجة الصلاة إليها في كمالها فقط. واضح أنه حيث الصلاة ثنائية فقط فإن التشهد واحد فقط هو الأول والأخير معا، وهو ركن لامحالة. أما في الصلاة الثلاثية والرباعية فإن التشهد مضاعف، الأول والثاني. والمعنـى هنـا أنـه حتـى إذا لم يتم الأول فإن مهمته سـينجزها الثانـي ويتم إصلاح غياب الأول بسجود قبلي.

لندقق هنا أن التشـهد في الصلاة الثلاثية والرباعية يعد مضاعفا. إن التشـهد كما لاحظنا من قبل ركن كلي ممكني مثلما سميناه، مهمته قفل صلاة ما. الصلاة، نذكر أيضا، هي مجموع ركعتيـن علـى الأقـل. ذلـك أن الصـلاة كمـا علمنا صلة ولا صلة إلا بيـن حدين على الأقل، لا صلـة لحـد واحـد إلا بـأن يتضاعف هو نفسـه فينقسـم إلى اثنين. التشـهد هـو إذن إعلان لنهاية صلاة – صلة ما. لا يكون التشـهد عقب ركعة واحدة لأن الركعة الواحدة ليسـت صلاة = لا تؤلف شروط صلة. لذلك كان التشهد ممكنا فقط عقب ركعتين لإعلان اكتمال صلة = صلاة. التشهد نهاية، ختم لصلاة.

في الصلاة الثنائية يكون التشـهد بما هو الأول والأخير خاتمة للصلاة كلها، ويكون من ثمة ركنا فقط بحكم كونه الوحيد في الصلاة وكون دوره مركزي لا يعوضه فيه غيره. في الصلاة الثلاثية والرباعية يتضاعف التشهد لكي يضطلع الأخير والجلوس له بالدور الأساس الذي هو الإحاطـة بكليـة الصـلاة وتجميـع عناصرهـا في وضع الممكن لسـلبها بالتسـليم. أما الأول فإنه ينخفض دوره إلى مستوى كلي الركعتين الأوليين فقط وكونه ممكنهما دون الركعات الموالية. ولأن المهمة الأساسية للتشهد هي عين مهمة القيام والفاتحة أعني الإضطلاع بدور الكلي بما هو فقط الممكن في الصلاة، لكن على نحو سـالب، فإن التشـهد الأول لا يضطلع إذن بالدور الأساس للتشهد الذي يضطلع به فقط التشهد الأخير الذي يحتوي بالمعنى الدقيق للكلمة كلية الصلاة بينما يضطلع الأول بكلية الركعتين الأوليين فحسـب. التشـهد الأخير يحتوي هكذا إذن

التشهد الأول نفسه بما هو بمعنى ما مجموعة المجموعاتensemble des ensembles. من ثمة فإن عدم إنجاز التشهد الأول لا يمثل مشكلا ركنيا لأن التشهد الأخير يحتويه ويجزي عنه بينما العكس غير صحيح. إن القيام بالتشهد الأول دون الثاني يعني أننا قمنا بالمجموعة الصغرى دون الكبرى. ولأن الصغرى لا تحتوي الكبرى فإن النتيجة أننا لم ننجز المجموعة الكبرى أي لم ننجز التشهد الأخير إذا أنجزنا الأول فقط وتكون الصلاة منقوصة ركنا.

إن التشهد الأول حاصل إذن في التشهد الأخير الذي يحتوي كل عناصر الصلاة بما فيها التشهد الأول. لذلك فإن التشهد الأول ينزل في الصلاة الثلاثية والرباعية إلى مرتبة الواجب فقط بحكم وجود تشهد أخير يضطلع بدوره. مع ذلك فإن التشهد الأول لا ينزل تماما إلى مرتبة السنة التي تعني تحسينا في وضع دوره الذي قام به هو نفسه أصليا. إن دوره يظل منقوصا ومكانه يظل شاغرا وهو توحيد الركعتين الأوليين أي إعلان نهاية صلة = شروط صلاة. إن التشهد الأخير يغني عن التشهد الأول من حيث المهمة الكلية له لكنه لا يغني عنه من حيث مهمته الجزئية وهي توحيد الركعتين الأوليين.

ثمة على العموم الفروق التالية: التشهد من حيث مهمته الأساسية بما هو ركن متميز عن السجود والركوع.. أي بما هو واقع ضمن العلاقة أ – ب؛ التشهد من حيث التوزيع الداخلي للمهام فيه بين مهمة توحيدية كلية متعلقة بالصلاة كلها حيث التشهد ركن وبين مهمة توحيدية للركعتين الأوليين فحسب حيث التشهد واجب أي بما هو واقع ضمن العلاقة أ' – أ''. هاهنا فإن التشهد الأول ينحسر لفائدة التشهد الأخير الذي يحتويه دون اعتبار حتى للجانب الوجودي للتشهد الأول أعني الجلوس له بما أن الوجه الوجودي للتشهد هنا لا يقارن بالوجه القولي له حتى يصبح ركنا وإنما بالوجه الوجودي للتشهد الأخير الذي هو وحده ركن فيكون الأول واجبا فقط. لهذا السبب يكون الجلوس للتشهد الأول واجبا رغم كونه هيئة جسمية وللأسباب أعلاه تكون اللغة أي الهيئة القولية ركنا في القيام أعني قراءة الفاتحة وفي التشهد الأخير.

لكن كيف نفهم كون الأركان نفسها من قيام وركوع وسجود تستعاد داخل الصلاة الواحدة وتظل جميعا أركانا؟ بأي معنى يختلف مثال التشهد عما سواه من أمثلة متعلقة ببقية أركان الصلاة؟ بأي معنى يعد التشهد إعادة في الصلاة ولا تعد بقية الأركان كذلك؟

لقد بينا أن التشهد بما هو كما رأينا كلي المهمة ومتعلق بالصلاة كلها، بختمها، فإنه أصليا واحد في الصلاة كلها. من ثمة فإن تكراره لا يكون إلا معاودة لمهمته الأصلية لا مهمة جديدة فعلية ويكون هكذا واجبا لا ركنا. أما بقية الأركان بالمقابل من ركوع وسجود فقد لاحظنا وجهها الركني من حيث هي واحدة في الركعة الواحدة ويكون التكرار بداية من القول الذي يأخذ مكان الواجب. بعد ذلك فإن تكرار هذه الأركان داخل الصلاة كلها ليس تكرارا لها كأركان بل تكرار للركعة كلها مرتين أو ثلاثة أو أربعة. الأمر يحسب هنا إذن بحسب الركعات

لا بحسب الأركان الخاصة بكل ركعة. وفي هذه الحالة فإن الركعات مختلفة لا تعوض إحداها الأخرى فهي الأولى والثانية والثالثة.. تماما كما أن مفاتيح الحاسوب (لوحة المفاتيحtouches clavier) لا يعوض بعضها الآخر لأن كلا منها تجسد حرفا لا تجسده الأخرى وتضطلع بمهمة تخصها.

إن القرارات نفسها تظل دقيقة مع إضافة وحيدة هي تغيير إحداثيات النظر في كل مرة. إن الصلاة برمتها إذا غيرنا الإحداثية من الحديث عن مكوناتها إلى الحديث المقارن لها فإنها هنا أيضا تخضع في فهمها إلى التمييز الأساسي الذي يكون للكائن:

- فرق الصلاة عن غيرها، عما ليس صلاة أو الصلاة بما هي أ متميزة عن غيرها ب. إن ما تتميز به الصلاة هنا هو ما نجده في الركعتين على الأقل إلى حدود التشهد من عناصر أساسية بلا تكرار: الشروط والأركان والواجبات والسنن في حدودها الدنيا.
- فرق الصلاة عن شبيهها وهو فرق الصبح عن الظهر عن العصر عن المغرب عن العشاء.
- فرق الصلاة الواحدة عن نفسها وهو فرق الشروط عن الأركان عن الواجبات عن السنن وفرق القيام عن الركوع عن السجود وفرق الحركات عن الأفعال عن السلوكات القلبية من نية وخشوع..

* **الأسس المنطقية لتعليل السنن**: نذكر أن الأركان هي العناصر الأساسية للصلاة التي تتميز عن بعضها تميز أ عن ب؛ الواجبات هي العناصر شبه الأساسية أو نصف الأساسية بمعنى ما التي تتميز عن بعضها تميز أ' عن أ''. أما السنن فإنها العناصر ذات الصلة بكمال الصلاة والتي تمثل فرق الشرط الواحد والركن الواحد والواجب الواحد عن نفسه. لنتأكد من دقة الفرضية من خلال استعراض بعض سنن الصلاة:

• **سنن تكبيرة الإحرام / رفع اليدين**: لندقق أن رفع اليدين يكون حينما يتم التهيؤ للصلاة واستقبال القبلة بعد استيفاء كل الشروط المعلومة من وقت للصلاة وطهارة ونية. الذي يعنينا هنا بالضبط هو الشرط الدقيق والمباشر لرفع اليدين وهو التالي: استكمال التهيؤ الجسدي في القيام. إن عدم استكمال هذا الشرط بالنسبة للمستطيع يعني أن جزءا من الشروط قد سقط بما يعني أنه لا معنى بعد ذلك للواجب والسنة. القيام هنا ليس فقط ركنا بل شرط. ذلك أن القيام مضاعف على النحو التالي: القيام ما قبل تكبيرة الإحرام والقيام ما بعد تكبيرة الإحرام. الأول ينتمي إلى الشروط بينما ينتمي الثاني إلى الأركان. الأول يعد لتكبيرة الإحرام نفسها أي للدخول في الصلاة بينما يعد الثاني للركوع وما بعده أي أنه مكون داخلي للصلاة وجزء من تفاصيلها. هكذا فإن القيام بوجهه الأول هو الهيئة الجسدية التي تفصل بها الصلاة عن غيرها تماما كما أن التكبير هو الهيئة القولية لذلك أعني الهيئتان أ' – أ'' للصلاة. إنه بهذه الشروط فقط تكون الصلاة قد أقيمت مقابلا لما ليس صلاة أي تكون الصلاة قد تعينت ك أ مقابل لاأ أو ب. إن

ما يأتي بعد ذلك إذن من هيئة جسدية لا ينتمي إلى العلاقة أ – ب ولا إلى العلاقة أ' – أ" بل فقط إلى فرق داخل الهيئة الجسدية نفسها بين أ و أ'. رفع اليدين كهيئة جسدية هو إذن لحظة متقدمة من لحظات الهيئة الجسدية التي تكون قد استوفت أركانها وواجباتها مع القيام للصلاة.

ولكي ندقق المعنى فإن رفع اليدين أثناء القيام مقارنة بالقيام ليس مثل الركوع مقارنة بالقيام. فالركوع هيئة جسدية جديدة أ مقابل الهيئة ب (القيام). ودليل كونها جديدة ومغايرة أنها لا تجتمع مع القيام في لحظة واحدة. إننا لا يمكن أن نكون في آن معا في قيام وركوع بل فقط في قيام ثم في ركوع على نحو تطرد فيه كل هيئة الثانية بما هي آخر. بالمقابل فإننا مع رفع اليدين لسنا بصدد هيئة جسدية جديدة غير القيام للصلاة. إن رفع اليدين يكون في اللحظة نفسها للقيام أي أثناء القيام فهو حالة من حالاته وليس حالة مغايرة له مثل الركوع. إنه حالة مضافة إلى القيام للتكبير الهدف منها منحه بهاء أكبر والرفع من درجته. لذلك كان سنة لا ركنا ولا واجبا.

• **سنن التسليم:**

– **سنن الهيئة الجسمية للتسليم**: التسليم كما رأينا هو الشرط السالب للصلاة والذي بواسطته يتم التحلل من الصلاة والخروج إلى غيرها. صيغة التسليم الكافية هي: "السلام عليكم (ورحمة الله وبركاته)". يكون التسليم والمصلي بحالة الجلوس للتشهد الأخير وعقب إنهاء هذا التشهد. يكون المصلي بالضرورة لحظة إنهاء التشهد متجها بجسمه ناحية القبلة. إن هذه الهيئة الجسدية للمصلي أعني الجلوس متجها أمامه بجسمه هي الهيئة الضرورية للتسليم في معنى أنه إذ ينهي التشهد ويبدأ التسليم يجد نفسه بلا منازع في هذا الوضع. ذلك هو الوجه الركني للجلوس الذي تنتهي عليه الصلاة أعني الجسم بهيئة جلوس متجها ناحية القبلة بما هو منطقيا المعطى أ متميزا عن أي هيئة أخرى من ركوع وقيام وعن أي هيئة للجلوس نفسه تكون مغايرة لهذه ومتجهة في ناحية أخرى أي تكون معطى منطقيا مختلفا هو ب.

داخل هذا الوجه الركني للتشهد تنقسم الهيئة الجسمية نفسها إلى اثنين: القسم الأسفل من البدن حتى الكتفين من جهة والرأس من جهة ثانية. يعد القسم الأسفل القسم الثابت هاهنا بينما القسم الأعلى الذي يمثله الرأس هو القسم المتحرك. إن التشهد ودون الخروج عن هيئة الجلوس يمكن أن يتم والجسم متجه بكليته صوب القبلة بالمحافظة على الرأس في هذا الإتجاه ويكون التسليم صحيحا تماما كما يمكن أن يتم مع تحريك الرأس جهة اليمين وجهة الشمال مع المحافظة على ثبات الجزء الأسفل من الجسم متجها ناحية القبلة، وهذه من السنة أي هذا الأفضل.

لندقق جيدا إذن الفروق المنطقية التالية: الجلوس للتشهد يختلف عن الركوع والسجود والقيام اختلاف الشيء عن غيره أي اختلاف أ عن ب؛ الجلوس للتشهد يختلف من جهة كونه

هيئة قول أي هيئة لغوية عن كونه حالة جسدية أي هيئة مادية اختلاف الشيء عن شبيهه أي اختلاف أ' عن أ"؛ الجلوس للتشهد يختلف هو نفسه في هيئته الجسدية بين جزئه الأسفل الذي يظل متجها ناحية القبلة وجزئه الأعلى، الرأس الذي يمكنه البقاء على حاله أو الحركة يمينا وشمالا ليصنع الفرق بين أ وأ أي بين الهيئة الجسدية ونفسها في صيغة سنن.

- **سنن الهيئة القولية للتسليم**: لماذا التسليم الأول بالذات ركن دون الثاني الذي يكون سنة؟

لأن التسليم الأول يخرجنا من الصلاة في حين أن الثاني لا يفعل سوى أن يؤكد ذلك ويمنحه درجة أعلى. إن التسليم برمته يمينا وشمالا سنة لأن ذلك لا يتعلق إلا بمنح التسليم بهاء أكثر ولا يتعقل بالوظيفة الأساسية له وهي ختم الصلاة والتحلل منها إلى ما سواها بما هي وظيفة السلام في حد ذاته والتسليمة الأولى بالذات.

نستطيع إذن أن نقول أن التسليمة الأولى تخرجنا من أ (الصلاة) إلى ب (غير الصلاة)، ومن ثمة هي ركن في حين أن التسليمة الثانية تماما كما الإلتفات يمينا وشمالا يخرجنا من أ' (الخروج الأصلي من الصلاة الذي تم بواسطة التسليمة الأولى) إلى أ" (الخروج مرة ثانية من الصلاة الذي هو تحسين في الدرجة فقط ومنح لهذا الخروج كماله).

- **السنن المتعلقة بالقيام:**

- **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للقيام:**

وضع اليد اليمنى على اليسرى ووضعها على الصدر: هاهنا أيضا، ومثلما لاحظنا من قبل بشأن تكبيرة الإحرام والقيام لها، فإن هذا السلوك الجسدي لا يضيف شيئا جوهريا للقيام بما أن الشيء الجوهري حققته الهيئة الجسدية للقيام والإستواء له تماما كما أن القيام لتكبيرة الإحرام والتكبير نفسه قد حققا الشرط الأساس لها دونما حاجة إلى رفع اليدين إلا لغاية الكمال. بعد تكبيرة الإحرام يكون القيام كمكون أول للصلاة قد حصل ك أ بتميز عما سيأتي من ركوع ك ب وعن تكبيرة الإحرام نفسها ك ج، إلخ.، حصل في هيئته الجسدية أ' وانفتح لهيئته القولية أ". لم يبق إذن هاهنا من شيء ركني في القيام ولا حتى من واجب. الفعل الوحيد الذي يظل ممكنا هنا هو الحركة داخل الهيئة الجسمية نفسها أو القولية بتحسين درجتها. بالإمكان أن يكون القيام ونحن مطلوقي الأيدي كما يمكن أن يكون ونحن قابضي الأيدي. إن هاتين الهيئتين ممكنتان على السواء بحالة القيام إذ أنه لا واحدة منهما تشكل خروجا عن القيام مثلما يشكل الركوع خروجا عن القيام ومن بعده السجود... إن الركوع يشكل هيئة ب مقابل القيام كهيئة هي أ دليلهما أن الهيئتين تتطاردان = تتنافيان بالتتالي الزمني للواحدة ثم الأخرى، لكن القيام بحالة قبض لليدين أو بحالة سدل لهما لا يشكل فرقا بين أ وب ولا حتى بين أ' وأ" الشيء الذي ينجزه القول مقابل الحركة، وإنما فقط بين أ وأ، الشيء الذي يعني أن القيام نفسه يكون

في هيئة هي بالنسبة له أفضل من الأخرى. من ثمة كان وضع اليدين اليمنى على اليسرى سنة لا فرضا بحكم عدم تعلقه بصناعة الفرق بين قيام وركوع (بين أ وب) ولا حتى بصناعته بين الهيئة الفعلية للقيام والهيئة القولية له (بين أ' وأ") بل فقط داخل الهيئة الجسمية نفسها بين درجة لها ودرجة ثانية (بين أ وأ).

النظر إلى موضع السجود: لا يتعلق الأمر هنا أيضا بحدث جديد في الصلاة مثل جدة الركوع عن السجود أو ما شابهه أي بالعلاقة أ – ب، كما لا يتعلق بهيئة جديدة داخل القيام ذاته كجدة القول بالنظر إلى الحركة والفعل أي بالعلاقة أ' – أ". إن الأمر يتعلق بحركة داخل الهيئة الجسدية للقيام نفسها كما كان الشأن مع وضع اليدين اليمنى على اليسرى. لا يمثل النظر إلى موضع السجود حدثا مغايرا للقيام يتنافى معه بل حالة للقيام نفسه، صفة له، محمولا عليه يرفعه من درجة له إلى درجة أعلى أي علاقة بين أ وأ.

– **السنن المتعلقة بقراءة الفاتحة كركن**: تحاط قراءة الفاتحة بجملة من السنن قبلها وبعدها نذكر أهمها على النحو التالي:

أدعية الإستفتاح مثل: اللهم باعد بيني وبين خطاياي؛ سبحانك اللهم وبحمدك..

الإستعاذة قبل القراءة: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه.

البسملة سرا.

قول آمين خلف الإمام جهرا.

قراءة السورة بعد الفاتحة في الركعتين الأوليين.

سجود التلاوة.

الجهر بالقراءة في الفرض للإمام في الصلاة الجهرية وفي النافلة.

لنلاحظ هنا أن السنن لا تمثل عنصرا جديدا مثلما يمثل الركوع عنصرا جديدا مختلفا نوعيا مقارنة بالقيام والسجود. بعد ذلك فإن السنن لا تمثل حتى هيئة مختلفة للعنصر نفسه مثلما تمثل الأقوال عموما في الصلاة هيئات مختلفة مقارنة بالأفعال (التسبيح هيئة والركوع هيئة ثانية؛ حركة الركوع أو السجود هيئة والتكبير كقول هيئة ثانية...). إن الأمر هنا في السنن المحيطة بالفاتحة يتعلق بالركن نفسه (قراءة الفاتحة) ثم بالهيئة نفسها (بعلاقتها بذاتها لا بهيئة القيام كفعل). يتعلق الأمر إذن بتحسين الهيئة نفسها – هيئة الفاتحة – ورفعها في الدرجات. إن قراءة الفاتحة هي المهم بما هي الركن (وذلك ما سبق تفسير علته) أما البسملة لها سرا والإستعاذة والدعاء وخاصة قراءة السورة بعدها والجهر بالقراءة وسجود التلاوة عند الإقتضاء، كل ذلك يمثل مزيدا من الكمال يمنح للركن مع اختلاف فيه هو نفسه بين سنة وأخرى من جهة درجاتها. بحسب الكتابة المنطقية فإن كل الإضافات المحيطة بالفاتحة هنا لا تمثل عنصرا

جديدا أ مقارنة مع ب لا ولا حتى هيئة جديدة أ' مقارنة مع الهيئة أ". إن السنن هنا بما هي تحسين لهيئة الفاتحة نفسها هي إذن علاقة ل أ ب أ، إلخ. والمعنى هو أن الفاتحة نفسها تخرج من حالة أدنى في وضعها إلى حالة أعلى إلى أعلى منها...

دون المزيد من التفصيل في هذا المستوى، لنؤكد فقط أن السنة تتعلق بالشيء نفسه، الركن نفسه والهيئة نفسها بما يعني أنها تتعلق برفع الدرجات لا بتعديد الهيئات الذي يتمثل في الواجبات ولا بتوفير العناصر الذي يتمثل في الأركان.

- **السنن المتعلقة بالركوع:**
  - **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للركوع:**

رفع اليدين مع تكبيرة الإنتقال من القيام إلى الركوع: وهي سنة للأسباب نفسها المذكورة من قبل في تكبيرة الإحرام لكن طبعا في مستوى مغاير. ذلك أن الحركة الجسمية هي التي تحدث الفرق النوعي بين القيام وفعل الركوع ثم بعد ذلك وهيئة الركوع أي الفرق المنطقي بين أ وب. بعد ذلك فإن التكبير هو الذي يحدث الفرق داخل فعل الركوع نفسه بين هيئته الجسمية وهيئته القولية أي بين أ' وأ". أما رفع اليدين فإنه لن يضيف شيئا إذن إلى فعل الركوع كركن لا ولا حتى إلى هيئته القولية كواجب بل هو يتعلق بعلاقة الهيئة الجسمية بنفسها أي بتحسينها ورفع درجتها من أ إلى أ.

  - **السنن المتعلقة بالتسبيح:** تكرار التسبيح – سبحان ربي العظيم.

إن التسبيحة الأولى واجبة بينما التسبيحتان الموليتان سنة. السبب هو أن التسبيحة الأولى هي لإحداث الفرق بين الهيئة القولية والهيئة الجسمية للركوع. إنها كما رأينا من قبل أ' مقابل أ". أما التسبيحات الموالية فهي لإحداث الفرق داخل الهيئة القولية نفسها بين قاعدتها الضرورية (التسبيحة الأولى) ودرجاتها التي يمكن أن تترقى فيها (التسبيحات الموالية). هاهنا أيضا هناك تفصيل نشير إليه فحسب. ذلك أن عدد التسبيحات نفسها الذي هو ثلاثة مع إمكانية الإضافة، هو ذاته خاضع إلى المنطق نفسه. إن التسبيحة الأولى تفتك بواسطتها الهيئة القولية نفسها من الهيئة الفعلية وتتحدد ك أ" مثلا. لكنها هاهنا لم تتجاوز الضروري فيها أي كونها موجودة فحسب في أدنى مستوى لها. إن هذا المستوى هو الأدنى لكون القول وإن تميز عن الفعل إلا أنه لم يتميز كقول أ مقابل قول أ. التسبيحة الثانية هي إذن تمييز داخل القول نفسه لقول عن شبيهه. بعد ذلك فإن القول الذي يتميز عن شبيهه يظل في ذاته مختلطا غير مظهر لممكناته التي هي تجلياته الخاصة. التسبيحة الثالثة معنية إذن بتمييز القول عن ذاته. ليس ثمة بعد ذلك غير تكرار هذا أي الحركة في الممكن المفتوح على اللاتناهي. من ثمة إمكانية الإضافة على التسبيحات الثلاث بقدر الإستطاعة رغم أن المهم يحصل في التسبيحات الثلاث والأهم يحصل في التسبيحة الأولى وحدها.

بعد ذلك فإنه من السنة أيضا الذكر والدعاء بعد التسبيح كقول: "سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي"، "سبوح قدوس ربنا ورب الملائكة والروح"، "سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة". إن كل هذا لا يتعلق إلا بالإرتقاء بالهيئة القولية إلى أكمل درجاتها الممكنة ولا يتعلق بتمييزها عن الهيئة الفعلية كما هو شأن التسبيحة الأولى كما لا يتعلق طبعا بتمييز الركوع ذاته عما سواه الذي كان دور فعل الركوع الجسمي نفسه.

• **السنن المتعلقة بالرفع من الركوع:**

– **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للرفع من الركوع:**

رفع اليدين مع تكبيرة الرفع من الركوع: الملاحظات نفسها الآنفة حول رفع اليدين تعاد هاهنا أيضا.

– **السنن المتعلقة بالهيئة القولية للرفع من الركوع:** قول "حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه"، "لربي الحمد لربي الحمد".

واضح هنا أيضا أن الواجب قد تعين قبل هذا في قول "سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد". إن هذا القول هو الذي بواسطته تميزت الهيئة القولية للرفع من الركوع عن الهيئة الجسمية أي أ' عن أ''. لم يبق إذن بعد ذلك من معنى إلا لأن تتميز الهيئة القولية نفسها عن نفسها بأن تزيد في درجة كمال الهيئة. إن الحمد الذي تم إعلانه في الواجب "ربنا ولك الحمد" يتم رفعه في الدرجة "حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه" (وفي أدعية أخرى: "ملء السماوات والأرض..."). إن الفرق هنا إذن ليس بين الوضع الجسمي، الرفع من الركوع، وبين القول "ربنا ولك الحمد"، بل هو بين "الحمد" و"الحمد الكثير المبارك فيه..ملء السماوات والأرض". إنه إذن فرق الحمد عن نفسه، أو بالكتابة المنطقية فرق أ عن أ.

• **السنن المتعلقة بالسجود:**

– **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للسجود:** يكون السجود على سبعة أعظم: الوجه – اليدان – الركبتان – أطراف أصابع القدمين. بعد ذلك فإن هيئته تكون بالنسبة للساجد ب:

– إبعاد كوعيه عن جنبيه.
– إبعاد بطنه عن فخذيه.
– إبعاد فخذيه عن ساقيه.
– التفريق بين ركبتيه في السجود.
– إقامة قدميه.
– جعل بطون أصابع قدميه على الأرض.
– القدمان تكونان مرصوصتين أثناء السجود.

من الواضح أن السجود يكون حتى إذا أخل المصلي بهذه الشروط له. إذ لو افترضنا

أن يضع الساجد منكبيه مثلا لا كفيه فقط أو وضع بطن قدميه لا أصابعه فقط فإن ذلك لا يخل بمعنى السجود، لكنه يخل بكماله. إن السجود يكون بواسطة الحدود الدنيا التي تميزه عن الركوع وغيره. بعد ذلك فإن كل ما سواه ليس لتمييز السجود عن غيره بل عن نفسه في الدرجات، من ثمة سنيته. هكذا أيضا فإن عدم إبعاد الكوعين مثلا إلى الجنبين إنما يتميز عن تقريبهما أي داخل السجود نفسه لا في علاقة للسجود بغيره. هكذا الشأن مع كل ما تبقى بما هي فروق داخل السجود نفسها.

– **السنن المتعلقة بالهيئة القولية للسجود:** تكرار التسبيح – سبحان ربي الأعلى.

الملاحظات نفسها التي أبديناها بشأن تكرار التسبيح في الركوع تصدق هنا أيضا بالصيغة نفسها في الركوع. فالتسبيحة الأولى واجبة لأنها بواسطتها تتميز الهيئة القولية للسجود عن هيئته الجسمية أي أ' عن أ'' وقد كانت الهيئة الجسمية نفسها قد ميزت من قبل السجود كركن عن الركوع كركن أي ميزت أ عن ب. لكن التسبيحة الثانية والثالثة تميزان داخل الهيئة القولية نفسها درجاتها، درجة استقلال الشبيه عن شبيهه ودرجة التميز الذاتي للقول وظهوره. وكالعادة فإن ما يزيد على هذا من تسبيح أو ذكر ودعاء (وهي عين الصيغ التي رأيناها في الركوع) ليس سوى السلوك الممكن في اللامتناهي. إن ما بعد التسبيحة الأولى إذن هو حركة ارتقاء داخل الهيئة القولية نفسها أي بالكتابة المنطقية حركة بين أ و أ.

• **السنن المتعلقة بالقيام للركعة الثانية:**

جلسة الإستراحة: وهي جلسة خفيفة يقوم بها المصلي حينما يفرغ من الركعة الأولى لينهض إلى الثانية. إن الضروري هنا أعني ما يمثل الركن هو الكف عن السجود الثاني من الركعة الأولى وقطعه بالنهوض إلى الركعة الثانية، ذلك ما يمثل انتقالا من المعطى المنطقي أ (السجود) إلى المعطى ب (الرفع منه إلى القيام الثاني). هذا الفعل هو الأساس الذي يفصل ركنا عن آخر. بعد ذلك فإن التكبير هو ما يميز في هذا الفعل ذاته هيئته الفعلية أ' عن هيئته القولية أ''. أما الجلسة الخفيفة بين الركعتين فإنها إضافة داخل فعل الرفع ذاته من السجود كهيئة جسمية والذي هو قائم لامحالة كركن. إن هذه الجلسة إذن تتعلق بالفرق في حدود الهيئة الجسمية بين كونها حركة مباشرة من السجود إلى القيام أ وبين كونها حركة متوسطة بجلسة بينهما \ أعني أنها تتعلق بفرق الشيء عن نفسه بين درجة وأخرى من درجاته. الأمر يتعلق هنا بحركة طويلة المدى بدون استراحة من السجود إلى القيام وبينها هي نفسها تكون مع استراحة في الطريق تستكمل بعدها الحركة حتى القيام.

• **السنن المتعلقة بالجلوس بين السجدتين:**

– **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية للجلوس:** وهي أساسا: الإقعاء: وهو أن ينصب المصلي القدمين ويجلس على العقبين؛ الإفتراش: وهو أن ينصب اليمنى ويفترش

اليسرى. وفي الإفتراش، من السنة وضع يديه على فخذيه ويكون موضعهما قريبا من ركبتيه بحيث تسامت رؤوسهما الركبة ولا يضر في أصل السنة انعطاف رؤوس أصابعهما على ركبتيه.

واضح أن كل هذا ليس هو ما يميز الجلوس بين السجدتين مثلا وغيره. ذلك أنه بالإمكان افتراض الجلوس دون إقعاء أو افتراش ويكون مع ذلك الجلوس بين السجدتين كأن يكون ذلك على المؤخرة كلها أو ما شابه ذلك. لذلك فإن الإقعاء أو الإفتراش لا يتميز بهما الجلوس عن السجود أو نحوه بل فقط هو يتميز بهما عن نفسه بين درجة ودرجة أعلى. من ثمة سنية الإقعاء والإفتراش داخل ركنية الجلوس نفسه.

– **السنن المتعلقة بالهيئة القولية للجلوس**: الدعاء: "اللهم اغفر لي وارحمني واهدني"، "رب اغفر لي، رب اغفر لي".

واضح أن المهمة الأساسية في الجلوس أو المهمة الركنية هي التي تنجزها الحركة الجسمية للجلوس نفسها أعني المهمة التي يتميز بها السجود أ عن الجلوس ب. بعد ذلك فإن القول داخل الجلوس نفسه أو الهيئة القولية للجلوس هي التي تتميز بها هيئته الأولى أ' عن هيئته الثانية أ''. الأصل في الشيء إذن أن القول هنا، الدعاء الآنف واجب بحسب صيغته المنطقية المذكورة. من ثمة الإختلاف فعلا لدى الفقهاء بين من يعد الدعاء جملة في هذا الموقع من الصلاة سنة وبين من يعده واجبا يجبر بسجود قبلي إذا تم إغفاله.

البين، بحسب المنطق المتحكم ببنية الصلاة الذي نحن بصدده، أن الدعاء هنا واجب لا سنة فقط باعتبار أن مهمته لا تتعلق بتحسين درجة هيئة ما، الهيئة القولية بل بإحداث الفرق بين الهيئة القولية والهيئة الفعلية الجسمية.

• **السنن المتعلقة بالتشهد**:

– **السنن المتعلقة بالهيئة الجسمية**: الإفتراش في التشهد الأول والتورك في التشهد الثاني. الإفتراش كما قلنا هو الجلوس على الرجل اليسرى مع نصب اليمنى والتورك هو نصب اليمنى وإخراج اليسرى من تحت الساق الأيمن.

إن الأمر لا يتعلق هنا بالجلوس للتشهد ذاته الذي يختلف كركن أ عن السجود وعن غيره من الأركان ب، ج، د... لا يتعلق الأمر أيضا بفرق الهيئة القولية للتشهد (التحيات لله...) عن الهيئة الجسمية أعني الجلوس له أي بالفرق في التشهد بين أ' وأ''. الفرق هنا هو داخل الهيئة الجسمية نفسها بين الجلوس وصفاته = بين الجلوس بصفة أو بصفة أخرى أفضل منها. الإفتراش والتورك كصفتين للجلوس بين التشهد الأول والثاني هما الصيغ الأكثر دقة لهيئة الجلوس، وذلك موضوع تفسير آخر. المهم هنا أن الفرق بين الجلوس بأي صيغة كانت وبين الجلوس بصيغة محددة هي الإفتراش والتورك ليس فرقا بين الجلوس وغيره أو بين طبيعته المادية وطبيعته الصورية بل بين درجة أ من طبيعته المادية نفسها ودرجة أ.

- **السنن المتعلقة بالهيئة القولية**: الدعاء آخر التشهد قبل السلام مثل: "اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر"، "اللهم إني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار".

واضح أن الدعاء يأتي بعد أن يكون التشهد قد تمت صورته التي تميزت بها الهيئة القولية للجلوس عن الهيئة الجسمية أي تميزت منطقيا أ' عن أ". إن آخر التشهد الكامل كما أوردناه من قبل هو الدعاء المتعلق بالصلاة على النبي ص (الصلاة الإبراهيمية). من ثمة فإن الدعاء الوارد كسنة لن يكون عدا حركة داخلية للتشهد نفسه بل وللدعاء نفسه أي حركة في درجاته التي تعني إحداثا للفرق بين أ و أ لا غير.

4 – الوعي المختلف بالقسمة الفقهية للصلاة:

أ – إمكانية أولى في التفكير:

تتكون الصلاة من شروط هي الطهارة والوقت والقبلة والنية ثم من مكونات بأنواعها مثل تكبيرة الإحرام والقيام والركوع والسجود وتكرر ذلك بعدد محدد بحسب كل صلاة ومن حركات ولغة وشروط نفسية (نية – خشوع..). إننا نفهم كل ذلك بما هو مكونات الكائن بعامة الذي هو جملة من الصلات المحددة للحدود والذي يتركب بحسب العلاقات المنطقية أ – ب / أ' – أ" / أ – أ. ورغم عدم الوضوح في ذلك وصعوبة هذا الإدعاء إلا أننا ننبه إلى دقة هذا الترتيب شريطة أن نفهم المفاصل الدقيقة للصلاة التي تنتهي عندها كل تركيبة لتبدأ غيرها. لكي نبرهن على ذلك نلفت الإنتباه إلى جدارة التفكير بحسب البنية المنطقية الآنفة للصلاة من خلال أمثلة مباشرة من مكونات الصلاة الهدف منها أن نبين إلى أي مدى يقع كل مكون من مكوناتها تحت العلاقات أ – ب / أ' – أ" / أ – أ:

لنلاحظ جيدا بنية الصلاة بحسب طبيعة الإختلاف داخلها بين عنصر وآخر وهيئة وأخرى للعنصر نفسه ومرة وأخرى للهيئة نفسها. تتكون أدنى صلاة من قيام وركوع وسجود يعاد كله على الأقل مرتين أي في ركعتين. إذا أمعنا النظر فإن القيام يحصل مرة أولى ثم ثانية وهكذا الركوع مرتين والسجدتان تعادان معا مرتين. ثمة إذن في كل صلاة العلاقة أ' – أ" بالنسبة لكل عنصر من عناصرها أي معاودة عناصرها مرتين أو أكثر. إنها الركعة نفسها تعاد مرتين ك أ' ثم ك أ". من الملاحظ هنا أنه حيث تكون ركعتان ثمة تدخل لمكون آخر للصلاة هو التشهد الذي يكون كلما أتمت ركعتان، الشيء الذي يعني أنه العلاقة الرابطة لركعتين أ' – أ". لكن وحدة العلاقة المنطقية أ' – أ" هي ما لاحظنا من قبل أنها الإمكان في معنى الكمون. التشهد في الصلاة هو إذن بتأويله الأكثر معقولية الكمون.

قبل ذلك الركعة الواحدة، وقبل أن تعاد أي قبل أن تعود على نفسها بالتكرار، هي أولا تتعين أي تستجمع مكوناتها المختلفة بعضها عن بعض وهي الركعة نفسها. أعني بمكوناتها القيام والركوع والسجود. واضح هنا أن القيام ليس هو عينه الركوع الذي ليس هو أيضا عينه

السجود مثلما كانت الركعة هي عينها الركعة الأخرى في العلاقة السابقة. القيام والركوع والسجود لا يمكن كتابتهم إذن منطقيا ك أ – أ– **أ** أي الشيء نفسه يتكرر ويعود على ذاته. لكن القيام والركوع والسجود لا يمكن أيضا كتابتهم ك أ – ب – ج أي كعناصر خارج الهوية الواحدة. ذلك أنه من الواضح أنهم ينتمون جميعا إلى الهوية نفسها وهي الركعة الواحدة أ مثلا. هذا يعني أن القيام والركوع والسجود لا يمكن كتابتهم إلا ك أ' – أ'' – أ'''.

بقي أنه قبل الدخول في تكرار الركعة على نحو أ – أ وقبل الدخول في تعيينها ك أ' – أ'' وبعد إنهاء كل ذلك ثمة أيضا مكونات للصلاة لندقق بشأنها الوعي أعني تكبيرة الإحرام في الأول والتسليم في الآخر وقبل ذلك شروط الصلاة من نية وطهارة وقبلة ووقت. إنه من الواضح أن تكبيرة الإحرام تقع بالضبط على حدود الصلاة مع غيرها أي مع ما ليس صلاة وهكذا شأن التسليم. بواسطة تكبيرة الإحرام يسلب ما سوى الصلاة من حياة عامة وندخل في الصلاة أما بواسطة التسليم فنسلب الصلاة للخروج إلى ما سوى الصلاة. في تكبيرة الإحرام كما في التسليم تقع إذن بالإيجاب والسلب الصلاة وغيرها مرة بمرة أي العلاقة المنطقية أ – لاأ أو أ – ب التي يتم الإعداد لها مع شروط الصلاة.

لكي نلخص هذه الإمكانية في التفكير نقول: إن الصلاة يمكن فهمها على الوجه الأدق بحسب العلاقات المنطقية التالية:

- الإمكان المطلق أ – ب أو اللاتحدد: ويتمثل في شروط الصلاة.
- التعين المطلق أ – ب أو التحدد: ويتمثل في تكبيرة الإحرام والتسليم.
- الإمكان الواسع أ' – أ'' أو القوة: ويتمثل في القيام.
- التعين الواسع أ' – أ'' أو الفعل: ويتمثل في الركوع والسجود.
- الإمكان المفرد أ – أ: ويتمثل في التشهد.
- التعين المفرد أ – أ أو الظهور: ويتمثل في الركعتين أو الركعة الواحدة معادة مرتين.

الصلاة إذن ككائن مطلق الدلالة أولا يتمثل بعده المكاني الذي يتعلق به سؤال التحدد في الشروط ثم في تكبيرة الإحرام وفي التسليم ويتمثل بعده الزماني الذي يتعلق به سؤال التعين في القيام والركوع والسجود ويتمثل بعده الهيئي الذي يتعلق به سؤال الظهور في التشهد وفي معاودة الركعة مرتين أو أكثر.

ب – إمكانية ثانية في التفكير:

لكن هذه الإمكانية في التفكير كنا بدأناها من أخذ مكونات الصلاة على نحو جزئي إذ فكرنا من جهة تكرار القيام والركوع والسجود. لكننا ننبه الآن أن هذه المكونات تقع أولا داخل بنية الركعة كاملة لتشكل قبل كل شيء عناصر هي أ – أ– **أ** للركعة الواحدة التي تتكرر ك أ' – أ'' – أ'''. لنعد إذن قراءة بنية الصلاة على هذا النحو:

ثمة أولا ما يمكن تأكيده ك علاقة أ – ب في بنية الصلاة وهو تكبيرة الإحرام والتسليم المميزين للصلاة عن غيرها وهي المسافة الكبرى هاهنا. بعد ذلك فإن الصلاة تتكون من مسافة وسطى هي الفاصلة بين الركعة والركعة الأخرى الموثوقتين بعضهما إلى بعض بالتشهد. إن الركعتين لا تتميزان بمثل ما تتميز الصلاة عما سواها بل هما تتميزان داخل الصلاة نفسها ك أ' وأ''. إن الركعة الأولى ليست هي نفسها الثانية لكنها من جهة المكونات هي نفسها تعينت أولا في هيئة الركعة الأولى ثم ثانيا في هيئة الركعة الثانية.

أخيرا فإن الركعة الواحدة هي نفسها تتميز عن نفسها من حيث تكوينتها بما هي أولا قيام ثم ركوع ثم سجود. إن هذه المكونات ليست متخارجة عن بعضها تخارج غير الصلاة عن الصلاة أي تخارج أ عن ب لكنها ليست أيضا متخارجة تخارج ركعة عن أخرى شبيهتها أي أ' عن أ'' بل على الوجه الحصري تخارج أ عن أ أي تخارج المتعين عن نفسه ككمون ثم ظهور.

لنعد إذن ترتيب الوعي بالصلاة على النحو التالي:

تعود مكونات الصلاة ككل كائن إلى علاقات منطقية محددة على النحو التالي:

– الشروط وتكبيرة الإحرام والتسليم وهي منطقيا اللاتحدد والتحدد الموجب والتحدد السالب وهي البنية الخارجية للصلاة أي العلاقة أ – ب أعني الفرق بين الصلاة وغيرها أو بين الشيء وغيره.

– الركعات التي أقلها اثنتان والتشهد وهي منطقيا القوة والإثبات والنفي أي العلاقة المنطقية أ' – أ'' إذ الفرق هنا هو فرق ركعة أولى عن ركعة ثانية أي الشيء وشبيهه.

– القيام والركوع والسجود وهي منطقيا الكمون والظهور أي العلاقة المنطقية أ – أ إذ الفرق هنا ليس حتى بين ركعة وشبيهتها بل داخل الركعة الواحدة بين مكون لها ومكون ثان. إنه الشيء نفسه هنا يكون ممكنا ثم يظهر في الركوع ثم يعود على نفسه في السجود.

ج – البنية المنطقية للصلاة:

يمكننا على أساس هذا التدقيق أن نتبين الصلاة من خلال المفاهيم الفلسفية المركزية التي نفكر بواسطتها. لنستعد المكونات الآنفة للصلاة:

– الشروط بما هي اللاتحدد في الصلاة: قلنا من قبل أن الكائن يبدأ من الممكن أي بأن يستجمع شروط إمكانه، الشيء الذي يعني خروجه من المطلق واتخاذه مسافة عن المستحيل. إنها الحركة الأولى التي يحدث بها الكائن فرقه الأول بعد أن كان مطلق الدلالة وهو فرقه عن غيره من حيث الممكن كأعلى حركة يبدأ بها الكائن وجوده. لقد بينا من قبل أنها الحركة المكانية أو حركة التحيز مطلقا مقابل الآخر. ما ينجز هنا هو المكان الفارغ الخالص الذي تبدأ به رحلة الكائن نحو الوجود. لندقق هنا أن كل ما يتعلق بالشروط خاصيته الأساسية تفريق الصلاة عما سواها (لا تفريق الصلاة عن شبيهها ولا عن نفسها) من حيث الممكن (لا

من حيث الفعل):

– النية: وهي سلوك قلبي فارق يتجه صوب الصلاة لإقامتها ويقصي ما سواها قبل أن يتحول إلى تجسيده. وهو يحدث قبل الدخول في الصلاة بما يعني أنه يقع خارج زمانها العيني أي في مستوى ممكنها. إنه لا يتعلق إذن بتمييز داخل الصلاة عينها بل بتمييز يقع على حدودها مع غيرها ثم هو لا يقع تعيينا لذلك بل إعدادا للتعيين أي في مستوى الممكن لا الفعل.

– القبلة: وهي تقع أيضا خارج المكونات الخاصة بالصلاة. إنها جهة مكانية يتم التوجه نحوها إعدادا للدخول في الصلاة. هي لذلك تقع في الممكن قبل الفعل وهي الشرط المكاني الذي يجب توفره باستقباله حتى تصبح الصلاة ممكنة أولا. لا تميز القبلة الصلاة عن نفسها بل عما ليس صلاة بالمرة أي عن خارجها، عن غيرها.

– الوقت: وهو الآخر مكون غير داخلي للصلاة يجب أن يتوفر أولا حتى تصبح الصلاة ممكنة في الزمان قبل أن يتم تعيينها. هاهنا أيضا لا يميز الوقت الصلاة الواحدة عن نفسها بل هو يميز الصلاة عن صلاة غيرها إذ بالوقت يتميز الصبح عن الظهر، الشيء الذي لا يشبه الركوع مثلا الذي يميز الصلاة الواحدة عن نفسها في حالة الركوع أو السجود أو القيام.

– الطهارة الكبرى والصغرى: وهي الأخرى شرط خارجي يتم قبل الصلاة وإعدادا لها لا مكون داخلي لها. يتعلق الأمر هنا أيضا بجعل الصلاة ممكنة بعد أن كانت قبل ذلك ملقاة في المطلق غير ذات هوية تشير إليها. الطهارة هي الإعداد الهيئي للصلاة تماما مثلما القبلة إعداد مكاني لها ومثلما الوقت إعداد زماني.

حينما تنوى الصلاة إذن وتتم الطهارة لها الكبرى والصغرى ويحل الوقت وتستقبل القبلة فإن ما يكون قد حصل منطقيا هو اللحظة الأولى لإنجاز الصلاة وهو الممكن أي تكون الصلاة قد أصبحت قابلة لتمييزها عن غيرها حيث أصبحت باستجماع ممكنها موحدة وغيرها أي حاصلة على وحدة فارغة لها مع نفسها بما هي مخترقة من ضدها. قبل هذا الإعداد للممكن لم تكن هذه الوحدة الفارغة قائمة بحكم تلاشي الكل في المطلق. ليس ثمة أصليا ككائن غير المطلق أولا الذي لا يتميز فيه كلي عن متفرد أي فراغ عن امتلاء.

توفير شروط الصلاة هو إذن حركة خروج الصلاة كمطلق إلى الوحدة الفارغة لها مع غيرها وهي حركة إنجاز اللاتحدد في بنية الكائن والتي تعني الممكن المكاني الذي يتسع للشيء وغيره سواء غير الصلاة تماما بالنسبة لبعض الشروط أو غير الصلاة القائمة مقابل صلاة ثانية غير قائمة بالنسبة لشروط أخرى. من ثمة فإن شروط الصلاة أعني محض توفر الشروط من نية وطهارة ووقت وقبلة لا تمنع أن تكون غير الصلاة حاصلة بداخلها بتفاوت بين هذه المكونات نفسها لممكن الصلاة. المعنى أنه يمكن للواحد وهو طاهر ومتهيئ للصلاة أن ينجز أفعالا أخرى غير الصلاة مثلما بينا من قبل وأن يشتغل بالحياة العامة والبيع والشراء ما دامت

الصلاة لم تقم بعد. ذلك أن الشروط خارجة مثلما أكدنا عن الصلاة المتعينة وأنها الممكن الذي يتسع لها بعد ولغيرها ويبدأ في التضيق شيئا فشيئا كلما حلت الصلاة العينية حتى ينسحب الغير تماما بتكبيرة الإحرام وتستوي الصلاة وحدها.

شروط الصلاة هي إذن اللاتحدد في بنية الصلاة وذلك ليس عدما لكنه الممكن الواسع الذي يمتد للصلاة وغيرها. اللاتحدد هو ما به يصبح الشيء ممكنا على الإطلاق دون أن يكون غيره مستحيلا بعد. نعيد القول أنه اللحظة الأولى لخروج الشيء إلى الوجود وهو اللحظة التي تلي مباشرة الوضع المطلق للشيء بما هو الوجود الحق لآخر. الشروط هي منطقيا لحظة أ = ب.

– تكبيرة الإحرام بما هي التحدد الموجب في الصلاة / التسليم بما هو التحدد السالب: مع تكبيرة الإحرام فقط تكون اللحظة في وجود الشيء التي يقصى فيها الغير ك ب ليثبت هو ك أ. لا يتعلق الأمر هنا بالممكن الجامع للشيء وغيره بل بالتحدد الذي لا يكون فيه شيء إلا على حساب الثاني وأساسا على حساب ضده. هاهنا تتحول الصلاة من كونها ممكن فحسب أعد شروط تحدده إلى كونها تحدد ضيق لا يتسع إلا للصلاة وينفي ما سواها أي يحرم ما ليس صلاة. تكبيرة الإحرام هي إذن لحظة تحدد الصلاة التي تعني ضرورة إثبات ذاتها ونفي غيرها أو تحريمه. من ثمة انتهاء كل ما يمكن فعله من غير الصلاة قبل تكبيرة الإحرام والذي ظل ممكنا خلال توفير الشروط أي خلال تهيئة اللاتحدد في بنية الصلاة. مع تكبيرة الإحرام تصبح الكتابة الدقيقة للصلاة هي أ # ب التي يمكن أن تكون أيضا: الصلاة+ اللاصلاة–.

بالمقابل فإن استكمال الصلاة ينتهي بالتسليم الذي هو من جديد علاقة للصلاة بغيرها أي العلاقة أ # ب لكن هذه المرة حيث الصلاة– اللاصلاة+. التسليم هو اللحظة التي تعود فيها الصلاة على ما أثبتته بالنفي وعلى ما نفته بالإثبات إعلانا لاكتمال الكائن من جهة بنيته المنطقية في الهيئة الأساسية الأولى له وهي المكان أي تحدده المكاني بما يعني بداية الحدود المكانية لكائن جديد.

واضح إذن أن العلاقات في شروط الصلاة وفي تكبيرة الإحرام وفي التسليم هي علاقات خارجية للصلاة بغيرها لكن على نحو مختلف، أولا على نحو ممكني في الشروط وثانيا على نحو تحددي في تكبيرة الإحرام إثباتا للشيء ونفيا لغيره ثم في التسليم نفيا للشيء وإثباتا ممكنا لغيره أي عودة مختلفة للممكن الأول.

– تكبيرة الإحرام بما هي في وجهها الثاني القوة في الصلاة / الركعتان بما هما الأفعال / التشهد بما هو تعين القوة في كمون: بتكبيرة الإحرام تكون الصلاة / الكائن قد تحدد ك أ سالبا ب التي تخرج عن الصلاة ليعود إليها الإثبات بنفي الصلاة مع التسليم. قلنا من قبل

أن التحـدد المكانـي هـو فـي هيئتـه الثانية الفراغ الزماني أو اكتشـاف الزمـان كممكن جديد هو القوة. بتكبيرة الإحرام تكون القوة قد تهيأت لتدخل الصلاة في حركة زمانية للتمييز بين ركعة وأخرى. يجب الإنتباه هنا إلى أن تكبيرة الإحرام ليست إعلانا لبداية الركعة الواحدة بل لبداية الركعتين أو أكثر. ذلك أنه بين تكبيرة الإحرام والتسـليم تقع الصلاة برمتها التي أقلها ركعتان. بتكبيـرة الإحـرام إذن تكـون الصـلاة قـد فتحت على ممكن إنجاز ركعتين على الأقل أي أ' وأ" الشـيء الذي يعني أن شـيئا دقيقا ينجز فور الفراغ من تكبيرة الإحرام وهو يمثل وجهها الآخر أعني القوة.

القوة كما لاحظنا من قبل لا تتسع للتعين في ماهيتين هما الكائن وغيره مثلما كان الشأن مـع اللاتحـدد والمتعلـق بهمـا منطقيـا مـا يكون ومـا لا يكون بل في جسـمين أو هيئتين لماهية واحدة هما الشـيء وشـبيهه المتعلق بهما منطقيا الإثبات والنفي. ذلك ما يمثله الركوع والرفع منه بما هما إيجاب وسلب يقعان في حدود الهوية الواحدة هي الصلاة (لا الصلاة وغيرها كما كان الشأن مع تكبيرة الإحرام والتسليم). في التكوينة الداخلية للصلاة يمثل الركوع والرفع منه التعين وسـلبه لفائدة التعين الآخر وسـلبه. الركوع هو الخروج عن القوة للتعين في أ' دون أ" تماما كما كانت تكبيرة الإحرام تعينا في أ دون ب. إن التعين هاهنا كما هو واضح أضيق من التعين الأول المكاني الذي ينزل من اللاتحدد بينما ينزل التعين الزماني من القوة فقط. لذلك فإذا كانت حدود التعين الأول تمتد بين الصلاة وغيرها فإن حدود التعين الثاني تمتد فقط بين الركعة والركعة الأخرى داخل الصلاة عينها ودون الخروج منها أي بالخروج من أ' إلى أ" ثم العودة من أ" إلى أ'.

– القيـام بمـا هـو الكمـون الفـارغ فـي الصـلاة / الركوع بما هو الظهـور في الصلاة / السجود بما هو تعين الكمون، عودة الكمون: يقع القيام بالنسبة للركوع والسجود الموقع نفسه الذي لتكبيرة الإحرام بالنسبة للركعتين والتشهد والذي لشروط الصلاة بالنسبة لتكبيرة الإحرام والتسليم لكن على نحو في كل مرة مختلف. ذلك أن الشروط هي ممكن الصلاة على الإطلاق أو لاتحددها الفارغ بينما تكبيرة الإحرام هي تحددها وخروجها من الممكن في حين أن التسليم عـودة الصـلاة إلـى اللاتحـدد وهو في حالـة امتلاء. هكذا أيضا فإن تكبيرة الإحرام هي الممكن الفارغ من جديد بمعنى القوة في حين أن الركعتين هنا هما الفعل أي تعين القوة بينما التشهد هو القوة المتعينة وقد عادت بعد الخروج في ركعتين. بعد ذلك فإن القيام هو الممكن الفارغ بالنسـبة للركوع والسـجود. لكن القيام ممكن في المعنى الأكثر ضيقا للكمون الذي يظهر في الركوع ويعود على ذاته في السجود. إنه بالإمكان أن نلاحظ هذه الفروق بوضوح بين مستويات الممكن في الصلاة من خلال ملاحظة درجة التعين فيها. ذلك أن شـروط الصلاة كما هو بين واسـعة جـدا فـي بنيـة الصـلاة وهي علـى درجة عالية من عـدم التعين لعـدم انتمائها أصلا إلى

المكونـات الداخليـة للصـلاة. أكثـر من ذلـك درجة التعين التي لتكبيرة الإحـرام لكنها بعد أقل تعينا من القيام لاتساعها للركعتين جميعا في حين يتسع القيام للركوع والرفع منه فقط.

تضيق بنية الصلاة إذن كما هو ملاحظ من اللاتحدد الذي في الشروط والتحدد في تكبيرة الإحـرام أي العلاقـة أ – ب إلـى القـوة التـي في تكبيرة الإحـرام والتعين الذي في الركعتين أي العلاقة أ' – أ'' حتى الكمون الذي في القيام والظهور الذي في الركوع أي العلاقة أ – أ.

لنعد فهم الصلاة الآن على ضوء التدقيقات الآنفة. الصلاة كائن منطقي بنيته التالية:

- الشروط وتكبيرة الإحرام والتسليم علاقته أ – ب – ج.
- تكبيرة الإحرام والركعتان والتشهد علاقته أ' – أ'' – أ'''.
- القيام والركوع والسجود علاقته أ – أ – **أ**.

العلاقة الأولى هي في بنية الشيء ما يكون وما لا يكون له أي ماهيته المتميزة عن ماهية ثانيـة، الشـيء الـذي يعنـي أيضـا البعـد المكاني من الشـيء؛ العلاقة الثانية هـي الإثبات والنفي داخل ما يكون للشيء نفسه أي الفرق بين الهيئات المختلفة للماهية الواحدة وهو البعد الزماني للشـيء؛ العلاقة الثالثة هي الصحة والخطأ أي عودة المثبت نفسـه أو المنفي نفسـه على نفسـه وهو البعد الهيئي للشيء.

داخل هذه القسمة نفسها فإن المكونات الثلاثية لها مقسمة هي بدورها بحسب العلاقات المنطقية عينها. مثلا:

- الشروط داخل البعد الأول المكاني الذي يتميز فيه الشي (ما يكون) عن غيره (ما لا يكون) هي العلاقة أ – ب أي المكون الذي تتميز به الصلاة عن غيرها مطلقا في حين أن تكبيرة الإحرام هي العلاقة أ' – أ'' أي المكون الذي تتميز به الصلاة عن غيرها ما دامت متعينة بينما التسليم هو العلاقة أ – أأي المكون الذي تتميز به الصلاة عن غيرها وقد عادت إلى الممكن من جديد أي وهي متعينة في اللاتحدد وتميزت مطلقا عن نفسها.
- تكبيـرة الإحـرام داخـل البعـد الثاني الزمانـي الذي يتميز فيه الإثبات عـن النفي هي العلاقة أ – ب أي المكون الذي يتميز به الشيء عن شبيهه مطلقا أي البعد الأول عن البعد الثاني بينما الركعتان هما العلاقة أ' – أ'' هاهنا أي المكون الذي يتميز به الشيء عن شبيهه بشكل واسـع في حين أن التشـهد هو العلاقة أ – أأي المكون الذي يتميز به الشـيء عن شـبيهه حصريا.
- القيام في البعد الثالث الهيئي هو العلاقة أ – ب أي المكون الذي يتميز به الشيء عن نفسه مطلقا في حين أن الركوع هو العلاقة أ' – أ'' أي المكون هاهنا الذي يتميز به الشيء عن نفسه واسعا في حين أن السجدتين هما العلاقة أ – أأي المكون الذي يتميز به الشيء عن

نفسه حصريا[1].

بلغة أكثر وضوحا، وإذا رسمنا صورة الصلاة ككائن منطقي، فإن ما سنحصل عليه هو التالي:

الرأس أي المعرفة: الشروط وتكبيرة الإحرام والتسليم.

الجسد أي الوجود: تكبيرة الإحرام والركعات والتشهد.

الصدر واليدان أي القوة: القيام والركوع والسجود.

لقد قلنا من قبل أنه في الرأس أي في المعرفة يقع الغير (بمعنى أنه بإمكان الكائن أن يعرف غيره تماما) في حين أنه في الجسد لا يقع إلا الشبيه (في معنى أنه ليس بإمكان الكائن أن يدخل إلى جسده إلا شبيهه من ماء يشربه أو غذاء يأكله أو هواء يتنفسه أو جنسه الآخر يتعاطى معه الجنس) بينما في القوة لا تقع إلا الذات (في معنى أن ما يمكننا فعله هو صورتنا نحن أنفسنا فقط وما هو كامن فينا نظهره لكنه صورة فقط).

(1) داخل هذه القسمة نفسها مرة أخرى فإن كل عنصر ينحل هو بدوره إلى البنية المنطقية نفسها لكل كائن. مثلا:

الشروط الممكنة بما هي النية والوقت والقبلة والطهارة، هي عينها تنقسم إلى شروط مطلقة تماما للصلاة وهي التي تميز الصلاة عما ليس صلاة قط مثل الطهارة والقبلة بما هي شروط لكل صلاة على الإطلاق أي بما هي في بنية الشروط نفسها العلاقة أ – ب وإلى شروط تميز صلاة عن أخرى مثل الوقت الذي تختص به كل صلاة على حدة أي بما هي العلاقة المنطقية أ' – أ''، وإلى شروط تميز الصلاة الواحدة نفسها مطلقا عن نفسها مثل النية، والمعنى هو أن النية تقع في الأول إذ ننوي الصلاة على الإطلاق ونشرع في توفير الشروط لها لتميز الصلاة عن غيرها كما تقع حين تكبيرة الإحرام لنميز صلاة عن صلاة ثانية أي لتكون العلاقة المنطقية أ – أ.

داخل هذه المكونات الأخيرة للشروط نفسها فإن البنية المنطقية القارة للكائن تظل قابلة للتمييز هنا أيضا. مثلا:

الطهارة هي أولا طهارة كبرى من الجنابة وهي ما يميز الطهارة على الإطلاق عما ليس طهارة، عن النجاسة أي العلاقة المنطقية لها أ – ب ثم الطهارة الصغرى التي تميز الطهارة نفسها بين هيئة لها كلية وهيئة مخصوصة أي العلاقة المنطقية أ' – أ''.

هاهنا أيضا فإن القسمة المنطقية لازالت ممكنة بعد. مثلا:

الطهارة الصغرى أو الوضوء يتكون من أركان هي غسل الوجه واليدين إلى المرافق ومسح الرأس والرجلين إلى الكعبين وهي التي يتميز بها عن غيره، عما ليس وضوءا في العلاقة المنطقية أ – ب ثم من واجبات يتميز بها عن وضوء مشابه في الهيئة أي العلاقة أ' – أ'' ثم من سنن يتميز بها عن نفسه في الدرجات في العلاقة أ – أ.

إن كل عنصر من عناصر الصلاة بعد ذلك داخل الشروط أو المكونات الداخلية للصلاة محكوم بهذه القسمة إلى أركان وواجبات وسنن.

5 – الصلوات الخمس بما هي العلاقات المنطقية الخمس: ممكن فعل؛ فعل+ فعل–؛ فعل– فعل+؛ فعل ممكن؛ ممكن ممكن:

لندقق أولا أن كائنا ما يترتب بحسب علاقة الحدود التالية: الممكن والفعل؛ الإيجاب والسلب؛ الهيئة والهيئة الأخرى:

لنفترض كائنا منطقيا ما، قضية مثلا ولندقق مكوناتها. لتكن القضية: "الرجل واقف" ولنر أي علاقات قائمة ضرورة هنا ومكونة لبنية هذه القضية. "الرجل واقف" بحسب بنية الكائن التي بيناها هي أولا "الرجل واقف+" أي "الرجل جالس–" في الفعل، الشيء الذي يقابله في الممكن العكس: "الرجل واقف–"، "الرجل جالس+". المعنى أنه لا يمكن أن يكون الرجل واقفا (فعلا) إلا أن يكون قد سلب الجلوس (فعلا) لكن في الوقت نفسه قد أثبت الجلوس (إمكانا) وسلب الوقوف (إمكانا). إنه الشيء الواحد ذو الإمتداد بين الإمكان والفعل وبين الوقوف والجلوس وبين الإثبات والنفي أي بين حيزين أو بعدين له وبين هيئتين أو عنصرين وبين علاقتين. ولأنه الواحد فإنه لا يتقدم على نحو إلا ليتأخر على نحو آخر والعكس. إنه الشيء الواحد أولا – الرجل حاملا معا في المطلق لممكنه وفعله ولجلوسه ووقوفه ولسلبه وإيجابه، حاملا لكل ذلك بالتساوي دون تمييز ودون نزاع. بعد ذلك فإن وقوف الرجل لن يكون دون فعل سلب للجلوس والعكس صحيح تماما كما أن تعين الوقوف كفعل لن يكون إلا لسلب له من الممكن وتعيين الجلوس مكانه بما يعني أن كل إثبات يقابله سلب ما والعكس. بكلمة فإن الأمر، بشأن القضية "الرجل واقف"، ليس متعلقا بالدقة بما توحي به القضية عامة ولأول وهلة أي "بالرجل في حالة وقوف". إن هذه القضية جزء وحيد من الصورة الكاملة للشيء، للكائن الذي هو المقصود الفعلي للقضية والذي يمكن رسمه على النحو التالي:

الفعل: "الرجل واقف+" = "الرجل جالس–".

الممكن: "الرجل واقف–" = "الرجل جالس+".

وبكتابة أكثر وضوحا:

الفعل: "واقف+" "جالس–".

الرجل

الممكن: "واقف–" "جالس+".

هي ذي الصورة الكاملة للكائن الذي يتراءى لنا للوهلة الأولى في القضية "الرجل واقف" كما لو أنها الموضوع الحق للمعرفة والشيء المعني في الخطاب وهي الصورة الأدق إذن لكتابة القضية. إن الشيء، الكائن كاملا هو بحسب هذا التدقيق "الرجل مطلقا" دون حصره في الوقوف أو الجلوس، في الفعل أو الإمكان، في الإثبات أو النفي أي الرجل الذي ينتمي له كل ذلك على السواء. عبارة "الرجل" التي تتوسط المشهد أعلاه يقصد منها أن الشيء مطلق الدلالة

غير متعين في هيئة دون أخرى (الوقوف والجلوس) أو علاقة دون أخرى (الإثبات والنفي) أو مستوى دون آخر (الفعل والإمكان) لكنه حامل للهيئات المختلفة والعلاقات المختلفة والمستويات كلها كواحد مطلق.

لندقق هنا بشأن الواحد المطلق معان ثلاثة:

- الإثبات والنفي (الرجل واقف – الرجل ليس جالسا أو العكس) مهمتهما البينة تمييز الشيء وخصه بمحمول دون آخر. إن عبارة "الرجل" دون إثبات محمول لها ونفي آخر عنها أي النظر إليها من زاوية العلاقة، عبارة متشابهة في معنى إمكان حملها للجلوس أو الوقوف على حد السواء دون تمييز. إن الإثبات والنفي فقط هما اللذان يمنحان العبارة تفردا.
- الممكن والفعل (الرجل يكون واقفا – الرجل واقف) لا يتعلقان بتمييز شيء عن غيره إذ أن الأمر هنا واحد (وقوف الرجل). الفرق بين الممكن والفعل هو فقط فرق الشيء يكون غير ظاهر (ممكن) عنه هو نفسه يكون ظاهرا. ليس الأمر هنا متعلقا بالتمييز بل بالكشف عما يوجد هناك في الممكن، عنه هو نفسه. الفرق هنا هو بين الشيء ونفسه أي فرق الهوهو.
- الهيئة الأولى والثانية (الوقوف – الجلوس) لا تتعلقان بالتمييز بين شيء وآخر بما أنهما محمولان معا على الموضوع نفسه (الرجل) ولا بإظهار الشيء نفسه بل بالكشف عن الوجوه المختلفة للشيء. يعني ذلك أن تتخذ الهوية نفسها هيئات متعددة تكون هي الكلي بالنسبة لها.

الإثبات والنفي يشكلان إذن الواحد بمعنى المتفرد.

الممكن والفعل يشكلان الواحد بمعنى الهوهو.

الهيئة والهيئة الأخرى يشكلان الواحد بمعنى الكلي.

هكذا إذن فإن "الرجل مطلقا" هو الواحد المطلق المتفرد الكلي الهوهو. بعد ذلك فإن القضية المتعلقة به تتضاعف على نحو ثلاثي ليمثل كل حدين لها امتدادا لمعنى من معاني الواحد: الإثبات والنفي هما امتداد الواحد المتفرد؛ الممكن والفعل امتداد الواحد كهوهو؛ الهيئة والأخرى امتداد الواحد الكلي.

لنحاول أن نقارب مجمل العلاقات التي كوناها إلى هذا الحد:

- ثمة أولا الحدود التالية: الكائن بما هو ممكن وفعل / سلب وإيجاب / هيئة وأخرى.
- ثمة ثانيا المستويات التي لهذه العناصر: الوضوح الكامل للحدود أ' # أ" / الوضوح النسبي للحدود أ' # = أ" / الإندغام الكامل للحدود أ' = أ".

لكي ندقق ما نحن مطالبون الآن به نقول أن الكائن بما هو مطلق أولا قائم في علاقة إثبات ونفي بين الممكن والفعل لهيئات مختلفة، لا يتجاوز الحدود التالية لمستوياته:

- ما يكون وما هو كائن أي الممكن (الفارغ) والفعل.

- ما هو كائن موجبا ك أ' وما هو كائن سالبا ك أ" أي الإثبات والنفي في وجه أول.
- ما هو كائن موجبا ك أ" وما هو كائن سالبا ك أ' أي الإثبات والنفي في وجه ثان.
- ما هو كائن وما يكون أي الفعل (المحدود) والممكن.
- ما يكون له وما لا يكون أي الممكن والمستحيل.

المثال الآنف:

- الرجل يكون واقفا / جالسا والرجل كائن (جالسا أو قائما).
- الرجل جالس / غير قائم.
- الرجل قائم / غير جالس.
- الرجل جالس / قائم والرجل يكون جالسا / قائما.
- الرجل يكون جالسا / قائما والرجل لا يكون طائرا.

لندقق أن الشيء يختلف بشأنه الإيجاب والسلب بين الممكن والفعل ويختلف نمط وجود الهيئتين بحسب هذا الإختلاف. مثلا الإيجاب والسلب في الممكن هو ما يكون وما لا يكون بينما في الفعل هو الإثبات والنفي. وهذا يعني أن الإيجاب والسلب في الممكن منفصلان انفصال ما له علاقة بالشيء عما ليست له علاقة بينما في الفعل هما متصلان اتصال ما له علاقة متميزا داخله إلى هيئتين، إلخ.

لنحاول الآن أن نتبين الفروق بين أنواع العلاقات هذه:

- العلاقة الممكن / الفعل مطلقا، الرجل يكون قائما - جالسا / الرجل جالس - قائم: العلاقة بين الممكن والفعل هي علاقة بين ما ينقصه تعين وبين التعين من جهة أن عدم التعين حاجة ونقص وأن التعين كمال للكائن ببلوغ الحاجة. المرور من الممكن إلى الفعل يكون هاهنا للوجه الأدنى الذي يكشفه الممكن أعني عدم التعين أو التجرد والوجه الأعلى الذي يكشفه الفعل أعني التعين.

إننا نتأول الممكن والفعل بما هما المعنى المنطقي لليل والنهار. وهذا معناه أنه إذ يتعلق الأمر بالليل والنهار فإن المقصود في الإسلام هو الإمكان والفعل. لنحاول أن نؤكد هذه الفرضية من خلال الفروق التي يرسمها توقيت الصلوات بين الليل والنهار. حينما ندقق النظر في العلاقة بين الممكن والفعل مطلقا من خلال علاقة الليل بالنهار فإننا نميز ما يلي:

- التحدد الكلي للشيء أي اللاتحدد دون تعين الجزئي إذ نرى إنسانا مثلا ونميزه عن الحيوان لكن دون تمييز داخله لما إذا كان ما سيسفر عنه تحدده من زيد أو عمرو. هاهنا ندرك الماهية دون تعين لها أي ندرك ما يكون وما لا يكون فحسب دون تدقيق للإثبات والنفي بشأن ما يكون. إن الشكل الذي نراه (شكل إنسان أو حيوان أو سيارة..) ينبئ عما هو الشيء عامة ويميزه عما ليس هو عامة أي يميز ماهية عن أخرى لكن دون المضي أكثر

إلـى تدقيـق الماهيـة. يختلـف الأمـر هنا عما هو عليه داخل الممكـن خالصا حيث لا تتميز حتى الماهيات بعضها عن بعض ونكون أمام الوحدة المطلقة.

- الظهور الجزئي للشـيء في شـكل الجزئي واحد موجبا والجزئي اثنان سـالبا. هاهنا لا تقع فقـط الماهيـات الكليـة أي التمييـز المطلـق ل أ' عـن أ" بل التمييز داخـل الماهية الواحدة. نتبين هنا أن الشيء هو فلان' لا فلان".
- الظهور الجزئي للشـيء في شـكل الجزئي اثنان موجبا والجزئي واحد سـالبا. بالمقابل هنا فإننا نتبين أن الشيء هو فلان" لا فلان'.
- التحدد الكلي للشيء بعد ظهوره الجزئي إذ نرى كليا هنا أيضا لكننا متأكدون أن الذي فيه هما أ' وأ". الأمر لا يتعلق هنا بفراغ لكلي يطلب الإمتلاء والتعين بل بامتلاء لكلي يطلب فقط الإظهار.
- الكلي مطلقا عائدا على ذاته دون تمييز أو حاملا لكل التمييزات فيه على هيئة كمون.

لنتثبت هنا من تكوينة الكائن في كل مسـتوى من مسـتوياته هذه بحسـب الإثبات والنفي المتعلق به ولنقارن ذلك بعدد ركعات الصلوات الخمس وطبيعتها:

* تأويـل صـلاة الصبـح (والفجـر) / مـا يكون في حديـن أ' وأ" وما لا يكون في حدين غيرهمـا: الصبـح هـو الدرجـة الدنيـا لظهـور العلاقـة أ' – أ" أو العلاقـة أ' = # أ". لنفتـرض القضية البسيطة التالية: "الرجل واقف". بحسب معاني الليل والنهار ومن ثمة الصلوات الليلية والنهارية وشـبه النهارية فإن التفكير بشـأن الفروق بين الصلوات هو تفكير الفرق بين الممكن والفعـل ودرجـات وضـوح الكائن بينهما. الصبح بحسـب مـا تقدم هو الممكن في خروجه إلى الفعل. الكائن في الليل أي في الممكن هو كما رأينا ما يكونه وما لا يكونه. في الممكن "الرجل يكون واقفا ويكون جالسـا" كمحولات تنتمي إليه مقابل أشـياء أخرى لا يكونها أي لا تنتمي إليـه ولا تتعلـق بـه. إنـه لكـي يصبـح "الرجل واقفا" فإنه يجب أولا أن يكون ممكنا له ذلك أي أن ينتمي إليه الوقوف والجلوس.

الشيء هنا مضاعفة ممكناته مقابل ما لا يكون له مضاعفا من ممكنات. ثمة إذن:

الماهية الأولى: الرجل يكون واقفا / جالسا

الماهية الثانية: الرجل لا يكون طائرا / غير طائر

هناك أربعة تحددات إذن هي بحسب ترجمتنا، تأولنا لمعنى التحدد أربع ركعات. لنسجل أولا أن هذا متفق مع الركعات الأربعة لأول صلاة في اليوم التي هي الفجر (ركعتان) والصبح (ركعتان). لندقق أكثر:

• ما يكون للشـيء هو الممكن لا الفعل طبعا أي الممكنات المتعلقة بالشـيء. لا يتعلق الأمر هنا بتعين الشيء من الممكن بل فقط بتعين الممكن مقارنة بالوضع المطلق للكائن. يكون

الشيء أ ولا أ على السواء في الممكن. هاهنا ركعتان لكنهما موجبتان (ما يكون للشيء) أي ظاهرتان. ولأن الأمر موضوعيا ليس ظهورا أعني بما هو ليل بعد فإن الظهور يكون بإجهار القراءة في الركعتين وبالفاتحة والسورة، من ثمة كون ركعتا الصبح جهريتان بالفاتحة والسورة. إن صلاة الصبح إذن ركعتان جهريتان بالفاتحة والسورة لأن الجهر تماما كما الفاتحة والسورة كما تأولنا من قبل هو الموجب فقط وأن حدي العلاقة هنا موجبان (الشيء يكون أ ولاأ) ولأن الوقت الذي يقع فيه الصبح هو الليل أي المخفي الذي يتم إظهاره بالإجهار.

بلغة أوضح: الصبح ركعتان جهريتان بالفاتحة والسورة في حالة كمال هذه الصلاة للعلل التالية:

- التحددان هنا موجبان (الشيء يكون أ ولاأ) مقابل التحددين السالبين (الشيء لا يكون ج ود).
- التحددان الموجبان يقعان في الممكن (في الليل) الذي يخفي الحدين على هيئة سالبين، من ثمة الإجهار (كإظهار للموجب) مع الفاتحة والسورة (أي الممكن والفعل كإظهار للموجب).

• ما لا يكون للشيء هو المستحيل أي العلاقة التي لا تتعلق به. لندقق هنا أن هذا سلب لكنه سلب في مستوى الممكن لا في مستوى الفعل. السلب في مستوى الفعل هو النفي الذي يتعلق بالشيء رغم أنه سلب بينما النفي في الممكن يخرج عن الشيء ولا يتعلق به. وبكلمة السلب في الفعل هو نفي لما هو ممكن بينما في الممكن هو اللاعلاقة أي الخارج تماما عن التعلق بالشيء.

هكذا فإن العلاقة المتعلقة بما لا يكون للشيء مقطوعة عن الشيء وهو الذي يترجمه انقطاع صلاة الفجر عن صلاة الصبح أي كون الركعات الأربعة هنا تشكل صلاتين مختلفتين لا صلاة واحدة مثلما هو الشأن في الظهر والعصر. أكثر من ذلك فإن صلاة الفجر صلاة سالبة (الشيء لا يكون ب وج) على خلاف صلاة الصبح الموجبة (الشيء يكون أ ولاأ). من ثمة كونها صلاة سرية بالفاتحة فقط في حالتها الأفضل[1].

بكلمة: الفجر ركعتان سريتان بالفاتحة فقط في صيغتها الأفضل للعلل التالية:

- التحددان هنا سالبان (الشيء لا يكون أ ولا ب بل ج ود).

(1) ننبه إلى الغموض في تعريف الصبح والفجر إذ كثيرا ما تسمى صلاة الصبح صلاة الفجر الشيء الذي انجر عنه حمل أحكام الأولى على الثانية والتي منها حكم سرية الصلاة. بعد ذلك فإن الروايات نفسها تختلف بشأن سرية الفجر حتى إذا عرفناه بدقة وهو الصلاة قبل صلاة الصبح. هاهنا فإننا نميل إلى الروايات التي تقرر سرية هذه الصلاة وحتى التي تقرر كونها صلاة بالفاتحة فقط دون سورة. بقي أن الروايات المخالفة لهذا نفهمها كممكنات صحيحة هي الأخرى لكن الأولى سرية هذه الصلاة بلا سورة.

- التحددان السالبان يقعان في الممكن (في الليل) الذي يخفي الحدين، من ثمة الإسرار مع الفاتحة فقط.

* تأويل صلاة الظهر / الكائن إثباتا ونفيا في اتجاه أول أ - ب: الشيء هنا فعل لا إمكان ويكون على النحو التالي:

الفعل: "الرجل واقف+" = "الرجل جالس-".

الممكن: "الرجل واقف-" = "الرجل جالس+".

واضح هنا أن الكائن الذي نتصوره أولا في الحدود الضيقة للقضية "الرجل واقف" يقع بشكل واسع ضمن الإمتداد التالي له:

- هيئة أولى (الرجل واقف) وهيئة ثانية (الرجل جالس).
- وجه غير متعين (الرجل يكون واقفا وجالسا) ووجه متعين للهيئتين (الرجل واقف أو جالس).
- وجه متعين موجب (الرجل واقف / جالس) ووجه متعين سالب (الرجل غير واقف / غير جالس).

إذا حاولنا أن نحصي مكونات الكائن من خلال هذا المثال فإنها تكون على النحو التالي:

- حدان (هيئتان) أحدهما الوقوف وثانيهما الجلوس.
- بعدان (حيزان) أحدهما الممكن وثانيهما الفعل.
- علاقتان مضاعفتان:

إثباتان أحدهما في الفعل "الرجل واقف+" وثانيهما في الممكن "الرجل جالس+".

نفيان أحدهما في الفعل "الرجل جالس-" وثانيهما في الممكن "الرجل واقف-".

- ثمة إضافة إلى ذلك الشيء مطلقا (الرجل) والشيء منسبا في ممكن وفعل وفي نفي وإثبات وفي هيئة وهيئة أخرى.

ثمة هنا إمكانية مفتوحة لإحصاء الكائن بما هو مكون من أربعة تحددات اثنان موجبان واثنان سالبان بين الممكن والفعل ووفق اختلاف للهيئات واضح. إذا تذكرنا أن التحددات هي الركعات فإنه من الواضح أن الركعات هنا بعدد الأربعة. وحينما ندقق أكثر فإن التحددات الأربعة منها اثنان موجبان واثنان سالبان تماما كما هو شأن الركعات الأربعة التي منها اثنتان بالفاتحة والسورة واثنتان بالفاتحة فقط (وقد قلنا من قبل أن الفاتحة هي الممكن وأن السورة هي الفعل بما يعني أن ركعتين تكونان بالإثبات وركعتين بالنفي). بقي أن علامة أخرى من علامات الإثبات هي الجهرية فلماذا لا تكون صلاة الظهر جهرية؟ لأن وقوعها في النهار هو إثباتها ولا معنى لإثباتها ثانية إلا على نحو توتولوجي.

بكلمة فإن صلاة الظهر أربعة ركعات سرية متصلة اثنتان منها بالفاتحة والسورة واثنتان

بالفاتحة فقط للعلل التالية:

- أربع ركعات لأن الإثبات والنفي (أ' – لاأ'') فيها مضاعف في الممكن والفعل (كائن – يكون) أي كونه على هيئة أ'+ – أ''– / أ''– – أ'+.
- الركعات متصلة لأن الأمر لا يتعلق بماهيتين متخارجتين تثبت الواحدة وتنفى الثانية بل بماهية واحدة تتبادل محمولاتها الإثبات والنفي.
- الركعتان بالفاتحة والسورة لأن هاهنا إثباتان أ'+ – أ''+ (الواحد في الفعل والثاني في الممكن) والركعتان بالفاتحة فقط لأن هاهنا نفيان أ''– – أ'– (الواحد في الممكن والثاني في الفعل).
- سرية الصلاة هنا من جهة الذات لأنها من جهة الموضوع مظهرة بما هي في النهار = في الفعل لا في الممكن، فلا معنى لإظهارها إلا على نحو تكرار مسيء لجمال الصلاة.

* تأويل صلاة العصر / الكائن إثباتا ونفيا في اتجاه ثان ب – أ: الملاحظات نفسها هنا التي أوردناها بشأن الظهر حيث الفرق الوحيد هو البداية المقابلة للأولى من الحد الثاني.

* تأويل صلاة المغرب / الشيء كائنا وممكنا / الشيء مثبتا ومنفيا في الفعل ومثبتا في الممكن: يتعلق الأمر هنا بالشيء متعينا بالإثبات والنفي أي، في وجهه الثاني، جزئيا يعود للممكن للحصول على الكلي. يتعلق الأمر على وجه الدقة بالشيء يخرج من القوة إلى الفعل يثبت أ وينفي عنها ب ليستدرك على جزئية أ المثبتة في الفعل ويثبتها ثانيا في الممكن أي في الكلي. مثلا:

الفعل: الرجل واقف – الرجل غيرجالس

الممكن: الرجل واقف = قادر على الوقوف

واضح أن الأمر يتعلق بتحديدين في التعين أ ولاأ في حين أنه تحديد واحد في الكلي أي أ ككمون. لا يمكن أن تكون أ هنا مضاعفة كما كان الشأن مع اللامتحدد (حيث الماهيتين) ومع القوة (حيث التعينين). إن الكمون يتقارب على هيئة واحد لامنقسم، من ثمة الكمون كتحدد واحد = كركعة واحدة. بعد ذلك فإن العلاقة هنا مكونة من التعينين الموجبين بحكم طبيعتهما كفعل أ' وأ'' ثم من الكمون أ الذي لا ينقسم وهو مقارنة مع التعينين سالب لكونه غير حاصل على حالة الفعل.

بكلمة فإن صلاة المغرب ثلاث ركعات متصلة اثنتان جهريتان بالفاتحة والسورة والثالثة سرية بالفاتحة فقط للعلل التالية:

الركعتان بالفاتحة والسورة جهريتان لأن هاهنا علاقتين موجبتين أي متعينتين إحداهما جزئية في الفعل والثانية كلية في الممكن؛ الركعة السرية الواحدة بالفاتحة فقط لأن هاهنا نفيا واحدا إذ يتعلق الأمر بالشيء الواحد في علاقة بذاته لا بشيئين متنافيين كما في الظهر والعصر

أي في الفعل خالصا. هاهنا ركعة واحدة لضيق الكمون وهي سرية بالفاتحة فقط لكونها سالبة.

* تأويل صلاة العشاء / الشيء يكون أ ويكون لاأ: بعد تحدد القوى في أفعال تكون بالضرورة جزئية ثم رفعها إلى الكلي، إلى الممكن نصبح أمام حالة جديدة للشيء سماتها التحدد في الممكن أي استواء الشيء كاقتدارات. لا يختلف الأمر هنا عنه في حالة الفعل الخالص من جهة عدد الإثبات والنفي. مثلا:

الفعل: الرجل يكون واقفا = الرجل لا يكون جالسا

الممكن: الرجل يكون جالسا = الرجل لا يكون واقفا

هاهنا تحددات في الممكن أي في المنطق فقط دون تجل وظهور للعيان. التحددات هنا أربعة تماما كما هو شأن صلاة العشاء الرباعية. أكثر من ذلك فإن هاهنا تحددين موجبين (أ يكون / لاأ يكون) وتحددين سالبين (أ لا يكون / لاأ لا يكون) الموافق لركعتين جهريتين بالفاتحة والسورة وركعتين سريتين بالفاتحة فقط.

وبكلمة فإن صلاة العشاء أربع ركعات متصلة اثنتان منها جهرية بالفاتحة والسورة واثنتان سرية بالفاتحة فقط معللة على النحو التالي:

- الركعات الأربعة هي التحددات الأربعة للشيء في الممكن المكتمل على هيئة كمون: أ يكون / لاأ يكون - أ لا يكون / لاأ لا يكون.
- اتصال الركعات هنا هو للعلة نفسها لاتصال ركعات الظهر والعصر أي لكون التحديدات تنتمي كلها للكائن وهي متعلقة به.
- الركعتان الجهريتان بالفاتحة والسورة هما التحددان الموجبان أي الإثباتان في الممكن أ يكون / لاأ يكون بينما الركعتان السريتان بالفاتحة فقط فإنهما التحددان السالبان أي النفيان في الممكن أ لا يكون / لاأ لا يكون.

بعد الركعات الأربع المفروضة في العشاء يكون الشفع والوتر كسنن مؤكدة. الشفع هو صلاة بركعتين بالفاتحة والسورة بينما الوتر صلاة بركعة واحدة بالفاتحة وثلاث سور. نذكر بأن الركعتين بالفاتحة والسورة تعنيان الإثباتين. لنلاحظ أن هذه الصلاة هي من جنس صلاة النافلة كما من جنس صلاة الفجر. نذكر أيضا أن الركعتين في الفجر هما التحديدان الممكنان للشيء (الشيء يكون أ وب) في حين أن الصلاة الرباعية تحتوي أيضا التحديدين السالبين بما يعني أن التحديدين الموجبين إثباتان. الركعتان لا تتعلقان إذن بالتعين بل فقط بالممكن. لا مناص هكذا من فهم الشفع بما هو صلاة الممكن أو الصلاة في مستوى الممكن لا في مستوى الفعل. وإذا كنا قد سجلنا أن العشاء نفسه هو صلاة الممكن في معنى الكمون فإن الشفع حالة أخرى من حالات الممكن المكتمل إذن وهكذا الوتر.

من الواضح أن العشاء أكثر ركعات من الشفع الذي هو أيضا أكثر ركعات من الوتر.

العشاء ركعتان والشفع ركعتان والوتر ركعة واحدة. بلغة منطقية، العشاء أربع تحديدات والشفع تحديدان والوتر تحديد واحد. لنلاحظ أولا ما يلي:

الوتر كركعة واحدة حالة غريبة للصلاة لأن أدنى الصلاة ركعتان، فكيف تكون صلاة بركعة واحدة؟ لا مناص من اعتبار الوتر إذن علاقة للواحد بنفسه، الشيء الذي يعني أن الحدود هاهنا داخلية وليست خارجية. يؤكد ذلك أن الوتر هو الصلاة التي تؤدى بالفاتحة مع ثلاث سور هي الإخلاص والناس والفلق. من المعلوم أن الركعة الواحدة في الصلاة تقرأ فيها سورة واحدة فقط أو بضع آيات منها، فإذا تحدثنا عن سور متعددة في الصلاة فهذا يعني أننا بصدد الحديث عن عدد من الركعات لا عن ركعة واحدة. الوتر بهذا المعنى مجموعة من الركعات في واحدة لا ركعة واحدة وعلى الوجه الأدق ثلاث ركعات بحسب السور الثلاث التي يقرأ بها، الشيء الذي يعني أن الوتر يحتوي العلاقات كلها الممكنة بشأن الكائن. وإنه من المفيد أن نذكر أن العلاقات هي إما علاقة الشيء بغيره أ – ب أو علاقة الشيء بشبيهه أ' – أ" أو علاقة الشيء بنفسه أ – أ\وأن ننبه إلى الإمكان المفتوح للسور الثلاث المذكورة بما هي العلاقات الثلاث هذه.

الوتر هو صلاة المطلق الذي يحتوي بداخله كل شيء ولا يقع شيء خارجه. من ثمة فهم كيف تكون صلاة بركعة واحدة أي علاقة بحد واحد إذ أن هاهنا حدودا مختلفة أي ركعات مختلفة لكنها واقعة داخل المطلق لا خارجه.

دون الوتر أي دون علاقة المطلق بنفسه وهو ركعة واحدة بحدود ثلاثة داخلها، ثمة الشفع بحدين أي بتخارج نسبي. لقد لاحظنا من قبل أن ما دون المطلق هو الممكن الذي دونه أخيرا الفعل. من ثمة ضرورة فهم الشفع بما هو الممكن والعشاء بما هو الفعل في حدود الصلاة الليلية نفسها. نذكر أن الفعل هو الأوسع امتدادا رغم أنه لا يتسع للشيء وسلبه فتتباعد حدوده بينما الممكن يجمع الشيء وسلبه دون الإتساع إلى ممكن مغاير في حين يتسع المطلق حتى للممكن المغاير أي للماهية الأخرى وتتساوى فيه الماهيات. بذلك نفهم لماذا يجب أن تتقلص الحدود من متعددة في الفعل إلى قليلة في الممكن إلى واحدة في المطلق.

لقد لاحظنا من قبل أن الحدود في العشاء أربعة لأن الأمر متعلق بالتحديدات التالية: أ يكون – ب لا يكون / ب يكون – أ لا يكون. بعد ذلك فإنه في حدود الممكن نفسه يمكن رفع هذه التحديدات نفسها إلى ممكنها على النحو التالي: ل يكون ممكن أ وممكن ب. نذكر أن الممكن يحتوي على الأقل حدين قابلين للتعيين بما يعني أن أربع تعيينات يساويان ممكنين فقط. الشفع هو لذلك اختصار للتعيينات الأربعة التي في العشاء إلى ممكنين (كل منهما يحتوي من ثمة تعيينين) أي للتحديد الرباعي على هيئة فعل إلى تحديد ثنائي على هيئة ممكن. المعنى بلغة أوضح أنه إذا كان العشاء قد انتهى معه الكائن إلى القول "الرجل قادر على الوقوف بسلب

الجلوس وقادر على الجلوس بسلب الوقوف" فإن الشفع يرفع الكائن إلى القول "الرجل يكون مقتدرا على الوقوف والجلوس". يتعلق الأمر هنا بكلمة برفع الإقتدار المتعين إلى الممكن (الشفع) استعدادا لرفعه في النهاية إلى المطلق (في الوتر).

لكن لأن الفعل المتعلق بإعادة المتعين في الكمون (العشاء) إلى الممكن (الشفع) ثم المطلق (الوتر) ليس حدثا جديدا من حيث النوع مقارنة مع العشاء (الذي هو نفسه الممكن مقارنة مع الظهر والعصر)، ولأن الأمر يتعلق على وجه الدقة بحركة في درجة الكمون نفسه لإبلاغه أقصاه فإن الشفع والوتر ليسا صلاة مفروضة بل فقط سنة مؤكدة وقد قلنا من قبل أن السنة لا تتعلق بعنصر جديد في الشيء (فذلك ركن) ولا بهيئة جديدة للعنصر (فذلك واجب) وإنما بدرجة فقط للهيئة نفسه ومن ورائها للعنصر نفسه.

ولكي نختصر القول فإن الشفع المنفصل عن العشاء والذي هو ركعتان بالفاتحة والسورة والوتر الذي هو ركعة بالفاتحة وثلاث سور، كل ذلك معلل على النحو التالي:

- الشفع ركعتان هما الممكن أ والممكن ب أو التحديدان في مستوى الممكن.
- الفاتحة والسورة تعنيان أن التحديدين هنا موجبان لا سالبان أي ما يكون ك أ وما يكون ك ب لا ما لا يكون للشيء.
- الوتر ركعة واحدة لأنه العلاقة المطلقة التي تحولت الحدود إلى داخلها.
- السور الثلاث في الوتر هي العلاقات الثلاث المكونة للمطلق أ – ب / أ' – أ" / أ – أ.

6 – الصلوات الخمس بما هي أشكال ظهور الكائن الخمس في اليوم / أ = # أ (الفجر)؛ أ # أ (الظهر)؛ أ # أ (العصر)؛ أ # = أ (المغرب)؛ أ = أ (العشاء / الليل):

لنذكر أنه في البعد الأول يكون الكائن واحدا أي كليا في المكان في حين أنه في البعد الثاني يتعدد الكائن إلى نظائر بينما في البعد الثالث يكرر الصورة الواحدة بحسب ما لديه من نظائر. هذا يعني أنه في البعد الثاني فقط نجد الفرق بين صلاة وأخرى ويقع التفكير بشأن الصلوات الخمس. إن الشروط وتكبيرة الإحرام والتسليم كما رأينا لا تميز صلاة عن الثانية بل تميز الصلاة إطلاقا عن غيرها. من ثمة فلا جدوى من التفكير في هذا المستوى بشأن الفروق بين الصلوات. هكذا الشأن أيضا مع القيام والركوع والسجود المتكونة منهم كل الصلوات ولا يقع في حدودهم التفكير بشأن تعدد الصلوات. إن تعدد الصلوات يقع على الوجه الدقيق في المستوى الثاني أي مستوى الركعات والتشهد.

الركعات كما قلنا هي الإثبات والنفي في بنية الصلاة (وليست الصحة والخطأ ولا التحدد وعدمه). المعنى هو أن كل ركعة بالنسبة للركعة الأخرى هي الإثبات والنفي بالنسبة لبعضهما البعض والذين يتعلقان فقط بالشبيه. لنفترض صلاة ذات ركعتين فقط، الصبح مثلا (لأن هنالك أيضا النوافل). إن معنى الركعة الأولى هو إثبات الهيئة الأولى المتعلقة بالماهية أو الجسم الأول

والـذي لا يكـون ضـرورة إلا بنفـي الهيئـة الثانيـة القائمة في القوة والممكنة بشـأنها أي العلاقة المنطقيـة أ' لاأ''. ذلـك مـا يتمثـل فـي الركـوع الأول والرفع منه. إن الماهية الواحدة تتحدد أولا قبل ذلك كشجرة مثلا لا كإنسان وذلك في تكبيرة الإحرام وفي شروط الصلاة. مع بدء تمييز الصلاة إلى ركعة أولى وثانية تبدأ الماهية، شجرة، في تمييز نفسها إلى جسمين شبيهين.

من الواضح أن الإقرار الأول بشـبيه هو بالضرورة نفي لشـبيه ثان، الشـيء الذي يعني أن العلاقـة قائمـة لامحالـة بين الشـبيهين داخـل الهوية الواحدة. وبما أنه داخـل الهوية الواحدة لا يتميز الشـبيهان إلى يكون ولا يكون كما في العلاقة المنطقية بين الشـيء وغيره فإنه لا مناص من قراءة الإثبات والنفي في الإتجاهين، أ' لاأ'' / أ'' لاأ'، مثلا: "هذه شجرة صنوبر" = "هذه ليست شجرة زيتون" / "هذه شجرة زيتون" = "هذه ليست شجرة صنوبر". لا مناص من ثمة من الإثبات والنفي مضاعفا في الإتجاهين بين أ' وأ'': إثبات أ' ونفي أ'' – إثبات أ'' ونفي أ'.

بحسب هذا الوعي فإن الركعة الأولى هي إثبات أ' ونفي أ'' بينما الركعة الثانية هي إثبات أ'' ونفـي أ'. لكـن لمـاذا تتضاعـف علاقـة النفي والإثبات إلى ثلاثية ورباعية باختلاف الصلوات ولماذا بكلمة تتعدد الصلوات إلى خمس؟

الأوقات الخمسة هي على علاقة بالليل والنهار أي بحركة الأرض حول نفسها. الأوقات الواضحة أولا هي الليل والنهار. بأي معنى يكون الليل والنهار منطقيا – بحسب الإدعاء الذي رفعناه أولا – يكونان الممكن والفعل؟

لنلاحظ أولا الشيء قبل رفعه إلى المفهوم: الليل مظلم والنهار منير؛ الليل لذلك يخفي الأشياء والنهار يظهرها في معنى اختفاء المسافات المكانية باختفاء الفرق بين النقاط والزمانية باختفاء الحركة والهيئية باختفاء الحدود؛ في الليل تخيم الوحدة والهوية وفي النهار يظهر التعدد والإختلاف كما في العبارة الشهيرة لهيغل: "في الليل كل البقر أسود"؛ في النهار يتحرك الكائن ويسعى وفي الليل يسكن ويركن إلى الراحة ويطمئن؛ في النهار ينفق الكائن الجهد وفي الليل يعود ليجدد الطاقة من أجل إنفاق جديد للجهد[1].

(1) نذكر دائما أننا نتحدث من خلال الوعي المنطقي بالعالم الذي مفاده أن ما نحن بصدده ليس أشياء بل لغة ومعطيات منطقية حيث الكائن يشار إليه في كل مرة بما هو منسحب ويكون من ثمة الدليل على الطبيعة المنطقية للعالم. إن العلاقة بين الليل والنهار ومن ضمنها ماهية الليل والنهار أصلا بما تطرحه من أسئلة للتأويل هي معطيات منطقية لشيء هو موضوع التأويل. من ثمة ضرورة الإنتباه إلى أن المعطيات يجب أن تؤخذ في حدود كونها منطقية لا أونطولوجية أي في حدود تحصيل خصائصها دون اعتبارها أكثر من علامات على الشيء المنسحب أونطولوجيا. إن الليل والنهار قد تنقلب خصائصهما ليصبح الليل مقمرا أو منيرا بنور إصطناعي ويصبح النهار على العكس مظلما في جو ممطر أو كسوف للشمس أو غيره وقد يتحول الليل للعمل والنهار للنوم وتجديد الطاقة دون أن يغير ذلك من القرارات المنطقية شيئا. واضح أن هذا الإنقلاب ذو نسبة أقلية من حيث العدد وأدنى

بالعبارات المنطقية الدارجة في البحث، فإن الوصف الآنف لليل يليق أكثر بالممكن في حين يليق وصف النهار بالفعل. لنر مدى دقة هذه الفرضية:

في الممكن كما بينا من قبل تجتمع كل الإمكانات بالتساوي. في الممكن توجد "أ" تماما كما "ب" دون تمييز ودون صراع بينهما لحفاظ كل منهما على اختفائها. في الفعل بالمقابل تتميز "أ" عن "ب" ويحدث التسالب بينهما لتكون إحداهما هنا والثانية هناك، إحداهما قبل والثانية بعد، إحداهما هكذا والأخرى كذلك. في الفعل يحصل إذن التعدد والإختلاف بينما يكون الممكن موحدا في العدد والهوية. بعد ذلك فإن الفعل متناه لا ينتظر منه بتعينه غير التلاشي في الزمان ولا يكون حاصلا إلا على درجة محدودة من درجات الكائن الممكنة في حين أن الممكن موضع لإعادة إنتاج الشيء واستمراريته من ثمة في الزمان كما الإرتفاع به في الدرجات. إنها الخصائص نفسها التي نسبناها أعلاه لليل والنهار.

الليل والنهار بحسب هذا التأويل هما كمعطيات منطقية الممكن والفعل. الليل هو الوحدة والكلية والكمال في الزمان والدرجة من جهة اقتداره على الإنتاج وإعادة توليد الكائن بينما النهار هو التعدد والتفرد لكن أيضا والنقص في معنى الفناء والمحدودية في القيمة. الليل بكلمة هو الكلي المطلق أو الواحد بهذا المعنى بينما النهار هو المحدود الجزئي المتفرد أو هو الواحد بهذا المعنى. كل من الليل والنهار يمتلك خصائص موجبة لا يمتلكها الثاني وخصائص سالبة هي التي توجد لدى الثاني. الليل يمتلك الكمال بمعنى الديمومة والدرجة العليا والمكان الواسع لكنه يفتقر إلى تعيين ذلك فعليا وتمييز الشيء عن غيره، الشيء الذي يمتلكه النهار بما هو التعين والتفرد ويفتقر مكانه للمطلق والكلية. الليل والنهار بكلمة هما الواحد بما هو المطلق أو الكلي والجامع (الليل) والواحد بما هو المتفرد (النهار).

ثمة إذن وقتان ظاهران: الليل والنهار، الممكن والفعل، المطلق والمتفرد. بعد ذلك فإن الأوقات الممكنة غير هذه هي التي يتم تركيبها من علاقات الليل والنهار أي اللحظة من الوقت التي يكونها الليل والنهار معا ولا تكون للواحد منهما كما لا تكون للثاني. لا يتعلق الأمر هنا بالمطلق الذي محله الليل كما لا يتعلق بالمتفرد الذي محله النهار وإنما بالمطلق المتفرد أو المتفرد المطلق أي بلحظة العلاقة بينهما.

هاهنا أيضا فإن العلاقة ممكنة على نحوين بما هي ليست علاقة خطية بل دائرية: فإما أن تكون متجهة من الليل إلى النهار أو متجهة من النهار إلى الليل. إذا تعلق الأمر بالليل أولا ثم النهار أي بالمطلق يغدو متفردا كان الحديث عن الفجر والصبح والضحى وإذا كان على

من حيث الدرجة (النور الليلي سواء نور القمر أو النور الإصطناعي أقل من نور الشمس) وأنه يحصل للشيء باستلافه من غيره (تماما كما أن نور القمر مستلف من نور الشمس) أي كونه كذلك من درجة ثانية، فيظل منطقيا سليما كون الشيء له خصائصه رغم تغير ذلك أونطولوجيا.

العكس الحديث عن النهار أولا ثم الليل أي عن المتفرد يغدو مطلقا كان الحديث عن المساء والغروب والمغرب والعشاء.

ثمة على هذا النحو أوقات أربعة بينة على النحو التالي:

- الليل / الممكن / المطلق.
- النهار / الفعل / المتفرد.
- الليل يغدو نهارا / الممكن ينكشف كفعل / الهوهو بمعنى أول.
- النهار يغدو ليلا / الفعل ينحسر كممكن / الهوهو بمعنى ثان.

إذا فكرنا بحسب المعطيات المنطقية أ' – أ'' فإن الليل معرف باندغام الحدين واختفائهما في حد ثالث هو "ل" مثلا حيث تعني "ل" غياب أ' وأ'' أو تساويهما في الممكن. النهار بالمقابل معرف بظهور أ' – أ'' ظهورا كاملا ومن ثمة بغياب "ل" عن المشهد. العلاقة بين الحدين في وجهها الأول الذي يمضي من الليل إلى النهار معرفة بمضي "ل" إلى أ' – أ'' بينما العلاقة في وجهها الثاني الذي يمضي من النهار إلى الليل معرفة على العكس بمضي أ' – أ'' إلى "ل".

يمكن تمييز هذه الأوقات على نحو آخر:

في الليل تكون الحدود أ' – أ'' للعلاقات متساوية ومدغمة.

في النهار تكون الحدود أ' – أ'' للعلاقات متميزة وواضحة.

لحظة دخول الليل في النهار أي حيث يتراجع الليل ولما يطلع النهار، تكون الحدود لا مدغمة بالكامل ولا متبينة بالكامل بل فقط متشابهة ويكون ذلك خاصة وقت الفجر.

أما لحظة دخول النهار في الليل أي حيث يتراجع النهار ولما يحل الليل بالكامل، تكون الحدود أيضا لا متبينة مطلقا ولا مدغمة بالكامل بل فقط متشابهة أيضا ويكون ذلك بغروب الشمس.

ثمة بحسب هذه القراءة المنطقية للعلاقة أربعة أوقات بينة:

الليل والنهار والفجر والمغرب.

في الليل تكون العلاقة: أ' = أ'' حيث يغيب الحدان على هيئة لاأ' – لاأ''، أي "كل شيء هو الآخر".

في النهار تكون العلاقة: أ' # أ''، أي "لا شيء هو الآخر".

في الفجر تكون العلاقة: أ' = # أ'' أي بالأحرى العلاقة: أ' شبه أ'' أو "كل شيء يشبه الآخر".

في المغرب تكون العلاقة: أ'' # = أ' أي بالأحرى أيضا العلاقة: أ' شبه أ'' أو "كل شيء يشبه الآخر".

بقي فقط التنبيه التالي: إن العلاقة أ' # أ'' أي علاقة الأشياء في النهار تطرح سؤالا لا تطرحه العلاقات الأخرى من جهة كونها علاقة تختلف بشأنها البداية إن كانت من أ' أو من أ''. ذلك أن العلاقة أ' = أ'' لا تميز فيها بين حدين يطرحان مشكلا من جهة البداية كيف تكون إذ هاهنا يقع الواحد المطلق. أما العلاقة أ' # أ'' فإنها مركبة من حدين تختلف بشأنهما البداية من الواحد أو من الآخر، أعني أنها ممكنة في الإتجاهين على السواء أ' # أ'' أو أ'' # أ' أي أنها مضاعفة بالضرورة. هكذا أيضا في العلاقة أ' = # أ'' بشكل مختلف، فهي مرة تكون لجهة الليل يدخل في النهار ومرة تكون لجهة النهار يدخل في الليل.

في النهار إذن تختلف الحدود ومن ثمة تتضاعف العلاقة الواحدة إليها من الجهة الأولى إلى الثانية أو من الثانية إلى الأولى. من ثمة التعداد الخماسي للعلاقات على النحو التالي:

- العلاقة لاأ' – لاأ'' أو أ' = أ''.
- العلاقة أ' # أ''.
- العلاقة أ'' # أ'.
- العلاقة أ' = # أ''.
- العلاقة أ'' = # أ'.

إننا نفهم الصلوات الخمس بما هي أنواع العلاقات الخمس بين الحدود المنطقية أ' – أ'' التي تسمح بها الأوقات الخمس:

العشاء هو علاقة أ' – أ'' غير الظاهرتين في الليل ك أ' = أ''.

الظهر هو علاقة أ' – أ'' الظاهرتين في النهار ك أ' # أ''.

العصر هو علاقة أ' – أ'' الظاهرتين في النهار في الإتجاه المقابل ك أ'' # أ'.

الصبح هو علاقة أ' – أ'' شبه الظاهرتين بين الليل والنهار ك أ' = # أ''.

المغرب هو علاقة أ' – أ'' شبه الظاهرتين بين النهار والليل ك أ'' = # أ'.

إن ذلك ما يبين عنه بشكل أكبر معنى الركعات في الصلاة وعددها.

7 – عدد الركعات بما هو عدد الحدود المنطقية في كل علاقة:

نذكر أن الصلاة علاقة ولا يمكن تصور علاقة ما دون حدين لها. إنه حتى في الحالة التي نتحدث فيها عن علاقة الشيء بنفسه فنحن أمام حدين ضرورة هما الشيء ونفسه التي انقسم إليها أي أمام شيء مضاعف. لا مناص إذن كما لاحظنا من قبل ونبرهن عليه هنا، من فهم الركعة بما هي الحد من حدود العلاقة، الحد الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع مثبتا أومنفيا. لنتقدم الآن في فهم عدد الركعات من خلال التوضيحات الآنفة وبحسب اختلاف الليل والنهار: لماذا يكون الصبح ركعتين بينما يكون الظهر والعصر أربع ركعات ويكون المغرب ثلاثا والعشاء أربعا؟

قلنا أن الأمر متعلق بنوعية ظهور العلاقات المنطقية أ' – أ" المكونة للشيء إن كانت واضحة أي أ' # أ" أو معتمة ومتشابهة أي أ' = # أ" أو مستحيلة تماما أي لاأ' – لاأ" أو أ' = أ". لنحاول أن نقارن بين نوعية العلاقة بحسب الوقت أي بحسب الليل والنهار وبين عدد ركعات الصلاة:

تكون العلاقة في الفجر بين الحدود المنطقية، كما ألمحنا من قبل، غير واضحة تماما كما هو الشأن في النهار مع طلوع الشمس، لكنها لا تكون أيضا مظلمة تماما كما الشأن في الليل الدامس مع الغياب المطلق للشمس. في الفجر يكون الليل قد شرع في التولي والنهار قد شرع في التقدم أي تكون الأشياء قد بدأت تترك اندماجها المطلق بعضها في بعض الذي ألبسه إياها الليل وغياب الشمس، أعني بدأت تترك صفتها ك أ' = أ" حيث تحضر "ل" بكلكلها ونكون أمام لاأ' – لاأ". إن هذه العلاقة المميزة لليل حيث الغياب المطلق أي حيث أ' = أ"، تبدأ مع تولي الليل في التراجع لفائدة ظهور نسبي ل أ' وأ". نقول ظهور نسبي لأن النسبة الباقية من الظهور تظل محتفظا بها في بقية الليل المخيم بعد لعدم الظهور الفعلي للشمس. إن الأشياء تكون هنا قد تركت صفتها ك أ' = أ" لكنها لا تكون قد حصلت بعد على صفتها الكاملة ك أ' # أ".

في الفجر تتراءى لنا الأشياء كخيالات لا كما هو الشأن في الليل حيث ينعدم الترائي أصلا أي ينعدم الفضاء تماما بين الأشياء وتتساوى أ' وأ" ولا كما هو الشأن في النهار حيث تظهر الأشياء متميزة. في الفجر تظهر الفروق المكانية بين الأشياء ويمكننا تبين شيء ما قبالتنا كما يمكن تبين المسافة بين شيء وغيره، لكنه لا يمكننا أن نتبين بوضوح هوية الأشياء. إننا نتأكد في الفجر أن شيئا ما أمامنا على خلاف الحال في الليل لكننا لا ندرك هويته – إذا تعلق الأمر بالإنسان مثلا – إن كان فلانا أم فلانا، إلخ. إن ما نتبينه إذن إنما هو فقط أن ثمة شيئا ما أي أن ثمة شيئا ما غيره. إنه بكلمة ظهور "الشيء ما" بعد أن كان مستحيلا في الليل ذلك أو ظهور المتشابه.

الفجر هو إذن وقت المتشابه أي الإشتراك في العام وعدم تبين الخاص. بكتابة منطقية يتعلق الأمر ب أ' التي تنكشف في عمومها دون أن يتعلق بعلاقتها ب أ"، وإنما فقط بإمكانها ك أ' أو أ". الشيء الوحيد الذي نتأكد منه في الليل هو الماهيات التي إذا عرضت أمامنا نهارا عرفناها لأن الليل بصفته الممكن تتحدد فيه الأشياء ك أ مقابل ب على الإطلاق. لكن مع بداية ظهور الماهية أي في التشابه لا نكون أمام شيئين مختلفين أي ماهيتين أ وب كما لا نكون أمام عدم أشياء أو أشياء مختلطة مطلقا بل فقط أمام شيء واحد أي ماهية واحدة في هيئتين. في الفجر لا يظهر الشيء في علاقة بغيره بل فقط بشبيهه.

بالمقابل في الظهر أي مع الإرتفاع الكامل للشمس يمكن أن تظهر الأشياء وتتبين من

غيرها لا فقط من شبيهها، وهكذا الشأن في العصر. هاهنا لا تتبين هيئة من أخرى بحدها الأدنى بل أيضا بحدها الأعلى تبينا تاما.

لنسجل إذن أننا في الفجر نكون أمام شبه هيئتين داخل الهيئة الواحدة أ' = # أ" بينما نكون في الظهر والعصر أمام هيئتين كاملتين أ' # أ" لأنه في الحالة الثانية نكون أمام فلان محددا وفلان غيره محددا بينما نكون في الفجر أمام فلان على الإطلاق المتشابه دون تمييز. واضح هنا أن الكائن في حالة النهار المكتمل أوسع مدى منه في حالة الفجر التي لم يتبين فيها الكائن بعد بالكامل وظل يحتفظ بعناصر له في الكمون. يمكننا حتى أن ندقق أكثر أنه في حالة النهار المكتمل يكون الكائن ضعف ما هو إياه في الفجر لأن الإدراك يتعلق في الفجر بهيئة واحدة بعد أو على الوجه الأدق بشبه هيئتين بينما يتعلق الأمر في النهار بهيئتين بينتين. هاهنا أفق لتأول عدد الركعات التي تفوق في الظهر والعصر عددها في صلاة الصبح وتكون ضعفها.

إن ما يؤكد أكثر هذا الأفق أنه في صلاة المغرب تنقص الركعات الأربع إلى ثلاثة بعد أن كانت في النهار أربعة. مع المغرب يعود الظهور إلى الإختفاء مجددا، الشيء الذي يعني تراجع العلاقة أ' # أ" لفائدة العلاقة أ' = # أ". مع ذلك ثمة هاهنا تدقيق لتمييز الفجر أي دخول الليل على النهار عن المغرب أي دخول النهار على الليل.

بدخول الفجر يكون الليل مقارنة مع النهار هو المهيمن أي الواقع ويكون النهار ممكنا فحسب في طريقه إلى الهيمنة والوقوع بينما يكون الأمر بدخول المغرب مختلفا حيث النهار هو المهيمن أي الواقع في الوقت الذي يكون فيه الليل هو الممكن والساعي نحو الوقوع. إذا تذكرنا بعد ذلك أن الواقع أثقل حضورا من الممكن فإن الليل المهيمن بحالة الفجر أثقل من النهار الذي لم يحل بعد بينما النهار المهيمن بحالة المغرب أثقل من الليل الذي لم يحل بعد. ثمة إذن فرق أكيد بين الفجر والمغرب نتبينه على النحو التالي: إن العلاقة أ' = أ" أثقل في الفجر من العلاقة أ' # أ" بمعنى أن الإندغام وعدم التميز في بنية الكائن أثقل من التميز والتفرد. بالمقابل فإن العلاقة أ' # أ" أثقل في المغرب من العلاقة أ' = أ" في معنى أن التفرد أثقل من الإندغام. بلغة أخرى أيضا فإن العلاقة أ' # أ" أي الفرق الكامل بين هيئتين هو الأغلب في المغرب بينما العلاقة أ' = أ" أي الفرق الناقص بين هيئتين هو الأغلب في الفجر. هو ذا فرق جوهري يكشف لنا ما بعده أي الإحتمال المفتوح لأن يكون المغرب أوسع ركعات من الفجر.

مع حلول الليل ينتهي التشابه الذي يهيمن لحظة اختلاط الليل والنهار أي تنتهي العلاقة أ' = # أ". لكن ذلك لا يتم لفائدة ظهور العلاقة أ' # أ" بل على العكس لفائدة الإختلاط التام ل أ' مع أ". في الليل لا نكون أمام هيئتين مختلفتين بالكامل كما في النهار كما لا نكون أمام تشابه للهيئة الواحدة في شكل شبه هيئتين. إننا نكون فقط أمام عدم مطلق للهويات، سلب مطلق ل أ' وأ" على السواء: لاأ' – لاأ" الذي هو عينه العلاقة أ' = أ". لكن من الضروري

الإنتباه هنا إلى أن السلب المطلق المتعلق بالهيئتين يطرح هو الآخر وضوحا رغم كونه سالب. إن الأمر متعلق في الليل بالعلاقة أ' – أ" تماما كما هو الشأن في النهار لأن السلب المطلق لا يؤدي مثل السلب النسبي إلى إنتاج الشبيه بقدرما يؤدي إلى إنتاج الغير. إنه يمكن القول بلغة أخرى أن الليل هو عينه النهار مسلوبا والعكس صحيح. من ثمة الإمكانية المفتوحة للتفكير أن الصلاة الليلية مساوية في عدد ركعاتها للصلاة النهارية بحكم أن العلاقة في الليل مطلقا تماما كما في النهار المطلق هي بين هيئتين كاملتين أ' وأ" لا بين شبيهين.

يمكن القول إجمالا إذن أن العلاقات المنطقية المكونة لبنية الصلاة ومن ثمة عدد الركعات المختلف للصلوات الخمس ذلك يترتب بحسب علاقة الليل والنهار أي الممكن والفعل وما يتعلق بهما من إثبات ونفي بين حدود ما على النحو التالي:

- في النهار المطلق تكون العلاقة أ' # أ" قابلة للظهور أي الفرق بين الهيئات المختلفة تماما، الشيء الذي يسمح بالتفكير لماذا تكون الصلاة النهارية مطلقا أوسع بشأن عدد ركعاتها وذلك ما يمكن تفكيره بحالة الظهر والعصر.
- في الصبح تكون العلاقة أ' # أ" مستحيلة للغموض الذي يحيط بالكائن بحكم هيمنة الليل وبداية دخول النهار عليه. من ثمة هيمنة علاقة التشابه أ' = # أ" أي الإختلاف الأدنى للهيئة الواحدة بما تعنيه من محدودية في مكوناتها مقارنة مع العلاقة أ' # أ" والتفكير لماذا تكون الصلاة هنا أقل في عدد ركعاتها من صلاة الظهر.
- في المغرب تكون العلاقة أ' # أ" قد تراجعت أي تراجع ظهور الهويات دون أن يكون قد انتفى لفائدة العلاقة داخل الهوية الواحدة بحكم هيمنة النهار بعد على الليل على خلاف الحال في الصبح. من ثمة التداخل بين العلاقة الكبرى للهويات والعلاقة الصغرى داخل الهوية والعلة التي من أجلها تكون الصلاة هنا بين الصلاة الثنائية والرباعية.
- في العشاء تكون العلاقة علاقة كبرى بين أ' وأ" لكن على نحو سالب. من ثمة العلة التي تجعل الصلاة الليلية مطلقا مساوية في عدد ركعاتها للصلاة النهارية.

بحسب هذه الفرضيات فإنه من الممكن أن نضاعف إمكانات التفكير على النحو التالي:

- الصبح ركعتان تشكلان الهيئتين الغامضتين الأولى والثانية للهوية الواحدة.
- الظهر والعصر أربع ركعات تشكل مقتضيات الهيئتين الواضحتين – الهيئة الأولى (الركعتان الأوليان) والهيئة الثانية (الركعتان الثانيتان) للهوية الواحدة.
- المغرب ثلاث ركعات تشكل الهيئة الأولى كاملة (الركعتان الأوليان) لدلالتها على النهار ووضوح الحدود والهيئة الثانية منقوصة (الركعة الأخيرة) لدلالتها على الليل والتشابه.
- العشاء أربع ركعات تشكل مقتضيات الهيئتين الغامضتين مطلقا – الهيئة الأولى (الركعتان الأوليان) والهيئة الثانية (الركعتان الثانيتان) للهوية الواحدة.

إن الفرق بين صلاة وأخرى بحسب هذه الفرضية هو فرق درجة ظهور الحدين المكونين للعلاقة من درجة دنيا في الصبح إلى قصوى موجبة في الظهر والعصر إلى متوسطة في المغرب إلى قصوى سالبة في العشاء.

V – الحج:

1 – القسمة الفقهية الشهيرة لعناصر الحج وصعوباتها:

أ – شروط الحج:

- الإسلام.
- العقل.
- البلوغ.
- الحرية.
- الإستطاعة.
- ويزاد بشأن المرأة المحرم.

ب – أركان الحج:

- الإحرام – منهم من جعله شرطا لا ركنا.
- الوقوف بعرفة.
- طواف الإفاضة ويسمى الزيارة.
- السعي بين الصفا والمروة.

هذا عند المالكية والحنابلة.

أما الشافعية فيزيدون الحلق أو التقصير.

وعند الحنفية ركنان فقط: الوقوف بعرفة وطواف الإفاضة.

ج – واجبات الحج:

– الإحرام من الميقات (المواقيت المكانية المحددة في الحديث.. والمواقيت الزمانية)، التجرد من المخيط والمحيط، كشف الرأس للرجل وكشف الوجه واليدين للمرأة، التلبية (عند مالك واجب وعند البقية سنة)، ترك النساء والطيب والصيد. (محرماته: لبس المخيط، ستر الرأس للرجل وستر الوجه واليدين للمرأة، النساء والصيد والطيب شمه وحمله، تقليم الأظافر، ترجيل الشعر وحلقه)..

– الحضور بعرفة بعد الزوال = الوقوف بعرفة إلى غروب الشمس فيأخذ جزءا من الليل. الإنصراف قبل الغروب ترك واجب.

obeikandl.com

- المبيت بمزدلفة ليلة العيد = الوجود على أرض مزدلفة أكثر من نصف الليل وإلا دم.
- المبيت بمنى ليلة 11 و12 = البقاء على أرضها أكثر من نصف الليل.
- رمي جمرة العقبة يوم العيد، ورمي الجمرتين الأُخريين معها في أيام التشريق في أوقاتها.
- الحلق أوالتقصير والحلق أفضل للرجل والمرأة تقصر.
- طواف الوداع إلا امرأة أصابها حيض أو نفاس.

ترك واجب يجبر بدم أولا وإلا الصوم ثانيا وإلا الصدقة.

د – سنن الحج:

- الأفضل البياض للرجل وغير البياض للمرأة.
- الإغتسال ولو كانت المرأة حائضا أو نفساء.
- الطيب في البدن.
- إزالة الشعث، قص الشارب ونتف الإبط وحلق العانة.
- الإحرام عقب صلاة مكتوبة أو عقب ركعتين.
- الإغتسال لدخول مكة ويوم عرفة.
- في الطواف استلام الركن اليماني والحجر الأسود وتقبيله وإلا أشار إليهما.
- قول "الله أكبر" عند بداية كل شوط.
- الدعاء بين الركنين "اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار".
- له أن يشترط عند الإحرام إذا كان هناك داع للإشتراط كمرض ونحوه بأن يقول: "اللهم محلي حيث حبستني" فإن حبسه حابس تحلل من غير هدي.
- أفضل الحج الثج وهو كثرة الذبح والعج وهو رفع الصوت بالتلبية للرجال.
- استمرار التلبية إلى رمي جمرة العقبة.
- الإكثار من الذكر وتلاوة القرآن والتصدق وخدمة الحجاج.
- أن يتضلع من ماء زمزم وغسل الرأس منه.
- التقاط الجمار لجمرة العقبة فقط من مزدلفة.
- الترتيب بين الجمار الثلاث.
- أن يكثر من الذكر والدعاء وقول "لا إلاه إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير" يوم عرفة وفي سائر أيام الحج ولياليه.
- استقبال القبلة والدعاء بعد رمي الجمرة الصغرى والوسطى أيام التشريق.
- الإضطباع في الطواف.
- الرمل في الأشواط الثلاثة الأولى من الطواف.

obeikandi.com

- صلاة ركعتين بعد الطواف خلف المقام بعد قراءة "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى".
- وضع الوجه والصدر والذراعين على الملتزم.
- طواف القدوم عند مالك وعند الجمهور سنة.
- طواف الوداع عند مالك وعند الجمهور سنة.
- قراءة ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 158). ثم يقول: نبدأ بما بدأ الله به، وذلك إذا دنا من الصفا للسعي.
- استقبال القبلة وهو على الصفا: وقول: الله أكبر. الله أكبر. الله أكبر (ثلاثا)، لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير. لا إله إلا الله وحده، أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده. ثم يدعو بما شاء. يفعل مثل هذا ثلاث مرات.
- السعي بين العلمين الأخضرين سعيا شديدا.
- أن يفعل على المروة ما فعله على الصفا من استقبال البيت والذكر والدعاء.

لاحظنا بصدد الصلاة أن الغموض قائم بخصوص تسمية بعض الأركان ما إذا كانت شروطا أم أركانا ومن ثمة عدد الأركان نفسها. تماما كما الغموض الذي يخص نسبة البعض من العناصر إلى الأركان أم إلى الواجبات ونسبة البعض إلى الواجبات أم إلى السنن. لدينا الآن قاعدة منطقية واضحة في هذه الحدود نفسها قبل إعادة تفكيرها، نذكر بها لتطبيقها على الحج:

للحج **شروط** هي المكونات الكلية له التي تميزه عن غيره في مستوى الممكن لا الفعل والتي لا تمثل عناصر متحيزة من بين عناصر أخرى وإنما عناصر قارة في كل عنصر من العناصر الجزئية وذات حضور في جميع مكونات الشيء أركانه وواجباته وسننه، تحدده وتعينه وظهوره، هيئته الجسمية وهيئته اللغوية. الشروط هي المحددات الخارجية المطلقة للكائن. إنها منطقيا محددات العلاقة ك – ل مثلا، حيث تشير ك إلى الشيء ول إلى غيره ممكنا أي في مستوى ما يكون وما لا يكون بإطلاق.

للحج **أركان هي عناصره** أ – ب – ج وهي المطلقة العينية التي تميزه عن غيره في مستوى الفعل. إنها ما يشكل مفهوم الضروري في الحج، أعني ما بدونه لا يكون الحج إطلاقا في الفعل أو ما إذا لم يتم فسد وكان مستحيلا قيامه في الفعل. إن الأركان تقابلها بالتالي المفسدات لا المحرمات التي تقابل الواجبات.

للحج **واجبات هي تجليات العناصر** أي أ' – أ"، ب' – ب" التي تميز تجلياته بعضها عن بعض. ما يقابل الواجبات هي المحرمات لا المفسدات وهي لا تتعلق بمفهوم الحج ذاته وإنما بوجوده وبالأدق بواقعه. إنها تستوجب لذلك مصادرة على المفهوم أي على القيام بأركانه

ذات الصلة بالمفهوم والتعريف وتتعلق بواقع الحج لا بضروريه (ومستحيله)، واقعه الذي يقابله واقع آخر ممكن. لذلك فإن المحرمات ليست المستحيل بشأن الحج الذي القيام به يفسد الحج بالكامل وإنما هي الواقع الآخر غير القائم، ولكونه ممكن، فإن الحج لا يفسد إذا انتهكت بل فقط يتخلخل واقعه. ولأننا هنا في مجال الممكن لا المستحيل، فإن المحرمات تجبر بكفارة لا كما هو الشأن مع المفسدات.

إن الواجبات لا تتعلق بضروري الحج أي بما إذا تم المساس به فسد الحج بالكامل وإنما هي تتعلق بواقع الحج أي بما إذا تم المساس به مكث مفهوم الحج أي ضروريه سليما وأصيب واقعه بما يستوجب اللجوء إلى الممكن لجبر الإصابة وذلك هو معنى الكفارة. إن الكفارة تكون إذا حصل محرم أي إذا تم تجاوز الواقع نحو الممكن (لا الضروري نحو المستحيل فذلك لا جبر فيه، لا كفارة بل فساد للحج)، فهاهنا تكون الكفارة حركة في الممكن لجبر الواقع بنظير له.

للحج **سنن هي درجات** العناصر والأمثلة التي كتابتها المنطقية أ – أ، ب – ب.. السنن متعلقة بكمال الحج لا يفسد غيابها الحج ولا تستوجب كفارة...

تتمثل الشروط تماما كما الأركان والواجبات والسنن في **هيئات قولية لها وأخرى نفسية وثالثة فعلية.**

إن ما يقع عليه الإجماع بين المذاهب الأربعة ركنان فقط: الوقوف بعرفة وطواف الإفاضة، وهي أدنى الأركان التي نجدها عند الحنفية. أما السعي بين الصفا والمروة فهو ركن فقط عند المالكية والحنابلة. وتزيد الشافعية الحلق والتقصير كركن في حين لا يتم الإجماع على الإحرام ما إذا كان ركنا أم شرطا. أما لدى المالكية فالأركان أربعة هي: الإحرام، الوقوف بعرفة، طواف الإفاضة، السعي بين الصفا والمروة. ثمة إذن في الجملة وجوه الغموض التالية:

- ما إذا كان الإحرام شرطا أم ركنا.
- ما إذا السعي ركنا أم واجبا فقط.
- ما إذا كان الحلق والتقصير ركنا أم واجبا فقط.

سنتابع هنا الحج مكونا بمكون نقرر في كل مرة بشأن وضعه المنطقي ما إذا كان شرطا أم ركنا أم واجبا أم سنة. لكي يتسنى ذلك نحاول أن نحاصر من البداية الأسس المنطقية للحج.

2 – البنية المنطقية للحج (والعمرة) بما هي البنية المنطقية للجسد الإنساني في العالم (الرأس بما هو العلاقة أ – ب؛ البطن والفرج والرجلان بما هي العلاقة أ' – أ''؛ الصدر واليدان بما هي العلاقة أ – أ / العالم بما هو متناهي منطقيا (حركة الأرض حول نفسها بما هي العلاقة أ – أ/ حركة القمر حول الأرض بما هي العلاقة أ – أ'' / حركة الأرض حول الشمس بما هي العلاقة أ – ب):

أ – العالم بوعي منطقي:

يمكن أن نلاحظ بوضوح أن الوقوف بعرفة، الركن الأعظم للحج ومن ثمة الحج مرتبط بحركة الشمس أو بالأحرى بحركة الأرض حول الشمس بما هو يأتي على رأس السنة وأن العمرة مرتبطة بحركة القمر حول الأرض بما هي مفضلة شهريا تماما كما أن الصلاة مرتبطة بحركة الأرض حول نفسها بما هي يومية تتبع غياب الشمس وطلوعها. وعلى الفور نستذكر الحدود المنطقية التي نفكر بواسطتها هنا فندرك أيضا بوضوح أن دوران الأرض حول نفسها هي علاقة الشيء بنفسه أي العلاقة أ – أ في حين أن دوران القمر حول الأرض هو علاقة الشيء بشبيهه أي العلاقة أ' – أ" بينما دوران الأرض حول الشمس هو علاقة الشيء بغيره أي العلاقة أ – ب. يمكن أن نلاحظ في السياق نفسه مفهوم التشابه بين القمر والأرض مقابل مفهوم الغيرية الذي يقفز بأكثر وضوح بين الأرض والشمس تماما كما مفهوم الهوية بين الأرض والأرض.

يمكن أن نسجل بارتياح كبير بعد ذلك أن الحركة اليومية للأرض حول نفسها هي حركة الظهور (ظهور الكمون الذي للإنسان وعمله بما لديه من إمكانات متعينة ينفقها كل يوم) بينما الحركة الشهرية لها، أعني للقمر حولها هي حركة التعين (تعين القوة التي تعني امتلاك الإمكانات كمالها وهو ما يستدعي وقتا أطول هو الذي يستدعيه النبات ليكتمل أي الأشهر) في حين أن الحركة السنوية لها حول الشمس هي حركة التحدد (تحدد اللامتناهي في التناهي والتي هي حركة أوسع لنشأة الممكنات أصلا).

هكذا الأمر مع الحركة اليومية للإتجاه نحو الكعبة والطواف كحركة للإنسان حول نفسه بما هي حركة ظهور الكمون الذي له والذي لا يستدعي وقتا ليتعين فهو المتعين بل فقط الوقت لينكمش في الليل ويظهر في النهار. أما حركة السعي بين الصفا والمروة المتعلقة بالعمرة فهي حركة خروج القوة الإنسانية إلى فعل وتعين بما يستغرق كما لاحظنا وقتا يعد بالشهور في حين أن الحركة السنوية للحج والوقوف بعرفة هي حركة التحدد وخروج اللاتناهي إلى التناهي. لندقق إذن أن حركتنا الأكثر قربا منا هي حركة الطواف والإتجاه إلى الكعبة. من ثمة كانت الصلاة (اليومية) أوكد من العمرة (الشهرية) ومن الحج (السنوي).

في الصلاة نعود إلى كموننا لنجلي الظهورات، أما في العمرة فنعود إلى القوة فينا لنعيد إنتاج الفعل في حين أننا في الحج نذهب أبعد إلى اللاتناهي لنعيد تحديد هويتنا أصلا. في الصلاة نجدد الكمون وفي العمرة نجدد القوة وفي الحج نجدد اللاتناهي نفسه. من ثمة، ورغم أن الصلاة أقرب والكعبة يومية المعنى والحج أبعد وسنوي المعنى، فإن الحج أعلى من جهة العودة إلى الأصل، إلى اللامتناهي. لذلك نقول مثلا أن الدعاء أفضله يوم عرفة: "عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خير الدعاء دعاء يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيّون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير" (رواه الترمذي وحسَّنه الألباني في "صحيح الترغيب").

معنى الحديث أنه يوم عرفة يكون العطاء الإلاهي من اللامتناهي ليكون العطاء أ أو ب، وهو واسع جدا في حين أنه بين الصفا والمروة يكون من المتحدد في القوة ليكون العطاء بين أ' أو أ'' في حين أنه في الكعبة يكون من الكمون لإعطاء أ أو أ.

يتعلق الأمر في البيت بالعودة إلى المتعين لإلباسه فقط لباسا دون آخر عبر حركة هيئية بمخالفة الظهور وذلك ضيق، أما في الصفا والمروة فيتعلق الأمر بإعادة إنتاج الجسم من القوة بمخالفة النفي والإثبات بما يحتاج زمنا، في حين أنه في عرفة يتعلق الأمر أبعد من ذلك بإعادة تحديد اللامتناهي الذي يعني تجديد القوى ومن ورائها الكمونات. نفهم إذن أنه في منى يوم التروية وأن الإحرام برمته هو محاصرة للامتناهي لإعادة تحديده على رأس السنة حتى يتم تفعيله كقوة في أفعال هي الشهور ثم ككمون في ظهورات هي الأيام.

ب – الجسد الإنساني بوعي منطقي:

نذكر أن المركبات الإنسانية كعناصر تعاد في الهيئات والمستويات، هي علاقة الإنسان بغيره التي تقع في المعرفة أي العلاقة أ – ب (وقد قلنا من قبل أن ذلك بسبب كون المعرفة وحدها هي التي ندخل فيها إلينا الآخر) وعلاقة الإنسان بشبيهه التي تقع في الجسم أي العلاقة أ' – أ'' (وقد قلنا من قبل أيضا أن ذلك بسبب كون الشبيه من ماء وهواء وغذاء هو وحده الذي يدخل أجسادنا) ثم علاقة الإنسان بنفسه التي تقع في قواه الحيوية أي العلاقة أ – أ(وقد قلنا من قبل أن ذلك بسبب كون أفعالنا تترجمنا نحن أنفسنا).

إن التسميات المنطقية للأشياء تضع بوضوح على صعيد واحد ما يلي:

- العلاقة أ – ب: وهي في بنية جسدنا المعرفة / الرأس وفي بنية العالم محصورا منطقيا حركة الأرض حول الشمس وفي بنية الحج عرفة.
- العلاقة أ' – أ'': وهي في بنية جسدنا الجانب البيولوجي من بطن وفرج ورجلين وفي بنية العالم المنطقي حركة القمر حول الشمس وفي بنية الحج السعي بين الصفا والمروة.
- العلاقة أ – أ: وهي في بنية جسدنا القوة والجانب الروحي من صدر ويدين وفي بنية العالم المنطقي حركة الأرض حول نفسها وفي بنية الحج الحركة الدائرية حول الكعبة – الطواف.

هو ذا الوعي المنطقي بوضع الإنسان في العالم الذي نتأول بحسبه الحج والعمرة.

هكذا فإن الفرق بين عرفة والمشعر الحرام بما هو الفرق بين الشيء وغيره يتمثل بوضوح في الفرق بين الرأس والبدن في إحداثية محددة. تماما كما أن الفرق بين الرأس وعرفة حين الوقوف بعرفة هو الفرق بين المعرفة وموضوعها أو بين الرأس والعالم لا كما هو الفرق بين الصدر واليدان من جهة والكعبة من جهة ثانية بما هو فرق بين القوة وموضوع فعلها والفرق بين الجسم والصفا والمروة بما هو موضوع انفعال. إن الموضوع المعرفي يمثل بما هو العالم اختلافا أقصى عن العقل بما هو الفكرة. الأمر ليس نفسه بشأن الجسم الذي يمثل اختلافه

عن العالم (بما هو نفسه جزء منه) – يمثل اختلافا غير جذري، الدليل عليه أن الجسم يوجد بواسطة الغذاء والماء والهواء الذي في العالم. الجسم على علاقة بالعالم كما الشبيه بشبيهه. الجسم شبيه العالم تماما كما العقل غير العالم. أما القوة فلا تقوم كآخر في وجه العالم كما لا تقوم كشبيه بل، بما هي تتجلى في العالم، أو هي العالم نفسه في وجه ووجه آخر. لنقل أن القوة لدينا هي العالم في شكل ثان أو هي الهوهو بينما الجسم هو العالم في لحظة ثانية أو هو أ' – أ'' في حين أن العقل هو العالم في حيز ثان أ – ب.

3 – الفرق المنطقي بين الحج والعمرة / العمرة بما هي علاقتنا بأنفسنا كعلاقة ظهور وعلاقتنا بشبيهنا كعلاقة تعين دون علاقتنا بغيرنا؛ الحج بما هو علاقتنا بأنفسنا كعلاقة ظهور وبشبيهنا كعلاقة تعين وبغيرنا كعلاقة تحدد: تحتوي العمرة على أربعة أركان: الإحرام (الذي يفهم أيضا كشرط) والطواف والسعي والحلق أو التقصير.

الإحرام: وهو الركن الكلي الجامع للأركان الثلاثة ويفترض أيضا كونه شرط. هو أساسا ممكني فقط.

الطواف: وهو الحركة بين أ وأ.

السعي: وهو الحركة بين أ' وأ''.

الحلق أو التقصير: وهو الحركة بين أ وب.

تبدأ العمرة من العلاقة أ – أ أي من الكعبة التي يتم التوجه إليها في اليوم خمس مرات للصلاة في اليوم. لا يتعلق عرفة بالعمرة لأن عرفة هو عبادة سنوية متعلقة بالشمس أو بدوران الأرض حول الشمس بينما العمرة متعلقة بدوران القمر حول الأرض وتتعلق الصلاة بدروان الأرض حول نفسها. ولأن الدوران حول النفس هو أقرب أنواع الدوران والأكثر حيوية فإن الصلاة كما ذكرنا من قبل يومية والعمرة شهرية والحج سنوي في الحدود الضرورية والدنيا. في العمرة نفسها فإن هناك ترتيبا: بعد الإحرام، يأتي الطواف الذي يتعلق بالكعبة أي بالعلاقة الحميمية للشيء بنفسه أ – أ. بعد ذلك السعي الذي يتعلق بالصفا والمروة أي بالعلاقة الموالية الأقل حميمية أ' – أ'' ثم الحلق أو التقصير الذي يتعلق بالعلاقة الأبعد، عرفة أي العلاقة أ – ب. كيف ذلك؟

نذكر أن الإنسان مكونات ثلاثة: الجسم بما هو المنفعل محددا على وجه الدقة في البطن والفرج والرجلين؛ القوة بما هي الفعل محددة في الصدر واليدين؛ العلم بما هو محايد تجاه العالم محددا في الرأس. نذكر أيضا أن العلم أي الرأس يتسع لكل شيء سوانا كبر حجمه أو صغر، بعد عنا في الزمان أو في المكان أو في الشكل. الرأس لذلك هو علاقتنا بغيرنا أي العلاقة أ – ب التي تجد أساسها في اللامتناهي. الجسم بخلاف ذلك لا يتسع لكل شيء مثل الرأس، أعني أنه إذا كان للرأس أن يدخل كل شيء فيه على هيئة أفكار فإن الجسم لا يعالق إلا

ما يتلاءم معه: الماء والغذاء والهواء والجنس والأرض التي يعيش فوقها وبأقدار تتفق والجسم. واضح أن هذه الأشياء ليست الجسم نفسه لكنها ليست غيره أيضا مثل جميع الأشياء الأخرى في العالم المختلفة تماما عن الجسم هيئة وحجما وزمانا. إنها الأشياء القائمة خارج الجسم لكنها منه، تدخل وتخرج وتعالقه بسلاسة. هي ليست قوة من قوى الجسم كما أنها ليست غيره وإنما هي تجد ما يلائمها في الجسم، ما يناظرها. لذلك قلنا أنها الشبيه. بعد ذلك فإن ما يتعلق بالقوة فينا أشياء من نوع مختلف. إنها الأشياء التي ننتجها وتظهر فيها إمكاناتنا واقتداراتنا أو هي موضوع فعلنا لا موضوع انفعالنا ولا موضوع علمنا وهي تترجم علاقتنا بذاتنا.

الطواف والسعي والحلق أو التقصير هي على التوالي القوة بمعنى الصدر واليدان إذ يترجمان الكمون والظهور حيث يعود الإنسان على ذاته ليظهر ما أصبح إياه، ليصنع بيديه ما يعود به على جسمه بالتغذية والحفاظ على الوجود وما يعود به على المعرفة من عالم جديد يوضع بين يدي العقل لتفكيره مجددا والتقدم علميا. بعد ذلك الجسم الذي يترجم الحاجة والسعي وراء الرزق للحفاظ على الوجود والحفاظ من ثمة على العقل الذي يتلاشى بنفسه إن لم يمنحه الجسم الوجود وهكذا القوة التي تحصل على وجودها أيضا من وجود العقل. أخيرا المعرفة التي هي مساحة الإلتقاء بالآخر والتي تقدم للوجود علما بالشبيه كي لا يدخل إليه ما ليس كذلك وللقوة علما بالذات كي لا تفعل الذات إلا ما هي إياه اقتدارا.

إن كل هذه العملية التي تشكل في النهاية الكائن يمنح فيها كل من الجسم والعقل والقوة ذاته مرتين (العقل يقدم المعرفة للقوة والجسم فاقدي العلم؛ الجسم يقدم الوجود للقوة والعقل فاقدي الوجود؛ القوة تقدم الإقتدار للوجود والعلم العاطلين عن الفعل) ليحصل مقابلها على ذاتين (العقل يحصل أثناء المقايضة على الوجود والقوة؛ الوجود يحصل على العلم والقوة؛ القوة تحصل على الوجود والعلم). النهاية أن كل طرف في المعادلة يغدو حاصلا على كل شيء وأن الكائن برمته يعود إلى الصفر.

يجب إذن أن نفهم العمرة على هذا النحو أي على أساس أن الطواف والسعي والحلق عناصر الكائن الذي يعود على ذاته ليبني القوة ويعالق شبيهه ليبني وجوده ويعالق غيره ليبني المعرفة. الطواف هو الحركة حول الذات أي بين أ و\أ والتي تعني تحصيل الإقتدار الذي يحفظ الوجود بتوفير الشبيه له ويحفظ المعرفة بتوفير الغير لها. السعي هو الحركة نحو الشبيه أي بين أ' وأ'' والتي تعني تحصيل الوجود الذي يمنح للمعرفة والقوة وجودهما. الحلق هو الحركة التي تقصد الآخر والتي هي المعرفة. ولأن علاقتنا بالآخر لا تجد ما يمثلها داخل البيت الحرام مثلما يجد الفعل الكعبة ويجد الإنفعال الصفا والمروة، فإن الرأس يجد نفسه قبالة اللاموضوع. إن الصدر واليدين يجدان الموضوع وهو الكعبة فيطوفان أي ينجزان دورهما الطبيعي كعودة على الذات لإظهار الكمون. هكذا البطن والفرج والرجلان فإنها تجد جميعا موضوعها وهو الصفا

والمـروة فتسـعى أي تنجـز دورهـا الطبيعـي فـي الإنفعال وإخراج القوى إلـى أفعال. أما الرأس فإنـه لا يجـد فـي البيـت موضوعا يناسـبه أي موضـوع المعرفة فينجز عوض السـلوك الموجب سـلوكا سـالبا وهـو الحلـق الـذي يعني عودته على ذاته لعدم إمكان التحـدد أو هو نفي التحدد لعـدم حضـور موضـوع التحدد. إن القوة لم تنجز سـلوكا سـالبا لأنهـا تجد موضوعها الموجب في البيت وهو الكعبة وهكذا الوجود الجسمي لا ينجز فعلا سالبا لأنه يجد موضوعه الموجب وهـو الصفـا والمـروة، كل ذلـك على خـلاف الرأس. متى يجد الـرأس موضوعه الموجب ولا يكون من معنى للتقصير؟

موضوع الرأس هو عرفة. إن عرفة ليس موضوعا من الموضوعات في العمرة لأنه جوهر الحج الذي هو سنوي أي يتعلق بدوران الأرض حول الشمس. تكتمل لذلك العمرة بالطواف والسـعي والتقصير لأنها تتعلق بدوران القمر حول الأرض فقط مع انتظار دورة كاملة للأرض حـول الشـمس حتـى يأتـي موضوع الـرأس وهو عرفة، أما انتظارا لذلك فلا نملك إلا السـلوك السالب تجاه الرأس الذي يعني غياب موضوعه في العمرة.

لنلاحظ هنا أن الأماكن المتعلق بها الحج والعمرة تعد موضوعا لنا نحن الذين نعد الذات خلال العملية المنطقية التي تستهدف بناء الكائن المنطقي. إن الكعبة هي الموضوع حيث نكون الذات التي تطوف بها نحن الصدر واليدان هنا تماما كما أن الصفا والمروة موضوع سعينا نحن الذات الساعية بما هي البطن والفرج والرجلان. عرفة بعد ذلك موضوع لنا نحن من جهة كوننا رأس أي دماغ وحواس.

إن الدليـل المتيـن علـى أن الأمـر علـى هـذه الغايـة مـن الدقة أنه في عرفـة لا نقصر ولا نحلق إلا في منى وذلك شـأن آخر سـنفصله في إبانه. لكن الأكثر وضوحا أنه في القران أيضا لا نقصـر ولا نحلـق. نذكـر أن زيـارة البيـت أنـواع: إفراد أو تمتع أو قـران. الإفراد هو الإحرام بالحج فقط؛ التمتع هو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج ثم التحلل والإحرام من جديد بالحج يوم الثامن من ذي الحجة؛ القران هو الإحرام بالحج والعمرة معا. في التمتع تؤدى كل أركان العمرة حتى الحلق لأنه يعقبها تحلل من الإحرام ثم الإحرام من جديد. هاهنا فإن الرأس يجد نفسـه تماما كما في العمرة أمام موضوع سـالب بما هو عرفة الذي لم يحل بعد ويمكن غلاق أبواب العمرة دونه قبل فتحها من جديد عليه مع إحرام الحج.

على خلاف ذلك فإن القارن إذ يؤدي من العمرة الطواف والسعي ولا يمكث أمامه غير الحلـق، حينمـا يكـون بمواجهـة الركـن الثالـث من العمرة فإنه لا يحلـق ولا يقصر. لماذا؟ لأن موضـوع الـرأس ليـس سـالبا كمـا فـي العمرة أو في التمتـع حيث التحلل من العمـرة وإنما هو موضوع موجب أعني عرفة الذي، إذا لم نتحلل من الإحرام، يكون ممكنا يتبع الإحرام للعمرة ومـن ثمـة موضوعـا موجبا سـيأتي بعد بضعة أيام. فـي الإفراد كما في الحج المفرد، الرأس ذو

موضوع وهو عرفة. من ثمة لا يكون الحلق الذي يعني غياب الموضوع والعودة إلى اللامتناهي بـل الوقـوف بعرفـة الـذي هو الفعل الموجب للـرأس أي خروج اللاتناهي إلى التناهي والتحدد والذي يعني أيضا الوجود مطلقا لا المنفعل ولا الفاعل.

العمـرة إذن تفعيـل للكمـون فـي ظهور هـو الطواف والذي يتعلق بأقرب شـيء إلينا وهو ذاتنا أي اليوم وما دونه من الساعات والدقائق والثواني أو هو نبض القلب في مستوى الإقتدار واكتمال الكائن والذي هو بطبعه أكثر عدديا من وجبات الأكل التي نتناولها وكميات الماء التي نشربها. بعد ذلك العمرة تفعيل للقوة في فعل هو السعي والذي هو علاقة بشبيهنا الذي نحصل منـه علـى مـا يحفـظ وجودنـا ثم هي أخيرا تفعيل للامتناهي فـي تحدد. ولأن ذلك لا يكون إلا في عرفة على نحو موجب فإنه في العمرة يأخذ هيئة سالبة هي الكف عن التحدد، عن تحديد اللاتناهي ويتمثل ذلك في الحلق أو التقصير.

نهايـة العمـرة هـي إذن بنـاء الكائـن المنطقـي التالـي: الصـدر واليدان (الطـواف)، البطن والفرج والرجلان (السـعي)، الرأس (الحلق أو التقصير). بالكتابة المنطقية فإن ما تبنيه العمرة هو كالتالي: العلاقة أ – أ أي بناء الهوهو، العلاقة أ' – أ'' أي جمع عناصر الشيء وبناء الكلي، العلاقة أ – ب أي بناء المتفرد حيث الشـيء يكون في سـلب غيره عنه. بالجملة فإن ما بنيناه مـن كائـن منطقـي هو تفردنا عـن غيرنا (المتفرد) وتجميع عناصرنـا وجزئياتنا (الكلي) وعودتنا على ذواتنا (الهوهو) أي ذاتنا المطلقة كمتفردة كلية هي هي.

فـي الحـج فـإن الـرأس نفسـه كما قلنا يحصل على موضوعه فـي عرفة ويكون حلقه بعد الطـواف والسـعي لاغيـا. يتجـه الرأس إلى موضوعه الممكن في الحـج والذي يأتي على رأس السنة وهو الأبعد في أركان الإسلام لأنه المقترن بحركة الأرض حول الشمس. أما في العمرة حيث لا يأتي موضوع الرأس (عرفة) أي حيث هو موضوع سـالب فقط فإن المناسـب منطقيا هو الحلق أو التقصير (بما هو سلوك سالب) كإعلان للعودة على الذات.

4 – الإحرام بما هو العنصر المطلق في بنية الحج:

يكون الإحرام إذا حصلت نية الحج ويفسد إذن إذا لم تتم النية. بالإضافة للنية التي هي الوجه الموجب للحج فإن الإحرام في وجهه السالب هو أيضا الكف عما سوى الحج أي عن الدنيا ورأسا عن"الجماع وإخراج المني ولو بلمس أو قبلة أو مداعبة". ظاهر أن الإحرام ركن لا ككل الأركان، فهو ركن كلي لا يقع عينيا مثل عرفة أو الصفا والمروة أو البيت. إن الإحرام ليس معلما كهذه المعالم بل محددات يتحلى بها الحاج وتتعلق به أولا. أما إذا حاولنا أن نجد للإحرام إحالة عينية فإنها لا تكون عدا إحالة كلية على مكان الحج بعامة وعلى زمانه مطلقا.

الإحـرام هـو إذن "نيـة الحـج". حينمـا يفتـرض ركنا فذلك لأنه إذا لم تتم النية يعد الحج لاغيا. فانعدام النية مفسـد من مفسـدات الحج وليس حراما أو تخليا عن واجب يجبر بكفارة.

إن الأمر يتعلق هنا بتعريف الإحرام وماهيته أي بما هو ضروري فيه هو نفسه لا بما هو واقعه ولا بما هو تجليه. فإن واقع الإحرام شيء آخر تتعلق به واجبات فقط لا تفسد الحج بالمرة مثل التجرد من المخيط وكشف الرأس للرجل وكشف الوجه واليدين للمرأة وتحريم النساء والصيد والطيب، كما أن الإحرام تتعلق به بعد ذلك مندوبات.

نية الحج هي جوهر الإحرام مع مستلزماتها التفصيلية الموجبة التي يفسد التخلي عنها الحج تماما كما يفسده عدم النية. لا تتعلق نية الحج كما لاحظنا أعلاه بنقطة محددة مثلما يتعلق السعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفات والطواف بالكعبة وإنما هي تتعلق بكل ذلك أي بمكان الحج بكليته وزمانه بكليته وهيئته بكليتها. فرغم أن الإحرام يتجه إلى نقطة محددة في المكان والزمان والهيئة، إلا أنه يشير هو الآخر إلى الشيء بكليته، إلى مساحة مكانية هي الأرض التي يتعلق بها الحج عامة، ومساحة زمانية هي الفترة الممتدة من الإحرام حتى نهاية مناسك الحج ومساحة من الهيئات التي يتخذها الحاج. على هذا النحو فإن الإحرام نفسه مشروط بالمكان على طريقته. إنه لا يصح إلا من الأماكن المعلومة التي حدد منها الرسول ص الكثير وتسمى بـ "المواقيت": "إن النبي (ص) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم، فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحج والعمرة، فمن كان دونهن فمهله من أهله، وكذلك حتى أهل مكة يهلون منها" (البخاري عن إبن عباس). إن مكان الحج يبدأ من النقطة التي يجب عندها الإحرام.

إن الإحرام لا يتم أيضا إلا في زمان معلوم (من ليلة عيد الفطر إلى فجر يوم النحر) ليمتد حتى طواف الإفاضة وهكذا تستمر هيئته حتى التحلل الأكبر. كل ذلك يضع الإحرام أقرب لجهة الشرط منه لجهة الركن. يقع التداخل بين التصنيفين له من جهة كونه يخترق كل المناسك الأخرى طولا على مستوى زمانها وعرضا على مستوى مكانها وعمقا على مستوى هيئتها. إنه الذي لا يبدأ الحج إلا به وينتهي بنهاية المناسك وهو ذو الصلاحية في كل منسك آخر وكل مكان نكون فيه أيام الحج.

يوازي الإحرام الحد الفاصل بين الحج وبين ما سواه: نية الحج لا الصلاة ولا الزكاة ولا الصوم ولا أي عبادة أخرى، ثم نية الحج وليست نية أي شغل آخر وأي قصد يكون موضوع نية. يعني الإحرام جعل ما سوى هذا الشيء حراما علينا أي أن نجعله وراء أظهرنا مثلما نتحدث عن تكبيرة الإحرام في الصلاة والمعنى نفسه. إن المعنى هو كون العلاقة بالشيء تساوي تحريم ما ليس إياه. فإن قولنا "القلم" يلقي وراءه ضرورة "لا الكراس": القلم (لا الكراس)، الأرض (لا السماء)، الماء (لا الهواء)، إلخ. إن النية تتعلق بالإسم فحسب أو بالتصور بتعبير ابن سينا لا بالتصديق. النية تتجه مباشرة صوب الإسم الذي هو الركن الأول في الشيء من جهة أن عدم تحديد الإسم أولا المتعلق به أمر ما يجعل كل ما يتلوه من تعريف ووجود وحضور

مستحيلا تحديده.

بحسب هذه المقاربة فإن الأمر يتعلق بالإسم الذي لا يشير إلى شيء محدد ومتعلق به. فإن لفظ "الورقة" يحمل عليه تعريفها تماما كما يحمل عليه ما يستحيل تعريفها به على نحو سالب مثلما هو شأن وجودها وعدمها وكل علاقاتها الممكنة. إن الإسم بما هو تصور ليس قرارا بشأن شيء ما فهو مفتوح على كل القرارات السالبة والموجبة والممكنة والمستحيلة. الإسم هو مطلق الشيء بما هو الخيط الذي يتسلل إلى ضروري الشيء كما إلى مستحيله وإلى ممكنه كما إلى واقعه وإلى غيابه كما إلى حضوره. على هذا النحو يجب أن تتجه النية إلى مجرد الكلمة، المفهوم، التصور غير محمول أي غير مصدق لشيء ومكذب لآخر على نحو تعريف.

لكن، إذا كانت الأركان مثلما لاحظنا مع الصلاة من قبل، متحيزة الواحد عن الآخر لطبيعتها الجزئية رغم كونها أركان أي غير قابلة لأن يكون الواحد منها مكونا للآخر أو محتوى فيه، فإن الإحرام يبتعد عن أن يكون ركنا ويقترب من كونه شرط، وذلك ما نتصوره. الشرط هو ما لا يتم الشيء إلا به، الركن كما الواجب كما السنة، الفعل كما القول، الممكن كما التعين. إن الحاج سواء وهو في الوقوف بعرفة أو في النفرة إلى مزدلفة أو في الطواف بالبيت أو في السعي بين الصفا والمروة أو في رمي الجمرات، في الليل أو في النهار، في تلبية أو في صلاة، في يقظة أو في نوم.. هو على الدوام في حالة إحرام حتى التحلل بدرجتيه الأصغر والأكبر.

نذكر أننا قلنا الأمر نفسه في الصلاة. فالمصلي سواء وهو في قيام أو في ركوع أو في سجود أو في جلسة بين السجدتين أو في تشهد.. هو في كل ذلك بحالة وضوء ونية للصلاة وفي اتجاه نحو القبلة وفي الوقت المناسب للصلاة وفي حدود تكبيرة الإحرام والمحيط الذي رسمته بالدخول في الصلاة. واضح أن الأمر حتى من ناحية التسمية متشابه: "الإحرام"، "تكبيرة الإحرام" بكل ما يلحق كلا منهما من طهارة ووقت ومكان ونية. بعد ذلك فإن نهاية الصلاة بالتسليم التي أسميناها من قبل الشرط السالب للصلاة ولم نفهمها من بين الأركان، هي عينها التحلل من الحج بما هو شرطه السالب. التحلل ليس ركنا لأنه ليس إنهاء لمكون دون آخر من مكونات الحج تماما كما أن الرفع من الركوع في الصلاة إنهاء للركوع والرفع من السجود إنهاء للسجود وكما أن النفرة إلى مزدلفة إنهاء للوقوف بعرفة وأن الإتجاه إلى الصفا والمروة بعد الطواف إنهاء للطواف. إن التحلل ليس إنهاء لمكون دون آخر بل للحج برمته مثلما أن التسليم إنهاء للصلاة برمتها.

وإذا حاولنا أن نرسم هذا التوازي بين الصلاة والحج في مستوى شروطهما فإننا سنحصل على الخط البياني التالي:

الصلاة	الحج
الوقت / وقت الصلوات	الوقت / أشهر الحج
المكان، القبلة	المكان، مواقع الحج
الطهارة الكبرى والصغرى	الطهارة
نية الصلاة	نية الحج
تكبيرة الإحرام	الدخول في مناسك الحج
رفع اليدين ومثله من السنن	لباس الإحرام ومثله من السنن
التسليم	التحلل من الإحرام

في الحالتين فإن الشروط هي ما به يتميز الشيء المعني عن غيره في مستوى الإمكان أصلا حتى قبل أي تعين: بشروط الصلاة تتميز الصلاة عن غيرها تماما كما أنه بشروط الحج يتميز الحج عن غيره في مستوى الإمكان في حين أن الركن يميز الشيء عن غيره في مستوى التعين.

على هذا النحو قلنا أنه من الأجدر أن يعد الإحرام شرطا للحج لا ركنا.

5 – يوم التروية بما هو لحظة الممكن:

وهو يوم الثامن من ذي الحجة. بحسب روايات مختلفة فإنه سمي كذلك إما لأن الحجيج كانوا يرتوون فيه بالماء من مكة ويستجمعون إمكاناتهم في منى ليقصدوا عرفة التي ليس بها الماء جوفيا، وإما لأن الله تعالى أرى فيه نبيه إبراهيم عليه السلام المناسك كلها فارتوي منها إبراهيم. في الحالتين فإن الأمر متعلق إما بارتواء جسدي من الماء أو بارتواء معرفي من العلم. لكن لنلاحظ جيدا ما يلي:

إن الإرتواء هاهنا يحمل معنى الممكن بوضوح كامل. ذلك أن الحجيج الذين يقصدون عرفات يحملون معهم زادهم من الماء لإنفاقه أثناء السفر. والمعنى هو أن السفر وحده موضوع الإستهلاك الفعلي للماء في حين أن منى موضوع التزود فقط. وحتى الماء الذي نستهلكه وتستهلكه الجمال في منى هو بغاية وحيدة أن يكفي إنفاقه في السفر إلى عرفة والعودة منها. أما ارتواء إبراهيم الذي له المعنى المنطقي نفسه فإنه أيضا تزود بالعلم لتنفيذه. لا يتعلق الأمر هنا أيضا بممارسة للعلم بل بتعلم أي بتزود يعني إعداد الممكن لإنفاقه هنا أيضا في تنفيذ المناسك فعلا.

بالمعنى البيولوجي أو الإبستيمولوجي فإن يوم التروية هو يوم الإستعداد للتنفيذ أي يوم إعداد الممكن لا غير والذي لا يكون فعل إلا به. بالحروف المنطقية الدقيقة هو يوم كتابة الشيء كـ "يكون" لتصبح كتابته كـ "كائن" ممكنة بعد ذلك.

غير أن إعداد الممكن قد تم أصليا على نحو مطلق مع الإحرام. إن يوم التروية لذلك لا

يحتـوي جديـدا نوعيـا مقارنـة بالإحرام. وذلك يعني أنه ليس المعطى المنطقي ب مثلا مقابل أ. وهذا يكفي لنقرر أنه ليس ركنا. بعد ذلك فإنه من السهل أن نلاحظ أن الإحرام ممكن متعلق بهيئة الإنسان الكلية في حين أن يوم التروية ممكن متعلق بالعالم الذي ستجري فيه المناسك. ثمـة هاهنـا تحـول طفيـف يطـرأ في لحظات الحج لكـن أغلب ما هو يوم التروية تهيئة جديدة للممكن نفسه، الشيء الذي يجعل تقدير يوم التروية كسنة مؤكدة.

6 – الوقوف بعرفة بما هو النقطة الموجبة في بنية الحج / عرفة بما هو الإثبات في بنية الكائن:

يعـد الوقـوف بعرفـة الركـن الأعظـم للحـج للحديث المشـهور "الحج عرفـة". لكن بأي معنـى؟ لقـد قلنـا مـن قبـل أن الأركان ليسـت الواجبـات وأن التخلي عن أي منها يفسـد الحج جملـة. ومـع ذلـك فـإن الأركان فـي ذاتها متفاوتة الدرجة ويعتلي سـلم الدرجات بينها الوقوف بعرفـة. إن المماهـاة التـي يقيمهـا الحديـث بين "الحج" و"عرفة" تشـير إلى أن ضروري الحج، ماهيته تكون على الوجه الأدق في عرفة. ثمة إذن فرضية كون عرفة هو ما به يعرف الشيء.

لقد قلنا من قبل أن للشـيء ضروريه (المسـتحيل غيره إلا أن ينهدم الشـيء كليا) وواقعه (الممكن غيره بعسـر) وحاضره (الغائب غيره فحسـب وهو قائم لامحالة). فلنر أي شـيء هو ضروري الحج أو ماهيته وكيف يكمن ذلك في عرفة. لنذكر قليلا بما قلناه آنفا:

إن الضروري هو ما لا يتصور الشـيء إلا به وهو زوج الإسـم. فالماء بالنسـبة للبحر هو ما لا يتصور البحر إلا به والجدران بالنسبة للبيت هي ما لا يتصور البيت إلا به تماما كما أن الإمتداد بالنسـبة للجسـم (كانط) هو ما لا يتصور الجسـم إلا به. فالماء هو زوج البحر أي أنه هو عينه البحر وقد تجلى بشكل ثان. إنه الشيء نفسه يتجلى على نحو إجمالي في الإسم وعلى نحو تفصيلي في التعريف. إن الجدران هي زوج البيت، إذ أن هاهنا شـيئا واحدا نسـميه هناك بيتا على نحو إجمالي وهنا جدرانا على نحو تفصيلي. وهكذا الشأن بالنسبة للإمتداد فإنه زوج الجسم. إنه ليس آخر عنه وإنما هو الشيء نفسه منظورا إليه من هذه الجهة (الإجمالية) وتلك الجهة (التفصيلية)، من جهة الإسم ثم من جهة التعريف.

لقد لاحظنا من قبل أن التعريف ليس سـوى تبيين لما يحتويه المفهوم / الإسـم. لذلك كان التعريف معرفة تحليلية لا تضيف شـيئا إلى المفهوم سـوى الكشـف عما بداخله من معنى يخصه. إنها إذن تضيف من حيث هي معرفة ماهية الشيء دون العناية بإمكانه المنطقي أو إمكانه الأونطولوجـي أو حضـوره المنطقـي أو حضوره الأونطولوجي. ومع ذلك فإن هذه المعرفة هي معرفة الشيء نفسه وذاته الحميمة. فإن الشيء الحميمي بالنسبة للبحر هو كونه كمية من الماء منسابة على مساحة واسعة من سطح الأرض، اما ممكنه – كونه هائج أو هادئ – فتلك صفات تنسـب حتـى لغيـره، فـإن الجمـل يكون هو الآخر هائجا وهادئا. إننـا لا نعرف إذن ماهية البحر

من خلال صفاته الممكنة. وهكذا الشأن بالنسبة لصفاته المستحيلة – كونه يحس ويدرك مثلا وكونه يدخل المدرسة ويعد دروسه – فهذه الصفات المستحيلة للبحر لا تعرفه لأنها صفات لغيره أصلا. أما سلبها، أعني هذه الصفات، فإذا ضاق إلى حده الأقصى كان إيجابا لضروري البحر. إن حقيقة البحر إذن هي ضروريه المذكور آنفا وهكذا ضروري البيت فإنه لن يكون سوى جدرانه التي تخصه والتي لا تزول عنه إلا ليزول هو نفسه وضروري القلم هو كونه أداة للكتابة على الورق وضروري الهاتف الجوال كونه اداة للإتصال عن بعد محمولة وضروري الجسم كونه امتداد، إلخ. إن معرفة كل هذه الأشياء هي معرفة ضروريها هذا، لا معرفة ممكنها ولا مستحيلها.

إن معرفة الصفات الممكنة للبيت – كونه كبير أو صغير، ذو زينة او غير مزين، من حجر صلب أو غيره، كل ذلك لا يعد معرفة بالبيت إذا عزلناه عن معرفة الضروري أولا. فإن أشياء أخرى كثيرة تكون حاملة لكل هذه الصفات وليس البيت وحده. كذلك الشأن بالنسبة لمعرفة الصفات المستحيلة للبيت، كونه لا يأكل مثلا وليس ذا أوراق وأغصان ولا يمتلك عجلات يسير عليها في الطريق. إن كل هذه الصفات المستحيلة تحمل هي الأخرى سلبا على أشياء عديدة غير البيت (كالطريق مثلا والكتاب، إلخ) وليس سلبها خاصا بالبيت فضلا عن كون إيجابها يخص بالتأكيد أشياء أخرى غير البيت كالإنسان والأشجار، إلخ.

يرجح لدينا في كل مرة إذن أن الشيء يكمن أساسا في ضروريه وان معرفته هي أولا معرفة بضروريه، أي بزوجه. لا مناص لنا إذن من فهم الحديث الآنف "الحج عرفة" على نحو كل الأمثلة الأخرى في تحديد الأشياء: "البحر الماء"، "البيت الجدران"، "الجسم الإمتداد"، "القلم الكتابة"، "الهاتف الجوال الإتصال عن بعد بأداة محمولة"، إلخ. وكما أن "البحر" إسم و"كمية من الماء منتشرة على مساحة واسعة من الأرض" تعريف وأن "البيت" إسم و"مجموعة من الجدران مسقفة" تعريف وأن "الجسم" إسم و"امتداد في المكان ذو طول وعرض وعمق" تعريف وأن "القلم" إسم و"أداة للكتابة على ورق" تعريف وأن "الهاتف الجوال" إسم و"أداة محمولة للإتصال عن بعد" تعريف، تماما كما أن "الحج" إسم و"الوقوف بعرفة" تعريفه. كل الأركان الأخرى وظائف أخرى مختلفة عن التعريف.

وبما أن التعريف هو حميم الإسم، فإن الوقوف بعرفة هو لامحالة حميم الحج، ما يعرف به وما لا يتصور إلا به وما هو ضروري فيه. وتماما كما أن "البحر" و"البيت" و"الجسم" و"القلم" و"الهاتف الجوال" أسماء لا وجود لها إلا في إسميتها وأن الحضور إنما هو حضور "الماء" و"الجدران" و"الإمتداد" و"الكتابة على الورق" و"الإتصال عن بعد بأداة محمولة"، كذلك فإن الحج ليس سوى إسم لاحظنا طبيعته الإسمية في الشرط، غسم نعلنه وننويه، أما حضوره الأول فيتجلى في الوقوف بعرفة، أي في ضروريه. وكما أنه لا أحد يستطيع أن يعرف

"البحر" كاسم و"البيت" و"الجسم" أو يتعاطى معه إلا من خلال تجليات الضروري في كل ذلك، كذلك لا أحد يستطيع أن يمسك بالحج إلا من خلال ضروريه – الوقوف بعرفة. ثمة مع ذلك هنا صعوبة في الأثناء.

حسب الترتيب المعلوم في الحديث المروي عن عمر ر لأركان الإسلام، فإن الحج يأتي في المرتبة الأخيرة مضافا إليه عبارة فائقة المعنى "لمن استطاع اليه سبيلا". من الصعب أن يفهم كيف يكون ركن من الأركان (لا يقوم الشيء إلا به) متروكا للممكن (لمن استطاع إليه سبيلا). كيف نفهم هذه الصعوبة؟ هل من معنى لركن ممكن؟

حينما نعود قليلا إلى تراتبية بنية الكائن من الضروري إلى الحضور، فإن نهاية الأمر بلوغ اقتدار الكائن (مرحلة 5) على التجلي (مرحلة 6). الدرجة الأولى علاقة بغيره ينتزع فيها نفسه مما ليس إياه (من عدمه، من مستحيله) ليكون ما هو إياه (وجوده، ضروريه). أما الدرجة الثانية فهي ائتلاف عناصر وجوده في قوة يتم تفعيلها في واقع وأما الدرجة الثالثة فهي، بعد اكتمال واقع الشيء، العودة على الذات لتجلية الإمكانات التي حصلت له. إنها لحظة تجليه وهي أيضا في سلم الترتيب الذي ذكرناه سالفا اللحظة المعادلة تماما للحظة الحج في الإسلام. يمكن أن نسجل دون تشديد أن الحج لحظة تجلي المطلق وهي واحدة فحسب من لحظات ست.

لكنه يمكننا التشديد – إذا انتبهنا إلى أن هذه اللحظة في تراتبية لحظات الكائن تأتي بعد لحظة التحقق التي تنتهي بسلوك سالب يتمثل في الكف عن العلاقة مع الخارج وإعلان استواء الكائن اقتدارا أي لحظة الإكتمال – أن ما يبقى بعد هذا الإكتمال من سلوكات ممكنة للكائن لن يضيف إليه شيئا على صعيد بنيته بعد أن قطع أشواط الهيئة والزمان، لن يضيف إليه سوى تجليه وإظهار الإمكانات التي صارت له قائمة. فاللحظة الأخيرة، بما هي لحظة تجلي، ظهور، حضور لشيء مكتمل سلفا هي إذن لحظة زائدة بشكل ما على عناصر الكائن الأساسية لكنها مع ذلك لحظة تنتمي بنيويا للكائن وتأتي ضرورة عقب اكتماله كأي لحظة من اللحظات السابقة للإكتمال والمسامتة له، وهي أيضا اللحظة التي يعلن فيها الكائن نفسه للآخر ويفصح فيها عما هو إياه إذ يتجلى.

بالإضافة إلى أن هذه اللحظة تأتي بعد لحظة الإكتمال (لحظة استواء الإقتدار)، فإنها لا تستوفي بالمرة ذلك الإقتدار أو الشيء بما هو مطلق إمكان التجليات. وقد لاحظنا من قبل أن المطلق يظل اقتدارا وأن حضوراته نسبية بالضرورة غير مستوفية لماهيته. لذلك تظل هذه اللحظة مرتهنة للفرص المتاحة لها "لمن استطاع إليه سبيلا" إذ يتعلق الأمر هاهنا بمقاربة الحج بلحظة التجلي في بنية الكائن. وتماما كما أن لحظة التجلي في الكائن مكون بنيوي له وزيادة تكون قدر الإستطاعة، كذلك فإن لحظة الحج في الإسلام ركن أساسي وإضافة تكون لمن استطاع إليه سبيلا. على هذا النحو أمكننا تثبيت حقيقة مفادها أن الحج هو لحظة تجلي

المطلق وظهوره لا لحظة تحدده من اللاتناهي ولا لحظة تعينه من القوة، ذلك حينما تكون الإحداثية مكونات الإسلام جملة. هل أن عرفة كركن أعظم فيه، هذا شأنه؟

ذلك بالضبط ما نجده في الأثر، ففي عرفة يتجلى الله. لقد لاحظنا من قبل أن التجلي محدود أكثر من الواقع وبالتأكيد أكثر من الوجود. فهذا الأخير يمتد إلى واقع الشيء وممكنه فهو الدائم فيه وواقعه يمتد إلى حضوراته اللامتناهية أي غياباته أيضا. أما حضوره فهو المحدود بإطلاق. إن يدي مثلا تشمل كل الحضورات الممكنة لها: إنبساطها وانقباضها ولامتناهي الهيئات الأخرى، لكن ذلك تحتويه إقتدارا فحسب. أما ظهورا، تجليا فإن الأمر مختلف، إذ أن يدي تنبسط للحظة لا تدوم مهما طالت لتنسحب على الفور إنتظارا لتجل آخر. قد تتجلى منبسطة لبضع ثوان أو حتى دقائق لتنقبض أو لتأخذ أي هيئة أخرى من هيئاتها اللامتناهية: إن التجلي لحظي لامحالة ليعود إلى الكمون. تلك هي بالضبط خصائص تجلي الله يوم عرفة.

إن عرفة محدود زمنيا بيوم تماما كما في طبيعة التجلي اللحظية التي ينسحب بعدها الشيء إلى كمونه الدائم. وفي هذه المحدودية الزمنية يكفي أن تكون الوقفة بعرفة بقدر الإطمئنان بين "سجدتين" على الأقل.

لا يمكن أن يكون عرفة شرطا من شروط الحج لأنه محدود زمنيا ومكانيا وشكليا في حين أن الشرط يتسع حضوره لجميع مكونات الشيء. حينما نكون في عرفة وبصدد الوقفة نحن هاهنا لسنا في حالة سعي بين الصفا والمروة ولا في حالة طواف بالبيت ولا غير ذلك. على خلاف ما لاحظناه قبل بشأن الإحرام إذ أننا في عرفة أو في الصفا والمروة أو في أي وضع كان، نحن دائما بحالة إحرام بكل متعلقاته من نية وطهارة ولباس ووقت (هو الأشهر المعلومات للحج) ومكان (هو الحدود الكلية للمناسك).

من جهة أخرى فإن الوقوف بعرفة لا يمكن أن يكون إلا ركنا لا واجبا ولا سنة. وفي الحقيقة فإن الأمر بشأن عرفة محسوم بهذا الإتجاه، يبقى فقط تفسيره:

الركن كما قلنا هو العنصر أ متميزا داخل الشيء عن العنصر ب على خلاف البنية المنطقية للواجب والسنة. عرفة بما هو الركن الأعظم هو ما يعرف به الحج أو هو التعريف المتعلق بالكائن والذي يتميز به مطلقا عن شبيهه. يتميز عرفة عن الصفا والمروة وعن البيت تميز الواحد عن الغير. يتعلق الأمر هنا بوقفة أي بتكوين نقطة بينما يتعلق الأمر في الصفا والمروة بحركة خطية أو بتكوين خط. أما في البيت فيتعلق الأمر بحركة دائرية أو بتكوين دائرة. لا يتعلق الأمر هنا بتفصيل في حدود عرفة نفسه أو الصفا والمروة نفسها أو البيت نفسه أي لا يتعلق بتفصيل في حدود النقطة نفسها أو الخط نفسه أو الدائرة نفسها بل بفصل بينها وتمييز خارجي للعناصر أ عن ب. من ثمة الطبيعة الركنية لعرفة.

7 – مزدلفة / المشعر الحرام بما هو النقطة السالبة في بنية الحج / المشعر الحرام بما

هو النفي:

مزدلفة أعني المشعر الحرام الذي بها ليس شيئا غير النقطة مع أنه ليس تماما عرفة. لنتثبت من دقة هذه الفرضية بشأن المشعر الحرام: ما مزدلفة؟ ما المشعر الحرام بمزدلفة؟

مزدلفة مساحة من الأرض تماما كما عرفة. داخل هذه المساحة يقع المشعر الحرام وهو عبارة عن جبل إسمه جبل قزح يوجد موضعه الآن مسجد تماما كما أن عرفة مساحة من الأرض يقع داخلها جبل هو جبل عرفات المسمى أيضا جبل الرحمة. الأمر متعلق في عرفات بوقفة لأنه، كما وضحنا من قبل، متعلق بالعلاقة بالنقطة ولا فعل لنا داخل النقطة عدا الوقوف على خلاف حال الخط وحال الدائرة. لكن الأمر أيضا في المشعر الحرام متعلق بالوقوف به كما هو واضح في قول النبي صلى الله عليه وسلّم لعروة بن مضرس ر متحدثا عن صلاة الفجر ليوم النحر بمزدلفة: "من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف قبل ذلك بعرفة ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه". واضح أن النبي الأكرم يصف العلاقة بالمشعر الحرام بمزدلفة بما هي، تماما كما هو الشأن في عرفة، وقفة. ذلك ما هو واضح أيضا في الآية التي تضع على صعيد واحد عرفات والمشعر الحرام: ﴿... فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ...﴾ (البقرة 198).

ليس هذا فقط ما يؤكد كون المشعر الحرام هو الهيئة الأخرى لعرفات. إن الزمان نفسه المخصص لهما يؤكد ذلك. نذكر أن الوقوف بعرفات يبدأ زمنيا من طلوع شمس يوم التاسع من ذي الحجة حين يبدأ السير إليه من منى إلى فجر يوم النحر. أما نهاية الوقوف بمزدلفة فهي بعد صلاة الفجر وقبل طلوع شمس اليوم العاشر. حينما نعد الزمان المخصص لعرفة ولمزدلفة فإنه إذن بكليته يوم كامل (من مطلع شمس اليوم التاسع حتى قبل طلوع شمس اليوم العاشر). ويمكن التأكد من ذلك بشكل أوضح بعدد الصلوات التي هي بين عرفة ومزدلفة خمس صلوات (الظهر والعصر بعرفة والمغرب والعشاء ثم الفجر بمزدلفة). إنه إذن يوم كامل مقسوم بينهما وخمس صلوات قسمة بينهما.

نذكر أنه في يوم التروية لم يكن الأمر كذلك إذ أن الإقامة في منى هناك يوم كامل الذي يعد باجتماع النهار والليل بما مقداره خمس صلوات كاملة. ذلك أن يوم التروية يكون يوم الثامن إذ يتم التوجه إلى منى وإقامة جميع الصلوات فيها، الظهر والعصر والمغرب والعشاء، مع جعل الرباعية ركعتين والمحافظة على الصلاة في وقتها دون جمع، ثم صلاة فجر اليوم التاسع (سنعود إلى يوم التروية لاحقا). يوم التروية هو زمانيا واحد.

على خلاف ذلك فإن الزمان يوم عرفة قسمة بينه وبين المشعر الحرام. يجب أن يكون بعض اليوم أي بعض الصلوات (الظهر والعصر) في عرفات ويكون البعض الثاني (المغرب والعشاء والصبح) في مزدلفة، بل الأفضل تماما أن يكون بعض الليل نفسه في عرفات أعني أوله

وبعضه في مزدلفة أعني بقيته. واضح هنا أن الهوية الواحدة لليوم بل حتى لليل من اليوم تنقسم بين هيئة أولى لها وهيئة ثانية. لا يتعلق الأمر بيومين مختلفين أي العلاقة المنطقية أ – ب، كما لا يتعلق باليوم الواحد يعاد مرتين أي العلاقة أ – أ وإنما باليوم الواحد يأخذ هيئتين أ' – أ".

من الواضح إذن على جميع الأصعدة أن الفرق بين عرفات والمشعر الحرام هو فرق الشيء عن شبيهه حيث كل مقومات الأول هي عينها مقومات الثاني بشكل مغاير: المساحة الأولى وفيها جبل عرفات والمساحة الثانية وفيها جبل قزح؛ في عرفات يكون القسم الأول من اليوم وفي المشعر الحرام يكون القسم الثاني من اليوم نفسه. بحسب المفاهيم المنطقية التي نفكر بواسطتها هنا فإن عرفة هو إثبات أ' والمشعر الحرام هو نفي أ"، كل ذلك في حدود الممكن نفسه الذي يكون قد أعد بالإحرام واستجمع في يوم التروية ليبدأ تفصيله يوم التاسع في عرفات.

إن فعل السلب مرتبط مباشرة بمزدلفة أي بالمشعر الحرام مقابل الإثبات المرتبط بعرفات، كل ذلك، أعني الإثبات والنفي، هما مكونا الممكن الذي يكون قد أعد يوم الثامن في منى أي يوم التروية. حينما نخرج من منى يوم التروية في اتجاه عرفات فإننا نقوم بمرور صامت على مزدلفة. إنه لا يمكن الوصول إلى عرفات إلا بعبور مزدلفة كما لا يمكن المرور منه ثانية إلى منى فالبيت إلا بعبور مزدلفة. إن العلاقة بين عرفات ومزدلفة وطيدة وإنهما لموثوقان إلى بعضهما وثق الإيجاب إلى السلب / الإثبات إلى النفي.

لنؤكد إذن أن ثمة وقفتين في الحج: وقفة عرفة وهي الركن حيث النقطة تتميز عن الخط وعن الدائرة ووقفة مزدلفة وهي الواجب حيث النقطة' (عرفة) تتميز عن شبيهتها النقطة" (المشعر الحرام) أي الفرق أ' – أ". والأدق أن نقول أن الوقفة الأولى وقفة موجبة أما الثانية فوقفة سالبة. هاهنا فقط نفهم معنى أن تكون العلاقة بين عرفة والمشعر علاقة نفرة، النفرة إلى مزدلفة. كيف ذلك؟

لقد تم الإحرام الذي قلنا أنه يساوي إعداد الشيء كممكن لتفعيله أو توفير شروط الشيء التي دونها الشيء عدم ومستحيل. الإحرام حركة إذن من اللاممكن إلى الممكن، من اللامتناهي واللاتحدد إلى التحدد. إنها حركة جمع عناصر الشيء (الحج) من مكان وزمان وهيئة وضروري وكمالي.. والتي كانت متناثرة في اللامتناهي أي أ – ب – ج. لكن هذا النوع من الحركة بين أ وب هو ما عددناه دوما حركة مكانية حيث الفضاء بين شيء وآخر لا الحركة والتغير. يوم التروية هو واجب فقط لا ركن يكتمل به الإحرام لكنه يعني هو الآخر إعداد الممكن. هاهنا المكان المطلق والزمان المطلق والهيئة المطلقة.

اللحظة الأولى للخروج من الممكن أعني لحظة التنسيب، لحظة الفرق، لحظة الفعل هي لحظة عرفة. لا يتعلق الأمر هنا بجمع عناصر الكائن من لاتناهي المكان وتحديدها في

المكان بل، وقد أصبحت محددة في المكان، أصبحت بهذا الفعل عينه ممكنة في الزمان أي في التحرك بين الآن والبعد من أجل بلوغ الكائن درجاته والحصول على اكتماله أي تحويل الممكن الذي لديه في منى يوم التروية إلى فعل. لكن لأن الممكن واسع يحتوي أ وب على السواء فإن الفعل الذي يتعين في عرفة الذي يكون ضرورة أ دون ب يلقي ب ب أي بلا أ في السلب. عرفة هي إذن تحدد'، الفعل الموجب أما مزدلفة فهي تحدد''، الفعل السالب أو هي كل سلوب عرفة التي تنفر بعيدا عنها حينما يتعين عرفة.

النفرة من عرفات إلى مزدلفة هي العلاقة الممكنة بين الإيجاب وسلبه. إن العلاقة بين هذين الحدين علاقة تنافر على خلاف العلاقة بين الحاجة والتلبية أي السلب في معناه الثاني بما هي علاقة تجاذب في حين أن العلاقة بينهما في مستوى الحضور والغياب علاقة حيادية. العلاقة بين الإيجاب وسلبه لا تكون إلا بإبعاد الواحد الثاني عنه، إذا تعلق الأمر بالمكان، إلى حيز آخر، وإذا تعلق بالزمان إلى لحظة أخرى وإذا تعلق بالهيئة إلى شكل مغاير. إن هذا المفهوم (النفرة) لا يستخدم إلا في الحركة بين عرفة ومزدلفة ولا يستخدم في الحركة بين الصفا والمروة ولا في الحركة بين الحجر الأسود كمنطلق وبينه كعودة. ليس ثمة هاهنا نفرة لأن النقطة التي نخرج منها لا نطلقها نهائيا بمثل ما نطلق نهائيا عرفة في إطار الحج الواحد إذا تحركنا نحو مزدلفة. إن الخروج في الطواف من الحجر الأسود سرعان ما ينتهي إلى العودة إليه سبع مرات وليس ثمة هاهنا نفرة. هكذا أيضا فإن الخروج من الصفا باتجاه المروة، وإن كانت الرحلة طويلة نسبيا مقارنة معها بين عرفة ومزدلفة، فإنها تنتهي بالعودة إلى الصفا ثم إلى المروة، إلخ. ليس ثمة هاهنا أيضا نفرة رغم طول الرحلة بل عودة من جديد. كيف نفهم كل ذلك بصورة أدق؟

تكون النفرة فقط حيث تكون النقطتان المتعلقة بهما الحركة متنافيتان تنافيا مطلقا تنافي الإيجاب والسلب أي الإثبات والنفي وحيث لا يكون للواحدة مكان في الأخرى وذلك ما لا يوجد في الحج إلا في علاقة عرفة بالمشعر الحرام بمزدلفة. لا تكون نفرة حيث تكون النقطتان المتعلقة بهما الحركة حاملتان على نحو ما لبعضهما البعض مثلما هو الشأن بين الصفا والمروة. إن السلب حينما يكون له معنى الحاجة، حاجة الواحد إلى الآخر فإنه لا يعني الإقصاء بل الفراغ الذي يدعو فيه الواحد الآخر. وهذا يعني أن كلا من حدي العلاقة يحمل الآخر على سلبه إياه فلا يخرج من ثمة عنه إلا ليعود إليه لحاجته له. هكذا الشأن أيضا مع السلب حينما يكون له معنى الغياب مثلما هو الشأن في الكعبة. هاهنا أيضا فإن طرفي العلاقة لا يتنافران بالمرة لأنهما النقطة الواحدة تعود على ذاتها، تغيب نفسها ثم تعود عليها بلا سلب مطلق يسمى نفرة.

النفرة من نقطة أولى إلى نقطة ثانية تقع خارجها مع عدم العودة إلى الأولى ممكنة التعليل فقط حيث تكون النقطتان متخارجتان على هيئة إيجاب وسلب مطلقين، وذلك معنى

عرفة والمشعر الحرام. هاهنا نقاط لا نعود إليها إلا على رأس السنة على خلاف الحال مع العمرة ومع الصلاة دونها. لكن أي سلب للشيء وإثبات هذا الذي لا يكون إلا سنويا أي طويل المدى؟

نذكر أن الشيء هو مكونات له كالتالي:

- هو وغيره وهو ما يقع على وجه الدقة بين الممكن والمستحيل أي ما يكون على الإطلاق للشيء وما لا يكون له.
- هو وشبيهه وهو ما يقع بين واقع وآخر أي الإثبات والنفي.
- هو ونفسه وهو ما يقع بين الذات والموضوع أي بين هيئتين للواقع نفسه ينتج عن معالقتهما الصحة والخطأ.

بعد المبيت بمزدلفة يتوجه الحاج قبل طلوع شمس اليوم العاشر، يوم النحر إلى منى لرمي الجمرة الكبرى، جمرة العقبة دون غيرها من الجمرات. بعدها يذبح الهدي ويحلق أو يقصر ويتحلل التحلل الأصغر الذي يحل له بعده كل ما حرم عليه بالإحرام عدا الجماع ومتعلقاته. هذا يعني أن السلوكات السالبة تنهال تترى بمجرد الوقوف بالمشعر الحرام أي بالسلب.

8 – المشعر الحرام مصدر السلوكات السالبة – رمي جمرة العقبة، النحر، الحلق أو التقصير، التحلل:

في هذه السلوكات الثلاثة يتعلق الأمر بفعل سالب: سلب العدو عدوانيته وسلب كائن حي الحياة وسلب الرأس الشعر. واضح أن هذه السلوكات السالبة لم تصبح ممكنة إلا بعد الخروج من منى إلى عرفات والمشعر الحرام ثم العودة إلى منى. لقد كان الحاج يوم الثامن وليلة التاسع في منى لكنه لم يتسن له الرجم مع أنه قريب مكانيا منى الجمرات وكان بإمكانه فعل ذلك. واضح أن الأمر على علاقة بالخروج إلى عرفات ومزدلفة أي المشعر الحرام. لقد قلنا أن المشعر الحرام هو السلب بينما عرفة هو الإيجاب أو الإثبات في بنية الكائن في حين أن منى هي الممكن. يتعلق الأمر إذن بالخروج من الممكن أو من الشيء في ذاته لتفعيله في تعين موجب هو عرفة وتعين سالب ضروري هو المشعر الحرام أي لإخراج الشيء عن ذاته. هاهنا يولد السلب كما الإيجاب بعد أن كانا محض ممكنين في منى. لذلك، وقد أصبح السلب الآن فعلا لا محض إمكان فقد أصبح متاحا إذن الإشتغال به ورمي الجمرات الذي هو فعل سالب من حيث لم يكن متاحا يوم الثامن، يوم التروية حيث كان السلب محض إمكان. نفهم هنا لماذا تكون كل الأفعال السالبة في منى متاحة فقط بعد تفكيك الممكن إلى إثبات في عرفة وسلب في المشعر الحرام وأخذ السلب من المشعر الحرام للقيام بالأفعال السالبة في منى. نفهم هنا أيضا لماذا يكون جمع الحصى من مزدلفة أفضل لرمي جمرة العقبة خاصة من أي مكان آخر، ذلك لأن مزدلفة هي السلب عينه.

9 – رمي جمرة العقبة بما هو مطلق الهيئة السالبة:

أ – تاريخ رمي الجمرات: وهو التاريخ المعلوم للصراع الذي حصل حول ذبح النبي إسماعيل عليه السلام، الصراع مع الشيطان الذي يوسوس بالتخلي عن هذه الفكرة بما هي أضغاث أحلام أو جنون أو ما شابه ذلك وإصرار الإنسان / النبي إبراهيم عليه السلام على أنها حق يجب تنفيذه[1]. من الروايات ما يقول أن الشيطان وسوس لإبراهيم فقط مرة أولى في موضع الجمرة الصغرى ثم مرة ثانية في موضع الجمرة الوسطى ثم مرة ثالثة في موضع جمرة العقبة. وفي كل مرة يقذفه إبراهيم عليه السلام بسبع حصيات فيبعده. بعض الروايات الأخرى تقول أن الشيطان وسوس لهاجر في موقع الجمرة الصغرى ثم لإسماعيل نفسه في موقع الوسطى ثم لإبراهيم في موقع الكبرى وحصل بعد ذلك الأمر نفسه. لا نعتني هنا بالتدقيق في هذا الشأن لأن المعطيات الفلسفية ذات الطابع المنطقي متوفرة بالتمام للتفكير حولها مهما كانت تفاصيل الروايات. كيف ذلك؟

ب – الصراع بما هو لحظة ظهور الكائن وعودته على نفسه / الصراع بما هو التناقض المنطقي أ – أ: إن الأمر متعلق في كل الأحوال بصراع بين الإنسان والشيطان حول أمر ما. لنأخذ الأمر في مطلقيته هذه ولندقق المشكل المنطقي في هذا المستوى ووجه اختلافه عنه في عرفات ومزدلفة:

الصراع هو أولا صراع حول موجب وسلبه: حق وباطل، خير وشر (أخلاقيا)، جمال وقبح (إستيتيقيا)، صحة وخطأ (معرفيا)، نفع وضر (عمليا). إن المعركة الآنفة بين الشيطان والإنسان لم تكن ممكنة إلا لأن ثمة مشكل حق وباطل بالمعنى الواسع له. نذكر، للمقارنة، أن الأمر في مزدلفة وعرفات لم يكن متعلقا بالحق والباطل لأن عرفات حق تماما كما أن مزدلفة

(1) يشير سارتر إلى أن هاهنا صعوبة حقيقية متمثلة في أنه لا إحداثية يمكن أن نرجح على أساسها ما إذا كان هذا الرأي حقا أو ذاك. يقصد سارتر أننا نقف هنا بمواجهة العدم، عدم الإحداثية الذي يعني عدم إمكان نسبة الصحة والخطإ إلى أي من الإمكانيتين في التأويل. إن سارتر يتأول "اللا"إحداثية بما هي عدم. لكنه ينسى أنه يتأول أعني أنه يقف أولا في مواجهة الممكن = ممكن عدم، ممكن وجود غائب أي غياب فحسب.. إنه لا يدرك أن العدم نفسه يدخل تحت مفهوم أعلى منه هو الممكن الذي وجهه الآخر اللاعدم. إن التأويل العدمي تماما كما التأويل غير العدمي كلاهما قرار بشأن حالة غائبة للعالم ليست ضرورة في نهاية تأويلها عدمية. إن التأويل العدمي والتأويل غير العدمي كلاهما قرار منطقي بشأن وضع غائب للعالم أي قرار غيبي حيث الغيب مكون بنيوي للعالم لا إبستيمولوجي.
القرار المنطقي ليس قرارا عدميا بل قرار حول أونطولوجيا ممكنة قد تكون العدم وقد تكون غير ذلك. حينما تتقدم الأونطولوجيا لتظهر تكون القرارات المنطقية إما صحيحة أو خاطئة أو قريبة من الصحة، إلخ. إن إبراهيم عليه السلام إذن يتصرف وفق الممكن الأونطولوجي للعالم ويتخذ قرارات منطقية في حين يتخذ الشيطان قرارات منطقية معاكسة. إنهما يتحركان معا في الحدود المنطقية للعالم وفق الصحة والخطإ الممكنين بما أن المعيار قائم لامحالة في الممكن الأونطولوجي.

حق لا بالمعنى الذي يقابل به الحق الباطل بل بمعنى كونهما وجود ما، شيء ما. الفرق فقط هو فرق الإثبات عن النفي. أما في منى فإن الأمر يتجاوز مجرد الإثبات والنفي كعمليات منطقية بريئة إلى كونه إثبات حق أو باطل ونفي حق أو باطل. إن إبراهيم عليه السلام يثبت أن الرؤية التي رآها في المنام حق وأن عليه ذبح إسماعيل بما يعني أنه ينفي أن تكون هذه الرؤية باطلا. أما الشيطان بالمقابل فإنه ينفي أن تكون هذه الرؤية حقا ويثبت أنها باطل.

إن الشروط التي يكون بها ممكنا الحديث عن الحق والباطل أي الحديث عن القيمة هي حالة وجود المعيار بما يعني أن يأتلف الشيء أولا على هيئة أ ثم أن يوجد موضوع ينطبق عليه المعيار يكون من جنس المعيار نفسه أي يكون بالدقة أ نفسها معادة مرة ثانية. مثلا ليكون هناك إمكان للقول أن "الطقس بارد" أو "من الصحيح أن الطقس بارد"، فإنه من الضروري أن نحدد قبل معيارا يقول مثلا: "إذا كان الطقس بدرجة كذا فهو بارد". هناك سنجد أنفسنا أمام البنية المنطقية التالية لقولنا:

إذا كان الطقس بدرجة كذا فهو بارد

الطقس بدرجة كذا

الطقس إذن بارد = من الصحيح / ليس من الخطأ أن الطقس بارد

لنلاحظ هنا أن ثمة قضية أعيدت مرتين هي نفسها وبكل مكوناتها حتى أصبح القرار بشأن الصحة والخطإ ممكنا. إنها القضية: "الطقس بدرجة كذا بارد" التي وجدت أولا في المقدمة الكبرى ك أ ثم وجدت هي نفسها ثانيا موزعة بين الصغرى والنتيجة ك أ. إن هذا التكرار هو وحده الذي سمح بالإستنتاج: الطقس بارد. لنتأكد من دقة هذا الكلام:

لنفترض الآن أننا لم نحدد المعيار أو أننا حددناه باختلاف – ولو بأدنى الإختلاف عن الموضوع – لنفترض مثلا أن المعيار كان كالتالي: "إذا كان الطقس بدرجة كذا فهو بارد"، ثم لنفترض أن الموضوع كان: "إن الناس يرتعدون من البرد". هاهنا نحن أمام قضيتين مختلفتين، هل يمكن أن نستخرج النتيجة: "الطقس بارد"؟ كلا.

إن القياس هاهنا سيكون على النحو التالي:

إذا كان الطقس بدرجة كذا فهو بارد

الناس يرتعدون

إذن الطقس بارد

إن هذا القياس فاسد تماما مع أننا نتخيل صحته وقوته. إن المقدمة الثانية فيه المتعلقة بحال الناس هي غير المقدمة الأولى المتعلقة بدرجة الحرارة. نحن إذن أمام العلاقة أ – ب لا العلاقة أ – أ. من ثمة فإنه لا يمكننا أن نستخرج النتيجة التي تقضي ببرودة الطقس من بين مقدميتن مختلفتين. إن القاعدة محتاجة إلى موضوع من جنسها تماما كما أن الموضوع محتاج

إلى قاعدة من جنسه تماما أي العلاقة أ – أ. لماذا إذن نجد القدرة على استخراج النتيجة هاهنا دون هذه العلاقة؟

لأننا نفترض ضمنيا إما موضوعا مماثلا للقاعدة ("الطقس بدرجة كذا" كما هي مكونات القاعدة) أو قاعدة مماثلة للموضوع ("إذا كان الناس يرتعدون فإن الطقس بارد" كما هي مكونات الموضوع). ثمة إذن مغالطة في القياس الآنف إذا صححناها وجدنا أنفسنا أمام العلاقة أ – أ. إن هذه العلاقة هي وحدها التي تقع في حدودها الصحة والخطأ أي العلاقة الداخلية للشيء بنفسه التي تكون بإعادته مرتين.

إن التحديدات القيمية صحيح / خطأ، خير / شر.. لا تتعلق بعلاقة الشيء بغيره أو بشبيهه، فهاهنا ليس ثمة إلا الممكن والمستحيل (مشكل الغير) أو الإثبات والنفي (مشكل الشبيه). القيمة متعلقة فقط بالذات حينما تتكرر لتعود على نفسها في حركة دائرية لا في حركة خطية ولا في وضع التوقف في نقطة. القيمة لا تكون إذن إلا حينما يتميز الشيء عن غيره ثم يتميز عن شبيهه ليدخل في علاقة بذاته المضاعفة أعني المتخارجة عن ذاتها العائدة على ذاتها.

إذا كان الحديث عن الحق والباطل إبستيمولوجيا كان أو أكسيولوجيا أو أنطولوجيا حديثا على وجه الدقة عن الذات في مواجهة نفسها المضاعفة والتي تخارجت عنها لتبني معها حركة دائرية، فإن الصراع إذن بما هو صراع حول الحق والباطل ليس صراعا مع الغير أو مع الشبيه بل هو بالضبط صراع مع الذات حينما تتخذ هيئة مضادة لنفسها وهكذا نهاية الصراع هي انسجام الذات في عودتها على ذاتها على هيئة مطابقة.

في التكوين الزماني للإنسان، الصراع هو في كل مرة لحظة متأخرة: لحظة الفهم والإدراك، لحظة البلوغ.. إن كل طفولة الإنسان غير معنية بالصراع بل هي معنية بشيء آخر تماما عنوانه الأساس اللعب. إن فترة الطفولة هي فترة تفتق الممكنات التي تكون قد أعدت منذ الولادة لكن دون عودة على ذاتها. هاهنا لا يعرف الطفل معنى الحق والباطل بل فقط الإثبات والنفي. إنه يعرف مثلا أن هذا كأس وليس طاولة، ثم يعرف أنه بهذه الكيفية يشرب فيه الماء لا غيرها وبهذه الكيفية الثانية يكسره ولايحافظ عليه. غير أنه ليس معنيا هاهنا بأن كسره سيء وأن الإبقاء عليه جيد. لذلك تراه يكسر الكأس ثم يسعد للإنجاز الباهر الذي قام به لأنه أنجز مهمته الأساسية وهي تمييز الأشياء بعضها عن بعض فأثبت أ' ونفى عنها أ'' ثم نفى ما أثبته وأثبت غيره. ليس ثمة هاهنا خطأ وصواب كما ليس ثمة عقوبة تسلط على الطفل لأنه من حيث الأصل ليس ثمة لديه هو نفسه من تنازع بين الحق والباطل. بأي معنى إذن في فترة متقدمة من العمر يصبح كسر الكأس سيئا والإبقاء عليه جيدا وينشأ الصراع بين الحق والباطل؟

لا شيء يمكن أن نعلل به نشأة القيمة عدا كون السلوكات التي كنا بصددها في الطفولة قد اتخذت معيارا لها. وبغض النظر الآن عن الطريقة التي ينشأ بها المعيار فإن ما يعنينا فقط

هو كونه في الفترة المتقدمة من العمر والتي تسمى فترة الوعي لا يمكث من معنى للحركة في مزيد من الإثبات والنفي بل فقط لحركة التكرار أو بالأحرى حركة مضاعفة الشيء مثبتا أو منفيا على هيئة معيار – إعتبار كسر الكأس خطأ وموضوعه هو فعل الكسر. ذلك يعني الخروج من العلاقة بالشبيه أ' – أ" إلى العلاقة بالذات أ – أ. تشير العلاقة الأخيرة إلى أنه لا جديد يأتي على أ' مثلما كانت أ" جديدا على أ' وإنما فقط إعادة ل أ' نفسها أو أ" أو أي معطى منطقي نريد في مستوى الوعي به أو أيضا إضفاء الوعي عليه كحركة دائرية يعود فيها على نفسه بالوعي على هيئة العلاقة أ – أ. هاهنا ينشأ الحق والباطل وينشأ الصراع بينهما.

لا مناص إذن من فهم الحق والباطل لدى الإنسان بما هما علاقة بين الموضوع والوعي به أو بين المعيار والموضوع. بعد ذلك فإن الصراع حولهما بين الإنسان والشيطان هو صراع المتشابهين حول المشترك بينهما للمطابقة والمناقضة. الأمر لا يتعلق هنا بتمييز الإنسان عن الشيطان تمييز الإثبات عن النفي بل بتمييز لقرار الواحد منهما أو الآخر بشأن مطابقته للحقيقة أو عدم مطابقته وبالنزاع حول ذلك أي في الجملة بالعلاقة الداخلية أ – أ، علاقة الشيء بذاته.

هكذا فإن العلاقة المنطقية في منى قد تحولت بشكل واضح إلى علاقة الشيء بنفسه أ – أبعد أن كانت بين عرفات والمشعر الحرام علاقة أ' ب أ". إن العلاقة الوطيدة لمنى بالبيت مثلما سنوضح وهي أقرب المشاعر خارجه إليه تؤكد هذا الإدعاء.

ج – المعنى المنطقي لرمي الجمرة الكبرى / جمرة العقبة يوم النحر: لماذا رمي جمرة العقبة هنا فقط دون غيرها من الجمرات التي يتم رميها أيام التشريق أي بعد العودة من الطواف، طواف الإفاضة والسعي؟ لماذا رمي الجمار هنا كلية وبعد تفصيلا؟ متى نجمل ومتى نفصل منطقيا أولا؟

لنفترض أننا بصدد الحديث عن مكونات البيت التي نسأل عنها فكانت الإجابة أنه مكون من ثلاثة غرف وحمام ومطبخ وساحة خارجية غير مغطاة. واضح هنا أننا لم ندقق وصف شيء من الأشياء، مع ذلك نجد أن وصفنا مكتمل تماما. لكن لنفترض الآن أن أحدهم يسأل عن الحمام وقد سبقت إجابته على هذا النحو بشأن البيت وعرف سلفا مكوناته. إن إجابته بأن الحمام مكون من مكونات البيت لا معنى لها. من الضروري هنا أن تكون الإجابة بكون الحمام مكون من مكان للإستحمام وكون مساحته كذا وكذا.. إن هذه التفاصيل تغدو الآن مهمة ولم تكن كذلك من قبل لأن المقارنة في الحالة الأولى كانت بين الحمام والغرف المكونة للبيت والساحة الخارجية أما في الحالة الثانية فإن المقارنة بين مكون وآخر للحمام نفسه. إن الحديث عن التفاصيل، تفاصيل الحمام في الحالة الأولى التي نسأل فيها عن مكونات البيت إجمالا لا معنى لها لأن المقارنة هنا ليست بين مكون وآخر للشيء بل بين مكون وغيره لذلك كان المرور الإجمالي بالحمام وبكل المكونات الأخرى. نفهم إذن أن التفصيل لا يكون إلا

داخل إحداثية يتعلق فيها الأمر بمقارنة داخلية للشيء، أما حيث يتعلق الأمر بمقارنة الشيء بغيره فإن التفصيل غير ممكن لأننا لن نحصل على مقارنة مجموعة بأخرى بل سنحصل على مقارنة مجموعة ما بعنصر من المجموعة الثانية.

أثناء العودة من مزدلفة إلى منى مسلحين بالإيجاب الذي حصلنا عليه من عرفة وبالسلب من المشعر الحرام أي بعد أن ميزنا أ عن لاأ / ب، فإن التمييز الثاني الذي يصبح ممكنا هو التمييز داخل أ نفسها بين أ' وأ" وداخل لاأ نفسها بين لاأ' ولاأ". من ثمة فإن الفرق الأساسي الذي يحدث في منى هو تفصيل السلب على الإجمال بين موضوعاته لا داخل الموضوع الواحد أي بين أ' وأ". إن ذلك ما نجده بوضوح في التمييز بين رمي جمرة العقبة كنوع أول من السلب أي كسلب' والذبح كنوع ثان منه أي كسلب" والحلق أو التقصير كنوع ثالث أي كسلب'". إنه إذن في إطار التمييز بين أ' وأ" يتم في المرة الأولى رمي جمرة العقبة فقط لتمييز هذا النوع من السلب إجمالا عن غيره دون تفصيل داخل رمي الجمرات بين الصغرى والوسطى والكبرى ودون تفصيل في الوقت بين يوم وآخر مثلما سيصبح ممكنا بعد الطواف. لكن ما رمي الجمرة الكبرى من جهة الدلالة المنطقية؟

نذكر أن المبيت بمنى ليلة التاسع هو من أجل استجماع اللامتناهي الذي سيتم إنفاقه خلال الحج؛ الوقوف بعرفة هو تحديده في ما يكون (في السنة الجديدة)؛ الوقوف بالمشعر الحرام والمبيت بمزدلفة هو ما لا يكون (خلال السنة الجديدة) بما هو لم يتحدد في الممكن وتحدد غيره. بالعودة إلى منى يوم العاشر يكون العيد. يمثل العيد عودا إلى الإمكان بعد تفعيل الممكنات واستنفاذها. هاهنا الممكنات هي التي كانت في منى يوم التروية وهي غير مفصلة إلى تحدد ولاتحدد لأنها بعد في وضعها الخالص. بعد تحديد ما يكون وما لايكون أي الممكن والمستحيل المتعلق بالسنة الجديدة، يظل اللامتناهي الذي في منى خالصا أي غير متميز بعد إلى ممكن ومستحيل. هذا يعني أن المستحيل يظل مهددا في مستوى اللامتناهي رغم أنه قد تم سلبه في المشعر الحرام في مستوى الفعل. بلغة أخرى إن تفعيل اللامتناهي في عرفات بما هو ما يكون وسلب ما لا يكون في مزدلفة يترك وراءه أنه في اللامتناهي الذي تم الإنطلاق منه لا يزال اللايكون ممكنا على حد السواء واليكون لأنه هاهنا لم يسلب بعد إمكانه الخالص. من ثمة الفعل السالب الأول يوم العيد رمي جمرة العقبة. يعني هذا السلوك السالب إعدام اللايكون من الممكن اللامتناهي حتى لا يهدد اليكون الذي تحدد في عرفة ويدعي أنه كائن والحال أنه قد سلب كلايكون في المشعر الحرام. هكذا يكتمل تحدد اللامتناهي من حيث حصوله كيكون ونفي غيره كلايكون وسلب بقية الممكن اللامتناهي الذي يظل يلاحق التحدد بالسلب. إن هاهنا وعيا مختلفا بما هو الديالكتيك.

د – **الديالكتيك بمعنى آخر**: حينما نكون بمنى تكون الإمكانات متساوية لدينا بحكم أننا

في الممكن. الممكن هو أن يكون الإحتمالان أ وب متساويين بمعنى أن لا يكون أحدهما قائما على حساب الثاني أ – لا ب / ب – لا أ. المقصود بالإحتمالات هنا احتمالات ذاتنا وعدمها. نذكر أننا في منى نكون طوال اليوم قرب الجمرات دون أن نرميها، لماذا؟ لأن التناقض لا يظهر بيننا وبين الشيطان في الممكن الخالص. الممكن يتسع لنا جميعا ويحتملنا معا. في منى أيضا يجتمع الزمان في مكان واحد إذ نقضي يوما كاملا في منى أي خمس صلوات. معنى ذلك أن لا يتميز الزمان إلى آن وبعد بتميز المكان أو الهيئة. يكتمل الزمان في منى بطلوع شمس يوم التاسع حين يتم الإنطلاق إلى عرفة.

يعني الخروج إلى عرفة الخروج من الممكن اللامتناهي لتحديده. الرحلة من منى إلى عرفة هي رحلة خروج الممكن إلى التحدد في المكان. بالوقوف في عرفة يتم تحديد الممكن. ولأن التحديد لا يتسع للممكنات معا فإنه يضيق منذ الوقوف بعرفة إلى أ – لاب. إن إثبات أ في عرفة يعني نفي ب عنها التي تنأى مسلوبة إلى المشعر الحرام. عرفة = إثبات أ؛ المشعر الحرام = نفي ب. واضح أننا في التحدد لا يمكننا الحفاظ على الحدين معا كما في الممكن. يجب إذا كان الواحد متحددا إيجابا أن يكون الثاني متحددا سلبا. لكن إثبات أ أيضا في عرفة كان في المقابل على حساب نفيها في الممكن في منى على هيئة: لاأ، نفي أ حيث يكون على العكس إثبات ب.

نحن إذن أمام الصورة التالية:

إثبات أ في التحدد – نفي ب في التحدد

نفي أ في الممكن – إثبات ب في الممكن

بمعنى آخر حينما نكون في منى تتساوى ذاتنا ونقيضها، الشيطان لسعة الممكن. حينما نثبت ذاتنا في عرفة ننفي الشيطان في المشعر الحرام، لكن أيضا وفي الوقت نفسه نكون قد نفينا أنفسنا من منى، من الممكن وأثبتنا الشيطان هناك أي تكون الصورة كالتالي:

إثبات الإنسان في عرفة – نفي الشيطان في المشعر الحرام

نفي الإنسان في منى – إثبات الشيطان في منى

إن ما يعلنه هذا الإثبات والتنافي المتبادل هو انتماء الجميع إلى الواحد الذي لا يظهر في أ (يؤكد أ) في التحدد إلا ليسلب في ب (ينفي ب) في التحدد وينسحب عن أ (نفي أ) في الممكن ويظهر في ب (إثبات ب) في الممكن.

تظهر هنا بوضوح العلاقة بين المشعر الحرام ومنى في العودة. المشعر الحرام هو نفي ب حيث تكون منى بالخروج إلى عرفة قد تحولت من الممكن الخالص إلى إثبات ب. نحن إذن أمام الصورة التالية:

المشعر الحرام: نفي ب / منى: إثبات ب.

من ثمة تكون العودة من المشعر الحرام لرمي جمرة العقبة في منى عودة (نفي ب) لنقض (إثبات ب) بما أن المثبت خلال الرحلة الآنفة في الفعل هو أ لاب وتظل ب فقط مثبتة في الممكن وموهمة لكونها الإثبات في الفعل فيتم نفيها ليستوي الإثبات المطلق ل أ. ما يؤكد أكثر المعنى ليس فقط أن رمي جمرة العقبة يتم بعد المرور من مزدلفة بل أنه يحسن أن يكون جمع الحصيات السبع لرمي جمرة العقبة فقط من مزدلفة. والمعنى المنطقي أن يكون رمي (إثبات ب) بواسطة (نفي ب) نفسه. هكذا يكون قد تم بالمطلق إثبات أ ونفي ب بين الممكن والفعل.

10 – النحر / ذبح الهدي:

يتعلق الأمر هنا بالقيام بشيء لقاء عدم القيام بآخر، ذبح لقاء عدم القيام بواجب.

أ – تاريخ النحر: إن أصل القصة يعود إلى إبراهيم عليه السلام وهو يفتدي إسماعيل: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (الصافات 107) أي ذبح كبش لقاء عدم ذبح إسماعيل، لقاء الإبقاء على حياة إسماعيل الذي رأى في المنام أنه يذبحه: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى...﴾ (الصافات 102). تأول إبراهيم الرؤية على الفور بما هي أمر إلاهي وقاد إسماعيل إلى الجبل لينفذ أمر الله تعالى. لا شيء في الأصل التاريخي يعنينا أكثر من هذا. إن ما يشغلنا هو في كل مرة السؤال المنطقي: بأي معنى نسمي فدية؟ أي شيء يفتدى؟

ب – الدلالات المنطقية للقصة: إن القرآن ينبه إلى أن ذبح إسماعيل لم يؤمر به إبراهيم في المنام إلا في لحظة محددة من عمر الطفل. "بلغ معه السعي" يعني أنه قد أصبحت له مكانة لدى إبراهيم، يشكل جزءا من مصالحه ويحتل حيزا في نفسه، أي بلغة أخرى أصبح ذا قيمة. إن إسماعيل لم يفقد في الحقيقة قيمته منذ ولد لإبراهيم على الكبر. لكن قيمة الطفل ظلت تتنامى حتى بلوغ درجاتها العلا. يتحدث القرآن إذن هنا عن اكتمال القيمة وولادتها هي نفسها بعد نمو طويل. إن ولادة القيمة مع بلوغ الصبي نضجه واكتماله ودخوله مرحلة التعويل عليه وإيكال المهام إليه هي ما يحدث فعليا الفرق مع مرحلة كان وضع الصبي فيها في مهمة أو عدم وضعه سواء. في البداية أي قبل "بلوغ السعي" لم يكن وضع الصبي في موضع أو في آخر عدا كونه إثبات ونفي أي إظهار للممكنات دون قيمة. أما مع بلوغ السعي فإن وضعه في موضع يحدث الفرق القيمي مع عدم وضعه فيه ومع وضعه في آخر.

هاهنا فإن ذبح الصبي الذي بلغ القيمة يصبح هو نفسه ذا قيمة أي محدثا للفرق بينه وبين عدم ذبحه. من ثمة كانت فديته أيضا ذات قيمة. إن ما نفتديه أصلا ليس سوى ذو القيمة. إن الواحد منا قد يفتدي شيئا ثمينا أخذ منه على نحو ما (كل ما هو ذو قيمة روحية: الدين، الكرامة، الحرية.. أو مادية: الوطن أو الأرض، المال، الممتلكات المختلفة...)، لكن أحدا لا يفتدي فاقدا للقيمة (ممتلكات متهالكة بخسة الثمن..). إن ما نفتديه فقط هو إذن الشيء ذو

القيمة أي الذي تجاوز مرحلة الإثبات والنفي، كونه أ لاب، إلى مرحلة التعيير (دخوله في العلاقة بمعيار) أي، كما بينا من قبل في العلاقة بنفسه أ – أ حيث يمتلك تفردا قيميا لا فقط وجوديا لامباليا.

هاهنا إذن مرة أخرى يتعلق الأمر في منى بالقيمة مثلما رأينا في رمي جمرة العقبة.

11 – الحلق أو التقصير:

يتعلق الأمر هنا بحدث غريب لا ندرك بسهولة علاقته بأحداث مثل رمي الجمار والنحر. الحلق أو التقصير يتعلق ببساطة بالرأس وأساسا بالشعر. الرجل يحلق أو يقصر والحلق أفضل والمرأة تقصر فقط. أي معنى منطقي لهذا السلوك الغريب؟

أ – مفهوم الشعر: هو ما يخرج من البدن على هيئة نبات (لأن هنالك أشياء أخرى كثيرة تخرج على هيئات أخرى مثل العرق والبزاق والحدث الأصغر والأكبر من ماء وتراب وهواء.. ولكل ذلك دلالاته المنطقية الخاصة). إن كل ما يخرج على هيئات غير هيئة النبات (الشعر) لا يمكث ملتصقا بالبدن بل يلقى به فور خروجه بعيدا عن البدن ليعوض بغيره – بهواء جديد، بأكل جديد، بماء جديد. الشعر وحده هو ما يخرج من البدن ويظل ملتصقا به تماما مثل النبات الذي يخرج من الأرض ويظل ملتصقا بها. إن كل ما سوى الشعر مما وصفناه يشكل تعينات تنتهي ضروريا ليعوضها غيرها ضروريا: الماء ينتهي طبيعيا من البدن (باستعمال الأعضاء له وإخراجه على هيئة عرق أو بزاق أو بول..)، البدن الذي يعطش بذلك فيدعو ضرورة الماء ويجوع، فيدعو ضرورة الأكل ويستهلك الأوكسيجين فينفث ثاني أوكسيد الكربون ويستدعي ضرورة الأوكسيجين.

في كل هذه الحالات فإن الفعل يستهلك ضرورة ليعود إلى القوة والإمكان كي يجدد نفسه كفعل، الشيء الذي لا نجده بحالة الشعر. إن الشعر يستهلك في الفعل لكنه مع ذلك لا يدعو ضرورة لقصه أي لإعادته إلى الممكن من أجل تجديد نفسه. بلغة أخرى فإنه من الممكن أن يظل الشعر بحالة نمو وتساقط دون أن يدعوك لقصه مثلما يدعوك الماء لتشربه والطعام لتأكله والهواء لتتنفسه. إن ما يدعوك لقص الشعر ليس داعيا بيولوجيا من الدرجة الأولى بل هو من الدرجة الأولى داع عقلي ومن الدرجة الثانية إستيتيقي ثم بيولوجي من الدرجة الثالثة. ذلك يعني بكلمة أن الشعر متعلق بالوعي رأسا.

ب – الإتساخ كوقوع في الفعل / النظافة كعودة إلى الممكن: الشعر عامة سواء المتعلق بالرأس أو المتعلق بمناطق أخرى من البدن مثل شعر العانة والذي هو أيضا في حكم القص وله دلالته المنطقية التي تخصه – يصنع ممكنا محددا هو ممكن الإتساخ أو هو يوفر الأرضية لذلك. يصنع الممكن ليس معناه يصنع فعليا الوسخ ضرورة إذا كانت المتابعة الدائمة للشعر بالتنظيف. النظافة هي السلوك الموازي لتهيؤ الأرضية للأوساخ الناجمة عن نمو الشعر. ما

الدلالة المنطقية للنظافة؟ ما الدلالة المنطقية قبل ذلك للوسخ؟

حينما نفترض شيئا جديدا لبسناه فإن معنى أن يتسخ هو أن تعلق به إضافات لم يكن حاصلا عليها في وضعه الأول بفعل معالقته لغيره. الوسخ هو أولا علاقة وتعرض للآخر. التنظيف من جديد هو إزالة لما لحق بالشيء من إضافات ليست له. التنظيف إعادة للشيء إلى خالصيته أو إلى ذاته الخالصة أو إلى وضعه في اللاعلاقة. تعني العلاقة وقوع الشيء في التعين كما تعني اللاعلاقة والعودة إلى الذات خالصة خروج الشيء من التعين إلى الممكن، إلى وضع القوة بدل الفعل.

الوقوع في الوسخ هو إذن بتعريفه المنطقي وقوع في الفعل من حيث أن التنظيف هو في كل مرة إعادة للفعل إلى القوة. إن أي وضع فعلي للأشياء هو وضع تراكم العلاقات واختلاطها على نحو مسيء للطبيعة الخالصة للشيء. إن التنظيف الذي نراه ملازما لكل شيء لدينا: للبدن، للشعر، للبيت، للطريق... دليل واضح على ضرورة ملازمة الممكن للفعل وضرورة الإعادة الدائمة للفعل إلى الممكن.

يعني الفعل أن يدخل الشيء في معالقة وذلك يعني أن ينجز امتدادا له في المكان الذي يقتضي بدوره أن يتمدد الزمان لديه بين لحظة وأخرى وأن تتخذ الهيئة صورة غير التي لديها في وضع القوة. الممكن بالمقابل هو كف للشيء عن امتداده المكاني نحو الغير وإلزامه اللحظة المطلقة والهيئة الممكنة فحسب. وبكلمة أخرى، الفعل هو التمدد المكاني والزماني والهيئي للشيء بينما الإمكان هو نفي التشكل الهيئي والتمدد المكاني والزماني عن الشيء.

حينما ننظف الشعر فنحن نخرجه مما علق به جراء خروجه عن ذاته أي جراء علاقته بالعالم والذي هو مع ذلك ثمن ضروري لنموه. التنظيف إعادة له إلى حالته الخالصة التي هي حالته كممكن لا كفعل لحق به بعد ذلك. لكن هذا السلوك ليس كل ما يمكن فعله لتحصيل القوة أو الحالة القوية للشعر. إن التنظيف لا يكون فقط بطريق الغسل. إن افتراض التكاثر الشديد للشعر يجعل مهمة الغسل نفسها شاقة لتحويل الفعل إلى قوة وإمكان. إن القص الذي يتعلق أيضا بالشعر هو الآخر سلوك يستهدف تحويل الفعل الذي يكون أرضية للأوساخ إلى قوة تجدده وتمنحه كل مرة النظافة من جديد. يعني القص أنه ليست الأوساخ فقط فعلا بل أن الشعر نفسه فعل.

ج – **قص الشعر**: قص الشعر هو إذن السلوك الواعي لإعادة الفعل إلى القوة بخلاف إلقاء الفضلات المائية والجسمية والهوائية التي هي السلوك الضروري للجسم. قص الشعر سلوك العقل أو هو إعادة الفعل إلى القوة المتعلقة بالعقل. هكذا إذن فإن التقصير في منى هو إعادة الفعل إلى القوة في مستوى العقل والمعرفة. ثم إن الحلق أفضل من التقصير لأنه درجة أعلى من التخلص من الفعل أي درجة أعلى من العودة إلى القوة. بحالة التقصير فقط، يظل الفعل

قائما وهو بقية الشعر التي لم تحلق أي تظل القوة منقوصة لأنها مشوبة بعد بفعل أو هي قوة غير خالصة. الحلق عودة تامة إلى القوة، إلى الخالص، إلى الصفاء.

واضح هنا أن الشعر أصبح يشكل في هذا المستوى من الحج مشكلا جعل الإبقاء عليه خطأ والتخلص منه وضعا صحيحا. ثمة بلغة أخرى مشكل قيمي جديد، حق وباطل هو الذي استدعى رمي جمرة العقبة وذبح الهدي وهو يستدعي الآن قص الشعر. السؤال إذن هو التالي: لماذا هاهنا فقط في منى يجب الحلق أو التقصير؟ لماذا لم يكن ذلك واجبا في عرفات وفي مزدلفة؟ أي شيء جديد هذا الذي يجده الحاج هنا لا يتفق والشعر ويستدعي على العكس قص الشعر؟

منى، نذكر، هي الممكن أو القوة. لذلك كانت بداية الحج يوم التروية من منى. قلنا من قبل أن البداية لا يمكن أن تكون من الفعل بل من الممكن. السبب في ذلك أننا لا يمكن أن نفعل شيئا إذا لم يكن أولا ممكنا فعله. ثمة إذن ممكن، قوة تسبق في كل مرة الفعل. عكس هذا القرار يعني أنه من الممكن فعل شيء من حيث هو مستحيل أو من حيث هو غير متهيئ في الممكن. البداية في السعي من الصفا لأنه الممكن وهو "ما بدأ الله به" كما في الحديث؛ البداية في الحج من منى يوم التروية لأن هناك الممكن الذي سيتفصل بعد ذلك في أفعال في عرفات وفي المشعر الحرام. كما لاحظنا من قبل فإن الإرتواء بيولوجي أو معرفي استعدادا لإنفاقه فعلا ومعرفة. الإرتواء في منى هو الإستعداد وتحصيل الممكنات وتهيئة القوة التي سيتم إنفاقها في السفرة إلى عرفات. منى هي إذن الممكن لا الفعل. من الواضح لذلك أن الأفعال (أي هيئات الفعل لا القوة) التي تتفق مع عرفات والمشعر الحرام لا تتفق مع منى التي هي موضع القوى لا الأفعال. من ثمة كان الشعر خطأ في منى = باطلا يجب قصه أي تحويل الأفعال إلى قوى، وهو المتفق وحده وحقيقة منى بما هي القوة والذي هو لذلك الحق أعني القص.

قص الشعر هو إعادة الرأس إلى حالة الممكن حيث نكون في الوضع القوي للكائن، للحج أعني في منى. هاهنا أيضا مرة أخرى مشكل قيمة أي مشكل صحة وخطإ، حق وباطل على العموم بالنظر إلى عرفات ومزدلفة. مشكل قيمة أي العلاقة أ – ألا العلاقة أ' – أ" ولا العلاقة أ – ب.

12 – الوحدة المنطقية للسلوب الثلاثة – رمي جمرة العقبة والنحر والحلق:

حينما نعود إلى منى من مزدلفة مسلحين بالسلب فإن السر العظيم الذي نعود به هو التالي:

نعود من مزدلفة مسلحين بمختلف أنواع السلب: سلب الهيئة وسلب الزمان وسلب المكان وذلك ما نتج ضرورة عن الوقوف بعرفة كإثبات للهيئة والزمان والمكان وتبين مزدلفة كمشعر حرام أي كنفي. إلى هذا الحد فإن الفرق الوحيد الذي تم إنجازه فرق الإيجاب عن

السلب أي الفرق الخارجي ل أ عن ب. الفرق الثاني الممكن داخل السلب نفسه هو خروج السلب عن نفسه في سلب' وسلب''.. وهو المتمثل في سلب جمرة العقبة والذبح التقصير أو الحلق. نتوجه مباشرة لسلب الهيئة برمي الجمرة الكبرى (سلب') ثم النحر (سلب'') ثم الحلق أو التقصير (سلب'''). بالسلب الأول (رمي جمرة العقبة) يتم هدم الهيئة بهدم الكمون الذي يأتي منه السالب أي نفينا (عدونا) أما بالسلب الثاني (النحر) فيتم هدم الزمان أي هدم القوة التي يعاد بها إنتاج السالب من الممكن وبالسلب الثالث (الحلق أو التقصير) يتم هدم المكان بهدم اللامتناهي الذي يحتوي السالب. هكذا فإن ما يحصل منطقيا هو كوننا نحول سلبنا أولا من الظهور إلى الكمون ثم نحوله ثانيا من التعين إلى القوة ثم نحوله ثالثا من التحدد إلى اللاتحدد، اللاتناهي وهو معنى النفي الأخير، نفي الشعر مثلما رأينا بما هو نفي التحدد في المكان.

نفي الجمرة الكبرى (رميها) هو إذن نفي الهيئة الظاهرة أما نفي الحياة عن كائن حي (الذبح) فهو نفي الزمان المتعين في حين أن نفي الشعر (الحلق أو التقصير) هو نفي المكان المتحدد.

13 – التحلل الأصغر:

أ – مفهوم التحلل الأصغر: يحصل التحلل الأصغر بعد رمي جمرة العقبة والذبح والحلق أو التقصير. التحلل الأصغر هو تحلل من كل محرمات الإحرام التي القيام بها يستوجب فدية أو صياما أو إطعاما عدا الجماع ومتعلقاته. نذكر أن محرمات الإحرام هي: لبس المخيط أو المحيط، تغطية الرجل رأسه أو الأنثى وجهها وكفيها، تقليم الأظافر، حلق الشعر من أي جزء من البدن، استعمال الطيب، قتل الصيد البري المأكول، المباشرة بشهوة، عقد النكاح والوطء. لكي نفهم لماذا يصبح بالتحلل الأصغر كل شيء مباحا للمحرم عدا الجماع لنتفهم ما الذي حصل إلى هذا الحد حتى يحدث هذا التحول.

ب – التحلل الأصغر كاكتمال للمكون المكاني / للبنية المكانية للحج: نذكر أن الإحرام معناه بناء الممكن من أجل بناء الأفعال. من ثمة التخلص من الأفعال والتعين كممكن خالص. بالوقوف بعرفة ثم بالمشعر الحرام يكون قد تم تصريف الممكن في أفعال موجبة وسالبة. بعد ذلك فإنه بالعودة إلى منى لرمي الجمار والنحر والحلق يكون قد تم من جديد نفي الفعل للعودة إلى الممكن. ثمة إذن هيئات هي التالية يكون قد مر بها الحاج:

- بناء الإمكان أي نفي الأفعال.
- تفعيل الممكن أي نفي الممكن وبناء الأفعال.
- نفي الأفعال من جديد أي نفي النفي وبناء الممكن من جديد.

بلغة هيغل اللحظة الأولى هي لحظة الـ "في ذاته" حيث الشيء إمكان خالص (لحظة

منى يوم الثامن من ذي الحجة)؛ اللحظة الثانية هي لحظة الـ "لذاته" حيث خروج الشيء إلى مـا ليـس هـو (لحظـة عرفـة ومزدلفة)؛ اللحظـة الثالثة هي لحظة عودة ما لذاتـه على ما في ذاته وهي لحظة التعين ولحظة المطلق.

حينما يتعين الشيء فإن العلة التي من أجلها يكون قد تخلص من الأفعال ليقوم كفعل، وهي إظهار الممكن كفعل لتأليفه مع الممكن الخالص وبناء الإقتدار، تكون قد انتفت. من ثمة إمكان العودة إلى الأفعال وهي محرمات الإحرام.

إن ما تم الحصول عليه هاهنا ليس أ المتعينة فعلا فقط لأن الممكن مكون أيضا لها. في الرحلـة بيـن الفعـل والممكـن التـي تتم العودة إليه فـي منى نكون قد حصلنا في آن على التعين الـذي لا يوجـد فـي منـى ويوجـد فقـط في عرفة لكن أيضا نكون قد حصلنـا على المطلقية من منى أو الكلي الذي يجمعنا وسلبنا. بتجربة منى نكون قد حصلنا على الكلي الذي طبعه الحالة الممكنـة لـه وفـي الوقـت نفسـه علـى التفرد الذي يأتي من التعين. لكن هـذا يعني أن نكون قد جمعنا في هوية واحدة الكلي والمتفرد أي حصلنا خلال هذه العملية على الهوهو.

علـى هـذا النحـو يكـون منطلقنا، المكان الصوري قد تعين واكتمل في المكان العيني أي بلغة أخرى يكون الكائن قد اتخذ مكانا في الوجود بخروجه من الممكن اللامتناهي حيث هو مطلـق لكنـه غيـر موجـود ليتحدد فـي الوجود ويفقد مطلقيته لفائدة ثـان ينازعه الوجود وينازعه الهوية نفسها ثم ليعود لتحصيل مطلق الهوية بنقض سلبه الذي ينازعه المطلق. ثمة إذن لحظة أولى للمطلق غير متميزة، غير متفردة (منى أولا) ولحظة ثانية متفردة غير مطلقة (عرفة ومزدلفة) ثـم لحظـة أخيـرة متفـردة ومطلقـة معا (منى أخيرا). لكن من المهـم أن نلاحظ أن لحظة التفرد مضاعفة بين إثبات ونفي متباعدين، الشـيء الذي يعني أن الخروج من منى إلى عرفة مختلف مفهوميا عن العودة إليها. لذلك تؤكد السنة على إظهار هذا الفرق إذ من السنة الخروج من منى من طريق ضب والعودة من طريق المأزمين. هذه السنة التي نراها تعاد في كل مرة في الخروج إلى المسجد والعودة منه مثلا من طريق مغايرة، الغاية المنطقية منها تكوين المساحة. لقد قلنا أن المساحة بحاجة إلى ثلاث نقاط في حين يحتاج الخط نقطتين وتكون النقطة واحدة. نذكر أنـه لكـي تكـون المسـاحة يجـب أن يكون الإنطـلاق من نقطة أ نحو نقطة هـي ب ثم مضاعفة النقطـة ب إلـى ب' وب" ثـم العـودة إلـى النقطـة أ من النقطـة ب" لا من النقطة ب لئلا يكون التكرار وتنتفي الإضافة.

لنلاحـظ جيـدا إذن أن الخـروج مـن منـى مـن طريق ضب إلى عرفة ثـم تغيير الطريق في العـودة إلـى المأزميـن يـؤدي ضرورة إلى تكوين مسـاحة مكانية بين ثلاث نقاط هي منى وعرفة ومزدلفة. بعد ذلك يشـرع الحاج في تكوين الجسـم في منى وإخراج منى من المكان الخالص الفارغ إلى التعين المكاني وامتلاء الكائن المكاني ليصبح الزمان ممكنا.

ينتهي هذا الشوط من الحج بتحصيل الكلي المتفرد الهوهو في هذه الهيئة من هيئات الحج، هيئة المكان ليتم التحلل الأصغر من الإحرام.

أي شيء يتم إنجازه بالضبط هاهنا خلال هذه العملية؟ واضح أنه الجمع الذي يحصل بين الكلي الصوري غير المتميز والفعلي المتفرد غير الكلي، جمعهما في الهوهو. خلال الحدين الأوليين نكون أمام كائن متناثر بين مكونه الكلي غير المتفرد أي غير الحاصل على حد ثان للتفاعل معه وبين مكونه المتفرد غير الكلي أي غير الحاصل هو الآخر على حد ثان للتفاعل. في الحالتين لا تقوم الفرصة في اللحظة الأولى والثانية للتحول نحو كائن جديد أي الفرصة لولادة حدث جديد. إن هذه الفرصة لا تكون إلا بتهيؤ الحد الأول للتفاعل ثم الحد الثاني في علاقة تربطهما أي تحول الواحد والثاني إلى هوهو بما يعني تحولهما إلى علاقة حية، إلى إمكان للفعل، قوة تنفتح على الحركة من جديد.

الهوهو علاقة تعني وجود الكلي حاملا للتفرد والمتفرد حاملا للكلية أي مدخلنا كلا منهما الآخر.

لكي نفصل منطقيا السلوكات التي تمت هاهنا فإن الأمر متعلق بما يلي: بناء المكانية الخالصة في منى: المعطى المنطقي أ؛ تفعيلها على هيئة نقطة مكانية في عرفة أي الخروج من الممكن (اللاتناهي هنا) إلى الفعل (هنا التحدد): بناء المعطى المنطقي ب؛ الإنسحاب الضروري للنقطة السالبة في المشعر الحرام على هيئة نقطة ثانية ممكنة: المعطى المنطقي ب" من حيث أن المعطى ب يتبين ك ب'؛ بناء الخط المكاني بالنفرة من عرفة إلى مزدلفة أي تعيين النقطة الثانية بعد أن كانت ممكنة فحسب بمجرد الوقوف بعرفة والذي يعني أيضا مضاعفة النقطة الأولى: بناء العلاقة ب' – ب"؛ من النقطة الثانية ب" تصبح العودة إلى نقطة الإنطلاق ممكنة وذات معنى أي تكوين المساحة من ثلاث نقاط: منى – عرفة – مزدلفة. نقطة الإنطلاق كانت أ التي إذ نعود إليها من ب" تصبح أ حيث ب" هي أ. بين مزدلفة ومنى من جديد تتكون إذن العلاقة أ – أ. على وجه الدقة فإن الأمر متعلق بأربعة نقاط أو ثلاثة إحداهن مضاعفة: منى أولا – عرفة – مزدلفة – منى أخيرا.

نحن لذلك أمام الكائن التالي الذي تكون من يوم التروية في منى حتى العودة إلى منى:

- الممكن الخالص، المكانية الخالصة في منى: أ.
- الخروج إلى النقطة المكانية: ب (عرفة) / الإثبات وسلب النقطة المكانية لاب في شكل المشعر الحرام أي في الجملة تكوين النقطة.
- تكوين الخط ب' – ب" بين عرفة ومزدلفة أي الحركة بين نقطتين.
- العودة إلى نقطة الإنطلاق أي تكوين المساحة من ثلاث نقاط.

لكن لنا أن نتساءل: غير أن نقطة الإنطلاق في الفعل عرفة لا منى. منى هي نقطة الإنطلاق

في الممكن تماما كما أن الإحرام من الميقات هو نقطة الإنطلاق في المطلق. لماذا إذن لا تقع العودة إلى عرفة لتكتمل المساحة؟ إن هذا الإعتراض يكون ذا معنى فقط حينما تكون الحركة في المكان معنية بتكوين الخطوط تماما كما هي معنية بتكوين النقاط، لكن هذا غير صحيح. إن الحركة المعنية رأسا بتكوين الخطوط هي الحركة الزمانية التي بهكذا فعل تكون النقاط قد تكونت ضمنيا. أما الحركة المكانية فإنها معنية رأسا بتكوين النقاط بينما تتكون الخطوط ضمنيا بفعل تكون النقاط بحكم الوجود الضروري للهواء، الفضاء الذي يربط نقطة بغيرها. في الزمان تتكون النقاط ضمنيا بحكم قيام الحركة ضرورة بين نقطة بداية ونقطة نهاية. هكذا فإن الوصول إلى منى بعد مزدلفة يكون قد شكل النقطة الثالثة. لندقق إذن أن التكون العيني للمساحة ليس بين منى الأولى والأخيرة فذلك هو التكون الممكني لها. التكون العيني يكون فقط مع تكوين النقطة الثالثة التي هي منى في العودة إليها. لا يحتاج الأمر هنا عودة إلى عرفة لتغلق المساحة بما أن الضروري في المكان تكوين النقاط بينما تتكون الخطوط ضرورة بين عرفة ومزدلفة ثم مزدلفة ومنى وأخيرا منى وعرفة.

لا يبقى إذن بعد العودة إلى منى ورسم النقطة فالخط فالمساحة، إلا إعادة المساحة على نفسها لتكوين الجسم المكاني أي إعادة النقطة فالخط فالمساحة على المكانية الفارغة لتعيينها. بعد ذلك ثمة ثلاثة سلوب ينتهي بها الشوط الأول من الحج. نحاول أن نستعيد من جديد جميع العناصر المتوفرة لنا إلى هذا الحد من أجل تعميق الوعي بها:

- يوم التروية.
- الوقوف بعرفة.
- الوقوف بالمشعر الحرام والمبيت بمزدلفة.
- العودة إلى منى.
- رمي جمرة العقبة والنحر والحلق (أو التقصير).
- التحلل الأصغر.

بالأسماء المنطقية المناسبة فإن العناصر تغدو كالتالي:

- المكانية الفارغة.
- المكان الموجب.
- المكان السالب.
- المكان المحايد.
- سلب الهيئة والزمان والمكان.
- اكتمال المكان أو المكانية الممتلئة والتغيير الهيئي لاكتشاف الزمانية الفارغة.

لنلاحظ هاهنا جيدا المقولات المنطقية القارة كيف تتجلى في مستوى المكان:

– الإمكان والتحدد والعودة أي الفرق بين منى أولا وعرفات (ومزدلفة) ومنى أخيرا: هاهنا الفرق بين ما يكون وما لا يكون وبين ما يكون وما هو كائن أو بلغة أخرى بين الممكن اللامتناهي والمستحيل اللامتناهي وبين الممكن اللامتناهي والفعل المتناهي. واضح هنا أن المسافات التي يخرج منها الكائن واسعة جدا. يتعلق الأمر بهوية مفتوحة بإطلاق تسمح بخروج الشيء وغيره منها أي أ وب بل حتى بالقول بعدم الهوية تماما أو انتماء شيئين لغير هوية، لغير وحدة تجمعهما، لغير "حرم" مشترك. من ثمة وقوع عرفات خارج حدود الحرم. لماذا يقع عرفات خارج حدود الحرم إذن؟

لأن عرفات كفعل، كتحدد يصدر عن اللاتناهي الذي هو واسع الحدود تبلغ رحابته أ وب لا فقط أ' وأ'' أو أ وأ. يعبر بعد عرفات ووقوعه خارج حدود الحرم عن المساحة غير المحتواة في هوية متناهية، وهي المساحة التي بين الممكن اللامتناهي والمستحيل اللامتناهي وبين الممكن اللامتناهي والفعل كتحدد وكتناه. بين منى كمنطلق إذن وعرفات ثم منى كعودة تقع المعطيات المنطقية أ – ب – ج، من ثمة التخارج الظاهر بين الحدود على خلاف ما هو عليه الأمر في البيت.

– الإيجاب والسلب والحيادية أي الفرق بين عرفات ومزدلفة والعودة إلى منى: هاهنا مساحة الحركة تكون قد ضاقت لأن الهوية هنا ضاقت وهي يوم التروية بمنى. في البداية أي في منى يكون استجماع الممكنات من اللامتناهي للحصول على ما يكون مطلقا مقابل ما لا يكون مطلقا. هكذا الشأن أيضا في الخروج من منى أي من اليكون مطلقا إلى الكائن مطلقا أو المتحدد. هاهنا المسافات واسعة وحرة بإطلاق. أما إذا تحدد عرفات فإن العلاقات التي تأتي بعد ذلك تصبح مضبوطة في حدود ما هو عرفات أي في خروج محدد من الممكن الذي في منى. تحدد عرفات يفرض بعد ذلك أن يكون المشعر الحرام سلبه المخصوص أي واقعا وإياه في حدود الهوية نفسها التي في منى ثم أن تكون العودة إلى منى محددة أكثر في الحدود بين الإيجاب والسلب الآنفين. ولأن عرفة والمشعر الحرام ومنى – العودة، كمعطيات منطقية تقع في حدود الممكن نفسه الذي هو منى، فإنها لذلك لا تمثل معطيات مطلقة الإختلاف، أ، ب، ج بل فقط أ'، أ''، أ'''.

– السلب الهيئي والسلب الزماني والسلب المكاني أي رمي الجمرة الكبرى والنحر والحلق (أو التقصير): هاهنا يضيق الكائن أكثر فأكثر إلى حدود السلب نفسه وتفصيلاته بينه وبين ذاته. ليس فقط هاهنا وقوع في حدود الهوية نفسها ليكون المتشابهان مثلما في النقطة الآنفة بل أيضا الوقوع في حدود التعين نفسه السالب والذي يعني تغيير السالب هيئته بين سلب' وسلب'' أي العلاقة أ' – أ'' – أ'''.

ثمة إذن، بعد الإحرام، ومنذ يوم التروية حتى التحلل الأصغر – ثمة العلاقات المنطقية

التالية:

- العلاقة بين منى وعرفة والعودة إلى منى كعلاقة واسعة ل أ وب وج بما هي علاقة للممكن بالمستحيل وللامتناهي بالتحدد.
- العلاقة بين عرفة ومزدلفة ومنى كعلاقة داخل الممكن نفسه بين إثبات ونفي أي العلاقة أ' وأ".
- العلاقة بين رمي الجمرة الكبرى والنحر والحلق كعلاقة داخل النفي نفسه كتعين سالب بين ظهور له أ وآخر أ.

إلى هذا الحد نكون قد أنجزنا إذن العلاقات أ – ب – ج؛ أ' – أ" – أ"'؛ أ – أ– **أ** أي نكون قد وفرنا المعطيات الأساسية لاكتمال المكان على هيئة مطلق ونكون قد حصلنا من ثمة على الإمتلاء المكاني. لكن ذلك مثلما بينا يعني على الفور اكتشاف هذا الإمتلاء نفسه كفراغ زماني. نتنبه إذن أننا أمام حركة هيئية ضرورية يجب أن ننجزها الآن أي يجب أن نغير شكلنا للدخول في الهيئة الثانية: الزمان، وذلك معنى التحلل الأصغر.

14 – الحركة الزمانية في الحج:

نذكر أن الرحلة إلى عرفات ومزدلفة مهمتها تفصيل الممكن الذي في منى إلى إيجاب وسلب على شكل نقطتين متميزتين تتفرد كل منهما مكانا وزمانا وهيئة لتعودا بعد ذلك إلى أداء وظيفتهما بحسب طبيعتهما كنقاط. بعد المهمة السالبة التي ينجزها السلب أو النقطة السالبة في منى تشرع النقطة الموجبة التي حصلنا عليها من عرفة، الإيجاب في أداء مهمتها. يتجه الحاج بعد الحلق أو التقصير في منى مباشرة إلى البيت الحرام لأجل الطواف والسعي إن لم يكن قد سعى.

نذكر أن الطواف هو الحركة الدائرية بين أ ونفسها أي من أ إلى أ، وهو حركة الظهور من الكمون أو حركة الشيء بعد أن يكون قد تعين وخرج من القوة إلى الفعل بما هي حركة الناقص. السعي بين الصفا والمروة هي هذه الحركة للناقص لتحصيل درجاته التي لا تزال خارجة عنه أي الحركة من أ' إلى أ". إلى حد العودة من عرفة إلى منى تكون النقطة (الزمانية أي اللحظة والمكانية أي الأين والهيئية أي التعين الشكلي) قد أعدت بالكامل بالخروج عن ذاتها والعودة على ذاتها على هيئة اكتمال للنقطة مكانيا وزمانيا وشكليا.

لكن إلى هذا الحد يجد المطلق نفسه من جديد أمام الفراغ. إنه ينكشف كممكن زماني فارغ. إن سلب النقيض يعني إذن من جهة ثانية خلق فراغ في الذات والتهيؤ كاقتدار على الفعل.

باكتمال التحدد المكاني وقيام الكائن ك أ سالبا غيره أي أ لاب ينكشف كفراغ جديد هو الزمان أو الممكن الزماني غير المتعين. ما سيأتي من الحج يجب فهمه إذن كحركة بين أ' وأ" والحال أن الحركة بين أ وب قد اكتملت.

بعد التحلل الأصغر يتم التوجه إلى البيت الحرام للطواف والسعي لمن لم يسع مع طواف القدوم.

15 – طواف الإفاضة:

بالطبع يتعلق الأمر هنا بالطواف بالكعبة كركن يفسد الحج عدم القيام به في حين أن طواف القدوم واجب فحسب يمكن جبره بكفارة إذا لم يتم. هذا الركن متفق هو أيضا حول ركنيته ويتعلق الأمر هنا أيضا بتفسير ذلك.

يتمثل الطواف في حركة دائرية حول الكعبة التي يصفها القرآن بالبيت العتيق: ﴿... وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج 29) أو أيضا بالبيت الحرام: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ...﴾ (المائدة 97)، والبيت هو البيت المحرم ﴿... إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ...﴾ (إبراهيم 37). لكن هو محرم وحرام على من؟ بالطبع على غير الله، إذ هو أصلا "بيت الله الحرام". إن المطلق يتحدد في البيت من جهة ما هو ضروري له ليس لغيره فيه حظ إلا إعلان استحالة انتماء هذا الضروري إليه. وضروري الله ألوهيته وضروري العباد عبوديتهم. لقد قلنا من قبل أن الضروري هو ما ينتمي إلى الشيء على نحو تحليلي توتولوجي مفهوميا ودون النظر إلى الوجود. يمثل البيت هذا الدور المضاعف لألوهية الله وعبودية العباد كدور ضروري مستحيل غيره للطرفين: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لاَ تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (الحج 26). إن القرآن وهو ينسب البيت لله "بيتي" ينسبه من جهة أخرى للناس: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدىً لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران 96)؛ ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا...﴾ (البقرة 125). كيف نفهم هذه النسبة المضاعفة للبيت، كونه لله وكونه للناس؟

إنه بيت الله الذي تتحدد فيه ألوهيته وبيت الناس الذي تتحدد فيه عبوديتهم. لذلك كانت الموازنة واضحة بخصوص البيت بين تحدد ألوهية الله والسلوك الذي يعلن عبودية الإنسان: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ...﴾ (البقرة 127 – 128). إن ابراهيم وإسماعيل يرفعان قواعد البيت الذي توجد فيه ألوهية الله وحرمة ذلك على المخلوقات. لذلك كانت آية سابقة تأمر بإبعاد المستحيل عن الضروري، ألوهية الأوثان عن ألوهية الله "وطهر بيتي".

إنها المفاهيم نفسها للتوحيد التي تقع في عرفة، ولا يقع هاهنا الفرق بين عرفة والبيت. إنما يقع الفرق لجهة حصول كل ذلك في وضع دائري له في حين يكون في عرفة في وضع النقطة. هاهنا فرق واضح بين حدين مختلفين: الوقوف بعرفة والطواف بالبيت أي النقطة والدائرة؛ عرفة كحدث طبيعي والبيت كحدث إنساني. إن البيت هو منطقيا أ مقابل عرفة ك ب بما يعني أن الأمر يتعلق إذن بركن لا بواجب.

16- السعي بين الصفا والمروة:

هاهنا ركن يثير الإشكال لدى البعض حول ركنيته أو وجوبه لا حول ركنيته أو شرطيته. من الملفت للنظر هنا وجود حدين يشكلان هذا الركن: الصفا والمروة. ويتعلق الأمر بحركة (سعي) بين هذين الحدين. إن هذه الشعيرة تكمن إذن في التراوح الذي نقوم به بين نقطتين متخارجتين وليس العودة على النقطة نفسها بالمضاعفة كما هو حال الطواف بالبيت ولا في السلوك الذي نقوم به قبالة نقطة واحدة: جبل عرفة والوقوف به.

بين نقطة (الصفا) وأخرى (المروة) تبدو الحركة حركة خطية •←• أو هي حركة متعلقة بخط لا بنقطة ولا بمساحة. إن ما يؤكد الطبيعة الخطية للوضع هنا هو أن ما يعد شوطا في السعي ليس كما هو الشأن في البيت أي العودة على نقطة الإنطلاق بل الذهاب بلا عودة: فالحركة من الصفا إلى المروة تعد شوطا تماما كما أن العودة من المروة إلى الصفا تعد شوطا آخر. إن الشوط هو الحركة من النقطة1 إلى النقطة2 أي بين أ' وأ'' لا وقفة على الحد بين النقطة والخط والنقطة والدائرة أي بين أ وب ولا حركة من النقطة أ إلى النقطة أ\نفسها. هاهنا إذن شيء مختلف عن النقطة أ والحركة الدائرية ب، هاهنا حركة خطية ج.

إن الخط في وجه آخر للمقاربة آية عن الزمان بما المكان وحده صاحب عرض أما الزمان فذو طول هو الأظهر فيه يمتد بين الآن والبعد. ولكن حركة الزمان الخطية بين الآن والبعد هي على وجه الدقة حركة بين القوة والفعل، بين الإمكان والتحقق، بين الواقع والممكن أو هي حركة اكتمال الشيء وبلوغه أوجه (أشده) والتي هي بالضبط حركة عودة إلى الصفر بولادة الإمكان من جديد. إنها الحركة النباتية التي تذهب وتجيء بين البذرة فالشجرة فالزهرة فالثمرة فالبذرة من جديد، أو هي حركة من القوة إلى الفعل ومن الفعل إلى القوة مجددا.

قد نسمي هذه الحركة دائرية ولكنها دائرية في حدود الزمان والذي طبعه محدود ببداية ونهاية (بذرة وثمرة). وهاهنا شبهة يجب إزاحتها، فإن ما يبدو هنا كعرض ومساحة أو مكان في مستوى الزمان لا يمس شيئا من الطبيعة الخطية للزمان في نسبته الخارجية للمكان ذي العرض وللهيئة ذات الطبيعة النقطية وإنما ذلك يشير فقط إلى أن للزمان في ذاته مكانه الخاص وهيئة الخاصة. كما أن للمكان زمانه وهيئته وللهيئة زمانها ومكانها.

الحركة بين الصفا والمروة تمكث إذن حركة خطية مشيرة إلى الزمان أو هي آية الزمان وحركته بين القوة والفعل.

إن العودة إلى الحدث التاريخي الشهير لهاجر زوجة النبي إبراهيم يكشف عن هذا المعنى بالذات. فهاجر التي عطش إبنها اسماعيل وأوشك على الهلاك ولم تجد ماء فغدت تروح وتجيء، إشارة إلى ضيق الواقع وحركته الضرورية نحو الإستنفاذ. أما الماء الذي نبع من حيث لم يكن واقعا فإشارة إلى الممكن الذي يخرج منه واقع جديد، القوة التي تعطي فعلا جديدا

بحركة زمانية وقد استنفذت هاجر حركتها المكانية ولم يبق في الواقع إلا ألم العطش والإشراف على الهلاك.

لقد ظلت هاجر تعاني ألم الواقع، ولكنها فهمت أن حركتها المكانية بين الهنا والهناك يجب أن تتحول إلى حركة زمانية تنتظر البعد من الآن على نحو ما هو الزمان عينه أي على نحو خطي بين نقطتين لا على نحو عرضي مشير إلى المكان. السعي في الحج إذن سعي بين الممكن والواقع أو هو حركة اعتصار للقوة لإخراجها إلى الفعل عبر جسر من الزمن يشير إليه المسار الخطي للسعي، لكن أيضا المفهوم ذاته، السعي.

"سعى" كما في الآية ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾ (الليل 4) أو ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ (النجم 39) – فعل يشير إلى حركة تتجه صوب إخراج الممكنات التي للوجود إلى أفعال. "ليس للإنسان إلا ما سعى" يعني لا ينسب الإنسان ملكية لنفسه إلا ما أخرجه هو بنفسه من القوة إلى الفعل، من الممكن الى الواقع؛ "إن سعيكم لشتى" يعني أن ما تستخرجونه من الممكن إلى الفعل مختلف بينكم. وهكذا فإن قولنا "السعي في الأرض" يعني أيضا إستخراج الممكنات التي فيها إلى أفعال عبر الوسائط المختلفة: تحويل المواد الأولية، فلاحة الأرض، البيع والشراء، إلخ. في كل الحالات لا نسمي سعيا إلا حركة تقصد تحصيل أفعال، تعينات، تحققات، واقعا ما من الممكن أو من القوة.

تشير النقطة الأولى (الصفا) إلى القوة، كما تشير النقطة الثانية (المروة) إلى الفعل. أما السعي فيشير إلى حركة إخراج الممكن الممتد بين القوة والفعل. ولأن الشيء لا يكون فقط لجهة الممكن ولا أيضا لجهة الفعل فقط، فإنه من الضروري التعبير عن وقوع الشيء المطلوب بين الحدين وهو ما تترجمه حركة الذهاب والعودة بين النقطتين.

واضح إذن أننا هنا بصدد حدث جديد مقابل الدائرة والنقطة أعني الخط. من ثمة الحدث المنطقي أ مقابل ب وج ومن ثمة ضرورة اعتبار السعي بين الصفا والمروة ركنا من أركان الحج لا واجبا فقط.

17 – الأركان الثلاثة للحج / الفروق الأساسية:

نلاحظ أولا أنه مثلما كان الشوط الأول من الحج مع الركن الأعظم ولواحقه يدور حول حدين هما عرفة والمشعر الحرام بمزدلفة وتكون منى حدا مضاعفا للإنطلاق والعودة، فإن الشوط الثاني منه أيضا يتكون من حدين: الطواف والسعي مع نقطة مضاعفة أيضا للإنطلاق والعودة غير مكانية هذه المرة هي تعين البداية التي كانت عقب التحلل الأصغر، تعينها في الطواف والسعي. ماذا يعني كل ذلك؟

لنقارن بين النقطتين – عرفة (الوقوف) والمشعر الحرام (المبيت) – والنقطتين – الكعبة (الطواف) والصفا والمروة (السعي):

قلنا أن الحركة في الكعبة هي بين أ وأ أي بين الشيء ونفسه وفي الصفا والمروة هي بين أ' وأ'' أي بين الشيء وشبيهه في حين أنها في عرفة حركة بين عرفات ومزدلفة أي بين الشيء وغيره. لنلاحظ أولا الفروق المكانية الواضحة بين الحدين أعني المسافات المكانية. فإذا كانت المسافة المكانية بين الحجر الأسود والعودة عليه هو نفسه في الطواف قصيرة (عشرات الأمتار – بين 40 و50 مترا محيط الكعبة) فإن السعي من الصفا إلى المروة أو العكس مسافة وسطى (مئات الأمتار – 380 تقريبا) بينما المسافة بين عرفة ومزدلفة واسعة جدا بالمقارنة (آلاف الأمتار – زهاء 7000 متر إلى الحد الذي نقول فيه أن عرفة ليس في حدود الحرم بينما مزدلفة رغم بعدها تقع بعد في حدود الحرم). من ثمة كانت النقطتان في الكعبة (الحجر الأسود خروجا وعودة) تماما كما في الصفا والمروة (الصفا كنقطة أولى والمروة كنقطة ثانية) – كانتا تنتميان معا للطواف كركن والسعي كركن أي أن الركن متكون منهما معا. أما في عرفة فإن النقطتين تقع إحداهما داخل الركن (عرفة) والثانية خارج الركن أي في مستوى الواجب (المشعر الحرام بمزدلفة).

للتدقيق فإن النقطة الثانية في الإحداثيات الثلاث هي السلب بمعان: مزدلفة هي السلب بالنسبة لعرفات كإيجاب أي السلب في مستوى علاقة الشيء بغيره؛ الصفا والمروة هما أيضا السلب والإيجاب كل بالنسبة للآخر أي في مستوى علاقة الشيء بشبيهه؛ الحجر الأسود في الكعبة هو السلب والإيجاب بالنسبة لنفسه أي في مستوى علاقة الشيء بنفسه. بأي معنى وماذا يعطي ذلك في النتيجة؟

السلب في المستوى الأول نفي كأن نقول أ إنسان لا حيوان. الحيوان هنا يقع خارج حدود الإنسان، ويعني النفي أن الشيء يكون بإبعاد غيره عنه وتحريره منه (في المكان): هذا هنا وذاك هناك، و(في الزمان): هذا الآن وذاك بعد، و(في الهيئة): هذا هكذا وذاك كذلك.

السلب في المستوى الثاني ليس نفيا مطلقا بل نفي وسطي. بأي معنى؟ يتعلق الأمر هنا بالشبيه لا بالغير. نفي الشبيه ليس نفيا للغير مطلقا. لا نشترك مع الغير في الماهية أصلا بينما نشترك مع الشبيه في الماهية ونختلف في الجسم: الزوجان الذكر والأنثى مثلا بما هما إنسان معا مقابل الحيوان، يشتركان في الماهية ويختلفان في تعين الجسم. الإنسان بالنسبة للحيوان هو أ مقابل ب، أما الرجل مقابل المرأة ف أ' مقابل أ''. الحيوان يقع كسلب خارج حدود الإنسان كليا بينما يقع الرجل والمرأة الواحد بالنسبة للآخر خارج حدوده نصفيا وسطيا لا كليا. لا نقول هاهنا إن الرجل ليس المرأة مثلما نقول الإنسان ليس الحيوان بل نقول على وجه الدقة الرجل كإنسان ليس المرأة كإنسان أيضا. إن الليس هنا نفي نسبي لا مطلق مثلما في حالة الحيوان. إنه نفي لما يقر به مشتركا بينهما، الشيء الذي يعطي بالنتيجة القول التالي: إنه الشيء نفسه، الماهية نفسها أو "النفس الواحدة" بعبارة قرآنية لكنها هنا ليست كهناك والآن ليست كبعد

وهكذا ليست ككذلك. إنها في جسمين مختلفين. إن هذا الجسم الذكري ليس ذاك الجسم الأنثوي والعكس. إن الماهية الإنسانية نفسها ليست متعينة هنا بمثل ما هي متعينة هناك. بأي معنى نفهم "ليس" هنا؟ بأي معنى نفهم سلب الشيء من حيث هو موجود لا معدوم مطلقا؟

إن سلب الباب كونه مفتوح (الباب ليس مفتوحا) يعني أنه مغلق. السلب هنا ليس عدما بل غياب لممكن، فراغ، مكان لممكن. الرجل ليس المرأة والعكس يعني أن كلا منهما يتعين لديه ممكن لا يتعين لدى الآخر ويظل فراغا، نقصا. إن كل البنية الذكورية هي النقص في البنية الأنثوية والعكس صحيح. من ثمة الحاجة، حاجة الواحد للآخر. السلب هنا حاجة ونقص لا عدم مثلما كان الشأن في البداية.

السلب في المستوى الثالث، في علاقة الشيء بنفسه ليس حتى نقصا. إنه السلب المتعلق بالكامل يطوف حول ذاته ويعود إلى نقطة انطلاقه. إنه يقول أ ثم يغادرها ليعود إليها ثانية ويقول أ من جديد وبالطبع فإنه يغادرها ك أ ويستعيدها ك أ. ليس هاهنا نفي مطلق (أ ليست ب) ولا حتى نفي نسبي (أ' حاجة ونقص ل أ'' والعكس). إنه فقط تغييب وإعادة استحضار. من ثمة إمكان الحكم القيمي (صحيح / خطأ، خير / شر...) بأن يعود الشيء على نفسه، الآخر على الأول بالتأكيد أو بالنفي، بالمطابقة أو بعدم المطابقة.

أنواع السلوب إذن هنا ثلاثة: النفي أو السلب المطلق حيث تقع حدود الإثبات والنفي الواحد خارج الآخر؛ النفي أو السلب داخل حدود الممكن حيث السلب ممكن منفي وحاجة لممكن ثان؛ النفي أو السلب في الحدود الضيقة للمتعين نفسه حيث الممكن فقط، يتم تغييبه ثم استحضاره.

واضح أن المسافة بين الحضور والغياب قصيرة لكونهما كمونان يقعان في الحدود الضيقة للمتعين بما هو كمون. من ثمة انتماء الحضور والغياب للحجر الأسود نفسه. نبدأ به ك أ، نغيبه لفترة قصيرة وهي المدة التي يقتضيها الدوران حول الكعبة ثم نعود إليه ونستحضره من جديد ك أ. على خلاف ذلك فإن المسافة بين الحاجة أو النقص والتلبية متوسطة لكونهما كقوة وفعل تقعان في الحدود المتوسطة للتحدد. من ثمة توزع المسافة بين الحاجة والتلبية توزعها بين الصفا والمروة. أخيرا فإن المسافة بين الإيجاب والسلب واسعة جدا لكونهما تحددان يقعان في المساحة الواسعة للامتناهي بما هو اللاتحدد. من ثمة خروج عرفة والمشعر الحرام بعضهما عن بعض وتباعدهما تباعد السلب عن الإيجاب الذي هو أوسع من تباعد الحاجة والتلبية ومن تباعد الحضور والغياب.

الفرق الأول في الحج بين عرفة والمشعر الحرام هو إذن فرق الإثبات المطلق والنفي المطلق، وذلك واضح من خلال طبيعة النقطتين الجيولوجية ومن خلال الوقوف الموجب في النهار في الأولى والوقوف السالب في الليل في الثانية. أما في النقطتين الثانيتين فإن الأمر لا

يتعلق بإثبات مطلق مقابل نفي مطلق لأن النقطتين مثبتتان ومنفيتان على السواء إثباتا نسبيا ونفيا نسبيا. لا يتعلق الأمر هنا بنقطة موجبة وأخرى سالبة بل بإثبات للنقطة على هيئة دائرة وإثبات لها ثان على هيئة خط أي في شكل تعينين مختلفين للإثبات والنفي لا في شكل فرق بين الإثبات والنفي نفسيهما.

إن الدائرة ليست نفيا للخط بمثل ما النقطة السالبة نفي للنقطة الموجبة. يتكون كل من الدائرة والخط من نقطة تثبت ثم تنفى لتثبت غيرها. هما إذن متكونان من نقاط مثبتة ومنفية أو أنها تتبادل الإثبات والنفي لا كما كان الشأن في الأول من نقطة مثبتة مطلقا وأخرى منفية مطلقا. هاهنا نقاط متعددة وإثبات ونفي يتخللها جميعا. تتكون الدائرة من ثلاث نقاط ويتكون الخط من نقطتين. يتعلق الإثبات والنفي في الخط بإثبات أ ونفي ب وفي الوقت نفسه بإثبات ب ونفي أ. لا يتعلق الأمر هنا بتعاقب للإثبات والنفي بل بتزامن الإثبات والنفي المتبادل. بمعنى آخر فإن كلا من أ وب تقع في نفي الثانية، وذلك ما بينا من قبل أنه سلب الحاجة والنقص أي السلب الذي يعني حاجة الواحد للآخر.

في الدائرة يكون الإثبات أولا ل أ ثم تنفى أ لتثبت ب ثم تنفى ب لتثبت من جديد أ. لا يتعلق الأمر بطرفين يحتاج كل منهما الثاني ولكن بطرف واحد يعود على ذاته بالنفي والإثبات على النحو التالي: يحضر أولا ثم يتم تغييبه لفائدة حد ثان ثم يتم استحضاره من جديد. النفي والإثبات هنا ليس حاجة وتلبية بل تغييب واستحضار. نحن هاهنا أمام تعينين مختلفين للإثبات والنفي: الحاجة والتلبية ثم الحضور والغياب.

لنذكر إذن بالصورة العامة لما حدث إلى حد اللحظة: يتم تميز الإثبات والنفي (عرفة والمشعر الحرام) في الشوط الأول من الحج أي تحددهما بعد أن لم يكونا أصلا أو بعد أن كانا محض ممكن في منى. هاهنا الإثبات والنفي حدث هو أ مقابل الممكن بما هو غير أ، ب مثلا. بعد ذلك فإن الإثبات والنفي في الطواف والسعي ليسا أ مقابل ب بما أن أ متعينة الآن مقابل غيرها. إنها الحركة الثانية لتميز أ إلى أ' وأ'' أي الإثبات والنفي بشكل أول وشكل ثان، شكل أول هو الحضور والغياب في الدائرة وشكل ثان هو الحاجة والتلبية في الخط.

الطواف والسعي إذن بعد الشوط الأول الذي ينتهي بالتحلل الأصغر والخروج بنقطة موجبة مطلقا مقابل نقطة سالبة مطلقا أي أ مقابل ب والذي يعني الشيء متفردا ل موجبا وسالبا – هما التعينان الممكنان ل ل الموجبة ك أ السالبة ك ب أو الجسمان اللذان تتخذهما الماهية ل. هاهنا الحركة ليست مكانية بين عناصر الشيء أي بين الشيء وخارجه مثلما كان الشأن في الأول بل حركة داخل الهوية نفسها بمعنى المتفرد. يتميز المتفرد عن غيره إلى تجسد أول له وتجسد ثان من حيث هو قوة تخرج إلى الفعل والتعين في أ' وأ''.

حينما يتم الطواف والسعي أي تعين الواحد المتفرد في خروجين له أ' وأ'' يكون قد

أنجز حركة زمانية لا مكانية رغم حاجتها للمكان، أعني حركة زمانية لتعينين ممكنين للهوية وهي قوة في حين كانت الحركة في البداية حركة مكانية لتحددين ممكنين لها وهي لامتناهية. الحركة الزمانية من القوة إلى الفعل ليست متيحة لخروج أ وب من ل اللامتناهية بل لخروج ل' ول" من ل القوية بعد أن تكتشف ل نفسها ككلي وقد تعينت كمتفرد. يتعين الكلي كجامع لكل الممكنات التابعة له على نحو كمون. ليست ل هنا موجبة سالبة بل موجبة سالبة معا ل أ، سالبة وموجبة معا ل أ". تبلغ ل هنا درجة الكمون تماما مثلما بلغت في الأول درجة القوة بتحددها. إنها شوط ثان مماثل تماما للأول الذي انتهي بالتحلل الأصغر. هاهنا أيضا يتم التحلل الأكبر بعد الطواف والسعي. ماذا تعني منطقيا هذه اللحظة من الحج؟

إنها لحظة تعين المطلق. ذلك أن المتفرد الذي تحدد أولا بين منى وعرفة ومزدلفة على هيئة نقطة موجبة سالبة تأخذ هيئة أولى كدائرة وثانية كخط. لكن ماذا يعني أن تكون الماهية الواحدة آخذة هيئتين أو تعينين مختلفين غير كون الماهية تتحول من متفرد إلى كلي؟ إن الكلي الصوري الذي يكون قد تبين بمجرد تحدد المتفرد يتحول إلى كلي عيني بخروجه عن نفسه في هيئتين له ثم العودة على نفسه متعينا كهوهو. إلى هذا الحد يكون الكائن قد بلغ تعينه أي قطع مرحلة العلاقة أ' – أ" وأصبحت العلاقة أ – أمفتوحة. لندقق الآن ما تبقى من الحج بعد التحلل الأكبر بما هو هذه العلاقة.

18 – رمي الجمار في أيام التشريق الثلاثة:

بعد التحلل الأكبر تكون العودة إلى منى في أيام التشريق لرمي الجمرات. لا يتعلق الأمر هذه المرة برمي جمرة العقبة فقط ومرة واحدة كما في المرة الأولى قبل التحلل الأصغر وإنما يتعلق برمي الجمرات الثلاث ثلاثة أيام. لنر أولا ما المعنى المنطقي لرمي الجمرات حتى نتبين بعد ذلك متعلقاته.

أ – التفصيل في رمي الجمرات في أيام التشريق: نذكر أن الأمر بحالة رمي الجمرة الكبرى فقط يوم العاشر كان بسبب الإحداثية التي كان يوجد فيها هذا السلب هناك، أعني فرق سلب ما عن شبيهه (فرق رمي الجمار عن النحر وعن الحلق). لذلك لم يكن هناك من معنى للتفصيل. أما هاهنا فإن الأمر يتعلق بإحداثية داخلية بين الجمرات نفسها أي بتمييز بين جمرة وثانية لا بين رمي الجمار والنحر مثلا. من ثمة تعلق الأمر هاهنا بالتفصيل.

ب – معنى رمي الجمرات بحسب المقولات المنطقية المركزية: إن الجمرات مرتبة كما هو معلوم من الصغرى إلى الوسطى إلى الكبرى. بالعودة إلى إبراهيم عليه السلام فإن رمي الشيطان لم يكتمل إلا في اللحظة الثالثة حيث عاد الشيطان أثناء الرمية الأولى له كما عاد أثناء الثانية لكنه اختفى نهائيا برميه للمرة الثالثة. واضح أن الرمية الثالثة هي الضربة القاضية التي تلقاها الشيطان. بأي معنى يكون صراعنا مع كائن ما حاسما ونهائيا بشكل، نسبيا بشكل آخر

وأدنى من ذلك بشكل ثالث؟

نذكـر بالمقـولات الأساسـية التـي يدور حولها تفكيرنا: يتميـز الكائن بما هو أ وغيره ب؛ يتميز عن شبيهه بما هو أ' وشبيهه أ"؛ يتميز بعد ذلك عن نفسه بما هو أ وأ.

في بعده الأخير الكائن هو حضوره وغيابه، في بعده الثاني هو واقعه وممكنه وفي بعده الأول هـو الضـروري فيـه والمسـتحيل. هذا القلم الأزرق مثـلا هو (هيئة) إما في حالة كتابة أو في توقف عنها؛ (مكانا) إما هو فوق الطاولة أو في المحفظة أو في أي مكان مشـابه؛ (زمانا) هو إما في بداية الإشتغال به أي أنه لا يزال جديدا ولا زال زمانه أمامه أو هو في آخر لحظاته إذ هو يوشـك أن يسـتنفذ قدرته على الكتابة أو هو في وضع ما بين ذلك. إن هذه الخصائص تكون للقلم الواحد يتميز بها عن نفسـه. فالقلم الناجز الواحد نفسـه هو إما في حالة كتابة أو فـي حالـة توقـف عـن ذلك فـإن كلا الحالتين تكونان له بين الآن والبعد، والقلم الواحد هو إما فوق الطاولة أو في المحفظة أعني بين الآن والبعد، والقلم الواحد هو في بداية مزاولة نشاطه أو في أواخرها أو غير ذلك. لا يتعلق الأمر هنا بقلمين مختلفين بل بالقلم الواحد نفسه الذي يظهر على هذا النحو أو ذاك، في هذه الهيئة أو تلك، في هذه اللحظة من عمره هو نفسـه أو فـي اللحظـة الأخـرى. لذلـك قلنـا أن الفرق هنا ليس سـوى فـرق بين الحضـور والغياب، فإنه القلـم نفسـه يحضـر ك أ ويغيـب ك أليعـاود الحضـور ك أويغيب ك أ. إن كل الحالات الهيئية والمكانيـة والزمانيـة المتعلـق بهـا الحديث هنا حاصلة للقلم على نحو كمون قابل للإظهار فقط والذي يكون قد قطع أشواطا قبلها للتحدد أولا ثم للتعين ثانيا.

لنفترض هنا أن القلم وهو في حالة كتابة (أي أن الحضور الذي له هو أننا نكتب به) قد أوقفنـاه عـن ذلـك وأحضرنا مـكان الكتابة هيئة أخرى له: التوقف عن الكتابة. ما الذي يجري؟ هـل أن الكتابـة أعدمـت عـن القلـم؟ الظاهـر أن القلم قد كف عن الكتابـة على نحو يوحي بأن حالة الكتابة لم تعد موجودة. لكنه من اليسـير أن نتبين أن الكتابة لم تعدم عن القلم بل أعدم فقط حضورها حيث انسـحبت إلى الغياب، والدليل على ذلك أننا نسـتطيع ثانية أن نعيد القلم إلى حالة الكتابة وننفي مرة أخرى حالة توقفه عنها.

لنؤكد إذن أن القلم في وضعه ككمون يحضر ويغيب، لا يمكن أن يكون الإقرار والإثبات إلا ظرفييـن وأدنييـن بمعنـى أنـه لا شـيء يحضر إلا ليغيب ولا شـيء يتـم تغييبه إلا ليظل قابلا في كل لحظة لحظة للعودة. هذا يعني أن الذي يريد أن يوقف قلما عن الكتابة، إذا كان ذلك حاصلا له في الكمون، فإن كف القلم عن الكتابة وهو في يد أحدهم مثلا لا يمثل حلا نهائيا للمشكل. إنه ما دامت خاصية الكتابة حاصلة في الكمون وما دام القلم واقعا فحتى وإن كف عن الكتابة لحين فإنه يعود حينا آخر لمهمته بيسر كبير.

إن محاربة القلم إذن في ظهوره أي في حضوره وغيابه للكف عن الكتابة شكل أساسي

من أشكال المحاربة لكن كل ما ينجزه هو أنه يكف القلم عن الكتابة لحين وفي حيز محدود وفي هيئة دون سواها ليظل تهديده قائما ما دام الكمون قائما. لذلك فإن من يريد محاربة قلم ما لا يكفي أن يوقفه عن الظهور بل الأهم أن يحاربه في كمونه ذاته الذي يأتي من كونه متعين وكونه ذو جسم وواقع هو الذي يقف وراء الظهور. حينما لا يكف القلم عن الكتابة بمحاربته في حضوره حيث يغيب ليظهر من جديد، فإن إتلافه نهائيا، أعني إتلاف تعينه هو الطريقة الأكثر فعالية للتخلص من قلم يقلقنا. هاهنا فإن من يريد الكتابة لن يجد الفرصة مثلما في المرة الأولى ليعود إلى الكمون حتى يظهر الكتابة من جديد لأن شرط الكمون هو التعين والواقع والجسم الذي للقلم والذي انتهينا إلى إتلافه. واضح أن من يريد الكتابة من جديد قد غدت مهمته أصعب من الأولى. إن الأمر لا يتعلق هنا بالعودة إلى الكمون لإظهار الكتابة بل بمهمة أعسر هي العودة إلى إنتاج الجسم نفسه الذي أتلف أي إنتاج قلم جديد للكتابة.

غير أن العودة إلى إنتاج قلم جديد أمر ليس مستحيلا وإن كان عسيرا وأعقد مما كان عليه الأمر في البداية حيث كانت مهمة الإظهار يسيرة تماما. هاهنا مهمة صناعة قلم جديد أي صناعة الواقع لا فقط الظهور معقدة وبعيدة من حيث الزمان الذي تقتضيه والجهد. مع ذلك فإنها تظل ممكنة. وهذا يعني أن من يحارب جسم الشيء، واقعه لا فقط حضوره يرتفع درجة أعلى في محاربته غير أنه لم يقض على الشيء جملة بما أنه، وإن أعدم واقعيا لكنه ظل ممكنا إنتاجه وإعادة إنتاجه أو بكلمة ظل ممكنا.

ثمة درجة بعد أعلى في محاربة الشيء: ليس فقط محاربة ظهوره أعني حضوره لإلقائه في الغياب وليعود من ثمة من جديد وليس أيضا محاربة واقعه وإلقائه في الممكن ليعاد إنتاجه ويعود أيضا من جديد بل محاربة ممكنه أصلا. إن إتلاف القلم والحفاظ على الممكن أي المصنع الذي يصنعه والتقنية التي ينتج بها يظل قرارا ضعيفا للتخلص نهائيا من الكتابة. من ثمة فإن إتلاف التقنية نفسها والمصنع الذي هذا شأنه درجة أعلى من إتلاف جسم القلم. إنه بهذا الإجراء يكون القلم قد انتقل لا فقط من حالة التعين إلى حالة الممكن بل وأيضا من حالة الممكن إلى حالة المستحيل أي أنه تحول إلى العدم لا فقط إلى الممكن. وواضح أن هذا الإجراء هو الأخطر من نوعه إذ به نكون قد تخلصنا نهائيا من الكتابة التي افترضناها جهة نقاومها.

ثمة إذن بصدد الشيء الذي نحاربه مستويات: إننا إما أن نحارب الشيء في ظهوره أي في حضوره وغيابه أو في تعينه أي في واقعه أو في ماهيته أي في ممكنه أصلا. في الحالة الأولى قد نتخلص من الشيء في حضور دون آخر ونغيبه لكنه سرعان ما يعود لأنه بعد واقع. في الحالة الثانية قد نتخلص من الشيء في جسم محدد له لكنه بطول الوقت يعود إذ يعاد إنتاجه. أما في الحالة الثالثة فإن التخلص من الشيء هو تخلص من ممكن الشيء جملة أي

تحويله إلى مستحيل بما يعني إلى عدم.

واضح هكذا أن النفي الأول للشيء نفي أدنى إذ سرعان ما يعود الشيء المنفي من الغياب إلى الحضور بينما النفي الثاني نفي أوسط إذ أن الشيء يعود بعسر نسبي من الممكن إلى التعين في حين أن الثالث نفي مطلق إذ يتحول الشيء إلى العدم فتستحيل عودته. هكذا نفهم الجمرات الثلاث.

إن إبراهيم عليه السلام وهو يرجم إبليس للمرة الأولى إنما يرجم حضوره الذي ظهر له ويدفعه إلى الغياب تماما كما ننفي القلم في حالة كتابة ونوقفه عن هذا الفعل دون أن نكسره أو نتلفه على نحو ما كما في المثال السابق. لذلك نسمي الموضع الأول للرجم بالجمرة الصغرى ولذلك فإن الشيطان ما يلبث أن يعود بما هو يتراجع فقط إلى الغياب ليظهر من جديد في موضع الجمرة الثانية. هاهنا يذهب إبراهيم إلى ما هو أبعد من الظهور في الشيطان، إلى واقعه نفسه ليهدمه تماما كما نكسر القلم أو نتلفه على نحو ما. تسمى هذه بالجمرة الوسطى. واضح هنا أن الشيطان لن يظهر مستقبلا بالسهولة التي ظهر بها في الأول من الغياب إلى الحضور لأن عليه هاهنا أن يعيد إنتاج جسمه من جديد جملة وإخراجه من الممكن إلى التعين تماما كما نعيد إنتاج قلم جديد إذا كسر الأول وكانت تقنية الصناعة متوفرة وأدوات الصناعة جاهزة. لذلك فإنه رغم العسر الذي أصبح عليه وضع الشيطان بعد الرمية الثانية له إلا أنه عاود الظهور للمرة الثالثة. هاهنا ينتبه إبراهيم إلى أن هدم واقع الشيء والحفاظ مع ذلك على ممكنه يظل مهددا بعودته بما أنه ليس بعد مستحيلا. إن إبراهيم في المرة الثالثة يتوجه إلى الممكن رأسا ليحيل الشيطان إلى مستحيل ويطرده إلى العدم جملة. كان ذلك في موضع الجمرة الكبرى، جمرة العقبة حيث استحال من بعد على الشيطان معاودة الظهور لإبراهيم.

رمي الجمرة الصغرى هو إذن طرد الشيطان ووسوسته من الحضور إلى الغياب لكن مع الحفاظ عليه في الكمون أي الحفاظ على واقعه وجسمه. رمي الجمرة الوسطى هو طرد الشيطان من الواقع وإعدام تعينه لكن مع الحفاظ عليه في الممكن قابلا لإعادة إنتاج نفسه. رمي جمرة العقبة هو طرد الشيطان من الممكن أصلا وتحويله إلى عدم حيث يغدو مستحيلا إعادة إنتاج ذاته ووسوسته.

ج – المسافات بين الجمرات تأكيد للفرضية: إن المسافات التي بين الجمرات وبينها وبين الكعبة تؤكد هذا الفهم تماما. ذلك أنه لكون المسافة بين حضور وحضور يفصلهما غياب ويأتي الكل من الكمون، مسافة ليست بالبعيدة (قلنا من قبل أنه إذا غاب الشيء فإنه سرعان ما يعاود الظهور)، فإن المسافة بين الجمرة الصغرى والوسطى هي المسافة الأقل من المسافات جميعا. بعد ذلك فإنه لما كانت المسافة بين واقع وآخر يتوسطهما الممكن أكبر منها بين حضور وآخر (لأن الأمر يستدعي هاهنا خلقا للكائن من القوة لا مجرد استحضار له من الكمون) فإن

المسافة بين الجمرة الوسطى والكبرى أكبر منها بين الصغرى والوسطى. أخيرا فإنه لما كانت المسافة بين ممكن وآخر يتوسطهما اللامتناهي أكبر بكثير منها بين واقع وآخر لأن الأمر يتعلق هنا لا فقط بخلق الشيء من الممكن بل بخلق الممكن نفسه الذي للشيطان والذي تلاشى في العدم، فإن المسافة بين الجمرة الكبرى والكعبة هي الأكبر بامتياز.

د – الجمرات الثلاث بما هي الحدود المنطقية أ' – أ" – أ"' والأيام الثلاثة بما هي الحدود المنطقية أ – أ – أ: الفرق بين الجمرات ليس من جنس الفرق بين الدائرة والخط المشتركان في النقطة كما في الحالة الثانية. الدائرة والخط كما لاحظنا من قبل تعينان مختلفان بينما الجمرات ليست تعينات مختلفة بل تعين واحد في درجات مختلفة. يعني التعين كما نذكر دوما أن يصبح الشيء كمونا وقابلا لاحتمال واحد هو الظهور في أثواب مختلفة. نذكر أيضا أن الجمرات هي مواقع الظهورات الثلاثة للشيطان أي الشيء المتعين نفسه في كمون يتجلى في أ وأ وأ. يتعلق الأمر هنا كله بالجمرة نفسها مضاعفة في أثواب مختلفة فقط أصغر وأوسط وأكبر.

بحسب المنطق الذي نفكر بواسطته هنا فإن ما ينتهي عنده الأمر بالتحلل الأكبر هو تعين الكائن أي تحوله من القوة إلى الفعل في حركة زمانية. حينما يكتمل الكائن على هذا النحو وينهي مرحلة انفعاله ويقطع هذا الإنفعال، يكون الكمون قد أخذ مكانه لدى الكائن وأصبح الظهور ممكنا. لذلك فإن التحلل الأكبر يعني على الفور أن الكائن قد تهيأ كمونا ليصبح معدا للظهور. هكذا فإن التوجه بعد التحلل الأكبر إلى منى أي إلى الجمرات يعني التوجه إلى الظهور بعد التعين وذلك متفق تماما مع البنية المنطقية للكائن كما نرددها دائما.

ثمة هاهنا فقط استفهام حول الأيام الثلاثة التي هي الأخرى علاقة للشيء بنفسه، للجمرات بنفسها ك أ – أ– أ. ذلك أن إعادة رمي الجمرات الثلاث ليست سوى الشيء نفسه يكرر ظهوراته. لماذا هذه الإضافة لعلاقة الظهور؟ هل هو محض تكرار؟

كلا. نذكر أن بداية السلب كانت من مزدلفة حيث يتميز السلب عن الإيجاب أي أ عن لاأ / ب. بعد ذلك فإن رمي جمرة العقبة والنحر والحلق أو التقصير يوم العاشر كان تمييزا داخل السلب نفسه ل أ' عن أ" عن أ"'. أما رمي الجمرات الثلاث يوم الحادي عشر فواضح أنه لا يتعلق بالنحر والحلق كسلوب بل فقط بتفصيل داخل نوع السلب الأول: رمي جمرة العقبة. داخل هذه الحدود تتميز الجمرة الصغرى ك أ عن الوسطى ك أعن الكبرى ك أ. هذا حينما نأخذ المشعر الحرام كمنطلق للسلب أي كإحداثية كلية له. أما حينما نأخذ رمي جمرة العقبة ككلي أي ك أ يتميز عن النحر والحلق ك ب، فإن التعين في أ' – أ" يقع آنذاك في الجمرات الثلاث كتفصيل داخل الكلي عينه. أما تكرار الرمي في أيام التشريق الثلاث فإنه يأخذ صفة العلاقة الداخلية للرمي بنفسه أي أ – أ– أ. يختلف الأمر إذن بحسب الإحداثية التي ننظر منها دون أن يغير ذلك شيئا من دقة القرار بشأن البنية المنطقية للكائن. وهكذا تكتمل هذه البنية من

جديد مثلما اكتملت أولا بالتحلل الأصغر ثم الأكبر. لكن لماذا لم يكن ممكنا رمي الجمرات الثلاث مباشرة مع جمرة العقبة يوم العاشر؟ لماذا رمي الجمرات تفصيلا بعد طواف الإفاضة بالذات؟ ما الذي يفتقده هذا التفصيل يوم العاشر مع رمي جمرة العقبة وقبل طواف الإفاضة؟

إنه يفتقد الكمون الذي يستدعي أولا التعين وخروج الكائن من التحدد الذي هو زمان محض. إن ما نحصل عليه مثلما بينا بالذهاب إلى البيت للطواف والسعي هو تفعيل القوة للحصول على الكمون الذي يسمح وحده بعلاقة داخلية للشيء بنفسه. مع التحلل الأكبر يكون إذن قد تعين الكائن وحصل الكمون. لذلك يغدو ممكنا تفصيل رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق.

مع نهاية أيام التشريق يجب أن يكون الكائن قد عاد على نفسه في حركته الأخيرة، حركة الظهور. لكن لندقق جيدا أن هذه الحركة قد ابتدأت من البيت بعد الطواف والسعي حيث تحققت الهيئية الخالصة التي تستدعي الخروج عنها والعودة إليها في الهيئة المتعينة أي تعين الحركة حول الذات. لذلك فلا مناص من فهم رمي الجمار بما هو خروج عن الهيئية الصورية إلى هيئات ظهورية.

19 – حركات الطواف السبع، الأشواط السبعة في السعي، الرميات السبع للجمرات بما هي مستويات الكائن (كلية الكائن – اللاتحدد – التحدد – القوة – الفعل – الكمون – الظهور):

لماذا سبع حركات دائرية في الطواف وسبعة أشواط في السعي وسبع حصيات في رمي الجمرات؟ لماذا يكون الإثبات والنفي بعدد سبعة؟

لقد قلنا أن إبراهيم عليه السلام قد ظهر له الشيطان ثلاث مرات باختلاف نوع الظهور: ظهر له أولا من الكمون فسلبه إبراهيم هيئته المتعينة، ثم ظهر له ثانيا من القوة فسلبه إبراهيم زمانه، ثم ظهر له ثالثا من اللاتحدد فسلبه إبراهيم مكانه وألقى به في اللاتناهي وانتهى الأمر عند هذا الحد. يتعلق الأمر إذن بأنماط وجود الكائن والأبعاد الأساسية له التي بإثباتها يكون ممكنا وبنفيها ينتفي إمكانه وهي البعد المكاني للشيء وبعده الزماني وبعده الهيئي. بحسب تفصيل لهذه الأبعاد نفسها القائمة كل منها كإمكان وكفعل فإن الأبعاد الثلاثة تصبح بعدد الستة على النحو التالي:

الكمون والظهور المتعلقان بالهيئة

القوة والفعل المتعلقان بالزمان

اللاتحدد والتحدد المتعلقان بالمكان

يكون الكائن إذن بحسب مستويات ستة:

يكون أولا لامتحددا أي ممكنا ك أ أو ك ب = ممكنا في المكان

يخرج إلى التحدد ثانيا ك أ دون ب أي كفعل في المكان
ينكشف ثالثا كقوة أي ممكنا ك أ' أو ك أ'' = ممكنا في الزمان
يخرج رابعا إلى التعين ك أ' دون أ'' أي كفعل في الزمان
ينكشف هكذا خامسا ككمون أي ممكنا ك أ أو أ = ممكنا في الهيئة
يخرج سادسا إلى الظهور أي ك أ دون أ أي كفعل في الهيئة

لا يبقى بعد ذلك للكائن عدا الإنهدام للعودة إلى نقطة الإنطلاق أي المطلق حيث وحدة المكان والزمان والهيئة وهي الحركة الأخيرة التي ينجزها الكائن.

لندقق أن هاهنا سبع حركات دائرية وسبع حركات خطية وسبع سلوكات نفي ورسم نقاط تتضاعف بحسب مقاييس محددة:

يخرج الكائن من المطلق المكاني الزماني الهيئي ليتعين كنسبي في تفاصيله المكانية والزمانية والهيئية ثم يعود إلى المطلق المكاني الزماني الهيئي. واضح أن هاهنا حركة دائرية هي الحركة القصوى وهي واحدة لا مضاعفة مثل بقية الحركات. إنها الحركة التي يبين بها الكائن ذاته على نحو مطلق كما يلي: يكون واحدا وكل شيء مشكلا معه الكائن المطلق غير المتميز مكانا ولحظات وهيئة؛ يتنسب الكائن مكانا ثم زمانا ثم هيئة ليتميز مطلقا لكنه ليفقد أيضا مطلقه الذي كان له في البداية؛ بعد ذلك يضاعف الكائن ذاته من نسبي متعين (إيجاب) إلى نسبي غير مطلق (سلب) ليشرع في العودة من جديد إلى المطلق وينجز بذلك دورة يكون قد حصل فيها وجوده المطلق العيني في آن معا.

الدورة الكبرى للكائن إذن وهي بعدد واحدة هي التي يكون فيها أولا كل شيء أي يكون فيها وجوده المطلق المتساوي. حينما يشرع الكائن في التنسب يكون قد حصل على التميز الذي ليس له في المطلق لكنه يكون معا قد فقد مطلقه وحصل بالمقابل على المحدودية التي خلفتها مغادرته المطلق. يضاعف الكائن وجوده النسبي ليتحول من متميز إلى محدود حتى يشرع في العودة إلى المطلق ويحصل ذاته الكاملة.

هذه الدورة الكبرى تتضمن ثلاث دورات وسطى مكونة لها: مكانية يتحدد خلالها الشيء وزمانية يتعين خلالها الشيء وهيئية يظهر بفعلها الشيء. تتضمن كل من هذه الدورات نفسها دورة صغرى تتحول بها من ممكنها إلى فعلها.

الدورة التي تلي مباشرة بداية المطلق، دورته الكبرى هي تنزله في المكان أي الدورة المتعلقة بالتحدد المكاني. فبعد أن كان الشيء ممكنا على الإطلاق في الدورة الكبرى يكون هاهنا دونها ممكنا في المكان أولا ليخرج إلى التعين المكاني ثم يعود على نفسه بتحديد الممكن غير المتحدد أولا. في الممكن المكاني يكون المكان مطلقا لكنه فارغ. حينما يسعى المكان إلى الإمتلاء بالخروج عن ذاته يحصل ما لم يكن لديه في اللحظة الأولى للمطلق

المكاني أعني التحدد المكاني. لكن ما يحصل هنا أيضا فعل سالب للمطلقية التي كانت للمكان في وضعه الممكني الأول. إن تعين المكان ينكشف إذن في حيزين: الأول هو المطلوب الذي خرج من أجله المطلق المكاني من وضعه الأول الفارغ وهو الإمتلاء. أما الحيز الثاني الذي يجد فيه التعين المكاني نفسه فهو الحيز السالب الذي لم يطلبه أعني فقدانه المطلق الذي كان له في لحظته الممكنة ووقوعه في التناهي. إن المطلق يكون المكان الساعي إلى التعين قد تركه وراءه في وضعه الممكني الأول الذي يتبين إذن أنه رغم فراغه الذي بان عليه أولا هو أيضا حاصل على صفة مطلوبة للمكان يفتقدها التحدد المكاني وهي المطلقية. يجد التحدد المكاني نفسه في النقطة الثانية له التي انتقل إليها بعد التحدد الموجب أعني المحدودية السالبة – يجد نفسه مجبرا على العودة إلى الممكن المكاني الذي انطلق منه بما هو وحده حامل المطلق المكاني بحسب القسمة التي يكون عليها الكائن. هكذا إذن يجد المكان نفسه ضرورة في حركة دائرية، وهي الدائرة الثانية التي تسجلها حركة الكائن نحو هدفه. ما الذي يحصل بعد ذلك؟

حينما يعود المكان على نفسه تكون صورته على النحو التالي: التعين المكاني خارج الممكن والذي يقابله سلب التحدد داخل الممكن، لكن في الوقت نفسه سلب الكلي المكاني خارج الممكن وإثباته مطلقا داخل الممكن. بكلمة أخرى ثمة من جهة تعين محدود للمكان ومن الجهة الثانية كلي غير متحدد للمكان. إن المشكل متعلق بوضوح بضرورة إزاحة المحدودية عن المكان في التحدد وإزاحة اللاتحدد عنه في الممكن حتى يحصل ككلي متحدد. ثمة إذن فعل سالب مضاعف هو الذي يجب أن ينجزه التحدد ضد اللاتحدد الذي للممكن والكلية ضد المحدودية التي للمتحدد.

يجب أن ننبه هنا إلى أن الفاعل الذي توكل إليه مهمة السلب هذه لا يمكن أن يكون الممكن بل المتحدد. إن الممكن يفعل فقط بالكشف عن قابليته بينما يفعل المتحدد بفاعليته ونشاطه الموجب. لذلك فإن المتحدد (غير الكلي) هو الذي يتولى الفعل السالب قبالة غير المتحدد أي الممكن (الكلي)، أعني السالب للمحدودية واللاتعين. حينما يمارس المتحدد فعله على الممكن يسلبه لاتحدده (= يحيله متحددا). لكن اللامتحدد أو الفاقد للتحدد والذي كان عرضة لفعل المتحدد هو عينه الكلي من حيث أن المتحدد هو الفاقد للكلية. وهذا يعني أنه من الجهة الثانية فإن المتحدد بما هو فاعل لهكذا صفة له، هو بالمقابل منفعل لفقده الكلية التي يمتلكها اللامحدد الذي يغدو على هذا النحو فاعلا.

النتيجة هي استواء المتحدد الكلي أو الكلي المتحدد بفعل السلب الذي أزاح به المتحدد الممكن وأزاح به الكلي المحدود. هاهنا بالضبط يكون المكان الفارغ قد امتلأ بخروجه من الممكن المحض إلى الإمتلاء. لندقق هاهنا أن ثمة دورتين قد حصلتا في خلال هذه العملية:

دورة أولى من الممكن المكاني الفارغ إلى خروجه عن ذاته في تحدد مكاني موجب

وسالب ثم عودته على ذاته في امتلاء مكاني؛ ودورة ثانية في الخروج نفسه (وهو اللحظة الثانية هاهنا) تبدأ من سلب الممكن المكاني ليتحدد المكان ثم تخرج عن نفسها في سلبها وهو محدودية التحدد ثم تعود على نفسها إلى الممكن المكاني لتشكل المساحة المكانية المتحددة قبل أي حركة سلب للممكن.

ثمة إلى هذا الحد دورات ثلاث آخر لحظة فيها عودة المكان على ذاته في تحدده. أي طبيعة لهذه اللحظة الأخيرة حتى نفهم ما يمكن أن يجري بعدها؟

المكان أولا هو الممكن المكاني الفارغ لكنه الكلي في وضعه هذا؛ المكان ثانيا هو سلب الفراغ بالخروج إلى التحدد المكاني في إثبات الهنا ونفي الهناك أي الخروج عن الذات لكن في هيئة لاكلية؛ المكان ثالثا هو العودة على الممكن الفارغ بالتحديد بواسطة المتحدد المكاني والإنفعال بالكلي الذي له. لنر ما الذي يحصل بالضبط في هذه العملية:

يكون في البداية كل من الكلي والمتحدد مفصولين الواحد عن الآخر أي على هيئة كلي فارغ من جهة ومتحدد محدود من جهة ثانية. بالمعالقة بين الطرفين على هيئة كلي متحدد ونفي خاصية الفراغ والمحدودية يجب أن ننتبه إلى أن الكلي يفقد من كليته بفعل دخول المتحدد عليه وهو محدود. ذلك أن المتحدد لا يحمل فقط إلى الكلي تحدده لينفي الفراغ عنه بل أيضا محدوديته لينفي كلية الكلي. بالمقابل فإن الكلي لا يحمل هو الآخر إلى المتحدد فقط كليته لينفي عنه محدوديته بل أيضا فراغه لينفي امتلاء المتحدد.

إن ما نحصل عليه هو إذن الكلي المتحدد مثبتا ومسلوبا. يثبت الكلي من جهة كون المتحدد يفتقده أي له مكان فيه لكنه ينفى من جهة كون المتحدد محدود يتعارض مع كلية الكلي. هكذا أيضا فإن المتحدد يثبت من جهة كون الكلي يفتقده لكنه ينفى من جهة كون الكلي فارغ يتعارض مع امتلاء المتحدد. إن كلا من الحدين يثبت وينفى قبالة الثاني لحاجته إليه وتعارضه معه. إن الكلي يحتاج تحديدا يحصل عليه من المتحدد لملء فراغه لكنه يتعارض مع الطبيعة المحدودة للمتحدد، تماما كما أن المتحدد يحتاج كلية يحصل عليها من الكلي لكنه يتعارض مع فراغه.

بلغة أخرى فإن الكلي يحصل على التحدد من المتحدد بما يعني أنه يثبته لكنه يعترض على المحدودية التي له بما يعني أنه ينفيه، تماما كما أن المتحدد يحصل على الكلية من الكلي بما يعني أنه يثبته لكنه يعترض على الفراغ الذي له بما يعني أنه ينفيه. لذلك قلنا أن ما نحصل عليه أخيرا هو الكلي المتحدد مثبتا ومنفيا. لكن ماذا يعني أن يكون الشيء مثبتا ومنفيا معا؟

أن يثبت شخص ما، لدينا في نفوسنا ثم ينفى عنا بعد ذلك بالبعد مثلا هو أن يترك فراغا، نقصا، حاجة إليه، نزوعا نحوه، وهو شيء غير السلب المطلق الذي يقابله الإثبات المطلق. وإذا لم يكن الإثبات المطلق والسلب المطلق مخولين للحركة بما أنه لا داعي لها حيث الشيء كامل

وناجز أو مستحيل، فإن الفراغ على العكس هو شرط الحركة. بأي معنى على وجه الدقة؟ بمعنى أنه لا كمال يجعل الحركة ممكنة للتحدد المطلق للكائن ولا عدم يجعلها ممكنة لاستحالتها بل تحدد منقوص (والذي هو في الوقت نفسه عدم تحدد منقوص) يطلب تتمته، من ثمة الحركة في هذه المساحة الفارغة من الشيء. هذا الإثبات والنفي القائم معا، هذا الإيجاب والسلب في الكائن الواحد هو ما نسميه عادة بالقوة.

القوة ليس تحددا كاملا للكائن. لكن القوة ليست أيضا عدما. القوة هي درجة دنيا من تعين الكائن مكوناها الإيجاب والسلب في معنى الحصول على طرف من الشيء والنقص، الحاجة للحصول على الباقي، درجة يكون بفعلها الكائن مفتوحا على الحركة أي على الإنتقال في الزمان من درجة إلى أخرى حتى الكمال. إن البذرة مثلا كقوة للشجرة ليست شجرة ناجزة أي إيجاب مطلق ينتهي بعدها الفعل ويستحيل دخولها في الزمان بما هي مكتملة لكنها ليست أيضا حجرا لا يتطور إلى شجرة أي سلب مطلق يستحيل أيضا إدخاله في الزمان لعدميتها. إنها بين هذا وذاك شجرة في الحد الأدنى (لا كما هو حال الحجر) أي إيجاب من جهة لكنها ليس شجرة في الحد الأقصى (مثل حال الشجرة الناجزة بعد نموها) أي أنها سلب من الجهة الثانية. إنها إذن قوة تجمع الإيجاب والسلب، من ثمة إمكان الحركة ونموها إلى شجرة أي إمكان دخولها في الزمان.

نفهم إذن أن العملية التي حصلت إلى هذا الحد والمتمثلة في الإثبات والنفي المتعلقين بالكلي المتحدد وانتهت بفعلها الدوائر الثلاثة الأولى قد كشفت عن جديد ولد وهو القوة أي الزمان، لكن في درجته الصفر المتمثلة في الحضور الأدنى للكلي المتحدد دون الحضور الأقصى. إن كمال الحركة المكانية إذن وانتقال المكان من الممكن الفارغ إلى التحدد قد انتهى إلى ممكن جديد هو فراغ الزمان الذي يطلب بدوره حركة امتلاء وكمال. بلغة أدق يمكن القول أن كمال المكان بتحدده ينكشف كفراغ للزمان يطلب من جديد كماله في التعين أي دوائر جديدة على طريقتها.

يبدأ الزمان هو الآخر في حركته من القوة إلى التعين. يسلك هو الآخر المسلك نفسه للمكان في الخروج عن ذاته الخالصة ليتعين في لحظات، آنات في القبل والبعد. يكون الهدف هنا تحصيل التعين الذي لم يكن للزمان في لحظته الصورية. هاهنا أيضا حين يحصل الزمان على تعينه يكتشف ذاته وقد افتقد الكلية التي له حين الصورية. ينتبه الزمان إلى أن التعين محدود وأنه من هذه النقطة الثانية لتعينه أي من سلبه يجب أن ينجز حركة جديدة للعودة فورا إلى الصورية التي تقع فيها كلية الزمان.

بهذه العودة نكون أمام معطيات هي التالية: الكلية الصورية للزمان في لحظته الأولى (في ذاته) والتعين غير الكلي له في لحظته الثانية (متخارجا عن ذاته). إن العملية نفسها التي رأيناها

في البداية مع المكان تجري بشكل آخر في مستوى الزمان: إن الكلية التي للزمان تثبت أمام تعين اللحظات بما اللحظات غير كلية لكنها تنفى أمامها بما الكلية غير عينية الشيء الذي يعني بالمقابل أن العينية التي للزمان تثبت أمام الكلي بما هو غير عيني وتنفى بما هي محدودة. ما نحصل عليه هنا أيضا هو الكلية العينية للزمان مثبتة ومنفية.

لنلاحظ هنا أيضا كم حركة جديدة تحصل قبل المضي إلى التثبت من نهايتها:

ثمة حركة واضحة من القوة أي من الفراغ الزماني الكلي / الزمان في ذاته إلى الإمتلاء الزماني الجزئي أو الزمان خارج ذاته إلى الإمتلاء الكلي للزمان أي عودة الزمان على الذاته. هاهنا الحركة الرابعة وقد عرفنا إلى حدود كمال المكان ثلاثا.

ثمة داخل هذه الحركة نفسها حدودا ثلاثة أخرى حصلت بينها حركة في الأثناء في مستوى الخروج نفسه للزمان عن ذاته. لقد تعين الزمان الفارغ أولا في "قبل" ثم سلب القبل ليحل مكانه "البعد" ليعود بعدها إلى الممكن. أي معنى لهذه الحركة بين القبل والبعد التي تعين الزمان وتخول العودة إلى الممكن؟

إن الزمان الخالص لم يكن كليا إلا لأنه مركب من لحظات متعددة وأن هذه اللحظات كانت متساوية داخله. إن التعين لذلك بما أنه لا يتسع لكل اللحظات معا في آن، لا يمكن أن يكون إلا متعددا أي موزعا على اللحظات الواحدة تلو الأخرى كما كان المكان موزعا على الحيز الواحد بعيدا عن الآخر. لا مناص إذن، لتعين الزمان نفسه وهو الكلي، من أن ينقسم إلى لحظات هي ترنسندنتاليا القبل والبعد والحركة الفاصلة بينهما. تشكل اللحظة الأولى البداية التي تأتي مباشرة من الكلي الخالص. لا يمكن العودة من هنا إلى الزمانية الخالصة إلا على هيئة تكرار. من ثمة لا مناص من سلب اللحظة الأولى ومضاعفتها في ثانية تكون العودة منها إلى الكلي غير تكرارية. في حدود اللحظات نفسها العينية ثمة إذن الحدود الثلاثة التالية: اللحظة العينية الأولى أو إثبات الزمان في آن هو القبل؛ السلب الذي يعني الخروج عن القبل أو نفي الآن المثبت؛ الإثبات من جديد بنفي النفي للإثبات الأول والذي يعني العودة إلى الإثبات لكن على نحو مختلف ومن زاوية أخرى.

ثمة إذن حركة دائرية مؤكدة في مستوى التعين نفسه للزمان نقاطها الثلاث: التعين الأول للزمان الصوري في آن؛ نفي التعين الأول للزمان الذي يغدو قبل؛ نفي نفي التعين الأول أي التعين الثاني للزمان. لكن بما أن نفي النفي ل أ إثبات لها فإن اللحظة الثالثة ضرورة عودة للحظة الأولى المنطلق. إلا أنه أيضا بما أن نفي النفي ليس نفيا للآن الأول من الطريق نفسه لنفيه بل بالإلتفات عنه إلى آن جديد فإن النتيجة إثبات مختلف للآن على هيئة بعد. في البعد يجتمع إذن الآن الأول الذي يظل محتفظا به بحكم نفي النفي مع سلبه الذي يأتي من النفي الذي توجه إليه. هاهنا إذن حركة دائرية خامسة من القبل إلى حركة نفيه إلى البعد الذي هو

عودة للقبل من جهة ثانية.

بخروج الزمان من وضعه الخالص إلى التعين ثم العودة إلى تعينه الكلي يكون الزمان إذن قد اكتمل. لكن ماذا يعني أن يكتمل الزمان؟ ماذا يعني أن يتعين الكلي الخالص للزمان مثبتا ومنفيا.

لقد رأينا من قبل أن الإثبات والنفي على هذا النحو يعني أن تتعين القوة. أي قوة جديدة إذن هذه التي تشكلت باكتمال الزمان على هذا النحو؟ لقد أثبتنا كل اللحظات للشيء ثم نفيناها لنحصل على تعينها جميعا ولكن على نحو كلي أي على تعين كلية الزمان. هناك ضرورة قوة ما تشكلت هاهنا، شيء ما خالص جديد بحاجة إلى تعيين هو الآخر أو تحديد، لكن ماهو بالضبط؟

من المؤكد أنه ليس القوة على أن نحصل شيئا جديدا لم يحصل بعد لدينا بما أن كل اللحظات قائمة هاهنا ومن قبلها كل العناصر. من الأكيد إذن أنها القوة على التحرك داخل الناجز نفسه أي في حدود الكائن الكامل نفسه. لنقل أيضا بلغة أخرى إنها الإمكان الصوري لحركة الكامل نفسه. ذلك ما نسميه بحركة الظهور لا حركة الإكتمال أي الكشف عن الكمون الذي للكائن.

يتعلق الأمر هاهنا أيضا بحركات دائرية مماثلة للسابقة لكن في مستوى ظهور الكائن لا تكامله ولا تحدده. ثمة حركة دائرية أولى بين الإمكان الصوري الذي هو الكمون ثم الظهور والتلاشي وحركة دائرية ثانية بين ظهور أول وانسحابه وظهور ثان.

الدوائر التي نحصل عليها في الجملة هي إذن:

- حركة الشيء من وضعه المطلق إلى النسبي إلى عودة المطلق على ذاته.
- الحركات الثلاث للممكن إلى التعين ثم إلى عودة الممكن على ذاته في شكل اقتدار:

في المكان

في الزمان

في الهيئة

- الحركات الثلاث في المتعين نفسه من النقطة إلى سلبها إلى العودة عليها في مساحة:

في المكان

في الزمان

في الهيئة

هي ذي الحركات المشكلة لبنية الكائن والتي هي بعدد السبعة.

20 – طواف الوداع:

إلى هذا الحد تكون الحركة الهيئية للحج قد خرجت عن ذاتها دون أن تكون الهيئة أعني

العودة على الذات قد تعينت بما أنه في منى وبصدد رمي الجمرات ليس ثمة عدا الخروج بلا عودة بعد. لذلك يجب الطواف الأخير، طواف الوداع على من ليس من أهل مكة، وهو الذي يكون بعد رمي الجمار في أيام التشريق، ويحسن أن يكون آخر فعل يفعله الحاج: "إجعل آخر عهدك بالبيت".

يعد طواف الوداع تعينا للهيئة الصورية التي تأهلت أولا بالتحلل الأكبر ثم خرجت على نفسها في رمي الجمرات. هكذا تكتمل الحركة الهيئية تماما كما اكتملت الحركة الزمانية بالتحلل الأكبر والمكانية من قبل بالتحلل الأصغر.

مع اكتمال الحركات الثلاث يكون الحج قد جاب جميع أرجاء وجوده ويكون الكائن المنطقي قد اكتملت صورته كوحدة للمكان والزمان والهيئة.

21 – تعليل الشروط والأركان والواجبات والسنن من خلال الوضع المنطقي لمكونات الحج:

نذكر أن الشروط هي المكونات الكلية / المطلقة للكائن بينما الأركان هي العناصر التي تعرف بكون الفرق بينها هو فرق أ عن ب في حين أن الفرق في الواجبات هو فرق العلاقات التي تتخذها العناصر أو ترتيب العناصر على نحو أو آخر أي ك أ' – أ" وتبقى السنن بما هي الدرجات التي يتخذها ترتيب ما للعناصر في داخله أي كعلاقة أ – أ. لنر الآن أي شيء يمكن أن يكون عنصرا وأيها يكون إعادة له وترتيبا مختلفا له وأيها يكون بعد ذلك تحسينا لوضعه فحسب. كيف تترتب بكلمة شروط الحج وأركانه وواجباته وسننه على هذا الضوء؟

– الإحرام: النية والوقت والمكان ونحوها ليست كما لاحظنا مما يقع متحيزا في مكان دون البقية أو زمان أو هيئة بل مما يكون مطلقا في الحج أي في كل حيز نكون فيه أو لحظة أو حالة. من ثمة استحالة اعتبار الإحرام من نية وزمان ومكان – استحالة اعتبارها من المكونات الداخلية للحج واعتبارها بالمقابل شروطا كلية. لكن هذا يعني أن ما هو معروف فقهيا بما هو الشروط من إسلام وعقل وبلوغ وحرية ليس هو الشروط على النحو الدقيق. ذلك أن الشروط تقع رغم كليتها في محيط الشيء مثلما هي شروط الصلاة كما لاحظنا. غير أن ما يعرف فقهيا بشروط الحج ليس مما يقع مباشرة في محيط الحج أو ليس من محيط الحج فقط لأنه من محيط الإسلام جملة بما أن كل العبادات هكذا شأنها أنها مشروطة بالإسلام والعقل والحرية..

– طواف القدوم: يتميز الطواف عموما بكونه الحركة الهيئية بين أ ونفسها. إن الطواف بكل متعلقاته الهيئية إذن مكون مختلف نوعيا عن الوقوف بعرفة ومتعلقاته المكانية. من ثمة اعتبار الطواف إجمالا ركنا. يبقى فقط التمييز داخل أنواع الطواف نفسها أي منها هو الركن وأيها غير ذلك. يحتوي الحج عموما على ثلاثة أنواع من الطواف: طواف القدوم وطواف الإفاضة وطواف الوداع. أي حكم يمكن أن يحمله طواف القدوم؟

طواف القدوم هو الطواف الذي يحصل قبل الوقوف بعرفة أي قبل تحدد الحج، بما يعني أنه طواف يقع بعد في مستوى الممكن لا الفعل. إن أول فعل في الحج هو عرفة. إن كل ما يسبق عرفة يقع بعد في مستوى الممكن أي الإعداد. إنه قائم ولا شك لكن على نحو ممكن. لكن الممكن بإطلاق هو ما يكون قد تأهل في الإحرام بما هو شرط. من ثمة فإنه لا جديد يطرأ بطواف القدوم بما هو حاصل ممكنا. إن الجديد الوحيد هو التنبيه إليه من جهة الأفضلية لا غير بما يعني أنه سنة لا أكثر.

– يوم التروية: وهو يوم الإستعداد أو هو الممكن الفارغ الذي يتحدد في عرفة ليعود على نفسه في منى يوم العاشر. من الواضح أنه في منى يوم التروية لم يتحدد المكان بعد. إنه فقط ممكن فارغ أو كلي مكاني خالص. وهذا يعني أنه بعد لم يتميز عن الزمان وعن الهيئة. لا يمكن إذن هاهنا الحديث عن المكان إلا بمقدار ما يمكن الحديث عن الزمان والهيئة بما الجميع متساو في وضع الممكن. هاهنا المكان لا يزال بعد غير متحدد لكنه أيضا من الضروري أن يكون الممكن ليكون التحدد. غير أن الممكن بإطلاق قد تهيأ في الأصل مع الإحرام وهو شرط أصلا لا فقط ركن. يوم التروية هو لذلك تكرار للممكن المكاني الزماني الهيئي في مستوى ثان من مستويات الحج. وهذا يعني أنه ليس لتمييز الحج عن غيره بل فقط لتمييزه في الدرجة. من ثمة أعني لكونه لا جديد على صعيد العلاقة أ – ب يكون قد حصل بل فقط في مستوى العلاقتين أ' – أ'' وأ – أفإن يوم التروية ليس ركنا بل سنة مؤكدة في أعلى تقدير لوزنه المنطقي.

– الوقوف بعرفة: يقع عرفة في المرحلة الأولى من الحج مثلما رأينا والتي تنتهي بالتحلل الأصغر أي في حدود الحركة المكانية أو البعد المكاني من الحج. يتكون الشيء مكانيا من نقطة مقابل نقطة أخرى وفضاء بينهما وزمانيا من آن يفصل بعدا عن قبل وهيئيا من شكل وسلب وشكل ثان. إن عرفة فقط هو التحدد الذي يصبح فيه المكان ما هو إياه. لذلك نفهم عرفة بما هو النقطة المتحددة أو بما هو المكان وقد صار إلى التحدد وميز نفسه عن الزمان والهيئة. من ثمة يكون عرفة الركن داخل المكان حيث يكون ما قبلها من يوم التروية واجبا فحسب.

الوقوف بعرفة ليس تكرارا للممكن بل أول حالة من حالات الفعل في الحج وهو التحدد (المكاني). في عرفة لا يتعلق الأمر بتمييز الحج عن غيره مطلقا وقد تميز بهذا الشأن في الإحرام. إنه يتعلق بالأحرى بتمييزه فعلا وبتمييز عنصر المكان في الحج نفسه عن عنصر الزمان عن عنصر الهيئة. والحقيقة أن الذي يميز هذه العناصر ليس عرفة فقط بل كل الأعمال التي تسبق التحلل الأصغر أي كل مكونات المكان في الحج. فقط داخل هذه المكونات عينها ثمة تمييز بين ما هو أساسي للمكان وما هو غير ذلك من واجب وسنة. عرفة في هذا السياق

المكاني هو التحدد الذي قبله الممكن الخالص الذي لا يتميز فيه مكان عن زمان عن هيئة. من ثمة اعتبار عرفة ركنا أعني، لكونه داخل المكان برمته، هو المتفرد والذي يتميز فيه الشيء عن غيره.

ولأن النقطة هي العنصر الذي يتكون منه الخط والدائرة فإنه إذن العنصر الأول من حيث القيمة. ولأن عرفة هو النقطة في الحج التي يتكون منها الخط في السعي والدائرة في الطواف فإن عرفة يعد الركن الأعظم للحج.

– المبيت بمزدلفة: لقد لاحظنا من قبل أن المشعر الحرام نقطة تماما كما هو شأن عرفة لكنها نقطة سالبة. يجب إذن أن نفهم مزدلفة برمتها والمبيت بها والمشعر الحرام بمزدلفة، كل ذلك لا بما هو عنصر جديد يدخل على الحج بل بما هو العنصر نفسه الذي تأسس في عرفات يأخذ هيئاته أ' وأ''. في المشعر الحرام لا يتحدد المكان بعد أن كان ممكنا خالصا فحسب. إن ذلك ما حصل في عرفة. في المشعر الحرام يعاد فقط تحدده للمرة الثانية على هيئة سالبة بعد أن مثل عرفات الهيئة الموجبة. إن الهيئة السالبة هي في الأصل ما يتحدد ضروريا بمجرد تحدد الهيئة الموجبة أو لنقل أنها قائمة بالسلب في الهيئة الموجبة. من ثمة فإن تحديد الهيئة السالبة ليس جديدا بالكامل يطرأ على المكان بل تأكيد له ثانية كشبيه لعرفات. لذلك كان اعتباره واجبا لا ركنا. نذكر أن الواجب لا يكون إلا حيث ثمة ركن أولا أي تميز أساسي للشيء عن غيره أ عن ب. بعد ذلك يأتي الواجب ليميز داخل الركن نفسه هيئة له أولى أ' عن هيئة ثانية أ''.

– رمي جمرة العقبة: قلنا من قبل أن رمي جمرة العقبة يتعلق بالهيئة السالبة أو بالسلب في مستوى الهيئة. إنه سلب الهيئة "ب" في الممكن التي تكون قد تحددت كموجب حين تتحدد "أ" كموجب في الفعل أي في عرفة. إن "ب" مسلوبة في الفعل بمجرد تحدد "أ". إنها تظل فقط تقلق "أ" من جهة بقائها في الممكن. إن سلبها لذلك برمي الجمار ليس السلب الأول الذي حصل لها بما أن السلب الأول قد تم ضمنيا بمجرد تحدد "أ". إنه السلب الثاني الذي يحصل وهو لذلك واجب لا ركن.

– نحر الهدي: وهو السلب الذي يتعلق بالزمان كما أسلفنا وبما لم يتم إنجازه ويمكن العودة إلى إنجازه من جديد. إنه يتعلق كما أسلفنا بتدارك واجب يكون قد سقط من أعمال الحج السالفة. من الواضح إذن أنه من الأصل لا يتعلق بالأركان بل بالواجبات، وهو لذلك واجب.

– الحلق أو التقصير: نذكر أن هذا المكون يتعلق بالمكان رأسا. نذكر أيضا أنه في العمرة ركن لكون الموضوع الذي يتعلق به (وهو عرفة) غير متوفر. من ثمة اعتبار السلوك السالب تجاهه ركنا. أما في الحج فإن هذا المكون له موضوعه المتعلق به، من ثمة تأخر الحلق عن أن يكون ركنا بما الركن هو عرفة. في عرفة تكون النقطة المكانية "أ" قد تحددت

لكن على حساب سلب التحدد عنها في الممكن أي على حساب تحدد النقطة المكانية "ب" في الممكن. إن الأصل أن "ب" إذن مسلوبة في الفعل بمحض تحدد "أ". من ثمة فإن سلبها بواسطة الحلق ليس جديدا بالكامل بمثل ما كان عرفة جديدا بالكامل نسبة إلى الممكن في منى. إن سلب النقطة المكانية "ب" في الممكن على هيئة حلق هو لذلك واجب لا ركن.

– طواف الإفاضة: لقد لاحظنا من قبل أن طواف الإفاضة هو الطواف الذي يكون بعد التحلل الأصغر أي بعد الوقوف بعرفة وكل متعلقاته المكانية أي هو الحركة التي تأتي بعد تحصيل النقطة وتحدد الشيء في المكان. إنه يعني إذن الطواف المتعين بما أن الشيء قد تحدد بعد، وهو من ثمة أول حركة دائرية تحصل فعلا بما أن طواف القدوم من قبل يكون قد حصل في الممكن لا في الفعل. لذلك، أي لكونه يشكل المعطى المنطقي ب مقابل أ (عرفة) فإنه ركن لا واجب.

– السعي: وهو الحركة الخطية التي تمثل النوع الثالث من الحركات في الحج. يكون السعي واحدا من نوعه وهو من ثمة ركن لا لا واجب.

– رمي الجمرات: نعني هنا الرمي التفصيلي للجمرات الثلاث أيام التشريق لا رمي جمرة العقبة الذي سبق الحديث عنه. لقد بينا من قبل أن رمي الجمرة الكبرى يوم العاشر على علاقة بعرفة في حين أن رمي الجمار أيام التشريق هو على علاقة بالطواف والسعي لذلك فهو لم يكن ممكنا إلا بعد الطواف والسعي. في الأول كانت السلوب على التوالي: سلب جمرة العقبة برميها، سلب الهدي بالذبح، سلب الرأس الشعر. السلوب هنا متميزة بعضها عن بعض تميز "أ" عن "ب" في الإحداثية الكاملة للسلب ورمي الجمار. ذلك ما يتفق مع كونها سلوب ترد مباشرة بعد رسم النقطة أي كسلوب مكانية.

على خلاف ذلك فإن السلوب التي تأتي بعد الطواف والسعي لا تأتي بعد رسم النقطة المكانية بل بعد رسم المساحة الهيئية والخط الزماني. ولأن العلاقة في الهيئة، في الدائرة هي بين الشيء ونفسه وأن العلاقة في الزمان، في الخط هي بين الشيء وشبيهه فإن رسم الدائرة والخط بواسطة الطواف والسعي هو وحده ما يسمح بعد ذلك بالحركة الخطية والهيئية في مستوى رمي الجمرات، الحركة الخطية متمثلة في رمي الجمرات مرتبة من الصغرى حتى الوسطى فالكبرى ثم الحركة الدائرية متمثلة في إعادة الرمي على مدى الأيام الثلاثة.

ليس رمي الجمرات إذن في أيام التشريق عنصرا جديدا يطرأ على الحج أعني عنصرا غير النقطة والخط والدائرة بل إعادة للعنصرين الأخيرين الخط والدائرة اللذين تم تعيينهما وإظهارهما في الطواف والسعي. لقد ذكرنا من قبل أن الفرق بين الجمرات، حينما تكون الإحداثية التي نقف فيها هي رمي جمرة العقبة، هو فرق أ' عن أ'' عن أ''' بينما الفرق بين الأيام الثلاثة هو فرق أ عن \أعن **أ**. إن رمي جمرة العقبة لم يكن ليسمح بالمرور إلى رمي

الجمار إلا بعد الطواف والسعي لأنه فاقد للعلاقة الخطية والدائرية التي تسمح بذلك بما هو، أعني رمي جمرة العقبة، علاقة للشيء بغيره لا بشبيهه ولا بنفسه في الإحداثية الخاصة برمي الجمار.

بالسعي يتكون الخط الذي يسمح بعد ذلك برسم الخط بين الجمرة الصغرى والوسطى وبين الوسطى والكبرى بما العلاقة هنا كما أسلفنا علاقة خطية. أما بواسطة الطواف فتتكون الدائرة التي تسمح بعد ذلك برسم العلاقة الدائرية بين اليوم الأول من رمي الجمار واليوم الثاني واليوم الثالث بما العلاقة هنا علاقة دائرية.

– طواف الوداع: وهو الطواف الذي يحصل بعد أن يكون الطواف الركن قد تم أعني طواف الإفاضة. من ثمة فإنه ليس هو الذي يتم به تمييز الطواف عن الوقوف أي الدائرة عن النقطة أو الهيئة عن المكان. إنه الطواف الذي به يتم التمييز داخل الطواف نفسه بين صورة أولى له وصورة ثانية. لماذا بالضبط طواف الوداع، أعني ما قيمته المنطقية؟

بعد أن يتم رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق يكون السلب المتمثل في رمي الجمار قد عاد على نفسه في حركة كاملة من رمي الجمرة الكبرى (العلاقة أ – ب) حتى رمي الجمرات الثلاث (العلاقة أ' – أ" – أ"') حتى الأيام الثلاثة للرمي (أ – أ– **أ**). لكن إلى هذا الحد أيضا، وحينما تكون الإحداثية الطواف – طواف الإفاضة، فإن رمي الجمار في أيام التشريق بما هو ظهور للحركة الدائرية التي تشكلت في البيت وللحركة الخطية، يصبح خروجا بلا عودة أي تفردا للكلي بدون إعادته على نفسه في الهوهو. من ثمة فإن رمي الجمار يظل حدثا غير أخير في الحج.

يشكل طواف الوداع من ثمة حركة العودة التي انطلقت من طواف الإفاضة وخرجت في رمي الجمار أيام التشريق. إنه في هذه الدائرة على وجه التحديد يمكن فهم طواف الوداع. ولأن الركن بشأن الحركة الدائرية قد استقر مع طواف الإفاضة فإن طواف الوداع لم يبق له كما أسلفنا إلا أن يكون واجبا فحسب أو حتى سنة عند البعض.

VI – في قراءة النص – أمثلة:

الهدف هاهنا التنبيه إلى أن القرآن مرسوم بحسب بنية الكائن التي نحن بصددها خلال كل هذا العمل وأن قراءته تكون بحسب الوعي بالبنية المنطقية للكائن التي بنيت بها الآيات بصور مختلفة ورأسها معنى التوحيد.

1 – نموذج أول – القسمة الثلاثية للكائن:

أ – مثال من سورة البقرة:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ

أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ * قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ * قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَ شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (البقرة 67 – 71).

كان مطلب النبي موسى من بني إسرائيل على النحو التالي: "إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة". وكان الرد بعد الإحتراز على المطلب بكليته على النحو التالي: "أدع لنا ربك يبين لنا ما هي". الرد في حقيقته تحفظ على هيئة النكرة التي يقدم بها المطلب: "بقرة". فبنو إسرائيل يعتبرون أن لفظ "بقرة" لفظ عام وغامض وأن المطلب الإلاهي إذن مطلب غير واضح وغير دقيق. نفهم من هذا أن المطلب الدقيق لديهم هو المطلب المعرّف بشكل ما والمشير إلى شيء مخصوص ومتعين. ذاك ما سنتبينه من نهاية التحليل بشكل خاص، لكن لنسجل في البداية هذا التناقض الصارخ بين المطلب الإلاهي والرد الإسرائيلي: المطلب الإلاهي العمومي والرد الإسرائيلي الباحث عن التخصيص.

يشكل الإحتجاج الإسرائيلي على مطلب النبي موسى إذن إتهاما لهذا المطلب بعدم الدقة. وتعني الدقة في هذا الإتجاه أن المطلب الإلاهي يحتمل أكثر من قصد في عبارة "بقرة" بصيغتها النكرة. إن بني إسرائيل يعتبرون دقيقا ما هو معرف أو موصوف بالإضافة إلى حد التعريف. هكذا نجد أنفسنا أمام استفهام جد محدد: هل تكمن دقة الخطاب في التعريف والإضافة؟ ألا يمكن أن تكون الدقة على علاقة والأسماء النكرة ويكون التعريف والإضافة على علاقة والغموض؟

إننا نزعم أن عبارة "بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك" ليست أكثر وضوحا من عبارة "بقرة" ذلك أننا إذا افترضنا حالة تكون فيها أكثر من "بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك"، وهو ما حصل فعلا مع بني اسرائيل، فإن هذه العبارة لن تكون بالمرّة واضحة ودقيقة. لقد كان احتجاجهم على النبي موسى للمرة الثانية على النحو التالي: "قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها" ذلك أنهم وجدوا أن الوصفة الإلاهية الأولى للبقرة لم تكن كافية لبلوغ الدقة أو بالأحرى، لقد وجدوا عددا كبيرا من البقر الذي صفته أنه "لا فارض ولا بكر"، وجدوه مختلفا ألوانه. وهكذا فقد انقلب التدقيق والتخصيص إلى تعميم آخر فتوجب البحث عن تدقيق جديد يتجه هذه المرة لتحديد لون البقرة التي تجلت في وصفتها الأولى عامة وغامضة.

ويأتي الرد الإلاهي للمرة الثانية ليدقق لون البقرة قياسا على المطلب الإسرائيلي الذي تشابه عليه الأمر: "قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين". هكذا ينتهي الغموض بشأن اللون ويبلغ التخصيص درجة أقصى تصبح فيها الإستجابة للمطلب الإلاهي

أقـرب إلـى التنفيـذ. غيـر أن غموضا آخر يظهر لبني إسـرائيل بعد تحديد لون البقرة: "قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشـابه علينا وإنا إن شـاء الله لمهتدون". وهذا يعني أنهم لم يجـدوا واقعـا بقـرة محـددة صفراء فاقع لونها تسـر الناظرين ينتهي عندهـا الإحتجاج. لقد ألفوا صفات أخرى للبقرة التي ذاك لونها موزعة بين عدد من البقر لا يمكن تخيير بعضه عن بعض إذ هي تحمل جميعا اللون المطلوب غير أنها تختلف في صفات غير اللون. ولذلك كان الرد أن البقر تشابه عليهم.

كان الـرد الإلاهـي كالعـادة سـعيا إلـى التخصيص ونبذا للعمومية التـي ظهر بها الخطاب وقد كان يظن في البداية خطابا مخصصا نسبة إلى خطاب سبقه بالتعميم كان يظن بدوره خطابا خصوصيا نسبة إلى خطاب أسبق. إن المطلب الإلاهي يذهب إلى حد أقصى في التدقيق على النحو التالي: "قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسـقي الحرث مسـلمة لا شـية فيهـا". لكـن التخصيـص يبـدو فـي هـذه الحالـة قد قطع نهائيا مع كل صـور التعميم والغموض ويبـدو أنـه قـد بلـغ أخـص صفات للبقرة المطلـوب ذبحها. في هذه الوصفـة الأخيرة للبقرة لم يبـق لـدى بنـي إسـرائيل أي اسـتفهام. لقـد أعلنوا لأول مـرة: "الآن جئت بالحـق". وهذا يعني أنهم لم يجدوا ما يثير التشابه في شأن البقرة بعد وصفتها الأخيرة. الواضح أن بني إسرائيل قد وجدوا بقرة محددة هذه المرة وأنهم إذا كانوا يجدون خصائص مختلفة للبقر الذي يصفه لهم المطلـب الإلاهـي كل مـرة أي إذا كانـوا يجدون **تعددا**، فإنهم بعد مسـيرة طويلة من التخصيص والتدقيق وجدوا بقرة **واحدة** مخصوصة متعينة هذا وصفها: "بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك، صفراء فاقع لونها تسر الناظرين، لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها".

غيـر أنـه يبقـى غيـر معلـوم مـا إذا كانوا فعلا لم يجدوا في هـذا التخصيص عمومية ما أم أنهم سكتوا قصدا عن السعي إلى تدقيق أكبر بعدما لاحظوا تنامي صعوبات البحث عن البقرة مع تنامي التدقيق والتخصيص. فالقرآن يشـير إلى شـيء من هذا القبيل إذ يقول "فذبحوها وما كادوا يفعلـون". وهـو مـا يجعـل ممكنـا فرضيـة الكف القسـري عن سـؤال النبي مرة أخرى عن صفات جديدة للبقرة.

ومهمـا كان مـن أمـر فـإن مـا توقف عنده احتجاج بني اسـرائيل وعـدوه الحق ليس **فعليا** إزاحـة لوجـه العموميـة فـي الخطـاب. ذلك أنه بالإمـكان أن نتبين أن الوصفـات النهائية للبقرة تتـرك علـى الـدوام إمكانيـة اكتشـاف فلول فـي الخصوصية التي يظهر بها الشـيء. إنه يمكن أن نفتـرض ودون أي اعتـراض منطقـي وجـود عـدد مختلف من البقر يحمـل الصفات التي توقف عندهـا احتجـاج بنـي اسـرائيل. يمكـن أن يختلف هذا العدد مثلا فـي الأمكنة التي يوجد بها أو فـي الأعمـار والأحجـام أو غيـر ذلـك مما لا ينتهي من الصفات التي قد تمثل موضوع اختلاف

وتشابه مستديم في المطلب الإلاهي.

لقد كان ممكنا أن يجد بنو اسرائيل البقرة التي توقف عندها الوصف في القرآن مختلفة بين عدد من البقر مختلفة أمكنة وجوده. آنذاك سيكون سؤالهم من جديد أن ادع لنا ربك يبين لنا المكان الذي يجب أن تتواجد فيه. فإذا أجابهم القرآن إلى ذلك كان ممكنا دائما أن يسألوا أيضا عن حجمها أو ملكيتها أو غير ذلك.

إن الصفات الواقعية للبقرة مما يمثل موضوع خرق للخصوصية لامتناهية. فإذا ما كان يجب أن يتابع بنو اسرائيل عملية التدقيق **فعليا** فإن تلك عملية لا تنتهي أبدا ولا يمكن أن يبلغوا حد الحق فيها. لكن من المحتمل أن يكونوا قد كفوا عن سؤال النبي أمام تنامي صعوبات البحث عن المطلب الذي تاهوا في تفاصيله. وإن تعبير القرآن بـ "وما كادوا يفعلون" لإشارة إلى احتمال أن توقف الإحتجاج الإسرائيلي لم يكن له من مبرر منطقي بل فقط مبرر نفسي وعملي. أعني بالمبرر المنطقي أن ينتهي التدقيق فعلا إلى شيء محدد لا وجه للعمومية فيه وهو ما يتناقض مع طبيعة الموجود اللامتناهي.

غير أن احتمال العامل النفسي يضعف حينما نتذكر أن الأمر لا يتعلق بالأحداث نفسها بل بالرواية القرآنية لها، أعني بالقرآن الذي يترجم الثالوث فيه وعيا محددا بالعالم ونتذكر أن لاتناهي الوجود الأونطولوجي لا يغني عن تناهي القول المنطقي. ذلك يدعو من جديد إلى الإستفهام حول العامل المنطقي الذي يجعل بني إسرائيل يكفون عن سؤال نبيهم ويتناهي لديهم السؤال.

ثمة إلى هذا الحد نتيجتان متعارضتان مع الإحتجاج المتكرر لبني اسرائيل: الأولى أن "الشيء" لا تتناهى خصائصه بشكل لا يمكن معه وصفه بأنه قد حدد بشكل تام وبالدقة اللازمة. إن كل تدقيق يقصد الشيء نفسه يختفي تدقيق آخر وراءه. وهنا تكمن النتيجة الثانية. إنها المتمثلة في كون كل خصوصية تقطنها عمومية ما. ليس ثمة شيء خاص وآخر عام. إن كل شيء موصوف معا بالخصوصية والعمومية.

لقد كان بنو إسرائيل يظنون على العكس تماما أن الموجود متناه وصفه وأنه بالتوازي متميز إلى خاص دقيق وواضح وعام متشابه وغامض. لنتثبت قبل أن نمضي في التحليل من هاتين النتيجتين الأساسيتين واللتين هما في الحقيقة نتيجة واحدة ذات وجهين: لاتناهي الموصوف وزيف ثنائية العام والخاص.

لنفترض أننا بصدد أن نطلب شيئا بسيطا، قلما مثلا، من شخص ما ونحاول أن نكتشف بنية هذا الطلب: إن قولي "إعطني قلما"، إذا تبين أنه عام وغامض، فإنه ليس أكثر غموضا من قولي "إعطني قلما أزرق". فتخصيص القلم بأنه "أزرق" ليس التحديد النهائي للقلم إذ يمكن أن يمثل أمامنا تشابه شديد في هذا المستوى أيضا إذا توفر، وذلك ممكن، عدد من الأقلام

تكـون صفتهـا زرقـاء. آنـذاك يكون من اللازم أن نبحث عن تخصيص آخر يكون مثلا: "إعطني القلـم الأزرق الـذي فـوق الطاولـة" إذا كان لدينا قلم أزرق فوق الطاولة وآخر في مكان مغاير، وذلـك ممكـن. غيـر أن هـذا التخصيص يمكث تحديدا غير نهائي فسـبل الإختلافات داخل كل هويـة تمكـث قائمـة وذلـك إلى ما لانهاية له. ذلك أن النسـب والعلاقات التي يمكن أن يقيمها القلـم لانهايـة لهـا. إن محاولـة إحصاء الصفات التامة تبوء دوما بالفشـل إذا ذكرنا أنه لا يمكننا أن نحصـي غيـر النسـبي وهـو مـا يتناقـض تماما مـع وجود القلم الذي هو بشـكل ما مطلق في معنى مخصوص لهذه الكلمة.

يترتـب علـى هـذا تعديـل في ثنائية عام / خاص. فحسـب التصور المتداول تشـير عبارة "قلم" إلى دلالة عامة في حين تشير عبارة "قلم أزرق" إلى معنى خاص. غير أن ما تقدم ذكره مـن "حقيقـة" مطلقـة "للقلـم"، يختـرق في كل مرة الدلالة المخصوصة ليكشـف عن خصوصية مقبلة لم يأت عليها الحصر أي عن عمومية جديدة داخل كل خصوصية تنبجس. فعبارة "القلم الأزرق الـذي فـوق الطاولـة" ليسـت تحديدا نهائيا للقلم المطلـوب إلا إذا غضضنا الطرف عن إمكان تعدد الطاولات نفسـها أو تعدد الأقلام الزرقاء التي تكون فوق الطاولة. أما إذا فسـحنا المجـال لهـذا الإمـكان الوجـودي فإن العبارة التي افترضناها ذات خصوصية عالية تكشـف عن وجه من العمومية والغموض لامناص منه أمام ظهور الفروقات فيه.

لنا أن نسـجل إذن أن خطأ بني إسـرائيل يكمن في تصورهم أن الشـيء أيا كان – قلما، شجرة، بقرة... يمكن أن يوجد على شكل حضور محدد متناه نستطيع تحصيله بفعل التعريف والوصف. ولنا أن نسـجل بعد ما هو عكس ذلك على غاية من الأهمية: إن الشـيء المطلوب هو بشكل ما "غير موجود"، "غير محدد". هكذا نجد أنفسنا أمام إشكال على درجة عالية من الأهمية الفلسفية ما كان ليطرح عند بني إسرائيل فضلا عن الإجابة عنه: كيف يمكن أن نحدد الشـيء إذا كان بطبعـه غيـر محـدد؟ كيـف يمكن أن نعلل إمكانية تحديد الشـيء إذا كان تقصي طبيعته المحددة لا يؤدي إلى شيء كطبيعة موجودة متناهية؟ أين يوجد الشيء الموصوف وكيف يوجد؟ هذا يعني أنه يجب أن نطرح على أرضية مغايرة مفهومي الدقة والغموض.

ذكرنا آنفا أن وجه الغموض في أي تسمية يأتي من إمكانية تعدد مسماها وأن كل تسمية مهمـا كانـت دقتهـا تفتـرض إمكانية تحديد مسـماها. قلنا من قبـل أن هذا يعني أن دقة الخطاب ووضوحـه تأتـي مـن إشـارة إلى الواحد. أي معنى لكون الإسـتعادة الثلاثية للمطالب والأسـئلة والإقرارات في القصة الآنفة هي في معناها الدقيق إحاطة ما بالواحد؟

إننا نفترض أن الأمر لا يتعلق بإحاطة أونطولوجية بمعنى الواحد بل فقط بإحاطة منطقية. إن هـذا الـذي اكتمـل فـي اللحظـة الثالثة ليس الإحصاء الأونطولوجي لصفات البقرة، فإن هذه لامتناهيـة بـل الإحصـاء المنطقـي. إنهـا حـدود منطقية ثلاثـة هذه التي توقف عندها سـؤال بني

إسـرائيل وتوقفـت عندهـا الإجابـات الإلاهيـة. كيف نقـرأ منطقيا هذا الثالـوث؟ وإذا كان الأمر متعلقـا بوضـوح بقـول فـي الواحـد فهل يتعلق الأمر بمعاني له أم بمسـتويات له أم بدرجات أو بماذا؟ لنستعد الآيات تباعا وليكن السؤال: ما الفرق المنطقي بين المطلب الأول لبني إسرائيل والمطلب الثاني والثالث؟

المطلب الأول: "قالوا ادع ربك يبين لنا ماهي. قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عـوان بيـن ذلـك". لنقـارن الصفـات التي وردت هنـا بالإثبات والنفي (فارض، بكر، عوان)، أي فرق بينها؟ واضح أن الأمر يتعلق هنا بالعمر، عمر البقرة، الشـيء الذي يعني مباشـرة ما مضى من زمان على البقرة وهي على وجه الأرض. نتوقع أن السؤال هنا إذن هو سؤال الزمان. لكن الملاحظـة الثانيـة أيضـا هـي كـون الأمر متعلق بسـؤال الماهية (ماهي؟)، الشـيء الذي يعني ما يميـز البقـرة المطلوبـة عـن غيرها من البقر. في الجملة فـإن المطلب هاهنا، والحال أن العنوان المركـزي لـه هـو البقـرة، يتعلـق بماهية البقرة محددة كزمـان أو من حيث الزمان. إن الفرق بين فارض وبكر وعوان هو فرق اللحظة (عوان) التي يتم تعيينها كماهية البقرة عن اللحظة السابقة (بكر) واللاحقة (فارض). بيد أن هذا الفرق هو فرق هيئة تكون عليها البقرة في الزمان (بكر) عن هيئة ثانية (عوان) عن هيئة ثالثة (فارض). إنه إذن السؤال عن هيئات البقرة هذا الذي يمثل موضوع المطلب الأول.

المطلب الثاني: "قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها. قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين". أي فرق هاهنا بين الصفات ("صفراء" و"فاقع لونها" و"تسر الناظرين")؟ واضـح أولا أن الأمـر لا يتعلـق هنـا بالزمـان كمـا في الأول. كيف نفهم سـؤال اللون إذن بهذه المحمولات الثلاثة المحيطة به؟ إن المحمول الثاني "فاقع لونها" ليس شيئا آخر غير "صفراء" وقـد اشـتدت فـي الدرجـة. ليـس الفرق هنـا كما في الأول بين حد وآخر بـل بين الحد الواحد يكون في درجة ثم في درجة أعلى. يؤكد هذا الصفة الأخيرة "تسر الناظرين". هاهنا أيضا مرة أخرى فإن اللون عينه الأصفر أولا، الفاقع ثانيا هو الذي في درجة ثالثة يسر الناظرين. إنه إذن فرق الدرجات بين المحمولات الثانية التي حملت على البقرة.

المطلب الثالث: "قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهي إن البقر تشـابه علينا وإنا إن شـاء الله لمهتدون. قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها". أي فرق هاهنا بين الصفات ("لا ذلول"، "تثير الأرض"، "لا تسـقي الحرث"، مسـلمة..)؟ هل نحـن أمـام صفـات متراتبـة فـي اللحظـات أم متراتبة في الدرجات أم شـيء آخـر؟ لنلاحظ هنا أن الصفـات الجديـدة التـي حملـت على البقرة ليسـت وصفة للزمـان بما هي واقعة في اللحظة الواحدة وليست مراتب للكائن. إنها بالأحرى صفات مختلفة تماما بين واحدة تتعلق بالصفات الجسمية وثانية تتعلق بالفعل والأثر وأخرى متعلقة بدرجة الكمال فيها. بكلمة فإن الأمر متعلق

هنا بعناصر مختلفة لا بدرجات ولا بهيئات.

يتعلق الأمر إذن في هذه الثلاثية من سورة البقرة بإحاطة منطقية جد مضبوطة بالكائن بما هي تعيين البقرة من جهة الهيئات ثم تعيينها من جهة الدرجات ثم تعيينها من جهة العناصر. ما معنى الآن أن يتوقف تحديد هوية البقرة كواحد عند اللحظة الثالثة بالتدقيق؟

إن اللحظة الأولى حيث تتحدد هوية البقرة في الزمان لتتميز كعمر محدد لا تمثل بحد ذاتها مشكلا، فإن هاهنا تعينا ما للواحد مكتملا. غير أن المشكل يبدأ من العلم الذي لدينا أن الكائن / البقرة هاهنا ليست فقط بعدها الزماني بل ثمة بعد آخر هو الهيئة التي يتخذها الزمان. إن الواحد الذي تعين في الأول يجد نفسه إذن فجأة جزءا من كثرة يسعى العقل بمجرد اكتشافها إلى الإحاطة بها ثانية في وحدة أي يجد نفسه مجددا يبحث عن الواحد الذي لم يلتئم بعد. هكذا إذن يسألون عن البعد الثاني الذي افتقد في التحديد الأول للبقرة. غير أنه بمجرد السيطرة على هذا البعد ينكشف ثانية أن عناصر الكائن أي الإمتداد المكاني له ظل بعد خارج التحديد. لذلك كان السعي مجددا للإحاطة بما تبقى من بعد للكائن. هاهنا فإن الأبعاد الثلاثة المكونة للبقرة من هيئات ومستويات وعناصر تكون قد وقعت في حدود المفهوم وتكون البقرة قد التأمت منطقيا ككائن واحد ومطلق. نؤكد شديدا على أن الأمر يتعلق بالإلتئام المنطقي للكائن لا الأونطولوجي غير المتناهي.

ب – مثال من سورة الكهف:

﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا * قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * قَالَ لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلاَ تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا * فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاَمًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا * قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلاَ تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا * فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا * قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا * أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا * وَأَمَّا الْغُلاَمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا * وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلاَمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف 71 – 82).

ما الفرق بين هذا الثالوث؟

– يخرق الخضر السفينة كي لا يأخذها الملك الظالم من المساكين لأن هذا يأخذ السفن السليمة فقط.

– يقتل الخضر غلاما كي لا يرهق والديه مستقبلا وليعوضهما الله خيرا منه.

– يبني الخضر وموسى جدارا متهالكا بدون مقابل حتى يحفظ الكنز الذي تحته ويتمكن الغلامان الذي خلفه لهما أبوهما من وراثته.

يتعلق الأمر بثلاث تعليلات للسلوك الذي يبدو في ذاته غريبا. وسبب الغرابة أن علة السلوك تقع في كل مرة على مسافة ما وبشكل غير مباشر. إننا لا نجد في الوضع المباشر للأشياء ما يبرر خرق السفينة بل على العكس نجد ما لا يبرره لأن ذلك حسب تعبير موسى "يغرق أهلها"؛ لا نجد أيضا في المحيط المباشر بقتل الغلام ما يبرر هذا السلوك بل على العكس نجد ما لا يبرر قتل "نفس زكية" على حد عبارة موسى؛ وأخيرا فإننا لا نجد في المعطيات المباشرة ما يبرر بناء الجدار ثم المضي بدون أدنى مقابل بل نجد بالأحرى العكس أي ما يبرر الحصول على ثمن لقاءه أو عدم القيام بهذا السلوك أصلا.

إن كل العلل التي قدمها الخضر لموسى لا تقع من المعلول على نحو مباشر بل تقع منه على نحو غير مباشر أي على مسافة ما، وبعبارة أدق لا تقع في الشهادة بل في الغيب، من ثمة إثارتها حفيظة موسى. السؤال هاهنا: ما طبيعة المسافة، الغيب، غير المباشر الذي تقع فيه العلة في كل مرة؟ ما الذي يفصل خرق السفينة عن الملك الظالم؟ ما الذي يفصل قتل الغلام عن استراحة والديه وتبديل الله لهما بغيره؟ ما الذي يفصل بناء الجدار عن استخراج الغلامين كنزهما؟

الواضح تماما أن الملك الظالم يقع بالنسبة للسفينة التي يتم خرقها على مسافة مكانية ما. إن الخضر وهو يخرق السفينة إنما يفعل ذلك لأن ملكا ظالما يقع في مكان آخر غير هذا المكان من البحر الذي توجد فيه السفينة حاضرا. إه الشيء الذي يأخذ الخضر منه الحذر هو إذن شيء يقع في غيب مكاني، في مسافة مكانية، في غير مباشر مكاني.

حينما يتعلق الأمر بالغلام الذي قتله الخضر فإنه إنما فعل ذلك خوفا من أن يرهق والديه ورجاء أن يبدلهما الله خيرا منه في لحظة مقبلة. من الواضح أن عقوق الغلام أمر متوقع في لحظة مقبلة تماما كما أن إبدال الله تعالى الوالدين بمولود غيره أمر متوقع في المستقبل. السؤال بوضوح هو سؤال المستقبل والغيب، المسافة، الوضع غير المباشر الذي لأجله تم قتل الغلام غيب زماني لا مكاني، مسافة زمانية، غير مباشر زماني. لندقق هنا أن معنى زمان هو محض تقدم بين الآن والبعد لا يضيف شيئا من حيث المضمون الذي للكائن عدا تعيين ما هو قائم في القوة. إن الخضر وهو يلاحظ الغلام الذي قتله يراه قوة على الشر ليس لها بعد ذلك إلا

أن تتعين في الزمان ليرهق والديه بشره الظاهر لديه هاهنا إمكانا. إن ما قتل الخضر من أجله الغلام هو تواصل هذه الحالة القوية من الشر لتتعين في لحظة قادمة.

بعد ذلك فإن بناء الجدار متعلق بعلة هي "ليبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما". واضح أن الأمر لا يتعلق بمكان آخر تقع فيه العلة كما في الأول لأن الغلامين لن ينتقلا ضرورة في المكان حتى يحصلا كنزهما. وإذا حصلت هذه الحركة في المكان فليس ذلك لكونها مكون جوهري للإشكال. المعنى أنه إذا أنجز الغلامان مثلا حركة مكانية ما ووجدا في المكان نفسه الذي فيه الكنز الآن وقد يكونان كذلك أصلا فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئا لأنهما بعد صغيران ولا يدركان كنه الكنز. لذلك قلنا أن السؤال ليس متعلقا بمشكل مكاني. لكن لنفترض أيضا أن الغلامين قد أنجزا حركة في الزمان مثلما أنجزها أبوا الغلام في الجالة الثانية أعني حركة انتظار يخرج فيها الموضوع من حالة إلى الثانية (يبدلان ابنهما بغلام آخر)، هل يحصل شيء هاهنا بحالة الغلامين؟ هل أن مشكل الغلامين أنهما ينتظران الكنز حتى يحصل؟

في هذه الحالة الأخيرة يتعلق الأمر بالعكس تماما، لا بالكنز حتى يحصل بل بالغلامين نفسيهما حتى يبلغا أشدهما. إذا كان من مشكل زماني هاهنا فإنه ليس زمان الكنز، زمان الموضوع حتى يتعين فهو قائم بعد لامحالة، وإنما هو زمان الذات، زمان الغلامين اللذين لم يكتمل نموهما بعد ولا يزالان جاهلين بمعنى الكنز. لكن لنلاحظ جيدا هنا أن زمان الغلامين يعني حصول حالة نوعية جديدة هي بلوغهما أشدهما. اللحظة المقبلة للغلامين هي إذن هيئة مقبلة لهما غير حاصلة لديهما حاضرا. نذكر أنه في الحالة الثانية لم يكن الأمر متعلقا بهيئة جديدة للغلام الذي قتل. على العكس فإن كل التعليل الذي قدمه الخضر مبني على أساس أن الغلام إمكان للشر لا يتوقع منه تغير في الهيئة إلى الخير بل فقط تعيين لقوة الشر الذي لديه. لذلك كان السؤال هنا سؤال الزمان فقط أي انتقال الكائن مما هو حاصل في القبل إليه هو نفسه حاصلا في البعد. على خلاف ذلك فإن الزمان يشتغل بحالة الغلامين لا ليتعين وضعهما الحالي، وضع عدم الرشد بل على العكس ليتغير إلى وضع البلوغ والرشد.

نحن إذن أمام علل ثلاث غيبية وثلاثة أنواع من الغيوب هي كالتالي:

- العلة الغيبية المكانية وهي الملك الظالم الذي يجب أن تقطع السفينة مسافة مكانية لتلاقيه.
- العلة الغيبية الزمانية وهي اللحظة الممكنة التي يتحول فيها الغلام الشرير بالقوة إلى شرير بالفعل.
- العلة الغيبية الهيئية وهي الهيئة الأخرى التي سيحصل عليها الغلامان أعني هيئة الرشد.

بلغة أخرى فإن الخضر يكون قد خرق السفينة لئلا تمتد سلامتها إلى مكان آخر يقع فيه

الملك الظالم ولكي يتفق خرقها على العكس مع منطق ذلك المكان، وهو قد قتل الغلام لكي لا يمتد شره إلى لحظة أخرى ولكي يتفق على العكس قتله مع منطق تلك اللحظة الممكنة، وهو قد بنى الجدار حتى لا يمتد انقضاضه إلى هيئة أخرى لا يجد فيها الغلامان كنزهما ولكي يتفق على العكس مع منطق هيئة مقبلة للغلامين يكونان فيها بحاجة إلى الكنز ويكون فيه بالنسبة لهما معنى.

لنلاحظ تأكيدا لهذه المعاني أن الكنز يقع **تحت** جدار بينما يقع ما يمكن أن يبدل به الله الأبوين **بعد** زمان في حين يقع الملك الظالم **خلف** مكان. إنها أبعاد محددة للكائن كتبت بها هذه الثلاثية في سورة الكهف.

2 – نموذج ثان – مشكل المعرفة:

يصف القرآن الكريم المعرفة التي بدأتها الإنسانية مع آدم على النحو التالي:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة 31 – 33).

الملاحظة بشأن الآيات هي كون المعرفة تكون على مرحلتين أو هي مركبة من قسمين: التعلم والعلم، الإنفعال والفعل، الحصول الأولي الأصلي على العلم والتحصيل الثاني له؛ الملاحظة الثانية هي أن المرحلة الأولى تبدو شرطا والثانية مشروطا، الأولى حصول لاواع وانفعالي أما الثانية فحصول الوعي بما لدينا وهو فعل؛ الملاحظة الثالثة أن الآيات تؤكد أن من لا يحصل على الشرط لا يحصل على المشروط. فإن الملائكة، بحسب الآيات بما هم لم يعلموا الأسماء (لم يحصلوا على الإنفعال الكافي في هذا المستوى) فإنهم أعلنوا براءتهم من إمكان العلم (لا علم لنا إلا ما علمتنا). إن الملائكة يعلنون هنا – إذا استعدنا مفارقة المينون – أنهم لا يمكن أن يعلموا ما يجهلون، أما آدم فلأنه علم أي حصل على ما أسماه أرسطو من قبل المعرفة السابقة، فقد عرف الأشياء وأنبأ بأسمائها؛ الملاحظة الأخيرة هي أن العلم الأولي بما هو شرط وبما غيابه يترك مساحات من الأشياء غير معلومة وهي لامتناهية، فإنه علم مطلق = الأسماء كلها. هذا يتفق تماما مع طابعه غير الصريح وخاصية الممكنة بما أن الصريح وما هو في حالة فعل acte لا يكون مطلقا.

إن السلوك المعرفي هو إذن خروج من المعرفة الضمنية، الممكنة، المطلقة إلى المعرفة الصريحة، الفعلية، المنسبة بحسب القرآن، أي انه ليس علاقة بين جهل وعلم إذا فهم الواحد عدما للآخر بقدر ما هو علاقة بين علم ضمني وعلم صريح. ليس العلم إذن تحصيلا لما

لا نعلم أصلا، ما لا مكان له في نفوسنا كممكن. إن القرآن يميز في أنحاء أخرى بين "ما لا نعلم" و"ما لم نعلم": ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق 4 – 5)؛ ﴿... وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة 151). إن "علم ما لم نعلم" هو ما يستحق في القرآن إسم العلم وهو ما ينسب في كل مرة إلى الله، أي علم الممكن والإفصاح عن المضمر. لكن القرآن يشير إلى نوع آخر من العلم "علم ما لا نعلم": ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة 169). ينسب هذا العلم في كل مرة في القرآن إلى الشيطان الذي يأمر به. وواضح أنه علم غير الممكن، علم ما لا مكان له في النفس ويتجاوز قدرتنا أو علم ما لم نعلمه مع الأسماء كلها أي علم ما نجهل حسب مفارقة المينون وهو المستحيل.

بحسب القرآن الكريم يعلمنا الله الممكن أي الخروج من المضمر إلى الصريح، مما هو محتوى في النفس إلى ظهوره أي التحرك في حدود مستطاع العقل على نحو تكون معه المعرفة "علم ما لم نعلم". أما الشيطان فهو من يعلم المستحيل أي الخروج من العدم / عدم المعرفة إلى المعرفة مما لا نمتلك عنه أي علم لننجز حوله علما أي التحرك خارج مستطاع العقل مما نسميه في الفلسفة مع كانط بالميتافيزيقا. بعد ذلك فإن الوصف القرآني للمعرفة قائم على البنية المنطقية للزمان بما هو تحدد فتعين أي انفعال فظهور أي فعل.

3 – نموذج ثالث – خلق الإنسان:

نشير فقط هاهنا إلى جزء يسير من قصة الخلق ومعناها المنطقي لنعلق على البقية في مطلع القسم القادم في سياق الحديث عن اللباس. لنكتف فقط بهذا التكرار لحدود الكائن الذي نجده في كل مرة في الآيات القرآنية حينما يتعلق الأمر بالخلق:

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (ص 71 – 74).

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر 28 – 29).

﴿... وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي...﴾ (المائدة 110).

ثمة حدود أساسية في الخلق تستعيدها الآيات القرآنية في كل مرة وهي التالية:

– الطين/ الصلصال: "إني خالق بشرا من طين"، "إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون".

- التسوية ومنح الهيئة: "فإذا سويته" (في الآيتين).
- نفخ الروح: "ونفخت فيه من روحي" (في الآيتين).

يمكن أن نلاحظ بسهولة أن الطين أو الصلصال ينتمي إلى مقولة المادة التي خلق منها الكائن. أما التسوية فهي منح هذه المادة هيئة ما لا تكون بدونها عدا مادة لامبالية أي غير ذات تحديد معين. بعد ذلك فإن نفخ الروح يشير إلى القوة التي حصلت عليها المادة والفاعلية التي صارت لها. لكي نفهم جيدا هذه الحدود نقدم مثالا بسيطا من المصنوعات – هذه الطاولة مثلا مادة هي الخشب الذي صنعت منه. لكن الخشب ليس هوية الطاولة الدقيقة لأن الكرسي يصنع من المادة نفسها والباب وغيرهما. ثمة ثانيا إذن الهيئة المخصوصة التي ليست هيئة الكرسي ولا أي شيء آخر. إنها مكون ثان ومختلف عن الأول تماما. بعد ذلك فإن تركيب الهيئة المحددة للطاولة على الخشب تجعلنا أمام وظيفة للطاولة ليست هي وظيفة أي شيء آخر. نلاحظ بجلاء أن العنصر الأول للطاولة مادة عينية بينما العنصر الثاني صورة تخيلية فحسب في حين أن العنصر الثالث قوة وفاعلية وطاقة روحية. العنصر الأول هو وجود الطاولة بينما العنصر الثاني هو اتجاهية الطاولة وماهيتها في حين أن العنصر الثالث هو فعل الطاولة وتأثيرها في العالم. يسمي أرسطو الأول بالعلة المادية والثاني بالعلة الصورية والثالث بالعلة الغائية[1].

من الواضح أن هاهنا حدودا مختلفة تماما. فالطين أو الصلصال هو مادة الخلق بينما التسوية هو الهيئة أو الصورة التي تتخذها المادة في حين أن نفخ الروح هو القوة والوظيفة التي تحصل عليها المادة بحصولها على الصورة. إنها إذن المقولات الأساسية للكائن التي نرددها في كل مرة خلال الدراسة.

خلاصة القسم الأول:

إضطلع هذا القسم بترجمة نماذج بينة من مقولات الإسلام بحسب قسمتها إلى كبرى وصغرى أو تفصيلية. على هذا النحو كان قد تبين ما يلي:

– ما نسميه في الدين عامة بالدنيا والآخرة هو عينه ما نسميه في الفلسفة بالمعرفة غير المباشرة التي تقوم على علامات الشيء يضعها العقل في مقدمات ونتائج أي في صورة سلوط منطقي وبالمعرفة المباشرة التي تقوم على علاقة أونطولوجية بالشيء نفسه. الدنيا والآخرة ليست سوى المنطقي والأونطولوجي في الفلسفة.

– ما نسميه بالغيب والشهادة ليس سوى المعرفة بحضور موضوع المعرفة أو المعرفة بغياب الموضوع نفسه وحضور العلامات الدالة عليه. إن مجمل القرار الفلسفي المعاصر يتجه

(1) ثمة علة رابعة عند أرسطو هي الفاعلة. لكن هذه العلة لا تدخل في البنية الداخلية للشيء وإنما هي خارجة عنه. وإننا لنزعم أنها يجب أن تفهم على غير ما فهمها أرسطو كتابع لعلل الثلاث بل بما هي جزء من بعد مختلف.

صوب تأخير العالم إلى الغياب واعتبار علاقتنا به علاقة متوسطة أي علاقة بالرموز والعلامات في فصل واضح بين الغائب والحاضر من الموضوع المعرفي.

– الإسلام والإيمان والإحسان هي المعرفة المباشرة للشيء نفسه من خلال العلامات والمعرفة الغائبة للشيء نفسه والمعرفة المشابهة للشيء نفسه في حدوج العلامات كما لو أنه هو.

– مكونات الإسلام (الشهادتان – الصلاة..) هي المكونات الزمانية للكائن في تحدده من المطلق وتيعنه من القوة وظهوره من كمون.

– الركعات في الصلاة هي التحددات التي يكون عليها ضرورة كائن ما (مقابل وضعه الممكن غير المتحدد).

– في الحج، فإن عرفة والكعبة والصفا والمروة هي النفطة والمساحة والخط في بنية الكائن؛ الجمرات هي مستويات الكائن: الظهور والتعين والتحدد.

obeikandl.com

القسم الثاني

- **في التاريخ – الأحكام والحدود / معنى الإنسان ونمط الدولة**

obeikandl.com

تمهيد القسم الثاني:

هاهنا يبدو الأمر أكثر تعقيدا مما كان عليه في القسم الأول إذ يتعلق بالتاريخ لا بالعالم. وفي الحقيقة فإن انتظام التاريخ نفسه بحسب مقولات الوجود ليس بدعا في الفلسفة حينما نذكر مثلا هيغل وفلسفة التاريخ. إن الوضع مختلف هنا تماما بعد أن تكون قد سقطت مقولة التاريخ نفسها بحدها الهيغلي كما عرفنا في الفلسفة المعاصرة. غير أن ما كرست الدراسة جهدها لتبيانه بما هو المقولات المنطقية الأساسية للكائن بما هو كائن في أوسع تعريفاته هو ما يفتح الطريق أمام وعي التاريخ نفسه بحسب البنية العامة للكائن.

يتعلق هذا القسم بتبيان أن السلوك نفسه أي حركة الإنسان محكومة بالبنية عينها للكائن المنطقي على الإطلاق. إن ما نتصوره فعلا إنسانيا جوهره الحرية والإرادة إعراضا عن كل تحديد منطقي ممكن إنما هو الحرية والإرادة نفساهما لكن مرسومان بحسب المقولات غير الوضعية لوعي الكائن. من ثمة اضطلاع هذا القسم بالكشف عن أن الأحكام المتعلقة بالسلوك البشري والحدود، هي في الإسلام مرسومة بحسب الممكن والفعل والسلب والإيجاب والهوية والإختلاف...

الفصل الأول

الأحكام والحدود بتعليل منطقي لبنية الكائن / نماذج

لقد أصبح من الممكن الآن، بعد أن تبينا من خلال مثالي الصلاة والحج أن العبادات مقدرة بحسب المقولات المركزية للوجود، أن لا نستغرب أن تكون حركة الإنسان برمتها مقدرة على هذا النحو وأن يكون التاريخ وبناء الدولة والقوانين والأحكام – أن يكون كل ذلك قابلا للفهم على النحو نفسه وأن نستكمل الوعي بالأحكام والحدود في الإسلام في الإتجاه نفسه.

I – الأحكام / أمثلة:

1 – اللباس:

أ – المحددات الأونطولوجية لسؤال اللباس من خلال القرآن / آدم وحواء وظهور العورة:

لنبدأ بتفكير هذه الآيات من سورة الأعراف:

﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ * قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ * قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ * يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأعراف 19 – 26).

هناك علاقات غريبة في الآيات بين اللباس وبين السؤال الأونطولوجي عامة المتعلق بآدم ومسار خلقه واستخلافه في الأرض. نحاول التفكير بهذه العلاقات التي نجدها من خلال القرارات التالية:

– إن آدم وحواء بوجودهما في الجنة ودون المساس بالشجرة تكون "سوآتهما" في حالة

obeikandl.com

اختفاء.

- بالمساس بالشجرة والخروج من الجنة أي بالهبوط إلى الأرض تظهر "السوأة" لآدم وحواء.
- إن آدم وحواء لا يلبثان أن يغطيا سوءاتهما بمجرد انكشافها ولا يحتملان ظهورها.
- إن اللباس الذي يستر به آدم وحواء نفسيهما في الأرض "نازل" من السماء وليس أرضي المصدر.
- إن هذا اللباس الأرضي غير أرضي المصدر ليس أفضل لباس نلبسه وإن أفضل لباس هو لباس "التقوى".

أي معاني منطقية لكل هذه القرارات القرآنية؟ ما السوأة؟ ما معنى أن تكون مختفية في الجنة، وما الجنة أصلا؟ ما معنى أن تنكشف بالمساس بالشجرة والهبوط إلى الأرض، وما الشجرة وما الأرض أصلا؟ ما معنى أن لا يحتمل آدم وحواء ظهور سوآتهما وما المشكل المنطقي في ذلك؟ ما معنى أن يكون اللباس نازلا (من السماء)؟ ما اللباس من ثمة؟ ما اللباس (في الأرض) وما لباس التقوى (في السماء)؟

ب - اللحظات الثلاث لخلق آدم والسلوب الثلاثة / التحدد الموجب والسالب، التعين والنفي، الصحة والخطأ: يتعلق الأمر في كل مرة بالنسبة لنا بتذكار المفاهيم المنطقية المركزية التي نحن بصددها. لنحاول أن نمسك بطرف واحد من خيوط التفكير، وليكن ذلك بالتذكير بإيجاز بالقصة برمتها كما هي في القرآن في النقاط التالية:

- حينما خلق آدم كان أمر الله تعالى الملائكة له بالسجود. سجد الملائكة أجمعون ولم يسجد إبليس.
- دخل آدم الجنة فحلل له كل شيء عدا الشجرة المحرمة.
- أغوى الشيطان آدم بانتهاك الشجرة المحرمة، انتهك آدم الشجرة فهبط وحواء والشيطان إلى الأرض لاستكمال الصراع الذي بدأ أصلا في الجنة.

نلاحظ هنا بوضوح أننا نجد أنفسنا في كل مرة في مواجهة السلب: رفض إبليس السجود؛ الشجرة المحرمة؛ عصيان آدم. أكثر من ذلك فإن السلوب نفسها محددة بعدد الثلاثة كما نرى - السلب الأول يتعلق بالخلق، خلق آدم؛ السلب الثاني يتعلق بحياته في الجنة؛ السلب الثالث يتعلق بهبوطه إلى الأرض. لنتذكر جيدا أنواع السلوب التي سبق تفصيلها من قبل ولنقارن:

ما **رفض** إبليس السجود لآدم كسلب؟

ما الشجرة **المحرمة** كسلب؟

ما غواية الشيطان **وعصيان** آدم كسلب؟

- تحدد آدم / السلب الأول - رفض إبليس السجود: "وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة

كلهـم أجمعـون إلا إبليـس أبـى أن يكون مع السـاجدين. قال يـا إبليس مالك....". من الواضح أن آدم فـي هـذا المسـتوى كائـن منفعـل مطلقـا إذ لا يوجه إليه أي خطـاب تكليف ولا يضطلع بأي فعل. إن كل ما نقرأه هنا عن آدم كونه خلق وسوي ونفخ فيه من روح الله تعالى ثم سجد له الملائكة الذين وجه إليهم خطاب التكليف وعصى إبليس الذي وجه إليه الخطاب نفسه.

– تعين آدم / السـلب الثاني – الشـجرة المحرمة: "ويا آدم اسـكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شـئتما ولا تقربا هذه الشـجرة فتكونا من الظالمين". واضح أن الخطاب يتوجه هنا لأول مرة إلى آدم في حين كان موجها في الأول فقط إلى الملائكة وإبليس. لا يمكن أن يكـون آدم منفعـلا هنـا علـى الإطـلاق كما في المرة الأولى بل من البين أنه قد حصل على ذاته وصار مكلفا بأفعال موجبة (الأكل من الجنة كلها) وسالبة (عدم الأكل من الشجرة). لا نتحدث هنا عن فعل آدم بل فقط عن التكليف الذي أوكل إليه ووضعه بين ما أحل له وما حرم عليه. السلب هنا موضع وجهة (الشجرة).

– ظهور آدم / السـلب الثالث – عصيان آدم: "فأزلهما الشـيطان عنها فأخرجهما مما كانـا فيـه وقلنـا اهبطـوا بعضكـم لبعـض عدو ولكم في الأرض مسـتقر ومتاع إلـى حين". ليس هاهنـا خطـاب موجـه إلـى آدم بالتكليف (موجب وسـالب) بل أكثر من ذلـك فعل عيني ينجزه آدم. السلب هنا فعل وسلوك يقوم به آدم.

ثمة هاهنا ثلاثة سلوب ظاهرة:

- سلب يتعلق بانفعال آدم (عدم سجود الملائكة كانفعال سالب).
- سلب يتعلق بحالة حيادية لآدم (الشجرة المحرمة كموضع سالب).
- سلب يتعلق بفعل آدم (عصيان آدم كفعل سالب).

تقع هذه السلوب في لحظات ثلاث ظاهرة أيضا:

- انفعال آدم حيث هو بعد لاشيء.
- تساوي الفعل والإنفعال لدى آدم أي مستوى التفاعل لديه.
- فاعلية آدم حيث هو كائن مكتمل.

ج – الموقع المنطقي للباس – لحظة الظهور أو لحظة الذات: إن اللباس لم يطرح على آدم في اللحظة الأولى لوجوده حيث سـجود الملائكة وعصيان إبليس. لكن اللباس لم يطرح أيضا في المسـتوى الثاني حيث يوجد آدم موجبا في كل الجنة عدا الشـجرة. إن اللباس يطرح فقط في المستوى الثالث حين يذوق آدم وحواء الشجرة ويعتديان على المحرم عليهما: "فلما ذاقا الشـجرة بدت لهما سـوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة". بحسـب المفاهيم المنطقية التي بين أيدينا فإن اللباس لا يقع في مستوى تحدد آدم وحواء أي مستوى خروجهما مـن العـدم حيـث همـا منفعـلان مطلقا؛ إنه لا يقع أيضا في مسـتوى تعيـن آدم وحواء من حيث

هما قوة أي مستوى انفعالهما في علاقة بالعالم؛ إنه يقع بالأحرى ويطرح في مستوى ظهور آدم وحواء من حيث هما كمون أي مستوى الفعل واكتساب الذات. بلغة أخرى فإن اللباس لم يطرح على آدم وحواء حيث هما منفعلان مطلقا بيد غيرهما ويبحثان عن مكان في الوجود، كما لم يطرح حيث هما متفاعلان مع العالم ويتكونان بحثا عن ذاتيهما. لقد طرح اللباس فقط حينما امتلك آدم وحواء ذاتيهما وأصبحا في مستوى الفعل. ماذا يعني أن يمتلك الواحد ذاته ويصبح فعلا (لا انفعالا)؟

أن يمتلك الواحد ذاته هو أن يصبح هوية هي أ مثلا مقابل هوية ثانية هي ب في المستوى الأعلى لوجوده أو أن يصبح هوية هي أ' مقابل هوية هي أ" في المستوى الأوسط لوجوده، لكن أيضا أن يكتشف نفسه ك أ مقابل أ. امتلاك الذات هو أساسا امتلاك التفرد كهوية مقابل هوية ثانية. يعني التفرد أن يحصل إثبات ما مقابل نفي ما. إن الحالة التي لا نحصل فيها من جهة القرار المنطقي على أ مقابل لاأ لا نكون بصدد هوية بمعنى التفرد بل نكون فقط بصدد اندماج مطلق للكائن حيث يتساوى الكل ونفسه بلا فروق. لنلاحظ أن آدم في لحظته الأولى لا يمتلك أي ذات تخصه. إنه موزع بين أطراف ثلاثة: أمر الله تعالى بالخلق وسجود الملائكة له وعصيان إبليس. لا نجد هنا أي خطاب يوجه إلى آدم نفسه أعني أي تكليف لأنه بعد لاشيء أو هو بالدقة شيء لامتناهي في حركة نحو التحدد وامتلاك حيز في العالم.

بعد ذلك فإن آدم وقد تحدد من اللاتناهي وأصبح ماهية، يدخل الجنة محللة عليه جميعها محرمة عليه الشجرة فقط. هاهنا يوجه أول خطاب إلى آدم "أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا.. ولا تقربا". هاهنا يوجد آدم وحواء في وضع لم يسهما فيه بأيديهما بل فقط وقعا فيه ضرورة وعرفا به وكلفا بأمر تجاهه. واضح أن هذه خطوة متقدمة على الأولى من جهة أن ذاتا بدأت تظهر لآدم وحواء لكن في مستوى العلم فقط. من الواضح أن هاهنا ذاتا لآدم وحواء قد نشأت لكن على هيئة علم فقط. إن العمل إلى هذا الحد لم يشكل بعد بنية آدم وحواء لأنهما لم يمارسا بعد أي فعل عدا كونهما خلقا أولا ثم أحيطا علما بأمرهما، الشيء الذي يعني أنهما بعد في المستوى السالب لوجودهما، انفعالا مطلقا أولا ثم انفعالا نسبيا ثانيا أو تفاعلا. إلى هذا الحد فإن آدم لم يتعلق به حرج اللباس. متى يبدأ سؤال اللباس على وجه الدقة؟ الآيات الآنفة تقول إن ذلك بدأ "لما ذاقا الشجرة". أي معنى منطقي لأن يذوقا الشجرة؟

لا يتعلق المعنى المنطقي بنوعية الشجرة التي نهي عنها آدم ولا بالحاجة البشرية التي أحدثها أكله منها مع أن كل ذلك يكون مهما في مستوى آخر. إن ما يعنينا من ناحية الدلالة المنطقية للأكل من الشجرة هو بنية العصيان وهي كالتالي: إن آدم يأكل من الشجرة من حيث هو منهي عن الأكل منها (ولا تقربا هذه الشجرة مقابل آدم وحواء يقربان الشجرة). من الواضح هنا أننا أمام المعنى نفسه يقال في اتجاه ثم في الإتجاه المعاكس، الشيء الذي يعني نقضه.

إن البنيـة المنطقيـة للمسـتوى الثانـي لا تحتوي هذا الإتجاه المتعاكـس للحركة حول الموضوع الواحد. ذلك أن الأمر الإلاهي كان لآدم وحواء بالأكل من كل الجنة (إثبات) مقابل النهي عن الشـجرة (نفـي). إن الإثبـات والنفـي لا يتعلقـان هنا بالأمر نفسـه فالمباح أكلـه هو مثلا أ' لكن المنهي عنه هو أ''. إن المسموح بالأكل منه شيء بينما المنهي عنه شيء ثان. على خلاف ذلك في المستوى الثالث، فإن المنهي عنه هو الشجرة (ولا تقربا هذه الشجرة) بينما ما أكل منه هو الشجرة المنهي عنها نفسها (فلما ذاقا الشجرة) أي الشجرة عينها الأولى. إن بنية العصيان إذن قائمة في الحدود المنطقية أ – أ.

في المسـتوى الأول من تكوين آدم فإن الإثبات والنفي (سـجود الملائكة وعدم سـجود إبليس) يتعلقان، أبعد حتى من العلاقة أ' – أ''، بالعلاقة أ – ب لأن الأمر متعلق بماهية (آدم) تسجد لها الملائكة ولا يسجد لها إبليس الذي كان تعليله لعدم سجوده كما نعلم: "قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين" / "أأسجد لمن خلقت طينا". إن إبليس يعلل إذن عدم سجوده بالفرق الذي بين الطين والنار، الشيء الذي يعني التنافي المطلق في مستوى الماهية.

نذكـر أن الهـدف مـن كل هـذه المقارنـات هـو التنبيه إلى لحظة الحاجة إلـى اللباس. إن المسـتوى الأول لخلق آدم، مسـتوى تمييزه في حدود الماهية عن غيره (تمييز النار عن الطين) لم يطرح فيه سؤال اللباس وهو قد مر وآدم في لحظة انفعال مطلق. هكذا الشأن في المستوى الثاني، مسـتوى تمييز آدم في حدود التعين الجسـمي إلى متشـابهين (تمييز الجنة عن الشـجرة)، فإنه لم يطرح فيه سؤال اللباس وهو قد مر أيضا وآدم في حالة انفعال في حدود العلم. يطرح سـؤال اللباس فقط في المسـتوى الثالث حين يذوق آدم الشـجرة من حيث نهي عنها، أي حين يعصي. إنها اللحظة الوحيدة التي يصف فيها القرآن آدم وحواء وهما نفساهما في حالة اضطلاع بفعل لا في حالة انفعال نسـبي أو مطلق. تشـكل لحظة العصيان اللحظة الدقيقة لولادة الذات لكنهـا أيضـا اللحظـة الدقيقـة للحاجة إلـى اللباس. إن اللباس بلغة أخرى لم يطرح كقضية حين كان آدم وحـواء منفعليـن مطلقـا أو نسـبيا. وذلـك يعنـي أن العلاقـة وثيقة بين غيـاب الذات أو تبعيتهـا وبيـن عـدم الحاجـة إلـى اللباس من جهة وبيـن ولادة الذات والحاجـة إلى اللباس من جهة ثانية. إن سـؤال اللباس بمتابعته المنطقية إذن هو سـؤال الذات رأسـا، أعني سـؤال ولادتها قائمة بذاتها، مستقلة، فاعلة.

إن اللحظتيـن الأوليـن لتكـون آدم حيـث هـو قبل دخول الجنة منفعـل مطلقا (بين الأمر الإلاهي وسجود الملائكة وعصيان إبليس) وفي الجنة منفعل نسبيا (بين تحليل الجنة له وتحريم الشجرة عليه)، هاهنا فإن آدم وحواء ليسا ملكا بعد لنفسيهما بل للأطراف الفاعلة في تكوينهما. بالكتابة المنطقية لوضعهما هما ليسـا ب مقابل أ بل فقط امتداد ل أ. بالمقابل فإن آدم وحواء بعصيانهما ونشـأة ذاتهما يصبحان الحد المنطقي ب مقابل الحد أ. إنه الفرق إذن بين أ سـاعية

بعد في حدود ذاتها وبين أ تخص نفسها بذات ليست ل ب. إننا لا نسمي ذاتا إلا لأن خصوصيا يكون قد نشأ بين حدين يسمح بوعي الواحد كسلب للثاني، أعني شيئا يملكه الواحد دون الثاني.

د – **اللباس مشكل مع الشبيه لا مع الذات ولا مع الغير**: اللباس غطاء للجسم أو لجزء منه تمنع عين الغير من النفاذ إلى اللحم وتفاصيل الجسد. من هو الغير المقصود هنا على وجه الدقة؟ الحجر والشجر مثلا؟ كلا، إن المشكل لا يطرح إلا مع إنسان ثان، الشيء الذي يعني مع الشبيه. اللباس إذن تغطية للجسم أو لجزء منه تمنع عين الشبيه من النفاذ إلى اللحم وتفاصيل الجسد. من الشبيه؟ إنه الذي دأبنا على كتابته المنطقية على هيئة أ' – أ'' أي الذي لدينا معه الماهية نفسها لكن التعين الجسمي بيننا مختلف. إنه الذي يمتلك إذن الإنسانية عينها التي لدينا لكنه يمتلك لحما مختلفا وتفاصيل للجسد مختلفة. الشبيه ليس سلبنا المطلق الذي لا نتقاسم معه شيئا أو نتقاسم معه اللامتناهي فقط أي الذي لدينا قبالته خصوصية مطلقة، لكنه أيضا ليس سلبا أدنى لنا (كما هي الحدود الداخلية لذاتنا) سريع التحول إلى إيجاب أي الذي لا يمثل سلبا حادا. إنه بالأحرى السلب الأوسط الذي نتقاسم معه القوة والزمان. إن الإنسان1 له الجسم1 والإنسان2 له الجسم2 يتقاسمان الزمان نفسه الذي تعين في الواحد وفي الآخر. لكن تعين القوة نفسها في جسمين يتخذ ضرورة مثلما عرفنا من قبل هيئة الإثبات والنفي أي الجسم1 لا الجسم2 والعكس الجسم2 لا الجسم1. إن السلب يظهر كأجلى ما يكون في التعين في حين لا يظهر في تحدد الماهية لكونه مطلق ولا يظهر في تجلي الشيء لذاته لكونه ضيق وسريع الإنتقال إلى ضده. إن جسم الإنسان1 بالنسبة للإنسان2 هو سلبه أي المشترك وإياه ماهية المختلف عنه تعينا، من ثمة معنى الخصوصية.

إن إنسانا ينظر إلى جسم إنسان آخر إنما ينظر إلى ما لم يتعين لديه هو من الماهية نفسها أي ما لديه هو نفسه كإمكان (زماني) وقوة لكنه لم يتعين على هيئته وظل سلبا لديه تماما كما جسمه سلب بالنسبة للجسم الآخر. إن كلا من الأجسام المختلفة للماهية الواحدة يكون حاصلا على ما يسلبه عن الآخر ويختص هو به. إننا لا نسمي خصوصية ما بين هذا الإنسان والشجرة حيث لا ماهية مشتركة لهما، وإذا سميناها فمن حيث حصولنا على ماهية ما جامعة للحدين. إننا نسمي بالأحرى خصوصية ما لهذا الإنسان من غيرة على الحق ليست لغيره. الخصوصية ما يمتلكه الشبيه مما ينزعه عن شبيهه فيكون لديه أ ولشبيهه لاأ. يجب إذن أن لا يكون الخصوصي – ليكون بالمعنى الدقيق خصوصيا – تحت ملكية الشبيه بل فقط تحت ملكيتنا الخالصة.

إن دليل الخصوصي أن يمثل حاجة لدينا سواء جسدية وحتى نفسية للتلبية أو معرفية للإكتشاف. السبب في ذلك أنه يقع لدينا بالنفي كما نقع لديه بالنفي على خلاف وقوعنا بالنسبة

لأنفسنا بالإثبات ووقوعنا بالنسبة للغير المطلق بالسلب المطلق. ولأن الجسد هو الخصوصي (حيث الإنسانية مشتركة) أي المسلوب عن الشبيه فإن اللباس الذي يتعلق به هو السلب عينه المتعلق بالجسد أعني سلبه عن الآخر تعينا ومعرفة. بلغة أخرى فإن اللباس يتعلق بالشبيه يغطى عنه شبيهه بما هو منطقيا سلبه. إن التعري بالمقابل يعني أنه ليس ثمة سلب بين الشبيه وشبيهه، الشيء الذي هو منطقيا خاطئ. يكون التعري فقط ممكنا حيث الشبيه لم يحصل بعد على خاصيته كشبيه، حيث هو بعد امتداد للهوية الأولى، حين الصغر مثلا. فالصغير بالنسبة لمربيه ليس هوية ثانية سالبة بل فقط الذات تمتد نحو ما أنجبته بجسمها تماما كما المصنوعات التي صنعناها بأيدينا تسمى ملكا لنا ولا نجد بيننا وبينها حاجزا. إن الصغير يبدأ فقط في التغطي، في اللباس حينما يبدأ الشعور بأنه ذات متفردة، سالبة للذوات الأخرى التي هي نظائره.

لكي نتثبت أكثر أن الأمر يتعلق بمشكل مع الشبيه الذي يطرح وحده مشكل السلب بحدة ومشكل الخصوصية في علاقة معه، لندقق طبيعة المكونات الثلاثة للشخصية:

المكون الأول (الماهية الكلية): إن إنسانا ما يشترك مع الآخر في الإنسانية والسلب المطلق لما سواها (الحيوانية مثلا..). في هذا المستوى فإن الإنسان لا يجد سرا لدى الآخر ليطلع عليه أي خصوصية لتحدث مشكلا بين الطرفين بما أن كل ما لدى هذا الإنسان هو كل ما للآخر (الإنسانية) وكل ما ليس له من سلب مطلق هو كل ما يسلبه الآخر. لا نجد من ثمة حدين يطرحان مشكلا هاهنا.

المكون الثاني (التعينات الجسمية): هاهنا فإن لكل تعينه للماهية الذي يكون سلبا لدى الثاني، ومن ثمة نقصا في الجسم (الحاجة للتلبية الجنسية أو العاطفية أو الحاجة للإعتراف..) والمعرفة (الحاجة للإطلاع).

المكون الثالث (الأفعال الظهورية): هاهنا فإننا نكون أيضا أمام المشترك الإنساني لكن مختصا بكل جسم لذاته. إن الجميع يمتلكون القوى نفسها على الفعل وهاهنا ليس ثمة ما يخفى. أما تصريف القوى في فعل أو آخر فإنه يختفي في الملكية التي نحصل عليها للأشياء التي نعملها ونقيم بواسطتها حاجزا بين ما لنا وما للغير.

هكذا فإن ما يطرح بحدة مشكل اللباس ليست طبيعتنا الإنسانية الكلية ولا أفعالنا بل جسدنا الذي يقع فيه وحده مشكل الشبيه والسلب الذي بينه وبين شبيهه أي الحاجز الذي يكون للواحد منطقيا دون الآخر. اللباس بما هو تغطية هو السلب الذي يكون جوهريا بين الشبيهين. ولكي نعرفه بالخلف فإن غياب اللباس يساوي كون الشيء غير متشكل كسلب لغيره وكون الشيء هو شبيهه، الشيء الذي لا يصح إلا في مستوى الماهية غير المتعينة لا في مستوى الجسم. لكن لماذا تذهب التغطية رأسا إلى مواضع محددة من الشبيهين هي ما نسميها بالعورة، السوأة وتخف في ما حول ذلك قليلا قليلا حتى التلاشي في ما ليس سوأة أصلا فينا؟ لماذا

نغطي عن شبيهنا العورة حينما نتعين كذات قائمة بذاتها؟ لماذا لا يتفق ما نسميه بالعورة مع وجودنا في مرمى نظر شبيهنا حينما نصبح ذاتا مكتملة فنغطيه عنه؟

هـ – العورة بما هي الإنفعال في بنية الإنسان: ما نود تأكيده هاهنا هو أن الموضع الأقصى للعورة أو ما نسميه بالعورة الكبرى هو بوضوح موضع الإنفعال فينا أي موضع الحاجة سواء الغذائية أو الجنسية. لن نطيل الحديث في المضمون الأخلاقي للعورة، من العار، إلخ.، بل نكتفي بفهم ماهيتها في مستوى البنية المنطقية للكائن جملة بماهي الإنفعال. كيف نعلل أن العورة هي موضع الإنفعال لدينا؟ لماذا يتوجه اللباس أولا إلى موضع ما نسميه العورة الكبرى وحولها يدور تفكير اللباس؟ وإذا كان دقيقا ما نقول هاهنا فلا بد أن يكون السؤال على الوجه الأدق: بأي معنى يكون اللباس مقصودا به فقط الجسد (لا القوة ولا المعرفة إلا من حيث وجههما الجسدي)؟

نذكر أن الشخصية بحسب القسمة المنطقية لمكوناتها هي وجود ومعرفة وقوة. حينما نسمي فيزيائيا هذه المكونات فإنها الجسد أي البطن والفرج والرجلان ثم الرأس أي الدماغ والحواس وأخيرا الصدر واليدان. الجسد (البطن والفرج والرجلان) يمثل الإنفعال النسبي أو التفاعل بينما يمثل الرأس الحيادية ويمثل الصدر واليدان الفعل. لنلاحظ جيدا أن السوأة تقع أولا في مستوى الجسد أي البطن والفرج والرجلين (الوجود = الإنفعال) لا في مستوى الصدر واليدين (العمل = الفعل) ولا في مستوى الرأس (المعرفة = الحيادية). العورة الكبرى محددة بموضع الحدث بالذات أي الموضع الأقصى للإنفعال والعلامة القصوى على أننا كائن منفعل بينما العورة الصغرى بالنسبة للرجل من السرة حتى الركبتين في أقصى قول فقهي. السرة تعني وسط البطن الذي يبدأ فوقه الإتجاه نحو الصدر أي نحو الفعل؛ أما الركبتان فتعنيان نهاية الفخذين أي أقصى حدود الفرج التي تنكسر عندها الركبتان إلى الساقين. إن الركبتين تحدثان الفرق في مستوى الجسد نفسه بين الإنفعال الذي يواصله الفخذان بداية من الفرج وبين الفعل الذي تمثله الساقان والرجلان. ولأن الساقين والرجلين يتميزان عن الفخذين من جهة كونهما يمثلان الفعل الذي هو المشي فإنهما ينفصلان عن العورة. العورة، السوأة على الوجه الأدق هي إذن المنفعل من المكونات الثلاثة للشخصية وهو الجسد. ثم إنها داخل الجسد نفسه المنفعل الأشد انفعالية من فرج وبطن وفخذين دون الساقين والرجلين. وهاهنا أيضا، العورة هي الأكثر شدة في التعبير عن الإنفعال من عورة كبرى ثم الأقل شدة من عورة صغرى.

لا يمثل الصدر واليدان عورة بالنسبة للرجل بحكم اعتبارهما منطقيا كقوة أي كفعل لا كجسد رغم أنهما جسد. وهكذا الرأس فإنه ليس عورة لكونه المحايد لا المنفعل. مع هذا فإن كل ذلك إذا تعلق الأمر بتغطيته استحسانا فمن حيث النظر إلى طبيعته الإنفعالية لجهة كونه جسد يتبع ضرورة انفعالاته. نذكر أنه في الحج حيث تتجلى الممارسة المنطقية بوضوح

كبير يحرم على الرجال تغطية الرأس. أما في الطواف (المتعلق كما رأينا بالجزء الأوسط منا أي الصدر واليدين) فإنه حتى يستحسن أن يكشف الرجل عن كتفه الأيمن بما يشير إلى زنده وصدره وهو ما يسمى بالإضطباع[1].

لنسجل بارتياح كبير إذن أن السوأة هي المنفعل في شخصية معرفة بالمقابل بالفعل وأن اللباس هو السلب الذي نقوم به لاستبعاد الإنفعال عن ساحة الفعل بواسطة الإخفاء / الفاصل الذي يحول بين الفاعل والمنفعل في الشخصية لحل التناقض. أكثر من ذلك لنسجل أن مقدار اللباس بالنسبة للرجل هو مقدار المنفعل منه وهو الجسد مختلفا بين درجاته من الأكبر إلى الأصغر. لكن لماذا يكون هاهنا موضوع الإنفعال مشكلا؟

و - سؤال اللباس بما هو مشكل منطقي / الحاجة للباس كتناقض بين الفعل والإنفعال في بنية الإنسان: من الواضح أن الإنفعال لم يطرح مشكلا قبل نشأة الذات. إن المشكل كما نبهنا من قبل إنما يطرح حينما تولد الذات، الشيء الذي يعني ولادتها كفاعلة أي ولادة الفعل. لنلاحظ إذن أن ما نحصل عليه هاهنا حالة تعارض في بنية الكائن، كونه من جهة منفعل وكونه من الجهة الثانية فاعل.

إنه من البين حقا أن الصغير أي الذي يكون منفعلا فحسب (وحتى المجنون أو المخدر..) لا يطرح لديه وحوله مشكل تغطية موضع الإنفعال لديه. السبب أن وضعه غير متعارض أي غير مكون من انفعالية وفاعلية. إن الإنفعالية فقط لا تشكل بنفسها تعارضا وإن الحد الثاني - الفاعلية - هو الذي يحدث التناقض. من ثمة عدم حاجة الصغير للباس بما هو بعد في انفعالية مطلقة لا توفر منطقيا شروط التناقض. يبدأ التناقض لما يضيف المنفعل إلى انفعاليته، يضيف الفاعلية. هاهنا فقط ينكشف الإنفعال كنقص وسيء (سوأة) وعار (عورة). تعني السوأة هنا أنه مسيء للفاعلية أي للكائن الفاعل. لنقرأ مجددا وضع آدم وحواء على هذا الضوء.

"فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما" أصبحت تعني الآن "فلما عصيا وأصبحا ذاتا كاملة انكشفت تبعيتهما وانكشف نقصهما". إن هذا يعني أن آدم وحواء لم يكونا من قبل في الجنة ناكفين عن قضاء الحاجة البشرية بل فقط غير واعيين بها. إنهما يمارسان كل الإنفعالات على نحو ضروري تماما كما يمارس الطفل الصغير قبل البلوغ والوعي. إنه لا يدرك أن ثمة مشكلا في هذا أو في العراء الذي هو عليه. لقد كان آدم وحواء عاريين يأكلان ويشربان ضرورة

(1) نذكر أن الإضطباع في اللغة من الضبع، وهو وسط العضد، وقيل: الإبط (للمجاورة). ومعنى الإضطباع: أن يُدخل الرجل رداءه الذي يلبسه تحت منكبه الأيمن وأن يلقيه على عاتقه الأيسر وتبقى كتفه اليمنى مكشوفة، ويطلق عليه أيضا التأبط والتوشح. والإضطباع في طواف القدوم مستحب عند جمهور الفقهاء. "فعن إبن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه اعتمروا من جعرانة فرملوا بالبيت، وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى" (رواه أحمد وأبو داود)، فإذا فرغ من الطواف سواه فجعله على عاتقيه.

ويمارسان حاجتهما ضرورة كما يمارس الطفل الصغير. الشيء الوحيد الذي يغطيهما هاهنا أنهما يفعلان كل ذلك في المطلق أي في اللاعلاقة بشيء يقارن به وضعهما. إن المطلق الذي يغطيهما هو ما يسميه القرآن "ولباس التقوى ذلك خير". الدليل من الآيات على أن كل النقص البشري كان لآدم وحواء قبل أن يذوقا الشجرة المحرمة عبارة "بدت لهما". إن الأمر لا يتعلق هنا بشيء تعين لم يكن من قبل أي بشيء خلق جديدا لحظة انتهاك الشجرة بل فقط بالشيء الذي كان من قبل مستورا في الكمون و"بدا" / ظهر لما قورن بغيره.

إن الإنفعال مطلقا لا يسمى انفعالا بقدر ما هو وضع محايد للأشياء تماما كما أن حجما ما لا يسمى كبيرا حين يكون منفردا. إنه يكشف عن كبره فقط لحظة يوضع للمقارنة مع شيء صغير الحجم. هاهنا لا نقول إن حجمه الكبير قد ولد الآن بل فقط أنه قد بدا وظهر للعيان. إن آدم وحواء يكتشفان نقصهما حينما تولد ذاتهما وتتميز وتقوم في وجه نفسها. هاهنا يصبح الكمال قبالة النقص وتبدو السوأة.

اللباس هو إذن بتعريفه المنطقي السلب الذي يقيمه الشبيه دون شبيهه ليحصل على خصوصيته حين يبلغ لحظة ولادته أي لحظة الذات.

ز – التأويل الآخر لتمييز الحرائر بالخمار دون الإماء: لنسجل أولا أن الخمار في الإسلام، وهو ما هو غير معلوم بشكل واسع، يفرض على الحرائر دون الإماء. لنؤكد ذلك أولا، ثم لنر معنى هذا التمييز:

عن أنس بن مالك قال: كن إماء عمر يخدمننا كاشفات عن شعورهن يضرب ثديهن (**السنن الكبرى** للبيهقي، الجزء الثاني). وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه (أي عمر) إذا كان رأي أمة مختمرة ألقى خمارها وقال لها: يا لكاع لا تتشبيهين بالحرائر (من كتاب **الإختيار لتعليل المختار** – وهو أحد أهم كتب المذهب الحنفي، تأليف عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، الجزء الرابع). وقال ابن وهب عن يزيد بن عياض عن حسين بن عبد الله أن ابن عباس قال: ليس على الإماء خمار في الصلاة وقال ذلك ربيعة وقاله إبراهيم النخعي.

واضح أن هاهنا تمييزا غريبا بشأن اللباس. ومصدر الغرابة أساسا أنه إذا كان اللباس لغاية حصرية هي الفتنة كما هو شائع، فإنه لا فرق في ذلك بين الأمة والحرة. وذلك يعني أن العلة تشير إلى أمر ما مختلف. لنر العلة التاريخية لأسباب النزول كما هي واردة في الأثر:

قال الحافظ ابن سعد في **الطبقات**: أخبرنا محمد بن عمر (الواقدي) عن سعيد بن بشير عن قتادة (ثقة ثبت) عن الحسن في قوله – يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين – قال: إماءٌ كُنَّ بالمدينة يتعرض لهنَّ السفهاء فيؤذَين. فكانت الحرة تخرج فتُحسب أنها أَمَة، فتؤذى. فأمرهن الله أن يدنين عليهن من

جلابيبهن. كما أخرج الجصاص في **أحكام القرآن** ما يلي: حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع (هو الحسن بن يحيى بن الجعد، وهو ثقة في الحديث) قال أخبرنا عبد الرزاق (ثقة كذلك) قال أخبرنا معمر (ثقة) عن الحسن (إمام البصرة) قال: "كن إماء بالمدينة يقال لهن: "كذا وكذا"، يخرُجن فيتعرض بهن السفهاء، فيؤذونهن. وكانت المرأة الحرة تخرج، فيَحسبون أنها أَمَة، فيتعرضون لها، فيؤذونها. فأمر الله المؤمنات أن {يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن} أنهن حرائر {فلا يؤذين}".

سبب نزول آية لباس المرأة الآنفة إذن هو بحسب مصادر مختلفة ما نحصره في النقاط التالية:

- إنه كان بالمدينة على عهد النبي ص تحرش بالنساء يتوجه أساسا إلى الإماء دون الحرائر. أكثر من ذلك فإنه من العادة أن البغاء يتوجه إلى الإماء فقط دون الحرائر.
- إنه كان التحرش بالإماء كثيرا ما يوقع خطأ في التحرش بالحرائر لعدم وجود ما يميز بينهما خاصة في الليل حين يخرجن لقضاء حاجتهن. وهذا كان رد المتحرشين أنفسهم حينما نهوا عن مساسهم بالحرائر، فقالوا أنهم لم يعرفوهن حرائر.
- إن الحرائر لا يستطعن أن يدفعن عن أنفسهن الأذى بألسنتهن وما شابه ذلك بسبب حيائهن، الشيء الذي تستطيعه الأمة إن شاءت.
- إنه لم يبق أمام الحرة إلا التميز بعلامة تخصها تعرف بها، وهو معنى "قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين".

الواضح هنا أن الغاية من الخمار (جلابيبهن) ليست **استبعاد الفتنة** وإلا فإن الإماء أنفسهن مصدر لها. الغاية هي على وجه الدقة **المعرفة** بتمييز الحرة نفسها بالخمار. هذا لا يعني أن الفتنة لا تكون سببا في اللباس، ويتساوى من ثمة الحرائر والإماء في ذلك. ففي الفقه، معلوم أنه إذا كان كشف الأمة لرأسها يؤدي إلى الفتنة ويترتب عليه مفسدة كان احتجابها أولى ولهذا أفتى ابن تيمية في عصره بحجب الإماء التركيات لما عظمت بهن الفتنة فقال: "وقد كانت الإماء على عهد الصحابة يمشين في الطرقات متكشفات الرؤوس ويخدمن الرجال مع سلامة القلوب فلو أراد الرجل أن يترك الإماء التركيات الحسان يمشين بين الناس في مثل هذه البلاد والأوقات كما كان أولئك الإماء يمشين، كان هذا من باب الفساد".

لكن هذا يعني أن الأمر يتعلق بحالة (تاريخية) محدودة وأنه حيث يمكن تمييز الطرفين بغير طريق اللباس يغدو اللباس لاغيا. إن هذا القرار إلى هذا الحد سليم. غير أن القرآن الكريم يعيد التأكيد على اللباس في سورة النور: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زَينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ...﴾ (النور 31). إن ذلك يعني بكلمة أن الأمر إذا كان يتعلق فعلا بالحرائر دون الإماء، فإنه مع ذلك تمييز مطلق

حيث كانت المرأة حرة تملك قرارها. وهذا يعني أن القرآن، وهو يميز الحرائر كي لا يؤذين، يميزهن بما هو أصل لهن من حيث هن حرائر.

من المهم إذن أن نقول أن لباس المرأة يفرض للفتنة ولغير الفتنة. أما لعلة الفتنة فإن اللباس سؤال إجتماعي ودنيوي بشكل عام يقع تقدير مقداره بحسب النتائج الإجتماعية له وبحسب وضع الناس ورقيهم النفسي والعقلي والأخلاقي أو خلافه (فتوى ابن تيمية الآنفة دليل على ذلك). وأما لغير علة الفتنة فإن اللباس سؤال منطقي لا علاقة له بالشروط الإجتماعية ومثلها. إنه يتعلق بالمرأة من حيث هي حرة. لماذا هذا التمييز للحرة؟ أليس هاهنا تمييز يعني التفرقة واللامساواة؟

نذكر أن معنى اللباس في التناقض الذي يكون لكائن هو فعل أي ذات يظهر في حدودها انفعال يربك ذاتيتها. لنلاحظ هنا أن الأمة هي التي لا تملك ذاتها أي لا تستوي كفعل بل هي الإنفعال وفقدان الذات، بخلاف الحرة التي تقوم كذات فاعلة. إن الأمة لا يتناقض لديها أن تكون كاشفة عن مواضع انفعالها لأنها برمتها الإنفعال تماما كما لا يتناقض لدى الصغير ذلك. إن التناقض يقع فقط لدى الحرة بين كونها ذات فاعلة تظهر لديها مواضع انفعال. ذلك ما نسميه بالتعليل المنطقي للتمييز بين الحرة والأمة وهو غير معنى الفتنة ذي الطبيعة الإجتماعية والنفسية.

بقي مع ذلك أنه من الممكن الإعتراض بعد بعدم سريان القانون على الجميع بالتساوي وترك الإماء يعانين من الإذاية دون الحرائر. لكن من المهم التذكير هاهنا بكون الأمر لا يتعلق بممارسة سلطة بقدرما يتعلق بتحميل مسؤولية، الشيء الذي لا يمكن أن يتوجه به لغير الحرائر. إن الحل الجذري لا يتعلق من ثمة بتوجيه خطاب لا يكون في موضعه بل بتحرير كامل للمرأة تكون به بعد ذلك قادرة على الإضطلاع بأعباء التكليف. أما التوجه بخطاب التكليف (قل... يدنين عليهن من جلابيبهن) إلى الإماء فالأصل التوجه به إلى سادتهن لا إليهن مباشرة. غير أن هذا التوجه فاقد للمعنى إلا بطلب عدم منع الإماء ممارسة قناعتهن إذا اخترن بملئ حريتهن التحصن: ﴿... وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا...﴾ (النور 33).

ح - فرضية للتحقق / الفرق بين حجم العورة لدى الرجل والمرأة كفرق منطقي بين الفعل والإنفعال: بقي لماذا يكون مقدار اللباس بالنسبة للمرأة أكبر منه بالنسبة للرجل؟ لماذا تبلغ عورة المرأة كل بدنها عدا الوجه والكفين والرجلين اللذين بشأنهما اختلاف بسيط بين الفقهاء؟

من الضروري بحسب المقدمات التي لدينا أن يكون مقدار الجسدية عند المرأة أكثر منه عند الرجل ومن ثمة مقدار الإنفعال. لكن قبل الخوض في الأمر بدقة لنلاحظ المشار إليه باللاعورة، كيف نفهم وضعه المنطقي أعني الوجه والكفان والقدمان؟

من الواضح أن الوجه بانتمائه إلى الرأس يشير منطقيا إلى المعرفة أي المكون الأعلى

الحيادي للشخصية (الدماغ والحواس) بينما تشير اليدان إلى القوة أي المكون الأوسط (اليدان والصدر) في حين تشير الرجلان إلى الإنفعال أي المكون الأدنى (البطن والفرج والرجلان). لنسجل أولا أن المنطق نفسه يحكم هنا على سؤال المقدار الذي للعورة، أعني المنطق نفسه الذي عرفناه طوال الدراسة. من حيث المنطق المتحكم فإن اليدين ليستا بعورة لأنهما الفعل بينما الوجه ليس بعورة لأنه حيادي أما الرجلان فإذا لم يعدا عورة فلأنهما الجزء الفاعل في مستوى الجسدي نفسه. يمكن أيضا أن ننبه بطريقة ثانية إلى أن كلا من الوجه واليدين والرجلين إذا لم تكن جميعها عورة فلأن كلا من هذه العناصر هو الوجه الفاعل في المستوى الذي هو ينتمي إليه: اليدان هما الفاعلتان في المستوى الأوسط للشخصية أي مستوى العمل؛ الوجه هو الفاعل في المستوى الأعلى أي مستوى المعرفة؛ الرجلان هما الفاعلتان في المستوى الأدنى أي مستوى الوجود. الخلاف البسيط الذي يظل حول الرجلين ما إذا كانتا عورة أم لا سببه انتماء الرجلين إلى المكون الجسمي للشخصية وفي الوقت نفسه خاصيتهما الفاعلة في هذا المستوى نفسه. أما من حيث القرارات المنطقية فهي واضحة وتؤكد في كل مرة دقتها. بقي فقط أن نفكر لماذا يضيق الفعل لدى المرأة إلى حد الوجه واليدين والرجلين في أقصى الحالات فتكون العورة باقي الجسم كله بينما يتسع الفعل عند الرجل إلى الصدر والذراعين والرأس والساقين فتضيق العورة إلى ما بين السرة والركبتين (الصغرى) وإلى أقل من ذلك بكثير (الكبرى). هذا يعني أن أغلب الرجل فعل وأقله انفعال بينما أغلب المرأة انفعال وأقلها فعل. هي ذي الفلسفة المتحكمة باللباس بحسب التمشي الذي اتخذناه هاهنا.

لكننا نجد أنفسنا هكذا أمام قرارات كبرى بشأن المرأة والرجل جملة ذات علاقة بتصور المرأة والرجل في الإسلام عامة وبالأحكام المتعلقة بهما ونجد أنفسنا أمام الأسئلة الكبرى بهذا الشأن: ما الرجل والمرأة بحسب المقولات المنطقية المركزية التي نحن بصددها؟ كيف نفهم أحكام الإسلام في سياق وعي مختلف بالعالم؟

2 – المرأة:

ثمة ميل شديد في وعينا المعاصر ناحية تقرير المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات (ثقافية)، الشيء الذي يترجم مساواة أصلية (طبيعية). يتناقض هذا القرار بوضوح مع صريح القرآن الكريم: ﴿... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...﴾ (البقرة 228)؛ ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً...﴾ (النساء 34)؛ ﴿... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾(البقرة 282)؛ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...﴾ (النساء 3)؛ ﴿... فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ...﴾ (النساء 176). أمام هذا الوضع الحرج للأشياء ينقسم الإسلاميون كما في كل مرة إلى فريق يتأول صريح النصوص ليتفق والقرارات الجديدة للوعي الذي أصبح كليا، وفريق ثان يصر على صرامة النصوص وكون الأمر يتعلق بوحي منزل لا تبديل فيه ولا تأويل إلا في غير الصريح من النص. في الجملة فإن القرارات بشأن تساوي المرأة والرجل تبدو الأقوى إلى الحد الذي يصبح فيه أهلها حكما على "حداثة" الطرف الإسلامي أو عدمها. السبب كما نردد دوما هو هيمنة عقلانية معلومة على التفكير الكوني والتي نحن طوال هذه الدراسة بصدد إعادة صياغتها لفائدة عقلانية مغايرة.

يتجه الطرف "الحداثي" للدفاع عن المساواة إلى تأكيد وجه التشابه بين الجنسين العقلي والروحي وحتى الجسدي. أما بخصوص الفروق الواضحة، الجسدية أساسا (البيولوجية) فإنه يقع التقليص من قيمتها والحد من الإستتباعات العكسية الممكنة لها على المساواة. بالمقابل فإن الطرف الإسلامي، وبغاية الدفاع عن موقفه بعدم المساواة بالمعنى الآنف، يؤكد على أوجه الإختلاف بين الجنسين العقلية والروحية وأساسا الجسدية.

يحتاج الأمر هاهنا بالذات إلى دراسة بيولوجية وفيزيولوجية مستفيضة ومتكاملة تكون مستقلة بذاتها. في حدود هذا العمل نرسم أولا بتوسع نسبي معالم الأفكار الأساسية بشأن المرأة من جهة مقاربات مختلفة لها لنفكر ثانيا وجه المفهوم الفلسفي لها:

أ – مقاربات مختلفة للرجل والمرأة:

*** مقاربة لغوية: ما الذكر والأنثى؟ ما الرجل والمرأة؟**

نقرأ في لسان العرب عن الأنثى ما يلي: "وفي التنزيل العزيز: إِن يَدْعُون من دونه إِلا إِناثاً؛ وقرئ: إِلا أُنُثاً، جمع إِناث، مثل تِمارٍ وتُمُر؛ ومَن قرأَ إِلا إِناثاً، قيل: أَراد إِلا مَواتاً مثل الحَجَر والخَشَب والشجر والمَوات، كلُّها يخبر عنها كما يُخْبر عن المُؤَنث؛ ويقال للمَوات الذي هو خلاف الحَيوان: الإِناثُ. الفراء: تقول العرب: اللاَّتُ والعُزَّى وأَشباهُها من الآلهة المؤَنثة؛ وقرأَ ابن عباس: إِن يَدْعون من دونه إِلا أُثُناً؛ قال الفراءُ: هو جمع الوَثَنْ فضم الواو وهمزها... ويقال للرجل: أَنَّثْتُ تَأْنيثاً أَي لِنْتَ له، ولم تَتَشَدَّد... وما يَسْتَوي سَيْفانِ: سَيْفٌ مُؤَنَّثٌ، وسَيْفٌ، إِذا ما عَضَّ بالعَظْمِ صَمَّما وسيفٌ أَنِيثٌ: وهو الذي ليس بقاطع. وسيف مِئْناثٌ ومِئناثة، بالهاءِ، عن اللحياني إِذا كانت حَديدتُه لَيِّنة". أما في معجم الرائد فنقرأ أن "أنثى، إنثاء، نثي تعني:- 1 ه – عابه وذكره بما يكره من العيوب - 2. من الشيء: كرهه وترفع عنه".

المعاني الواردة هنا متقاربة وواضحة: الجذع اللغوي "أنث" يشير إلى الموت والجمود (مقابل الحياة والحيوية) ثم إلى اللين وعدم الشدة وانعدام القدرة على القطع (بالنسبة للسيف)،

من ثمة الإشارة إلى معنى العيب الذي يحيل عليه اللفظ. بكلمة فإن المعنى هو عدم الفاعلية وهو على العكس الإنفعالية.

بالمقابل فإننا نقرأ لفائدة الجذع اللغوي "ذكر" جملة ما يلي: "الذكر: الذِّكْرُ: الحِفْظُ للشيء تَذْكُرُه.

والذِّكْرُ أَيضاً: الشيء يجري على اللسان. والذِّكْرُ جَرْيُ الشيء على لسانك، وقد تقدم أَن الذِّكْرَ لغة في الذكر، ذَكَرَهُ يَذْكُرُه ذِكْراً وذُكْراً... ومطر ذَكَرٌ: شديدٌ وابِلٌ؛ قال الفرزدق: فَرُبَّ ربيعٍ بالبَلالِيق قد، رَعَتْ بِمُسْتَنٍّ أَغْياثٍ بُعاق ذُكُورُها وقَوْلٌ ذَكَرٌ: صُلْبٌ مَتِين... وسيفٌ ذو ذُكْرَةٍ أَي صارِمٌ، والذُّكْرَةُ: القطعة من الفولاذ تزاد في رأْس الفأْس وغيره، وقد ذَكَّرْتُ الفأْسَ والسيفَ؛ أَنشد ثعلب: صَمْصَامَةٌ ذُكْرَةٌ مُذَكَّرَةٌ، يُطَبِّقُ العَظْمَ ولا يَكْسِرُهْ وقالوا لخِلافِهِ: الأَنِيثُ... وذُكْرَهُ السيف والرجل: حِدَّتُهما. ورجل ذَكِيرٌ: أَنِفٌ أَبِيٌّ.

وسَيْف مُذَكَّرٌ: شَفْرَتُه حديد ذَكَرٌ ومَتْنُه أَنِيثٌ، يقول الناس إنه من عمل الجن. الأَصمعي: المُذَكَّرَةُ هي السيوف شَفَرَاتُها حديد ووصفها كذلك. وسيف مُذَكَّرٌ أَي ذو ماء". المعاني تبدو هنا متباعدة إذ تتراوح بين التذكر بمعنى الإحتفاظ بالشيء مقابل النسيان وبين الشدة والصلابة والمتانة والصرامة والفاعلية. هل من علاقة ممكنة بين الذكر بمعنى الإحتفاظ والذكر بمعنى الصلابة..؟

يشير النسيان إلى غياب الشيء ونهاية أثره بينما يشير الذكر إلى استحضار الشيء والإحتفاظ بأثره. المعنى المهم للذكر إذن هو الحضور وما يلحقه من مكانة للشيء وتأثير مقابل الغياب حيث تلاشي التأثير. من الواضح أن الأمر يتعلق إذن هاهنا أيضا بالتأثير والفاعلية تماما كما تشير معاني الصلابة والصرامة والمتانة إلى الفاعلية. إنه المعنى نفسه للجذع اللغوي يقال باختلاف. الذكر قرين الفاعلية.

حول مفهوم الرجل نقرأ بخصوص الجذع اللغوي "رجل": "والرِّجْلة القُوَّةُ على المشي. رَجِلَ الرَّجُلُ يَرْجَل رَجَلاً ورُجْلة إِذا كان يمشي في السفر وحده ولا دابة له يركبها. ورَجُلٌ رُجْليٌّ: للذي يغزو على رِجليه، منسوب إِلى الرِّجْلة. والرَّجيل القَوِيُّ على المشي الصبور عليه؛ وأَنشد: حَتى أُشِبَّ لها، وطال إِيابُها، ذو رُجْلة، شَثْنُ البَراثِن جَحْنَبُ وامرأَة رَجِيلة: صَبُورٌ على المشي، وناقة رَجِيلة. ورَجُل راجل ورَجِيل: قويٌّ على المشي، وكذلك البعير والحمار، والجمع رَجْلى ورَجالى. والرَّجِيل أَيضاً من الرجال: الصُّلْبُ. الليث: الرُّجْلة نجابة الرَّجِيل من الدواب والإِبل وهو الصبور على طول السير، قال: ولم أَسمع منه فِعْلاً إِلا في النعوت ناقة رَجِيلة وحمار رَجِيل. ورَجُل رَجِيل: مَشَّاء. التهذيب: رَجُل بَيِّن الرُّجولِيَّة والرُّجولة؛ وأَنشد أَبو بكر: وإِذا خَلِيلُك لم يَدُمْ لك وَصْلُه، فاقطع لُبانَته بحَرْفٍ ضامِر، وَجْناءَ مُجْفَرةِ الضُّلوع رَجِيلةٍ، وَلْقى الهواجر ذاتِ

خَلْقٍ حادر أَي سريعة الهواجر؛ الرَّحِيلة: القَوية على المشي، وحَرْفٌ: شبهها بحَرْف السيف في مَضائها. الكسائي: رَجُلٌ بَيِّن الرُّجولة وراجل بيِّن الرُّجْلة؛ والرَّحِيلُ من الناس: المَشّاء الجيِّد المشي". في القاموس المحيط نقرأ: "و(الرجل) من الرجالِ: القويُّ الشجاعُ الأبِيُّ، ومن المَطَرِ: الوابِلُ الشديدُ.. ومن القولِ: الصُّلْبُ المَتينُ، وهو أرْجَلُ الرَّجُلَيْنِ: أشَدُّهُما... والرَّجْلَةُ، ويُكْسَرُ: شِدَّةُ المَشْيِ، أو بالضم: القُوَّةُ على المَشْيِ. وحَرَّةٌ رَجْلَى، كَسَكْرَى، ويُمَدُّ: خَشِنَةٌ يُتَرَجَّلُ فيها، أو مُسْتَوِيَةٌ، كثيرةُ الحِجارةِ... وارْتَجَلَ الكَلامَ: تَكَلَّمَ به من غير أن يُهَيِّئَهُ". أما في مقاييس اللغة فنقرأ: "الراء والجيم واللام مُعظم بابِه يدلُّ على العُضو الذي هو رِجْلُ كلِّ ذي رِجْل. ويكون بعد ذاك كلماتٌ تشِذُّ عنه. فمعظم الباب الرِّجل: رِجْلُ الإنسانِ وغيره. والرَّجْل الرَّجّالة... وإنما سُمُّوا رَجْلاً لأنهم يمشون على أرجُلِهم، والرُّجَّال والرُّجَالَى: الرِّجَال".

معاني الجذع اللغوي "رجل" تمضي من معاني "رجل" بكسر الراء التي نمشي عليها إلى المصابرة على المشي، القوة على المشي ثم الصلابة والمتانة والشدة وبعد ذلك القوة والشجاعة والإباء. إذا أخذنا مأخذ الجد التأكيد الأخير في مقاييس اللغة أن الجذع اللغوي ر ج ل يشير إلى العضو الذي نمشي عليه وأن المعاني غيره لا تشذ عنه، فإن الرجل بمعنى القوة والصلابة.. يجب أن نجده في معنى المشي على الرجلين. كيف ذلك؟ لاحظنا آنفا أن المشي على الرجلين يشار إليه بالقوة عليه والمصابرة لما فيه من عناء. يكون الكف عن هذا العناء بالركون إلى الراحة (الوقوف – الجلوس..) الذي يعني أيضا الركون إلى الأرض. وفي القرآن الكريم: ﴿... اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ...﴾ (التوبة 38) بمعنى ركنتم إليها ولم تسعوا. إن الوقوف والجلوس يشير كما هو بين إلى انعدام الحركة أي انعدام الفاعلية حيث يكون الفاعل هو الأرض التي نركن إليها. بالمقابل فإن المشي حركة تعني الفاعلية والتحرر من أسر الأرض فتكون هذه الأخيرة هي المنفعلة بوطئنا إياها وسعينا فيها.

تبدو الصورة أكثر وضوحا حينما نعود إلى بداية تكون الصغير. إنه في البداية لا يسعى إطلاقا ثم هو يسعى على بطنه وبعد ذلك على أربع (ركبتيه ويديه) حتى يستوي قائما على قدميه ويشرع في المشي. واضح أن هذه مراحل للتحرر من أسر الأرض وأن القدمين تشيران إلى الإستواء والتحرر وامتلاك الذات ومن ثمة الفاعليه والكف عن الإنفعالية التي تسم المراحل الأولى قبل الإستواء على الأقدام. واضح أيضا أن القيام على الرجلين يعني اشتدادا في العظم وتصلبا في العضلات.. على هذا النحو فإن العلاقة واضحة إذن بين "الرجل" بالكسر بمعنى القدم التي تساوي الإستواء والصلابة والإكتمال و"الرجل" بالفتح بمعنى الذكر المنسوبة إليه القوة والصلابة والشدة..

إن المرأة بالمقابل لا ينسب إليها القيام على الرجلين ومن ثمة الإستواء والصلابة لسبب

بين تاريخيا هو لزومها (البيت) وعدم السعي في الأرض. إن ما ينسب إليها بالأحرى هو القعود ونظائره. لذلك تلتفت اللغة عن ذلك لدى المرأة وينظر لديها إلى ما هو أظهر: اللين والسهولة..

نقرأ في لسان العرب بخصوص الجذع م ر أ: "وفي حديث الاستسقاء: اسقِنا غَيْثاً مَرِيئاً مَرِيعاً. يقال: مَرَأَني الطعامُ وأَمْرَأَني إِذا لم يَثْقُل على المَعِدة وانْحَدَر عنها طَيِّباً. وطعامٌ مَريءٌ هَنِيءٌ: حَمِيدُ المَغَبَّةِ بَيِّنُ المَرْأَةِ، على مثال تَمْرةٍ. وقد مَرُؤَ الطعامُ، ومَرَأَ: صار مَرِيئاً، وكذلك مَرِئَ الطعامُ كما تقول فَقُهَ وفَقِهَ، بضم القاف وكسرها؛ واسْتَمْرَأَه. وفي حديث الاستسقاء: اسقِنا غَيْثاً مَرِيئاً مَرِيعاً. يقال: مَرَأَني الطعامُ وأَمْرَأَني إِذا لم يَثْقُل على المَعِدة وانْحَدَر عنها طَيِّباً. وفي حديث الشُّرْب: فإِنه أَهْنَأُ وأَمْرَأُ.

وقالوا هَنِئَني الطَّعامُ. قوله "هنئني الطعام إلخ" كذا رسم في النسخ وشرح القاموس أيضاً. ومَرِئَني وهَنَأَني ومَرَأَني، على الإِتْباعِ، إِذا أَتْبَعُوها هَنَأَني قالوا مَرَأَني، فإِذا أَفردوه عن هَنَأَني قالوا أَمْرَأَني، ولا يقال أَهْنَأَني. قال أَبو زيد: يقال أَمْرَأَني الطعامُ إِمْراءً، وهو طعامٌ مُمْرِئٌ، ومَرِئْتُ الطعامَ، بالكسر: اسْتَمْرأْتُه. وما كان مَرِيئاً ولقد مَرُؤَ. وهذا يُمْرِئُ الطعامَ. وقال ابن الأَعرابي: ما كان الطعامُ مَرِيئاً ولقد مَرَأَ، وما كان الرجلُ مَرِيئاً ولقد مَرُؤَ. وقال شمر عن أَصحابه: يقال مَرِئَ لي هذا الطعامُ مَراءة أَي اسْتَمْرَأْتُه، وهَنِئَ هذا الطعامُ، وأَكَلْنا من هذا الطعام حتى هَنِئْنا منه أَي شَبِعْنا، ومَرِئْتُ الطعامَ واسْتَمْرَأْتُه، وقَلَّما يَمْرَأُ لك الطعامُ. ويقال: ما لَكَ لا تَمْرَأُ أَي ما لَك لا تَطْعَمُ، وقد مَرَأْتُ أَي طَعِمْتُ. والمَرءُ: الإِطعامُ على بناء دار أَو تزويج. وكَلأٌ مَرِيءٌ: غير وَخِيمٍ. ومَرُؤَتِ الأَرضُ مَراءة، فهي مَرِيئةٌ: حَسُنَ هواؤُها".

حينما يقال الجذع اللغوي م ر أ عن الطعام (مريء) فإن المعنى كونه غير ثقيل على المعدة أي كونه سهل هضمه. حينما يقال عن الأرض فالمعنى أنها أرض حسن هواؤها. م ر أ يشير إذن إلى غير الثقيل من الأكل والذي على العكس ينحدر بسهولة ثم غير الثقيل من الهواء الذي يرهق الجسد والذي على العكس يمر بيسر في القنوات الهوائية. ما معنى أن لا يكون الشيء ثقيلا مثقلا على غيره وأن يكون خفيفا سهلا عليه؟

ذلك معناه أن لا يمثل ذاتا مغايرة، هوية مقابلة بل فقط امتدادا على نحو ما للهوية الأولى وللذات الأولى. إن الطعام الثقيل هو الذي يجد اعتراضا عليه من الجسم والهواء الثقيل هو الذي يجد اعتراضا عليه من الجهاز التنفسي، إلخ. لكن أن يقوم في وجهه اعتراض هو أن لا ينسجم مع طبيعة الجسم الشيء الذي يعني أن يمثل ثانيا عنه. إن انسجام طعام ما، هواء ما مع أجسامنا يعني أن يكون له فيه موضع ما وأن لا يكون الواحد غريبا عن الثاني بل أن يكونا متمثلين كهوية واحدة يسري كل منهما في الآخر بيسر ودون اصطدام ينبئ عن هويتين متعارضتين.

يشير الجذع م ر أ: المرء، المروءة، مريء، مرأة.. إلى كل ما لا يمثل هوية عنيدة لا تمرأ أي لا تهضم ولا تسري في غيرها سريانا خفيفا. اللفظ يعني لذلك غياب الصلابة والتعنت وإمكانية التطويع والتكييف بحسب مطالب هوية صلبة.

الرجل إذن هو المستوي، الصلب، القائم بذاته؛ المرأة هي الكائن غير الصلب، السهل، المتكيف بحسب غيره.

*** مقاربة بيولوجية فيزيولوجية للرجل والمرأة:**

• الرجل والمرأة شيء واحد / الرجل والمرأة من جهة المشترك الإنساني: دون الغوص في الوجه الميتافيزيقي للمسألة – كون الرجل والمرأة إنسان على حد السواء – فإن ما يعنينا هاهنا الوجه البيولوجي الذي نحاول ضبطه في نقاط معدودة أصبحت اليوم معلومة في الأوساط المتخصصة وأحيانا حتى أوسع منها. يشترك الرجل والمرأة بيولوجيا في الخصائص الإنسانية الكلية (المختلفة فقط خارجيا عن الخصائص غير الإنسانية) التي نعددها بحسب المكونات الأساسية للإنسان:

– المشترك الجسدي:

– الإنسان هو الكائن المعرف بيولوجيا بالكائن الحي ذي ال46 صبغية / كروموزوم chromosomes المشكلة لنواة الخلية لديه مقابل الشمبانزي والغوريلا المحتويان على 48 كروموزوم، والقط على 38كروموزوم، والكلب على 78 كروموزوم، والجرذ على 42 كروموزوم، والفأر على 40كروموزوم، والديك الرومى على 82كروموزوم... تكون الكروموزومات على هيئة أزواج أي بعدد 23 زوج paires. في كل زوج يأتي أحد الكروموزومين من الأب والآخر من الأم.

– يشترك الرجل والمرأة في 44 كروموزوم أي في 22 زوجا منها. بلغة أخرى فإن 22 زوجا هي واحدة، غير مختلفة وتسمى الأوتوزومات autozomes.

– يشترك الرجل والمرأة في أنهما أصليا شيء واحد من جهة كونهما لا يتميزان خلال أسابيع طويلة في بداية تكون الجنين. إن الخصائص الأولية نفسها للجنس الواحد (الجهاز التناسلي) تماما كما خصائصه الثانوية واحدة في الأصل. ذلك أن الكائن يكون أولا جملة من الخلايا الأولية التي يكون منها الذكر والأنثى على السواء. خلال الأسبوع السادس من النمو تتحول هذه الخلايا إلى الجزء الموحد الذي يمكن أن يتحول إلى خصية أو إلى مبيض (قوناد Gonads) لكنه لا يبدأ بالتميز إلا بداية الأسبوع السابع. إن أصل العضو التناسلي إذن واحد. ما الذي يحصل بعد ذلك؟ إن العناصر نفسها هي التي تشكل باتخاذها هيئة محددة العضو التناسلي الذكري لتعطل الأنثوي وباتخاذها هيئة ثانية العضو التناسلي الأنثوي لتعطل الذكري. إن من الدلائل على هذه العلاقة التداخل الذي يحصل بين الجنسين في ما يسمى بحالة الإلتباس

النوعي أو الجنسي وهي حالة نادرة لولادة المولود بأعضاء تناسلية ذكرية وأنثوية معا لكنها قائمة وتجد أصلها في الوحدة الأصلية للأعضاء التناسلية. كل ذلك يعني أن العناصر نفسها تكون الجنسين على حد السواء[1].

– يشترك الرجل والمرأة في أن الهرمونات التي يتوقف عليها الفرق بين الجنسين (أعني المحدثة للفرق)، هي نفسها بينهما. إن الرجل لا يملك هرمونات مختلفة من حيث النوع عن التي للمرأة وإنما هي الهرمونات نفسها توجد في الدم لدى الجنسين أي الهرمونات الذكورية والأنثوية معا.

– المشترك العقلي:

تتعلق الملاحظات هنا بما يمكن التثبت منه تجريبيا أي الدماغ. يتكون الدماغ لدى الرجل والمرأة على السواء من عناصر قارة لا يتميز فيها الواحد عن الآخر. فالدماغ جزء من الجهاز العصبي يوجد في أعلى الرأس ويتكون من ثلاثة أجزاء أساسية:

– المخ cerveau.

– المخيخ cervelet.

– الجذع الدماغي Le tronc cerebral.

إن هذه المركبات الأساسية للدماغ بتفاصيلها الوافية من جهة العناصر كما من جهة الوظائف الدقيقة مشتركة بين الجنسين. إن التشابه بين المرأة والرجل الذي يبلغ هاهنا حد عدم إمكان ملاحظة الفرق بينهما أمر قائم لامحالة عقليا وروحيا وحتى جسديا في وجهه الطبيعي والثقافي على السواء. إن كل الأعمال التي يضطلع بها الرجل عامة تستطيع أن تضطلع بها المرأة أيضا (كسب الرزق – العلم – ممارسة الرياضات المختلفة...) تماما كما أن كل ما تضطلع به المرأة عامة يمكن أن يضطلع به الرجل (تربية الأطفال – شؤون البيت..). أكثر من ذلك فإن الممارسة الجنسية نفسها قابلة (القابلية غير الحق كما سنرى) لأن يضطلع بها الجنس الواحد في داخله (رجل – رجل؛ مرأة – مرأة) وإن مجمل خصوصيات الجنس الواحد تقع على نحو

(1) إن كل العملية البيولوجية الأولية لتكون الإنسان واحدة بين الذكر والأنثى. يندفع المني الذي يكون حاملا لمئات الملايين من الحيوانات المنوية spermatozoide (من 20 مليون في الحد الأدنى الممكن للإنجاب ومن 40 و100 مليون في الحد العادي إلى 500 وحتى 700 و1000 مليون في ما بين 2 حتى 6 مليلتر من المني، الكمية التي يعطيها الرجل في القذفة الواحدة / الحد الأوسط من 20 إلى 120 مليون). تندفع ملايين الحيوانات المنوية نحو البويضة لتموت جميعا في الطريق من الإنهاك بسبب الرحلة الشاقة التي تقوم بها عدا عدد قليل هو الذي يصل البويضة. يقدر العدد الذي يخترق عنق الرحم بحوالي 1000 إلى 2000 حيوان منوي فقط يموت القسم الأكبر منها داخل الرحم ليصل حوالي 200 منها فقط إلى البويضة. بعد ذلك فإن عددا من هذه يخترق القشرة الخارجية للبويضة، لكن حيوانا منويا واحدا فقط هو الذي يخصب البويضة.

مـا لـدى الجنـس الآخـر. إن نمـو الشـعر في بدن المرأة أمر معلوم كمـا أن بروز الصدر للرجل أمر حتى دارج في بعض الأوساط ذات الخصوصية المحددة لبدنها. أبعد من ذلك فإن القرار البيولوجي الأخطر هو كون كل خصوصيات المرأة توجد لدى الرجل وكل خصوصيات الرجل توجـد لـدى المـرأة من هرمونات نمو الشـعر التي توجد أيضـا لدى المرأة ومن مواضع الجهاز التناسلي حتى، التي توجد لدى الجنس الثاني... إن الصفات البيولوجية إذن ليست معللا قويا لرفض التشابه بين الجنسين أمام كل هذه الوجوه للتشابه.

• الفرق بين الرجل والمرأة / الرجل والمرأة من جهة المختلف الجنسي: مع كل ذلك فإن الفروق بغض النظر عن تأويليتها (نحو عدم المسـاواة أو نحو المسـاواة) لا مراء فيها. لن نذهب بعيدا في التفاصيل هاهنا لحاجة هذه النقطة بالذات إلى دراسـة موسـعة مسـتقلة بذاتها. نشير فقط إلى اتجاهات التفكير الممكنة هاهنا:

- **المختلف الجسدي:**

نسـتطيع أن نلاحظ أولا فروقا ظاهرية تشـير وراءها إلى اختلافات بيولوجية وفيزيولوجية محددة:

بروز الصدر (الثديين) لدى المرأة وعدم بروزهما لدى الرجل
الشعر في البدن (الصدر والساقين والذراعين..) للرجل وغيابه لدى المرأة
اتساع الحوض والبطن عند المرأة وضمورهما وضيقهما عند الرجل
اتساع الكتفين والصدر لدى الرجل وتضيقهما لدى المرأة.
تطاول شعر الرأس للمرأة ونقص الطول عند الرجل
فخامة الصوت لدى الرجل ورقته لدى المرأة
ازدياد العضلات لدى الرجل ونقصهما لدى المرأة
ازدياد المؤخرة لدى المرأة ونقصها عند الرجل

وراء هذا، أين يكمن إذن الفرق بين الرجل والمرأة من جهة الدراسة البيولوجية إذا كان عدد الكروموزومات واحدا بينهما (46) وكان 22 زوجا من الكروموزومات واحدا وكان الأصل الزماني للجنسين واحد (إذ يمضيان على السواء فترة مشتركة من نموهما هي لحساب إنسانيتهما لا لحساب فرقهما الجنسي) وكانت الهرمونات المحدثة للفرق نفسها واحدة من حيث النوع؟

– من المعلوم أن الزوج 23 من الكروموزومات هو المحدث الأول للفرق بين الجنسين. إن 22 من الأزواج واحدة عدا هذا الزوج المسـمى زوج الكروموزومات الجنسـيةpaire des chromosomes sexuels. يتكون هذا الزوج لدى المرأة من كروموزومين متشابهين هما xx بينما هو يتكون لدى الرجل من كروموزومين مختلفين هما xy.

– التميز زمنيا باستكمال الأسبوع الرابع من النمو وبداية ظهور الفروق.

– إن الهرمونات التي هي نفسها من جهة النوع تختلف من حيث الكم. إن هرمونات الذكورة أكثر لدى الرجل ومن ثمة أغلب في نشاطها لتحدث الخصائص الذكورية في حين أن هرمونات الأنوثة أكثر لدى المرأة وأغلب في نشاطها لتحدث خصائص الأنثوية.

إن الهرمونات المسؤولة عن الإختلاف الجنسي توجد لدى الجنسين على السواء أعني هرمونات الأستروجين Estrogens والبروجسترون Progesterone والتيستوستيرون Testosterone والأندروجين. الفرق الوحيد هو في كمية وجودها لدى الجنسين. يوجد الأستروجين والبروجسترون لدى المرأة بنسبة أعلى منهما عند الرجل، والعكس إذ يوجد التيستوستيرون بنسبة أعلى عند الرجل وأقل عند المرأة.

التيستوستيرون هو الهرمون الذي يفرز أساسا لدى الرجل من الخصيتين وبكميات بسيطة من الغدة الكظرية. مهمته هي تكوين الصفات الجنسية الأولية (الأعضاء التناسلية لدى الرجل) والثانوية (خشونة الصوت – نمو الشعر في البدن...). أما لدى المرأة فإن هذا الهرمون يفرز بكميات أقل لتكون النسب جملة على النحو التالي:

لدى الذكور فترة البلوغ: 9 – 38 نانومول / لتر.

لدى الإناث البالغات: 0.35 – 3.8 نانومول / لتر.

لدى الأطفال الذكور: أقل من 3.5 نانومول / لتر.

لدى الأطفال الإناث: أقل من 1.4 نانومول / لتر.

أما الأستروجين فيفرزه لدى المرأة المبيض. ومهمته نمو الأعضاء التناسلية الأنثوية والخصائص الأنثوية. البروجيسترون يفرزه لدى المرأة جزء محدد من المبيض إسمه الجسم الأصفر. أما مهمته فتهيئة الرحم لعملية زرع البويضات، إلخ. لكن البروجسترون يفرز أيضا لدى الرجل بكمية أقل لتكون النسب كما يلي:

لدى الإناث (النصف الأول من الدورة الشهرية): 0.8 – 6.4 نانومول / لتر.

لدى الإناث (النصف الثاني من الدورة الشهرية): 8–80 نانومول / لتر.

لدى الذكور أقل من 3.18 نانومول / لتر.

أثناء الأشهر الأخيرة من الحمل 243 – 1166 نانومول / لتر.

واضح إذن أن الهرمونات المختلفة توجد لدى الجنسين لكن بنسب متفاوتة ولأدوار مختلفة. القاعدة هي في كل مرة أن الهرمون الذي يخص جنسا ما يوجد لديه بكثافة أكبر ويوجد لديه هرمون الجنس المقابل بنسبة أقل. أما في الحالة التي يختل فيها هذا التوازن فالنتيجة واضحة: نمو الخصائص الذكورية لدى المرأة والخصائص الأنثوية لدى الرجل.

– المختلف العقلي:

إن كل التشابه المذكر آنفا بين دماغ الرجل والمرأة ليس الوجه الوحيد للعلاقة الممكنة

بينهما. ثمة إلى جانب ذلك قائمة من الفروق مشكلها الأساس التنازع الذي بشأنها الآتي من تعارض نتائج الدراسات. نقول هاهنا فقط كمشروع لعمل موسع:

- إن هنالك مشكلا منهجيا كبيرا في التعاطي مع نتائج الدراسات.
- إن القرار الذي يمكن اعتماده من خلال معالجة هذا المشكل المنهجي هو التالي:

بشأن الفروق العضوية التي يمكن دراستها بأقل تكاليف تأويلية فإن القرارات تؤكد الفرق بين دماغي المرأة والرجل. مثل هذه الفروق كون وزن الدماغ بين الرجل والمرأة ليس واحدا. إن متوسط الدماغ البشري عامة هو بين 1300 و1400غ. أما متوسط دماغ الرجل فهو 1600 غ في حين أن متوسط دماغ المرأة فأقصى تقديره 1450 غ ويقدر حتى ب1360 و1250. يمكن المضي في هذا أكثر للتأكد من أن السبب في هذا الفرق كون دماغ الرجل يستهلك أكثر طاقة، إلخ.، وما إلى ذلك من هذه الفروق.

بعد ذلك فإن الدراسة العلمية نفسها تكشف عن جملة من القرارات التأويلية العصية على التقرير بشأنه. أما ما يذهب إليه القرار التأويلي عامة فهو كون الشق الأيسر من الدماغ هو الأهم في النشاط المعرفي لدى الرجل بما يعني السلوك المفهومي التحليلي التوليدي الزماني في حين أن الشق الأيمن هو الأهم لدى المرأة بما يعني السلوك التمثلي التقبلي المكاني. غير أن المشكل هاهنا يتمثل في عدم التسليم بهذه الأدوار المختلفة لكل من قسمي الدماغ. نحاول لذلك أن مناقشة الوضع الإشكالي لهذه النقطة. أما الهدف أساسا فليس القرار المضموني بشأن موضوع الدرس بل قرار منهجي هو التالي: إن اختلاف القرارات العلمية بتدقيقه المنهجي تكامل لجهة كونه تناول للموضوع – الدماغ في هذه الحالة ووظائفه – من جهات مختلفة وبما هو أصليا متنوع التكوين والوظيفة. لنقارن مثلا تأويلين معلومين:

- تأويل أول: بحسب تأويل واسع الإنتشار لوظائف الدماغ فإن الجزء الأيسر منه هو للتحليل والمنطق والمفهوم في حين أن الجزء الأيمن منه هو للتأليف والتخيل والمشاعر والرغبات والأهواء ووعي المكان.

دليل أول: الطفل الصغير (من 4 إلى 10 سنوات) أي في مرحلة التخيل وإدراك الصور (الصور المتحركة) وحيث لم يتشكل بعد العقل التحليلي المنطقي المفهومي فإن الجزء من الدماغ الذي يشتغل لديه ويؤلف الصور هو الجزء الأيمن منه. واضح أن النتيجة كون هذا الجزء معني بالصور لا بالتحليل.

دليل ثان: أعمال البروفيسور روجيه سبيري Roger Sperry (جائزة نوبل في الطب) حول وظيفة الدماغ. تقوم التجربة على عدد من الناس ينظرون في شاشة أمامهم ويحددون نقطة في وسطها لتنقسم إذن إلى جزء أيمن وجزء أيسر. تحتوي الشاشة في جانبها الأيمن على كلمة POMME وفي جانبها الأيسر على كلمة CLE. بالفصل بين الجانبين يكون متاحا أمام العين

اليمنى فقط إدراك الكلمة POMME بينما يكون متاحا أمام العين اليسرى إدراك الكلمة CLE. حينما سأل البروفيسور سبيري الناظر إلى الشاشة عما رأى فإن إجابته كانت أنه رأى كلمة POMME ولم ير كلمة CLE. هذا يعني أن العين اليمنى هي التي رأت وليست اليسرى. غير أن العين اليمنى تعني الجزء الأيسر من الدماغ بما أن الأعصاب البصرية مرتبطة خلافا، العين اليسرى بالجزء الأيمن من الدماغ والعين اليمنى بالجزء الأيسر منه. لكن ماذا يعني أن نرى كلمة POMME؟ ذلك يعني أن نكون قد مررنا بالحروف P ثم O ثم M ثم M ثم E بالتوالي لأن إدراك كلمة يتم زمنيا بالمرور من أول حرف حتى آخر حرف وليس مثل إدراك صورة ما لا بداية زمانية لها ولا نهاية بل فقط حضور في المكان. إن عدم إدراك الكلمة CLE يعني أن المشاهد لم يدرك التوالي بين الحروف C وL وE. إن كلمة CLE لم يدركها المشاهد لكنه فقط سجلها كاملة في الذاكرة. النتيجة إذن واضحة: إن المشاهد أدرك كلمة POMME لأنه أدرك الزمان. وإذ يكون أدركها بالعين اليمنى أي بالقسم الأيسر من الدماغ فإن ذلك يعني أن هذا القسم هو موضع الإدراك الزماني أي تولد الأشياء من حيث هي ممكنة بينما القسم الأيمن هو موضوع إدراك الصورة الإجمالية وتحصيلها بواسطة الذاكرة تحصيلا مكانيا. القسم الأيمن بحسب هذه التجربة مختص بالصورة الكلية في لحظة مطلقة ودون تتالي لأجزائها بينما القسم الأيسر مختص بالمكونات التي يرد الواحد منها بعد الآخر على هيئة توالد لا على هيئة حضور كلي.

– تأويل ثان: الجزء الأيسر هو للتفصيل والجزئيات والمكونات الداخلية للشيء بينما الجزء الأيمن هو للكليات والهيئات العامة للأشياء ووجودها في المكان.

دليل: في 1996 يقوم البروفيسور جيريون فينك Gereon Fink من جامعة دوسيلدورف Düsseldorf بألمانيا رفقة فريق كامل مع مخبر البحث في معهد علم الأعصاب بلندرة.... بتجربة هي التالية: وضع أدمغة مجموعة من الناس تحت السكانار وإلقاء مادة كيمياوية في الدم تعرف أيا من قسمي الدماغ هو الذي اشتغل خلال كل عملية إدراك؛ رسم صورة على هيئة حرف **s** مكون هو نفسه من حروف sss صغيرة؛ يركز المشاهدون موضوع التجربة في كل مرة على موضوع محدد إما الحرف الكبير **s** أو الحروف الصغيرة المكونة له. النتيجة هي أنه حيث يتم تركيز النظر على الحرف الكلي **s** فإن الجزء الأيمن من الدماغ هو الذي يكون قد اشتغل، أما حيث يتم التركيز على الحروف الجزئية s فإن الذي يكون قد اشتغل هو الجزء الأيسر من الدماغ. هذا يعني أن الجزء الأيسر معني بالجزئيات والتفاصيل وأن الجزء الأيمن معني بالكليات والصور العامة.

ثمة هاهنا تأويلان مختلفان يحملان على وجه التعارض: بحسب الأول فإن الجزء الأيسر من الدماغ هو للتحليل والمنطق والمفهوم ووعي الزمان في حين أن الجزء الأيمن منه

هـو للتأليـف والتخيـل والمشـاعر والرغبات والأهواء ووعي المكان. أما بحسـب التأويل الثاني فإن الجزء الأيسـر هو للتفصيل والجزئيات والمكونات الداخلية للشـيء بينما الجزء الأيمن هو للكليات والهيئات العامة للأشياء. بأكثر اختصار فإن الجزء الأيسر هو بحسب دراسات مختلفة، للمفهومي (لا للتخيلي) وهو للتفصيل (لا للكليات) بينما الجزء الأيمن هو للتخيلي والشعوري (لا للمفهومي) وهو للكليات والهيئات العامة (لا للتفصيل).

إن الصعوبات تكمن هنا في كون المفهومي بما هو يشير إلى العقلي يفهم كحامل للكلي. بعد ذلك فإن كونه موضع للتفصيل أي للجزئي مثير للإشـكال. هكذا الشـأن مع التخيل الذي يشـير إلـى التمثـلات الجزئيـة، لكنـه يصطـدم بكونه أيضا موضـع للكلي والهيئة العامة للشـيء على نحو مثير للإشكال. الصعوبات إذن هي كالتالي: هل أن الجزء الأيمن من الدماغ موضع للتمثلات الجزئية أم للصور الكلية؟ هل أن الجزء الأيسـر من الدماغ موضع للكلي المفهومي أم للجزئي الذي يجب أن يفترض غير مفهومي؟

إن ما نستهدفه كما قلنا أمر منهجي فحسب هو التالي: التنبيه إلى أن دراسات علمية كالتي سبق ذكرها لا تتناقض بقدرما تقول الشيء نفسه باختلاف. ذلك أن التمثل أي إدراك الصور قد نصفه من جهة ما الصورة وحدة عناصر ما فتكون كلية وقد نصفه من جهة ما الصورة متحيزة مقارنـة بصـور أخـرى فتكـون جزئية. وهكذا يقع الخطـأ من عدم تدقيق موقع النظر الذي نكون فيه. الأمر نفسه بحالة المفهومي والجزئي، فإن الجزئي، حينما نكون بصدد صورة تخيلية كلية، يحتاج لاستخراجه جهدا فهميا لا محض تمثله المباشر على نحو كلي. من ثمة التقاء المفهومي والمسعى التفصيلي الذي لاحظناه من قبل. ليس ثمة إذن من تناقض بشأن وظيفة الجزء الأيمن من الدماغ كما وظيفة الجزء الأيسر الحامل كل منهما على طريقته لخاصية كلية وأخرى جزئية حينما ننتبه إلى المعاني المختلفة التي تقال بها الأشياء.

لنسـجل إذن أن ليس ثمة تعارض بشـأن نشـاطات قسـمي الدماغ وأن ثم لنسـجل الفرق المرسوم أعلاه بين نشاط دماغ الرجل ونشاط دماغ المرأة.

ب – الرجل والمرأة من جهة المفهوم الفلسفي:

*** الرجـل امـرأة سـالبة l'homme est une femme négative / المـرأة رجـل سـالبla femme est un homme négatif:**

لنحـاول الآن التقـدم فـي محاصرة الفرق بين الرجل والمرأة إلى ما بعد القرارات اللغوية والبيولوجية، وليكن ذلك من خلال المواجهة الحصرية مع القرارات البيولوجية الأكثر دقة: ماذا يعني أن يتفق الجنسان في عدد الصبغيات وفي 22 زوجا ويختلف زوج واحد في نوع الصبغية التـي يحملهـا (x أو y)؟ ومـاذا يعنـي أن يبـدأ الكائن بمكونات هي نفسـها ثم في لحظة محددة تتميز إلى أعضاء أنثوية وأخرى ذكورية؟ وماذا يعني أن تكون الهرمونات نفسها لدى الجنسين

لكن بكميات متفاوتة بحسب الوظيفة؟ كيف نترجم البيولوجي في مفهوم فلسفي؟

إن المختلف بين الجنسين هو الصبغيات نفسها الـ 46 في واحد فقط من أزواجها يحمل صبغيتين x أو y ليتكون الرجل من هذا الزوج في كل خلية من خلاياه بينما تتكون خلايا المرأة من الزوج x x. إن الفرق هو فرق الصبغيات نفسها يكون أحدها x والثاني y. بكتابة منطقية هي ال أ نفسها تكون أ' وأ'' وليست العلاقة المنطقية أ مقابل ب كما ليست العلاقة أ مقابل لا.

بعد ذلك فإن الفرق في مستوى التكون هو فرق العناصر نفسها تبدأ واحدة ثم تتشكل باختلاف في عضو دون الآخر ليكون الكائن الأول ثم في العضو الذي لم يتشكل من قبل ليكون الكائن الثاني. مرة أخرى فإن الأمر يتعلق بالمعطى المنطقي نفسه أ يتعين ك أ' لينسحب ك أ'' والعكس.

أخيرا فإن الفرق بشأن الهرمونات هو فرق المعطى المنطقي نفسه (الأستروجين مثلا) أ يكون لدى الجنسين، لدى الأنثى بكمية أعلى هي أ' ولدى الذكر بكمية أدنى هي أ''.

من الواضح أنها المكونات نفسها تزيد لدى الواحد لتنقص لدى الثاني وتكون زيادتها في الدرجة قصوى لدى الواحد لتتعطل نهائيا لدى الثاني، وهي دائما قائمة ولا تقع أبدا في العدم المطلق. إنه مستوى المعطيات المنطقية أ' – أ'' أي مستوى الفرق بين الشبيهين. يصدق هذا الحكم على الخصائص الأولية للجنسين تماما كما على الخصائص الثانوية.

هذا يعني أن الأمر يتعلق بالعنصر نفسه يتعين كإيجاب في الرجل لينسحب كسلب في المرأة ويتعين كإيجاب في المرأة لينسحب كسلب في الرجل. إنه الكائن الواحد يشغل وجها أولا منه ليعطل الثاني ويشغل الثاني ليعطل الأول. ما المرأة إذن وما الرجل بحسب هذه المقدمات؟ من الدقيق تماما بحسب هذا التوصيف أن نقول أن الرجل امرأة سالبة l'homme est une femme négative؛ المرأة رجل سالب la femme est un homme négatif.

نفترض هنا أننا أمام وعي مختلف بما هي المرأة وما هو الرجل مرتب بحسب المقولات المنطقية المركزية لهذه الدراسة على النحو التالي:

المرأة والرجل هما أولا الهوية المنطقية أ – الإنسان مقابل كل هوية ثانية ب غير إنسانية جامدة أو حية. هاهنا المرأة والرجل هما الصفات المشتركة الكلية للإنسانية والتي تعدم ما سواها؛ المرأة والرجل هما ثانيا الهوية المنطقية أ' – المتعين كرجل أو كمرأة مقابل الهوية أ'' – المتعين كمرأة أو كرجل؛ المرأة والرجل هما ثالثا الهوية المنطقية أ – الحضور و أ– التأخر. لندقق أكثر هذه المعاني:

إن الصفات المعدومة هي التي لا تتعلق بالإنسان مطلقا رجلا كان أو امرأة بينما الصفات الموجودة هي المتعلقة مطلقا بالإنسان. الأصل أن هذه الصفات الأخيرة لا تنفك عن الإنسان أبدا بينما الصفات الأولى لا تكون له أصلا (كأن يكون للرجل أو المرأة بعض أعضاء الحيوان

أو غير ذلك من الصفات الغريبة التي تظل مع ذلك ممكنة في المطلق).

الصفات المعطلة هي التي لا تأتي إلا بخلق جديد من القوة. إنها صفات موجودة (لا معدومة) لكنها مختوم عليها على المدى الطويل كي لا تشتغل ويشتغل غيرها. لذلك قلنا أنها موجودة في القوة أي في إمكانية تفعيلها زمانيا. من ثمة العوارض التي تحصل في كل مرة (ظهور الصدر لدى الرجل - ظهور الشعر في البدن للمرأة - فخامة الصوت لدى المرأة - وجود الرحم لدى الرجل وإمكانية الولادة حتى...). إن كل هذا يعني أن الرجل والمرأة في الأصل واحد انقسم ليتعين على هيئة ويعطل الهيئة الثانية فقط دون إعدامها، فهي قائمة لامحالة.

أما الصفات المتأخرة فهي التي لا تأتي بخلق جديد بما هي أصلا قائمة ومتعينة. إن خاصيتها الأساسية كونها، وهي قائمة، تقفز الأولى إلى العيان في حين يختفي غيرها. إنها الأسرع في الظهور، الشيء الذي يعني أنها الأقرب إلى الحضور في حين أن مقابلها أقرب إلى الغياب. واضح هنا أن الأمر يتعلق بوزن أثقل لأشياء ما في الكمون أي بوزن أخف لغيرها.

على هذا النحو نكون قد ضبطنا ميدان الخلاف بشكل أفضل. إن الأمر لا يتعلق في الحديث عن الجنسين بفرق بين ما يكون للرجل دون المرأة أو العكس. يتعلق الأمر بالأحرى بالهوية نفسها التي تتقدم لدى الواحد في هيئة لتتأخر في الثانية والعكس أي بمقادير ونسب لحضور المكونات نفسها. إن مجمل الخلافات الدائرة بشأن علاقة الجنسين تجري إذن على أرضية مغلوطة يقف عليها الجميع، التيار الإسلامي كما التيار المقابل له. إن الجميع يفكر لأهداف مختلفة أن يوجد عنصر لدى الرجل لا يكون للمرأة لكي يؤكد عدم المساواة بين الجنسين (الإسلاميون) أو لكي ينفي هذا العنصر ويؤكد المساواة (التيار غير الإسلامي). لكن هذا التوقع بعيد جدا عن طبيعة الأشياء حيث الرجل والمرأة هما الهوية المنطقية أ نفسها، لكن في تعيينين أ' وأ'' مختلفين. هو ذا التدقيق الأساس الذي نبدأ التفكير من خلاله بشأن هذا الموضوع.

لنحاول الآن أن نوجه هذه القرارات المفهومية ذات الأساس البيولوجي جهة الإشكالات العامة حول المرأة والرجل. لنكف إذن عن التفكير بشأن ما يوجد للرجل دون المرأة والعكس (ثنائية وجود / عدم)، وليكن ذلك في شكل إجابة عن سؤال مركزي مختلف بحسب ثنائية مغايرة (حضور / غياب):

ما الخصائص التي تتعين لدى كل من الرجل والمرأة وما الخصائص التي تتعطل جسديا وعقليا ونفسيا؟ ما الخصائص التي تظهر وما الخصائص التي تختفي؟

*** البنية الفاعلية للرجل والبنية الإنفعالية للمرأة / الرجل بما هو مفهوم القوة والمرأة بما هي مفهوم الفعل:**

نذكر أنه بعد أن تتلاقح البويضة x مع حيوان منوي x أو y يمضي الكائن الجديد فترة

من اللاتميز ثم يشرع في التميز إلى ذكر أو أنثى. بعد أن تتضاعف الخلية الأولى وحتى تتشكل الغدد يبدأ الكائن في إفراز الهرمونات بوظائف مختلفة وكميات مختلفة بين الرجل والمرأة لنحصل على الفروق التالية بين الجنسين:

• **المرأة (xx) لا تحدد جنس المولود / الرجل يحدد جنس المولود (xy)**: تتكون جميع خلايا الرجل من 46 كروموزوم أي من 23 زوجا يكون أحدها الزوج الجنسي أي يكون مكونا من كروموزومين xy. بالمقابل تتكون جميع خلايا المرأة من 46 كروموزوم أي من 23 زوجا يكون أحدها الزوج الجنسي أي مركبا من كروموزومين xx. حينما تنقسم الخلايا الجنسية لدى الرجل ليتكون الحيوان المنوي فإنها تعطي أنصاف خلايا يكون بعضها x والثاني y. البصيلات بالمقابل تنقسم لدى المرأة لتعطي فقط بويضة بكروموزوم هو x.

من الواضح أن المرأة ليست بيولوجيا حاملة للإختيارت الممكنة. إنها، بترجمة مفهومية لطبيعتها، تعين وليست ممكنا. الرجل بالمقابل حامل بيولوجيا للإختيارات، وهو من ثمة في وضع الممكن لا وضع التعين. لذلك فإن ما نقوله عادة هو أن الرجل هو الذي يحدد بيولوجيا نوع المولود وليست المرأة. وذلك يعني أن المرأة تقدم المادة نفسها بين يدي الرجل الذي يمنح التحديد أو بلغة الفلسفة الصورة. الرجل هو لهذا المعنى الفاعل بينما المرأة هي المنفعل. ودليل الإنفعالية الضرورة البيولوجية التي تجد المرأة نفسها فيها أعني كونها مجبرة على تقديم البويضة بكروموزوم محدد هو x. أما دليل الفاعلية لدى الرجل فهو هامش المناورة الذي يمتلكه بيولوجيا أو الحرية البيولوجية لديه لكي يقدم حيوانا منويا x أو y. وإذا تذكرنا أن الحرية شرط القول بالفاعلية فإنه من الواضح أن الرجل هو الفاعل بحسب هذه المعطيات.

• **البويضات ناجزة بدءا والحيوان المنوي إمكان للإنتاج / بنية المرأة كبنية شيء وبنية الرجل كبنية مصنع**: تكون المرأة في المرحلة الجنينية وحتى الولادة حاملة لملايين البويضات (حوالي مليوني حويصلة تحتوي كل منها على بويضة). لكنه مع البلوغ يكون عدد البويضات قد تناقص إلى حوالي 400 إلى 500 ألف. في عمر 37 سنة يكون عدد البويضات حوالي 25000 بويضة ليستمر في التناقص حتى ال1000 بويضة في سن اليأس. ما يحصل منذ سن البلوغ مع كل عادة شهرية هو أن عددا كبيرا من البويضات (حوالي ال1000) يحاول النمو والتحرر من المبيض وأولا من الحويصلات التي تحتويه. غير أن بويضة واحدة فقط (من العدد المحدد في كل مرحلة) هي التي تنجح في عملية النمو ثم التلاشى أو اللقاح، بما يعني حسابيا أنه من سن البلوغ إلى سن اليأس تكون المرأة قد أفرزت زهاء ال400 بويضة (أي نمت وصرفت بأحد الشكلين الآنفين). ما عدا ذلك من البويضات (التي تخرج من المبيض فلا تنمو وتصرف على نحو ما من الأنحاء السابقة) فإنها تكون قد فقدت وأنقصت من الزاد الأصلي من البويضات وتسمى بالحويصلات الضامرة.

ماذا يعني أن تنمو بويضة ما وتنتج؟ كيف كانت قبل نموها وإنتاجها؟

لندقق في عملية التبويض كاملة: إن ما يحصل يبدأ أولا من الدماغ ومن غدة تسمى الهيبوثالاموس Hypothalamus تفرو هرمون GnRH مهمته تحفيز الغدة النخامية على إفراز هرمونين آخرين هما LH وFSH ذوي التأثير المباشر على المبيض إذ يساعدان على تكوين البويضة FSH وتحريرها LH. ما الذي يحصل على وجه الدقة هاهنا؟ ما نوع تأثيرهما على المبيض؟ يتعلق التأثير أساسا بتكوين البويضة وإنضاجها وتحريرها. ولكي نفسر ذلك نذكر أن المبيض (المبيضان) يحتوي على عدد من الحويصلات التي تحتوي كل منها على خلية أم لبويضة واحدة تكون قابلة للإنضاج والإخصاب. العملية الأولى التي تحصل في الخلية هي ما يسمى بالإنقسام غير المباشر Mitosis. وهو الذي يضطلع بدور نمو الكائنات الحية وتعويض التالف منها وفي نقل الجينات الموجودة في الخلية الأصلية إلى الخلايا الصادرة عنها. بهذا الإنقسام تتضاعف الخلية الأولى لتدخل الخلايا المضاعفة في عملية انقسام نصفي أو اختزالي يكون على مرحلتين.

بعد ذلك تبدأ عملية تحرر البويضات. ذلك أنه بنضوج الخلية ينتج هرمون LH ويرتفع في جسم المرأة فيحدث ثقب في غشاء الحويصلة التي تحتوي البويضة، الشيء الذي يعني على الفور انفتاح الباب لخروج البويضة ويسمى أيضا تحرير البويضة.

حينما تخرج البويضة تقع في قناة فالوب قبل دخولها الرحم لتبدأ في النمو الذي يعني أن تكبر في حجمها. في اليوم العاشر تبلغ حجم 12 إلى 14 ملم حتى يبلغ يوم التبويض 18 ملم أو أكثر (حتى 25 و26 ملم الحجم المثالي لها).

ما يهمنا هاهنا هو المعنى الذي نقصده بنمو البويضة، بتكونها ونضجها وتحررها. إذ ذلك يعني أن تنمو الخلية التي تشكل بصيلة أي وحدة محددة لا جملة من العلاقات غير المحددة. بعد ذلك أن تخرج من الحويصلة بفتح الباب عليها / تحريرها ثم أن تشرع في زيادة حجمها حتى تكون مناسبة للتلقيح بواسطة الحيوان المنوي. واضح هنا أن البويضة موجودة سلفا، أعني، بالعبارة الفلسفية التي تعنينا، متعينة على نحو ما. بلغة أخرى إنها لم تكن قبل عدما بل هي حاصلة على الحد الأدنى من التعين لكنها تكون بمعنى ما والأبواب موصدة عليها دون انطلاقها وأخذها حجمها اللازم. ما يضيفه ارتفاع هرمون LH هو إنضاج البويضة التي تكبر أولا تحت تأثير هرمون FSH. ثمة إذن مسافة ليست معنية البويضة بقطعها وهي مسافة التحدد أصلا من اللامتناهي. إن البويضة تبدأ رحلتها من حيث هي محددة أولا في شكل قوة. من ثمة قصر المدة التي تنتج فيها (14 يوما) وقصر المراحل المكونة لهذه المدة. يشبه حال البويضة حال البذرة المتحددة ماهيتها وتحتاج فقط معالقتها بالأرض والماء كي تنمو وتنضج للملاقحة وإنتاج الثمار. إن الأمر مختلف تماما بشأن الحيوان المنوي.

يستغرق إنتاج الحيوان المنوي حوالي 60 يوما. الملاحظة الأولى هي كون الحيوانات المنوية لا تولد مع الرجل مثلما تولد البويضات مع المرأة. إنها تبدأ فقط في التوالد مع البلوغ.

لا توجد في الخصيتين حيوانات منوية ناجزة مثلما توجد البويضات في المبيض. إن الخصيتين تنتجان الحيوان المنوي انطلاقا من الخلايا التي توجد لديها. تتكون الخصية من جملة من الأهرامات (200 – 350) المليئة بالأنابيب الرقيقة (600 – 1200). تتكون هذه الأنابيب من الخلايا الجنسية وخلايا أخرى تكون على الغشاء (خلايا سرتولى) تحيط به وتغذي الخلايا الجنسية. حول هذه الأنابيب توجد أوعية دموية وخلايا أهمها خلايا ليدج التي تفرز هرمون الذكورة تستوستيرون. يتم تصنيع الحيوانات المنوية من الخلايا الجنسية أعني أن مادتها الأساسية هي الخلايا الجنسية. وتبدأ العملية من الدماغ ومن إفراز الغدة النخامية لهرموناتها الذي يعقبه إفراز خلايا ليدج لهرمون تستوستيرون الذي يسمح بدخول الخلايا الجنسية في التطور بحسب المراحل التالية:

– مرحلة تضاعف الخلايا: يتم هاهنا مضاعفة الخلايا الجنسية ذات ال46 كروموزوم المسماة الخلايا الأم إلى خلايا نسخ لها تسمى أمهات المني. لا تنقسم الخلايا الجنسية هاهنا قسمة مكانية إلى أجزاء ولا زمانية إلى لحظات يزيد فيها قسم على آخر بل فقط قسمة شكلية تتمثل في مضاعفة الهيئة الأولى لها إلى هيئات متعددة مثلما تضاعف النسخ.

– مرحلة النمو: يتعلق الأمر هنا بحركة زمانية تنمو فيها الخلايا أمهات المني بتخزينها قدرا من الغذاء لتبلغ اكتمالها في شكل خلايا منوية أولية.

– مرحلة النضج: وهي المرحلة التي تنقسم فيها الخلايا المنوية الأولية نصفيا فتعطي خلايا منوية ثانوية تنقسم بدورها لتعطي طلائع منوية. نحصل هنا على كائن منوي أولي ذي 23 صبغية فقط.

– مرحلة التهيؤ النهائي: وهي المرحلة التي تأخذ فيها الطلائع المنوية الهيئة الكاملة لحيوان منوي.

الملاحظة الأساسية هاهنا هي كون الحيوان المنوي ليس مثل البويضة حاصلا على نحو ما من البداية ومنذ الولادة، ولا يحتاج بعد ذلك غير تنميته وتحريره من الحويصلة التي هو فيها. الحيوان المنوي هو أولا خلايا متناثرة تكون غير محددة في إطار مغلق مثل الحويصلات والتي منها تبدأ المضاعفة والنمو والإنقسام حتى نشأة الحيوان المنوي في هيئته الكاملة.

إن الفرق بين جسم الرجل وجسم المرأة بحسب هذه المعطيات هو كون الثاني عبارة عن موضع، بيت توجد فيه البويضات بينما جسم الرجل عبارة عن مصنع للإنتاج. إن جسم المرأة يوجد من ثمة بحسب مراتب الكائن التي حددناها منطقيا في مستوى الكمون الذي لا يملك إلا أن يظهر في أ أو أ. أما جسم الرجل فيقع في مستوى القوة التي تملك أن تتعين على

نحو أو آخر. تتصرف المرأة بيولوجيا لتظهر ما هو متعين سلفا في شكل ماهية محددة فجسم محدد لا غير، ويتصرف الرجل ليعين ما هو ممكن فحسب كقوة أي ليصنع الكائن أصلا من حيث هو غير متعين لديه.

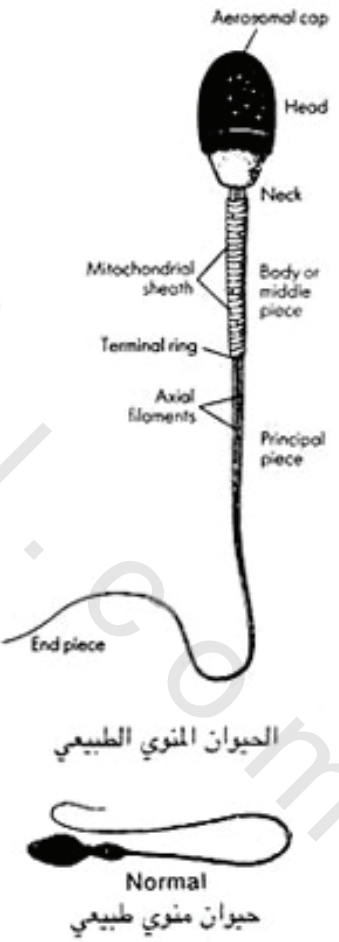
يقع الرجل منطقيا في مستوى القوة بينما تقع المرأة في مستوى الكمون الشيء الذي يعني أن الرجل يقع في المستوى الأعلى منطقيا.

• **البنية الفاعلية للحيوان المنوي والبنية الإنفعالية للبويضة**: الحيوان المنوي هو الخلية التي ينتجها الذكر وتحتوي على نصف عدد الصبغيات المكونة لكائن حي بينما تحتوي البويضة على النصف الثاني. شكل الحيوان المنوي خطي، يتكون من رأس وعنق وذيل، وهو كالتالي:

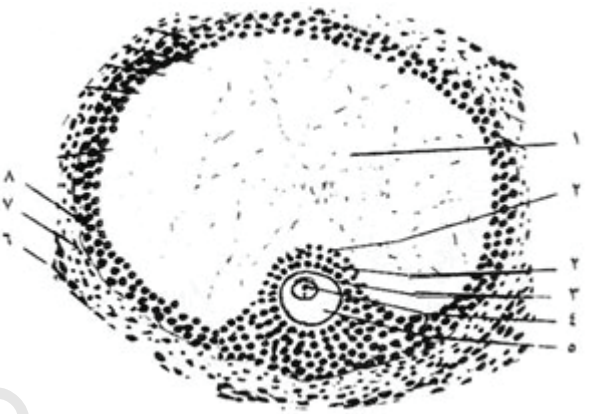
يحمل الرأس الصبغيات المعنية بالتفاعل مع صبغيات البويضة. يعلو الرأس غلاف خارجي يحتوي على الأنزيمات enzymes؛ العنق عبارة عن مصنع للطاقة التي تحرك الذيل؛ الذيل هو المتحرك بفعل هذه العملية والذي بحركته يندفع الحيوان المنوي إلى الأمام. الأنزيمات تقع على رأس الحيوان المنوي أي إلى الأمام وهي عبارة عن أسلحة لفتح البويضة ودخولها؛ الطاقة التي في العنق هي القوة التي تدفع الحيوان المنوي؛ الذيل هو الجسم الذي تحركه القوة ليدفع الحيوان المنوي؛ محتوى الرأس من الكروموزومات هو البضاعة المنقولة خلال كل هذه العملية.

ما نود التأكيد عليه هاهنا هو هندسة الحيوان المنوي المعدة بوضوح فائق للفعل (الطاقة) والحركة (الذيل) والهدم (الأنزيمات). إنها بنية كائن فاعل بلا ريب.

بالمقابل فإن البويضة التي تنشأ في أحد المبيضين تكون أولا في الحويصلة Follicle التي هي كالكيس المحتوي على سائل تكون البويضة داخله كما في الشكل التالي:



openkandil.com



الجراب الناضج عند المرأة

1– سائل جرابي. 2– ركام بيضي (إكليل مشع). 3– طبقة شفافة. 4– نواة
5– خلية بيضيه 6– صندوقه خارجية 7– صندوقه داخلية 8– خلايا حبيبية.

ما يحصل هاهنا أنه عندما يرتفع هرمون LH في جسم المرأة والذي يفرز من الغدة النخامية في الدماغ، فإن ذلك يؤدي إلى حدوث ما يشبه الثقب في غشاء الحويصلة والذي بحدوثه تخرج البويضة من الحويصلة. واضح أن خروج البويضة ليس لجهد منها تفتح به بنفسها الحويصلة بل لما يحدثه ارتفاع هرمون LH الذي يسبب ثقب غشاء الحويصلة. بعد ذلك فإن ما يحصل هو أن تلتقط البويضة المحررة من طرف قناة فالوب. هاهنا أيضا فإن البويضة ليست هي من ينطلق إلى قناة فالوب بل إن هذه الأخيرة هي من يلتقطها بواسطة ما يشبه أذرع الأخطبوط أو الأصابع الموجودة في آخرها. إن قناة فالوب هي النشطة هاهنا بتمددها لالتقاط البويضة ثم رعايتها للبويضة وتغذيتها قبل وصولها الرحم بعد تلقيحها. هاهنا أيضا فإن البويضة تظل تنتظر في قناة فالوب حتى قدوم الحيوان المنوي. إن الحيوان المنوي الذي لاحظنا حيويته من قبل وبنيته الفاعلية هو الذي يأتي إلى البويضة ليخترقها وهي في مكانها بانتظاره.

واضح في كل الحالات أن البويضة ليست فاعلة خلال كل عملية التبويض بل هي منفعلة تتقاذفها جهات مختلفة هي أساسا الحويصلة وقناة فالوب ليستمر الأمر نفسه حتى نهاية الرحلة.

ما يؤكد أكثر هذه الطبيعة الإنفعالية للبويضة بنيتها الكروية أي التي لها هيئة المساحة المختلفة بوضوح تام عن بنية الحيوان المنوي الذي له هيئة الخط.

• **نتائج:**

بحسب ما دققناه من معنى ما يكون وما لا يكون للرجل والمرأة (ما يكون بمعنى ما

يحضر فقط وما لا يكون بمعنى ما يغيب لا بمعنى الوجود المطلق والعدم المطلق)، فإنه من الممكن أن نسجل بارتياح الفروق التالية كنتائج:

أما بيولوجيا فإننا نسجل ما يلي:

النتيجة الأولى جسدية تتعلق بنمو الجهاز التناسلي الذكري لدى الرجل ونمو العضلات وعرض الكتفين والصدر مع صلابة ممكنة في الصدر وضيق البطن والحوض ثم نمو الشعر في البدن (الصدر واللحية والذراعان والساقان). بالمقابل يكون نمو الجهاز التناسلي الأنثوي لدى المرأة مرفوقا بنقص نمو العضلات ونمو الثديين مكانها (فقدان الصلابة التي لصدر الرجل) مع ضيق في الكتفين وتوسع في الحوض والبطن ثم تراجع نمو الشعر في البدن وتقدم في نمو شعر الرأس.

النتيجة الثانية نفسية تتعلق بنمو العاطفة لدى المرأة ذات الصلة بالمكونات البيولوجية الآنفة (الرحم والثديين والبطن أي احتواء كائن ثان هو الشبيه) ونقصها لدى الرجل ذي الصلة بالمكونات البيولوجية أيضا (نمو العضلات وتقدم القوة أي التعاطي الخارجي مع الموضوعات بواسطة الفعل).

النتيجة الثالثة عقلية تتعلق بنمط اشتغال عقل الرجل ونمط اشتغال عقل المرأة، الأول باتجاه إخراج القوة إلى الفعل والثني باتجاه التصرف في الفعل ذاته إظهارا.

وأما فلسفيا فإننا نسجل ما يلي كنتائج:

- التمييز بين الرجل والمرأة لا يكون على أساس ثنائية الموجود والمعدوم بل ثنائية الحضور والغياب.
- الرجل هو الحاضر كفاعل الغائب كمنفعل؛ المرأة هي الحاضرة كمنفعل الغائبة كفاعل.
- التكوينة الجسدية والنفسية والعقلية تشتغل برمتها لفائدة الفعل لدى الرجل والإنفعال لدى المرأة.

نذكر أن الفعل في بنية الإنسان يشير مباشرة إلى الصدر واليدين أي الجزء الأوسط من الكائن؛ الإنفعال يشير بالمقابل إلى البطن والفرج والساقين أي الجزء الأسفل بينما تشير الحيادية إلى الرأس أي الجزء الأعلى. العلاقة المنطقية للإنفعال (بحكم أن ما ينفعل به الجسم هو فقط شبيهه من ماء وغذاء وجنس مشابه) هي أ' – أ''؛ العلاقة المنطقية للفعل (بحكم أن ما نفعله هو كل ما يكون في اقتدارنا ويكون صورة لنا) هي أ – أ. تضطلع المرأة بحسب هذا المشهد إذن بالعلاقة المنطقية أ' – أ'' بينما يضطلع الرجل بالعلاقة أ – أ (هذا لا يتناقض مع كون الرجل يقع في المستوى الأعلى للممكن لتعيينه وتقع المرأة في بتية الكائن الإنساني منطقيا في مستوى المتعين للتصرف فيه إظهارا فحسب).

نذكر هاهنا بالفرضية التي وجدنا أنفسنا أمامها بصدد الحديث عن اللباس والتي ألقتنا

بين يدي فهم المرأة كانفعال أولا والرجل كفعل أولا. إن هذه القرارات الأخيرة تؤكد بشكل واضح الفرضية الأولى.

ج – وضع الرجل والمرأة في الإسلام معللا بحسب البنية المنطقية لهما:

إن البنية المنطقية للرجل هي التعين على هيئة فعل حيث الإنفعال، دون الوقوع في العدم، يتأخر بينما البنية المنطقية للمرأة هي التعين على هيئة انفعال حيث الفعل، دون الوقوع في العدم، يتأخر. لنحاول الآن أن نقرأ الآيات القرآنية الكريمة على ضوء البنية المنطقية الآنفة للإنسان ولمعنى الرجل والمرأة:

بأي معنى يكون للرجل درجة على المرأة؟

بأي معنى يكون الرجل قواما على المرأة، صاحب الحق في ممارسة السلطة؟

بأي معنى يكون الرجل صاحب حق في تعدد الزوجات ويكون وزن الذكر بوزن أنثيين وشهادة الرجل بشهادة امرأتين؟

*** الدرجات بين الرجل والمرأة بما هي علوية الممكن على التعين:** حينما نقول على الإجمال أن البنية المنطقية للرجل الفعل بينما البنية المنطقية للمرأة الإنفعال فإننا ندرك على الفور معنى أن يحتل الرجل منطقيا الدرجة الأعلى. حينما نفصل القول فإن المرأة تتصرف من موقع الضرورة (ضرورة منح x خلال العملية الجنسية) بينما يتصرف الرجل من موقع الإمكان (ممكن x وممكن y). هاهنا فإن التصرف الحر المفتوح على الإحتمالات والذي يحدد الشيء أعلى من التصرف المضطر المحدد سلفا والذي لا يملك أن يحدد شيئا. بعد ذلك فإنه من الواضح أن الموضع المنطقي للمرأة في بنية الكائن الإنساني موضع دون موضع الرجل من جهة كون المرأة تتصرف من حيث تعين الأشياء بينما يتصرف الرجل من حيث الممكن الذي هو أعلى. إن المرأة تتحرك في مستوى إخراج الكامن من التعينات البيولوجية بينما يتحرك الرجل في مستوى تعيين القوة وإنتاج الممكن. الفرق هنا هو فرق بنية الرجل كمصنع وقدرة على الإنتاج عن بنية المرأة كحاو وبيت لا يفعل عدا إظهار ما يمتلكه محددا سلفا. بنية الرجل أعلى من بنية المرأة من جهة كون الممكن أعلى من الواقع (نذكر: "الممكن يغلب على كل ما هو فعلي" – هيدغير).

*** قوامة الرجل بما هي سلطة الممكن على التعين:** السلطة تتفق عامة مع الفاعلية بينما يتفق الخضوع للسلطة مع الإنفعالية. أما تفصيلا فإن الأمر يتعلق أولا بالإجابة عن السؤال: ما السلطة من حيث الدلالة المنطقية لها؟ لنلاحظ جيدا أن السلطة لا تقال عن السلوك ذاته بل تقال عن شرط إمكان السلوك وهي تقال من ثمة عمن يملك شرط الإمكان. فمثلا تقال السلطة عن الأب يأمر أو ينهى ابنه خاصة في السنين الأولى من عمره. تعني السلطة هنا أن يسمح له بسلوك ما أو أن لا يسمح. من ثمة الإقتران الواضح للسلطة بالقانون. السلطة ليست أن يلعب

الصبي أو أن ينام، فهاهنا سلوكات خالية من معنى السلطة. السلطة أن ينهى عن اللعب أو أن يسمح له. المعنى المنطقي للسلطة أن يقال له إن هذا ممكن وهذا غير ممكن، وهو عين معنى القانون. فالقانون ليس السلوك ذاته (الفعل) بل الممكن أو غير الممكن الذي يتحكم بالفعل. ولأنه لا شيء يكون فعلا إلا بأن يكون أولا ممكنا أي أن لا يتعين إلا إذا تهيأ أصليا كقوة على التعين، فإن السلطة تعني على الفور القوة والإمكان حيث السلوك الذي يجري تحتها هو الفعل. إن من يملك السلطة إذن هو من يملك الممكن بينما من تجري عليه السلطة هو من يفتقد الممكن ويكون أولى به الفعل فقط.

نذكر أن الممكن هو إلى جهة الرجل بحسب التعريف المنطقي للرجل والمرأة بينما الفعل هو التعريف المنطقي للمرأة. ولأن الفعل لا يجري إلا تحت سلطة الممكن الذي يسمح له بأن يكون (وإذا لم يتوفر على الممكن لم يكن له منطقيا أن يكون) فإن المرأة لا تتعين كأفعال إلا بتوفير الرجل الشرط الذي هو ممكنها.

*** الضرب كأمر واقعي لا قرآني/ آية النساء بما هي نهي عن الضرب لا أمر به:** الآية في سورة النساء كنا أوردناها من قبل تأمر صراحة بالضرب "واضربوهن". غير أن الأمر لا يتعلق بحكم بقدر ما يتعلق بالتساوي بصعوبة مصدرها التالي: إن روح القرآن تماما كما صريح السنة ينهى كله عن الضرب. لنتأكد أولا من هذا الرفض ثم لنصنع الإشكال ولنفكر.

في ما أخرج البخاري ومسلم وابن حيان والبيهقي في **السنن الكبرى** "عن هشام عن أبيه عن عبد الله بن زمعة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيضرب أحدكم امرأته كما يضرب العبد ثم يجامعها في آخر اليوم". كما أخرج الحديث نفسه عبد الرزاق في **مصنفه** من طريق "معمر عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أما يستحي أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد يضربها أول النهار ثم يجامعها آخره". وعن إياس بن عبد الله بن أبي ذباب قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تضربوا إماء الله". هذه الأحاديث وغيرها كثير ينهى صراحة عن ضرب المرأة. ولم ترد أية رواية تقول إن الرسول ص ضرب إحدى نسائه أو ضرب خادما له قط.

السؤال: كيف نفهم على صعيد واحد هذا النهي عن الضرب وذاك الأمر به؟ لنر كالعادة سبب نزول آية الضرب، ثم لنفكر انطلاقا من هناك.

في روايات متكررة أنه "جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن زوجي لطم وجهي. قال: بينكما القصاص. فأنزل الله عز وجل: ﴿... وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ...﴾ فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم حتى أنزل الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...﴾.

نكتفي هاهنا بإبداء ملاحظات كالتالي:

- إن سبب نزول الآية واقع ما un fait لرجل ضرب زوجته يمكن توسيعه طبعا إلى واقع عام تضرب فيه المرأة. ليس هاهنا أمرا أوليا بالضرب أي تشريع أصلي. بلغة أخرى إن الضرب كائن أولا في وضع إنساني ما قبل وقوعه في الآية.
- أكثر من ذلك فإن الآية على العكس لا تعد أمرا بالضرب بل نهي عنه، استعاضة عنه باستباقات له لتلافيه. الأحاديث التي تنهى عن الضرب تؤكد ذلك. لنقرأ مجددا الآية كيف تورد الضرب: "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن". حينما ندقق هذه الخطوات الثلاث فإنه من البين أن الوعظ **سلوك عقلي** حواري يتوجه مباشرة إلى الفهم. بعد ذلك فإن الهجر في المضجع **سلوك نفسي** يعني التأثير على المرأة بالتقليل من شأنها أو تحقيرها. أخيرا فإن الضرب **سلوك جسدي**. إن الأمر يتعلق إذن بافتراض أفضل وضع للمرأة – كونها كائن العقل – فتتم مخاطبتها. بعد ذلك، إذ لا يفيد الفعل العقلي، لا نمر مباشرة إلى الفعل الجسدي بل إلى الفعل النفسي والتأثير الأخلاقي. أخيرا يتم النزول إلى أدنى درجات اعتبار الإنسان أي إلى الضرب والتعاطي الجسدي.

قلنا إن هاهنا لا أمر بالضرب بل على العكس نهي عنه، الدليل عليه تقديم الحوار عليه وحتى المعاقبة الأخلاقية وتركه كآخر خيار ممكن. إن هذا يعني أن الضرب ليس تشريعا وافدا مع الإسلام بل هو واقع جاهلي يقومه الإسلام بالإستعاضة عنه. كمثال أحدهم يأتيك يعبر عن إرادته القتل أحدهم، فتقول له: فاوضه وتثبت من خطئه ثم اقترح تعويضا ماديا ثم تربص إذا قررت ثم اقتل (إذا لم يجد كل ذلك). إن الأمر هنا لا يتعلق بقرار من جهتنا نأمره فيه بالقتل بل بقرار أصلي من جهة من ينوي القتل. أما دورنا نحن فهو على العكس السعي لتلافي القتل باقتراح بدائل والنهي عنه ما أمكن. هكذا شأن الضرب كما هو في الآية الكريمة. إن الآية تقدم بدائل عن الضرب الذي يتقدم هو بنفسه باعتباره واقعا. بقي هاهنا جملة من الأسئلة نصوغها تترى:

- لكن لماذا لا يأمر القرآن بالقصاص وينهى عن الضرب جملة؟
- لأن القصاص ليس واقعا هاهنا والعمل به عمل ضد – واقعي بإطلاق. ذلك يعني أن الأمر بالقصاص سيجعل الرجل في موقع عدواني أكثر لجهة رد الفعل إن لم يكن بالضرب فبطرق أخرى تنغص على الزوجة حياتها. هاهنا وضع لا تضرب فيه الزوجة الزوج.
- لكن أليس هناك سلطان وتطبيق للقانون يضمن الحقوق؟
- إذا قبلنا سلطة القانون وأصبح القصاص ممكنا لحماية القانون للضعيف فإن تشريع الضرب يصبح لاغيا. لكن هذا القانون حدث خارجي عن الإنسان، وهاهنا السر. ثمة مفترض أساسي في هذا السياق، كون التغيير بالسلطان ليس منهجا معتمدا إلا يسيرا. إن موقف الرسول ص

نفسه كان باتجاه القصاص والتغيير المباشر الخارجي بالسلطان. لكن الله تعالى لم يوجه نحو القصاص ونحو التعويل على السلطان.

- المنهج المعتمد الذي هو روح الإسلام برمته هو الحركة الداخلية للمجتمع وتوفر الشروط التارخية الفعلية في نمو الإنسان للتخلص من المعاملة بالضرب. ذلك يقتضي احترام نفسية الرجل ووضع الرجل من المرأة بما يضمن أفضل السوء (القوامة والضرب معدلا مع ضمان السلم العائلي وكل الحقوق الأخرى).
- ماذا عن حالة إفتراضية لا يكون فيها الرجل (نفسيا واجتماعيا = تاريخيا فعليا) ممكنا أن يضرب ويتسلط ويأخذ القصاص بحسب بنيته الجسدية والترتيبات الإجتماعية؟
- إن العلة في هذه الحالة تزول قطعا ولا معنى للقول بالضرب. غير أن هذا المفترض غير تاريخي.

*** الرجل ضعف المرأة (الميراث – التعدد..) بما الممكن ضعف التعين:** نفهم الآن أن الأمر يتعلق بالعلاقة المنطقية القائمة بين الممكن والفعل. إن الممكن كما هو واضح أولا أغنى من الفعل. ذلك أن ممكنا واحدا يتصرف في أفعال عدة، الشيء الذي يشير على الفور إلى أن الرجل بما هو الممكن منطقيا يقارن ضرورة بأكثر من امرأة. إن الممكن الواحد – ممكني ككائن حي مثلا – يحتوي أن أكون في حالة مشي أو وقوف أو دراسة... فالممكن واسع وغني وقابل لاحتواء لامتناهي الأفعال. أما الفعل – كوني مثلا في حالة جلوس – فإنه يقصي تماما كوني في أي من الحالات الأخرى. الفعل هو بهذا المعنى فقير، محدود، وواحد بمعنى مفرد. الممكن بالمقابل متعدد متسع للكثير رغم أنه واحد. لذلك هو ليس واحدا بمعنى مفرد بل واحد بمعنى كلي وجامع من جهة قابليته للتحدد، للتعين، للظهور في تحددات، تعينات، ظهورات مختلفة. بلغة أخرى فإن الممكن الواحد تقابله أفعال متعددة يستطيع أن يكون فيها بينما الفعل الواحد لا يمكن أن يتحرك في ممكنات متعددة. بحسب مثال رياضي فإن العدد 5 قد يساوي 3 + 2 أو 7 – 2 أو 2 × 2 + 1 أو 20 / 4، لكن 3 + 2 ليس لديها هامش للحركة لكي تكون غير 5 أو هي بالضرورة تساوي 5. إن المتعين لا يملك بالإضافة إلى الخضوع الضروري للممكن، إلا أن يكون أيضا فقيرا أمام الممكن وأن تكون حركته تجاه الممكن واحدة هي الحركة الضرورية المتاحة له بينما يمكن أن تكون حركة الممكن تجاهه متعددة.

إن الرجل من حيث هو الممكن قابل لأن يتجه للتعين منطقيا لدى أكثر من امرأة في حين أن العكس غير متاح منطقيا، الشيء الذي يعني طبعا أن تعدد الزوجات منسجم تماما مع البنية المنطقية للكائن الإنساني في حين أن التعدد العكسي غير ذي أساس منطقي على الإطلاق. نذكر بالأساس البيولوجي لهذا والذي كنا قد قرأنا فيه البنية المنطقية لعلاقة الرجل بالمرأة. لقد لاحظنا من قبل أن البويضة لا يمكن أن يلقحها إلا حيوان منوي واحد. ذلك أنه حينما يخترق

الحيوان المنوي الطبقة الخارجية للبويضة تتغير الشحنة الكهربائية على سطح البويضة بسرعة ثم يتبع ذلك تغير في الإنزيمات التي تحمي جدار الخلية وتصبح الطبقات الخارجية للبويضة غير قابلة للاختراق من قبل أي حيوانات منوية أخرى أي أن الجدار يغلق مباشرة حال دخول الحيوان المنوي الواحد.

بالمقابل فإن الحيوان المنوي الواحد يمكن أن يلقح بويضة ذات نواتين أو أن يلقح أكثر من بويضة فيكون التوأم الذي سببه الآخر أيضا أن ينجح حيوانان منويان في تلقيح بويضتين. المهم في كل هذا أن حركة التعدد من الحيوان المنوي باتجاه البويضات الكثر ممكنة في حين أنها من البويضة في اتجاه حيوانات منوية كثر غير ممكنة. السبب المنطقي كما نردد في كل مرة هو أن الممكن، لغناه، يتصرف في أفعال عدة بينما الفعل، لفقره وتحدده، لا يمكن تصريفه إلا في ناحية ممكن واحد هو شرط قيامه.

على هذا الأساس المنطقي نفسه يقوم فهم الذكر بأنثيين في الميراث والرجل بامرأتين في الشهادة:

الميراث: قلنا أن الممكن أعلى من الفعل درجة وأن ممكنا واحدا يتعدد في الأفعال في حين أن العكس غير صحيح. هذا ما جعلنا نفهم التعدد الممكن للزوجات حيث الرجل أي الممكن قابل للتصريف في أفعال متعددة (زوجات). هذا يعني أن الممكن الواحد هو بحجم أكثر من فعل منطقيا وأن رجلا واحدا هو بالضرورة بحجم أكثر من امرأة. لكن لماذا الذكر بأنثيين على وجه الدقة؟ لأن الممكن الواحد يحتوي على الأقل احتمالين أ ولاأ. إنه لا يمكن افتراض الممكن، القوة دون افتراض احتوائها على أكثر من حد يشكلها. الحركة مثلا التي يظهر فيها جليا معنى القوة تعني أن يكون المتحرك حاصلا ممكنا على النقطتين، نقطة الإنطلاق ونقطة الوصول. إن الحالة التي نفترض فيها أن المتحرك تعدم لديه نقطة الوصول، وهو في نقطة الإنطلاق، لا يمكن أن نفترض فيها إمكان الحركة. الحركة هي بالضرورة كائن مضاعف الشيء الذي يمنحها إياه عدم تعينها أي نأيها عن التعين وتمثلها كقوة، كإمكان متحفز دوما للحظة مغايرة يحتويها أصليا.

الفعل بالمقابل مركب من حد واحد حيث يعتصم ثان على الأقل بالسلب. إن تعين المتحرك مثلا في النقطة الأولى أ يعني أنه غير متعين في النقطة ب رغم أن النقطتين في الممكن حاصلتان له. الفعل فقر ونقص كما ذكرنا من قبل وهو تدن للممكن إلى بعضه دون البعض الآخر الذي يتخذ من الإنسحاب ملجأ. ثمة إذن في الحد الأدنى لعلاقة الممكن بالفعل (والتي دونها لا نحصل على مثل هذه العلاقة وبعدها نقع في تكرارها) عنصران على الأقل يشكلان ماهية الممكن وعنصر واحد على الأقل يشكل ماهية الفعل. وفي الحد الأدنى الضروري لماهية الرجل والمرأة فإن الرجل بماهو الممكن حدان يتبادلان تنافي التعين بينما المرأة بماهي الفعل

حد واحد غير متناف مع ثان له يرفعه إلى القوة، إلى الممكن. الرجل (بماهو الممكن) هو إذن اثنان منطقيا بينما المرأة (بماهي الفعل) واحد فقط منطقيا.

هكذا فإن الذي يورث (الوالدان) 100 دينار لابن وبنتين (في المثال الأوضح الذي نتخذه إحداثية) يجب أن يعلم أنه يورث منطقيا أربعة حدود للكائن: إثنان منها يشكلان معا القوة في هيئة الذكر واثنان يشكلان فعلين منفصلين هما الأنثيان. ويعني ذلك حصول القوة، الذكر على 50 دينارا وحصول الفعلين على 25 دينارا + 25 دينارا = 50 دينارا. من الواضح لذلك أن المعادلة هي في الحد الأقصى من العدل. إن ال100 تقسم على حدود منطقية 4 منها اثنان يشكلان كائنا واحدا هو القوة واثنان يشكلان كائنين منفصلان هما الفعلان: 100 ÷ 4 = 25 تضرب في 2 لتشكل القوة، 50 موحدة أو تجمع خارجيا لتشكل فعلين، 25 + 25 أي 50 مفرقة لاغير.

*** الشهادتان للمرأة بما هي البنية المضاعفة للمتعين:** نذكر في كل مرة أن الأمر يتعلق بحدود منطقية مضبوطة وبأنماط العلاقات بينها. هاهنا فإنه يتعلق بحد هو الممكن وثان هو الفعل يكون أولهما ضعفا للثاني في الحد المنطقي الأدنى لوجود الكائن. كيف نفهم الشهادة أيضا ضمن هذا الوعي المنطقي بالكائن؟

لنقل من البداية أن الأمر يتعلق بشهادة الممكن وشهادة الفعل، وظاهر قبل التفصيل أن هاهنا فرقا لاريب فيه، ولنتأكد فقط من طبيعته: ماذا يعني أن يشهد الممكن على شيء وماذا يعني أن يشهد الفعل على شيء؟

لندقق أولا أن الشهادة المعنية في الآية الكريمة من سورة البقرة ليست الشهادة عامة بل هي الشهادة المخصوصة على الدّيْن. ما عدا ذلك فإن الأمر مختلف، وهذا متفق عليه فقهيا:

- تساوي شهادة المرأة مع شهادة الرجل في اللعان: إن الشهادات الأربع للمرأة هاهنا تعدل شهادات زوجها الأربع: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور6 – 9).
- تساوي شهادة الرجل والمرأة في رواية العلم (الديني وغيره): وواضح أن هذه من أهم الشهادات إذ تقبل رواية المرأة للحديث كالرجل تماماً، ومثله في سائر العلوم.
- كفاية شهادة المرأة الواحدة في الرضاع: ففي الصحيحين أن النبي ص قبل شهادة المرأة الواحدة في الرضاع، كالذي حصل مع عقبة بن الحارث "أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إيهاب، فجاءت أمة سوداء، فقالت: قد أرضعتكما فذكرتُ ذلك للنبي ص، ففرق بينهما".
- علوية شهادة المرأة في مسائل محددة: إن شهادة المرأة ترفع في بعض المسائل التي

لا تقبل فيها شهادة الرجال كشؤون النساء التي لا يطلع عليها الرجال عامة، مثل إثبات الولادة وحيضة المطلقة وطهرها كما في الآية: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ...﴾ (البقرة 228).

بعد ذلك فإن الشهادة المتعلقة بِالدَيْنِ نفسها بشأنها أقوال فقهية واضحة، منها مثلا أن الأمر ليس موجها للقاضي كي يحكم به بل هو موجه للمعني بالأمر الذي يريد الإطمئنان أكثر إلى حفظ ماله. إن القاضي يقضي بما يتيسر له من الأدلة كما يبين ابن القيم الجوزية في **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** إذ يقول: "فإن قيل: فظاهر القرآن يدل على أن الشاهد والمرأتين بدل عن الشاهدين، قيل: القرآن لا يدل على ذلك، فإن هذا أمر لأصحاب الحقوق بما يحفظون به حقوقهم، فهو سبحانه أرشدهم إلى أقوى الطرق، فإن لم يقدروا على أقواها انتقلوا إلى ما دونها.. وهو سبحانه لم يذكر ما يحكم به الحاكم، وإنما أرشدنا إلى ما يُحفظ به الحق، وطرق الحكم أوسع من الطرق التي تُحفظ بها الحقوق." هكذا فإن ابن قيم يلاحظ "أن البينة في الشرع اسم لما يبين الحق ويظهره، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة، بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين، وشاهد واحد، وامرأة واحدة، وتكون نُكولاً [امتناعاً عن اليمين]".

لكن كل هذا لا يحل المشكل. إن السؤال لماذا يتميز الرجل ويعادل بامرأتين يظل قائما مهما تساوت المرأة مع الرجل في أنواع الشهادات الأخرى ومهما كانت هوية المقصود بالحكم. لنراجع الآية كاملة ولندقق النظر جيدا بشأنها:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُواْ وَلاَ تَسْأَمُوْا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَو كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُواْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 282 – 283). يتعلق الأمر إذن بما يلي:

- كتابة الدَيْن.
- شـرطها أن تكـون المعاملـة الماليـة غيـر حاضرة / غائبة (أما المعاملـة الحاضرة فلا تحتاج كتابة).
- أن يكون الكاتب طرفا ثالثا غير الخصمين وأن يكون عدلا.
- كتابة التفاصيل والدقائق.
- أن تقام الشهادة على المكتوب.
- أن تكون الشهادة بشاهدين هما إما رجلان أو رجل وامرأتان.
- أن الغاية من الشهادة عدم الإرتياب والضبط.
- التأويـل التاريخـي للآيـة: الغريـب هنـا أن هـذا النمط من التأويل هو مـا نجده لدى أكثر ما لا يتصور صدوره عنهما – ابن تيمية وابن قيم الجوزية. لقد ذكر ابن تيمية في حديثه عن الشـهادة التي تحدثت عنها آية الدين أن نسـيان المرأة، ومن ثم حاجتها إلى أخرى تذكرها ليس أولا طبعًا ولا جبلة في المرأة عامة، وليس ثانيا في جميع أنواع الشهادات، وإنما هو أمر ذو صلة بالخبرة والتمرس، بما يعني أنه مما يلحقه التطور والتغيير. ولقد أورد عنه ذلك ابن القيم فقال: "قال الشيخ ابن تيمية، رحمه الله تعالى: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّـهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾ فيه دليـل علـى أن استشـهاد امرأتيـن مـكان رجل واحـد إنما هو لإذكار إحداهمـا للأخرى، إذا ضلت، وهذا إنما يكون فيما فيه الضلال في العادة، وهو النسـيان وعدم الضبط.. فما كان من الشهادات لا يُخافُ فيه الضلال في العادة لم تكن فيه على نصف الرجل... فحتى في الإشـهاد، يجوز لصاحب الدَّيْن أن يحفظ دَينه وفق نصيحة وإرشـاد آية الدين بإشـهاد رجل وامـرأة، أو امرأتيـن، وذلـك عنـد توافـر الخبرة للمـرأة في موضوع الإشـهاد.. فهي في هذا الإشهاد ليست شهادتها دائماً على النصف من شهادة الرجل...".

إن تعليـل ابـن تيميـة الـذي يـدور حول "العادة" يعني أن المرأة ليسـت مما يتحمل أنواع هـذه المعامـلات واقعـا لا ممكنـا ومطلقا. أما إذا تطورت خبراتها وممارسـاتها وتغيرت العادة، فإن شهادتها تكون في الإشهاد على حفظ الحقوق والديون مساوية لشهادة الرجل.. يقول ابن تيميـة: "ولا ريـب أن هـذه الحكمـة في التعدد هي في التحمل، فأما إذا عقلت المرأة، وحفظت وكانت ممن يوثق بدينها فإن المقصود حاصل بخبرها كما يحصل بأخبار الديانات، ولهذا تُقبل شهادتها وحدها في مواضع، ويُحكم بشهادة امرأتين ويمين الطالب في أصح القولين، وهو قول مالك وأحد الوجهين في مذهب أحمد...".

التأويل المنطقي: من الواضح أن ما نشـهد عليه هو شـيء ما يكون قد سـقط في الغياب ويهدد بعدم استحضاره أو بأن يكون استحضاره على نحو ما مشكلا. إن ما تقوم عليه الشهادة

لا يمكـن أن يكـون أمـرا محافظـا على حضوره الكامل، فإن حضوره مغن بذاته عن كل شـهادة عليه. ليكن السؤال الموجه للتفكير إذن كالتالي: أي شيء يسقط في الماضي، في الغياب بشأن عملية كتابة الدين ويكون مهددا بصعوبة ما في استحضاره؟

إن الفرضيـة التـي تقفـز للوهلـة للأولـى والتـي مفادها أن ما يسـقط في الماضي ويعسـر استحضاره مضمون ما من مضامين الدين أمر غير دقيق. ذلك أن كل المضامين المتعلقة بالدين قد تمت كتابتها كبيرها وصغيرها دون أن يبخس شيء منها (مقدار المال موضوع الدين – أجل التسديد – أسماء الشهداء – المكان الذي جرت فيه العملية – حيثيات المعاملة...). على ماذا يشهد الشهداء إذن؟

مـن الواضـح أن الأمـر لا يتعلـق بمشـكل نسـيان أي بسـؤال يتعلق بالعقـل بمعنى الذكاء intelligence. ولقـد لاحظنـا مـن قبـل أن المرأة شـهادتها معتد بهـا لوحدها ودون مضاعفة في المسـائل المعرفية حتى الدينية منها (رواية حديث...) فضلا عن غيرها، أي حينما يتعلق الأمر بمجرد الذكاء والحفظ. لذلك لا نرى دقيقا ما ذهب إليه آنفا الشيخ ابن تيمية الذي تأول "ضل" بمعنى النسـيان وهو عين ما ذهب إليه حديثا الشـيخ الزنداني فبين أن العلم الحديث قد أثبت مركزيـن مختلفيـن، واحـد للـكلام وآخـر للتذكر لكل من الرجل والمـرأة، وأن الرجل إذا تكلم عمـل واحـد وبقـي الآخر للتذكر، الشـيء الـذي يعني أهليته أكثر لعدم النسـيان بينما المرأة إذا تكلمت عمل المركزان فلا تسـتطيع التذكر التام لما تشـهد به. إن كل هذا غير دقيق برأينا لأن الأمر من حيث الأصل لا يحتوي من الدرجة الأولى على قضايا لحفظها وعن مشـكل متعلق بالذاكرة إضافة إلى قبول الشهادة في المسائل ذات الصلة بالذاكرة حتى أخطرها (أعني الدينية). ثم إن الأمر لا يتعلق، مثلما ذهب الشيخ الزنداني، بمشكل يشير إلى علاقة الذاكرة بالكلام.

إن كل هذا الفهم ومثله الذي يتصور المشـكل متعلقا بالذاكرة المقابلة للنسـيان (من نوع القـول أن المـرأة إذ تحمـل تصـاب ذاكرتهـا بالضعف والإضطراب أثنـاء الحمل وقد تعاني من ضعـف الذاكـرة لمـدة عـام كامـل أحيانـاً بعد الولادة وربما أكثر بسـبب تناقـص في عدد خلايا الذاكرة..) – ذلك لا يبدو دقيقا تماما لأن الأمر لا يتعلق أصلا بمادة قابلة للنسيان بما أن كل شيء موثق تفصيلا كما رأينا تشديد الآية الكريمة.

صحيح أن القرآن يقابل أحيانا الذكرى بالنسيان كما في سورة الكهف: ﴿... وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلاَّ الشَّـيْطَانُ أَنْ أَذْكُـرَهُ...﴾ (الكهـف 63). ومـن الواضـح هنا أن الأمر يتعلـق بالذاكرة بالمعنى الإبسـتيمولوجي (الذكـرى مقابـل النسـيان). لكـن آية التداين التي نحن بصددهـا تقابل الذكرى بمفهـوم غيـر النسـيان (الذكـرى مقابل الضلال). إن المعنى الـذي نود التنبيه إليه دون إطالة هنا هو أن الضلال في القرآن يشـير إلى الإبتعاد عن الطريق القويم لعلة نفسـية لا عقلية (لكبر في النفس مثلا أو ضعف فيها أمام الإغراءات...). في هذه الحالة فإن كل الشروط الإبستيمولوجية

تكـون متوفـرة ومـع ذلـك يحيد المرء عن الطريق. إن كل الشـروط المعرفية (المتعلقة بالذكاء) للتداين يمكـن تثبيتهـا في كتابة الدين عدا الشـرط النفسـي والأخلاقي الـذي يظل خارج العقد ويظل ثاويا وراء إمكان عدم استحضار ما تم تسجيله بين الطرفين.

إن الشـهادة هـي مـن حيـث الأصـل شـهادة علـى أن هذا الذي هو مكتـوب بين يدي من سـيحكم بشـأنه حاضـرا قـد حصـل فعلا في الماضي بمضمونه الذي هـو فيه وأجله المنصوص عليه. هذا يعني أنه من الممكن أن يحصل ادعاء أن هذا الكتب غير صحيح وأنه لم يحصل في الماضي بين الطرفين على شاكلته التي هو عليها. الشهادة تتعلق إذن بكلية المكتوب لا بمضمونه بحد ذاته المنصوص عليه حرفيا والذي ليس بحاجة إلى شهادة. تتعلق الشهادة بلغة أدق بالتأكيد confirmation، تأكيـد الشـيء لا بالشـيء ذاتـه. بالكتابـة المنطقية هـي لا تتعلق بالعلاقة أ – ب بل بالعلاقة أ – أ. التأكيد يكون لذلك بشـاهدين أي أن يعاد قول: "هذا حصل فعلا" مرتين. إن قولا واحدا فحسب "هذا حصل" لا يحتوي منطقيا ضرورة وإن الضرورة تقع فقط كما بينا ذلك طويلا حيث يعاد القول مرتين، وقد بينا ذلك من قبل في سـياق آخر. التأكيد أي العلاقة أ – أ تستدعي أن يكون المعطى المنطقي نفسه هو الحد الأول والحد الثاني بلا أدنى اختلاف.

نذكر بأن مفهومي الرجل والمرأة اللذين أرسينا عندهما هما منطقيا الممكن والفعل. إن الأمر يتعلق إذن بأن يصدق الفعل القوة ليكون أحدهما أ ويكون الثاني أ نفسها. غير أن هاهنا خللا واضحا في المعادلة. ذلك أن القوة لا تعادل في وزنها المنطقي الفعل. ولقد بينا من قبل أن القوة الواحدة بفعلين على الأقل وأن كليا واحدا بجزئيين على الأقل. والسبب هو أن القوة بطبعهـا مضاعفـة لكونهـا كائـن علائقـي أي كائن مركـب أو هو أ عائدة على نفسـها. أما الفعل فهو بطبعه بسـيط بما هو لا يتعين إلا ليسـلب عنه حده الثاني الممكن. واضح هكذا أخيرا أن الرجل إذ يشهد أن "هذا حصل فعلا" فإنه في الأصل المنطقي لقوله يكون قد قال مضاعفا "هذا حصل فعلا- هذا حصل فعلا"، أما المرأة الواحدة فإن قولها "هذا حصل فعلا" قول بسيط غير مضاعف لأن بنيتها المنطقية فعل والفعل غير مضاعف. هذا يعني أننا نجد أنفسنا منطقيا بصدد شهادة رجل وامرأة واحدة أمام البنية المنطقية المختلة التالية للشهادة: "هذا حصل فعلا – هذا حصل فعلا (شهادة الرجل) / هذا حصل فعلا (شهادة المرأة)". حينما تتضاعف شهادة المرأة فـإن البنيـة المنطقيـة للشـهادة تكتمـل علـى النحـو التالي: "هذا حصل فعـلا – هذا حصل فعلا (شهادة الرجل) / هذا حصل فعلا (شهادة المرأة 1) – هذا حصل فعلا (شهادة المرأة 2)".

إن هـذا يتفـق تمامـا مـع تحديدنـا من قبل لماهية الرجل والمرأة في بنية الإنسـانية، أعني الرجل بما هو الجزء القوي من الإنسان (الصدر واليدان) أي الفعل الذي يدور حول نفسه على الهيئة المنطقية أ – أ في حين أن المرأة هي الجزء الجسدي منه (البطن والفرج والساقان) أي الإنفعال الذي يسعى إلى شبيهه على الهيئة المنطقية أ' – أ".

II – الحدود:

1 – السرقة، حكم التحريم وقطع اليد:

أ – السرقة المتعلق بها القطع بالتعريف الفقهي: لندقق أولا أن السرقة نوعان منها ما يتعلق به قطع اليد ومنها ما يتعلق به التعزير فقط. نعتني هنا فقط بالسرقة المعنية في الآية الكريمة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة 38). ما السرقة أولا هاهنا بتعريفها الفقهي الدقيق؟ ما السرقة ثانيا في هذا الإتجاه نفسه بالمعنى المنطقي الذي دأبنا على التفكير بواسطته؟

بالتعريف الفقهي فإنه لا يسمى كل سطو على ملك (مال – عقار...) للغير سرقة بل فقط ما تتوفر فيه شروط أهمها:

- أن يكون السارق عاقلا أي بالغا من حيث العمر وغير مجنون.
- أن لا يكون مكرها على السرقة على نحو ما (تحت سلطة جهة أخرى أو سلطة الجوع والحاجة..).
- أن تكون السرقة قد تمت من حرز أي موضع مقفل أو موضع ممنوع دخوله إلا على أهله أي إلا بإذن. أما السطو على مكان عمومي يرتاده الناس بدون استئذان كالمسجد والحمام وغيرهما فلا يسمى سرقة.
- أن يكون من يهتك الحرز هو عينه السارق. ففي الحالة التي يهتك فيها أحدهم حرزا ويأتي غيره للسرقة فإن الثاني لا يعد سارقا.
- أن لا يكون السارق صاحب ملكية أو إذن بالتصرف في الموضوع المسروق أو أن تكون شبهة في ذلك.
- أن يكون مقدار المال المسروق ربع دينار فصاعدا. الدليل حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تنقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً" متفق عليه. ثم ما روته عائشة: "كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقطع في الشيء التافه".
- أن تكون السرقة سرا.
- أن لا يكون السارق والدا يأخذ مال ولده وإن سفل أو ولدا يأخذ مال والده وإن علا أو أزواجا يأخذ أحدهما مال بعض أو عبدا يأخذ مال مولاه.
- أن لا يكون صاحب المال المسروق قد عفى ولم يرجع السارق للقضاء.
- ثبوت السرقة إما بالإقرار على نفسه مرتين أو بشهادة عدلين.

ب – المعنى المنطقي لشروط السرقة: لندقق هذه الشروط واحدا واحدا حتى نتأكد من دلالاتها المنطقية:

- العقل: لا يسمى غير البالغ سارقا ولا المجنون. غير العاقل هو من لا يملك معنى

الحدود. يبدأ الصغير حياته بغياب مطلق للحدود يتقلص شيئا فشيئا حتى البلوغ حيث يكتمل الوعي بالحدود. لا يميز الصغير أولا بين شيء هو الماء وآخر هو النار وثالث شيء طبيعي ورابع مصنوع وخامس له وسادس لغيره.. إنه يعامل كل شيء على السواء فهو يضع يده في الماء كما يضعها في النار ويأخذ ما هو حق له وما هو لغيره دون تمييز. ليس ثمة هويات متمايزة هاهنا فالذات هي الموضوع والجيد هو السيء. ليس ثمة حدود بين الأشياء وليس ثمة هكذا مفهوم التفرد الذي يقتضي الفصل بين سلب وإيجاب والوعي بنهاية شيء وبداية غيره. كل شيء هنا مدغم في كل شيء، بما يعني أنه عوضا عن مفهوم التفرد فإن ما يهيمن لدى الصغير هو مفهوم الكلي في ذاته حيث بعبارة لهيغل "كل البقر أسود". بكتابة منطقية فإننا هنا بصدد وضع للأشياء هو كالتالي: أ = ب الذي يعني بعد ذلك أن أ' = أ" وأن أ = أ. الأمر نفسه يكون مع المجنون بدرجات متفاوتة وبطريقة مختلفة. البالغ والعاقل هما إذن بالمقابل من تقوم لديهما الحدود بين الأشياء أي العلاقات المنطقية أ # ب / أ' # أ" / أ # أ. لكي يكون مفهوم السارق ممكنا فإنه من الضروري إذن أن تكون لدينا المعطيات المنطقية أ # ب / أ' # أ" / أ # أ.

– الإختيار والحرية: لا يكون سارقا من يكون مكرها تحت ضرورة إجتماعية أو بيولوجية أو غيرها. المكره هو الذي يفعل الشيء لم يفعله هو بل فعله من أكرهه عليه. إن المكره لا يمتلك ذاتا بالمعنى الدقيق للكلمة بما الذات تقتضي أن يكون الفعل قرارا داخليا يخصها. واضح هنا أننا لا نكون بصدد ذات أصلا فضلا عن أن نكون بعد ذلك بصدد عقوبة بوجهها.

– الحرز: لا يكون سارقا إلا من يسطو على حرز. ما لا يكون حرزا هو كل ما ليس مقفلا على الغير مما لا يحتاج إذنا بدخوله بل هو مأذون الدخول إليه على الإطلاق. ما ليس حرزا هو إذن ما لكل ذات فيه حق ما أو ما ليس غيرا مطلقا = ما ليس سلبا مطلقا بالنسبة للذات التي تسطو عليه. الحرز بالمقابل هو ما هو مقفل على الغير أي ما يمثل منطقيا هوية هي مثلا أ وغيرها لاأ. ليس في الحرز موضع ممكن للغير مثلما هو الشأن في الحالة الأولى بل على العكس ترافض مطلق بين هويتين تمثل كل منهما سلبا للثانية. المسروق هو إذن بالنسبة للسارق لاأ بالنسبة ل أ.

– عدم الملكية وعدم الإذن بالتصرف: أن يكون الشيء ملكا أو يكون فيه إذن بالتصرف هو أن يكون جزءا من الهوية على نحو أو على نحو آخر، بدرجة أو بدرجة أخرى. في الحالتين فإن الشيء يشكل بطريقة أو بأخرى امتدادا للذات إما بشكل مباشر أو غير مباشر. المهم أن ما هو ملكية أو فيه إذن بالتصرف جزء من الهوية، إذا كانت السرقة تحتوي شبهة بشأنه لا تعد سرقة.

– بلوغ المسروق النصاب: المقصود هنا الحد الأدنى من الشيء ذي القيمة أو ما يتجاوز حد الشيء التافه غير ذي القيمة. الشيء التافه هو ما لا فرق فيه بين الحصول عليه أو عدمه لأنه من حيث الأصل لا فرق بينه وبين غيره، بما يعني أنه الواقع في اللامبالاة indifférence بشأنه. الشيء التافه هو إذن ما لم يحدث منطقيا الفرق بين أ ولاأ أي ما لم يحصل على هيئة التفرد. وذلك يعني أنه الشيء المدغم في كليته أو الكلي في ذاته بمعنى ما. لكن ذلك يعني أنه أن يكون ملكا لفلان أو لغيره فالأمر سواء بما أن طبيعته الكلية تسمح له بالتواجد لدى الجميع على حد السواء. من ثمة فإن حصول أ عليه من حيث هو في حوزة ب لا يحتوي تصادما بين هويتين بما أنه ليس ثمة من حيث الأصل هويتان بل هوية واحدة كلية.

الشيء ذو القيمة بالمقابل هو الذي يتميز الحصول عليه عن عدم الحصول ويتميز هو أولا ك أ عنه ك لاأ. من ثمة فإن وقوعه عند فلان ليس كعدم وقوعه تماما كما أن وقوعه عنده سلب لوقوعه عند غيره بما يعني حصوله على الهيئة المنطقية للمتفرد التي تميزه إلى هويتين أ ولاأ وتمنع المرور من الواحدة إلى الثانية إلا بقانون ما.

– سرية السرقة: السرقة بحسب أصلها اللغوي نفسه سلوك في السر: ﴿إِلاَّ مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ﴾ (الحجر 18). ونقول استرق النظر واسترق السمع إذا نظر أو سمع خلسة دون علم المقصود بالفعل. من ثمة فإنه لا تعد سرقة من الأصل إلا السرقة السرية. أما ما سوى ذلك من سطو علني فلا يدخل تحت اسم السرقة المقصودة بالقطع بل يسمى نهبا أو غيره: "ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع" (سنن الترمذي). السرية هي حدوث الأمر دون علم صاحبه. لكن هل المقصود على وجه الحصر دون شهود صاحبه أم المقصود دون علمه بإطلاق القول؟ نعني على وجه الدقة ماذا عن الحالة التي يكون فيها صاحب المسروق على علم بأن السارق سيسرق سرا ولا يملك كفه عن ذلك كما في الحالة التي يعرف فيها صديق للسارق بالأمر لقربه منه ويبلغ صاحب المسروق غير أن الأخير لا يملك أي طريقة لكف السرقة أو في الحالة التي يكون فيها صاحب المسروق نائما وانتبه إلى السارق ويخشى إن قام أن يقتله السارق؟

بحسب ما هو مشهور في الفقه "إذا علم صاحب الشيء المسروق بالسرقة قبل إخراج المسروق من الحرز، فأخذه منه، لا يقطع، لأنه لم يوجد منه الإخراج من الحرز. أما إن علم به ولم يأخذه منه خوفاً من الإصطدام معه، أو عجز عن أخذه بعد مقاتلته بسلاح ونحوه، فإن كانت السرقة نهاراً لا تقطع يد السارق، إذ لا بد من الخفية عند ابتداء وانتهاء الأخذ كما تقدم؛ أما إن كانت السرقة ليلاً فتقطع يد السارق في هذه الحالة استحساناً عند الحنفية، لأنه يكفي في الليل توافر الخفية عند بدء الأخذ لا نهايته، لأن أغلب سرقات الليل تصير مغالبة أو مع

خوف المالك من المقاومة، لعدم تيسر النجدة والغوث أثناء الليل"[1].

العلم بالسرقة يمنع القطع، وهذا واضح كما لاحظنا. بعد ذلك فإن هناك تمييزا بين أن تكون السرقة مع علم صاحب المسروق ليلا أو نهارا. ففي النهار لا قطع لأن السرية غير متوفرة هاهنا. أما في الليل فيستحسن الحنفية القطع لكون شرط السرية مفترض بحلول الليل. لكن من الواضح أن الأمر لا يصل حد القرار الحاسم. والسبب هو أن العلم بالسرقة قد خيم على المشهد ليمنع، بالعبارة المنطقية، تحيز الهوية مقابل الثانية أي تمثل الهويات لبعضها على هيئة إثبات ونفي.

ماذا يعني من الناحية المنطقية إذن أن لا تكون سرقة إلا السرية؟ العلنية أو العلم بالشيء، علم صاحب المسروق يعني أن السارق واقع في حدود الوعي به بالنسبة لذات صاحب المسروق سواء في علمه الحسي أو العقلي. العلنية أو العلم يعني أن الآخر ليس مطلق الآخرية بالنسبة للأنا أي أننا لا نكون بصدد هويتين أ ولاأ. ولنفترض أن هوية صاحب المسروق هي أ فإن السارق بحالة العلم به ليس هوية ثانية لاأ بالنسبة لعلم صاحب المسروق أي لعقله أو حواسه بما أن السارق يقع في عقل هذا الأخير وحواسه. وذلك يعني أنه ليس لاأ مطلقا بل امتداد ل أ. السرية بالمقابل هي أن لا يكون السارق في علم صاحب المسروق أي في حواسه أو عقله، الشيء الذي يعني أن السارق في حدود علم صاحب المسروق هو لاأ. نكون بذلك بصدد الوضع المنطقي التالي: أ – لاأ. بعد ذلك فإن السارق يكون قد ارتكب الخطأ المنطقي التالي: أنه اقتحم كهوية هي لاأ، ب مثلا – اقتحم هوية ثانية هي أ أي يكون قد انتهك المتفرد وأدخل هويتين متسالبتين الواحدة في الثانية.

– الغيرية بين السارق وصاحب المسروق: لا تسمى سرقة سرقة الوالد لولده والولد لوالده والزوجان بعضهما لبعض والعبد من مال سيده.. في كل هذا الحالات فإن الأمر يتعلق بهوية واحدة الدليل عليها أن المال مشترك أو كلي بين الطرفين: إنه المال نفسه يكون للوالد يعيل به ولده ويكون للولد يعيل به والده ويكون للسيد يعيل به عبده ويكون للزوج يعيل زوجته ويكون للزوجة تعين به زوجها.. في كل هذه الحالات فإن انتقال المال وإن كان خفية بسطو الواحد على الآخر لا يعد سرقة لكون الأمر يتعلق بالهوية الواحدة تتسع وتتمدد في رباط الولادة أو رباط الزوجية أو رباط الملكية.. هاهنا أيضا فإنه حيث يبدو أن العلاقة ليست علاقة الهوية الواحدة بنفسها فإن معنى السرقة يقع على الفور ومن ثمة حدها. مثلا: إن علاقة الزوجين لا يستقر بشأنها القول الفقهي بل يختلف بين رأي يقول بالقطع إذا كان المال حرزا وبين رأي يقول بالقطع في حق الزوج فقط لا في حق الزوجة، والسبب أن الزوجة ليست مكلفة بالإنفاق على زوجها فهي تملك مالها على هيئة هوية مخصوصة بها. من ثمة فإن وضعها إياه في حرز

(1) وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ.

يعني ولادة هوية مقطوعة عن هوية الزوج، الشيء الذي يعني السرقة بالقطع إذا سطا الزوج عليه. بالمقابل فإن الزوج مكلف بإعالة الزوجة. من ثمة فإن ماله يمتد أيضا إلى ملكية الزوجة له ويتسع إلى الهويتين معا في واحدة، الشيء الذي يعني أن وضعه في حرز لا يجعل الزوجة هوية مقابلة كما يوضع أي إنسان آخر. من ثمة عدم اعتبار الأمر سرقة إذا سطت الزوجة على مال زوجها في حرز وعدم القطع.

– عدم عفو صاحب المسروق: العفو هو أن يعلن صاحب المسروق تنازله عن أخذ حقه من السارق. ماذا يعني ذلك منطقيا؟ قبل العفو يكون صاحب المسروق صاحب هوية هي أ ويكون السارق صاحب هوية هي لاأ. المشكل هنا إذن هو أن هويتين متسالبتين تقتحم إحداهما الثانية ليكون الخطأ المنطقي على النحو التالي: أ # لاأ هي عينها أ = لاأ. حينما يتم العفو فإن المعنى هو أن الهوية أ قد حولت في طبيعتها ك أ لتصبح لاأ وتتساوى الهويتان في الكلي. هاهنا فإن ما حصل من دخول الهوية أ على الهوية لاأ مما سمي من قبل سرقة يصبح بفعل العفو حركة في حدود الهوية الواحدة نفسها حيث أ = لاأ، الشيء الذي لا يحتوي أي تناقض منطقي فلا يسمى سرقة ولا قطع بشأنه.

ما العفو إذن بالمعنى المنطقي له؟ العفو أن تذيب هوية صاحب المسروق نفسها لتصبح علاقتها بهوية السارق لا علاقة أ ب لاأ بل علاقة أ بنفسها أي أ ب أ، أ = أ، الشيء الذي يعني أن ما أخذه السارق هو حركة في حدود الكلي الواسع لا في مستوى المتفرد حيث التنافي بين الهويات.

– الإعتراف مرتين أو شهادة العدلين: لماذا الثنائية هاهنا في الشهادة وفي الإعتراف؟ الشاهد العدل الواحد قرار واحد، حكم واحد بشأن الموضوع المشهود عليه لا دليل قطعي على صدقيته. القول الواحد قول لاعلائقي أو قول في ذاته ممكن القيمة فقط مثلما بينا من قبل. لنفترض مشتبها به في قضية ما يقدم قولا متسقا، وصفا يتحلل به من التهمة. إنه لا دليل على أن قول المتهم هنا صحيح أو خاطئ. الشيء الوحيد أنه قول موجود وكفى دون قيمة يمكن نسبتها إلى قول المتهم. إن المحقق الذي يستمع إلى تصريح المتهم يكون هنا في وضع المنفعل الذي يصدق فيه ما يسمع بلا أي قدرة على الحكم بالخطإ على قول المتهم. مع القول الأول لا نكون بصدد قرار، حكم بل فقط بصدد إمكان ينتظر التأكيد. لنفترض أن القضية تحتوي مشتبهين بهما يكون الأول قد قدم القول الآنف ثم يكون الثاني قد أعاد القول نفسه، الوصف نفسه للأحداث دون أن يكون الطرفان قد عقدا علاقة مسبقة. من الواضح أن القول الأول الذي كان على هيئة ممكن فقط يرتقي فورا إلى درجة التأكيد بحسب حساب الإحتمال. في حالة حصول العكس أي في حالة يكون القول الثاني متناقضا مع الأول فإن القول الأول الممكن فقط ينحدر إلى مرتبة الكذب. في الحالتين فإن الصدق والكذب لا يكونان إلا حين

يعاد القول للمرة الثانية فيكون احتمال الخطإ والصواب.

حينما يتعلق الأمر باعتراف فإنه يجب أن يعاد مرتين. لماذا؟ لأن أصل الحكم أولا، أي حكم أنه مضاعف. إن الحكم "أ سارق" ليس سوى إعادة لمعيار يكون معدا قبليا مفاده "إذا فعل كذا فإنه سارق". كل حكم هو إذن تكرار ضمني وإعادة للقول مرتين على هيئة أ – أ أي على هيئة هوية في معنى الهوهو. وهكذا فإنه حتى وإن قال السارق مرة واحدة: "أنا سارق" فإن الأصل أنه يقول ذلك مرتين على هيئة قاعدة وعلى هيئة موضوع للتطبيق. هكذا فإن كل ما يفعله السارق إذن بحالة اعترافه ليس سوى إظهار لهذه الطبيعة المضاعفة أصليا للحكم. في المرة الأولى يكون وجود الحكم ومضمونه ممكنا فحسب أما في المرة الثانية فإنه يتأكد. لماذا لا نكتفي بمرة واحدة في القول والحال أن المرة الثانية قائمة بطبعها ضمنا وقاعدة؟

لأن القاعدة كلية والموضوع أعني السارق جزئي والمسافة بينهما لا تسمح بتطبيق القاعدة على الموضوع إلا برأب الهوة بين الطرفين الشيء الذي يجب أن يبلغ في الأخير حد العلاقة الجازمة بين الشيء ونفسه. إن السارق من ثمة وهو يعترف للمرة الأولى يوفر الحد الأول الضروري للحكم الجازم (والذي يشكل القاعدة غير الصورية). بعد ذلك فإن المرة الثانية تشكل العودة بالتأكيد على الحد الأول غير المؤكد. هكذا فإن الإعتراف مرتين متفق مع أدق بنية منطقية غير صورية للكائن المضاعفة أصليا.

– عدم التوبة والرجوع عن السرقة: ذلك أن من جاء من قبل نفسه تائباً فإنه لا يعد سارقا بل ترد سرقته إلى صاحبها ولا قطع عليه. هاهنا فإن ما يحصل هو أن العملية برمتها لا تعد واقعة فلا يعد التناقض المنطقي قد حصل ومن ثمة الحد المستتبع لها.

ج – البنية المنطقية للسرقة بما هي تناقض هويتين أ ولاأ / قطع اليد بما هو فك للتناقض:

لندقق الآن ما السرقة إجمالا من خلال استذكار شروطها على النحو التالي:

– العقل: الإنقطاع بين الأشياء في وعي السارق (رسم الحدود بين أ ولاأ).
– النصاب: قطع المسروق بين القيمة وعدم القيمة (رسم الحد بين كون أ وكونه لاأ ثانية).
– الإختيار: انقطاع هوية السارق وجوديا عن المسروق (وجود هوية مستقلة تنجز الفعل) بعكس الإضطرار الذي يمحو هوية السارق.
– السرية: انقطاع فعل السرقة عن علم صاحب المسروق.
– الحرز: انقطاع المسروق عن السارق وجودا.
– عدم الملكية وعدم الإذن بالتصرف: انقطاع المسروق عن السارق قانونا.
– الغيرية: القطيعة القانونية بين السارق والمال المسروق مرة أخرى.
– عدم عفو صاحب المسروق: الحفاظ على القطيعة بين السارق والمسروق.

السرقة إذن سطو على شيء مقطوع وجودا وعلما وقانونا عنا. إذا سمينا السارق منطقيا

أ فإن المسروق هو بهذا المعنى ضرورة لاأ. نكون هنا بصدد هويتين متقابلتين تماما على هيئة أ – لاأ أي الشيء وضده. هي ذي البنية المنطقية للسرقة. ولقد لاحظنا جيدا أنه حيث لا تكون هذه البنية المنطقية ويكون بين الطرفين أدنى تداخل أي أدنى الهوية الجامعة لا تكون سرقة. القطيعة المطلقة إذن هي الشرط الأساس لتسمية سرقة أعني القطيعة بين السارق والمسروق وجودا وعلما وقانونا. السرقة هي إذن منطقيا دخول الهوية أ على الهوية المنقطعة عنها لاأ أو دخولها على سلبها. هي بلغة أكثر دقة أن تكون أ لاأ الشيء الذي نسميه تناقضا أي مستحيلا قيامه. ما السرقة إذن منطقيا؟

تناقض يحصل في العلاقات الإجتماعية، لكونه مستحيل، عدمي إلا في اللغة، فإن ادعاءه الوجود الفعلي لا يقابل إلا بفعل السلب المطلق الذي يوجه إليه. ولأن المشكل الأساس الذي يحصل بالسرقة هو وصل ما هو أصليا مقطوع كما رأينا فإن الحل الوحيد للخطإ المنطقي الفادح الذي حصل إنما هو القطع أي إعادة الأمور إلى نصابها أعني القطيعة بين السارق والمسروق. لماذا إعادة القطيعة بين الهويتين تتم على وجه التحديد بقطع اليد؟

إن الصورة المنطقية التي نحصل عليها بحدوث السرقة هي، بحسب المقدمات الآنفة، التداخل غير المشروع منطقيا بين أ ولاأ أي الصورة ألاأ حيث يصبح ل لاأ نصيب في أ والحال أن البنية الأصلية للأشياء (بحكم الفرق بين الهويتين وعلاقة التفرد بينهما أعني هوية السارق وهوية المسروق) تكون فيها كل من أ ولاأ سلبا قاطعا للثانية. إن أ، وليكن ذلك الإسم المنطقي لهوية السارق، يصبح مدخولا ب لاأ أي متناقضا في تسميته المنطقية. المسروق يصبح بفعل السرقة الهوية الثانية تقتحم الهوية الأولى لتشكل معها بنية التناقض أو الكائن المتناقض. ذات السارق، هوية السارق تصبح بكتابتها المنطقية لا أ بل ألاأ.

يتعلق الأمر لذلك بإزاحة لاأ عن أ لتعود البنية المنطقية للكائن، للسارق إلى وضعها الأصلي أ خالصة. لا يتعلق الأمر بمصالحة بين الحدين أ ولاأ بحكم أن العلاقة هنا علاقة ضدية حيث يكون الحد المنطقي في سلب غيره مطلقا. كيف تتم إزاحة لاأ عن أ وإعادة الهويات إلى وضعها القطيعي؟ بالتأكيد بفصل ما لحق ب أ من لاأ. ثمة بوضوح فعل سالب أقصى يزيح لاأ نهائيا عن أ. لكن لماذا يكون ذلك بقطع اليد؟

د – السرقة بما هي سؤال القسم الأوسط من الإنسان والقضية الحصرية لليد / يد السارق بما هي الهوية المنطقية لاأ واقعة في حدود الهوية أ: لنذكر أولا بالمكونات المنطقية للإنسان: المعرفة (الجزء الأعلى أو الرأس = الدماغ والحواس) والقوة (الجزء الأوسط = الصدر واليدان) والجسم (الجزء الأسفل = البطن والفرج والرجلان). أين تقع السرقة بالضبط من هذه المكونات؟ لقد قلنا من قبل بصدد السلوك الجنسي أنه سلوك يشارك فيه الجسد كله، من ثمة غسل البدن كله للتطهر ومعاقبة الجسد كله بحالة الجريمة. أما بشأن السرقة فلقد لاحظنا

في شروط السرقة أن الجسد (الجوع..) ليس شرط السرقة وأن السرقة التي تكون لهذا السبب لا يقابلها القطع بل تلبية رغبة الجسد وتحقيق كفاياته وإن دعا الأمر إلى العقاب فبغير القطع (التعزير). قلنا أيضا بصدد شروط السرقة أن العقل يجب أن يكون متوفرا على التمييز الكامل بين الهويات وحاصلا على الحدود بين الأشياء وأن الجهل لا يتبعه قطع ولا تسمى بشأنه سرقة أصلا. من المتسبب إذن في السرقة بمعناها القرآني الدقيق إن لم يكن العقل لجهله (فالجاهل ليس سارقا) ولا الجسد لحاجته (فالمحتاج ليس سارقا)؟

تشير السرقة بإصبع الإتهام إلى الجزء الأوسط من الإنسان أي الصدر واليدان ومن ثمة الإرادة والطموح وما يلحقها من الحاجة النفسية أو الأمراض النفسية في معنى أن السارق المقصود بالقطع ليس المحتاج (جسديا) ولا الجاهل (معرفيا) بل غير المتوازن (نفسيا). ما الجزء الأوسط بحسب التركيبة المنطقية للإنسان؟ إنه الجزء الفاعل أو هو الفعل والذي يعني كما رأينا الكائن من جهة كماله ودورانه حول نفسه مقابل الجزء الأدنى الذي هو التفاعل وفيه تقع القوة والفعل والحركة الخطية للكائن والجزء الأعلى الذي هو انفعال مطلق وفيه يقع التحدد والكائن كنقطة. السرقة ينجزها إذن الإنسان من جهة ذاته الكاملة ومن جهة ما هو فاعل لا منفعل ولا حتى متفاعل بحسب التدقيق المنطقي الأقصى، من ثمة معنى كونه ينجزها لمرض أو نحوه لا لداع موضوعي.

بعد ذلك فإن الفاعل هو مستوى الصدر واليدين. لكن بتدقيق أكثر، من الواضح أن الفاعل المباشر ليس الصدر. الصدر كما عرفناه من قبل منطقيا هو الكمون لا الظهور. لم يبق إذن إلا أن يكون الفاعل المباشر بعد كل هذه المحاصرة المنطقية هو اليدان موضع الظهور.

نشدد إذن على النقاط التالية:

- المسؤول عن السرقة هو إما الجزء المعرفي من الإنسان أو الجسدي أو الروحي القوي.
- لا يسمى المحتاج جسديا سارقا ولا الجاهل بالحدود بين الهويات سارقا.
- تقع السرقة في حدود الجزء الأوسط من الإنسان، الجزء القوي الروحي لا الحاجي.
- الجزء القوي هو الجزء الكامل من الإنسان وهو مفهوم الفعل لديه.
- المسؤول عن السرقة هو إذن الإنسان في وجهه الكامل كفاعل يدور حول نفسه.
- المسؤول بشكل أدق عن السرقة هو إما الصدر أو اليدان.
- لا يمثل الصدر إلا الكمون من الجزء الفاعل بينما ترمز اليدان إلى الفاعل بوجه أدق بما الفعل ظهور.
- تقع مسؤولية السرقة بمعناها الحصري على اليدين.

نحن إذن إلى هذا الحد أمام المكاسب المهمة التالية:

- الأول أن السرقة تسفر عن نهاية منطقية للكائن تكون فيها أ مدخولة ب لاأ أو تكون فيها

لأ واقعة في حدود الهوية الخاصة ب أ والذي يعني وصل (جعل هوية واحدة) ما هو مقطوع في الأصل (حاصل كهويتين).

- الثاني أنه من الضروري أن يحصل فعل سلب يقطع من جديد ما تم وصله خطأ أي يقطع لأ عن أ.
- الثالث أن المعني بالخطإ الذي يحصل بفعل السرقة (أي الذي يصل ما هو منطقيا مقطوع) والذي يجب أن يتوجه إليه تصحيح الخطإ (قطع الموصول خطأ) هو اليدان.

ما يد السارق إذن من حيث الدلالة المنطقية، وما القطع؟ يد السارق هي الهوية لأ واقعة في حدود أ. اليد هي بالضبط العضو الذي تقع فيه دخلنة لأ على أ. اليد هي العضو الذي يتم بواسطته الخروج من الهوية أ إلى الهوية المقطوعة عنها لأ. بفعل السرقة تكون اليد قد هتكت لأ ودخلنتها في هويتها المضادة أ وتكون اليد قد حصلت على الهيئة المنطقية المتناقضة ألأ. في يد السارق تقع إذن الهوية لأ وقد شوهت بنية الهوية أ. وإذ لا تصالح ممكن بين الشيء وسلبه بما هما هويتان مقطوعتان الواحدة عن الثانية فإن قطع لأ عن أ حتمي وإن شيئا ما يجب قطعه لامحالة بشأن اليد.

من الواضح لمزيد الدقة (بعد أن كنا قد لاحظنا أن الصدر ليس الفاعل المباشر للسرقة) أنه ليس حتى الذراع فاعلا للسرقة. إن الأمر يتعلق على وجه الحصر باليد من المفصل فصاعدا. وإذا زدنا تدقيقا فإنه يتعلق بالأصابع الخمس ذات المرونة التي لا توجد إلا لدى الإنسان. هاهنا تقع الهوية لأ التي لا مناص من فصلها عن الهوية أ للسارق حتى تعود البنية المنطقية للكائن إلى طبيعتها المتفردة.

2 – الزنا، حكم التحريم وحد الجلد والرجم:

أ – الدلالة اللغوية للزنا والدلالة الإصطلاحية:

ما الزنا؟ في اللغة يشير اللفظ إلى معاني الضيق والإنحسار والإنحصار والتقلص والوقوع في استعباد شيء ما والإنغلاق.. نقرأ في لسان العرب أن العرب يقولون أزنأ فلان فلانا إلى، أي ألجأه إلى شيء واضطره إليه. نقول أيضا زنأ لمن يصعد الجبل لكون الصعود هاهنا مرهق ويجعل النفس يضيق. نقول كذلك زنأ عن الحيوان يضع رأسه في الظل المنحسر أي الظل القليل غير المتسع ليكف عن رأسه على الأقل حر الشمس إذ لا يقدر أن يكف الشمس عن كل جسمه. نقول بعد ذلك زنأ عن الإنسان يحصر بوله ويضيق به الحال على هذا النحو. يقابل الزنأ الإنطلاق والإتساع والإنتشار والتحرر والإنفتاح.

في الإسلام نقول زنا للسلوك الجنسي الذي يكون خارج حدود الزواج أي دون عقد وإشهار. لكن هذا التعريف رغم ما يبدو من دقته ينقصه بعد شرط أساس: أن يكون قد وقع بشهادات أربع (أربعة شهود أو تكرار الشهادة الواحدة أربعا). ما الزواج؟ ما العقد والإشهار؟

ما الشهادات الأربع من جهة الدلالة المنطقية للمفاهيم؟

ب – البنية المنطقية لعقد الزواج / العقد بما هو صناعة الممكن:

العقـد والإشـهار هـي الحـدود الأساسـية للزواج التـي دونها لا يكـون زواج وفوقها يبدأ التكرار:

العقد أولا لغة وكتابة تفيد أن أ وب قد صارا زوجين أي دخلا تحت مسمى الزواج. في المتـداول مـن التعريـف فـإن "الزواج لغة هو الإرتباط والإقتران، أما شـرعا فهو عقد يفيد إباحة اختـلاط الزوجيـن الواحـد بالآخر ومعاشـرتهما لبعضهما طلبا للإسـتئناس وللنسـل على الوجه المشروع". بماذا يتعلق الأمر في العقد إذن من جهة الدلالة المنطقية للأشياء؟

لا يحتوي العقد على الممارسة الجنسية ذاتها التي تأتي بعد ذلك بشكل مستقل. مع ذلك فإن الأمر يتعلق في العقد بها. بلغة أكثر دقة فإن العقد لا يحتوي فعلا السـلوك الجنسـي لكنه يحتويه على نحو ما، الشيء الذي يضعنا مباشرة بين يدي مفهوم الممكن. العقد هو إذن قرار بأن الممارسـة الجنسـية قد صارت ممكنة لا أقل من ذلك ولا أكثر. العقد قرار بشـأن الممكن أو هو أيضا صناعة الممكن بشـأن السـلوك الجنسـي بين طرفين ذكر وأنثى. قبل العقد لم يكن ثمة ممكن منطقيا أو أن ما ثمة فقط هو اللاتحدد. لكي نرسم بلغة منطقية ذلك فإن العقد هو تعين ما يكون أي أ مقابلا لما لا يكون أي لا أ بين طرفين ذكر وأنثى وذلك انطلاقا من وضع غيـر محـدد فـي الأصـل هـو اللاتناهي. قبل العقد ما هو وضع الأشـياء؟ إنه نفسـه وضعها قبل تحدد ما يكون مقابلا لما لا يكون أي اللاتحدد، اللاتناهي.

في اللاتناهي، نذكر، يوجد الشيء على نحو مطلق تماما كما أن البيت قبل إعداد مكوناته وإحضارهـا (مـن آجـر وإسـمنت وحديد ومخطط بنـاء وعمال...) هو موجود على نحو ما لكن وجوده لامحدد ولامتناه أي وجود مطلق بعيد المدى. هاهنا حيث لا تعد شروطه وحيث وجوده مطلق فحسـب هو وجود كائن غيره هو العالم نفسـه. ليس ثمة هاهنا شـخصية للبيت بل فقط شـخصية للعالـم بكليتـه حيـث البيـت مفتقد تماما وذائـب في المطلق. إن إعـداد عناصر البيت وإحضارها أي توفير شروط الإنجاز هو وحده السلوك الذي يحدث الفرق بين البيت والمطلق مـن جهـة وبيـن البيـت وشـيء آخر يمكن أن يصنـع من المطلق غير البيت. لذلـك قلنا أن هذا السـلوك هو البيت بما هو ما يكون أي الممكن مقابل شـيء آخر لا يكون من المكونات التي يكون منها البيت أعني المسـتحيل. ليس ثمة في المطلق قبل ذلك ممكن ومسـتحيل، ما يكون مقابلا لما لا يكون، وذلك لاتساع المطلق لكل شيء.

بواسطة العقد فإن الجنس أ (الذكر) يصبح ممكنا بالنسبة للجنس ب (الأنثى) أي يكون (حـلال) مقابـل جنـس ج لا يكـون (حـرام) لهذا أو ذاك. قبل العقد فإنه لا شـيء يكون ل أ أو ل ب كما أنه قبل توفير شروط البيت لا يمكننا الحديث عن أن البيت يملك قواما ما بل فقط

المطلق. هاهنا أيضا فإن العلاقة الجنسية فاقدة لكل قوام ممكن لأن الوحيد الذي يملك قواما هاهنا هو المطلق أي اللاتحدد، اللاعلاقة.

ج – الزنا بتعريف منطقي / الزنا كوقوع للفعل دون انعقاد للممكن / الزنا كوقوع للفعل من حيث انعقاد ضده / الزنا كموضوع للشهادة الرباعية:

بدون انعقاد الممكن نكون منطقيا في المطلق حيث كل شيء للمطلق بمعنى أننا لا نمتلك شيئا لأن كل من سوانا يمتلكه أيضا. مع انعقاد الممكن فإن اللاتحدد الذي للكائن ينتهي أي حضوره في المطلق، لكن أيضا بانعقاد الممكن ينعقد سلبا الممكن المقابل. إننا نكون إذن بصدد علاقة جنسية ما إما قبالة المطلق الذي لا يمتلك فيه أحد حقا عدا المطلق نفسه وإما قبالة متعين ثان لا نمتلك فيه حقا مادام العقد قد تم على نحو مغاير. يجب أن ننتبه إلى أنه حيث لا تتوفر شروط الشيء ليبدأ باتخاذ مكان في الوجود، هناك بالضبط يقع كائن آخر هو اللاتحدد أي شيء آخر هو بالنسبة لما تم عقده لا يكون (حرام) أيضا. أما إذا توفرت شروط الشيء فإن كائنا ضدا يكون قد سلب وأصبح هو الآخر ممتنعا (حراما).

ثمة لذلك محرمان واضحان على الشيء: الأول قبل أن ينعقد بشأنه ممكن، هنالك يقع المطلق الذي ليس له أن يكونه لأنه اللاتحدد بالنسبة له؛ الثاني حينما ينعقد الممكن وينفك ممكن آخر. ماذا يعني ذلك بشأن ما نحن بصدده؟ ذلك يعني أن من لم ينعقد حوله السلوك الجنسي في شكل زواج يصبح مستحيلا بالنسبة للزوجين، من ثمة حرمة سلوك جنسي مع غير المنعقد حوله الكتاب أي غير الزوجة بالنسبة للزوج وغير الزوج بالنسبة للزوجة. ثم إن ذلك يعني أيضا أنه ما لم ينعقد القرار أولا بشأن زوج بالنسبة للمرأة وبشأن زوجة بالنسبة للرجل فإن وضع الكائن أنه بعد غير قائم تماما وإنما هناك يقع كائن مطلق لديه كل زوج هو ممكن لكل زوجة والعكس. ليس ثمة هاهنا ربط بين ممكن وآخر بعد، من ثمة حرمة المعالقة الجنسية تماما كما أنه في حالة الإنعقاد السالب ثمة ربط سالب لكل صاحب عقد زواج مع غير من له معه عقد، من ثمة الحرمة من جديد.

بحسب المثال المقرب الذي ضربناه آنفا فإن البيت قبل إحضار مكوناته أي وهو متناثر بعد في المطلق، لا يمكن التعاطي معه كبيت في وضعه المطلق لأن وضعه المطلق هو أيضا شيء آخر غير البيت وليس بيتا فقط. إنه محرم أن يتعاطى مع المطلق كبيت لكون المطلق يحتوي أيضا اللابيت. هكذا أيضا فإنه إذا تم الإعداد للبيت بإحضار مكوناته فإن استعمال هذه المكونات (التي هي لصناعة بيت) بغاية صناعة سيارة أو هاتف يصبح لاغيا ويحرم ذلك لكونه مستحيل وكونه اقتحام لشروط البيت مساحة غير التي هي لها.

العقد بالمثل هو فقط ما يقع في حدوده ممكن العلاقة الجنسية بين أ وب. قبل العقد، العلاقة لامتناهية فقط أي هي متساوية بين أ وب أو أ وج أو أ ود.. أو بلغة أخرى إن أيا من

هـذه العلاقـات ليسـت أحـق من الأخرى في الوجود، من ثمـة فإن وقوع الواحدة دون الأخرى تسلط على الثانية الممكنة أيضا في مستوى المطلق. كذلك الأمر مع حصول العقد بين أ وب مثـلا فـإن ذلـك لا يكـون إلا لسـلبه بيـن أ وج..، مـن ثمة فإن وقوع العلاقة الجنسـية بين أ وج مستحيل بحكم أنه الشرط السالب لوقوع العلاقة بين أ وب، وهكذا دواليك. ما الزنا إذن؟

هـو وقـوع العلاقـة الجنسـية كفعل دون قيامها أولا كممكن، الشـيء الـذي يعني افتراض المطلق كممكن لها في حين أن المطلق ممكن كل علاقة غيرها أيضا. الزنا هاهنا هو إذن افتراض المطلـق ممكـن علاقة مخصوصة، الشـيء الذي يعنـي افتراض المطلق هو عينه المخصوص أو هـو أيضـا اسـتحواذ خصوصيـة علـى المطلق وتماهيها معه. الأمر شـبيه بأرض تكون ملكا عاما فيتصرف فيها أحدهم دون سلوك متوسط بين العام والخاص يحيل جزءا من العام إلى خاص. إن سـلوك التخصيص هو الشـرط الوحيد الذي يصبح به شـيء ما عام – يصبح خاصا. بحسـب المقـولات المنطقيـة التـي نفكـر مـن خلالها فإنه لا يمكن المرور مـن الكلي (حيث كل عنصر هـو الآخـر) إلـى المتفـرد (حيـث كل عنصـر هو غير الآخر) إلا بتوسـط الهوهـو (حيث الهوية والإختلاف واحد). أما إذا افترضنا غياب هذا السلوك وتصرفت خصوصية ما في الملك العام فإن هذا يعني افتراض العام والخاص شيئا واحدا أي الكلي والمتفرد ونفي الهوهو تماما. الزنا أيضا هو افتراض مسـاحة سـالبة للحركة أو علاقة سـالبة تكون قد نفيت بواسـطة عقد / انعقاد الممكن – افتراضها كمساحة موجبة وممكنة.

نفهم هكذا أن العقد بما هو صناعة الممكن هو الوسيط بين المطلق والتعين، بين الكلي والمتفـرد وهـو مـن ثمـة مفهـوم الهوهو في بنية الكائـن والذي تكتمل به الصـورة الدقيقة لهذه البنية وأن الزنا هو المرور بدون توسـط من المطلق إلى المتفرد الشـيء الذي يعني عدم اعتبار الفـرق بيـن أبعـاد الكائـن هـذه والتصرف في المطلق كما لو أنـه الخصوصي. لكن لنلاحظ هنا أن المطلـق بتحولـه غيـر المتوسـط إلـى المتفـرد لا يحصل علـى لحظة تهيئة لـه لقبول المتفرد بارتياح. ولأن التوسـط هو ما يخلق لحظة يتنسـب فيها المطلق ويتسـع فيها المتفرد معا (لحظة الهوهـو) لتصبـح النقلـة بينهمـا ممكنـة فإن غياب التوسـط وصناعة الممكن تجعـل العلاقة بين المطلق والمتفرد عسـيرة بحكم محاولة جعل المطلق في الحدود الضيقة للمتفرد الشـيء الذي يعني حصره وخنقه.. الأمر شبيه هنا بالإنتقال من وضع السعة في شأن ما إلى وضع المحدودية الشيء الذي يعني الإحساس بحالة الضيق والإنحصار. لكن العقد أيضا حسر للعلاقة الجنسية دون علاقـات أخـرى ممكنـة تصبـح سـالبة ويصبـح التحرك في حدودها تحـركا في الضيق من العلاقـات. لنتذكـر هنـا المعنـى اللغوي أعلاه للزنا. أليس الزنا انحسـارا في وضع الفعل لما لا يتهيأ أولا في الممكن أي لما يمر دون توسط من اللاتناهي إلى التعين؟

الأمر مختلف حينما توضع بين اللحظتين لحظة نتعود فيها كل مرة على الوضع الجديد

قبل الدخول فيه وهي لحظة صناعة الممكن أو لحظة العقد.

بعد ذلك فإن كل ذلك يجب أن يعاد أربع مرات في الشهادة عليه. لماذا؟ تعني الشهادة أن يكـون موضوعهـا حدثـا غيـر مباشـر وإلا لما احتاج شـهادة عليه بل فقط حضوره المباشـر. الشهادة على الزنا تقتضي إذن أن يكون الحدث نفسه قد تم خفية ودون علم للكلي كما سنرى. غير أن كل هذا لا يحدث مشكلا منطقيا إذ قد تحصل عملية الزنا بكل فصولها وتفاصيلها في السرية التامة ودون أي إرباك منطقي للكلي، فلا تحصل على اسمها كزنا بالمرة. إن معنى الزنا يبدأ حينما ترد العلاقة الجنسية إلى علم الكلي بعديا وهي غير سابقة قبل في علمه. ثمة لذلك ظهور ضروري للعلاقة الجنسـية إلى علم الكلي هو الذي يحدث التناقض المنطقي الذي نبرر به في كل مرة معنى المشكل كما نبرر بزواله معنى الحل لا شيء آخر.

غيـر أن الشـهادة علـى غائـب مرتهنة للمكونات المنطقية للبرهـان والتي وحدها تعلل لم تكون الشهادات أربعا. لنذكر أن شروط المقدمات البرهانية التي تجعل النتيجة ممكنة على نحو قرار علمي هي التالية (ولنعدها):

أ هي ب

ب هي ج

إنـه بهـذه الحـدود فقـط في الحد الأدنى يمكننا اسـتخراج النتيجـة أي أ هي ج. لكنه من الواضح أن الحدود الضرورية للمقدمات هي بوضوح كبير بعدد الأربعة: أ، ب'، ب''، ج. إنه مـن البيـن أن البـاء ليسـت هي نفسـها في الحالتين لأنها في الحالـة الأولى هي وجهها المرتبط ب أ وفي الحالة الثانية هي وجهها المرتبط ب ج. ولنفترض أن الباء هي نفسها فإن استخراج النتيجة لن يكون إلا توتولوجيا إذ ستكون النتيجة معلومة بالمطلق في المقدمات.

لذلك نفترض بثقة كبيرة أن الشـهادات الأربع هي اسـتجماع الحدود الأربعة للمقدمات المنطقيـة التـي إذا توفـرت أصبـح من الممكن تقرير النتيجة (وهي هنا حدوث فعل الزنا) تماما كما يكون ضروريا إذا التأمت المقدمات في البرهان متمثلة في الحدود الأربعة أن تخرج النتيجة وتتقرر.

د – زنا غير المحصن بما هو اعتداء على الممكن / زنا المحصن بما هو اعتداء على السلب / الإعتداء على السلب بما هو الإعتداء الأخطر:

يصبح الآن من الممكن أن نفهم معنى تحريم الزنا كما يلي:

يحرم على المرء الدخول في علاقة جنسية بدون عقد تماما لأن ذلك يعني منطقيا القيام بفعـل بـدون ممكـن للفعـل وهو ما يعني أيضا المرور مباشـرة من المطلق إلى الفعل أي اعتبار المطلق نفسه فعلا، الشيء الذي يعني الخلط بين مفهوم الكلي ومفهوم المتفرد وتلاشي مفهوم الهوهو تماما. يحرم أيضا الدخول في علاقة جنسية مع وجود عقد معاكس لأن ذلك يعني أن

نعتبر الشيء سلبه وهو محال منطقيا. الفرق هنا منطقيا هو فرق من يعتدي على الممكن أي الكلي ومن يعتدي على السلب أي على خصوصية ثانية نكون معها في علاقة تسالب. الحرام هو إذن في العلاقة الجنسية بالتعريف المنطقي إما الوجود المطلق للشيء حيث هو غير متميز وحيث هو متساو وكل شيء أي حيث الحق هناك هو المطلق، اللاتحدد لا هذا الشيء أو ذاك – هاهنا حرمة الكلي ولا حق لأي خصوصي أن يدعي امتلاك شيء – وإما الوجود الضدي، السالب أو الشبيه الذي ينازعنا الهوية نفسها فيكون سلبا. الفرق هنا هو بين من يقيم علاقة جنسية وهو غير مالك لأي عقد على الإطلاق وبين من يقيم علاقة جنسية وهو يمتلك علاقة ثانية غيرها. إن الإسلام يعتبر جريمة أكبر الدخول في علاقة جنسية لمن يمتلك علاقة غيرها أي بالنسبة للمحصن وهي أهون بالنسبة لمن يقيم علاقة جنسية في المطلق. ما التعليل المنطقي لذلك؟ لماذا يكون الإعتداء على الممكن أهون من الإعتداء على السلب؟

لأن الممكن، رغم أنه كلي وليس حقا خصوصيا لنا، إلا أن لنا مع ذلك حظا فيه بمثل ما لكل خصوصية الحظ فيه. مثلا لو افترضنا أن الكلي هو العدد 5 وكنا خمسة أفراد فإن اعتدائي كفرد على العدد 5 جريمة بنسبة 5/ 4 لأن الخمس المتبقي ملك لي بما أن العدد 5 لي فيه حظ ما. بالمقابل فإن السلب أعني سلبنا ليس لنا فيه أي حظ بما هو حظ متعين لغيرنا. مثلا إذا تمت بعد قسمة العدد 5 إلى 2 هي لنا و3 هي لغيرنا فإن العدد 3 قد أصبح سلبا مطلقا بالنسبة لنا وليس كما كان الحال مع العدد 5 قبل قسمته سلب نسبي. هكذا إذن فإن العدد 3 يصبح بالنسبة لمن حصل على العدد 2 مملوكا لديه بنسبة 0 والعكس صحيح. من ثمة فإن اعتداءنا على الممكن 5 يحتوي جزءا من الحق بالنسبة لنا بينما اعتداؤنا على المتعين 3 لا يحتوي أي حق على الإطلاق. بحسب المشكل الجنسي الذي نحن بصدده فإن إقامة علاقة جنسية من حيث أننا لم ندخل بعد في أي عقد اعتداء على الكلي الذي لنا فيه على أية حال حق ما أي نسبة منه بينما إقامة العلاقة نفسها من حيث أننا في عقد متعين غيرها هو اعتداء على الغير الذي ليس لنا فيه أي حق ولا نمتلك معه أي نسبة في ما يملك بل أننا قائمون جميعا نحن وإياه بعضنا في سلب بعض. لذلك يغلظ الإسلام عقوبة الزاني من الجلد بالنسبة للحالة الأولى إلى الرجم حتى الموت بالنسبة للحالة الثانية. لماذا الجلد؟ لماذا 100 جلدة بالذات؟ ثم لماذا الرجم؟ ولماذا إلى حد الموت؟

هـ – الجلد كنفي للممكن المتعين كفعل / الرجم كنفي للسلب المتعين كموجب:

لنذكر أولا أن العقوبة سلب لما يكون قد ثبت والأصل أن لا يثبت. ما تنجزه العقوبة هو إعادة المثبت بغير حق إلى وضعه غير المثبت. ما الذي يثبت بالضبط بغير وجه حق بواسطة العلاقة الجنسية التي تقام في المطلق أو في وجود عقد غيرها؟

بواسطة العلاقة الجنسية التي تكون في المطلق فإن التعين يكون هنا بدون ممكن في

مستوى المطلق نفسه أو يكون أيضا احتلالا لموقع المطلق لكن دون وجود سالب له في التعين أما بواسطة العلاقة الجنسية التي تكون في وجود عقد غيرها فإن التعين يكون في سلبه أي ليس فقط حيث هو ممكن فحسب بل وأكثر من ذلك حيث هو منفي أصلا. بالكتابة المنطقية فإن أ يتعاطى في الحالة الأولى مع اليكون مطلقا كما لو أنه كائن في حين أنه يتعاطى في الحالة الثانية مع السلب لاأ كما لو أنه موجب أ. من الواضح منطقيا أن القضية "أ ناجح في الإمتحان" حينما تكون النتيجة قد أعلنت بالسلب أي بعدم نجاحه أخطأ من القضية "أ ناجح في الإمتحان" حينما لا تكون النتيجة قد أعلنت بعد. في الحالة الأولى فإن القضية خاطئة أما في الثانية فإن القضية ممكن خاطئة فحسب أي ممكن صحيحة. لذلك فإنه في حالة القضية التي تقال حول الممكن حيث نسبة الصحة ممكنة على السواء ونسبة الخطإ، هاهنا لا معنى لأن تنفى القضية بالتمام بما أنها ببساطة ممكنة رغم أنه غير متأكدة. أما في حالة القضية التي تقال حول فعل سالب أي حول ضدها المتعين وتقال بالإثبات فإنه من غير الممكن هاهنا الحفاظ على القضية مثبتة بما أن ضدها هو الذي يحتل موقع الإثبات الشيء الذي يعني ضرورة سلبها على الفور.

في حالة العلاقة الجنسية في وجود عقد قائم أي قبالة السلب فإن الأمر يتعلق هنا بإثبات هو فعليا منفي أو هو نفي. لذلك فإنه لا حل هاهنا إلا بسلب ما تم إثباته وهو فعليا نفي، سلبه سلبا مطلقا. لا يمكن أن نجد موضعا وسطا في هذا المستوى في الوضع السالب للشيء بين إثباته ونفيه. إنه هاهنا نفي فقط لا يتسع لغيره أي لإثبات مضاد على خلاف الحال في الممكن الذي يتسع لإثباتين متعاكسين ويحصل كل منهما على نسبة ممكنة من الكلي. إنه في حالة إثبات العلاقة الجنسية أ بواسطة العقد وتكون العلاقة لاأ منفية لا فقط ممكنة مطلقا، هاهنا فإن إثبات لاأ يكون مستحيلا أي فاقدا لأي نسبة من الوجود الممكن. من ثمة ضرورة الإعدام منطقيا للإثبات الذي يخالف العقد بما هذا العقد وحده المثبت سالبا لضده. ثمة إذن منطقيا إمكانية واسعة للحديث عن النفي المطلق بوقوع علاقة جنسية ثانية في الحالة التي يكون فيها عقد قائم وهي التي يترجمها عدم إمكانية إيجاد إثبات للشيء في مستوى سلبه نفسه.

يعني الموت بالمقابل أن تنفى الحياة عن كائن حي ما. ما الحياة؟ وماذا يعني أن نموت؟ تتمثل الدرجة الدنيا من الحياة التي دونها الموت (دون المضي إلى الدرجات القصوى التي تتكرر فيها أشكال الحياة) – تتمثل في القابلية للتغذي واستنشاق الهواء. يتعلق الأمر هنا بوضوح بالجسد لا بالمعرفة أولا ولا بالقوة. المعنى أنه يمكن أن نسمي حيا حتى الفاقد للمعرفة أو الغائب عن الوعي كما نسمي حيا من لا يزال غير مقتدر على ممارسة القوة أي على الفعل أو حتى من لا يتعلق به ذلك أصلا. نسمي حيا حتى الصغير في أول لحظات انفعاله بعيدا عن المعرفة بعد وبعيدا عن الفعل. الحياة إثبات متعلق بالجسد لا بالمعرفة ولا بالقوة إلا بدرجة ثانية من جهة التعرض لذلك بوساطة الجسد. الموت بالمقابل نفي للجسد بنفي شروط الحياة

المذكورة لديه. لماذا ينفى الجسد كلية في حالة العلاقة الجنسية مع وجود عقد قائم؟ أن يكون هنالك نفي قاطع ما فذلك ما لاحظناه من قبل موضعه في بنية الكائن، لكن لماذا الموت على وجه الدقة ونفي الجسد جملة؟

لأن الذي أثبت خطأ بحالة العلاقة الجنسية في وجود العقد أي الذي أثبت في وضع النفي هو الجسد جملة. ما معنى ذلك؟ لقد لاحظنا من قبل خلال الحديث عن الطهارة أن العلاقة الجنسية، في مستوى الجسد نفسه، ليست كالعلاقة الغذائية من جهة كونها تتعلق بكلية الجسد. من ثمة كان السلب الذي يحصل بخروج المني يمس الجسد برمته الشيء الذي يستدعي الغسل أي سكب الماء على الجسد كله. يتعلق الأمر إذن في العلاقة الجنسية عامة بسؤال الجسد كله (على خلاف الحدث الأصغر حيث يقع في السلب جزء فحسب من الجسد).

بعد ذلك فإن الجسد برمته لم يقع في السلب النسبي مثلما لاحظنا والذي يكون في حالة الإعتداء على الممكن بل هو وقع في السلب التام حين تم الإعتداء على الضد أي حيث نفيه المطلق. الجسد إذن كله يصبح في هذه الحالة متعينا إيجابا في الوضع الذي لا يمكنه فيه إلا أن يكون سلبا خالصا أي لامتعين. ثمة هاهنا على الأقل عنصران للفهم:

الأول أن العلاقة الجنسية تتعلق بكلية الجسد.

والثاني أن النفي في حالة العلاقة الجنسية مع العقد يجب أن يكون نفيا مطلقا للجسد، من ثمة معنى الموت هاهنا، الشيء الذي يختلف عن النفي النسبي بحالة العلاقة الجنسية في غياب عقد ما.

حيث العلاقة الجنسية إعتداء على الممكن فحسب لا على الغير فإن الجسد لا يكون هنا قد أثبت نفيا مطلقا بل يكون فحسب قد أثبت ما لم يثبت بعد والذي قد يكون إذا ثبت من محمولاته هو. لا يتعلق الأمر هنا بأن ننفي مطلقا عن الجسد ما أثبته بغير وجه حق بل فقط أن ننفي عنه أنه ثابت له فعلا (والحال أنه ممكنا ثابت له ولغيره). يرتكب الجسد بحالة العلاقة الجنسية هنا كما ذكرنا من قبل جريمة بحق الممكن لا بحق السلب أي المتعين الآخر معه. لذلك، ولأن الممكن يحتمل العلاقة الجنسية بدرجة دنيا رغم أنها بعد غير فعلية، فإن العلاقة الجنسية هاهنا تعيين في وجه الممكن وهو غير متعين. لا يتعلق الأمر هنا بتعيين الضد أي ما هو متعين سلبا وبشكل مغاير حتى تكون ضرورة النفي المطلق للحياة بل بتعيين ما ليس بعد متعينا (وهو ليس ضرورة ضدا). ولأن الأمر لا يتعلق بالضد بل فقط بالكلي والممكن، ولأن هذا لا ينفي التعينات مثلما تنفي التعينات بعضها بعضا موجبها وسالبها، فإن القيام بعلاقة جنسية حيث لا يكون عقد ما قائم لا تستدعي نفيا مطلقا (بالقتل) بل نفي نسبي هو ما يتمثل فحسب في الجلد. ما الجلد؟ ولماذا العدد المحدد ب100 منه؟

لنقل أولا أن الجلد نفسه متعلق بكلية الجسد تماما كما هو الشأن في كل مرة يتعلق الأمر

بالعلاقة الجنسية مثلما لاحظنا من قبل. ومثلما يكون الغسل (من الجنابة) بسكب الماء على كلية الجسد ويكون القتل في حالة رجم المحصن سلبا لكلية الجسد من الوجود فإن الجلد نفسه يكون بأن يطاول كلية الجسد أي أن يتوزع على جميع بقاع الجسد. العلة في ذلك دائما هي تعلق السلوك الجنسي بالبدن كله ومشاركته فيه على خلاف الحدث الأصغر أو غير ذلك من موجبات التطهر.

بعد ذلك فإن الجلد محدد في القرآن الكريم بوضوح: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور 1 – 2). يشدد الله تعالى على طائفة من المؤمنين تشهد الجلد، لماذا؟ الطائفة من المؤمنين هي الجماعة أو هي الكلي أو هي الممكن نفسه الذي تم الإعتداء عليه بعدم إحضاره في الأول ليشهد على العملية الجنسية في شكل عقد وإشهار. إنه الممكن الذي لم يتم عقده في الأول وتمت "خيانته" يأتي هنا ليأخذ الحق الذي افتك منه. واضح أنه لن يأخذ الحق بيديه بما أن عملية الجلد قد ينفذها فرد واحد. إنه فقط سيشهد أي سيأخذ حقه بعينيه. بأي معنى؟

نذكر أن العقد في الأول تشهد عليه الجماعة أي الكلي بعينيها فقط أي بإدخاله في علمها بما يعني من سؤال المعرفة. وواضح هنا أن الخرق الذي تم بإقامة علاقة جنسية دون علم الكلي أي دون عقد هو خرق في المعرفة بذلك بالنسبة للجماعة رغم أن نمط الجريمة مسؤول عنه الجسد الذي اعتدى وليس العقل أي الرغبات الجسدية الخالصة. ما الذي يحصل في العلم بالنسبة للكلي أو أيضا ما الذي يحصل في الكلي حينما لا يحاط علما بالعملية الجنسية بين طرفين؟ إنه يظل مسجلا لديه الوجود المطلق لها فقط أي كونها ممكنة على الإطلاق من بين علاقات أخرى لامتناهية ممكنة. ما الذي يحصل كمشكل منطقي حينما لا يحاط الكلي علما بعلاقة جنسية ما؟

يحصل هاهنا تداخل منطقي بين التعينات لأن الكلي هو هنا الإحداثية التي ترصد من خلالها التعينات موجبها وسالبها. مثال: في نسق لغوي ما فإن كل لفظ يحصل على دلالة محددة لا تتناقض داخل النسق عينه كما لا تتكرر. إن لفظ "شجرة" مثلا في العربية يشير إلى موضوعه المعلوم الذي لا يمكن داخل اللغة نفسها تسميته بـ "حجر" أو غيره كما لا يمكن أن يشار إلى موضوع آخر غير الشجرة بالإسم نفسه[1]. إن الوعي الواحد لا يقبل أن يناقض

(1) لا يمكن الإعتراض هنا بكون الإسم الواحد قد يشير إلى موضوعات مختلفة لأن المعنى هناك هو أن الإسم نفسه يأخذ هيئات عدة وظهورات، وذلك ممكن بلا ريب. كما لا يمكن الإعتراض بكون الموضوع الواحد قد يشار إليه باسمين لأن المعنى هناك هو أن الموضوع يؤخذ من جهات متعددة

نفسه بأن يشير باسم واحد إلى شيئين أو باسمين إلى موضوع واحد. لا يعني هذا فقدان الثراء والحيوية في العالم بل فقط انضباط كل ذلك نفسه إلى القانون والصرامة العلمية.

لنفترض الآن العكس أعني أن لا نكون بصدد اللغة الواحدة أي بصدد وحدة الإحداثية. إنه لا شيء يمنع هاهنا أن يشار في لغة إلى شيء باسم معاكس للذي يشار له به في اللغة الثانية. يظهر ذلك خاصة بين اللهجات حيث يمكن أن يشير لفظ إلى معنى مستهجن في لهجة ويكون في الثانية معنى مقبولا. المهم أن وحدة الإحداثية هي الضمانة الوحيدة لعدم وقوع التناقض بشأن استخدام المفردات. إن هذه الوحدة هي التي تمنع إذا تم إطلاق اسم على الموضوع 1 أن يعاد ليطلق هو نفسه على الموضوع 2. ليس ثمة أي مانع للتناقض واختلاط المعاني وسقوط العلمية عدا وحدة الإحداثية أي وجود كلي يخترق كل المسميات الجزئية.

بشأن العلاقة الجنسية التي لا يكون الكلي قد أحاط بها علما وكانت قد تعينت بنفسها على هيئة أ مثلا (مثل أن يسمي أحدهم موضوعا أولا شجرة دون أن يكون على علم بما تعين في اللغة على نحو كلي) فإنه حينما يمر الكلي بها لتعيينها سيسميها في سياق الفروق العامة بين العلاقات التي لديه د أو ف مثلا أي أنه لن يسميها إلا على سبيل المصادفة الخارقة أ مثلما سمت هي نفسها. النتيجة أننا سنحصل داخل الكلي الواحد على الموضوع نفسه مسمى أ ود أو ف، إلخ.، الشيء الذي يعني انخرام العلمية بانخرام التوازن بين الكلي والمتفرد وانخرام بنية الكائن جملة.

ليس ثمة هاهنا غير حل واحد – سلب العلاقة التي تعينت خارج الكلي تماما كما تسلب التسمية التي سماها الفرد بنفسه خارج الكلي وأحدث بواسطتها خرقا فيه. واضح أن ثمة فعلا سالبا يجب أن يأتي على العلاقة الجنسية التي تعينت دون علم الكلي أي دون أن يكون الكلي قد وضعها موضعها من النسق برمته على هيئة أ لاب لاج.. لكن لماذا الجلد هنا ولماذا الرجم حين القضاء بالموت في حالة العلاقة الجنسية بوجود عقد؟

و – الفرق المنطقي بين الجلد (السوط) والرجم (الحجر) / حركة السوط بما هي تنافي موصول بين أ و أ؛ حركة الحجر بما هي تنافي مطلق بين أ وب:

الجلد سلب يكون بواسطة جسم طولي الشكل (عصا – سوط) أي جسم له حدان، الشيء الذي يعني أيضا أنه جسم له هيئة الخط. الرجم سلب يكون بواسطة جسم غير طولي إلا من جهة غير الضروري فيه. أما من حيث الضروري فهو جسم غير ذي حدين، الشيء الذي يعني أنه جسم له هيئة النقطة (حجر – حصى). هذا لا يعني أن العصا والسوط لا يمكن استخدامهما للرجم أي رميهما ولكن ذلك لا يكون هو نفسه إلا إذا تمت معاملتهما معاملة الحجر وتم إخفاء الخاصية الخطية لهما الشيء الذي لا يكون إلا بصعوبة ومشقة. هكذا الشأن أيضا مع

وليس في هذا إشارة إلى موضوع واحد باسمين بل إلى موضوعين.

الحجر الذي يمكن هو الآخر أن يستخدم لمسكه والجلد به غير أن ذلك لا يكون إلا إذا عومل الحجر معاملة العصا، الشيء الذي لا يحصل إلا بمشقة بالغة. يظل لذلك الفرق قائما بين ماهية الحجر كنقطة أي الرجم وماهية السوط كخط أي الجلد.

الرجم هو السلب بواسطة النقطة / الحجر بينما الجلد هو السلب بواسطة الخط / العصا أو السوط. من الواضح أن خاصية السلب هنا وهناك ليست واحدة. السلب بواسطة الحجر يستوجب ضرورة أن يخرج السالب (الحجر) من يد الفاعل حتى يبلغ المسلوب. ثمة هاهنا انقطاع ضروري للحجر عن اليد التي تدفعه حتى يبلغ الموضوع المقصود بالسلب. بلغة أخرى من الضروري أن يختلف وضع الحجر كنقطة بين نقطتين منقطعتين الواحدة عن الثانية، الشيء الذي يعني أن يثبت أن السلب تنجزه نقطة مقابل نقطة ثانية أعني نقطتان متمايزتان في المكان. يتأكد ذلك أيضا من جهة كون التمييز يقع أيضا داخل الزمان بين لحظة أولى يكون فيها الحجر في النقطة الأولى (اليد) ولحظة ثانية مختلفة ضرورة يكون فيها الحجر في النقطة الثانية (الموضوع المسلوب). لا يمكن أن نتوقع هنا بأي حال أن يحدث السلب إلا في لحظتين متمايزتين تماما كما أن النقطتين المكانيتين متمايزتان. إن الأمر مختلف تماما بحالة الجلد.

إن السوط لا ينقطع مثل الحجر عن اليد حتى يتمكن من بلوغ الموضوع المسلوب. إن التواصل هنا مؤكد بين حدي السلب على نحو يكون فيه السالب (السوط / العصا) يمد بطرف نحو الفاعل وبطرف ثان نحو المسلوب أي على هيئة خط واصل في المكان. من ثمة فإن السوط لا يكون في اللحظة الأولى في يد الفاعل وفي لحظة ثانية على جسد المفعول به بل هو يجب أن يكون في اللحظة الواحدة منفعلا (في علاقة باليد الفاعلة) وفاعلا (في علاقة بالموضوع المسلوب). وحتى وإن كانت اليد هي البادئة بالفعل إذ تتحرك أولا ليتحرك السوط وينفعل الجسم المسلوب، فإن اليد لا تكف عن فعلها (مثلما تكف في عملية الرجم) قبل أن يبلغ الحجر هدفه بل هي تعد كل ذلك لتبلغ لحظة أكيدة تكون فيها هي الفاعلة في الطرف الأول للسوط والجسم المسلوب، مفعولا في الطرف الثاني. هاهنا المكان متصل بواسطة السوط الذي يربط النقطتين الفاعلة والمنفعلة والزمان متصل بواسطة اللحظة الواحدة التي يكون فيها معا طرف فاعلا وثان منفعلا. أي معنى منطقي إذن لهذا الفرق بين الرجم والجلد؟

نذكر أن النقطة بحسب المقولات المركزية التي نفكر بواسطتها هنا هي ما به يتميز الشيء عن غيره أي العلاقة أ – ب؛ الخط هو ما به يتميز الشيء عن شبيهه أي العلاقة أ' – أ"؛ الدائرة هي ما به يتمبز الشيء عن نفسه أي العلاقة أ – أ. واضح هكذا أن الأمر في الرجم يتعلق، بما هو سؤال النقطة (الحجر، الهيئة المنقطعة التي تكونها عملية الرجم الذي يكون بتشكيل نقطتين متمايزتين تماما في المكان والزمان..) بالعلاقة الخارجية أ – ب أي بمشكل الشيء وغيره في حين أن الأمر في الجلد يتعلق، بما هو سؤال الخط (السوط، الهيئة المتصلة التي تشكلها عملية

الضرب..) بالعلاقة أ' – أ" أي بمشكل الشيء وشبيهه. نستنتج هنا مؤقتا أن السلب بحالة الرجم سلب للغير في حين أنه في حالة الجلد سلب للشبيه. بأي معنى؟

لقد لاحظنا من قبل أن الرجم يتعلق فقط بالحالة التي يكون فيها الزنا قد وقع في وجود عقد ما مغاير ويكون إلى حد الموت أي دون عدد محدد للحجر الذي يتم به الرجم. بالمقابل فإن الجلد يتعلق بالحالة التي يكون فيها الزنا في غياب عقد ما للزاني آخر ويكون محدودا في عدده ولا يبلغ حد الموت. من المفيد أن نقارن هنا الحدة العالية التي يكون عليها الرجم أي الشدة التي يؤخذ بها مع بنيته المتباعدة بقيامها بين نقطتين متنافرتين والحركة المنقطعة للحجر وأن نقارن بالمقابل الحدة المتوسطة التي يكون عليها الجلد مع البنية المتقاربة له على هيئة خط والحركة المتصلة للسوط. لنتذكر معاني السلب التي أوردناها بصدد الحج.

لقد قلنا أن السلب الذي يقع بين عرفة والمشعر الحرام سلب مطلق يتم بالتنافر (النفرة) بين نقطتين وهو لذلك النفي مقابل الإثبات. بعد ذلك فإن السلب الذي يقع بين الصفا والمروة ليس له معنى النفي بل معنى الحاجة في معنى كونه سلب يمكن رأبه أو هو حاجة تقابلها التلبية. الأول سلب مطلق يشكل نقاطا والثاني سلب واسع فقط دون بلوغ المطلق ويشكل خطا بما يعني أن الأول هو ببساطة سلب للغير والثاني سلب للشبيه (الحاجيات). لنراجع الفرق بين الرجم والجلد ولنقارن.

الرجم سلب على مسافة ويبلغ حد الموت بينما الجلد سلب متصل ولا يبلغ غير الإيلام. الرجم سلب يقصي تماما بينما الجلد سلب يقصي على نحو ليستقبل على نحو ثان. الرجم سلب يتعلق بمن يعتدي على سلب الشيء لا على ممكنه في حين يتعلق الجلد كسلب بمن يعتدي على الممكن. لقد لاحظنا من قبل أنه في سلبنا نكون معدومين تماما بينما في ممكننا نكون في الدرجة الصفر لوجودنا. سلبنا، ضدنا هو لذلك الآخر أي الحد ب بالنسبة لنا ك أ والذي ينفصل عنا بواسطة فضاء في حين أن ممكناتنا هي ذاتنا المشابهة أي أ" بالنسبة لنا ك أ' والتي ترتبط بنا بواسطة الكلي الجامع لنا معا.

نفهم الآن أن الرجم سلب للتعين غير الحق الذي يوقعنا في غيرنا أي في سلبنا ولا مصالحة لنا مع سلبنا إلا بسلبه هو مطلقا، من ثمة الرجم. أما الجلد فهو سلب للتعين غير الحق الذي يوقعنا في ممكننا فحسب والذي لنا معه نسبة من المصالحة بما أننا إياه بشكل ما نسلب عنه فقط ما هو غيرنا في الممكن نفسه. بقي، لماذا مائة جلدة؟

ي – عدد الجلدات بما هو عدد الحدود المنطقية للكائن:

* تذكير برمي الجمرات: لنحاول أن نقارب المسألة قليلا من خلال رمي الجمرات في الحج، وليكن السؤال: ماعدد الجمرات التي ترمى هناك وما ماهيتها المنطقية؟ نذكر أنه بالعودة من مزدلفة أي من المشعر الحرام الذي عرفناه بالسلب يتخذ السلوك الحجي في منى

هيئة سالبة بالكامل: رمي الجمرات، النحر، الحلق أو التقصير ثم التحلل الأصغر. واضح أن كل السلوكات هنا سالبة (للعدو – الشيطان، لكائن حي، للشعر، للباس). لنركز الإهتمام حول الجمرات. يتم بالعودة من المشعر الحرام رمي جمرة العقبة بسبع حصيات. بعد طواف الإفاضة يتم رمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق بسبع حصيات كل واحدة أي 7 × 3 = 21. تتكرر هذه العملية نفسها ثلاثة أيام في الأفضل أي 21 × 3 = 63. العدد الجملي لرمي الجمرات يكون إذن 63 + 7 = 70. لنحاول الآن أن نسمي بشكل أدق بأسمائها المنطقية كل رمية للجمرات وليكن ذلك بتمييز مختلف الفروق هاهنا.

كنا قد سجلنا من قبل أن رمي الجمرات يقع ضمن علاقات ثلاث محددة أ – ب / أ' – أ" / أ – أ مع اعتبار اختلاف الإحداثيات التي نتخذها في كل مرة. إذا كانت الإحداثية أ لاب هي الجمرة الكبرى يوم النحر مقابل النحر والحلق فإن تفصيل رمي الجمرات سيكون العلاقة أ' – أ" بينما تكون الرميات السبعة التفصيل داخل الجمرة الواحدة أي العلاقة أ – أ. أما إذا كانت الإحداثية أ لاب هي رمي الجمرات الثلاث فإن الرميات السبعة تكون العلاقة أ' – أ" وتكون الأيام الثلاثة العلاقة أ – أ.

من أي موقع نفكر فإن ثمة إذن حدودا منطقية واضحة يقع ضمنها وعي رمي الجمرات وهي العلاقات الثلاث التالية:

- السلوب الثلاثة (رمي الجمرات والنحر والحلق) أي أنواع السلوب.
- الرميات السبع أي هيئات السلوب.
- الجمرات الثلاث (الصغرى والوسطى والكبرى) أي مستويات السلوب.
- الأيام الثلاثة (أيام التشريق).

لكي نعد الآن السلوب بحسب هذه المكونات لبنية رمي الجمرات فإن ما سنحصل عليه هو في كل مرة بالتأكيد رمي الجمرات أي العناصر نفسها للشيء لكنها مرتبة باختلاف محدد ومضبوط على النحو التالي:

– الرميات السبع الأولى (يوم النحر) للجمرة الكبرى: قلنا من قبل أن الجمرة الكبرى، متميزة عن النحر والحلق، هي الوجه الكلي في رمي الجمرات. هاهنا فإن السلب إذن متعلق بوضوح بالكلي. الكلي ككل كائن ذو بنية محددة في العلاقة أ– ب / أ' – أ" / أ – أ. إن نفيه يستدعي إذن نفي أبعاده الثلاثة هذه. ولأن كل بعد علاقة أي مكون من طرفين كما نرى فإن نفيه مضاعف إذن ليكون بعدد 6. بعد ذلك، ولأن المكونات الستة هي لمطلق واحد يكون قد تميز أولا على نحو مطلق، فإن تميزه الذي في المطلق يظل موضوعا أخيرا للنفي ليكتمل العدد ب7 رميات. النتيجة هي النفي الكامل للمطلق الذي يكون قد تعين بغير وجه حق واستأثر بمعنى المطلق الذي ليس له. ثمة إذن عدد محدد لسلب كلي المتعين باطلا بحسب المكونات

المنطقية الأساسية أي للرميات التي توجه إليه:

الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور، ظهور الكلي.

الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون، أي إمكان الظهور.

الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل، أي اتخاذه جسما بعد قوة.

الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة، أي إمكان التعين في جسم.

الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد، أي اتخاذه ماهية.

الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد، أي الإمكان الواسع لاتخاذه ماهية.

الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق، أي وحدة الكلي كإحداثية قارة.

– الرميات الواحدة والعشرون لليوم الأول من أيام التشريق: لا يتعلق الأمر هنا بسلب الكلي بل بالسلب داخل الكلي نفسه لكلي أول وكلي ثان أي لهيئات ممكنة أو أيضا لجزئيات. لماذا على وجه الدقة ثلاثة هيئات هاهنا أي ثلاثة تجليات جزئية للكلي؟ لإنها المكونات نفسها تعود داخل الكلي عينه أي العلاقة أ – ب داخله والعلاقة أ' – أ'' والعلاقة أ – أ. الهيئة الأولى أو السلب الأول يتعلق بالظهور (والكمون) ويساوي الجمرة الصغرى؛ الهيئة الثانية أو السلب الثاني يتعلق بالتعين (والقوة) ويساوي الجمرة الوسطى؛ الهيئة الثالثة أو السلب الثالث يتعلق بالتحدد (واللاتحدد) ويساوي الجمرة الكبرى. إن هاهنا ثلاثة كائنات جزئية تشكل بنية الكائن الكلي أو العلاقات الثلاث المنطقية نفسها في إعادة انتشار جديد لها في مستوى الهيئات الممكنة للكائن. من ثمة السلب في مستوى جديد له موزع على ثلاثة هيئات، ما يخص الجوهر (الجمرة الكبرى) وما يخص التعين (الجمرة الوسطى) وما يخص الظهور (الجمرة الصغرى). لكن من المهم أيضا أن ننتبه إلى أنه بشأن كل هيئة نجد أنفسنا أمام كائن جديد ذي المكونات المنطقية نفسها ومن ثمة ذي العدد نفسه من السلوب:

الرميات السبع للجمرة الصغرى:

الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.

الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.

الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.

الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.

الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.

الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.

الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

الرميات السبع للجمرة الوسطى:

الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.

الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.
الرميات السبع للجمرة الكبرى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

- الرميات الواحدة والعشرون لليوم الثاني من أيام التشريق: لا يتعلق الأمر هنا بمجرد السلب داخل الكلي أي لفرز الهيئات بعضها عن بعض مثلما في الحالة السابقة بل بتكراره أي بالتمييز داخل الهيئة الواحدة وهو أمر مختلف. تتميز الهيئة الواحدة وفق ضوابط منطقية محددة تستوجب في الحد الأدنى ثلاثة حدود: هيئة مفترضة وهيئة متميزة عنها وثالثة معالقة. كالعادة نكون مرة أخرى أمام كائنات مختلفة أي أمام وجه جديد لبنية للكائن لم يمر من قبل أي لم يحصل سلبه. من ثمة السلب المتعلق ب أ – أ المشتملة ككل كائن على البنية السباعية نفسها:

الرميات السبع للجمرة الصغرى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.
الرميات السبع للجمرة الوسطى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.

obeikandl.com

الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.
الرميات السبع للجمرة الكبرى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

- الرميات الواحدة والعشرون لليوم الثالث من أيام التشريق: والفرق هنا فقط عن اليوم الثاني أن الأمر لا يتعلق بحد ثان بل بعلاقة بين الحدين. أما من جهة بنية الكائن التي يتعلق الأمر بسلبها فهي نفسها:

الرميات السبع للجمرة الصغرى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.
الرميات السبع للجمرة الوسطى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.

obeikandl.com

الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.
الرميات السبع للجمرة الكبرى:
الرمية الأولى: وهي المتعلقة بالظهور.
الرمية الثانية: وهي المتعلقة بالكمون.
الرمية الثالثة: وهي المتعلقة بالفعل.
الرمية الرابعة: وهي المتعلقة بالقوة.
الرمية الخامسة: وهي المتعلقة بالتحدد.
الرمية السادسة: وهي المتعلقة باللاتحدد.
الرمية السابعة: وهي المتعلقة بالمطلق.

إذا حاولنا الآن ضبط السلب المتعلق بالجمرات في صورة أدق فإنه يكون – بعد أن نميز السلب جملة أي السلب متعلقا بالأنواع الثلاثة: رمي الجمرات والنحر والحلق – يكون على النحو التالي:

- السلب المتعلق بالجمرات الثلاث الصغرى والوسطى والكبرى.
- السلب المتعلق بالهيئات الثلاث المضاعفة والذي يسفر عن 7 رميات.
- السلب المتعلق بالأيام الثلاثة أي أيام التشريق.

بحسب المفاهيم المنطقية التي دأبنا عليها فإن السلب المتعلق بالجمرات يكشف عن نفسه هنا على التوالي في:

- عناصر السلب الثلاثة.
- هيئات السلب السبعة.
- مستويات السلب الثلاثة.

تتعدد السلوب بحسب العلاقات بين كل عنصر وهيئة ومستوى المشكلة بذلك موضوعا للسلب. مثلا: العنصر1 والهيئة1 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة2 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة3 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة4 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة5 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة6 والمستوى1؛ العنصر1 والهيئة7 والمستوى1؛ العنصر2 والهيئة1 والمستوى1؛ العنصر2 والهيئة1 والمستوى2... حينما نواصل التعداد فإن ما سنحصل عليه هو العدد 63 المشكل لجملة العلاقات المكونة للكائن بحسب الإختلاف الآنف للعناصر والهيئات والمستويات في بنية الكائن يضاف إليها هاهنا في الحج مثلما رأينا الهيئات السبع التي تخص الكلي لوحده لتكون في الجملة 70 موضوعا للسلب.

* الحدود ال100 السالبة للوقوع في الزنا: ما يهمنا من التذكير برمي الجمرات هو فقط تقديم أدوات للتفكير بشأن تعدد الرمي في الرجم، ما مصدره؟ وواضح أن ذلك مصدره التعدد في بنية الكائن بحسب علاقة عناصره وهيئاته ومستوياته وأن الكائن ينظر إليه بحسب تكوينته المنطقية هذه وبحسب عناصره الأولية التي هذا أساسها. المهم أننا الآن بحالة متقدمة في محاصرة الوعي المتحكم بالتشريع عامة، وهاهنا بالعدد المحدد ب100 للجلد في زنا المحصن.

قلنا أن الزنا، من جهة وجهه الإشكالي، هو بناء علاقة جنسية (في الفعل) بدون عقدها (في الممكن)، الشيء الذي يعني المرور مباشرة من المطلق إلى الظهور، وذلك بتكرار رباعي لها في الشهادة. وإنها لتتعلق في طرفها الثاني بالظهور لا بالتعين فقط لأن السلوك الجنسي ليس مثل السلوك الغذائي معنيا بالضروري الأقصى أي إخراج الكائن من القوة إلى الفعل للحفاظ على وجوده الفردي بل هو يأتي بعد ذلك من جهة ضرورته للحفاظ على الجنس كله لا على الفرد مثل الغذاء وهو متأخر بالمقارنة مع الغذاء في عمر الكائن الحي إذ يأتي مع دخول الوعي. يمكن لذلك أن يكون الإنسان في حالة اكتمال جسدي دون أي سلوك جنسي يكون قد مارسه بعد لكنه لا يمكن أن يكون في اكتمال جسدي وهو لم يمارس بعد السلوك الغذائي لأنه لم يبلغ هذا المبلغ إلا به. يأتي السلوك الجنسي من ثمة بعد اكتمال النمو الجسدي أي بعد تعين الكائن من القوة. نذكر أن المرحلة المنطقية التي تأتي مباشرة بعد تعين الكائن هي حصوله ككمون ومنها كظهور. لذلك فإن السلوك الجنسي يقع منطقيا في مستوى الظهور من بنية الكائن وإن الزنا ليعد من ثمة مرورا مباشرا من المطلق إلى الظهور.

غير أن الظهور هاهنا إنما هو كذلك فقط في مستوى إحداثية محدودة. ذلك أن السلوك الجنسي مشترك والسلوك الغذائي من جهة كونهما سلوكان جسديان على خلاف السلوك المعرفي والسلوك الروحي. يجب لذلك أن ننتبه إلى هذا الموقع للسلوك الجنسي من بنية الكائن أي بما هو رغم التمييز بينه وبين السلوك الغذائي فإنه بعد سلوك جسدي ينتمي إلى البعد المتعين من الكائن (مقابل البعد المتحدد منه والبعد الظهوري). ذلك يعني أننا بشأن السلوك الجنسي عامة بالنسبة لغير المحصن والخطإ المتعلق به إنما نتحدث في المستوى الأوسط من بنية الكائن ومن ثمة أوسط الجريمة وأوسط العقوبة. يتفق هذا مع كون العقوبة لا تكون هنا عن بعد أي بواسطة أداة العقوبة عن بعد أي الحجر (الرجم) أو – منطقيا – النقطة بل بواسطة أداة العقوبة عن قرب (العصا أو السوط) أو – منطقيا – الخط. بعد ذلك فإن العقوبة نفسها ليست قصوى (قتل – قطع يد..) ولا أيضا دنيا (تعزير..) بل وسطى، 100 جلدة.

لكي نستطيع أن نعد موضوعات السلب هنا ال100 فإنه من الضروري التنبيه إذن إلى أن الأمر يتعلق ب100 تعين خاطئ يحصل بحدوث العلاقة الجنسية بدون عقد تماما ويتعلق الأمر بإعادتها إلى القوة. إن هذا الذي تم تجاوزه هو بالضبط ما تتم المعاقبة من أجله وهو

موضوع الحد الذي نفكره الآن بالتدقيق.

لكي نحصي عدد الحدود المنطقية المنتهكة في الزنا نذكر بالمحددين الرئيسين في تعريف الزنا: المرور من المطلق إلى الظهور الذي يعني أن مراحل ضرورية تشكل بنية الكائن تكون قد طمست دفعة واحدة وهي على التوالي: اللاتحدد – التحدد – القوة – التعين – الكمون – الظهور وأن مستويات للكائن وعناصر يكون قد تم تجاوزها؛ التكرار الرباعي للحدود كمقدمات للبرهان. لنحاول أن نحصي الآن عدد الحدود المنطقية:

حينما نحسب أدنى ما تكونه الحدود المنطقية (لبنية كائن ما) المؤلفة من زمان ومكان وهيئة مشكل كل منها كما رأينا من حدود ثلاثة مضبوطة، فإن ما نحصل عليه بتكرر كل حد في غيره هو ما يلي:

التحدد (1) في الزمان يكون للوجود والقوة والعلم (3)، كل منها يكون للماهية والممكن المنطقي والتعين ($3 \times 3 = 9$). المجموع: $9 + 3 + 1 = 13$. ولأن هذا يتكرر ثلاث مرات، هاهنا في التحدد، ثم في التعين والظهور فإن الحدود تصبح $13 \times 3 = 39$. حينما نضيف إليها أنها موثوقة جميعا بحد جامع فإن العدد الجملي للحدود يصبح $39 + 1 = 40$.

بعد ذلك فإن هذه الحدود عينها تتكرر أربع مرات أخرى لتتأكد (وإلا لم يكن ليسمى الحدث الآنف وحده زنا). وهذا يعني حسابيا أن العدد أربعين يضاف إليه ($40 \times 4 = 160$) بما يساوي في الأخير 200 حدا هي مجموع الحدود التي تم انتهاكها تقسم بين طرفي الزنا 100 – 100 في العقوبة كما تبين الآية (كل واحد منهما مائة جلدة).

3 – الخمر / السكر، حكم التحريم وعقوبته دون الحد:

أ – الخمر والسكر في اللغة: ما الخمر؟ ما السكر؟ يشير الجذع اللغوي خمر إلى معان أهمها: الخلط، التغطية / الإستخفاء، التغير، الإِقامَةُ ولُزومُ المكانِ.. أي علاقة ممكنة لهذه المعاني؟

– الخلط: نقرأ في لسان العرب – مادة خمر – ما يلي: "خامَرَ الشيءَ: قاربه وخالطه؛ قال ذو الرمة: هامَ الفُؤادُ بِذِكْراها وخامَرَهُ منها، على عُدَواءِ الدَّارِ. تَسْتقِيمُ ورجل خَمِرٌ: خالطه داء؛ قال ابن سيده: وأُراه على النسب؛ قال امرؤ القيس: أَحارِ بْنَ عَمْرٍو كأَنِّي خَمِرْ، ويَعْدُو على المَرْءِ ما يأْتَمِرْ ويقال: هو الذي خامره الداء. ابن الأَعرابي: رجل خَمِرٌ أَي مُخامَرٌ؛ وأَنشد أَيضاً: أَحار بن عمرو كأَني خمر أَي مُخامَرٌ؛ قال: هكذا قيده شمر بخطه، قال: وأَما المُخامِرُ فهو المُخالِطُ، مِن خامَرَهُ الداءُ إِذا خالطه؛ وأَنشد: وإِذا تُباشِرْكَ الهُمُومُ، فإِنها داءٌ مُخامِرْ قال: ونحو ذلك قال الليث في خامَرَهُ الداءُ إِذا خالط جوفه. والخَمْرُ ما أَسْكَرَ من عصير العنب لأَنها خامرت العقل".

الجذع خمر، حينما يتعلق بفكرة، ذكرى أو غيرها تخامر الذهن فإنه يشير إلى معنى

دخولها في حيز الوعي ومخالطتها له؛ حينما يتعلق الأمر بداء يمس البدن فإننا نقول رجل خمر بمعنى خالطه المرض. يقابل الخمر هنا صفاء الشيء (صفاء الفكرة أو الجسد..) وتميزه عن غيره ويعني من ثمة دخول الأشياء بعضها في بعض واختلاطها.

– التغطية: نقرأ في لسان العرب بخصوص هذا المعنى: "وفي الحديث: لا تَجِدُ المؤمنَ إِلاَّ في إِحدى ثلاثٍ: في مسجد يَعْمُرُه، أَو بيت يَخْمُرُه، أَو معيشة يُدَبِّرُها؛ يَخْمُره أَي يستره ويصلح من شأْنه وروي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أَنه قال: خَمِّرُوا آنِيَتَكُمْ قال: وسمي الخَمْرُ خَمْراً لأَنه يغطي العقل. وخَمَرَ فلانٌ شهادته وأَخْمَرَها: كتمها. وأَخْرَجَ من سِرِّ خَمِيرِهِ سِرّاً أَي باح به. واجْعَلْهُ في سرِّ خَمِيرِك أَي اكتمه وأَخْمَرْتُ الشيء: أَضمرته؛ قال لبيد: أَلِفْتُكِ حتى أَخْمَرَ القومُ ظِنَّةً عَليَّ، بَنُو أُمِّ البَنِينَ الأَكابِرُ الأَزهري: وأَخْمَرَ فلانٌ عَليَّ ظِنَّةً أَي أَضمرها، وأَنشد بيت لبيد. والخَمَرُ، بالتحريك: ما واراك من الشجر والجبال ونحوها. يقال: توارى الصيدُ عني في خَمَرِ الوادي، وخَمَرُه: ما واراه من جُرُفٍ أَو حَبْلٍ من حبال الرمل أَو غيره؛ ومنه قولهم: دخل فلان في خُمارِ الناسِ أَي فيما يواريه ويستره منهم. وفي حديث سهل بن حُنَيْفٍ: انطلقت أَنا وفلان نلتمس الخَمَر، هو بالتحريك: كل ما سترك من شجر أَو بناءٍ أَو غيره؛ ومنه حديث أَبي قتادة: فابْغِنَا مَكاناً خَمَراً أَي ساتراً بتكاثف شجره؛ ومنه حديث الدجال: حتى تَنْتَهُوا إِلى جبل الخَمَرِ؛ قال ابن الأَثير: هكذا يروى بالفتح، يعني الشجر الملتف، وفسر في الحديث أَنه جبل بيت المقدس لكثرة شجرة. والخَمَرُ وَهْدَةٌ يختفي فيها الذئب. وخَمَرُ الناس وخَمَرَتُهُمْ وخَمَارُهم وخُمَارُهم: جماعتهم وكثرتهم، لغةٌ في غَمار الناس وغُمارهم أَي في زَحْمتهم؛ يقال: دخلت في خَمْرتهم وغَمْرتهم أَي في جماعتهم وكثرتهم والخِمَارُ للمرأَة، وهو النَّصِيفُ، وقيل: الخمار ما تغطي به المرأَة رأْسها، وجمعه أَخْمِرَةٌ وخُمْرٌ وخُمُرٌ. وخَمَرْتُ الرَجُل أَخْمُرُهُ: استَحْيَيْتُ منه. والمُخَمَّرَةُ الشاة يَبْيَضُّ رأْسها ويَسْوَدُّ سائر جسدها، مثل الرَخْماء". في السياق نفسه يقال الجذع خمر على معنى المغالطة: "أن تَبِيعَ حُرّاً على أنه عبدٌ" أي إظهار شيء وإخفاء غيره.

الجذع خمر يشير هنا إلى معنى غير الأول. حينما يتعلق بالبيت أو الوجه أو الآنية هو يعني الستر والتغطية؛ حينما يتعلق بشهادة أو سر أو أمر من أمور النفس يعني الكتمان والإضمار؛ حينما يتعلق بشيء، جسم، وجه يدخل في أجسام تغمره أو تحول دون ظهوره هو يعني الإختفاء والتواري ومنها الخمار والغمار.

– التغير: وذلك ما نجده في عبارة التخمر والإختمار الذي يكون بفعله الخمر. يتعلق الأمر هنا بتحول حالة أصلية خالصة إلى حالة غير أصلية للشيء وغير خالصة.

– لزوم المكان: حينما نقول خامر المكان أي تردد عليه ولزمه. يتعلق الأمر هنا بكون المعاودة لوجودنا في مكان ما يكسب معنى عدم إمكانية تصور المكان بدون تصورنا فيه على

خلاف إمكانية تصور المكان بدوننا إذا لم نخامره. خامر تعني هنا كرر إلى حد حصول الإرتباط بين الحدين واستدعاء الواحد للثاني ضرورة.

خمر تشير إذن في أصلها اللغوي إلى:

- الإختلاط (في الأفكار أو الأجسام..).
- الستر والتغطية والكتمان والإضمار والإختفاء عن الأنظار.
- التغير وتبدل الأصل الخالص.
- الإرتباط الضروري والتوحد.

ليس من الصعب أن ندرك المشترك بين هذه المعاني القريبة أصلا بعضهما من بعض. ذلك أن خلط الحدود بعضها في بعض يواري، يخفي تميزها. بالمقابل فإن التغطية والإخفاء مساويان لدخول الشيء في غيره والكف عن تميزه وتفرده ومن ثمة اختلاطه. واضح أن هاهنا تغيرا للحالة المتفردة الأصلية للشيء ثم ارتباط له بغيره يجعل الواحد من الحدود يستدعي الثاني. إنه المعنى نفسه للجذع خمر في صور مختلفة: دمج الأشياء بعضها في بعض أي تغيير حالتها الأصلية وارتباطها وإفقادها تميزها وظهورها أي إخفاؤها وكتمانها وتوريتها. بلغة أخرى فإن الأمر يتعلق، من جهة المشكل المنطقي، بالمساس بمفهوم التفرد.

أما السكر فإننا نقرأ بشأنه في لسان العرب ما يلي: "سكر: وسُكِّرَ بَصَرُه: غُشِيَ عليه. وفي التنزيل العزيز: لقالوا إنما سُكِّرَتْ أَبصارُنا؛ أَي حُبِسَتْ عن النظر وحُيِّرَتْ. وقال أَبو عمرو بن العلاء: معناها غُطِّيَتْ وغُشِّيَتْ، وقرأَها الحسن مخففة وفسرها: سُحِرَتْ. وقال أَبو عمرو بن العلاء: سُكِّرَتْ أَبصارُنا مأْخوذ من سُكْرِ الشراب كأَن العين لحقها ما يلحق شارب المُسكِرِ إِذا سكِرَ؛ وقال الفراء: معناه حبست ومنعت من النظر. الزجاج: يقال سَكَرَتْ عَيْنُه تَسْكُرُ إِذا تحيرت وسَكنت عن النظر، وسكَرَ الحَرُّ يَسْكُرُ؛ وسَكَرَتِ الريحُ تَسْكُرُ سُكُوراً وسَكَراناً: سكنت بعد الهُبوب. وليلةٌ ساكِرَةٌ: ساكنة لا ريح فيها؛ قال أَوْسُ بن حَجَرٍ: تُزَادْ لَيالِيَّ في طُولِها، فَلَيْسَتُ بِطَلْقٍ ولا ساكِرَهْ وفي التهذيب قال أَوس: جَذَلْتُ على ليلة ساهِرَهْ، فَلَيْسَتْ بِطَلْقٍ ولا ساكرهْ أَبو زيد: الماء السَّاكِرُ السَّاكِنُ الذي لا يجري؛ وقد سَكَر سُكُوراً. وسُكِرَ البَحْرُ". نقرأ أيضا: "وسَكَّرَهُ تَسْكِيراً: خَنَقَه. والبعيرُ يُسَكِّرُ آخر بذراعه حتى يكاد يقتُله". كما نقرأ: "السين والكاف والراء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على حَيرة. والسَّكْر حَبْس الماء، والماء إذا سُكِر تحيَّر".

الجذع سكر يشير إذن إلى معاني أهمها: الإغلاق والحبس حينما يتعلق الأمر بحاجز أو بالعين إذ ترى أو بالماء إذ يجري ومنها يأتي معنى الخنق والقتل؛ التغطية والتغشية حينما يتعلق الأمر بالنظر؛ الحيرة حينما يتعلق الأمر بغياب الوجهة الواضحة؛ السكون والخمود حينما يتعلق الأمر بالريح والماء. أي علاقة بين هذه المعاني المختلفة (الحبس والإغلاق والخنق والقتل والتغطية والحيرة والسكون..)؟

هاهنا أيضا لا نجد صعوبة كبيرة لندرك ما يلي: إن الجذع اللغوي سكر بمعنى الغلق والحبس يفيد صناعة الحاجز الذي يساوي خنقا حينما يتعلق بالحياة وحتى قتلا إذا بلغ أوجه كما يساوي تغطية عما هو وراء الحاجز وسكونا يحول الحاجز المغلق دون حركته وحيرة بالنسبة لمن تغلق أمامه المنافذ (من يغلق بصره لا يدري أين يتجه والماء تغلق أمامه المسالك لا يجد اتجاها له..). إن العلاقة إذن بينة بين السكر بمعنى الغلق والسكر بمعنى الحيرة وفقدان الوضوح في القول والفكرة والسلوك.

حينما نقارب الآن معاني الخمر ومعاني السكر فإن ما نحصل عليه يحوم حول معاني الخلط والتغطية والغلق والحيرة. وواضح أن الأمر يتعلق بكل ما يقابل التميز والوضوح والتبين والظهور.. ويتعلق من ثمة بكل ما يساوي فقدان الإحداثية وتداخل المعاني والأشياء ومن ثمة فقدان التفرد والتميز.

ب – الخمر والسكر في القرآن: لنقرأ الآن كيف يرد ذكر الخمر والسكر في القرآن ولنقارن المعنى هنا وهناك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا...﴾ (النساء 43)؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسَرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة 90 – 91).

يختلف الإشكال الذي يطرحه الخمر بشكل واضح عن نمط الإشكال الذي يطرحه الزنا وتطرحه السرقة. يتعلق الزنا بنمط المشكل الذي للوجود، للرغبة، للحاجة، للإنفعال = للجسد وتتعلق السرقة بنمط المشكل الذي للقوة، للإرادة، للفعل = لليدين. على خلاف ذلك فإن الخمر يتعلق بنمط المشكل الذي تطرحه المعرفة أي العقل "حتى تعلموا"؛ "يوقع بينكم.. يصدكم عن ذكر الله..". لذلك يشير الخمر في كل مرة يذكر في القرآن إلى مشكل فقدان الإحداثية المعرفية واختلاط الهويات والحاجز الذي ينشأ من ثمة بيننا وبين الظهور المتفرد للشيء. "حتى تعلموا ما تقولون" يعني حتى لا تأخذوا معنى / شيئا مأخذ الآخرne pas prendre un sens / une chose pour un/e autre؛ "ويصدكم عن ذكر الله" يعني اختفاء الإحداثية المثلى للتفكير والتي بواسطتها فقط يكون ممكنا أن تتميز المعاني. إن الأصل في المعنى هاهنا تفرده أي حصوله على الهيئة المنطقية: أ – لاأ. ما يحصل باضطراب الإحداثيات معرفيا هو أن نكون أمام الهيئة الجديدة: أ = لاأ أي تداخل الحدود المنطقية.

واضح أن المعنى القرآني للخمر والسكر هو أولا المعنى اللغوي الذي تتيحه العربية. ويتعلق الأمر من جهة البنية المنطقية للسؤال بالمساس بمفهوم التفرد أو حتى بالإعتداء على مفهوم التفرد. أي حجم لهذه الجريمة منطقيا مقارنة مع الزنا والسرقة؟

ج – الحجم المنطقي لجريمة السكر: لقد لاحظنا من قبل أن الزنا، زنا غير المحصن أولا هو فعل مفتقد للممكن بينما زنا المحصن وقوع للعلاقة الموجبة في سلبها (في مستوى الجسد) في حين أن السرقة وقوع للهوية الموجبة في سلبها (في مستوى القوة). في حالة الخمر فإن الأمر يتعلق أيضا بوقوع الهويات في سلوبها (لكن في مستوى المعرفة). في الجملة فإن ما نسميه مشكل حدود إنما هو مشكل دخول هوية في حرمة هوية ثانية (وقوع جزئي في حدود كلي أو كلي في حدود جزئي أو إيجاب في حدود سلب..) وذلك في المستويات المختلفة للكائن.

يتعلق الأمر في الخمر بدخول الهوية في حدود الهوية الثانية في مستوى المعرفة. وواضح أن الأمر أقل خطرا منه بحالة دخول هوية على الثانية في مستوى وجود الكائن (جسمه وتعينه) أو مستوى فعله وعمله (ظهور الكائن). السرقة هي دخول هوية في حرمة هوية ثانية أي حدوث التناقض في مستوى الفعل والممارسة، بينما الزنا دخول هوية في حرمة هوية ثانية أي حدوث التناقض في مستوى الحضور العيني للإنسان أو مبتوى الوجود. في الحالتين فإن الخطر هنا يمس الإنسان بشكل حيوي، من ثمة حجم الردع والحد. بالمقابل فإن الخمر، السكر، رغم كونه دخول للهويات بعضها في حدود بعض أي تناقض ما يحصل في الكائن، إلا أنه لا يمس بالدرجة نفسها من الخطورة الكائن. إنه لا يمس الفعل والممارسة كما لا يمس الوجود إلا بدرجة ثانية، أما بالدرجة الأولى فإنه يمس المعرفة فقط. لندقق أكثر الفرق بين السرقة والزنا والسكر:

تقع السرقة بين هويتين (في العمل) هما إنسان1 وإنسان2 تكون كل منهما سلبا للثانية بينما يقع الزنا بين هويتين (في الوجود) هما إنسان1 وإنسان2 وهو الأخطر أو هما الإنسان الفردي والإنسانية وهو الأقل خطرا. بعيدا عن ذلك يقع الخمر بين هويتين (في المعرفة) هما فكرة1 وفكرة2. إن الإعتداء الذي يحصل في السرقة هو اعتداء سلوكي لإنسان على الثاني بينما الإعتداء في الزنا هو اعتداء وجودي لإنسان على الثاني أو لإنسان فرد على الإنسانية في حين أن الإعتداء في السكر هو اعتداء معرفي لفكرة على الثانية. قد يتحول اعتداء الأفكار بعضها على بعض (أي السكر) إلى فعل يعتدي فيه الأشخاص العينيون الواحد على الآخر (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر)، لكن ذلك استتباع لمشكل السكر وليس المشكل نفسه. إن كل ما يأتي من نتائج للسكر ليس المشكل المنطقي الذي لأجله حرم السكر، إنما المشكل المنطقي هو فقط التناقض المتمثل في دخول فكرة على الثانية والإعتداء على مفهوم التفرد في المستوى المعرفي (لا العملي ولا الوجودي). من ثمة نقص الحد العقوبة / المتعلق بالسكر مقارنة مع الزنا والسرقة. لنلاحظ بهذا الشأن ما يلي:

– إن حد شارب الخمر في الإسلام ليس منصوصا عليه في القرآن الكريم كما هو

منصوص على حد السرقة وحد الزنا.

– إن النبي ص قد كان كثير المرونة في هذا الحد بمثل ما لم يكن في الحدود الأخرى. نكتفي فقط ببعض الأمثلة من كثير. فقد ثبت عن ابن عباس أنه قال: "ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر إلا أخيرا. لقد غزا غزوة إلى تبوك، فغشي حجرته من الليل أبو علقمة بن الأعور السلمي وهو سكران، حتى قطع بعض عرى الحجرة، فقال صلى الله عليه وسلم: من هذا؟ قالوا: أبو علقمة سكران، فقال: ليقم إليه رجل فليأخذ بيده حتى يرده إلى رحله". وفي مسند الإمام أحمد وسنن أبي داود والنسائي والحاكم وصححه ابن حجر وقوى إسناده، وهو كما قال بإسناد صحيح، عن ابن عباس أيضا قال: "لم يقت [أي لم يوقت] رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر حدا، فشرب رجل، فسكر، فلقي وهو يميل في الفج [أي في الطريق]، فانطلق به إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فلما حاذى دار العباس، انفلت، فدخل على العباس، فالتزمه، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فضحك، وقال: أفعلها؟ ولم يأمر فيه بشيء".

– إن هذا الحد هو أدنى الحدود. بشأن مقدار العقوبة، فعن أنسٍ ابن مالك ر: "أنّ النّبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم أتي برجلٍ قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين".

– بعد ذلك فإن هذا الحد لا يحظى حتى باسمه كحد في وجه من وجه القراءة. فعن أنس أن الجلد أربعين "فعله أبو بكرٍ، فلمّا كان عمر استشار النّاس، فقال عبد الرّحمن: أخفّ الحدود ثمانون، فأمر به عمر" (رواه مسلم). وعن السّائب بن يزيد قال: "كنّا نؤتى بالشّارب في عهد رسول اللّه صلى الله عليه وسلم وإمرة أبي بكرٍ، فصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتّى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتّى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين". واضح أن هاهنا تقديرا للمصلحة يختلف جذريا عن طبيعة الحد الذي لا تقدير فيه للمصلحة بل فقط للبنية المنطقية للكائن مثلما نردد هنا دائما.

إن عقوبة السكر هي إذن دون مستوى الحد الذي أخفه الثمانون وهو حد القذف المنصوص عليه في القرآن الكريم: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً...﴾ (النور 4). من ثمة تسمية عقوبة السكر بالتعزير لا بالحد، الشيء الذي يعني أنها متروكة لتقدير المصالح. لنلاحظ جيدا أن الحد بمعناه الدقيق لا مجال للتصرف فيه إذا توفرت شروطه (قطع اليد، الجلد 100 أو 80..)، وذلك لتعلق الحد بالبنية المنطقية للكائن والتي هي معدودة بالتمام. بالمقابل فإن التعزير يتعلق بالمصالح الإنسانية ذات الإختلاف غير القابل للإحصاء أي باللامتناهي. من ثمة فإن عقوبة الخمر قد قدرتها السنة بحدود الأربعين جلدة، في حين ارتفع بها تقدير عمر ر إلى الثمانين أي إلى مستوى الحد لعلة عينية هي كثرة الشرب وانعكاسه السيء على المجتمع. في كل الحالات فإن الأمر لا يتعلق بالمعنى الدقيق

بشأن السكر بالحد بل على الوجه الأدق بالتعزير. لماذا لا يرتقي السكر إلى مرتبة الحد؟ لماذا، في مستوى التعزير نفسه، تقدير السنة له بأربعين جلدة؟

لنذكر أن السرقة يقابلها حد لأن السرقة اعتداء هوية هي إنسان' على هوية أخرى هي إنسان" والزنا يقابله حد لأنه اعتداء هوية هي إنسان' على هوية هي إنسان" أو اعتداء هوية جزئية على هوية كلية هي الإنسانية برمتها. بحسب الكتابة المنطقية فإن الأمر يتعلق هنا بدخول الهوية أ على الهوية ب أو دخول الهوية أ' على الهوية أ". الخمر / السكر بالمقابل اعتداء فكرة على الثانية داخل الهوية الواحدة للإنسان الفرد. لا يتعلق السكر (في ذاته وقبل النظر إلى استتباعاته وتأثير على الحياة العامة) باعتداء إنسان على آخر أو على الإنسانية بل فقط باعتدائه على ذاته بما هو فكرة وفكرة ثانية، صورة أولى له وصورة ثانية له هو نفسه، أي بالكتابة المنطقية، يتعلق السكر بتداخل الهوية أ معها هي نفسها كهوية أ، وهو ما يعني اعتداء الشيء على نفسه. هذا يعني بحسب ما دأبنا عليه من وعي خلال الدراسة أن السكر لا يقع في المستوى الأقصى لتناقض أ مع ب ولا حتى في المستوى الأوسط لتناقض أ' مع أ" بل فقط في المستوى الأدنى لتناقض أ مع أ. نذكر أن أيسر ما يمكن رأبه في بنية الكائن هذا الخرق الذي يحدث داخل أ نفسها. أعسر منه الخرق الذي يحصل بين أ' وأ" وأعسر من الكل الخرق الواقع بين أ وب. نفهم من هنا أولا لماذا يكون الخمر أهون عقوبة من السرقة والزنا والقذف. لكن لم يشك حتى في نسبته إلى الحد؟ لماذا يصنف في مستوى التعزير؟

لأن الحد، المسافة بين أ ونفسها ضيقة وغير معتبرة كمسافة مقارنة مع الحد، المسافة بين أ' وأ" وبين أ وب. نذكر أن المسافة في مستوى ظهور الكائن لا تستدعي أكثر من العودة إلى الكمون للظهور بلباس مختلف، وهو أمر هين من حيث الوقت الذي يستهلكه ومن حيث الجهد. بالمقابل فإن المسافة في مستوى تعين الكائن تستدعي جهدا كبيرا للعودة إلى القوة لإنتاج الكائن من جديد في حركة زمانية شاقة نسبيا. أوسع من ذلك المسافة في مستوى التحدد من اللاتناهي. واضح هكذا إذن أن الحد يفهم بحسب المسافة بين مكوناته ما إذا كان من فاصل بينها أو لا وما إذا كان الفاصل ثقيلا أم خفيفا. ولأن أخف المسافات، الحدود هي القائمة بين الشيء ونفسه، ولأن السكر يقع في هذا المستوى لتداخل حدود الشيء مع نفسه، فإن السكر أخف من أن يسمى حدا بما هو أخف الإعتداءات المنطقية ومن ثمة تتعلق به أخف العقوبات.

بلغة أخرى فإن الحد في الإسلام (تلك حدود الله) يشار به أولا إلى الفرق، المسافة بين الهويات حيث يكون دخول هوية على الثانية اعتداء منطقيا على معنى التفرد؛ أما ثانيا فإن الحد يشار به أساسا إلى مسافة الهويات الأكثر حدة في علاقاتها أي المسافة بين أ وب والمسافة بين أ' وأ". أما المسافة بين أ وأ فإنها موضع تجاذب بين كونها حد وكونها دون ذلك. ومن حيث كونها دون عقوبة الحد فذلك لسهولة رأب المسافة بين مكوناتها إلى الدرجة التي لا تظهر فيها

حدتها بمثل ما تظهر في العلاقات بين أ وب وبين أ' وأ". لكن لماذا في حدود هذه العلاقة الداخلية نفسها للكائن الجلد أربعين؟

نكتفي هنا بالتذكير بالحسبة التي مررنا بها بصدد الزنا والمتعلقة أولا بأدنى الكائن. إن بنية الكائن – المعرفة هاهنا – مؤلفة من زمان ومكان وهيئة مشكل كل منها من حدود ثلاثة مضبوطة، الشيء الذي يعطي بالنتيجة ما يلي (نذكر فقط):

التحدد (1) في الزمان يكون للوجود والقوة والعلم (3)، كل منها يكون للماهية والممكن المنطقي والتعين ($3 \times 3 = 9$). المجموع: $9 + 3 + 1 = 13$. ولأن هذا يتكرر ثلاث مرات، هاهنا في التحدد، ثم في التعين والظهور فإن الحدود تصبح $13 \times 3 = 39$. حينما نضيف إليها أنها موثوقة جميعا بحد جامع فإن العدد الجملي للحدود يصبح $39 + 1 = 40$.

هكذا فإن الذي يشرب الخمر وهو يعتدي على المعرفة يكون قد اعتدى منطقيا على أربعين حدا منطقيا، وهو معنى الجلد أربعين كسلوك منطقي فحسب.

obeikandl.com

الفصل الثاني

معنى الإنسان ونمط الدولة

I – معنى الإنسان / الإنسان كائن الضرورة الحرة:

1 – **تاريخ الفلسفة كتعريف غير إشكالي للإنسان وممكن تعريف إشكالي / الإنسان بما هو هوية – الإنسان كلاهوية:** ينأى التعريف المعاصر للإنسان عن نموذج الماهية الذي ما فتئ تاريخ الفلسفة يحشر تحته الإنسان لتعريفه، أعني حصر الإنسان في ماهية ما تكون محددة على هيئة قضية proposition. نذكر أن من أهم الماهيات التي لحقت تعريف الإنسان هي على سبيل الذكر العقل (الإنسان حيوان عاقل – أرسطو)، النفس (إبن سينا)، الفكر (ديكارت)، العمل (ماركس) الصناعة (برغسون)...

كل التاريخ القديم والحديث للفلسفة تقريبا هو تاريخ الوعي بالإنسان بما هو هوية ما يمكن تعيينها وضبطها والإشارة إليها بدقة أي يمكن حصرها في حيز ولحظة وهيئة مفهومية. تعني الهوية معا أن الإنسان محدد قيما ومعنى للحقيقة ونمط سلوك. وبأكثر دقة فإن الهوية تعني معا أن يكون الإنسان حقيقة دون الأخرى وأن يكون موضوعا لمعيار يقيس به إنسانيته وأن يكون حاصلا على درجة ما من الكلية تصيب كل إنسان شبيه. لهذا كان كل تاريخ الوعي بالإنسان كهوية تاريخ الوعي به في الوقت نفسه كجملة من القيم والعقائد أي كضرورة ما، الشيء الذي يتلاشى كليا في الوعي المعاصر بالإنسان.

يحد التعريف المعاصر للإنسان هذا الأخير بما هو كائن الممكن بحسب الترجمات المختلفة لذلك في لغة الفلاسفة: الإنسان دازاين (هيدغير)... إن الهويات ما قبل المعاصرة للإنسان (عاقل، عامل، صانع..) إنما تجد هي نفسها مدلولها في الطبيعة الممكنة للإنسان. ذلك أن جوهر العقل يكمن في الإختيار بين الإمكانات وجوهر العمل يكمن في تحصيل الطبيعة الممكنة للإنسان..

حينما نقول الممكن فإن ما يقفز على الفور كعنوان لتعريف الإنسان بدرجة ثانية هو مفهوم الحرية. تفهم الحرية أولا في الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى حدود هيغل في علاقة بمفهوم الذاتية subjectivité والإستقلالية autonomie. الحر هنا هو من لا يتلقى إملاء من خارجه سواء كان هذا الخارج الطبيعة أو المجتمع أو الدين أو أي جهة تقوم بوجه الذات.

أمـا فـي الفلسـفة المعاصـرة فـإن اتجاه تعريف الحريـة ينمو صوب ربطهـا بالعدم néant لا بالذاتية. ذلك أن الذات المسـتقلة نفسـها إذا احتوت مع اسـتقلاليتها تحديدا ما لطبعها فإنها تغـدو مرتهنـة لهـذا التحديـد أي تغـدو غير حرة. نقرأ بوضوح هـذا الفرق بين معنيي الحرية في نص لسارتر ينقد فيه التصور الحداثي الذاتي للحرية ويشدد على الحرية بما هي حركة انطلاقا من العدم أو من الممكن. إن التصور المعاصر للحرية يتقلب داخل هذه العلاقة للحرية بالعدم دون أن يكون معنى الذاتية منسيا. إنه من اليسير أن نجد تقاطعا كبيرا بين العدمية والذاتية بما العدميـة هـي رفـض لأي مقابـل للذات يتعين ليكون سـلطة عليها وبما العدم قيام للذات مقابلا للاشـيء والذي يعني مباشـرة قيامها في عودة على ذاتها فحسـب. إن الذات لا تمتلك قرارها الحق ولا تتصرف بمقتضى اسـتقلاليتها ما دام موضوع فعلها الحضور المهيمن عليها، التعين، الوجه الوضعي للعالم.

إن الفعـل نفسـه يكـون مسـتحيلا إذا كان وعينـا بالشـيء على هذا النحـو أي وضعيا. إنه لا يتجـاوز هنـا أن يكـون فعـلا توتولوجيـا tautologique أي فعـل مـا هو مفعول سـلفا. الفعل بالمعنى الدقيق للكلمة لا تتفق بنيته مع ما هو قائم، ناجز، حاضر بل مع الممكن فحسب وما هو قابل لكل ذلك. إن فكرنا المعاصر برمته من نيتشه إلى هيدغير وسارتر وداريدا ودولوز... لا يتوانى في الإقرار أن الفعل الحر يقتضي إلقاء الموضوع في رحم الممكن، العدم. بالمقابل فـإن الإسـتعباد والإنفعـال مرتبطـان بالحفـاظ على الطابـع الوضعي، الحضوري للأشـياء. تجد الحريـة موقعهـا لـدى الإنسـان إذن في أصل تعريفه ككائن الممكـن، مرن الطبيعة وقابل للتعين في اتجاهات متضادة وككائن يجد معناه بداخله. إن الإنسان لمجرد كونه كذلك، فإنه كائن حر.

يتسـاوق تعريـف الحريـة في الفكر المعاصر مع إلغاء الطابـع الجوهراني substantialiste للأشـياء. إن الحرية صنو العدم، اللاتعين، الممكن. وإن الفعل الإنسـاني لا يكون حرا إلا إذا كان الإنسـان كائنـا غيـر محـدد إن فـي ذاته أو في الأشـياء المتعلق بها فعلـه. أما وقد ذكرنا من قبل أن القيمة والمعنى والحقيقة لدى الإنسان تكمن في صدورها عن ممكن ما لا عن قيامها كحالة ضرورية، فإن الحرية تغدو جوهر المعنى والحقيقة والقيمة بمثل ما نجد صراحة أو ضمنا في النصوص الفلسفية المعاصرة، وفي النهاية جوهر تعريف الإنسان.

لكن الممكن يعني بدرجة ثانية الإختلاف différence. إن الإنسـان لكونه غير محدد في ذاته ولا في العالم المحيط به، فإنه أيضا غير قابل للصياغة الكلية لذاته ولعلاقته بالأشياء وإنما هو مفتوح مباشرة على الإختلاف سواء لتعدد الإمكانات في مقاربة الشيء سواء لكون الطبيعة المرنة souple للشيء لا يمكن توجيهها إلا جهة الإختلاف. إنه لا يمكن التفكير بالكلي، بعدم الإختلاف إلا حيث الموضوع مباشر لنا أو حيث قيامه كتعين، وهو ما لا تدل عليه طبيعة العالم.

يتعلق الأمر من خلال هذا العرض، بتعريفات للإنسان مختلفة، لكنها متواترة في الزمان

على نحو لا يصنع إشكالا في الوعي بماهية الإنسان. إنه أولا في الوعي قبل المعاصر هوية ما، لكنه في الوعي المعاصر هو لاهوية بالمرة. ليس ثمة هاهنا حالة صعوبة. فالإنسان المعاصر لا يجد أي إلزام لديه من جهة تعريفه بضرورة ما تنغص وعيه بالحرية والممكنية، تماما كما أن الإنسان قبل المعاصر لم يجد صعوبة في الوعي بنفسه كهوية قيمية ومعرفية وسلوكية بما أنه غير ملزم بوعي اللاهوية في تعريفه.

لذلك فإن قرارنا واضح باتجاه تشخيص تاريخ الفلسفة كتاريخ غير إشكالي في الوعي بمعنى الإنسان. والسبب وعيه حينا بالإنسان كهوية وحينا آخر به كلاهوية دون امتلاك الشجاعة الكافية للإنتباه إلى أننا بصدد محددين للإنسان هما بحاجة إلى وعي إشكالي بهما أكثر من تمثلهما هنا وهناك على نحو عقدي. لكن الأدهى من ذلك أنه حتى الوعي بالإنسان ككائن الحرية غير متاح في الفلسفة المعاصرة. والسبب هو أن العدمية نفسها وجه من وجوه الوضعية بما أننا دائما بحالة فهم وضعي للعالم **كعالم مباشر** وإن كان على نحو موسع وحالة فهم وضعي للإنسان **ككائن جسمي**، والوضعية أعني هنا الحضور المباشر للعالم والهوية الجسمية للإنسان لا تشكل شرطا للحرية بل للضرورة والإستعباد. إن الحرية تتفق على العكس والبعد غير الوضعي للأشياء أي مع تحرير الإنسان من ثقل الواقع أو هي تتفق مع تغييب العالم وبكلمة مع **الغيب** لا مع استحضاره ومع **تحصين ذاته من الجسمية** القابلة للإنتهاك والهيمنة عليها وفهمها على العكس كوضع لاجسمي للإنسان.

مع ذلك فإن الوعي الإشكالي بالإنسان لم ينقطع خلال اللحظات المختلفة لتاريخ الفلسفة. إن حركة تاريخ الفلسفة نفسها بين هوية وأخرى للإنسان ثم التطليق الكامل لتعريف الإنسان بالهوية دليل لوحده على حضور الحدود المختلفة للإنسان في تعريفه وعلى الوعي الإشكالي الذي ينتهك قرار الهوية. بالمقابل فإن تعريف الإنسان باللاهوية نفسه يشكو من توتر واضح: إنه من الصعب تعليل الحالة الكلية التي تعيشها الإنسانية وتصبو إليها سواء في حدود الدولة الواحدة أو في مستوى الأفق الكوني عامة – من الصعب تعليل ذلك إلا بحدود ما للمشترك الإنساني. إن هوية ما كلية إذن يجب أن تكون في حدود اللاهوية نفسها. بالمثل فإنه من الصعب تصور الوجود الإنساني بدون معيار ما يكون راسما للضرورة التي يتحرك وفقها الناس ومن ثمة بدون حدود قيمية بين الأشياء الإنسانية. إن كل هذه الإحراجات هي ما نجده في كل مرة يقفز هنا وهناك داخل النص الفلسفي بمجرد أن تقر حقيقة ما. أما إذا غابت عن داخل النص وعن أن تكون مكونا عضويا للفكرة فإنها لا تفتأ أن تظهر أخيرا ليكون مذيلا بها النص الفلسفي بعد أن يستكمل وعيه العقدي بالإنسان في هذا الإتجاه أو ذاك. ذلك ما نزعم أن الوعي الإسلامي بمعنى الإنسان قد رسمه بشكل صريح، أعني التفكير الإشكالي بحسب الهوية واللاهوية معا كمحددين للإنسان لا مفك منهما.

إننا نتصور أن تاريخ الفكر الفلسفي قد سعى بدون تصريح نحو هذا التعريف الإشكالي للإنسان. وإذ يكون قد فشل في بلورة هذا الوعي فإننا نزعم أن الإسلام هو من يوفي في آن بالشروط الأساسية للحرية والإختلاف وبشروط الوعي الإشكالي بمعنى الإنسان.

2 – التعريف القرآني للإنسان كتعريف إشكالي – الإنسان كائن الممكن والحرية والإختلاف / الإنسان كائن الضرورة والقانون:

أ – الإنسان كحالة من الكائن عامة / الإنسان بما هو كائن الضرورة:

لن نطيل الحديث في الوجه المتعلق بالضرورة أي اعتبار الإنسان مثل جميع الكائنات غيره خاضعا للناموس الكوني نفسه. لنذكر فقط بكل ما سبق من الدراسة بما هو قرارات واضحة للتنبيه إلى المقولات المنطقية الأساسية المتحكمة بالكائن والتي لا ينأى عنها الإنسان بما هو كائن. نذكر أيضا أن هذا لم يكن ممكنا إلا بالتخلص من الوعي الوضعي الذي هو وحده بتشخيصنا مصدر القرارات غير المستقرة تجاه العالم. إن خلاصة الوعي غير الوضعي بالمقابل هي كون الحدود المتناهية للعالم والقواعد المستقرة قائمة لامحالة لكن على نحو غير وضعي.

إلى جانب هذا الوعي بالإنسان كضرورة في الإسلام بما هو جزء من الكائن برمته، فإن الوعي المماثل به كممكن وكحرية واختلاف يحضر بالثقل نفسه لينبه إلى الطبيعة الإشكالية للإنسان. لنر بأي معنى يكون الإنسان في الإسلام أيضا وبالثقل نفسه كائنا لغير الضرورة:

ب – الإنسان كحالة متميزة من الكائن / الإنسان بما هو كائن الممكن:

• **التعريف القرآني للإنسان بما هو التعريف المعاصر له:** إننا نزعم أن التعريف القرآني للإنسان يجتمع عند نقطة أساسية: الإنسان هو الكائن القادر على الفعل وفق الإمكانات المتضادة – ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان 3)؛ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد 10) لا الذي يفعل بحسب الضرورة، وهو ما يحمله القرآن على جميع الكائنات عدا الإنسان وطبعا الله. يتعلق الأمر على حد السواء بالمعرفة كما بالعمل. إن منتهى تعريف العقل (وهو في العربية تعريف أخلاقي بالأساس: عقل، يعقل أي لجم كائنا حيا دون أن يكتسح حدودا ليست له) هو الكف عن حالة الطبيعة (الضرورية) لاكتساب الحالة الثقافية (الممكنة) وهو الفعل وفق ممكن ما بسلب ضده. إن الإنسان كما نفهمه من خلال الإسلام هو الكائن – النتيجة لا المعطى وهو حصيلة تجربة experience تسمى تربية éducation وتهذيبا للنفس. إن "الجوهر" الممكن للإنسان نجده قرآنيا في أصل الخلق: ﴿... إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾، ﴿... مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (آيات سبق ورودها). إن مادة الخلق الإنساني مادة مخصوصة لكائن الممكن بحسب طبيعتها المرنة souple والعارية عن الهوية المسبقة عدا الإمكان المحض.

ومثلما رأينا آنفا من علاقة ضرورية بين الممكن والإختلاف، فإن القرآن من جهته ينبه

إلـى أن الطبيعـة الممكنـة للإنسـان لا يمكـن أن تفـرز وحـدة وذلـك على نحـو أصلي وخلقي: ﴿وَلَـوْ شَـاءَ رَبُّـكَ لَجَعَـلَ النَّـاسَ أُمَّـةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُـونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَنْ رَحِـمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (هود 118 – 119). نفهم الآية على النحو التالي:

- إن الله لو شاء لجعل الإنسان كائن الضرورة تماما كما هو شأن الكائنات الأخرى، وهناك يكون الوضع الإنساني كليا وبلا اختلاف.
- لكن الله خلق الإنسـان ككائن الممكن المفتوح مباشـرة على الإختلاف، وهناك فإن الكلي معدوم في الطبيعة الأصلية للخلق.
- إن الإختلاف كما يترجم هكذا إنسانية الإنسان، فإنه يكشف لامحالة عن وجه سلبي.
- إن الكلي، الوحدة المنعدمة بشكل أصلي في الخلق ممكنة كمشروع أي بواسطة فعل إنساني يطلبها وذلك هو أفق الرحمة.
- إن كل هذا هو هدف خلق الإنسان أو هو معنى الخلافة نفسها ومعنى الأمانة: الإنسان كائن الإختلاف الذي يستثمر اختلافه لإنسانيته ويستبعد استتباعاته السيئة بخلق الوحدة الممكنة.

هكـذا فإننـا نزعـم بثقـة كبيرة أن الإنسـان في الإسـلام بما هو كائـن الممكن والإختلاف معـرف مباشـرة بالحريـة. إن النـص القرآنـي بعـد أن رأينا تعريفه الإنسـان بما هـو الكائن الذي هـدي السـبل المتضـادة وهـدي النجدين أي وضع على طريق الممكـن لا على طريق الضرورة الذي يحمله القرآن على جميع الكائنات عدا الإنسـان وطبعا الله – بعد ذلك يصف الإنسـان بالمشـيئة الحـرة: ﴿... فَمَـنْ شَـاءَ فَلْيُؤْمِـنْ وَمَـنْ شَـاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (سـورة الكهـف 29). إن النص القرآني يكشـف بوضوح عن طبيعة الفرق الذي يقيمه بين الإنسـان وبقية الكائنات من الجماد حتـى النبـات والحيـوان، والـذي يتردد في الآيـات القرآنية كالفرق – الأصل، أعني الحرية لدى الإنسـان والضرورة لدى بقية الكائنات: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْـجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّـمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَـذَابُ...﴾ (الحـج 18). إن هـذا التمييـز القرآني للإنسـان بما هو ليس سـاجدا لله بالضرورة كباقي الكائنات والمتكرر في كل مرة بشكل داخل النص، يؤكد الحقيقة الوحيدة التالية: **الإنسان وحده كائن الإمكان والحرية، كل الكائنات سواه كائنات الضرورة.**

بعد ذلك فإن القرآن لا يفتأ يعلي من شـأن الإنسـان الحر ويضع من شـأن غير الحر. إنه يميز صنفين من الناس: الأول عبد لا يمتلك حريته إما لكونه فقد طبيعته المرنة أو لكونه منح حريته لغيره يتحكم به، والثاني حر يمتلك القدرة على الفعل لكونه يمتلك الطبيعة المرنة التي للإنسان ولكونه لم يمنح حريته لغيره وحافظ على فعله الذاتي: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَـيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَـنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِـرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْـتَوُونَ الْحَمْدُ

لِلَّـهِ بَـلْ أَكْثَرُهُـمْ لاَ يَعْلَمُـونَ * وَضَـرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَـيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَـى مَـوْلاَهُ أَيْنَمَـا يُوَجِّهْـهُ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْـتَوِي هُوَ وَمَـنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل 75 – 76). إن الصنف الأول هو الذي يحول نفسه من كائن الممكن والحرية والفعـل إلـى كائـن الضـرورة والعبودية والموت. أما الصنف الثاني فهو الذي يمتلك ذاته الحرة يأمر بالعدل وينهي عن الجور وينفق ماله عن طيب نفس منه. إن هذا الذي يمتلك قراره الذاتي ويتصرف بملئ حريته الباطنية هو الإنسـان الحق بحسـب ما نقرأ في القرآن. وإذا كان الصنف الأول من الناس، لفقدانه حريته وقراره الشـخصي، شـرط لنشـر العجز لدى الناس والإسـتبداد والظلم لدى المتحكمين، فإن الصنف الثاني شرط لحياة الناس وقوتهم وقوامتهم على التاريخ وللإلتزام بالمسؤولية والإستمرار عليها.

• **الفرق بين التعريف القرآني للإنسان والتعريف المعاصر**: رغم التقاطع الشديد بين الفهم المعاصـر للإنسـان بمـا هـو كائن الممكن والفهم القرآني، فـإن فروقا عديدة بين الفهمين يمكن حصرها على النحو التالي:

– الفـرق بيـن الممكـن فـي الفهم المعاصر الذي يتـأول كعدم مطلق للهوية وبين الفهم القرآنـي الـذي يتـأول الممكـن كوعي جديد بالهوية مفتوح. يعـود هذا الإختلاف إلى أن الوعي المعاصر، لطبيعته الوضعية، لا يسمي ما سوى الحضور الوضعي للشيء إلا عدما في حين أن الوعي القرآني، لتحرره من الوضعية، يسمي ما سوى الحضور الوضعي – الممكني مثلا، يسميه بعد هوية ما لكن بصيغة مفتوحة.

– الممكن في الفكر المعاصر يفهم كحالة تساوي للقيم بحكم أن الخير والشر والجميل والقبيح والصحيح والخطأ، كل ذلك من ممكنات الإنسـان. أما في الفهم الإسـلامي فإن انتماء الممكنات جميعا إلى الإنسـان وإلى تعريفه أصليا بها لا يغني عن التمييز بينها كقيم. إن خطأ الفكر المعاصر في تشخيصنا الإسلامي نابع من تصوره أن القيم السالبة تتميز بعضها عن بعض فقط إذا انفصلت عن الموجبة ولم يكن لها أصل في الإنسـان ذاته وأن اللحظة التي أصبحت تفهم فيها كممكون جوهري للإنسـان فقدت فرقها وتسـاوت القيم. لكن التصور الإسـلامي كما رأينا في التعريف القرآني للإنسـان يؤصل القيم السـالبة داخل الإنسـان ذاته دون أن يؤدي ذلك إلى امحاء الفرق بين القيم لأنه من البداية يقر بما انتهى إليه الفكر المعاصر، كون السلب أصيل في الأشياء في سلبيته نفسها.

– الممكن في الفكر المعاصر هو الحلقة الأخيرة في التفكير، بينما في الفكر الإسلامي الممكن محدد هو نفسـه بحسـب دائرة أخرى هي الأكبر، دائرة الغيب التي تفرض عليه قرارا تأويليا جديدا بشأنه. إن الممكن في الفكر المعاصر ينتهي إلى أن يكون حقيقة فوق – تأويلية ويتحول الإنسان ككائن الممكن إلى هذه الحقيقة، وذلك ما لا ينتهي إليه الفكر الإسلامي الذي

يعلق الإنسان بسؤال يتعدى هذه الحقيقة ليجد الإنسان نفسه أمام إمكان أقصى حول ممكن المصير الإنساني المجهول.

إن الإنسان يغدو هكذا كائن الممكن بمعنيين في الإسلام: بما هو كائن مرن في طبيعته وفي طبيعة العالم المحيط به، وبما هو كائن يواجه مجهولا أعني عالما غيبيا يخفي ما هو إياه، ومن ثمة يواجه نهاية تأويلية، وهو ما لا يبلغ وعيه الفكر الفلسفي إلا على نحو بالغ النقصان. بكلمة أخرى فإن الحرية تجد أساسها في الإسلام في الطبيعة غير المتعينة للعالم وفي الطبيعة المنسحبة له.

– الطبيعة غير المتعينة للعالم كشرط للحرية: بما الإنسان أولا كائن الطبيعة المرنة، فإنه لا يجد ما يدفعه لفعل دون آخر على نحو ضروري، بل يجد نفسه في مواجهة ذاته والتصرف الحر في إمكاناتها. إن الآيات التي ذكرناها آنفا وغيرها (وهديناه النجدين – إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا...) إذ تشير إلى قيام الإنسان في حد الممكن تشير بالمثل إلى أن الفعل إنطلاقا من الممكن هو فعل غير محدد سلفا وأنه محكوم بدلا عن ذلك بالإختيار في مواجهة مباشرة واللاشي. لذلك نرى القرآن يشير إلى الإنسان بما هو وحده المسؤول عما يأتيه لأنه مما كسبت يداه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...﴾ (الشورى 30)، "إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه" (حديث قدسي).

لكن هاهنا الصعوبة المتعلقة بالقضاء والقدر والتي ظهرت خاصة في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول "أفعال العباد" – ما إذا كان الله صانع أفعالنا وهنا فلا حرية لنا ولا مسؤولية ولا معنى للحساب أو إذا كانت الأفعال من صنعنا وذلك ينقص من ألوهية الله الصانع لكل شيء– هذه الصعوبة نفهمها على النحو التالي: إن الخلاف مأتاه تصور أن الذاتية التي نمتلكها والإستقلالية التامة عن الله والحرية التي لنا، ذلك ليس من صنع الله نفسه.

إن الفكرة التي ندافع عنها هاهنا هي أن الإستقلالية التامة عن الله والحرية الكاملة نفسها كل ذلك يتبع فعل الله نفسه. إن سلب الله هو ذاته فعل لله. يتمثل ذلك في قصة الخلق في خلق إبليس رمز العصيان / الشيطان رمز الغواية والذي هو المكون الأهم لمعنى الآدمية ومعنى الإنسان. إن هذا الذي لم يسجد له إبليس وسكنه للغواية هو الذي تحول بهذا الفعل عينه إلى كائن الحرية والإستقلال. ثم إن القرآن يصف كل ذلك بما هو حركة الخلق الإلاهي ذاته المتخارج عن ذاته أيما تخارج إلى حدود العصيان وولادة الذات الأخرى تماما.

هكذا فنحن لسنا بحاجة للبحث عن حالة وسط بين الإختيار والجبر. إننا نستطيع أن نعلن أن الإنسان كائن الحرية وبإطلاق القول لكن الحرية القصوى والإستقلالية التامة فعل لله في أقصى ما هو بما هو "الواسع".

- الوضع الغيبي الإيماني للعالم كشرط للحرية: الإنسان كائن حر لكونه لا يصادف العالم إلا على نحو غير مباشر أعني على نحو غيبي. وذلك يعني حرمانه حق بلوغ حقيقة فاصلة بشأن العالم لا تكون ممكنة إلا في العلاقة المباشرة والشيء أو العلاقة الشهادية / الشهودية. إن وجود الإنسان على مسافة من الحقيقة هو الوجه الآخر لتحرره على هيئة كائن منطقي يسعى في اختيار حر بين المقاربات وغير مثقل بأونطولوجيا ملزمة. يتساوى في هذا الوضع المسلم وغيره على النحو الذي تكون فيه الحرية معرفا للجميع.

تأتي الحرية هنا من الوضع الغيبي للعالم والذي هو وضع إيمان لا وضع شهود. نذكر بالقسمة التي رأيناها أعلاه بشأن وضعي الإنسان الممكنين: وضع نكون فيه أمام الشيء نفسه ووضع نكون فيه أمام غياب الشيء. أما الوضع الأول فلا حرية فيه لفعلنا لأن حقيقة الشيء القائم تفرض نفسها علينا فلا نملك غير الإنفعال. هذا الوضع في الإسلام هو وضع أخروي فحسب. إن مفهوم الآخرة كما رأينا في الأول يعني حضور الشيء نفسه. لذلك تشير الآيات القرآنية هنا إلى استنفاذ إمكان الحرية: ﴿... لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا...﴾ (الأنعام 158)؛ ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ...﴾ (غافر 85). إن حضور الشيء نفسه يحول القرار من الذات إلى الشيء نفسه وينهي قيمة الفعل ويرفع المعنى عن الإيمان ويقضي على الحرية ويسحب حق الإختلاف.

الإيمان بالمقابل صنو الحرية والإختلاف والذاتية وإمكان الفعل. وكما لاحظنا فإن الإيمان هو حركة في غياب الشيء وفي حضور مجرد علاماته الدالة عليه على نحو غير ضروري. إن السلوك الحر هو الحركة حيث الشيء ممكن فحسب لا ضروري في علاماته أو هو حركة في الممكن أو حركة في الغيب. غير أن الممكن يعني مباشرة التحرك في اتجاهات مختلفة. لذلك فإن الدنيا برمتها في الإسلام هي فرصة للحرية والإختلاف قبل قدوم الشيء نفسه وانتهاء شروطهما.

إن الإسلام بمجرد تعريفه "الدنيا" بما هي غياب للشيء نفسه، للحقيقة ومحض حضور لإمكاناتها وعلاماتها يعرف الإنسان ضرورة بالكائن الحر l'être libre أو بما هو ذات حرة sujet libre وكائن الإختلاف être de la différence. يأتي ذلك من أن "الحقيقة" لا تمنحنا غير إمكاناتها بينما تنسحب هي لتترك لنا حق تشكيل الإمكانات على نحو يخصنا.

3 - المعنى الإشكالي للإنسان كأساس لحقيقته الأونطولوجية (الخلافة في الأرض والأمانة والحساب) والتاريخية (الحضور التاريخي للإنسان):

أ - المعنى الأونطولوجي للإنسان كمعنى إشكالي: لأن الإنسان حر فإن القرآن يضعه أمام المسؤولية الوجودية: ﴿... إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (البقرة 30) ويحمله الأمانة:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ...﴾ (الأحزاب 72)، والذي ينتهي بالحساب عن الأفعال. وواضح أن الحرية هي المبرر الوحيد لوجود المشيئة وتحميل الأمانة والتعرض للحساب.

إن الحرية بزعمنا هي سر معنى الأمانة في الإسلام كما هي سر معنى الخلافة في الأرض وسر معنى الحساب في الدنيا والآخرة. إن العقل نفسه الذي يعزى إليه عادة تعليل الأمانة والخلافة لله في الأرض معرف هو ذاته بالممكن وبالحرية. إن الله الذي يكون الإنسان خليفة له والذي يصبو هذا الأخير أن يكون على صورته - "تخلقوا بأخلاق الله" (حديث)، هو الكائن الذي يفعل انطلاقا من ذاته وحيث الإمكانات متاحة له على السواء أكانت متساوية قيميا أو غير متساوية، وهذا منتهى ما وجد من أجله الإنسان. غير أن الحرية التي خلق عليها الإنسان كمعرف له يقابلها كموضوع القانون الذي خلق عليه العالم برمته بما هو ما لا يمكن للحرية أن تتجاوزه لأن حروف الحرية نفسها مكتوبة كحروف كل كائن بواسطته. إنه ما يسمى في الدين بالكتاب الذي يحيط بالعالم برمته وهو ما نسميه في الدراسة بالبنية المنطقية للكائن.

يتعلق الأمر إذن جملة بأن يكون الكائن الحر بإطلاق مختارا للكتاب بإطلاق، وذلك جوهر الخلافة والأمانة.

إن هذا الوعي بالأشياء يندرج ضمن تصور أشمل للألوهية ولتاريخ الخلق والغاية منه مفاده أن مقتضى الألوهية أن لا يمكث شيء خارج العلية الإلاهية مبدأ ومسارا وغاية. لكن إذا كان المشكل لا يطرح إذ يتعلق الأمر بكل كائنات الضرورة بحسب الوصف القرآني الآنف، فإنه يبدأ في علاقة بالقضية الكبرى للألوهية إذ يتعلق الأمر بالحرية وبالكائن الحر. هاهنا فقط تواجه الألوهية الصعوبة التالية: الحرية هي شرط الكائن المستأمن على صورة الله بما الله هو الكائن الحر، لكن الحرية هي في الوقت نفسه شرط الإخلال الممكن بالألوهية وبإضاعة الأمانة.

هكذا فإن الحرية، بالإضافة إلى أساسها الأونطولوجي أعلاه، هي قضية لاهوتية راسخة في الغاية الإلاهية من الخلق وفي معنى العبادة. إن مقتضى الألوهية أن تكون الحرية نفسها أو الكائن الحر، بعدما أدرجت كل كائنات الضرورة نفسها تحت العلة الإلاهية، أن تكون الحرية ذاتها بما هي حرية وفي منتهى السلوك الحر للكائن، أن تكون هي الأخرى تحت مقتضى العلة الإلاهية وتحت مفهوم العبادة وأن يكون الكائن الحر عبدا هو الآخر ككل الكائنات غير الحرة ولكن بما هو كائن حر ودون سلطة عليه حتى ولو كانت من الله نفسه.

ب - المعنى التاريخي للإنسان كمعنى إشكالي: إن القرآن الكريم يرسم بوضوح منقطع النظير الغاية من خلق الإنسان بما هي حصرا العبادة أي الخضوع للضرورة التي يجري عليها الكون برمته: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات 56). لكن هاهنا صعوبة في فهم الآية: إن غاية الإسلام بشأن السلوك الإنساني إذا كانت التعيين الضروري للعبادة فقد

كان من اليسير أن تطبع في جبلته ككل الكائنات، أعني لكان خلق الإنسان أصلا على هيئة كائن الضرورة ولكانت الأشياء لديه تحمل طابع الضرورة أو لكانت علاقته بالعالم مباشرة (لا غيبية) على نحو لا يسمح له بغير العبادة: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾..... لكن غاية الإسلام بزعمنا أن تكون العبادة على قاعدة الحرية والإختيار الإنساني الحر والمسؤول. إن تحقيق الإسلام عقديا بمعنى أن يطبق الناس العبادات من شهادتين وصلاة وزكاة وصوم وحج وتشريعيا بمعنى أن يطبق الناس أحكام الإسلام وحدوده – كل ذلك ليس غاية الإسلام الدقيقة. إنما غاية الإسلام أن يتعين كل ذلك وفق قرار حر. الحرية لذلك جزء من الهدف أو هي غاية بحد ذاتها لا وسيلة لغايات أخرى تماما كما العبادة غاية أي بكلمة، الغاية هي العبادة بحرية.

إذا فهمنا هذا المعنى للحرية بما هي المعرف المميز للإنسان أونطولوجيا بما هو كائن الممكن وبما هو ملقى في عالم ذي بنية غيبية وأنها لاهوتيا جوهر تعريف المهمة الإنسانية الكبرى في الوجود: الخلافة والأمانة أي التكليف، فإن المعنى التاريخي للإنسان يغدو مضاعفا على النحو التالي: إنه معا كل البنية العقدية والتشريعية في الإسلام أي الكتاب والضرورة وهو الحرية التي تميز موقع كل ذلك لدى الإنسان ككائن متميز أمين على الكتاب وخليفة في الأرض. إن الحرية هي التي تعطى كل الخيارات العقدية والتشريعية معناها ثم مقبوليتها عند الله وليس العكس. إن الأعمال في الإسلام لا تقاس بمقدار تطبيقنا لها فقط بل أيضا بقدرالصدق فيها والإيمان بها، وكل ذلك سلوك داخلي حر. أكثر من ذلك فإن السلوك الذي نقوم به عقديا كان أو عمليا ويكون تحت فعل ضرورة ما خارجية لا يعد إلاهيا سلوكا يحظى بالقيمة بل هو على العكس سلوك "شركي". بالمقابل فإن السلوك الذي لا نقوم به لأي ضرورة خارجية بل لاختيار داخلي حر وخالص هو الذي يحظى إلاهيا بالمعنى كله. لا معنى إذن في الإسلام لتطبيق التشريع وتحويله إلى "واقع" إجتماعي إذا لم يكن ذلك مشروطا باختيار ذاتي حر ولم يكن له أساس في معنى الإنسان نفسه. من ثمة كان إسلام المكره لاغ بإجماع فقهي:

"ولو أكره ذمي أو أكره مستأمن على إقراره به (أي الإسلام) لم يصح لأنه ظلم، فلا يحكم بإسلامه حتى يوجد منه ما يدل على الإسلام به طوعا مثل أن يثبت على الإسلام بعد زوال الإكراه، فيحكم بإسلامه من حين زوال الإكراه وثبوته على الإسلام. وإن مات قبل ذلك (أي قبل زوال الإكراه) فحكمه حكم الكفار في أنه لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يرثه أقاربه المسلمون. وإن رجع الذمي أو المستأمن من إكراهه على الإسلام إلى الكفر لم يجز قتله ولا إكراهه على الإسلام، لأنه ليس بمرتد لعدم صحة الإسلام ابتداء، بخلاف حربي ومرتد فإنه يصح إكراههما عليه، أي الإسلام ويصح إسلامه ظاهرا لحديث (أمرت أن أقاتل الناس) خص

منه أهل الكتابين والمجوس إذا أعطوا الجزية والمستأمن لأدلة خاصة وبقي ما عدا ذلك على الأصل. فإن مات الحربي أو المرتد قبل زوال الإكراه عنه فحكمه حكم المسلمين لصحة إسلامه مع الإكراه بخلاف الذمي والمستأمن. وفي الباطن إن لم يعتقد الحربي أو المرتد الإسلام بقلبه فهو باق على كفره باطنا ولا حظ له في الإسلام لأن الإيمان هو التصديق بما علم مجيء الرسول به ولم يوجد منه"[1].

هذا يعني أن أي أهداف سياسية أو اجتماعية أو غيرها نصبو إليها (العدالة، السلم المدني، التنمية، الوحدة، نشر الرسالة الإسلامية وإنفاذ الإسلام في الأرض...) يجب أن تكون الحرية الإنسانية واحدة منها أو حتى قاعدتها وشرطها. وذلك يعني أن المسلم إذا خير بين أن لا يتعين الإسلام في العالم إذا رفضه الناس وتحفظ حريتهم وبين أن ينفذ الإسلام كرها وتفقد الحرية فإن المسلم يختار بلا تردد أن يسحب الإسلام من موقع التأثير السلطوي ويحفظ حرية الناس ويواصل طريق الإبلاغ والدعوة والحوار والتواصل حتى يتعين بحرية ومسؤولية ويتحقق المعنى الكامل للإنسان في التاريخ كمعنى إشكالي هو معنى الضرورة الحرة.

4 – المعنى الإشكالي للإنسان أساسا للمعنى الإشكالي للدولة – حاكمية الله أم حاكمية الإنسان / الحاكمية المطلقة لله باختيار إنساني مطلق:

نركز الإهتمام هاهنا بشأن الفكر الإسلامي على القضية المركزية التالية: هل يقوم التاريخ في التصور الإسلامي على حاكمية الله أي على القانون، الضرورة، العلم، المطلق أم على اختيار الناس أي على الممكن، الحرية، النسبي والمختلف؟ إن الأطروحة التي تفرض نفسها بقوة من خلال التحليل واضحة تماما وهي بزعمنا ما يفلت من التيارات الإسلامية نفسها الوعي بها فضلا عن التيار غير الإسلامي، وذلك أساسا بسبب طبيعتها الإشكالية. إن التأسيس الإسلامي للتاريخ تماما كما هو التأسيس الإلاهي الحكيم للكون برمته تأسيس إشكالي مثلما كنا نلاحظ. لا مفر لذلك لنا من الوعي الإشكالي التالي بطبيعة الدولة مشتقة من المعنى الإشكالي للإنسان:

– الحد الأول للوضع الإشكالي للإنسان: إن العالم الإنساني تماما كما العالم الطبيعي مبني بحسب المعطيات المنطقية نفسها المترجمة جميعا للأسماء الإلاهية في الوجود. إن التاريخ محكم البناء والحركة بحسب ضرورة قاتلة مشروطة بالمفاهيم المركزية التي ما فتئت الدراسة تكشف عنها وعن تكرارها بشكل لامتناه في الكائنات. وإذ لا شيء يمكن أن يقع خارج البنية المنطقية للكائن بإطلاق، فإنه لا معنى هاهنا لاختيار نمط وجود غير الذي تقرر بحسبه الكائن جملة. وهذا يعني في مستوى التاريخ أنه لا حاكمية في الإسلام إلا لله تعالى أعني لا مشرع إلا هو ولا شرع حق إلا شرعه هو بحسب ما ورد واضحا في القرآن والسنة من أحكام

(1) منصور ابن يونس البهوتي: كشاف القناع عن متن الإقناع. نترك التعليق على الجزء الأخير من الإستشهاد إلى نهاية هذا العمل.

وحدود بمعناها الواسع أي بما تقتضيه من فلسفة شاملة لها (شروط...). وكما رأينا فإن الشرع هـو القوانيـن التـي بنـي بهـا الكون برمته وهي مرتبة ماهية وعددا تمامـا كما هي مرتبة العبادات بالدقـة التامـة وبحسـب المقـولات المركزيـة للكائن. إن كل تعديل فيهـا إنما هو جهل قبل كل شيء بالبنية الدقيقة للكائن وهو بعد ذلك جريمة في حق النفس وحق الوجود وحق الله. الشرع (ش ر ع) في الأرض هو العرش نفسه (ع ر ش) في السماء مقروءا إذن في الإتجاه المعاكس من الأرض إلى السماء. الشرع هو القوانين نفسها التي في الطبيعة الجامدة والحية مترجمة في مستوى الإنسان. وكما أنه لا يمكن لأي كائن أن يتعدى المقولات المركزية للعالم في وجوده الطبيعي فإنه لا يمكن للإنسان أيضا أن يتعداها في وجوده التاريخي.

– الحد الثاني للوضع الإشكالي للإنسان: لكن كل هذا لا يكون لدى الإنسان ولا معنى له على الإطلاق إلا أن يمتلكه بالحرية التامة له أي إلا إذا اعتنقه إنسان حر يمكن له من الجهة الثانية أن لا يعتنقه. ذلك هو السر الأخطر في الوجود الإنساني عامة، كونه الكائن الوحيد الذي يقع ككل الكائنات في قبضة القانون، العرش لكنه لا معنى لوقوعه تحت القانون إلا إذا اختاره هو بنفسـه أو أنه الكائن الوحيد الذي يختار القانون نفسـه الذي للوجود كله بحريته التامة ولا معنى لوقوعه تحت القانون إلا على قاعدة الحرية.

II – نمط الدولة:

الجدل الكبير حول الدولة اليوم جدل حول ما يسمى بنمط الدولة، مدنية الدولة أو دينية الدولة. لا يعني ذلك أن وجوها أخرى من تناول المسألة غير ممكنة لكن فقط هي ليست الأكثر راهنية. الإنجاز المركزي في هذا العنصر نعلنه من البداية على النحو التالي:

إن الأفق الذي يطرح فيه إشكال الدولة يجب تغييره بالكامل من فرق بين المدني والديني إلى فرق بين الإبستيمولوجي والأونطولوجي. من الغريب بالتأكيد أن نتحدث عن الفرق الأهم بما هو فرق بين دولة إبسـتيمولوجية ودولة أونطولوجية لا بين دولة مدنية ودولة دينية، لكننا نبين هنا أننا بصدد أفق جدي هكذا سـماته وبصدد وعي بالدولة لا يختلف عن وعينا بالعالم برمته.

داخل هذا الأفق فإن الأمر متعلق بالكشف عن الحقيقة الطريفة التالية:

إن الدولـة فـي الإسـلام تحـدث الفرق النوعي مع أشـكال الدولـة المهيمنة عامة بما هي دولة إبسـتيمولوجية التأسـيس ومنطقية الوعي بالحقيقة. على خلاف ذلك فإن ما نسـميه اليوم بالدولة المدنية تقوم على وعي أونطولوجي بالعالم لا يمنحها غير اسـمها كدولة أونطولوجية. ولأن الوعي الأونطولوجي بالحقيقة وعي دوغمائي لا يسمح بالمختلف في أرجائه وأن الوعي الإبستيمولوجي وحده هو ما ينفسح لأكثر من مقاربة للعالم، فإن الدولة في الإسلام هي أفضل نموذج ممكن لها. لنتابع هذه الأفكار الغريبة:

1 – الوعي المهيمن بالإشكال / الدولة المدنية والدولة الدينية كقسمة مشكلة / الإشكالات الأساسية من خلال مكافحة مباشرة بين الإسلام والعلمانية:

مدنية الدولة تعني على الفور الخلاف بين العلمانية والدين الذي هو في ما يعنينا مباشرة الإسلام. نحاول لذلك في مرحلة أولى من هذا العنصر التعريف بطبيعة الإشكالات المركزية القائمة هاهنا حول الدولة والرهانات المقصود بها التفكير في نمط الدولة. نسلم هاهنا مبدئيا بدقة ما نعني بالمدني والديني. بعد ذلك نكافح هذا بما لدينا من حد أدنى من عناصر وعي إسلامي بالعالم والهدف الكشف عن الغموض المحيط بالقسمة التي نحن بصددها بين الدين والمدني من أجل إعادة طرح السؤال على أرضية مختلفة. أما السلوك المنهجي الذي نتخذه هاهنا فيتمثل في الإجابة على التوالي عن الأسئلة التالية:

ما اللائكية؟ ما العلمانية؟

لماذا العلمانية / اللائكية؟ = ما شروط نشأتها؟ = كيف أصبحت العلمانية ممكنة؟

بأي معنى يربك الإسلام مفهوم العلمانية؟

أ – ما اللائكية؟ ما العلمانية؟:

*** الأصل الإيتيمولوجي (الإشتقاقي) للمفاهيم ومفترضاته الفكرية:**

– اللائكية laïcité: "اللائكية" تعود إلى الأصل الإغريقي "لايكوس" Λαϊκός وتعني "الشعبي" populaire وΛαϊκό، Λαϊκ، وكذلك Λαός وتعني "الناس" les gens أو "الشعب" peuple. مقابل هذا اللفظ هو "كلير" κλήρ، "كليرو" κλήρο، "كليروس" κλήρος ويعني رجل الدين، clergé أو السلطة الدينية. اللائكي هو إذن "ما ينتمي إلى الشعب لا ما ينتمي إلى السلطة الدينية".

واضح هنا من البداية أن ثمة صعوبة في فهم المقابلة بين "الشعب" و"السلطة الدينية". إن "الشعب" في الأصل يقابل "السلطة" فحسب لا "السلطة الدينية". أما "السلطة الدينية" فيقابلها "الشعب غير الديني أو غير المتدين". هكذا تكون المتقابلات معقولة. لماذا إذن يقابل "الشعب" –وهو في أصله Λαϊκός عار عن كل صفة تقابل الديني أو غيره – لماذا يقابل "السلطة الدينية"؟ ماذا لو لم تكن السلطة دينية وكانت مدنية، هل يسمى مقابلها لائكيا؟ = هل أن الخاصية الدينية ضرورية أم عرضية في السلطة التي تقابل اللائكي أي هل أن اللائكي ضرورة "لاديني"؟

إجابتنا عن السؤال الأخير هي: كلا. ليس ضروريا بحسب الأصل اللغوي أن تكون السلطة دينية ولا أن يكون اللائكي لاديني. إن اللائكي هو فحسب من حيث الإشتقاق من يكون إلى جهة الشعب. وإننا لا نجد في العبارة الإغريقية الآنفة غير معنى "الشعب" الذي قد يكون الدين إلى جهته وقد يكون غير الدين. على هذا الأساس فإن من يقابل "الشعب" قد

يكون الدين وقد يكون غيره أي قد تكون السلطة المدنية نفسها ضد-لائكية إذا اتخذت غير خيار الشعب ومصالحه. المهم في غير اللائكي أن لا يكون إلى جهة الشعب وخياره.

نفهم هكذا أنه إذا حملت السلطة صفة الدينية كما هو في عبارة "كليروس" فإن ذلك لظروف تاريخية محددة كان المتحكم بالقرار السياسي فيها رجل الدين. هاهنا فقط يكون "اللائكي" أي الشعبي مقابلا للديني ويكون ما ينتمي إلى الشعب هو اللاديني أي بحكم علاقة المقابلة التي لـ "لائك"، "شعب" مع "كليروس"، "سلطة دينية". هذا يعني أن الأصل اللغوي متلبس بشروط تاريخية حمل فيها لفظ "كليروس" مضمون "السلطة الدينية" فانعكس على لفظ "لايكوس" ليكون "الشعبي بمعنى غير الديني" دون تحديد هنا لهوية "غير الديني" ما إذا كان "ضد الديني" أو فقط "ضد الإستعمال السلطوي للديني" أو "اللامبالي تجاه الديني"، فذلك ما سيتبين لاحقا.

"اللائكية" هي إذن في أصلها الإشتقاقي المقابل لـ "الكليروسية" بمستويين: **الشعبي** مقابل **السلطوي** (المستوى الأول: اللغوي الخالص)؛ **الشعبي اللاديني** مقابل **السلطوي الديني** (المستوى الثاني: اللغوي التاريخي أو الأمبيريقي).

– العلمانية sécularisme: العلمانية في الأصل بالفتح – فتح العاء لا بكسرها كما ننطقها عادة، أي أنها من "العالم" monde لا من "العلم" science. إنها من الأصل اللاتيني هذه المرة saecularis الذي يعني siècle، "القرن. ولأن القرن عدد من السنين معلوم فإن أصل اللفظ يعني "الزمني" temporel. ولما كان الزمان لا يجري إلا حيث الحركة كما بين أرسطو في كتاب **الفيزياء** *Physique*، وكانت الحركة تعني العالم الذي نعيش فيه وما ينتمي إليه دون سواه من عالم عقلي غير متحرك، فإن اللفظ يشير أخيرا إلى العالم وإلى العالمي – نسبة إلى العالم –mondain. يقابل ذلك ما ليس من العالم، ما ليس زمنيا intemporel وبكلمة أخرى ما هو مطلق absolu وإلاهي divin ومقدس sacré.

"العلمانية" هي إذن في أصلها الإشتقاقي **العالمية والزمنية والدنيوية والنسبية والتاريخية وغير المقدس** مقابل **ما فوق – العالمية واللازمنية والأخروية والمطلقية واللاتاريخية والمقدس**.

– العلمانية / اللائكية: يتمثل الفرق الدقيق بين اللائكية والعلمانية في أن المفهوم الأول يقال مقابل **السلطوي والسالب للحرية** أساسا ويعني **الشعبي وغير الخاضع للسلطة** بينما يقال الثاني مقابل **المقدس وغير المنتمي إلى العالم** ويعني **الدنيوي والفعلي**. من ثمة فإن مشغل اللائكية وسياقها هو **الحريةliberté**، بينما مشغل العلمانية وسياقها هو **الحقيقة vérité**.

إذا أردنا أن **نجمع** المفهومين في واحد دون الإبتعاد في هذه الحدود عن الأصل الإشتقاقي فإن اللائكية / العلمانية تعني لغويا:

الإهتمام **بالدنيوي** بما هو **الشعبي** وما يندفع إليه الناس **بحريتهم** (لا **بالمقدس** بما هو

السلطوي وما يفرض على الناس **بالقوة**).

– مفترضات: يفترض هذا التعريف ما يلي:

– أن الديني، الإلاهي **غير حقيقي** أو في الحد الأدنى **غير ذي فاعلية للدنيوي** وأن الحقيقي هو الدنيوي.

– أن الديني، الإلاهي **يجب أن يكون إلى جانب السلطوي** وأن ما يكون إلى جهة الشعب هو غير الديني وغير الإلاهي أي الدنيوي.

– أن الديني، الإلاهي هو لذلك **موضوع فرض وإلزام** وأن الدنيوي، غير الإلاهي هو وحده موضوع حرية واختيار.

*** الأصل التاريخي للمفاهيم وشروطه:**

– الأصل التاريخي لـ "لائكية": "إن لفظ "لائكي" له معنيان مختلفان بحسب تقابله مع رجل الدين clerc أو مع الديني religieux: أما المعنى الأول فهو قديم جدا ويعود إلى العصر الوسيط (منذ القرن 13 نميز بين رجال الدين والمتدينين...)، في حين أن المعنى الثاني أكثر تأخرا ويعود إلى القرن 19"[1]. في القرن 13 يستعمل لفظ "لائكي" ليشار به إلى "المتدينين العاديين" من المسيحيين مقابل "رجال الدين" الذين هم أصحاب المسؤولية على الدين. إن "اللائكي" هنا لا يقابل "الديني" لأنه هو نفسه متدين. لكنه بمعنى ما "متدين شعبي" religieux populaire. أما في القرن 19 فإن "اللائكي" يشير إلى غير المتدين مقابل رجل الدين الذي يعني وحده المتدين. هاهنا أيضا "اللائكي" هو الشعبي، لكن الشعبي وقد نزع عنه نهائيا أن يكون دينيا وصار لادينيا non religieux بدرجات متفاوتة للمعنى: ضد الديني تماما أو ضد سلطة الديني فحسب. أي المعنيين هو الذي شكل التاريخ اللاحق للفظ: الديني الشعبي أو ضد الديني؟

إن الذي شكل التاريخ اللاحق للفظ والذي نقصده اليوم باللائكية ليس معنى "التدين الشعبي" بل معنى "الشعبي غير الديني". يظهر ذلك في "أن أول استعمال [للفظ] يوجد في جريدة تعود إلى تاريخ 11 نوفمبر 1871، وهي جريدة "الوطن"، وذلك بخصوص نقاش حول التعليم اللائكي"[2]. يتعلق الأمر طبعا بفرنسا ويعني التعليم اللائكي هنا أن لا يكون التعليم "منحازا لطائفة [دينية] وأن يكون دون توجيهات دينية"[3]. اللائكية إذن هي فصل التعليم عن الإنتماء إلى جهة دينية وأن لا يكون في تبعية لها، الشيء الذي يعني مباشرة حرية التعليم.

الأصل التاريخي للفظ يشير إلى التعريف التالي للائكية:

فصل غير الديني (وخاصة العلمي) عن الديني ومن ثمة **تحرر** غير الديني من سلطة الديني

(1) Maurice Barbier, La laïcité, L'Harmattan, 1995, p. 7.

(2) Ibid., p. 6.

(3) Ibid., pp. 6–7.

(من حيث أن الوضع السابق لذلك **يصل** غير الديني بالديني ويجعله في **تبعية** له).

– الأصل التاريخي لـ "علمانية": "إن لفظ "علمانية" – في معناه الأصلي: "تحويل مؤسسة دينية أو كنسية أو تحويل خاصيتها إلى امتلاك أو استعمال للعالم"... إن اللفظ كان قد خلق في 1646 خلال المفاوضات التي أدت إلى معاهدة ويستفاليا Westphalie"[1].

معاهدة وستفاليا هي المعاهدة التي وقعت في 1648 بين معظم الدول الأوروبية المشاركة وأنهت حرب الثلاثين عاما بينها وأفضت إلى الإعتراف بسيادة الدول. كانت الحرب في بدايتها حربا **دينية** بين الكاثوليك والبروتستانت ثم انتهت كحرب **سياسية** حول النفوذ. تعد المعاهدة انتصارا للبروتستانت إذ اعترفت بكنيسة الإصلاح الكلفنية وهزيمة للكاثوليك الذين رفضوا التوقيع عليها. من ثمة فإن المعاهدة تعد أيضا **تراجعا للديني** وهيمنته على أوروبا **وتقدما للسياسي** خاصة وقد كشفت الحرب عن المطامح السياسية والإقتصادية التي تختفي وراء الأهداف الدينية وشككت في ما تبشر به المسيحية وفي صدق عقيدة الحكام. فتحت هذه النهاية الطريق للتفكير بجدوى العلم والعقل بدل الدين واللاهوت.

واضح إذن أن سنة 1646، سنة ظهور لفظ "العلمانية" إبان المفاوضات التي أدت إلى معاهدة وستفاليا كان التفكير منشدا إلى علاقة الديني والمقدس بالسياسي والدنيوي. ولقد كان الإتجاه واضحا نحو نزع القداسة الكنسية عن العلاقات الإنسانية. ذلك أن هذه القداسة هي سبب الحرب لاستحالة تطويع المقدس للمصلحة الإنسانية السلمية. لقد كشفت نهاية الحرب عن معنى الإنساني داخل المقدس وعن ضرورة أنسنة المقدس، تحويله إلى شأن زمني، دنيوي وموضوع للتداول العقلي الذي كان وحده عنوان إنهاء الحروب.

"العلمانية" إذن بالعودة إلى أصلها التاريخي هي التحول من حالة هيمنة المقدس الديني الكنسي المتعالي على الإنساني بشكل **يعطل فيه حاجة الإنساني ويستحيل فيه التعاطي معه لقداسته** فينتهي الأمر إلى حروب مروعة تكون الأسلوب الوحيد في التعاطي معه وتطويعه لفائدة الإنساني – التحول من هذه الحالة إلى حالة **أنسنة الديني ليتفق وحاجة الإنساني** ويكون من الممكن **التداول حوله** وإرساء السلام الذي يغدو شأنا إنسانيا.

– الأصل التاريخي لـ "علمانية" / "لائكية": "اللائكية" / "العلمانية" من حيث الأصل التاريخي للمفهومين هي في الجملة إذن:

التخلص من هيمنة الديني في معنيين: معنى التخلص من **سلطته** وامتلاك **الحرية والذاتية** (وخاصة حرية التفكير / العلم) ومعنى التخلص من **تعاليه** والعودة إلى **المصالح الدنيوية للإنسان** (السياسية والإقتصادية وغيرها).

(1) Olivier Tschannen, Les théories de la sécularisation, Librarie Droz – Genève – Paris, 1992, p. 148.

*** الصياغة الإصطلاحية للمفاهيم:**

– اللائكية: نكاد نجد إجماعا لدى المختصين على صعوبة حد اللائكية بواسطة تعريف واحد. نستعرض لذلك أشكالا من التعريفات نسعى بعدها إلى تجميع أوسع عناصر للمفهوم:

• تعريف أول: نقرأ في كتاب **ما اللائكية؟** التحديدات التالية للمفهوم:

"اللائكية **طريقة في تصور تعايش الحريات وتنظيمها**façon de concevoir et d'organiser la coexistence des libertés، وخاصة حريات الرأي والفكر والإعتقاد"[1]. اللائكية رؤية لتعايش الرؤى جميعا وطريقة في تنظيم التعايش. هي إذن **آلية** لإدارة الحريات ومن ثمة إدارة الإختلاف.

"[اللائكية] تستفهم حول موضوع تعايش الحريات بعبارات **شروط الإمكان القبلية** conditions de possibilités à priori وتفترض فضاء تشريعيا خياليا والذي نقارنه بنوع من **الفراغ التجريبي** vide expérimental"[2]، "نوع من **البساطة** une forme de minimalisme"[3]. لكي تكون طريقة في التنظيم فحسب، اللائكية هي ثانيا **فضاء ومساحة فارغة للإلتقاء لا رؤية للأشياء أو هوية محددة**. إنها ليست عقيدة من بين العقائد أو موقفا من بين المواقف المتعارضة وهي ليست طرفا في نزاع يكون إيديولوجيا أو عرقيا أو دينيا. هي بلغة أخرى موقف **محايد** neutre. لذلك هي تقوم على العناصر المشتركة والبسيطة بين جميع الرؤى لا العناصر التي تأخذ صورة معقدة في هذا الإتجاه أو ذاك.

"مفصلة العلاقات بين الميدان العمومي والميدان الخاص أو المدني بإدخال مفهوم الفضاء **المنتج** للحق l'espace producteur du droit"[4]، "الفضاء **المؤسس** للمدينة كفضاء نقديl'espace fondateur de la cité comme espace critique"[5]. المقصود هنا أن القانون يجب أن لا يكون ترتيبا لمنتج سابق يفرض نفسه على الحريات بل نتاج لحاجة الحريات نفسها ونتاجا مشتركا لها.

– "**علاقة نقدية للفكر الإنساني بنفسه** un rapport critique de la pensée humaine à elle-même"[6]. لكي تكون القاعدة المؤسسة للحياة العامة غير ذات إنتماء مخصوص فتكون متحيزة، يجب أن لا نفكر انطلاقا من أساس ديني ما بالمعنى الواسع لأي هوية بل أن يتحرر الفكر من أي مرجعية عدا **ذاته** المفكرة.

---

(1) Catherine Kintzler, Qu'est-ce que la laïcité?, Vrin, 2007, p. 8.

(2) Ibid, p. 9.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

إننا نتصور أن التعريف هو ما يكمن في النقطة الأولى أساسا. أما النقاط الثلاث الموالية فهي آليات تنفيذ هذا التعريف: أن تكون اللائكية شرط إمكان **محايد وفارغ** لا رؤية من بين الرؤى؛ أن تكون **خلقا** لقوانين التعايش المناسبة؛ أن تكون نتاج الفكر **نفسه**.

لذلك يمكن الإقتصار على التعريف كالتالي:

اللائكية آلية لإدارة تعايش الحريات، إدارة الإختلاف وإرساء التسامح. اللائكية هنا صنو **الحيادية**.

• تعريف ثان: "إننا نستطيع أن نعد لائكيا مجتمعا أو فكرا أو أخلاقا يكون **منفكا** عن كل **تأثير** ديني ولا يخضع إلا لمبادئه الخاصة العقلية والطبيعية[1]".

اللائكية هنا معرفة **بالفصل وبالحرية** لا بالفراغ كما في التعريف الآنف. المعنى طبعا هو أن يبنى المجتمع ويفكر الإنسان ويصنع قيمه بمقتضى قراره العقلي لا بمقتضى إملاءات الدين.

اللائكية إذن هي **فصل** الدين عن الحياة العامة وعن التفكير وبمعنى دقيق عن موقع التأثير والسلطة أو هي أن يحيا الإنسان ويفكر بذاته وباستقلال عن أي موقف ديني. اللائكية هنا صنو **الحرية**.

• تعريف ثالث: "إن ما يعرف الفكرة اللائكية هو فك الإرتباط بين المواطنة والدين"[2].

تعرف اللائكية هنا من جهة **المساواة** بين المواطنين أو التمييز بينهم (إن اللائكية هي عدم بناء المواطنة على أساس ديني بل على أساس طبيعي مشترك بما يضمن عدم التمييز بينهم). بعد ذلك فإن المواطنة تعرف بما هي ليست ملزمة بعقيدة دينية وأن المواطن هو الحر أن يعتنق أي عقيدة شاء أو أن لا يعتنق أي شيء. هكذا تكون اللائكية بما هي قائمة على المواطنة لا على العقيدة فضاء للتعدد.

اللائكية هي إذن بناء الحياة السياسية على أساس المواطنة واستبعاد الديني عن التأسيس السياسي. اللائكية هنا صنو **المساواة**.

• تعريف رابع: هاهنا تعريف يجمع الخصائص السابقة معا – **الحيادية والحرية والمساواة** و**الفصل**: "إن التعريف الحديث للائكية قد انبنى تدريجيا وانتهى بأن صار متماهيا مع واحد من أسس الجمهورية الفرنسية. إن هذه القيمة المؤسسة تحتوي على ثلاثة أعمدة أساسية: أولا **حيادية** neutralité الدولة في الشأن الديني...؛ **تساوي** égalité كل العقائد الدينية أمام القانون؛ **منع** كل إظهار للعقائد الدينية في إطار النشاط **العمومي**. ثانيا، الإعتراف **بحرية الفكر وحرية العبادة** والحماية الرسمية لذلك. أخيرا فإن الدولة، باعترافها بالواقعة الدينية، هي **حامية** protecteur العبادات... إن كل الأشكال الدينية **لها الحق في التعبير** ont droit à l'expression

(1) Maurice Barbier, op. cit., p. 8.

(2) Pierre Kahn, La Laïcité, Edition Le Cavalier bleu, collection Idées reçues, 2005.

ولا واحدة منها يجب أن تحتكر الدولة وتهيمن على المجتمع المدني"[1].

إن الفصل بين الدين والدولة هو الآلية الضامنة **لحيادية** الدولة حيث لا هوية في السلطة لتكون طرفا في نزاع والضامنة **لحرية** الهويات حيث لا هوية في السلطة لتتسلط والضامنة لمعاملة الهويات **بالتساوي** حيث لا هوية في السلطة لتميز. يعني الفصل أن يشتغل كل من العقيدة والقانون في المجال المخصص له: العقيدة مجال الخاص والقانون مجال العام. لا العقيدة تتحول إلى قانون ولا القانون يتسلط على العقيدة بما هما دائرتان مستقلتان بعضهما عن بعض.

لكي نعرف اللائكية إذن من خلال هذا المدخل الإصطلاحي نقول:

هي **فصل** بين الدين ومواقع التأثير / السلطة في الحياة العامة والدولة يحقق **حيادية** السلطة في المعاملة بما يضمن **تساوي** الهويات قبالتها **وتحررها** من التسلط عليها وإرساء **السلم** بينها.

– العلمانية: نورد جملة من التعريفات لنرى ما إذا كان ثمة عناصر يجب جمعها لتأليف المفهوم:

• تعريف أول: "ما العلمانية في النهاية؟ إنها الفكرة التي بحسبها... حضارة الغد، كحضارة **لن تترك أي مكان للإلاه وللمقدس**، وأنه يجب أن نستقل بالعيش في إنسانية تكون إنسانية **دنيوية** كليا وحصريا"[2]. واضح أن العلمانية معرفة بالإهتمام الدنيوي، الزمني وبالعالم المباشر مقابل الأخروي، الإلاهي، المقدس.

• تعريف ثان: "[العلمانية] هي التصور الذي فرض تدريجيا على العصر الحديث والذي هو خاصية العصر الحالي النابع منه، من **الإكتفاء الذاتي** autosuffisance للعالم، للواقع الكوني والإنساني"[3].

• تعريف ثالث: "العلمانية تشير إلى توجه موضوعي كوني أن نأخذ مجمل القيم الإجتماعية التي كانت قد ألحقت خلال العصر الوسيط بمجال **المقدس** sacré إلى مجال **الدنيوي** profane. إنها تعني **نزع القداسة** désacralisation عن حقل واسع من النشاطات التي منها حقل التنظيم الإجتماعي"[4].

لا نجد هاهنا فرقا كبيرا بين التعريفات. العنصر المتردد بأشكال مختلفة هو في كل مرة: نزع القداسة عن المقدس وإفقاد الإلاهي ألوهيته وتحويله إلى شأن دنيوي، تحقيق الإكتفاء

(1) Singaravelou, Préface, Laïcité: enjeux et pratiques, PUB, 2007, p. 11.

(2) Jean Daniélou, La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui, Beauchesne Editeur, 1969, p. 34.

(3) Gérard Siegwalt, Dogmatique pour la catholicité évangélique, Labor et Fides, 2006, p. 23.

(4) Wikipédia, sécularisme.

الذاتي للدنيوي واستقلاله عن المقدس...

ولكي نجمل التعريف نقول:

العلمانية هي نزع القداسة عن المقدس / إفقاد الإلاهي ألوهيته وتحويله إلى شأن دنيوي، زمني، غير مقدس، وهي بوجه آخر تحقيق الإكتفاء الذاتي للدنيوي واستقلاله عن المقدس.

- العلمانية / اللائكية: إذا جمعنا العناصر الإصطلاحية المتعلقة بالمفهومين معا في وحدة أمكننا القول:

اللائكية / العلمانية هي **فصل الدين عن السلطة** بما هو نزع للقداسة عن المقدس وتحويله إلى شأن **دنيوي فعلي وقابل للتعاطي معه** وبما هو تحقيق **لحيادية** الدولة يضمن **المساواة** بين الهويات **وحريتها** (**وخاصة حريتها الفكرية والعلمية**) **والسلم** بينها.

*** محاولة إجمالية في التعريف:**

من خلال المداخل الثلاثة للتعريف – المدخل الإشتقاقي والمدخل التاريخي والمدخل الإصطلاحي – نكون قد وفرنا أوسع العناصر لتعريف أفضل. لنضع أمامنا أولا هذه العناصر لتعريف اللائكية / العلمانية:

- من حيث الأصل الإشتقاقي هي:

الإهتمام **بالدنيوي** بما هو **الشعبي** وما يندفع إليه الناس **بحريتهم** (**لا بالمقدس** بما هو **السلطوي** وما يفرض على الناس **بالقوة**).

- من حيث الأصل التاريخي هي:

التخلص من هيمنة الديني في معنيين: معنى التخلص من **سلطته** وامتلاك **الحرية والذاتية** (وخاصة حرية التفكير / العلم) ومعنى التخلص من **تعاليه** والعودة إلى **المصالح الدنيوية للإنسان** (السياسية والإقتصادية وغيرها).

- من حيث العناصر الإصطلاحية هي:

فصل الدين عن الحياة العامة / وعن الدولة بما هو نزع للقداسة عن المقدس وتحويله إلى شأن **دنيوي فعلي وقابل للتعاطي معه** وبما هو تحقيق **لحيادية** الدولة يضمن **المساواة** بين الهويات **وحريتها** (**وخاصة حرية التفكير وامتلاك العلم**) **والسلم** بينها.

ثمة ولاريب عناصر مشتركة تعاد بين المداخل الثلاثة وعناصر يوفرها في كل مرة مدخل مختلف. نحاول استجماع العناصر المختلفة للائكية / العلمانية على النحو التالي:

- **تحويل** الإهتمام الأخروي والإلاهي والمقدس إلى **دنيوي**.
- الإنحياز إلى **الحرية** الفردية والإختيار **الشعبي والثوري**.
- إرساء **حيادية** الدولة.
- إرساء **المساواة** بين الهويات.

- إرساء **السلم والتعايش** بين الهويات.
- **الفصل** بين الديني والسلطة.

لكي نجمل كل هذا في تعريف ينتظم مختلف عناصره نقول:

اللائكية / العلمانية هي **فصل** الدين عن السلطة (السياسية وغيرها) لتحقيق **حيادية** الدولة الضامنة **لحرية** الناس (وخاصة **حرية التفكير وتحصيل العلم**) وعودتهم إلى مصالحهم **الفعلية ومساواتهم والسلم** بينهم.

ب – لماذا العلمانية / اللائكية؟ ما شروط نشأتها؟ كيف أصبحت العلمانية ممكنة؟:

إننا لا نعتني هنا **بالتعريف** ذاته كما في العنصر السابق ولكننا نعتني **بالشروط، المفترضات** التي **تأسس** عليها والتي تتعلق بها دراستنا هذه. يتركب التعريف الآنف من مكونين أساسين: **الأهداف** التي ترمي إليها العلمانية – الحرية والعودة إلى المصالح الفعلية والمساواة والسلم...؛ **الآلية** التي نتوسل بها إلى الأهداف – فصل الدين عن السلطة وتحقيق الحيادية. وإذا كتبنا تعريف العلمانية بطريقة تقربنا أكثر من مفترضاتها نقول: العلمانية فصل للدين عن السلطة لأن وصل الدين بها يؤدي إلى:

- إبعاد الناس عن حياتهم الفعلية **الدنيوية** وتسليط نصوص متعالية على تاريخهم الحيوي.
- إلزام الفرد فالشعب إختيارات متعارضة **والحرية**.
- تلبس السلطة بهوية دينية غير **حيادية** تفرض نفسها وتميز الناس على أساس ديني وتنشر بذور الفرقة بينهم.

يتبين هنا أن العلمانية تقوم على جملة من القناعات والقرارات الأساسية هي كالتالي:

- أن **الدين بما هو شأن مقدس يتعارض مع المصالح الفعلية للناس ومع التاريخ**. أكثر من ذلك هناك افتراض ضمني هنا أن الأشياء الفعلية هي الدنيوية وأن الله، الآخرة، الغيب، مفاهيم **وهمية / غير حقيقية** (بالنسبة لمن لا يفترض تماما الوجود الإلاهي) أو شبه ذلك (بالنسبة لمن يفترض الوجود الإلاهي ويفترض مع ذلك عطالته).
- أن **فهم العالم بما هو الدنيوي هو الإختيار الحر للفرد الذي يجده لديه دون إلزام وهو الإختيار الواسع للشعب ومن ثمة الإختيار الثوري**. بالمقابل فإن الفهم الإلاهي والأخروي للعالم هو ما لا يجده الفرد إلا تحت **الإلزام** ولا يختاره الشعب نفسه بقدرما **تفرضه عليه سلطة دينية** ما وهو في النهاية لا يكون خيارا ثوريا.
- **أن الدولة اللادينية دولة حيادية وقادرة من ثمة على الإضطلاع بمهام الحرية والمساواة والسلم والتعايش**. بالمقابل حيث يكون الدين في موقع السلطة تنتفي الحيادية.

وهذا يعني أنه إذا لم يكن الدين هذا شأنه، أي إذا كان أولا معنيا بالشأن التاريخي للناس

وكان فهمه للعالم فهما موضوعيا وإذا كان ثانيا لا يتم إلا عن طريق اختيار حر للفرد واضطلاع شعبي به وكان من ثمة خيارا ثوريا وإذا كان ثالثا قابلا ليكون حياديا في ممارسة السلطة، فإن العلمانية تغدو سؤالا لاغيا بانتفاء مشروعية أسسها.

لنفترض أن الدين يؤسس الحياة الفعلية للناس ويوافق نصه إستدعاءات التاريخ فإنه لا معنى هنا لفصله عن السلطة؛ لنفترض أيضا أن الدين لا يكون إلا عن طريق اختيار حر للفرد وينتمي إلى الإختيار الشعبي الواسع لا إلى قرار سلطوي يفرضه ويكون بذلك خيارا ثوريا فإنه لا معنى هنا أيضا لفصله عن السلطة؛ لنفترض أخيرا أن الدين يضطلع بمهمة حيادية في ممارسة السلطة ومن ثمة بتحقيق المساواة والعدل في المعاملة مع المختلف وتحقيق السلم والتعايش وضمان حرية المختلف فإن فصل الدين عن السلطة يغدو مرة أخرى سلوكا لاغيا.

لنر الآن ما إذا كان بإمكاننا أن نثبت أن الإسلام هكذا شأنه بغية تفكير أفضل لمشروعية العلمنة بشأن الإسلام.

ج – بأي معنى يربك الإسلام مفهوم العلمانية؟:

نطرح هنا ثلاثة أسئلة متعلقة بالأسس الثلاثة التي جعلت العلمانية ممكنة لنفحصها على قاعدة الإسلام:

هل يكون الإسلام متعارضا والدنيوية؟ هل يحدث النص الإسلامي مشكلا مع التاريخي؟

هل يكون الإسلام اختيارا حرا للفرد والشعب وخيارا ثوريا بوجه التسلط؟

هل يكون الإسلام حياديا في ممارسة السلطة ومن ثمة قاعدة للمساواة والسلام والتعايش والحرية؟

إن العلمانية تكون مفهوما دقيقا وتجد مشروعيتها هنا أيضا بشأن الإسلام (لا فقط بشأن المسيحية) أولا إذا تعارض الإسلام والدنيوي وفارق نصه التاريخي. بالمقابل إذا أسس الإسلام للمصالح الدنيوية للناس وكان لديه رؤية للعالم موضوعية واشتغل النص فيه لفائدة التاريخ وبحسب إمكاناته فإن العلمنة تصبح لاغية ويكون وصل الإسلام بالسلطة حالة طبيعية؛ **ثانيا، تجد العلمانية مشروعيتها بشأن الإسلام إذا تعارض الإسلام والإختيار الحر للفرد والشعب وتعارض والسلوك الثوري** ولم يكن ممكنا إلا عن طريق الإلزام على الصعيد الفردي والشعبي. بالمقابل إذا كان الإسلام لا يقوم إلا بما هو اختيار حر للفرد وكان لجهة الخيار الشعبي والثوري فإن العلمانية تصبح لاغية ويكون اضطلاع الإسلام بالسلطة أمرا طبيعيا أيضا؛ **ثالثا، تجد العلمانية مشروعيتها إذا كان الإسلام متعارضا والممارسة الحيادية للسلطة.** بالمقابل إذا كان الإسلام قادرا على السلوك الحيادي وعلى توفير القاعدة للسلم والتعايش والمساواة والحرية فإن العلمانية تغدو مرة أخرى لاغية بهذا الشأن ويغدو وجود الإسلام في السلطة أمرا على غاية من المعقولية.

لنتناول الآن الأسئلة الآنفة واحدا واحدا حتى نتأكد مما إذا كانت النصوص التي عرف

بها الإسلام متعارضة على التوالي والدنيوي والحرية والحيادية أم لا ثم لنبلور بعد ذلك مفهومنا لما هو الإسلام.

*** الإسلام والدنيوي – هل يكون الإسلام متعارضا والدنيوية؟ هل يحدث النص الإسلامي مشكلا مع التاريخي؟**

– الإسلام والتأسيس للعالم – الإسلام بما هو الفهم الأكثر راهنية للعالم:

• تذكير: حينما وضعت علاقة الكنيسة بالسلطة موضع استفهام في أوروبا كانت أهم سمات الدين المسيحي:

– اللادنيوية في معنى إدانة الدنيا والمصالح المتعلقة بها وإدانة العمل الجسدي والإهتمام بالآخرة والإشتغال لها وإعلاء شأن العمل الروحي:

"إن الإنجيل يعتني بلا حدود بوجودنا السماوي céleste والأبدي éternelle أكثر مما يعتني بحياتنا الأرضية والعابرة. إن الخبر السعيد الذي يعلنه لنا، هو خلاص salut نفوسنا"[1].

إن الكنيسة تفصل قاطع الفصل بين الروح والجسد وتقرر أفضلية العمل الروحي ورفض الملذات الجسدية. من ثمة فإن الإعتكاف في الأديرة هو أطهر الأعمال وأرقاها والملذات الروحية هي أفضل الملذات في حين يدان العمل الجسدي الذي يتعلق بالعالم المادي وتدان الملذات الدنيوية.

ما يضاعف التدليل على أن هذا ما كان عليه فعلا الوعي الكنسي أن الإصلاح الديني مع مارتن لوثر قد عارض الإدانة التي تعرض لها العمل في الكنيسة الكاثوليكية. لقد عارض حتى استخدام عبارة "دنيوي" للعمل ليرفع من شأن المهن والأعمال الجسدية مذكرا بما كان عليه أصل الدين مع المسيح عليه السلام الذي كان يتعاطى العمل اليدوي وجميع الأنبياء من قبله.

• هل يدين الإسلام العمل الجسدي والملذات الدنيوية؟

نعرف أن الإسلام قد مجد العمل الجسدي وأجلى التمجيد أن عده عبادة. إن نبي الإسلام نفسه ص يفخر بالعمل الجسدي الذي مارسه قبل البعثة وهو رعي الغنم: "ما من نبي إلا وقد رعى الغنم. قالوا: وأنت يا رسول الله؟ قال: نعم، كنت أرعاها بالقراريط لأهل مكة" (رواية البخاري)[2]. إن الآيات القرآنية واضحة أيضا في الحض على العمل: ﴿... فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...﴾ (سورة الجمعة 10)؛ ﴿... فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ...﴾ (سورة الملك 15). الأحاديث النبوية واضحة أيضا وكثيرة بهذا الشأن: "ما أكل أحد طعامًا قط خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده" (البخاري)؛ "من أمسى كالا من عمل يديه أمسى مغفورًا له" (الطبراني).

(1) Le sumeur: journal religieux…, Tome 2, Paris, 1833, p. 396.

(2) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، الجزء السادس والعشرون.

بعد ذلك فإن الملذات الجسدية هي الأخرى مرفوعة إلى درجة القداسة. إن الإسلام يعتبر الأكل والشرب والجنس سلوكات مقدسة مطلوبة إلاهيا ويعدها مكونا أساسيا لبنية الدين. ومعنى ذلك أن الدين لا تتم أركانه إلا بالتمتع بهذه الخيرات الدنيوية التي يكون رفضها رفضا للنعم الإلاهية. نذكر جيدا قصة الثلاثة الذين اختاروا طريق الرهبانية كما نجدها في المسيحية فكان الرفض النبوي قاطعا لاختيارهم: "عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِي اللَّه عَنْه يَقُولُ :"جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا فَقَالُوا وَأَيْنَ نَحْنُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ. قَالَ أَحَدُهُمْ أَمَّا أَنَا فَإِنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا. فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي"" (صحيح البخاري). وفي الحديث أيضا أن السلوك الجنسي عبادة حينما يستجمع شروطه: "...وفي بضع أحدكم صدقة. قالوا يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر" (رواية مسلم).

*** الإسلام كالفهم الأكثر راهنية للعالم:**

إذا كان الإسلام يرفع شأن العمل الجسدي واللذات الجسدية ويحتفي بها كمقدس، فكيف نفهم بالمقابل تقليل الإسلام من شأن الدنيوي (﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلاَدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (سورة الحديد 20) وغيرها من الآيات والأحاديث التي تنتقص من شأن الدنيوي)؟

إن الإسلام لا يقيم تعارضا بالمرة بين دعوته السابقة للعمل للدنيوي والتمتع به وبين دعوته الأخيرة للعمل للأخروي. ثمة هنا توضيحان مختلفان بحسب المخاطب:

بالنسبة لمن يطرح الإستفهام من داخل الإعتقاد في الأخروي فإن الإسلام إذ يقيم توازنا بين الدنيوي والأخروي يحد لامحالة من سطوة الواحد على الآخر. وكما لاحظنا في الأول إنكار الإسلام عمن يغلبون الآخرة فقط صحة مسارهم ويأمرهم بالدنيا فإن الإسلام ينكر أيضا على من يغلب الدنيا فقط صحة اختياره ويأمره بالإنتباه إلى الآخرة.

أما بالنسبة لمن يطرح الإستفهام من خارج الإعتقاد في الأخروي فإن الإعتراض يجب أن لا ينصب على قيمة الدنيوي في علاقة بالأخروي بل على رؤية العالم من الأصل ما إذا

كان ممكنا الحديث عن الآخرة أم لا: هل يمتد العالم إلى أبعد من الحضور الدنيوي المباشر؟ هل يقبل وعينا المعاصر الآخرة كبعد موضوعي للعالم؟

هاهنا نشير إلى أن القرارات الكبرى لهذه الدراسة والتي مفادها أن فكرنا الفلسفي في نهاياته المعاصرة ذات الطابع العدمي ينتبه إلى استحالة الفهم الوضعي للعالم. إننا نقرأ العدمية أولا بما هي خروج عن كل التاريخ الوضعي الذي أراد طويلا أن يحشر الكائن في الحضور والتعين بمعناه الواسع. أما ثانيا فإننا نقرأ النهاية العدمية للفلسفة بما هي نهاية مشكلة لحفاظها مجددا على الطابع الوضعي لوعيها وفرصة لتأول فلسفتنا الراهنة كفلسفة في الوعي الغيبي – الشهادي بالعالم.

سواء تعلق الأمر إذن بمكانة الدنيوي في الإسلام كما أشرنا إليه أو بالفهم الإسلامي للعالم الذي ينسجم مع تأويلنا للفلسفة المعاصرة بما هي فلسفة بعد – وضعية تشير إلى وعي جديد غيبي – شهادي بالعالم بحسب تأويلنا، فإن مفهوم "العالم" الذي مثل واحدا من أسس العلمانية، فضلا عن محوريته في الإسلام ومحورية الدنيوي، مفهوم نفترض أن تأويله المعاصر هو برمته متجه صوب الفهم الإسلامي للعالم بما هو غيب وشهادة.

– **"العالم" كموضوع تضحية في الإسلام وثورة لأجله:**

• تذكير: يشكل الإنشغال بالعالم الأخروي والإستهانة بالدنيوي سلاحا بيد الكنيسة للسيطرة الإقتصادية والسياسية وذلك بإقناع الناس بالاستعاضة عن مصالحهم الدنيوية بوعود أخروية تسمح للكنيسة باستبعاد المنازعين لها حول الدنيوي وشغلهم بهموم أخرى. إن تفاهة الدنيوي كما تروج لها الكنيسة يحول دون الدفاع عنه ويؤدي بسهولة إلى التنازل عنه.

• هل يروج الإسلام لعدم الدفاع عن الدنيوي والتنازل عنه لفائدة الأخروي؟

إن الإسلام لا يعتبر الأخروي ملاذا نهرب إليه من تحديات الدنيا ومن الدفاع عن المصالح الدنيوية من أرض ومال وأهل وغيرها. على العكس فالإسلام يربط وثيق الإرتباط الفلاح الأخروي بالدفاع عن المصالح الدنيوية المباشرة والذي يبلغ حد تسمية المدافع عن مصالحه إلى حد الموت شهيدا: "من مات دون أرضه فهو شهيد، ومن مات دون عرضه فهو شهيد، ومن مات دون ماله فهو شهيد" (رواية الترمذي). إن الأرض والمال والعرض كموضوعات دنيوية أهل للدفاع عنها والإستشهاد دونها في الإسلام. إن الخير الأخروي ليس بديلا عنها كما في المسيحية حتى نهرب إليه ونتنازل عنها للمغتصبين. إن الخير الأخروي كله على العكس فيها وفي الدفاع عنها هي نفسها للإرتباط الوثيق كما أشرنا آنفا في الإسلام بين الدنيا والآخرة.

– **النص الإسلامي وحركية التاريخ – إمكانات التأويل والتنازل والتعديل:**

• تذكير: إن جمود النص في المسيحية وتعاليه عن التداول التاريخي هو الذي كان وراء

الحروب والهيمنة وعدم مواكبة المصالح الحيوية للناس. ذلك أن ثبات النص كعقيدة أو كتشريع يجعل الحوار حوله والتنازل عنه أو عن بعض منه أو تعديل فهمه بحسب الوقائع – يجعله مستحيلا. لا يبقى هاهنا غير التناقض الضروري بين العقائد المفضي إلى الحروب والهيمنة أو بين النص والواقع المفضي إلى تجميد الواقع أو التضحية بالنص.

• هل يتعارض النص الديني الإسلامي مع حاجيات الدنيوي؟ = هل يتعارض كمطلق قار مع التاريخي والنسبي ومع تداوله الإنساني؟

إن الإسلام يقدم نفسه جملة أي كعقائد وتشريعات بما هو غير متعال على الممكن الإنساني: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا...﴾ (سورة البقرة 286). إن النص الإسلامي كحالة مطلقة وثابتة ليس حالة جامدة بمعنيين على الأقل:

– النص حي في ذاته: ذلك أن النص يفهم على معان عدة بحسب ما يتيحه التاريخ في كل مرة من مادة للفهم. إن القرآن الكريم يفهم لدينا بما هو مخزون من الطاقة للتفعيل وإمكانات مرنة للتعاطي الحي معها بحسب الحالات التاريخية. هذا الفهم للقرآن بما هو طاقة وبما هو إمكانات هو ما يفسر كونه لا يستهلك كما هو الشأن إذا كان معان قارة وجامدة. من ثمة الحديث: "يأتي القرآن يوم القيامة بكرا كأن لم يمس". ولأن القرآن كما وصفنا فإن الطريقة المثلى في التعاطي معه ليست "نقله وتطبيقه" كما لو أنه متناهي المعنى بل "فقهه وتأويله" – كما في دعاء الرسول ص لعبدالله ابن عباس "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" – بحكم لا تناهي معناه.

– النص حي في تنزيله: حتى في الحالة التي يكون فيها النص قد ضبط معناه فإن تنزيل النص ينظر إلى ممكن التاريخ ما إذا كان مهيأ له أم لا. التاريخ بمعناه الواسع هنا هو الشروط المادية للحياة والوعي المهيمن لدى جماعة ما ونمط السلوك السائد وموقع المخاطب من الإسلام، ما إذا كان في دائرته أو خارجها... إن الإسلام يكون مهيأ حتى في الوضوح الكامل لنفسه أن يتنازل في علاقة بالخارج وأن يعدل من هيئته ويبحث عن أدنى المشترك للحوار وتبليغ الرسالة والتعايش مع المختلف. نذكر هنا ببعض من الأمثلة العديدة:

– الرسول ص وهو يتنازل عن صفته كـ "رسول الله" لسهيل بن عمرو في صلح الحديبية حتى يدفع بالإتفاق مقابل ما وجده الصحابة من رفض في أنفسهم لذلك.

– الرسول ص يبايع الداخلين في الإسلام على أدنى الإسلام: ففي مسند الإمام أحمد "عن جابر رضي الله عنه قال اشترطت ثقيف على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا صدقة عليهم ولاجهاد وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيتصدقون ويجاهدون" وفيه أيضا "عن نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل منه".

- عمر ابن الخطاب ر وهو يرفع حد السرقة عن تطبيقه عام المجاعة لعدم توفر شروطه.

إن الإسلام في الجملة لا يتعاطى مع التاريخ بجمود النصوص بل على العكس بمرونة الإنسان وثراء الحياة. وسواء تعلق الأمر بانفتاح النص على التأويل نظرا لطبيعته كطاقة ممكنة مثلما لاحظنا أو بقدرة النص المحدد معناه على التنازل والإنسحاب والتعدل بحسب إمكانات التاريخ، فإن الإسلام في كل الحالات لا يحدث أي مشكل في علاقة بالتاريخ ومن ثمة لا يكون ضرورة شرطا للحرب والهيمنة إلا أن يتأول على نحو مختلف.

- **الإسلام والحرية / الإسلام والخيار الشعبي - هل يكون الإسلام اختيارا حرا للفرد والشعب وخيارا ثوريا بوجه التسلط؟**

• تذكير: إن الدين كما تشخصة العلمانية (المسيحية) لا يكون خيارا حرا للأفراد. إن الخيار الحر للفرد على العكس يجب أن يكون خيارا لادينيا بدرجات متفاوتة لمعنى هذا اللفظ (رفض الدين أن يكون في موقع السلطة وتحويله إلى شأن خاص - رفض الدين نهائيا في معنى الإلحاد athéisme). بعد ذلك فإن الخيار الشعبي لا يكون بدوره إلا خيارا لادينيا، إنما الدين قرار سلطوي فحسب. ثم إن الدين لا يكون أخيرا شأنا ثوريا بحكم انتمائه إلى السلطة الموجهة ضد الفرد أو ضد الشعب وكون الثورة فعل يقوم ضد السلطة.

بالطبع فإن هذه القرارات كانت دقيقة بالتمام بشأن اللحظة التي كانت فيها الكنيسة في موقع السلطة بما يساوي فرض العقيدة الكنسية وقمع العلماء...

• الإنسان في الإسلام هو الكائن الذي جوهره الإشكالي الحرية / الحرية غاية بحد ذاتها في الإسلام / الحرية كمكون جوهري للعقيدة والشريعة:

لاحظنا من قبل بصدد معنى الإنسان أن هذا الكائن هو الذي تعريفه الإشكالي اختيار الضرورة بحرية وأن الحرية من ثمة يجب أن ترجح في الغاية والهدف كمكون جوهري لاعتناق العقيدة والتزام الشريعة نفسيهما. إن الوقوع المكره تحت العقيدة الإسلامية والشريعة هو إسلاميا:

- ظلم.
- يجعل الإسلام باطلا.
- لا يعامل المكره فيه معاملة المسلم بما أنه فعليا ليس مسلما.

أكثر من ذلك فإن السلوك الذي نقوم به عقديا كان أو تشريعيا ويكون تحت فعل ضرورة ما خارجية لا يعد إلاهيا سلوكا يحظى بالقيمة بل هو على العكس سلوك "شركي". والمعنى أن الإسلام الذي نتبناه تحت إكراه ليس إسلاما نقصد به وجه الله تعالى بل نقصد به وجه من أكرهنا تماما كما أن الإسلام الذي نتبناه لأجل مال أو جاه هو إسلام نقصد به وجه المال والجاه لا وجه الله الكريم. إن الإسلام إذن إذا اعتنق خوفا أو طمعا فإن "الإلاه" الذي يتوجه

إليه يصبح "الخوف" و"الطمع" نفسيهما لا "الله". لذلك قلنا إن إسلام المكره شرك.

بالمقابل فإن الإسلام الحق هو الإسلام الذي تزول فيه كل "آلهة الخوف والطمع" ونكون فيه في علاقة حرة تماما أمام الله وحده. ذلك أن السلوك الذي لا نقوم به لأي ضرورة خارجية بل لاختيار داخلي حر وخالص هو الذي يحظى إلاهيا بالمعنى كله. لا معنى إذن في الإسلام لتطبيق التشريع وتحويله إلى "واقع" إجتماعي إذا لم يكن ذلك مشروطا باختيار ذاتي حر ولم يكن له أساس في معنى الإنسان نفسه ككائن حر.

لقد بينا من قبل أن غاية الإسلام ليست عبادة الله وحدها بل أن تكون العبادة على قاعدة الحرية والإختيار لا على قاعدة الإخضاع والهيمنة وإلا فقد كان ممكنا أن يخلق الإنسان على هيئة ثانية لا إمكان كفري فيها.

• الإسلام اختيار حر للشعب لا قرار أعلى للسلطة:

بما أن الحرية هي الشرط الأمثل للرسالة الإسلامية التي إذا شخصناها على نحو أدق تكون مجموع "العقائد والشرائع والحرية والمسؤولية" – فإن تحقيق الإسلام كعقائد وشرائع دون شرط الحرية والمسؤولية لا يعد تحقيقا للإسلام ولا يمكن أن يكون ذلك هو الإستخلاف في الأرض المعني في القرآن. لقد سجلنا من قبل أن الحرية والمسؤولية مكون جوهري للرسالة الإسلامية بأهدافها الدنيوية والأخروية. من ثمة السؤال: هل يتفق الإسلام الذي هذا شأنه مع التغيير السلطوي = مع غير التغيير الشعبي؟

يفهم الإسلام التغيير من موقع السلطة بما هو تغيير يطال البنى الشكلية للوجود الإنساني السياسي والإجتماعي والإقتصادي الوطني أو الدولي دون البنى العميقة. إن الفعل من موقع السلطة قد يغير نظاما إقتصاديا رأسماليا إلى نظام إشتراكي فيؤمم وسائل الإنتاج لكن دون أن يغير رفض الناس إلى قناعة وأنانيتهم إلى تنازل للآخر فلا يستقر النظام إلا بالقمع ليسقط عند أول حركة تحرر تقرر الرفض. قد يغير هذا الفعل أيضا نظاما سياسيا رئاسيا إلى نظام برلماني ليمنح سلطة للشعب لكن دون أن يكون ذلك خيارا حرا للناس متمثلا في قبول التنافس النزيه ونتائجه وفي الإستعداد لتحمل المسؤولية معرفة وعملا. قد يغير الفعل من موقع السلطة حدودا بين الدول لتحقيق الوحدة لكن الشعوب التي لم يتم تغييرها بهذا الإجراء ولم تشارك بفعل حر في التغيير تحرم التغيير من قاعدته المتينة ليمكث محض إجراء شكلي سرعان ما ينحل بالسهولة التي انعقد بها.

إن التغيير الفعلي هو الذي يطال البنى العميقة للوجود الإنساني أي الإنسان نفسه بما هو الكائن الحر والمسؤول. ولأن بناء الكائن الحر بما يعني من تحويل جذري في بنيته العقلية والأخلاقية لا يحدث بمحض تغيير البنى الشكلانية للحياة السياسية والإقتصادية وغيرها، فإن التغيير من موقع السلطة لا يتفق بالمرة مع هدف الحياة والمشروع الرسالي كما يصوره الإسلام.

حينما يضع الإسلام الحرية الإنسانية في قلب ما يستهدفه للإنجاز ويكون الفعل من موقع السلطة أبعد عن تحقيق هذا الهدف بل هو على العكس فعل يعمق المشكل ويضاعف فقدان الحرية، فإنه لا يبقى من طريق في الإسلام غير العودة إلى الإنسان نفسه والتعويل على تغيير عقله وقلبه ومخاطبة داخليته أي على حريته وتحميله المسؤولية بعد ذلك، إضافة قطعا إلى تغيير مسامت للبنى الخارجية السياسية وغيرها.

هكذا يجد الإسلام نفسه مباشرة في إطار قراره بتغيير الإنسان ذاته وصناعة الإنسان الحر والمسؤول في علاقة بالناس gens أي الشعب peuple.

يؤكد ذلك أن طريقة التغيير النبوية كانت طريقة قاعدية اتجه فيها النبي ص إلى الناس دون أي عناية بدئية بالسلطة. بعد ذلك كانت السلطة إفرازا داخليا للإختيار الشعبي في دولة المدينة. لكن الأمر لا يتوقف عند طريقة التغيير.

إنه يمضي إلى المسؤولية على حماية الخيار الشعبي بالطريقة نفسها أي بتقرير القوامة الشعبية على حماية خيار الشعب وعدم تركه شأنا خاصا بالحاكم. فلقد خطب عمر ابن الخطاب في الناس عندما تولى الخلافة قائلا: "إن رأيتم في إعوجاجا فقوموني. ولما قام رجل من المسلمين يقول: لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناك بحد سيوفنا، رد عمر: الحمد لله الذي جعل في رعية عمر من يقومه بحد سيفه". هذا يعني أن الشعب هو القائم إسلاميا على حماية خياراته وعلى الإضطلاع بمسؤولية الدولة في النهاية.

إن ما يتفق والأهداف الإسلامية إذن حيث الإنسان الحر رأس الأهداف أن يكون الشعب أساس التغيير والقائم عليه. من ثمة كان الخيار الشعبي منسجما تماما وطبيعة الرسالة الإسلامية.

• الإسلام ضد الإستكبار:

إن الرسالة الدينية عموما كما يصورها القرآن مع جميع الأنبياء هي رسالة تتعارض ومصلحة المستكبرين وتنسجم تماما ومصلحة المستضعفين إلا أن يخضع هؤلاء بدورهم إلى قرار إستكباري: ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُواْ إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ إِنَّا بِالَّذِيَ آمَنتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (سورة الأعراف 75 – 76)؛ ﴿يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلاَ أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ * وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا...﴾ (سورة سبأ 31 – 33). لماذا يصور القرآن المستكبرين كأعداء للرسالة الدينية والمستضعفين كأنصار لها؟

من الواضح أن المستكبرين يرفضون الرسالة الدينية في التصوير القرآني لهم بحكم السلطة التي لديهم والتي يهددها الدين عبر فرضية السلطة الإلاهية. لكن المستضعفين يجدون

في الرسالة الإلاهية ضالتهم بحكم ما يجدونه في الإلاه من رفض لسلطة المستكبرين ومن ثمة من قرب من المستضعفين ونصرة لهم. إن رسالة الدين كما ترجمها الأنبياء وكما هي مترجمة بدورها لاسم الله – العدل تنسجم تماما ومطلب المستضعفين في العدل. من ثمة انحياز الله لمن يمثل اسمه على الأرض أي للمستضعفين الذين يقع العدل لجهتهم.

• الإسلام رسالة ثورية:

بحكم الحقيقة الحرة والشعبية للإسلام المتمثلة في رفضه أن يعرف إلا كخيار حر للناس ومسؤول وبحكم انتماء الإسلام لجهة العدل فإن الإسلام يجد نفسه في مواجهة والسلطة الإستكبارية وفي اتساق تام والمستضعفين التائقين إلى التحرر من الهيمنة السياسية والإقتصادية. إن الآيات القرآنية ترسم علاقة حميمة بين الله والمستضعفين الفاقدين حقوقهم وتصور الإسلام كحركة ثورية للدفاع عن الحق والعدل: ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ... ﴾ (سورة النساء 75).

إن هذا الفهم لله بما هو حميم للمستضعفين وبما هو مدافع عنهم يكشف بوضوح عن أن الله في الإسلام مفهوم ثوري لا كما صورته الكنيسة قريبا من السلطة الدينية. إنه بالأحرى قريب من المستضعفين وعدو للسلطة ولو كانت دينية. الله هو عنوان العدل والثورة لأجل العدل الذي يطالب به المقهورون والذي هو اسم الله نفسه. من ثمة فإن اسم الله يقترن أيضا، إضافة إلى المستضعفين، بالذين يدافعون عن المستضعفين ممن يقاتلون "في سبيل الله والمستضعفين". ثم إن اسم الله يقترن أشد الإقتران بالذين يدفعون أنفسهم في هذا الجهاد: الشهداء. لذلك كان الله، وكما تترجمه شعارات الثورة التي شهدناها، "حبيب الشهداء". الشهداء طبعا هم الحدث الأقصى في الثورة.

الإسلام إذن دين الحرية والإنتماء للشعبي والثوري. وإذا كانت العلمانية قد قامت كما لاحظنا من قبل على أن الدين (المسيحي) خيار سلطوي يتعدى حرية الفرد واختيار الشعب ولا يكون من ثمة حالة ثورية بل موضوعا للثورة عليه، فإن العلمانية لا تصدق هنا أيضا على الإسلام. وهاهنا قاعدة ثانية قامت عليها العلمانية تتهاوى.

– الإسلام والحيادية / الإسلام والكلي – هل يكون الإسلام حياديا في ممارسة السلطة ومن ثمة قاعدة كلية للمساواة والسلام والتعايش والحرية؟

• تذكير: تفترض العلمانية أن واحدة من خصائصها الأساسية الحيادية. تنأى العلمانية عن كل هوية دينية لتكون في موقع يسمح لها بالحكم العادل على جميع الهويات الدينية. لقد لاحظنا من قبل أنها تعرف نفسها كمجرد آلية لإدارة الحوار وتحقيق التعايش ومن ثمة السلم والحكم بالتساوي بين الهويات. بالمقابل تفترض العلمانية أن الهوية الدينية في موقع السلطة لا تمتلك الحياد فتميز بين الهويات وتخلق شروطا للنزاع.

• الحيادية المستحيلة – هوية ما دائما في السلطة: بحسب التعريف الأصلي للعلمانية، أن تكون السلطة محايدة هو أن تكون محايدة للألوان الدينية لا أكثر. لكن الهوية الدينية (ومن ثمة الإختلاف الديني) ليست الهوية الوحيدة التي تحدث مشكلا وتستدعي تحييدها عن السلطة السياسية. إن الهوية الإيديولوجية والسياسية والعرقية وغيرها جميعا هويات مشكلة هي الأخرى وهي أديان جديدة تحتاج تحييدا لها عن موقع السلطة والتأثير. أوليست الإيديولوجيات الكليانية (الشيوعية والنازية والفاشية) أديانا جديدة يشهد عليها الدمار الذي ألحقته بالإنسانية وهي إذن أبعد ما تكون عن الحيادية التي تقصدها العلمانية؟

الحقيقة أن هذا الفهم لكون الدين مفهوم أوسع مما نعنيه عادة ليس وليد نشأة الكليانيات. لقد نبه الفرنسي نيكولا دي كوندورسيه Condorcet منذ القرن 18 إلى أن ثمة أيضا "أديانا سياسية" وأن حقوق الإنسان نفسها يجب أن لا تتحول إلى "ألواح نازلة من السماء". إن الجمهورية نفسها دين على طريقتها يطرح مشكل الحيادية. يدل على ذلك أنه مع صعود الإشتراكية شهدت فرنسا مثلا صراعا بين الجمهوريين والإشتراكيين حول تحييد التعليم لما كان كل من الفريقين يوجهه صوب الإيديولوجيا التي تخصه. وفي عام 1930 كان الإتفاق حول نوع من "إبتيقا الصمت" عن الهوية الإيديولوجية.

وحتى وإن استطاعت الهويات المتقاربة أن تتفق على قدر من الحيادية، فإن بروز هوية مغايرة تكشف من جديد أسطورة الحيادية. ففي فرنسا نلاحظ اليوم صعوبة كبيرة أن تدرج الأعياد الإسلامية وحتى اليهودية ضمن العطل والحال أنه من أصل 11 عيدا نجد 6 أعياد ذات أصل ديني مسيحي، والأصل أن الحيادية الحق يجب أن تعامل الجميع على قدم المساواة. زد على ذلك ما يحدثه الحجاب من مشكل في فرنسا بما يعني أن السياسي متمترس في كل مرة خلف رؤية وهوية لا تحتمل هوية مغايرة وأن الحيادية وصف غير دقيق للائكية.

هكذا فإن الحيادية التي تطلبها العلمانية وهم. إنها لا تتعلق بوجود الإنسان الفعلي في العالم بما هو وجود خصوصي على نحو ما ومتحيز على نحو ما ضرورة. الحيادية بعبارة فلسفية "ميتافيزيقا" بالمعنى السلبي لما لا عينية له.

• الحيادية في الإسلام: عرف السلوك السياسي الإسلامي في علاقة بالمختلف أمثلة باهرة في العدل تبين عن نجاح استراتيجيا صناعة الحياد ومن ثمة النجاح في الإضطلاع بأعباء السلطة. يورد التاريخ كثيرا من الأخبار[1] إن لم يصدق كلها فإن ما يصدق منها يبين عن وعي

(1) من جملة ما نقرأ أن عليا ابن أبي طالب وقف مع رجل يهودي أمام القاضي شريح ليتحاكما بشأن درع لعلي وجدها عند اليهودي. كانت النهاية أن القاضي قضى بالدرع لليهودي. من ذلك أيضا أن عمر ابن الخطاب قضى للقبطي المصري الذي تسابق مع ابن عمرو ابن العاص فضربه الأخير فمكنه عمر من الإقتصاص منه. من الأخبار أيضا أن عمير بن سعد ترك ولاية حمص لإساءته إلى ذمي. قال قلت لنصراني: أخزاك الله. وقبل عمر ابن الخطاب هذه الإستقالة وهو يقول: (وددت أن لي رجلاً مثل

متقدم جدا بضرورة حيادية السلطة. وحتى إذا افترضناها جميعا أخبارا كاذبة فإن الكذب نفسه يكشف وعيا مبكرا جدا بحيادية السلطة كسمة للحكم في الإسلام. لكن أليس صحيحا أن الذمية برمتها علاقة دونية وأن الحيادية الفعلية للإسلام غير مسلم بها، فلا شيء هاهنا يربك العلمانية بشأن الإسلام؟

نؤكد فقط دون توسع هنا أن الذمية ليست أفضل رباط في الإسلام يربط المسلم بغيره وأن أفضل علاقات التعايش هي مقصد الإسلام[1]. ما نؤكده هنا كعنوان هو الإستعداد الكامل للمسلم أن يتعاطى من موقع الحيادية والعدل أكثر فأكثر كلما كان الآخر في موقع أفضل للتعايش لا للمحاربة.

د – القسمة بين الديني والمدني كقسمة متأزمة: لنستجمع بشكل أكثر مقاربة عناصر المكافحة التي كنا بصددها بين الإسلام والعلمانية. ولنحاصر ذلك من جهة **الأهداف** التي تنشدها العلمانية وجهة **الآلية** التي تشتغل بها وجهة **المفترضات** التي تقوم عليها.

– أما من حيث **الأهداف** فإن ما تستهدفه العلمانية من مطالب وعناوين كبرى هو **عينه المطالب التي ينشدها الإسلام** والعناوين الكبرى له. ذلك أن عناوين مثل: الحرية والمصالح الحيوية والتعايش والسلم والمساواة والحيادية في الحكم والتعالي عن الخصوصية.. تتفق تماما وغاية الإسلام في الوجود وفهمه للإنسان ورسالته في العالم. فالإسلام يعرف الإنسان أصليا بما هو الكائن الحر ويستهدف العالم الحق والفعلي ويرمي إلى أفضل موقع حيادي للحكم بالعدل بين الناس.

– وأما من حيث **الآلية** فإن العلمانية كآلية تتمثل في فصل الدين عن السلطة، هي آلية **ميكانيكية جامدة** لا تتفق بشكل كامل والإسلام وهي **دقيقة فحسب تمام الدقة كآلية مناسبة لأهدافها في فضائها الأوروبي المسيحي الكاثوليكي** خاصة حيث ينتمي الدين فعلا إلى السلطة الكنسية ويتعارض مع الإختيار الحر للناس وحيث يقف الدين بوجه العالم الفعلي ويتعارض ومطالب التاريخ وحيث يقيم تفريقا أصليا بين الناس دون حيادية ويتعارض والمساواة وإمكان التعايش والسلم المدني.

هكذا فإن تحويل العلمانية بآلياتها الأوروبية إلى مطلب خارج الفضاء الأوروبي المسيحي المحدود زمانا ومكانا هو نوع من "العولمة" لا من "الكونية".

– مع ذلك فإن قرار الفصل ليس بكليته خاطئا حتى بشأن الإسلام في حالة هي التالية:

عمير بن سعد أستعين به على أعمال المسلمين). ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة أمر مناديه أن ينادي من كانت له مظلمة ليأخذها ممن ظلمه فقام إليه رجل ذمي يشكو الأمير العباس بن الوليد بن عبد الملك في ضيعة له أقطعها الوليد لحفيده العباس، فحكم له الخليفة بالضيعة، فردها عليه.

(1) سنعود إلى هذه النقطة بالتفصيل في العنصر الأخير من العمل.

إذا تحول الإسلام نفسه ضد مبادئه واختار لتنفيذه غير طريق الحرية والتواصل وانتقل إلى مؤسسة قمعية ضد الحرية والخيار الشعبي وضد مصالح الناس الفعلية وتحول إلى أساس للتمييز والحرب **فإن من عمق الإسلام نفسه أن ننأى به عن السلطة**. إن الإسلام إذا تحول إلى شأن غير إنساني وإلى قرار علوي لا أساس له في الحرية الإنسانية فإنه يعطي المبرر مباشرة من داخله كي يفصل عن السلطة. على العكس من ذلك فإن الإسلام يحافظ على صلته بالسياسي وبالحياة العامة والدولة ما حافظ على قاعدته الإنسانية الحرة والتداولية.

إضافة إلى ذلك فإن الإسلام لا ينطبق في كل الظروف بالطريقة نفسها والدرجة نفسها ولا يتعاطى مع المختلف ممن يعتنقه ولا يعتنقه بالشكل نفسه. لقد لاحظنا أن علاقته بالواقع تتراتب بحسب درجات متفاوتة تبلغ حد رفعه عن التنزيل إذا لم يتهيأ له الواقع كليا وأن علاقته بالآخر تنتظم بحسب موقعه من الإسلام الذي يتعامل معه بكليته حينا وبأدنى المشترك من الإسلام أحيانا وبغير الإسلام أصلا، بدستور وعهد مشترك للإحترام لا غير أحيانا أخرى.

– كل هذا يعني أن الإسلام يقترح **آلية ديناميكية حية** مغايرة للتي رأيناها مع العلمانية، آلية يكون فيها الإسلام وهو في السلطة مقتدرا على التمايز معها أو الإقتران بها بحسب الحاجة. ولأن الإسلام لا يقوم إلا على اختياره الحر ويمتلك رؤيته في الدفاع عن العالم ومقترحه في الحيادية كاضطلاع بالكلي مثلما بينا، فإن الآلية التي يقدمها تقوم على التواصل والمعرفة الدقيقة بالأشياء وتيسير شروط الإختيار الحر والمسؤول للناس لا تستبق بقرار فصل الدين أو وصله بالسلطة بل تجعل ذلك نتيجة هذا التواصل والوعي والإختيار والمسؤولية. إن فصل الدين أو وصله بالسلطة كآلية هو من الأصل قرار ميكانيكي لا يتفق وحقيقة الإنسان بحسب الإسلام. إنما الآلية المثلى توفير شروط العلم والتواصل والإختيار الحر كسلوك حي.

– وأما من حيث **المفترضات** التي تقوم عليها العلمانية، فقد سعينا من خلال تعريف العلمانية إلى الكشف عن الأسس التي جعلتها ممكنة أي شروط إمكانها. لقد لاحظنا أن العلمانية لم تكن ممكنة إلا للمفترضات الأساسية التالية التي تقوم عليها والتي هي غير دقيقة حينما تتعلق بالإسلام:

– أن الدين في معنى الإعتقاد وخاصة الإلتزامات التشريعية والتحكم بالفضاء العمومي يتعارض وحرية الفرد ويتعارض من ثمة والإختيار الشعبي. بمعنى أن الفرد ومن ورائه الشعب إذا ترك لحريته فإنه لا يختار الدين أي الإلتزامات الدينية وأن يسير حياته العامة وفق الدين. الدين بحسب هذا المفترض لا يتحمله الفرد فالشعب إلا بقرار سلطوي يتنافى وحرية الإختيار ويتعارض تماما وإمكان الثورة. من ثمة فصل الدين عن موقع التأثير السلطوي وفسح المجال للحرية التي ستؤدي بحسب هذه المفترضات إلى ما سوى الخيار الديني في الشأن السياسي والحياة العامة وربما حتى في شأن الإعتقاد.

لقد بينا أن هذه المفترضات مشكلة بالكامل في علاقة بالإسلام. ذلك لأن الإسلام لا يجعل من أساس للإعتقاد والتشريع غير الحرية وأن الإكراه ينزع المعنى تماما عن إسلام الفرد. بعد ذلك فإن الخيار الشعبي القاعدي في المستوى العام هو ما يتفق وأولوية الحرية وغاية الإسلام لا الخيار السلطوي العلوي. إن الإسلام بحسب ما بينا يوجد لجهة الحرية والشعب والفعل الثوري ضد الهيمنة.

هكذا فإن المفترض الذي قام عليه فصل الدين عن السلطة يتبين كأساس غير دقيق في علاقة بالإسلام.

– أن الدين يتعارض مع مطلب العالم أعني يتعارض والمصالح الدنيوية والفعلية للناس فينأى بهم نحو أهداف أخروية غير فعلية. ثم إن الديني يتعالى على نحو لا يساير حركية التاريخي. من ثمة وجب فصل الدين عن موقع التأثير ليحصل الدنيوي على استقلاليته.

لقد بينا أن هذا المفترض غير دقيق أيضا بشأن الإسلام. ذلك أن الدنيوي من عمل جسدي وملذات يرفع في الإسلام إلى درجة المقدس. ثم إن حصر العالم في الدنيوي كان نتاج وعي وضعي حديث لم يعد اليوم نموذج التفكير الأمثل. إن وعينا المعاصر بما هو العالم يفتح على حالة غير وضعية للأشياء تضع مفهوم العالم الذي قامت عليه العلمانية موضع استفهام جذري.

مرة أخرى فالمفترض الذي أنشأ العلمانية ينكشف كمفترض غير دقيق في علاقة بالإسلام.

– أن الدين يتعارض ومطلب الحيادية الذي يجب أن تتسم به السلطة ليكون العدل والمساواة والسلم والتعايش أمرا ممكنا. من ثمة وجب فصل الدين عن السلطة لنحصل الحيادية.

لقد بينا أن الحيادية مطلب وهمي من حيث الأصل. ذلك لأن هوية ما هي بالضرورة من يكون في السلطة دينية كانت أو إيديولوجية أو عرقية أو غيرها. لذلك فالحيادية ليست **وضعا أوليا** نختاره من بين الأوضاع وإنما هي **مهمة ممكنة** قد لا نفلح في إنجازها. أما إنجازها فيستدعي تنازلا عن الذات المعرفية والوجودية نزعم أن الإسلام يوفر الآليات لها دون غيره من الهويات.

في الجملة فإن المرتكزات التي قامت عليها العلمانية (تعارض الديني والحرية، تعارض الديني والدنيوي، تعارض الديني والحيادية) لفصل الديني عن السلطة غير دقيقة بشأن الإسلام. وهذا يعني أن فصل الدين عن السلطة ليس الآلية المثلى لتحقيق الحرية والمصالح الحيوية للناس والتعايش والمساواة. على العكس فإنه حيث يكون الإختيار الحر للأفراد والشعب هو الإسلام عقيدة وتشريعا ومنهج حياة، وذلك بالطبع بعد توفر شروط التواصل والمعرفة والحرية والمسؤولية، فإن فصل الإسلام عن السلطة يغدو إجراء تسلطيا وشرطا للاتعايش والحرب بين أطراف المختلف، وذلك ما عليه الحال بعد الثورة حيث الإسلام هو الذي إلى جهة الخيار الشعبي التحرري وما سواه في موقع السلطة والهيمنة.

إن مفهوم الإسلام نفسه بما هو دين بالمعنى الذي يفهم في الوعي العلماني مفهوم غير دقيق. ولأننا كنا قد بينا من قبل أن الإسلام شأن إبستيمولوجي أولا ومنطقي، فإن تعريفه نفسه يغدو مربكا بأكثر حدة لهذا الوعي. ما الإسلام إذن؟

الإسلام **رؤية للوجود** تقوم على أن العالم مضاعف الطبيعة له وجه مباشر (الشهادة) ووجه غير مباشر (الغيب) يتمثل في الإقرار بالوجود الإلاهي وبالوجه الآخر للعالم - الآخرة - وأن الوجه الغيبي مكون متصل وموضوعي للشيء لا منفصل ومفارق، وهو (الإسلام) **تشريع للسلوك الإنساني** يتسق مع الطبيعة المضاعفة للعالم أي مع الوجود الشهادي المباشر والوجود الغيبي الممكن، **ينهض بهما** جميعا رؤية وتشريعا الفرد في ما هو خاص والدولة في ما هو عام على **قاعدة الإختيار الحر والمسؤول** للفرد والشعب دون إكراه وعلى **قاعدة الإضطلاع بالحيادية** في علاقة بالمختلف والمعاملة على أساس المشترك (الإنسانية - الحرية...) إذا توفرت شروطه أو التغلب إذا تعذر التشارك.

واضح هنا أن الإسلام تعريفا ومكونات يضع المصادرات التي بشأن الدين عامة والتي بني عليها مفهوم العلمانية في علاقة بالمسيحية، موضع استفهام وإرباك حول القسمة الدارجة بين ديني ومدني. ليس هذا فقط بل أن ما يزيد الإرباك حدة الوجه غير المدني للعلمانية نفسها أي لما يفترض مدنيا نفسه. السؤال هاهنا هو التالي: هل يمكن أن يكون موقف العلمانية حياديا إذا اختار الإنسان، وهو يدبر أمر نفسه بنفسه، الرؤية الإسلامية للعالم من فهم للحقيقة حتى الحقوق الروحية والجسدية؟ بالتأكيد لا. إن العلمانية لا تعتبر ذلك اختيارا إنسانيا حرا. إنها تخطئه بشأن فهمه للحقيقة ورؤيته للحقوق الروحية والمادية. لكن ذلك يعني على الفور أن العلمانية ليست في جوهرها عودة إلى الإنسان لتدبير أمر نفسه بنفسه وإنما هي رؤية مخصوصة لهذه العودة أعني رؤية مخصوصة لماهو الإنسان ولله والوجود ومن ثمة للمعاملات والحقوق.

إن العلمانية رؤية للعالم أونطولوجية في طبيعتها أي أنها علاقة دوغمائية مع العالم بما يعني مع حقيقة ما، وهي من ثمة عقيدة في جوهرها لا مساحة فعلية للإختلاف. إنها هوية مخصوصة ككل هوية دينية أو غيرها هي موضع إشكال. بحسب العلمانية فإن الهوية الدينية وحدها هي المشكل بينما تكون الهوية العقلية الإنسانية قابلة للإتساع للإختلاف. لكن الفكر الفلسفي المعاصر يوسع سبب المشكل إلى كل هوية إيديولوجية أو علمية أو سياسية أو إتنية. من ثمة المطالبة بفصل أي هوية عن الدولة إذا سايرنا هذا الخيار (مطالبة بول فيراباند مثلا بفصل العقل عن الدولة) والسعي الأقصى نحو هوية عدمية قادرة وحدها على الإتساع للإختلاف.

العلمانية بحسب هذا التشخيص إستعادة للمشكل نفسه باعتبار الإستعاضة عن هوية بأخرى لا التحرر الفعلي من الهويات المتحكمة بالدولة. من ثمة نفهم لماذا تتحول الدولة العلمانية في ثوبها الإشتراكي والليبرالي، القومي منه والوطني، تتحول إلى ديكتاتورية. ذلك أن

العلمانية من حيث أنها تفترض براءتها من "الديني" لكي لا تكون طرفا في نزاع عقدي تكشف عن طبيعتها كطرف في نزاع جديد من حيث هي عقيدة جديدة ودين جديد. إن المشكل في كل مرة هو أن البراءة من العقدية إدعاء موهوم وأن مضمونا ما، وعيا ما بالأشياء، عقيدة ما ودينا ما في النهاية ندين به هو الذي نستعيض به عن دولة تدين برؤية بدولة تدين برؤية أخرى.

إن مفاهيم الديني والمدني جميعا ذات وضع إشكالي. صحيح أن الخطاب العمومي والدعائي يعج بمعاني رفيعة حول الدولة المدنية، لكن ذلك نفسه هو ما لا يسعفها بمعرفة دقيقة بالمضمون الفلسفي للمفهوم. حينما نذكر بأن الدولة المدنية نفسها هي التي تمثلها أبشع أنواع الديكتاتوريات في العالم كما لاحظنا وأنها هي عينها التي لا تعرف الديمقراطية إلا في حدود هويتها الإيديولوجية أو الثقافية أو الوطنية أو القومية أو الإقتصادية – آنذاك، أي حينما نذكر أنها الدولة التي تقوم على نمط للحقيقة مخصوص يحول نفسه إلى نموذج كلي يعيش بحسبه الجميع باسم أنه الكوني، ندرك بجلاء أن مفهوم المدنية مشكل بامتياز.

2 – الوعي الجديد بالإشكال / الدولة الإبستيمولوجية والدولة الأونطولوجية:

بحسب هذه القسمة الجديدة للمفاهيم والوعي الجديد الذي أشار إليه تأزم الوعي الآنف، فإن ما يعنينا بشأن الدولة بالدرجة الأولى ليس ما إذا كان مضمون قولها "دينيا" أو "مدنيا" إذا كان من مضمون بعد لهذه العبارات. إن المضمون لا يعني إلا بدرجة ثانية لأن المضمون المدني للدولة بإخراج أونطولوجي وضعي دوغمائي له يتحول إلى حالة دينية كما رأينا تماما كما أن المضمون الديني للدولة بإخراج إبستيمولوجي منطقي فحسب أي غيبي تأويلي يتحول كما لاحظنا أيضا إلى حالة مدنية بامتياز. لذلك فإن الأفق الجديد الذي نفكر فيه سؤال الدولة جملة هو ما إذا كان الوعي بالعالم الذي يتحكم بالإنسان كونه محض إمكانات إبستيمولوجية غيبية تأويلية تقف على مسافة من التطابق الشهودي مع الحقيقة وتسمح من ثمة بالإتساع للجميع أو ما إذا كان الوعي بالعالم يفترض علاقة مباشرة بالحقيقة تعني على الفور التطابق مع العالم وتضييق الخناق على كل إمكانيات التأويل المختلفة وتركس الدولة في نهايات ضد أهدافها المعلنة.

ينطلق المسلم أولا من أن بنية العالم بنية غيبية شهادية وأن الإسلام من جهة الأونطولوجيا هو محض مقاربة وأنه بما هو يقين هو منطقي إبستيمولوجي فحسب.

ينطلق المسلم ثانيا من أن البناء الحق لشيء "إنساني" هو بناء على أساس معنى الإنسان نفسه بما هو كائن الممكن والذاتية والحرية يختار الضرورة المطلقة أي على أساس الإنسان كمعنى إشكالي.

تقوم الدولة في الإسلام على إدارة الحياة بحسب هذين المحددين:

- "الحقيقة" بما هي إبستيمولوجيا ومنطق لا بما هي أونطولوجيا.

- الإنسان بما هو كائن إشكالي مهمته الإختيار الحر للضرورة، للكتاب.

بحسب هذين المحددين تتعين أهداف الدولة وهيئتها كعلاقة داخلية في حدود الهوية الواحدة للمسلم بالمسلم وكعلاقة خارجية له بغيره أي بين هوية وأخرى، وذلك على النحو التالي:

أ - الدولة كتنظيم للهوية الواحدة:

*** الأساس الفلسفي / الإسلام كيقين منطقي لا كشهود أونطولوجي**: فهمنا إلى هذا الحد أن الآخرة شأن منطقي ومن ثمة إنساني بحسب ما تقدم من طرق تدليل فينومينولوجية وبنيوية تكشف عن الفراغ الذي يكتسح العالم ويفتح مباشرة على الآخرة كحالة تغدو جد موضوعية، دون أن يمس ذلك من كونها حقيقة أونطولوجية وإلاهية. كما فهمنا بالتساوي أن الإنساني نفسه ينقص تعريفه إذا لم يمد إلى وجهه الغيبي الأخروي كمكون لامتداده الموضوعي. إن الآخرة ترى من خلال الفراغ الذي لا مناص من إدراكه في أي ظاهرة كما ترى في الفراغ الذي يكتسح الإنسان ويدعوه إلى السؤال الغيبي.

فهمنا أيضا أن الإنسان بما هو كائن الممكن كائن حر ومختلف. لكن بما هو كذلك هو كائن يطرح إشكالا: إنه بما هو حر ومختلف، فإن أي محاولة لتسليط الضرورة عليه وإدراجه في الكلي هي محاولة إستبدادية فضلا عن كونها لا تبني شيئا على أسس متينة، فإنها تفرغ كل ما تبنيه من المعنى والقيمة. زد على ذلك أن القانون ليست له دائما قوة فرض نفسه على الكائن الحر الذي يملك في كل مرة القدرة على التفلت منه، هذا من جهة. لكن من جهة ثانية فإن عدم تسليط الضرورة بوجه ما على الإنسان وعدم إدراجه في الكلي وعدم منح القانون القدرة على فرض نفسه دائما ذلك يفضي إلى انخرام أسس التعايش (الفوضى، الصراعات، إنعدام الأمن..). ما العمل؟ أي علاقة بين الحرية والقانون تحفظ الحرية على الإنسان ويأخذ فيها القانون مجراه؟

إن المهمة الإشكال تكمن في البحث عن وضع يتحول فيه القانون أي الضرورة والكلية إلى حالة من حالات الحرية، إلى اختيار حر للإنسان نفسه أو إلى تخلق ذاتي.

*** البناء السياسي / ترتيب الحياة بحسب الوعي الإشكالي للإنسان والوعي الشهادي الغيبي بالعالم**: بخصوص ما تستهدفه الدولة، فإن بناء "الإنساني" هو إذن بالمعنى الدقيق بناء لكل الإمتداد الشهادي الغيبي للإنسان بما هو الإمتداد الموضوعي له. إن بناء الوضع الشهادي فحسب تناقض صارخ مع ما نجده في المنطقي من فتحة على أونطولوجيا غائبة. لكن ما رأيناه من قبل حيث الدين هو المعطى المنطقي الآخر الذي يملأ كل هذا الإمتداد - وقد لاحظنا أنه المعطى المرجح، كل ذلك يجعل مهمة الدولة، بالنسبة للذين اختاروا المقاربة الإسلامية للعالم، أن تكفل لهم حق تنفيذ رؤيتهم معرفة وحقا في التعبير عنها ودعوة إليها وعملا بها

وتطبيقا لأحكامها على أنفسهم أي حق الحياة وفق رؤيتهم.

المسلم ومن ثمة الجماعة المسلمة داخل الدولة أكانت الجماعة في موقع السلطة أو خارج موقع القرار لا يغير من الأمر شيئا أنها في كل مرة مطالبة بالعمل بدينها من إيمانها بالله حتى تطبيق الشريعة على نفسها وفق الشروط المعلومة لذلك. هاهنا فإن مهمة الدولة تبدو أنها غير مدنية بما هي متعلقة أيضا بخيرات الإنسان الأخروية. لكن هذا الإعتراض يكون وجيها فقط حيث يكون الوعي بماهية الآخرة وعيا مقحما بالقوة على ماهية الإنسان ووعيه كما نتصور دائما. أما وقد فهمنا الآن أن الآخرة أو الأونطولوجيا الممكنة معطى منطقي إنساني وأن الإنساني بالمقابل يمضي إلى أبعد من المعطى الشهادي، ثم عدلنا وعينا بالموضوعي إلى كل الإمتداد الغيبي الشهادي للكائن، فإن الإشتغال للآخرة لا يقل موضوعية وعالمية عن الإشتغال للدنيا بل إن القياسات المنطقية نفسها تجعل الإشتغال للآخرة أعدل قسمة وأشد حكمة.

لم يعد هكذا صعبا، بتغيير معنى العالم من عالم وضعي إلى عالم منتهى موضوعيته في الإمتداد الغيبي الشهادي له، لم يعد صعبا أن نفهم أن اشتغال الدولة للآخرة تماما كما تشتغل للدنيا هو اشتغال في الحالتين للإنسان في امتداده الموضوعي غيبيا وشهاديا.

أما بخصوص بناء القانون كاختيار حر وتحويل القانون إلى شأن ذاتي، فإن ذلك هو منتهى واحدة من المهام الكبرى للدولة وهي التربية. إن الدولة لا تحرص على صناعة القوانين وتضخيم ترسانتها منها لتكثيف المراقبة ونشر الرعب إلا ليتضخم خارج الإنسان على داخله ويشيأ الإنسان أمام سلطة القانون بسلب حريته. إن مهمة الدولة أن تتحرك على خطين متوازيين بهذا الشأن: بناء الضروري من القوانين بهدف العلم والذكرى لا بهدف التحكم الفعلي الذي هو من شأن الذات نفسها؛ بناء الذات التي تجعل القانون شأنا خاصا وإيتيقا لها وذلك بتحويلها من حالة الطبيعة المتوحشة الرافضة للقانون والتي يقع القانون خارجها إلى حالة الثقافة التي لا تعرف القانون فحسب بل تتربى عليه وتحوله إلى شأن وجودي لا مجرد شأن معرفي. لذلك فإن من جوهر المشروع الإسلامي تربية الذات على مختلف أنواع السلوب التي تعترضها والتي تحول دونها ودون تنفيذ القانون: تربية الجسد على تحمل آلامه الجسدية والنفس على تحمل آلامها النفسية. إنه بهكذا تربية يتحول القانون من فكرة إلى وجود جسدي ونفسي ومن خارج إلى داخل ويتماهى والإنسان الحر.

ب – الدولة كتنظيم لعلاقة خارجية للهوية بغيرها:

*** الأساس الفلسفي / الإسلام كمقاربة، الغيب كقاعدة للتأويل ولتعايش المختلف:** ينطلق المسلم في علاقته بالآخر من وعي بالعالم وبالإنسان هو كالتالي:

العالم ذو بنية غيبية. إنه بقدر ما يتقدم إلينا لنشهده بقدر ما ينسحب في الغياب. نرى آنذاك أن هذا الذي نشهده إنما هي علاماته وأن الذي ينسحب هو الشيء نفسه.

إن ما نشهده مما هو بين أيدينا من العالم هو إمكانات وليس أشياء.

إن العالم بما هو إمكانات مجال للحرية الإنسانية.

إن طبيعة الإنسان المرنة تدعم معنى الحرية. إنه من البين حتى أن الإنسان كائن الحرية وأن العالم كما هو بين أيدينا، الدنيا هو عالم الحرية وفرصة الفعل الحر.

إن المسلم يجد نفسه واقفا على قدم المساواة وغيره أمام موضوع غيبي لا يستأثر به أحد ويتساوى أمامه الجميع إذ يتعاطون معه بالأدوات المنطقية نفسها. ذلك ما يمنح المسلم الشروط الأمثل لفهم الإسلام لديه كمقاربة approche لا تمتاز من حيث المبدإ أي إبستيمولوجيا عن المقاربة المضادة، المقاربة غير الإسلامية، وأن هذه المقاربة قد تصعد درجة يقينيتها المنطقية دون أن يتجاوز ذلك حدود المقاربة. إن اليقين المنطقي نفسه درجة من درجات المقاربة وإن اللحظة الوحيدة التي نكف فيها عن المقاربة هي لحظة الحضور المباشر، الأونطولوجي للموضوع الغيبي والذي هو شأن أخروي. من ثمة فإن الحسم بين المقاربات الإيمانية والكفرية أي أن قرارا فاصلا يصدقه الموضوع ذاته هو قرار أخروي: ﴿ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الأنعام 164)، وذلك موضوع انتظار: ﴿... فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾ (يونس 102).

إن حق الإختلاف ينبع أولا من الطبيعة المنطقية للحقيقة المؤهلة للمقاربة فقط دون الحسم المطلق بشأنها. إن الغيب هو إذن شرط احترام المقاربات المختلفة بعضها لبعض وشرط اعتبار الإيمان والكفر حدثين يعترف بهما القرآن على السواء كمكونين لطبيعة الخلق: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (التغابن 2). إن غير المسلم يمتلك حقه في الإختلاف لا من أي قرار سياسي بل بحكم طبيعة الخلق وغياب الحقيقة المعيار، فتساوي المقاربات أمامها. من ثمة الآيات القرآنية: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة 256)؛ ﴿... فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف 29)؛ ﴿... إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية 21 – 22).

إن هذا الحق في الإختلاف لا يعني أن كل المقاربات حق وإنما يعني أن الحسم بينها مستحيل ما لم يظهر الشيء نفسه. لذلك فإن حق الإختلاف يرفق بتحميل المسؤولية قبل أن نكون في مواجهة مباشرة والحقيقة لا أكثر. وذلك يعني منح التفكير فرصة واسعة والتخفيف من إطلاق الحكم والتثبت من الأولويات المنطقية.

أما إذا تعلق الأمر بالوعي الشهادي نفسه بالعالم فإننا نزعم أن الأسس التي يجعلها الإسلام للعيش المشترك هي الحق والعدل والحرية والكرامة الإنسانية لا العقيدة والمذهب. وإن ذلك ليظهر بوضوح في تمييز القرآن بين الغايات المستهدفة بالإسلام وبين الوسائل المعتمدة لذلك. إن الإسلام برمته بصريح القرآن منهج وليس غاية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا

مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (الحديد 25)، ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة 8). إن القسط هنا يرد كغاية من الرسل والكتب. وبلغة أدق فإن العدل والحق غاية بينما الدين، الإسلام منهج. لكن الحق والعدل من أسماء الله الحسنى في حين أن الإسلام ليس من أسماء الله. وهذا يعني أن العدل والحق غاية لأن الله هو الغاية الحقيقية لحركة التاريخ بينما الإسلام منهج لذلك لا غير. وبين أن الإسلام لا يمكن بأي حال أن يضحي بأسماء الله / بالله بما هو الغاية القصوى لفائدة الوسيلة وهي الإسلام. إن كل المعنى الذي للإسلام مرتبط وثيقا بتحقيق الغاية: الله، الحق، العدل، إلخ. من ثمة كان الإسلام يتعين ويرفع وينقبض وينبسط بحسب تمثل الإسم الإلاهي في العالم.

ثمة فكرة هنا تبدو غريبة: إن الدفاع عن الإسلام ليس ضرورة دفاعا في سبيل الله ودفاعا عن أسمائه. كما أن الدفاع عن غير الإسلام ليس ضرورة دفاعا عن غير سبيل الله وعن غير أسمائه بل قد يكون دفاعا عن أسماء العدل والحق لله. إنه قد يكون الدفاع عن الإسلام دفاعا عن الظلم وتمكينا له في الأرض إذ يكون بالإعتداء على الحرية أي عن حالة من حالات العدل. وقد يكون الدفاع عن غير الإسلام أعني عما ينهى عنه الإسلام تماما (الكفر، الخمر...) دفاعا عن أسماء الله حيث يكون دفاعا عن العدل.

* **البناء السياسي / تأمين الإختلاف وواجب التواصل**: إن مهمتنا كأصحاب رؤية إسلامية تأمين الإختلاف وتأمين إدارة الحوار (وهذا دفاع عن الجميع) بالإضافة إلى الحق المشروع لنا في الدفاع عن رؤيتنا بحسب ما يتيحه الحوار بالوسائل البرهانية المعلومة (وهذا دفاع عن ذواتنا مثلما يدافع كل طرف عن ذاته). المهمة إذن مضاعفة:

– الدفاع عن الجميع بحسب طبيعة الكلي الذي يجمعه. والدفاع عن الجميع هو دفاع عن حق كل فرد وكل تكتل بتأمين إدارة الحوار.

– الدفاع عن الإختيار المخصوص (الإسلام) بما يتيحه حق التواصل المفتوح للجميع. الدفاع هنا هو مجرد حق التبليغ وتوضيح الإسلام.

إذا فهمنا أن الدولة انتظام للناس بحسب هذين الهدفين المتميزين تماما – هدف كلي هو تأمين وجود المختلف وآخر خصوصي هو الحياة الخصوصية وفق الرؤية المخصوصة للعالم فكرا وممارسة – فإن إدارة الدولة تماما كما مهمة الجماعة المسلمة التي تكون على رأس هذه الإدارة تكون على النحو التالي:

– عدم التفكير بحسب قانون واحد يجري على جميع العائلات الفكرية والعقائدية دون اختلاف. إن فكرة القانون الواحد أتت حديثا من خلال مطلب المساواة داخل الدولة. فلكي لا تكون الدولة دولة الفئة الواحدة الإتنية أو الإقتصادية أو العقائدية والتي لا يجري عليها القانون

بينما يجري على ما سواها من الفئات الدنيا، وجب أن يكون القانون كليا لغاية المساواة بين المواطنين. نفهم إذن أن القانون الواحد يقصد المساواة حيث يكون تعدد القوانين هنا يعني التفرقة وعدم المساواة وتمييز الفئات المهيمنة بقوانين تدعم مصالحها بينما تسلط القوانين الظالمة على الفئات المستضعفة.

لكن القانون الواحد لا يوجه فقط ضد التفرقة ليعني المساواة. إنه يوجه أيضا ضد الإختلاف ليعني الهيمنة والتسلط. إن اختلاف القوانين بالمقابل يعني أيضا إحترام الفروق بين العائلات العقائدية والفكرية ومجاراة الحرية التي أقررنا بها من البداية كتعريف للإنسان ولا يعني فقط التفرقة بين المواطنين.

– التفكير بحسب قوانين متعددة داخل الدولة وفق تعدد الرؤى الفكرية والعقائدية. إن الإختلاف هنا بشأن السلوكات والحرية التي يتمتع بها الجميع تماما كما بشأن القوانين المتعلقة بها كل ذلك يتبع الموقف الأصلي من العالم وتصور الأشياء المختلف بين الناس. بالطبع فإن الإختلاف لا يتعلق بكل السلوكات الممكنة والقوانين الممكنة. لكن ما يتعلق به الإختلاف لا نرى له حلا عادلا غير التشريع المختلف وأن تلتزم كل جماعة فكرية رؤيتها بداية من تصورها النظري للأشياء حتى سلوكاتها المخصوصة ثم تشريعاتها الموافقة لذلك والتي يعهد بها إما إلى محاكم مشتركة تطبق قوانين مختلفة بحسب ما هو منصوص عليه في هوية كل شخص أو إلى محاكم خاصة بالكامل تساير الإختلاف إلى نهايته.

*** صعوبات:**

صعوبة أولى: لكون مهمة السياسي بالإجمال مضاعفة، كونه يشتغل لفائدة الكلي وكونه يشتغل لفائدة ذاته، وهكذا شأن المسلم، فإن ثمة مشروعية أكيدة لحصول اللبس بدخول إحدى المهام على الأخرى: دخول الخصوصي على الكلي أو دخول الكلي على الخصوصي. لنشرح هذين الخطرين:

دخول الخصوصي على الكلي: ويعني بحالة المسلم أن يحول الإسلام إلى شأن ملزم للمختلف على صعيد رؤية العالم والإلتزام العملي والتشريعي، وهو في الأصل شأن ملزم للمسلم فقط والجماعة المسلمة. إن هذا اللبس قد يكون تهمة غير مبررة بجدية يوجهها الغير إلى الإسلاميين ومبررها الوحيد غير الجدي وجود المسلم ذي الخصوصية في موقع القرار الكلي الذي يستدعي تنازلا عن الخصوصية. لكن هذا اللبس قد يكون أيضا وعيا منقوصا لدى الإسلاميين أنفسهم بالمهمتين المنوطتين بعهدتهم وبالفرق بينهما: المهمة الكلية (تأمين الوجود المختلف للجميع) والمهمة الخصوصية (العيش وفق الخصوصي والدفاع عن الذات).

دخول الكلي على الجزئي: ويعني أن يتخلى من يكون في السلطة عن خصوصيته لاصطدام خصوصيته بالكلي، أن يتخلى لأجل غير مسمى لعدم توفر الشروط اللازمة لوضع

خصوصيته موضع القرار الكلي. إن هذا ما يميل إليه عموما أنصار الطرح الإسلامي. ورغم الأهمية غير المتنازع عليها لهذا التفكير ذي الإحساس المرهف بأن الإسلام لا يكون أبدا مشروعا إستبداديا حتى ولو أدى ذلك إلى تنازله المطلق عن ذاته، فإن هذا التوجه يسكت عن مصادرة غير سليمة: أن الوجود الإسلامي في السلطة له وجه وحيد هو تحويل الخصوصية إلى الكلي أي جعل الإسلام شأنا للمختلف. هاهنا إذ يتم التنازل نهائيا عن الخصوصية فإن استبدادا مقلوبا هو الذي يحصل، استبداد الكلي بالخصوصي. في هذه الحالة أيضا ثمة التباس في المهام يؤدي إلى هذه النهاية.

في الحالتين هنا حيث لا يكون التفكير إلا إستبداديا لهذه الجهة أو تلك فإن المصادرة المتحكمة هي كالتالي:

الدولة هي انتظام للناس بحسب الكلي فحسب. من ثمة كانت النتيجة إما أن تتولى الكلي خصوصية فتستبد بالبقية أو أن يتولى المشترك هذا الكلي فيستبد بالخصوصيات.

أما شرط هذه المصادرة فعدم منح المهمتين الكلية والخصوصية شخصيتيهما المستقلتين الواحدة عن الثانية ومن ثمة عدم تأهيل المضطلعين بالمهام السياسية لمهمتين متميزتين.

صعوبة ثانية: وهي المتمثلة في أن المجرم يعامل لدى جماعة فكرية بأشد قسوة أو بأكثر رفق مما يكون لدى جماعة ثانية. يبدو هنا أن لا مساواة بين الناس في تطبيق القانون. لكن هذا التشخيص غير دقيق تماما. إنه تشخيص يصدق فقط على الحالة التي يكون فيها القانون إبتكارا لفئة حاكمة تتوجه به على نحو خارجي إلى فئة محكومة، آنذاك فإن تطبيق القانون على نحو غير متكافئ على المحكومين وبين الحاكم والمحكوم يعد انتهاكا للمساواة. غير أن الأمر مختلف تماما إذ يتعلق بجماعات ذات رؤى إختارت طريقة حكمها لنفسها وارتضت لنفسها القوانين التي تحكمها في الأحوال الشخصية والعامة. في هذه الحالة فإن المساواة تكمن على العكس في احترام الإختيار الحر للجميع مهما كان اختلاف مضمونه. إن عدم المساواة هنا أن يعترف بمضمون دون آخر، أعني أن يعترف بحرية اختيار دون حرية اختيار أخرى. إن مشكل المساواة لا يطرح في هذه الحالة تماما ما دام الأمر متعلقا بالإختيار لا بالتحكم الفوقي. إن ما يطرح هنا شيء مختلف هو مشكل الحرية بدرجة أولى لا مشكل المساواة الذي يتحدد في هذه الحالة انطلاقا مما إذا تم احترام الإختيار الحر أم لا.

هكذا فإن المجرم الذي يعامل في هذه الرؤية بأشد قسوة مما يعامل به في رؤية ثانية ليس ضحية للامساواة لأن المقارنة لا تتم هنا بين رؤية وأخرى بل ما إذا القانون المطبق اختيارا أو عدم اختيار. ليست اللامساواة هنا أن لا يتشابه الناس أمام القانون بل أن لا يتشابهوا أمام الحرية، حرية الإختيار. إن المجرم الذي يختار قانونا قاسيا ليطبق عليه يتساوى والمجرم الذي يختار قانونا غيره من حيث أن كليهما احترم اختياره مع عدم تساوي مضمون القانون.

صعوبة ثالثة: إن العيش وفق قوانين مختلفة مدعاة لتشابك القوانين ومن ثمة صعوبة جديدة. إن العيش وفق قوانين مختلفة يستدعي أن تكون الحياة الإجتماعية جزرا من الجماعات متميز بعضها عن بعض الشيء الذي لا يكون متاحا دائما. في حالة تشابك الرؤى يتم العمل بما يتم الإتفاق حوله إذا كانت العلاقات علاقات تشارك لا علاقات ذمية أو حتى إذا كانت علاقات ذمية وكان تقدير المصلحة العامة يقتضي ذلك: العمل بإحدى الرؤى أو العمل بمقتضى حلول وسطى أو غير ذلك.

إن الإسلام في وجوده المشترك له كل الإقتدار على التنازل والتواضع على نحو يسمح بالعيش المشترك والحفاظ على مساحة التواصل والتعارف والتبادل الحر للفكرة الذي يمثل وحده الأرضية المثلى لتحقق الإسلام بما هو مشروع تغيير باطني أساسه العقل والقلب.

إذا كانت العلاقات علاقات ذمية فإنه مع الإحترام الكامل لكل حقوق الذمية، إذا تعارضت المصالح، يتم في حالة عدم ترتب مشاكل على الوجود المشترك تقديم خصوصية المسلم المضطلع بالكلي الذي له بما هو كذلك درجة مضافة إلى درجة التعايش أعني درجة الإضطلاع بالحفاظ على التعايش. ففي معاهدة النبي (ص) مع نصارى نجران نجد "ضرورة التزام أهل الذمة بالنظام العام للدولة الإسلامية والذي لا يتعارض مع دينها ومبادئها العامة فحرمت عليهم أكل الربا أو ممارسة الثأر كما كانت في الجاهلية. يقول ابن سلام: "ألا تراه غلظ عليهم أكل الربا خاصة من بين المعاصي كلها ولم يجعله لهم مباحا، وهو يعلم أنهم يرتكبون من المعاصي ما هو أعظم من ذلك من الشرك وشرب الخمر وغيره وإنما فعل ذلك دفعا عن المسلمين أن يبايعوهم به فيأكل المسلمون الربا ولولا المسلمين ما كان أكل الربا إلا كسائر ما هم فيه من المعاصي""[1].

غير أن الكلي والخصوصي في كل ذلك يختلفان بحسب طبيعة الإختلاف:

*** أشكال الإختلاف وأنواع التواصل:**

• المختلف مطلقا: وهو ما لا نتفق معه حول أي قضية أونطولوجية (وجود الله، مصير الإنسان، جوهر الحياة..) أو سياسية (تنظيم الدولة..) أو غيرها. إن المقاربة الإلحادية وكل ما يلحقها من رؤية سياسية بشأن علمانية الدولة.. مقاربة يتيحها الطابع الغيبي للحقيقة. من ثمة فإن المقاربة الإيمانية لا تمتلك أي حق في إقصاء المقاربة الكفرية للعالم لأن السلطان الوحيد الذي يكون لديها لفعل ذلك – وهو الإمتلاك الحضوري الشهودي للحقيقة – غير متاح.

إن مهمة المسلم لذلك هي تأمين هذا الإختلاف تماما في معنى حرية التعبير عن الأفكار غير الإيمانية وتكوين الأحزاب لذلك والتمتع بإعلام مستقل وناطق بهذه الأفكار، ثم في معنى ممارسة القناعات التي تستتبع هذا الوعي والخضوع لتشريعات مخصوصة غير التي يخضع لها

(1) كمال السعيد حبيب: الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، 2002، ص 120.

أصحاب المقاربة الإيمانية. إن مهمة الدولة في الإسلام أن تؤمن كل هذا الإختلاف وأن تحرس هذا المختلف الأقصى (حراسة مقاره الثقافية والإعلامية ومكان ممارستة حريته الشخصية..). لكن مهمة الدولة أيضا دفع الحوار وحراسته.

إن مساحة الكلي التي يلتقي فيها المختلف هنا هي مساحة الإحترام respect والإعتراف reconnaissance لا مساحة المبادئ المشتركة فضلا عن مساحة الإعتقاد المخصوص بما أن مثل تلك المبادئ معدوم في هذه الحالة إلا أن تكون مبادئ شديدة العمومية كالعدل والحق في أوسع دلالاتها.

• المختلف على قاعدة مشتركة: قد يكون الإختلاف هنا بين الإسلام وبين المسيحية واليهودية أي اختلافا دينيا وتكون القاعدة المشتركة الدين نفسه في معنى توحيد الألوهية. إن التجربة التاريخية الطويلة كما نصوص القرآن الكريم تكشف عن هذا التعايش عدا ما يتبقى من إشكال بخصوص معنى الذمي سنناقشه لاحقا.

في الحالتين يكون الإختلاف لأن موضوعه لا يأتي إلا على نحو علامات قابلة للتأويل نحو الإيمان أو نحو الكفر، نحو الإسلام أو نحو المسيحية أو غيرها. ورغم أن الإنكشاف الممكن للشيء يجعل ضرورة إحدى المقاربات صحيحة والأخرى خاطئة، إلا أن انسحاب الشيء لا يسمح بإعلاء إحدى المقاربات على الأخرى إلا في حدود تلاؤمها المنطقي وادعائها الداخلي. تكون الصحة والخطأ – صحة مقاربة وخطأ الأخرى – ممكنة داخل النسق المنطقي مع انتظار التحقق الأونطولوجي.

مع حق الإختلاف يكون واجب التواصل. إنه بمثل ما حق الإختلاف يأتي من غيب الحقيقة وإمكان التصرف قبالتها بالمقاربة دون إلزام من الآخر، بمثل ما واجب التواصل يأتي من إمكان تداحض المقاربات وانفتاح المقاربات والأنساق بعضها على بعض والقنوات المفتوحة للإنتقال من مقاربة إلى أخرى ومن نسق منطقي أضعف إلى نسق أمتن منطقيا. إن ما نسميه بالتعايش هو إذن الحق في مقاربة الغيبي بما يتاح من وسائل وواجب الإنفتاح على مقاربات مغايرة وفتح قنوات الإنتقال بينها. وهاهنا يمكن أن ندخل في أي عهود ومواثيق لتأمين التعايش.

إن الحالة الوحيدة التي يكون فيها للمسلم أن يحول حالة التعايش إلى حالة حرب هي حالة نقض المواثيق التي يطالب المسلم بحفظها ولو كانت نهايتها خسارة سياسية قاتلة. إن حالة العنف الممكنة هنا هي حالة رد عدوان يكون على نحو ما لم تشتمل عليه العهود: نقض معلن للعهود باعتداء فيزيائي لفرض الآراء بغير آلية الحوار والجدال؛ نقض غير معلن للعهود بالإحتيال القانوني على بنود المواثيق. إن حالة العنف تظل مفتوحة بالنسبة للمسلم لرد العدوان وتحقيق التعايش السلمي.

• المختلف على قاعدة مضمون واحد: وذلك مثلما تختلف قراءة النص الواحد

واحتمالات تأويله ويختلف الرأي الفقهي. هاهنا الإختلاف لا يفترض فيه ضرورة أن يكون تأويلا لموضوع غائب بل هو اختلاف للطبيعة المرنة للموضوع القابل من ثمة لظهورات مختلفة. هاهنا لا ضرورة أن تكون إحدى المقاربات خاطئة والأخرى صحيحة بل من الممكن أن تكون جميعها صحيحة من منظورات مختلفة.

إن الإختلاف داخل الساحة الإسلامية بين التيار الصوفي والسلفي والسلفي الجهادي والدعوي والإسلام الوسطي والتيار "التقدمي"... كل ذلك يمكن تفهمه بما هو، لا التأويلات المختلفة للإسلام، بل الوجوه المختلفة له والتي تكون صحيحة معا مع الحاجة إلى موقعتها على نحو عادل وإعطاء كل بعد حجمه الذي لا يطغى به والذي يتنازل بفعله لفائدة الدين كله. إن اقتطاع جزء من الدين ليأخذ مكان الدين كله تمزيق للدين الواحد. ولما كان الإعلاء من شأن جزء على كلية الدين إعلاء له لدافع، لعلة أصبحت الحاكمة والمرجع وفي النهاية قبلة تعبد، فإن هذا الإقتطاع يسميه القرآن شركا: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الروم 31 – 32). المعنى هنا هو أن اتخاذ العلل الجزئية (الروحانية وحدها، الجهاد وحده، الجدل العقلي وحده، الفعل السياسي وحده..) حكما من دون الحكم الكلي الذي هو لحظة الوحدة لكل ذلك بما هي لحظة الله الواحد ذي الأسماء المتعددة، ذلك الإتخاذ للعلل الجزئية حكما هو اتخاذ لآلهة، أصنام تعبد من دون الله وحده.

إن مفهوم الإلاه في القرآن مفهوم واسع إلى هذا الحد وهذه النتيجة. فكما "الهوى" يكون إلاها (أرأيت من اتخذ إلاهه هواه – الفرقان 43) و"المال" و"السلطان" و"الحاكم المستبد"..، فإن "الفعل الروحي" و"الفعل السياسي" و"الفعل الجهادي" "والفعل الدعوي" كل تلك تكون آلهة إذا استأثر بعد منها بالكلي، بالمطلق وطغى عليه.

إن الإختلاف الذي يمزق الدين داخل الساحة الإسلامية يسمى لهكذا تفسير "شركا" أي صناعة لآلهة جزئية من دون الكلي والدين الواحد والإلاه الواحد المتسع مفهومه لكل ذلك. ويجب هاهنا أن تكون إدارة الحوار بين الإسلاميين حول المعنى الدقيق للتوحيد والشرك بإخراج راهن للمفهومين ويكون ذلك حكما على موقع تمزيق الدين إلى شيع وأحزاب من مفهوم التوحيد. إنه من الضروري التنبيه إلى أن كل الآلهة التي مزقت إليها الأحزاب الإسلامية الدين والمذكورة آنفا هي الوجوه المختلفة للدين الواحد والإلاه الواحد. ألا وإن الإصلاح هنا لا يكون إلا بتنافي الآلهة لفائدة الإلاه الحق ولا يكون ذلك إلا بإضعاف كل الأبعاد التي طغت على شكل آلهة والحفاظ لها على حضور أدنى تمهيدا لتحويلها إلى مكونات للوحدة والعودة إلى الدين الواحد ذي الأذرع المختلفة الحوارية والسياسية والدعوية والروحية والجهادية.. بما هي الأسماء المختلفة للإلاه الواحد.

مع ذلك فإنه في الوضع الذي لا تقدر فيه التيارات الإسلامية على استيعاب معنى التوحيد لا محيد لها عن التعامل بمثل ما تعامل به غيرها وذلك أحرى أن يكون بينها، أعني باعتبارها مقاربات لموضوع غيبي يرد الحسم بينها فيه إلى الله وحده: ﴿... ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الأنعام 164). إن احترام الإختلاف هنا يمضي من التعبير عن الرأي حتى ممارسة كل أصحاب رؤية قناعاتهم. يظل الحكم على التعامل بين الأطراف الإسلامية إحترام التعايش وحق الإختلاف والتواصل والحوار.

مرة أخرى فإن العنف يظل ممكنا وشرطه الوحيد عنف مقابل يبدأ بالإعتداء على وضع التعايش القائم وفق الشروط المذكورة.

ج – المهمة الإبستيمولوجية للدولة:

– تأمين الإختلاف في معنى إبلاغ كل ذي رؤية – دين مبلغه في أن يحيا دينه، أن يفكر ويعبر عن فكره ويحيا وفقه في وجوده الشخصي ووجوده الجماعي سواء المتعلق بجماعته الفكرية أو العقائدية المخصوصة أو المتعلق بالوجود الإجتماعي الأكثر اشتراكا مع الجماعة الواسعة داخل الدولة. لا تكون القوانين هنا سوى قوانين للإحترام والتعايش. وهاهنا هدف كلي للدولة.

– أن تحيا الجماعة المسلمة ككل جماعة أخرى داخل الدولة دينها – رؤيتها بدءا بتصورها للعالم حتى العمل بمقتضاه وتنفيذ شرائعها التابعة لذلك. القوانين هنا هي مضامين فكرية وعقدية للجماعة مخصوصة. وهاهنا هدف حزبي للدولة.

– تأمين التواصل وواجب الحوار بين التشكيلات العقائدية والعائلات الفكرية وذلك ما يكون من جهة المسلم على قاعدة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل 125).

إن ما لا يتعلق بمهمة الدولة في الإسلام أشياء منها:

– تحويل دين الجماعة المسلمة داخل الدولة إلى دين للدولة أو السماح لأي دين آخر للعائلات المختلفة أن يتحول إلى دين للجميع، وذلك يعني تسليط رؤية ليست موضع إجماع على الرؤى الأخرى وتحويل هوية مخصوصة إلى هوية كلية داخل الدولة.

– التدخل لغمط الجماعات حقها في التنفيذ الخصوصي لرؤيتها باسم المساس بالكلي. إن الحياة وفق الرؤى المخصوصة لا تمس بالكلي إلا إذا تحول الكلي نفسه إلى هوية متحيزة أو إذا سعت هوية إلى ملء الكلي بها وتحويله من مساحة للتعايش إلى مضمون ورؤية شمولية.

– السماح بالإعتداء على التواصل وذلك إما بإحلال العنف والقسر محل الحوار أو بالإنكفاء على الذات دون الحوار.

الجماعة المسلمة إذن داخل الدولة هي جماعة تضع نفسها من حيث المبدإ على قدم

المساواة وكل الجماعات الفكرية والعقائدية الأخرى تلتزم بعقائدها فكرا وسلوكا وتشريعا دون إلزام غيرها بذلك وتقف مثل كل التشكيلات الأخرى في مساحة الكلي بما هي مساحة احترام وتعايش لتحاور وتدعو إلى رؤيتها. وهذا يعني أن المتحكم بالجميع داخل الدولة على اختلاف رؤاهم ويفرض نفسه على كل العائلات الفكرية وهو المرجع الأعلى في الدولة هو مواثيق التعايش (مثل وثيقة المدينة بغض النظر عن دقة المضمون المنقول تاريخيا فيها) وليس الإسلام كرؤية للعالم والإنسان. إن الإسلام مرجع فقط للجماعة المسلمة الملتزمة به مبدأ فكرا وسلوكا.

إن التنبيه الذي نود القيام به هاهنا هو أن الأمر لا يتعلق في هذا الوعي الجديد رأسا بالمضمون الديني أو المدني لمختلف الرؤى، فإن المضامين المختلفة للحقيقة تنقلب على ذاتها حينما نرمي تشخيصها. إن الأمر متعلق على وجه الدقة بطريقة تمثل الحقيقة بين نمط إبستيمولوجي وآخر أونطولوجي. ذلك أن الدولة المدنية ذات الوعي الوضعي بالعالم وأساسا الوعي الأونطولوجي لا يمكن أن تسمح بالإختلاف ولا أن تتسع لهوية غيرها تشاركها الوجود الفعلي في الدولة بحكم استحالة اتساع العلاقة المباشرة مع الحقيقة إلى احتمالين تأويليين إلا أن يكون لداع غير إبستيمولوجي. إن الوعي الأونطولوجي يجب أن يكون إقصائيا بخلاف الوعي الإبستيمولوجي الغيبي الذي يميز الدولة الإسلامية فإنه يحتمل الإمكانات المتعددة أن تتعايش معا. والسبب كما لاحظنا من قبل عدم امتلاك أحد دون الآخر حق الإدعاء بالتطابق مع الحقيقة ذات الطبيعة الغيبية. لذلك فإن هذه القرارات بشأن الدولة لا يمكن ترجمتها بمفردات المدني والديني بل بالأحرى بمفردات الإبستيمولوجي والأونطولوجي.

3 – الكلي بما هو مهمة للإضطلاع بها لا وضع ننخرط فيه:

أ – الإشكال: بحسب ما تقدم من فهمنا للإسلام فإن المحايدة والتفكير من موقع الكلي مطالب حيوية للسلطة، لكن الإختلاف يكمن في كيفية تحصيلها. إن العلمانية تتصور أن المحايدة / الكلية هي حالة نفي للهويات وتفترض إمكانية إخلاء السلطة من أي هوية. غير أن الحيادية في الحكم وتعيين الكلي، هذا الذي بوجوده يتم التوزيع العادل لحقوق الهويات في الدولة لا يبدو على غاية من البداهة. فالأصل أن لا شيء مما يمكن الإشارة إليه يسمى بالكلي إذ الهوية تلحق ضرورة كل كائن عيني. أين يمكننا إذن أن نلفي الكلي؟ السؤال بشكل أكثر إحراجا هو كالتالي: كيف تكون السلطة حيادية والحال أن أي سلطة فعلية هي ضرورة ذات هوية ما دينية أو إيديولوجية أو غيرها؟

حينما نفكر من موقع ما ندافع عنه من معنى إسلامي للدولة فإن الصعوبة نصوغها على النحو التالي: إذا كانت الدولة في الإسلام تقوم على تمييز واضح بين شأن الجماعة المسلمة ذات الطبيعة العقدية التي تقابلها الجماعات الأخرى وشأن الكلي ذي الطبيعة غير العقائدية والذي يحتوي كل الجماعات المشكلة للدولة على السواء ومنها الجماعة المسلمة – إذا كان

الأمر كذلك فمن أين يأتي الخلط بشأن علاقة الإسلام بالدولة وبشأن تحويل الكلي الذي يتسع للجميع إلى عقائدي يضيق عن المختلف داخل الدولة؟ ثم، ولكي يزول الإشتباه نهائيا، لماذا لا يفصل المسلم نفسه عن الكلي، عن الدولة ليظهر بوضوح أن وجود الإسلام في الدولة لا يستهدف جعل الدولة عقائدية؟ وفي المعنى نفسه أية فائدة من وجود الجماعة الإسلامية في الدولة ما دامت الدولة ليست موقعا لتنفيذ الإسلام على المختلف بل على الجماعة المسلمة فحسب وهو ما يمكن للجماعة أن تنفذه على نفسها حتى خارج موقع القرار والسلطة؟ لماذا يوجد المسلم على رأس الدولة؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة هي بعض أفضل ما يقال بشأن علاقة الإسلام بالدولة وبعض أدق ما يجب التنبيه إليه. نحاول الإجابة في هذه النقاط:

– إن الكلي، أعني مساحة التعايش المحكومة بمواثيق للوجود المشترك ولعدم السماح لهوية مخصوصة – والإسلام إحداها – بالإعتداء عليها – هذا الكلي، الذي ليس إسلاما ولا كفرا ولا هذه الرؤية ولا تلك بل وعاء للجميع، ليس شيئا على الإطلاق خارج الإنسان ذاته. إنه إذا كان هذا الكلي شيئا لذاته قادرا على ممارسة السلطة والحكم بين الهويات وعلى أن يزع بعض الهويات عن بعض ويتخذ هو موقع الحياد – إذا كان الأمر كذلك لكان من المسلم به أن يوجد الكلي نفسه في السلطة وأن يكون لوحده القائم على الدولة وأن تتخذ كل الهويات مكانها خارج السلطة. إنه في هذه الحالة لن يجد الإسلام أي تبرير لوجوده كدولة ما دام دوره فحسب إدارة لعبة الإختلاف والحفاظ على الحياة المخصوصة لكل عائلة عقدية وعلى تواصلها والعائلات الأخرى وما دام الكلي كفيلا بذلك. غير أنه هنا لن تجد أيضا أي هوية أخرى غير الإسلام المبرر للوجود في الدولة. لكن، نجدد التأكيد، الكلي ليس شيئا لذاته خارج الإنسان الذي هو إما مسلم أو غيره.

– هكذا فإن إحدى الهويات المخصوصة هي التي ستكون المتحكمة بالدولة والمسؤولة عن الإضطلاع بالكلي وهاهنا الصعوبة: إن قدر الكلي أعني الإحترام والتعايش كمساحة تتسع للجميع هو بالضرورة بيد خصوصية ما للمسلم أو غيره قابلة لأن تضيق عن الكلي وتحوله إليها وتحول بعد ذلك خصوصيتها إلى حقيقة كلية قاتلة.

– يغدو السؤال بالضرورة لحل المعضلة، لا كيف نبعد الهويات والعقائد عن الكلي، عن الدولة بما أن الكلي لا يقع خارج هوية ما، بل: أي هوية تكون القادرة على الإضطلاع بالكلي؟ والسؤال بشكل أكثر إجرائية: أي هوية تستطيع أن تنفصل عن نفسها وترى ذاتها موضوعا للحكم على ذاتها أي أن تتجاوز ذاتها فتعامل كل الهويات على قدم المساواة وتقضي بالحكم ضد نفسها حينما يدعو الكلي لذلك؟ أي هوية تستطيع أن تقضي بالحق والعدل فوق قضائها بالعقيدة والهوية المخصوصة؟ أي هوية تستطيع أن تكون مضاعفة الطبيعة –أن تكون كلية تحتمل كل

المختلف في اعترافها به واحترامها له ومتعالية عن ذاتها وتكون خصوصية تشتغل لفائدة ذاتها – حتى تعامل ذاتها على قدم المساواة وغيرها من أفق الكلي وتعيش لذاتها في أفق الإختلاف؟

ب – من يضطلع بالكلي؟

*** شروط الجهة المضطلعة بالكلي:**

إن الهوية أو الجماعة الفكرية والعقدية المرشحة كي تكون في السلطة وتضطلع بمهمة الكلي هي بملاحظة بسيطة التي تثبت رؤيتها القدرة على أشياء ثلاثة:

- تخفيض حضور ذاتها.
- فصل ذاتها عن الكلي.
- ولادتها ككلي.

أي هوية هذا شأنها؟

لكي نجيب عن السؤال فإننا نطرح لفائدته هذا السؤال الفرعي:

كيف تفصل جماعة ما هويتها الخصوصية عن الكلي فلا تستأثر به ولا تحل محله؟

إن جماعة ما لا تفصل أولا خصوصيتها عن الكلي إذا:

– لم تستطع أن تفصل رؤيتها للحقيقة عن ممكن رؤية غيرها وترى نفسها الممكن الوحيد حينما لا تجعل بينها وبين الحقيقة حجابا تراها من خلاله وذلك على هيئة مقاربة ونمذجة modélisation. في هذه الحالة فإن رؤيتنا للحقيقة تصبح تطابقا adéquation بين ذاتنا والشيء وتصبح بذلك مطلقا absolu. إن الوعي الحضوري العيني الوضعي بالحقيقة هو الأساس الفلسفي لهذا المطلق الشقي.

– لم تستطيع أن تفصل مصالحها المادية والنفسية عن المصالح الوطنية العامة فتتسلط على الثروة والسلطة حينما تتضخم ذاتها فتحرم إمكان وجودها على هيئة الكلي أو ولادتها ككلي وإمكان النظر من موقع الكلي ثم لا تخلق في النهاية المسافة بين ما لها وما هو ملك لغيرها.

إن جماعة ما لا يمكن إذن أن تفصل هويتها الخصوصية معرفيا عن الكلي إذا ما لم تفلح في خلق وضع للحقيقة يتعالى عنها فتتواضع أمامه بخصوصية حقيقتها وتقف بالتساوي أمامه وبقية معاني الحقيقة الممكنة، ولم تفلح في تخفيض حضورها لتولد أيضا ككلي يألم جسديا ونفسيا لألم الآخر.

هذا يعني بالمقابل أن جماعة ما تستطيع أن تميز الكلي عن ذاتها وتنتقل إليه بدل تحويله إليها إذا استطاعت معرفيا أن تكون لها رؤية تتسع للآخر وسيطرة على الرغبة الجسدية والهوى النفسي كي لا يستحوذا على الكلي. إنها تصبح هوية مخصوصة أمام الكلي المعرفي تترك للهويات غيرها حق التواجد معها حينما تضع بينها وبين الحقيقة حجابا لا تطاله بموجبه إلا

على هيئة مقاربة ممكنة تسمح لكل المقاربات سواها بالقيام معها. هاهنا لن تكون الحقيقة تطابقا ومن ثمة لن تكون مطلقا كما في السابق. بعد ذلك فإننا نصبح هوية مخصوصة أيضا وجوديا وقيميا إذا خفضنا درجة حضور الذات لدينا وولدنا ككلي نرى من موقع الآخر كما لو أنه أنفسنا ونحكم على ذواتنا المخصوصة فيه كما لو أنها موضوع غيرنا في مساحة حرة للحكم.

* **الهوية الإسلامية الأقدر على الإضطلاع بالكلي**: إن الإسلام ذي الخاصية الإبستيمولوجية يقدم آليات لا تقدمها العلمانية ذات الطابع الأونطولوجي، آليات ترفع المسلم عن خصوصيته وتجعله قادرا على الإضطلاع بالمسؤولية العامة. أهم الآليات واحدة معرفية وأخرى وجودية وأخلاقية:

– الفهم الإسلامي للحقيقة كغيبية متعالية ولمعرفتها كمقاربة / الفهم غير الإسلامي للحقيقة كوضعية مباشرة ولمعرفتها كمطابقة مطلقة:

إن ما نتصوره عادة أمر غير هذا. نتصور أن الوعي الإسلامي وعي مطلقي بينما الوعي غير الإسلامي نسبوي. لكن التثبت من شروط كل من هذا الوعي وذاك تعطي نتائج عكسية. إن الوعي الفلسفي في تاريخه لا يفكر أن يكون بينه وبين موضوعه حاجز وغشاء يمنعه المطابقة معه على نحو قرار مطلق رغم أنه في كل مرة يقع في ما لا يقر به. إنه يمنح في كل مرة هوية للعالم يظنها نهائية لظنه أنه بصدد علاقة مباشرة والحقيقة. وحينما لا يظفر في نهايات تاريخه في الفلسفة المعاصرة بشيء قطعي ينحو جهة قراره العدمي. إن ما يتصور عموما هو أن القرار العدمي قد قطع مع الوعي المطلقي حيث أصبحت كل قراراتنا مقاربات وأصبحت كل المقاربات ممكنة على قاعدة العدم. لكن هاهنا مغالطة جد خطيرة. إن المطلق قد تحول هنا إلى جهة العدم نفسه وتحولت المطابقة من مطابقة المعرفة مع موضوع شيئي إلى مطابقتها مع العدم كموضوع مباشر جديد ووضعي. من ثمة تحول العدمية والطبيعة السالبة للفلسفة المعاصرة نفسها إلى مطلق أخير تطابق وموضوع المعرفة وأقصى إمكان التفكير بحالة غير عدمية للعالم.

إن الحالة الوحيدة التي لا نكون فيها أمام مطلق شأنه التطابق مع موضوعه ومن ثمة الإقصاء هي حالة النأي بموضوع المعرفة عن كل علاقة مباشرة معه لا مجرد تحويله من جوهر إلى عدم وإمكان. إن الإمكان نفسه حيث العلاقة مباشرة معه يتحول إلى وضع المطابقة وإلى قرار مطلق وإقصائي. إن تحويل العلاقة برمتها من علاقة مباشرة مع العالم إلى علاقة غير مباشرة في معنى إلقاء الموضوع – موضوع المعرفة أو موضوع الشعور أو موضوع العمل – في رحم الغيب هو المخرج الوحيد للخلاص من المطابقة ومن مطلقية الحكم وذلك جوهر الإسلام: الوعي الغيبي بالعالم بدل الوعي العدمي بالعالم.

نذكر هنا أن الغيب في الإسلام ليس الميتافيزيقا في المعنى السالب للفظ كما نعرفه في الفلسفة. الميتافيزيقي مقابل جذري للموضوعي بينما الغيبي هو الإمتداد الموضوعي للشيء

في مساحات غير مباشرة لموقعنا. أمام الموضوع الغيبي فإن الأحكام لا تكون مؤكدة الصحة والخطإ على نحو شهودي بل على نحو يقين منطقي فحسب لا يعتمد المطابقة بل صحة المعطيات وصحة التمشي البرهاني. ولأننا هنا بصدد علامات على الشيء لا بصدد الشيء نفسه ولأن التمشي البرهاني تتوقف متانته على قدرات المبرهن العقلية لا على الشيء مرة أخرى فإن هذه العلاقة بالموضوع الغيبي تمكث مقاربة تجد صحتها في انتظامها المنطقي الذي يترك لانتظامات أخرى مساحة للوجود لا في مطلق مطابقتها لموضوع.

تنقلب هنا النعوت على نحو غير مألوف وغير متوقع: إن مفهوم الغيب في المعرفة النظرية هو شرط البناء النسبي والتعددي والعادل والحر للأشياء بينما تكون المفاهيم الوضعية دونه شرط المطلقية في الحكم وواحدية الإمكان ومن ثمة التسلط وانتفاء الحرية. العلة بكلمة واحدة تكمن في أنه حيث يحضر موضوع التفكير نكون تحت سلطة حضوره فنفقد الحرية تجاهه ولا يكون لنا غير طريق التطابق معه وموت الفعل في المطلق والواحد المقصي لكل إمكان مغاير للتفكير. أما حيث يغيب موضوع التفكير فنكون أمام إمكان مفتوح للتعاطي معه ونمتلك كل الحرية للمقاربة دون الوقوع تحت ضرورة التطابق معه فينطلق الفعل ويكون التعدد ممكنا.

أما من جهة المعرفة العملية فالإسلام يحدد هدفه في علاقة بالآخر بما هو إقامة العدل "في ذاته" بغض النظر عن موضوعه لا إقامة العدل بالنظر إلى مصلحة الخصوصية الإسلامية: "إن الله يحب المقسطين". ذلك أن العدل والظلم لا هوية لهما في الإسلام. العدل يقصد المسلم وغيره تماما كما الظلم فهو ظلم صدر عن غير المسلم أو عن المسلم. وفي الحديث: "إياكم ودعوة المظلوم، وإن كانت من كافر؛ فإنه ليس لها حجاب دون الله عز وجل".

– التربية النفسية والجسدية – من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة – التنازل عن الذات والولادة ككلي / فهم الإنسان كمعطى وعدم مركزية التربية – تواصل حالة الطبيعة: تمثل حالة الطبيعة لدى الإنسان حالة وحدة عمياء مع العالم. إنها الحالة التي لا يكتشف فيها البدائي (إذ نتحدث عن الإنسانية) أو الطفل (إذ نتحدث عن الفرد) الحدود التي تفصله عن الآخر وتفصل ما له عما لغيره. إن الكلي يحشر بكامله هنا داخل الحدود الضيقة للأنا الذي، قبل نشأة العقل (الرشد)، يعرف كطاقة حيوية ونفسية أي كمية من الرغبات والمشاعر. إن ما نسميه بمرحلة الرشد أو مرحلة نشأة العقل هي مرحلة نشأة الفواصل بين الذات والعالم وبين الأشياء في ما بينها. هاهنا يبدأ إدراكنا أن الكلي لا يمكن احتواؤه في الأنا وأن ما ظنه الأنا ملكا له طوال المرحلة قبل العقلية هو ملك لغيره.

غير أن نشأة العقل ليست محددة نهائيا بالتطور الزمني للإنسان أي بنموه البيولوجي. إن العقل يولد مرتين لدى الإنسان: يولد أولا ضرورة ولادة طبيعية بفعل هذا النمو ليدرك الإنسان أن له حدودا وأن الكلي يظل أعلى منه، وكل ذلك لم يكن حاصلا ما قبل الرشد. لكن العقل

لا يولد هنا نهائيا إذ يظل الإنسان، رغم إدراكه حدوده، قابلا لانتهاك هذه الحدود وإعادة كل شيء إليه. ثمة هنا ضرورة لولادة ثانية للعقل يصبح قادرا فيها على احترام حدود الآخر أو لنقل إحترام الكلي. لكن الولادة الثانية ليست ولادة طبيعية. إنها بالأحرى ولادة ثقافية، ممكنة فحسب وممكن ألا تكون. إنها متوقفة على الفعل التربوي الذي يضع حدودا لتقدم الجسدي (كمية الرغبة) والنفسي (طاقة الإستعلاء) في حدود العقلي.

هكذا فإن الرؤى التي لا تضع في حسبانها أن الولادة الضرورية الطبيعية للعقل غير كافية لولادة الإنسان ككائن العقل وتكتفي بها دون الولادة الثقافية التربوية، هذه الرؤى لا يولد لديها الإنسان ككائن للعقل. إننا نشخص خطأ فادحا في فكرنا الفلسفي الحديث والمعاصر على النحو التالي: إن الفكر الحديث ظن أن الإنسان كائن العقل على نحو طبيعي ولم يدرك أن ولادة ثانية هي الأهم تظل ممكنة فحسب إذا لم تتدخل التربية والتهذيب لإخراجها إلى حيز الفعل. أما الفكر المعاصر فقد فاقم الصعوبة إذ زاد على التصور الطبيعي للعقل (لا الثقافي) تضمين الجسدي والنفسي فيه على نحو موجب لا على نحو سالب كما هو شأن السلوك التربوي.

الحصيلة في كل ذلك تواصل حالة الطبيعة في حالة الثقافة وتضخمها على نحو يواصل فيه الإنسان طفولته وبدائيته بما يتناقض والبدايات التي وضعها بماهو كائن العقل. إننا نربك أمام نتائج مثل هذه كانت مقدماتها الإنسان كائن العقل: الإستبداد والإستعمار والإنتهاك المطلق لحقوق الإنسان والغياب الفاضح للديمقراطية والمجاعات والظلم الإجتماعي والحروب المدمرة وانتهاك الشرعية الدولية.. هاهنا تناقض صارخ مع حالة العقل التي أعلنت عنوانا للحداثة وتعريفا للإنسان الحديث.

وإذا كان واضحا أننا في كل ذلك لسنا بصدد كائن العقل، أعني الكائن الذي لا يرد إليه الكلي بل يتنازل هو عما له لفائدة الكلي ويولد ككلي، فإنه من البين أن وعيا بالأشياء هذا شأنه غير مؤهل لأن يكون في موقع القرار أعني في الدولة. إنه من المستوجب فصل الوعي الذي لم ينجز تنازله عن ذاته ويولد ككلي- فصله عن السلطة.

بالمقابل فإن الوعي الإسلامي ينتبه إلى أن ولادة الإنسان ككائن العقل تكون أولا ولادة طبيعية لكنها تكون ثانيا ولادة ثقافية. إن فعلا ثقافيا تربويا هو وحده الكفيل بإخراج الإنسان من كائن بدائي طبيعي إلى كائن العقل. إن العقل ليس معطى أوليا لدى الإنسان إلا على نحو إمكان لتفعيله. وإن التفعيل حصيلة سلوك تربوي يسيطر فيه الإنسان على نزوعاته الطبيعية ويقلص فيه من حضور ذاته ليترك مساحة للكلي كي يكون وبالأحرى كي يولد ككلي.

إن هذا الفعل الذي هو جوهر الوعي الإسلامي والذي يقلص فيه الإنسان ذاته ويضخم الكلي فيه على حساب ذاته أو يولد فيه ككلي هو الذي يسمح له بتحويل ذاته إلى موضوع يعاينه بعدل كما يعاين كل الموضوعات الأخرى ويحكم له أو ضده كما يحكم لغيره أو ضده.

إن تخفيض الإنسان من حضور ذاته أمام الكلي وتحويل ذاته بعد ذلك إلى موقع الكلي الذي يولده ويناله بالتحرر من ذاتيته، ذلك ما يسمح له بمعاملة ذاته بالتساوي وجميع الذوات الأخرى ويسمح له وحده بالإتصال بالسلطة واتخاذ موقع القرار في الدولة.

لأن الوعي الإسلامي بالعالم إذن هو الذي وحده لا يمكنه معرفيا بحسب طبيعته الغيبية الشهادية كما لاحظنا أن يستحوذ على الحقيقة التي تمكث شأنا للغيب ولا يمكنه جسديا ونفسيا أن يستحوذ على الكلي بحكم الفعل الثقافي التربوي الذي يقلص من حضور الذات لفائدة الآخر فيولد ككلي ويضع الذات في موقع عادل للحكم على الجميع، لأنه كذلك فإن الوعي الإسلامي هو الذي يتوفر على الشروط التي رأيناها آنفا والتي تقتضي قسمة الذات إلى ذاتي مخفض إلى درجته الدنيا وكلي يولد بهذا الفعل ذاته يكون موقعا لنظر عادل.

لماذا يوجد المسلم في السلطة إذن أي في موقع الكلي؟ لم لا نترك الكلي بموقع الحكم هو نفسه؟

إذا كان قد تبين آنفا أن المسلم لا يوجد في السلطة داخل دولة الإختلاف ليطبق الإسلام على المختلف بما أن المختلف لا يتعلق به هذا الأمر تماما وكان ذلك يجري فحسب على الجماعة المسلمة التي تعاقدت عليه والتي يمكنها إجراء أحكامها على نفسها حتى وهي خارج السلطة – إذا كان الأمر كذلك فإن الوجود في السلطة إنما هدفه الإضطلاع بالكلي من جهة ما هو غير قائم بنفسه وتأمين لعبة الإختلاف وشرطها الأساس، الحرية، المعرف الأمثل للإنسان ومن ضمنه تأمين حرية الجماعة المسلمة ومجمل حقوقها في الوجود السياسي. إن المسلم يفترض أنه يوفر الشروط الأساسية للوجود في السلطة، أعني فصل الخصوصي عن الكلي بمستحقاته المعرفية والنفسية والمادية، وهاهنا حق في الإدعاء يمتلكه الجميع تثبته الأطروحات الفكرية والتجربة أو تنفيه. وكما هو حق لأي كان أن لا يثق في الآخر كونه قد لا يحترم شروط التعايش وكون رؤيته للأشياء لا تسمح له بفصل خصوصيته عن الكلي، فإنه من حق المسلم أن يدافع عن كونه المؤهل الأوفر حظا لتولي السلطة بهوية مضاعفة: كونه أولا كائن كلي تماما مجرد عن أي هدف خصوصي فكري أو مادي، يعامل ذاته كما يعامل الآخر تماما؛ كونه ثانيا كائن ذو خصوصية متميزة تماما في رؤيتها للعالم ويشتغل لفائدة خصوصيته. إن له أن يدافع عن ذلك بالدفاع عما يوفره لهذه المهمة من رؤية للأشياء واستعداد نفسي ومادي.

4 – هوية الدولة:

نسجل على هذا النحو أن منح الدولة هوية عقائدية أو فكرية ما يؤدي إلى استبداد بالمختلف والهويات الأخرى أي إلى تهديد خطير للحرية. ذلك أن بناء الدولة هو بناء للعيش المشترك. لذلك فإن رفع المختلف بين الناس إلى مستوى قاعدة جامعة يتعارض والعيش المشترك. لكن من جهة ثانية فإن هوية ما يجب أن تكون على رأس الدولة مهما كانت إتنية

أو إيديولوجية أو حتى هوية نفسية وجسدية.

أمام هذا الإشكال أصبح بإمكاننا أن نفصل الهوية وهوية الدولة إلى معان لها:

– الهوية العقدية الكاملة: الهوية هنا إعتقاد وموقف ورؤية للأشياء بما يتبعه من سلوك وتشريع. ومن الواضح أن هذه الهوية لا يمكن أن تكون بموقع القرار السياسي في المعنى الذي تفرض فيه رؤيتها للأشياء ونمط الحياة الذي يخصها، تفرضه على الجميع. إن ذلك يصدق على الإسلام أن لا يكون هوية الدولة كما يصدق على كل إيديولوجيا ممكنة.

إذا كنا نقصد بهوية الدولة الرؤية المحددة للعالم وما يتبعها من سلوك وتشريع فإنه من البين أن هوية الدولة لا يمكن أن تكون أي رؤية مخصوصة خاصة إذا تحدثنا عن كل فرد يكون داخل الدولة لا عن الأكثرية فحسب وعن التبني الكامل للرؤية لا فقط عن التبني الجزئي (دون باقي الأجزاء) والعام (دون تفاصيل). هاهنا يمكننا أن نقول بوضوح أن الإسلام ولا أي هوية كانت هو هوية الدولة إلا على نحو إستبدادي يرفضه الإسلام جملة وتفصيلا.

إن التعايش على قاعدة المشترك بحسب احترام واقع الحال والبناء على قاعدة الإختلاف الأصلي هو الأرضية المثلى التي تستهدف الدولة في الإسلام تحقيقها لنشأة شروط الحوار والتفاعل العقلي الحر. وبما أن هذا الوضع هو وضع الإنسان عينه بما هو كائن العقل، فإن الدولة تصبح راعية الحوار لإبلاغه منتهاه فقط دون منح هوية عقدية محددة للدولة. إن هذه الرعاية للحوار بمنع موانعه هي حالة المشروعية الوحيدة لعنف الدولة، أعني منع أسباب منع التواصل على اختلافها (تسلط المختلف بعضه على بعض وانتهاك المشترك، إنكفاء المختلف على ذاته دون المشترك والإستئثار بالمشترك). لكن هاهنا مساحة الحراك حيث يمكن أن يبلغ الوجود المشترك حالة الوحدة العقائدية، وقد تتسع قاعدة هذه كما قد تتضاءل وقد تضمحل تماما بحسب المتاح البرهاني في لحظة ما.

هاهنا فقط يمكن للدولة أن تتحول إلى عقائدية. لكن هذا التحول لا يكون حركة ضد الحرية والعدل بل هو مشروط وتظل المبادئ نفسها حاكمة وأسس الدولة قارة – الحق والعدل – من احترام واقع الإختلاف حتى بناء الوحدة الممكنة.

– الهوية العقدية الناقصة: إن الهوية العقدية نفسها إذا أخذناها من جهة التبني العام للرؤية (دون تفاصيل) والتبني الجزئي (دون باقي الأجزاء) ومن جهة تبني الأغلبية للرؤية دون الجميع فردا فردا، فإن الإسلام يشكل هوية للدولة في تونس بما أن معظم الشعب التونسي يتبنى الإسلام على عمومه دون تفاصيل ويتبنى أجزاء منه دون تبني كل شيء فيه.

– الهوية الكلية غير العقدية: وهي الهوية التي مضمونها مجرد الإحترام وقبول الآخر وهي الأحرى أن تكون هوية للدولة لكونها تتسع للجميع. المشكل هنا أن نظام الحكم إذا تم تحميله أي هوية إيديولوجية أو سياسية لم يكن نظاما لجميع الهويات الممكنة. إنه يتحول

إلى نظام للحقيقة لا نظام للحرية. إن نظام الحكم الأمثل هكذا هو إذن النظام غير ذي الهوية الإيديولوجية أو السياسية، أعني النظام المعرف بنوع من الفراغ والطبيعة العدمية والذي ترجمت إشكالاته الفلسفة المعاصرة بشكل واضح في المجال المعرفي والأونطولوجي.

لكن، لئن كان من السليم تماما أن الحالة العدمية للهوية مساحة لجميع الهويات الممكنة، فإن هذه الهوية لا قوام لها بذاتها، إن قوامها إلا بالإنسان الذي يحملها فيحتمل الآخر أو لا يحتمل ويستطيع الإضطلاع بالكلي أو لا يستطيع.

إن هذه الهوية الكلية إذن لكونها مجردة، غير قادرة بذاتها على أن تكون هوية الدولة. إنه ليس من الدقيق إطلاقا ولا معنى حتى لأن نسمي الدولة بالديمقراطية ولا الوطنية ولا المدنية ولا غيرها من العناوين التي لا قوام لها بذاتها والتي قوامها فقط بالهوية الخصوصية التي تضطلع بها. ولأن الهوية الكلية للدولة لا تكون هكذا إلا من خلال خصوصية ما تضطلع بها فإنه لا مناص من أن تسمى هوية الدولة باسم الهوية الخصوصية التي تكون قادرة على الإضطلاع بالكلي.

ولأننا قدمنا من قبل الشروط المعرفية والنفسية والمادية التي يجب أن تتوفر عليها خصوصية ما حتى تكون قادرة على الإضطلاع بالكلي وبينا قدرة الرؤية الإسلامية على الإيفاء بهذه الشروط فإننا ندافع على أن تكون هوية الدولة إسلامية. بأي معنى؟ طبعا لا بمعنى أن الإسلام كهوية مخصوصة هو رؤية الدولة لا مطلقا ولا جزئيا مثلما رأينا في السابق وإنما بمعنى أن الإسلام هو الرؤية التي جعلت الكلي ممكنا أعني الإحترام والتعايش وتأمين حقوق الجميع في الحرية والأمن والخيرات المادية. الإسلام هنا هوية للدولة من جهة كونه أساس، شرط الوجود المشترك الذي لا قيام له إلا بشرط خصوصي ما.

على هذا النحو نحن نسمي "حضارة إسلامية" الحضارة التي قامت منذ ظهور الإسلام لا لكون الذين في ظلها لهم الهوية الإسلامية أو هم مسلمون، فإن كثيرا منهم ليسوا كذلك، بل لكونهم في هوياتهم المختلفة الإسلامية وغير الإسلامية يضطلع الإسلام بتعايشهم واحترامهم وقبولهم وتأمين حقهم في الإختلاف. إنها حضارة إسلامية لا لكون الإسلام رؤية الجميع بل لكون الإسلام شرط إمكان وجود الجميع وهكذا الشأن إذ نحمل على عاتقنا أن نقول إن الدولة إسلامية. وفي اللحظة التي لا يكون فيها للإسلام أن يتقدم كرؤية هذا شأنها فإنه يكف عن أن يكون هوية للحضارة وهوية للدولة.

تكون للدولة في تونس إذن هوية إسلامية بمعان:

أولا بمعنى الهوية الخصوصية أي اعتبار الإسلام رؤية الناس للعالم من إيمان بالله وتوحيده والشهادة لمحمد (ص) بالرسالة والإيمان بالآخرة وما يترتب عن ذلك من سلوكات وتشريعات، لكن كل ذلك بدرجات شديدة التفاوت وباختلاف في التلقي والتأول. إن الدرجات

تمضي من الإعتناق العام للإسلام واعتناق أجزاء يسيرة منه إلى اعتناق أعلى فأعلى وبغالبية واضحة من الشعب التونسي. الإسلام هوية هنا لتونس بمعنى الهوية المخصوصة والرؤية المحددة للعالم، لكن بأخذ الأشياء على عمومها، عموم الرؤية وعموم الشعب. وهذه الهوية ليست شأنا للحركة الإسلامية بل هي شأن للشعب التونسي ومقياسها هو الشعب التونسي تشخيصا لواقع الحال واستفتاء له هو عن هويته. ولكن من الواضح أن هذه الهوية لا تناقض الإستبداد ضرورة ولا هي قادرة على الإضطلاع بمهمة تأمين الإختلاف أو حتى معنية بذلك. إنها رؤية ساكنة أكثرها شأن وراثي وليست مهمة ورسالة يضطلع بها صاحبها. لذلك كانت هذه هوية حتى للمستبد نفسه. لكن في كل الحالات وبشروط العمومية التي ذكرناها الإسلام هو رؤية التونسي للعالم دون تمييز هنا بين الشعب والسلطة أو هو هوية تونس، لكنها الهوية الستاتيكية statique.

المعنى الثاني الذي تكون فيه لتونس هوية إسلامية هو المعنى الذي يكون فيه الإسلام المضطلع بالكلي وذلك كما رأينا لا يكون إلا بمضاعفة المسلم ذاته وفصل ذاته الخصوصية بما هو رؤية محددة عن ذاته الكلية بما هي احتمال جميع الرؤى كممكن والدفاع عنها على قدم المساواة. وواضح أن الإسلام هنا ليس حالة انتماء ساكنة بل مهمة ديناميكية للدولة. لكن من الواضح أيضا أن هذه ليست واقعا للدولة وليست شأنا عموميا للشعب. إنها وضع ممكن للدولة يكون إذا اضطلعت الحركة الإسلامية بالإسلام كمهمة ورسالة وحتى نجحت في الإضطلاع بجعل الإسلام المؤمن للديمقراطية والتعايش وحق الإختلاف أي في جعل الإسلام شرط إمكان الحرية والإختلاف والتواصل الحق. إن هذه هوية ممكنة لا واقعية للدولة معلقة على عاتق من تكون رؤيته القادرة على الإضطلاع بهذه المهام الشاقة. ورغم قناعتنا كإسلاميين باقتدارات الرؤية الإسلامية على الإضطلاع بالمهام المذكورة فإن حمل هوية إسلامية على الدولة بهذا المعنى هو موضوع انتظار حتى ينجح الإسلاميون في أن يحملوا على عاتقهم رسالة الحرية والإختلاف.

5 – موقع القوة من مطلب التعايش / الجهاد – المقاومة والشهادة كمفاهيم رفيعة مطلقا في فلسفتنا:

الأصل في الأشياء أن لا يلجأ الوجود الإسلامي إلى القوة لحسم المسائل. الأصل أن يكون الوعي الإسلامي رفيعا ليدرك بقرارات عقلية خالصة وفي سلم مطلق ودائم أن الإنسان كائن الممكن والحرية وأنه مع ذلك منخرط في الناموس الكوني أي خاضع ككل الكائنات للمقولات نفسها المشكلة لبنية الكائن وأنه من ثمة ذو معنى إشكالي مطالب فيه بالإنخراط في العالم نفسه الضروري لكن باختيار حر وأنه هكذا خلق الإنسان. الأصل بعد ذلك أن ندرك البنية غير الأونطولوجية للعالم أعني البنية المنطقية التي تعني أننا بصدد عالم إبستيمولوجي تأويلي

تنسحب فيه الأونطولوجيا على نحو جذري وأنه هكذا خلق العالم، الشيء الذي يعني أن علاقتنا بـه لا يمكـن أن تكـون إلا تأويليـة تقـف فيها كل القرارات تجاه العالم على قدم المسـاواة على هيئـة مقاربـات بمـا يعنـي فـي الأخير حقها جميعا فـي التواجد المتكافئ. ولأن الحقيقة ليسـت سـوى يقيـن لا شـهود أونطولوجـي فـإن الجميع يقـف على قاعدة هذا المشـترك بخصوصية لا تملك أي حق في الطغيان.

غير أن ما هو واضح في الوجود الإنسـاني عامة هو كون هذا الأصل السـلمي منطقيا أو "التعايـش الأصلـي" ليـس هـو عينه الأصـل أونطولوجيا. على العكس فـإن الأصل في الوجود الفعلـي للنـاس يبـدو كمـا لـو أنه "الحـرب الأصلية". إننا لا نكاد نلفي ما يقر منطقيا من تعايش وحرية إلا قليلا. كيف نتعاطى بحسب رؤيتنا الإسلامية مع هذا الوضع للأشياء؟

لا نزال نؤكد أن السلوك العنفي لا يتفق أصليا بأي وجه مع الرؤية الإسلامية. ولكي نقول فقط كلمة واحدة هاهنا غير مألوفة فإن مفهوم الغيب الذي يدور حوله معظم تفكيرنا يتعارض جذريا مع التسـلط والسـلوك العنفي لإلزام الآخرين بالرؤية الإسـلامية. والسـبب هاهنا واضح، ذلك أن الإلزام يعني أن من نلزمه ليس له حق تأويلي بما يعني أنه ليس له مساحة غير محددة من الكائن له الحق في التحرك داخلها. غير أن هذا لا يتفق مع مفهوم الغيب الذي يعني حرفيا إنسحاب الحقيقة الأونطولوجية وكونها من ثمة واقعة في وضع غير محدد بالنسبة لنا بما يعني حقنا في المقاربات المختلفة لها. ما موقع العنف إذن في الرؤية الإسلامية؟

– يكون العنف مشروعا بالنسبة لتنفيذ الرؤية عامة التي تم الإتفاق عليها وتم الإضطلاع بها على نطاق واسع أي بمسؤولية شعبية شاملة. نعني هنا تنفيذ الأحكام على أهلها. إن السؤال المتعلق هنا بما إذا كان في هذا تسلط كانت قد سبقته الإجابة التي مفادها التالي: إنه لا شيء يلزم به الناس إلا ما التزموا هم به انطلاقا من معنى الإنسان ومعنى الخلافة ومعنى الأمانة أعني كون المعنى الدقيق للأحكام الإسـلامية والحدود يكمن أساسـا في الإختيار الحر لها بحسـب فلسفتها الخاصة التي بيناها من قبل. إن الدولة التي تمارس عنف تنفيذ الأحكام يجب إسلاميا بحسـب هذه الفلسـفة أن لا تكون ثانيا عن الشـعب وعن الحرية الشـخصية للأفراد بما أن ذلك يتعارض مع الغاية من الأحكام. إن الدولة من ثمة يجب أن لا تكون شـيئا غير أنفسـنا وذواتنا الفردية انتقلت هناك إلى مستوى الكلي لتعود على نفسها بتطبيق الحكم. يغدو العنف المشروع في هذا المسـتوى ما يعود به الواحد على نفسـه وقد تحول إلى هيئة الدولة ليخضع لاختياره الحر.

– يكـون العنـف مشـروعا حينمـا يكـون ثمة اختلال في حالـة التعايش إما بغاية إقرارها إذا لم تكن أصلا أو لإعادة الأشياء إلى نصابها إذا سبق قيامها وانحل لعلة ما. يكون ذلك مع المختلف مطلقا كالهوية الأخرى غير الإسـلامية أو المختلف نسـبيا أي داخل الهوية الإسـلامية

نفسها حين يصبح الوضع تحت طائلة الآية الكريمة: ﴿... فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...﴾ (الحجرات 9). إن الحالة الوحيدة التي تتحول فيها الحالة السلمية إلى عنف ممكن هي الحالة التي ينبري فيها أحد الأطراف لنقض عهود التعايش في أي مستوى من مستويات الإختلاف أو يكون طرف ما لم يرض أصليا بحالة التعايش العادل. إن ذلك ما يعبر عنه بتسلط سياسي أو اقتصادي أو عسكري أو نحوه.

بقي أن نلاحظ أننا نربك في كثير من الأحيان بعلة العنف الذي يمارس إسلاميا. غير أن ما نؤكده في كل ذلك أن الأمر يجب أن يتعلق فقط بحالة اعتداء على المشترك لا يكون المسلم سببها بل شرط إنهائها. يختلف هذا التعليل فحسب بين كونه مباشر وواضح أو كونه غير مباشر وغير واضح، وذلك سبب الخطإ لدى غير الحامل للرؤية الإسلامية كما لدى الإسلاميين أنفسهم، وهاهنا المكان شاغر لجهد توعوي ضروري.

على هذا النحو أي بعد أن نحدد المجال الحصري له، يكون العنف الوحيد الممكن إسلاميا مستحقا بامتياز لاسم الجهاد والمقاومة ويكون الموت خلاله شرفا ورفعة وهو المعني الذي لمفهوم الشهيد والشهادة. مع ذلك فإن هاهنا أيضا أي في حدود الممارسة الحق للقوة ثمة تفصيل أكيد قيمته الأساس التدقيق الكامل لشرف المهمة الجهادية. ذلك أننا حينما نكون بصدد وضع ما يجب تغييره، بعد أن كشف عن ظلم ما فيه، عدوان ما (حيف إقتصادي، إستبداد سياسي) تسلطه جهة ما متحكمة، سواء تعلق الأمر بوضع عام غير إسلامي أو حتى بوضع إسلامي وجب تصحيحه، فإن أسلوب التغيير قائم على تركيبة الإنسان نفسه وأعلاها عقله وأوسطها نفسه وأدناها جسمه ومنساب بحكمة بالغة.

يتخذ أسلوب التغيير في الأول شكل مخاطبة العقل (الحوار الفكري) مفترضا أن الإنسان هو أصلا كائن العقل. إذا لم يفلح خطاب العقل فلا بد من مخاطبة النفس (التأثير في الشعور: السب، الإرهاب = الإخافة..). إذا لم يفلح خطاب النفس فإن الملح يغدو مخاطبة الجسم (العنف الجسدي) لكن بالطبع بداية من أدناه (المسيرات والإعتصامات السلمية حتى التحركات العنفية باحترام تدرجها حتى الإستشهاد).

يتصرف العقل وفق الخطإ والصواب وتتصرف النفس وفق القبيح والجميل وما شابهه ويتصرف الجسد وفق النفع والضر. لماذا لا نعامل الإنسان ككائن العقل ونقتصر على الحوار دون العنف الجسدي وحتى التأثير النفسي؟

ذلك لأن الإنسان ليس طبيعيا naturellement كائن العقل بل هو ثقافيا culturellement كذلك. إنه طبيعيا كائن الجسد. ونقصد بـ "طبيعيا" ما يكون عليه الإنسان أولا ودون جهد تثقيفي، ونقصد بـ "ثقافيا" ما يكون عليه أخيرا بعد جهد تثقيفي (كانط: *De l'éducation*). إن حصول الإنسان ككائن العقل هو إذن أمر ممكن possible لا ضروري nécessaire. إن انعدام

الجهد التثقيفي والتربية يترك الإنسان في حالة الطبيعة أي في حالته كـ "كائن الجسد" وفي أفضل الحالات كـ "كائن شعور". إن أفضل وضع ممكن للعلاقات الإنسانية ولأسلوب التغيير أن يبلغ مستوى نشاطه وفق مبدإ الخطإ والصواب أي بحسب العقل وأن يتخطى مستوى نشاطه وفق مبادئ الجسد (العنف) وحتى وفق مبادئ النفس (التأثير في الشعور).

الحداثة – الإنسان كائن العقل: هاهنا ادعاء خطير وجد خاطئ بزعمنا. إن الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيغل خصوصا تصبو إلى تعريف الإنسان بـ "كائن العقل". وهذا يعني أن الجهد المتبقي كجهد مشروع للإنسانية المعاصرة هو السلوك العقلي (الحوار..) وأن العنف الجسدي والنفسي لا مبرر له في العقلانية الحديثة. من ثمة قيام هذه العقلانية ضد العنف ولكن أيضا ضد المقاومة إذا احتوت مضمونا عنفيا، ويمتد ذلك إلى كل أشكال المقاومة حتى ذات الصفة السلمية في أحيان كثيرة. وحتى إذا لم يكن النص الفلسفي هكذا شأنه بالتمام فإن الإنسانية الحالية، لاستعمال حضاري وإيديولوجي وسياسي للفلسفة، متهيئة على نحو يتلبس بالعقلي ويطرد العنفي من ساحته.

نزعم أن هاهنا مغالطة كبرى: إن العقلانية الحديثة وخاصة المعاصرة تصبو أن تكون مع عدم القيام بنشاط سالب للنوازع النفسية والجسدية بل مع احتواء موجب لذلك بتضمينها في التعريف المعاصر للعقل. يدعم ذلك الوعي الجديد بالجسد الذي بوأه منذ سبينوزا مكانة ضد – أفلاطونية وتواصل ذلك مع سارتر والفلسفة المعاصرة عموما. إن العقلانية المعاصرة لم تقم على تثقيف الجسدي والنفسي وتربيتهما بل على الثأر لهما ضد الإنتهاك الأفلاطوني رأسا لهما. كانت النهاية لذلك أن العقلانية الحديثة جسدانية مبررة عقليا وليست عقلانية وأن الإنسان هاهنا هو كائن الجسد ذو الإخراج العقلي لا كائن العقل.

إن تفاعلنا إسلاميا مع هذا الوعي الراهن هو كالتالي:

– إن أفضل وضع إنساني هو بحق الوضع الذي يكون الإنسان فيه كائن العقل وإن المهمة الأكيدة هي الحصول على هذه الحالة للإنسان. ذلك نتفق فيه مع مجمل الوعي الحداثي خاصة.

– إن الفكرة المعاصرة عن فتح العقل على الحياة والوجود والجسد ذات أسس لا مراء فيها وإن "الذاتية الحديثة" غير قابلة للإستمرار دون هذا الإجراء.

– إن الفهم المعاصر لربط العقلي بالوجودي مقصور على الوعي الموجب بالعلاقة في حين أن الأهم هو العلاقة السالبة. إن شرط حصول "كائن العقل" هو جهد تثقيفي تربوي للجسدي والنفسي تهذب فيه الرغبة والنزوعات النفسية.

– إن الفهم الحديث للإنسان ككائن العقل لم يستقر أمام الهجوم المعاصر للجسدي والوجودي عليه. ذلك أن فكرنا الراهن حتى وإن فهم في أنحاء منه أن مرتبة العقل تمر حتما

في أحد أهم وجوهها بنشاط سالب للجسدي والنفسي فإنه لم يع الأمر إلا على نحو اتصال موجب بين الطرفين.

على هذا الأساس كان تقديرنا أن الإنسانية الراهنة لم تبلغ حالة الكائن العقلي ومن ثمة التعامل الإنساني بمقتضى العقل. نفهم لذلك لماذا لا يكون الحوار اليوم والعلاقات السلمية حكما فعليا بشأن علاقة الشعوب بالأنظمة المتحكمة وعلاقة الدول بعضها ببعض. إن "الحوار" ينقلب في كل مرة إلى تقنين للهيمنة و"الشرعية الدولية" إلى مسخرة، وهكذا. إن ما ندركه بتحليل مفهوم العقل / العقلانية أن المضمون الحقيقي له "علاقات القوة" و"قوة الرغبة".

هكذا فإن العالم الحديث ليس خال من حالة العنف، بل إنه لا شيء تغير في العمق. إنه حتى عالم أشد عنفا بحسب كمية الرغبة والشعور التي تقطن صورته العقلية. لذلك فقد كان للعنف المضاد مبرره في فلسفتنا بكل متعلقاته وكل درجاته حتى أقصاها: الإستشهاد وفلسفة للموت مقتضاها أن الحياة لا تكون في وضع عنفي مهيمن بمنأى عن تجربة الموت أو بلغة أخرى إن الحياة لا تكون إلا باحتمال خيار الموت والإستعداد للإقدام عليه عند الحاجة.

نلخص فلسفة الشهادة في النقاط التالية:

- إن التغيير يكون إما بالحوار (العقلي) أو التأثير النفسي أو العنف الجسدي.
- إن أفضل التغيير هو ما يغني فيه الحوار عما سواه وإن الحاجة لمخاطبة الجسد بالعنف تدن في أسلوب التغيير.
- إن جهدنا يجب أن ينصب على توفير شروط الحوار والخطاب العقلي.
- إن حصول الإنسان ككائن العقل ليس بداية ومعطى وطبيعة بل هو نهاية لمسار تثقيف وتربية للجسد والنفس.
- إن الإنسان الحديث ليس حصيلة هذا الجهد التثقيفي والتربوي. وإن السبب في ذلك تصور الإنتماء الطبيعي والأصلي للعقل إلى الإنسان والكف عن الجهد الثقافي لتحصيل العقل على هيئة نتيجة.
- إن العالم الحديث من ثمة ليس عالما خاليا من حالة العنف الأصلي سواء بين الأفراد أو بين الشعوب والأنظمة أو بين الدول وما تسلطه القوى الكبرى على القوى الصغرى من عنف.
- إن المقاومة على الصعيد الدولي والوطني والفردي بكل متعلقاتها ودرجاتها ومستحقاتها خيار مفتوح للدول والشعوب والأفراد كلما أطاحت علاقات القوة بالخطاب العقلي.
- إن الشهيد / الشهادة/ الإستشهاد والمقاومة والجهاد والقتال وفق الشروط التي ذكرناها مفاهيم رفيعة في فلسفتنا وتظل إلى الأبد.

- إن مفاهيم "المجتمع المدني" و"الدولة الحديثة" و"العقلانية" برمتها لا يمكن أن تحصل على تعريف دقيق لها ولا أن تضطلع بما هو مرجو منها إلا بأن تتسع للمفاهيم الرفيعة الآنفة، أو بكلمة أخرى إلا أن تتسع العقلانية الراهنة للمقاومة والإستشهاد وأن تصبح هذه المفاهيم مكونات للوعي المدني نفسه.

6 – تجربة الدولة الإسلامية تأكيد للقرارات الآنفة / تفكير نماذج من الشبهات:

هذا الوعي بالإختلاف ومبرراته وبشروط المواطنة الكاملة والشراكة وبنمط الدولة وهويتها والموقع الممكن للقوة، قد يعترض عليه بأن التجربة الإسلامية لا تصدقه من جهة أولوية العنف والإكراه على الحوار وحرية التفكير ومن جهة رفض الآخر وجهة موقعه الدوني داخل الدولة.. نوضح هاهنا أخيرا بعض أهم الشبهات، كيف نتصورها تقرأ.

أ – عقد الذمة:

عرف التاريخ الإسلامي أشكالا مختلفة من العلاقات مع المختلف الذي كان حينها أهل الكتاب (اليهود والنصارى) والمشركون والمجوس. إن أهم ما يتم النقاش حوله هنا هو علاقة الذمية التي يقترحها الإسلام على من يعيشون في ظله والتي هي علاقة تسلط وإذلال للآخر لا علاقة تشارك وتعايش كما يصورها الفهم الحديث للمواطنة. بلغة أخرى إنه لا يوجد هكذا مفهوم المواطنة في الإسلام.

التوضيح المهم الذي نقدمه هنا هو التالي: إن العلاقات التي يقترحها الإسلام متعددة وليست واحدة هي علاقة الذمية.

لماذا اشتهرت علاقة الذمية على غيرها؟

ماهي أنواع العلاقات بين المسلم وغيره في الإسلام؟

أي موقع للمواطنة وللرؤية المعاصرة للدولة في الإسلام بناء على ذلك؟

*** لماذا اشتهرت علاقة الذمية على علاقة التشارك / المواطنة؟**

علاقة الذمية هي علاقة تغلب وتحكم وإذلال. إن الإسلام لا يختار هذه العلاقة دون غيرها دون علة مرجحة. لقد رأينا أن ما يقترحه الإسلام كنمط علاقات بين المختلفين مفتوح على الإحتمالين: التشارك والتغلب. إن من يرجح للمسلم أن يختار نمطا دون الآخر هو الآخر الذي إن اقتدر على التعايش بودل بالتعايش الأقصى وكل حقوق المواطنة وإن لم يقتدر على التعايش وكان حربيا قوبل بعلاقة التغلب لكف يده وفرض التعايش فرضا بدل اختياره طواعية.

إن أغلب ما عايشه الإسلام هو علاقة الإعتداء ونقض المواثيق والمحاربة سواء مع اليهود أو غيرهم. من ثمة كانت علاقة التحكم والتغلب مهيمنة على مشهد التجربة الإسلامية لا لاختيار الإسلام لها بل لأنها واقع الحال في مجتمعات طبيعتها حربية.

هكذا فإن السؤال عن طغيان الفكرة المفيدة لعدم حيادية الإسلام إلا قليلا إنما سببه

التاريخ نفسه الذي كانت غالبيته العظمى تاريخا حربيا وليس سببه قرارات عقدية في الإسلام. وهذا يعني أنه إذا هيمنت أدبيات التغلب في الإسلام فذلك لكون التاريخ الذي قابله الإسلام تاريخ حربي وتغلبي دون أن نعفي السلوك الإسلامي نفسه والوعي الإسلامي من تأثره هو نفسه أحيانا كثيرة بهذا التاريخ.

*** الإسلام كاحتمال أصلي لمختلف العلاقات / علاقة الذمية ليست أصلا – علاقة التسالم والموادعة إحتمال آخر:** إن علاقة الذمية ليست علاقة مواطنة كاملة فعليا بل هي علاقة تحكم وإذلال لا ريب فيها مع أنها تضمن للذمي كل الحقوق المتبقية عدا حق التحكم. وهذا يعني أن السعي لتطوير علاقة الذمية إلى علاقة مواطنة مثلما نرى لدى كثير من الإسلاميين أمر لا معنى له وغير دقيق بالمرة. إن علاقة الذمية يجب أن تقرأ بنيويا بما هي علاقة صغار كما في الآية الكريمة ﴿... حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة 29) لتدرك فقط شروطها المفهومية. إن العلاقة الحق بالمقابل في الإسلام هي علاقة التعايش والمساواة الكاملة في الحقوق والواجبات. إن الإسلام مفتوح على كل الإحتمالات بحسب ما يعترضه من خصوصية في الآخر:

• **الدولة الإسلامية نتيجة توافق – دولة النبي ص:** حين تكون العلاقات بين المسلم وغيره علاقات سلمية أو علاقات تعايش أعني حينما لا يكون بناء الدولة نتيجة حرب فإن الوجود السياسي يكون هنا وجودا توافقيا تصالحيا يشارك فيه الجميع بالتساوي. المثال في ذلك دولة المدينة – التي لم تبن نتيجة حرب – ودستورها (وثيقة المدينة). نعرف هنا أن هذه الوثيقة لا وجود فيها لعقد "ذمية" كما سيعرف لاحقا بل عقد "موادعة" أو بالتعبير المعاصر "توافق" ولا وجود لـ "جزية" فيها.

نقرأ في لسان العرب لابن منظور: "والمُوادَعةُ والتَّوادُعُ: شِبْهُ المُصالحةِ والتَّصالُحِ. والوَدِيعُ: العَهْدُ. وفي الحديث: أَنه وادَعَ بَني فلان أَي صالَحَهم وسالَمَهم على ترك الحرب والأَذى، وحقيقة المُوادعةِ المُتاركةُ أَي يَدَعُ كل واحد منهما ما هو فيه". إنه إذن عقد احترام كل طرف للآخر وأن يدعه على ما هو عليه دون إلزام وهو من ثمة عقد تعايش لا يعلو فيه أحد على الآخر. إن الإسلام ينأى بنفسه هنا عن أن يفرض نفسه على الجميع ليكون المشترك الذي يحكم على الجميع هو الوثيقة كـ "محايد".

الحكم بالمشترك في ما يتفق فيه الجميع وبالحكم الذاتي للمختلف: إنطلاقا من أنه "لا إكراه في الدين" فإنه لا يمكن للمسلم أن يحكم على غير المسلم إلا بقوانينه الخاصة ولا يملك بأي وجه إلزامه بقوانينه الإسلامية عدا ما يقره العهد من مرجعية حين الإختلاف وبما يرضي الجميع. هكذا فقد كان لليهود في المدينة بهذا العقد لا فقط حق ممارسة كل ما يحتويه دينهم (شرب الخمر وأكل الخنزير والمتاجرة بهما وتغريم من يمس هذه الحقوق لغير المسلمين

بغرامة مالية...) بل وأيضا المشاركة في المسؤولية عن الدولة والدفاع عنها. نذكر ببعض البنود مثلا: ".24 وأنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا مُحاربين .25 وأنّ يهود بني عوف أُمّة مع المؤمنين، لليهود دِينهم وللمسلمين دِينهم، مَواليهم وأنفسهم إلا من ظلَم وأثم، فإنه لا يُوتِغ (أي لا يهلك) إلا نفسه وأهل بيتِه.37. وأنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على مَن حاربَ أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم 44. وأنّ بينهم النصر على مَن دهم يثرب".

• **الدولة الإسلامية نتيجة حرب**: حين تكون العلاقات بين المسلم وغيره علاقات تغلب وتحكم أعني حينما يكون بناء الدولة نتيجة حرب لا تتكافأ عقبها الأطراف بل يكون ثمة منتصر ومهزوم فإن العلاقة لا تتساوى فيها الأطراف بحكم حالة العدوان المهيمنة على الأجواء. آنذاك كان الطرف المسلم فاعلا في الحكم والدفاع وكان الطرف المقابل "ذميا" يؤدي مقابل مشاركته "الجزية".

إن وثيقة المدينة تدل بوضوح على أن هذه الحالة من الذمية لا تحصل إلا في علاقات التغلب والعلاقات الحربية. إن علاقة الذمية وفرض الجزية لم يحصل تاريخيا إلا عقب إعلان الروم الحرب على النبي (ص). فهذه الآية: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة 29) نزلت في أمر المسلمين بغزو الروم في غزوة تبوك. أما لماذا هذا القرار بغزو الروم فهو بسبب ما أتى من أخبار وصلت للمسلمين أن الروم قد أعدوا جيشاً لغزو المسلمين هم وحلفاؤهم من قبائل العرب لخم وغسان وجذام. من ثمة كانت الجزية وكان الإذلال لأنها الحرب هكذا طبيعتها منتصر ومهزوم. فعلاقة الذمية إذن هي العلاقة الممكنة مع المعتدي المحارب الذي يكون قد رفض التعايش سواء داخل الدولة الواحدة أو في علاقات الدول بعضها ببعض.

يدل على هذا أيضا أنه حيث يألف المسلمون في من معهم علاقات سلمية وعلاقات تعايش يتحول الوضع إلى العلاقة الأفضل كما هي في دولة المدينة. ومما يدل (زيادة على مثال دولة المدينة) على أن الجزية مرتبطة بحالة الحرب وعلاقات التغلب التي لا يختارها المسلم بل يقحم فيها لرد عدوان، أنها قد أسقطها الصحابة والمسلمون من بعدهم عمن قبل مشاركة المسلمين في الدفاع عن الأوطان دون عدوان. ولذلك يسجل التاريخ أنه قد أسقطها سراقة بن عمرو عن أهل أرمينية سنة 22 هجرية، وأسقطها حبيب بن مسلمة الفهري عن أهل أنطاكية، وأسقطها أصحاب أبي عبيدة بن الجراح عن أهل مدينة على الحدود التركية السورية اليوم...

ثمة إذن شروط محددة لعلاقات الذمية التي حصلت في تاريخ الإسلام نحددها كالتالي:

- الوضع الحربي بين التشكيلات المختلفة أي حالة الحرب. ومقتضى هذه الحالة: إن

لم تعتد يعتدى عليك والسؤال فقط **عمن يتحكم** لا عن شروط التساوي إذ لا مجال للتساوي هنا.

– شركاء المسليمن (يهود..) هم الذين **لم يقبلوا الإختلاف بل رفضوا التعايش السلمي** مع الدعوة الإسلامية والأحداث التاريخية واضحة فضلا عن الآيات القرآنية. إنه "لما قدم (الرسول ص) المدينة صالح اليهود وأقرَّهم على دينهم، فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدؤوه بالقتال قاتلهم، فمنَّ على بعضهم، وأجلى بعضهم، وقتل بعضهم، وكذلك لما هادن قريشا عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدؤوا هم بقتاله ونقضوا عهده، فعند ذلك غزاهم في ديارهم، وكانوا هم يغزونه قبل ذلك، كما قصدوه يوم أحد، ويوم الخندق، ويوم بدر أيضا هم جاؤوا لقتاله، ولو انصرفوا عنه لم يقاتلهم.." [1].

– المشاركة والتسالم والتوافق في حالة حرب وتحكم **مستحيلة** إذ أن المشارك "عدو ضمني".

– تغير الحال إلى حالة عدم تحكم، حالة سلم وصراع فكري وتنافس عادل **يقلب** الموازين من "الذمية" إلى "المشاركة".

هكذا فإن الإسلام مفتوح على الإحتمالات المختلفة ويترتب بحسب الحاجة والمتاح.

لنسجل إذن الفرق بين المحددات التالية لتتضح الصورة:

– الأساس أن العدل والقسط **هدف**.

– الواقع **متحكم** بنوع العدل الممكن في كل ظرف.

– الترتيب بحسب الواقع **عدل وليس العدل**.

من الضروري إذن التمييز بين أمرين: الإسلام عينه وانفتاحه على جميع الخيارات حينما يقابل التاريخ مع تقديمه أبدا خيار التعايش والإضطلاع الأقصى بالحيادية؛ التاريخ والوضع الذي عليه الإنسانية في لحظة ما والذي على ضوئه يميز الإسلام الخيارات المناسبة للتعاطي مع الواقع.

هكذا فإذا كانت علاقة التشارك أصيلة في الإسلام كاحتمال ولم يكن يمنع منها إلا الواقع الحربي للمجتمع الإنساني وكان هذا المجتمع اليوم يقدم علاقة التشارك ويفخر بأنها إنجاز إنساني لا يمكن التراجع عنه، فإن الإسلام يسعد كثيرا أن تكون الإنسانية قد بلغت درجة مجاوزة الواقع الحربي إلى واقع التعايش. زد على ذلك فإن هذا الواقع الجديد ينتمي من الأصل إلى الإحتمالات التي يضعها الإسلام وحتى عرفت لديه مع دولة النبي ص في المدينة وهو مفتوح على أقصى الإحتمالات في هذا الإتجاه.

إن الإسلام يظل دائما مفتوحا على التمديد أو التقليص من علاقات التعايش والتغلب

(1) د. رجب أبو مليح قراءة في "فقه الجهاد" للقرضاوي: سبب الحرب وعلتها في الإسلام.

بحسب درجة حضور الروح الحربية أو روح التعايش في واقع إنساني ما. لكنه لا يغني أن يكون ثمة فقط إعلان لشعار التعايش لدى الأطراف المختلفة ولاستبعاد علاقات التحكم. يجب أن يكون التعايش مبرهنا فعليا وسلوكا يوميا للجماعات داخل الدولة. آنذاك فإن الإسلام يصعد درجة التعايش والتشارك الكامل إلى أقصاها ولا يبقى من حرج ليتحكم بالقرار السياسي الأعلى حتى غير المسلم وأن يكون للجميع الحقوق نفسها في كل شيء وأن يعيش كل وفق خصوصيته.

لكن أليست العلاقة الحربية بعد اختيارا أصليا في الإسلام لا فقط وضعا يجد فيه الإسلام نفسه؟ كيف نعلل التاريخ الحربي برمته في الإسلام مثلا وهو ليس بالهين والحديث الشهير – "أمرت أن أقاتل الناس..."؟

ب – شروط الحرب – العدوان بمعان:

واضح في الآيات القرآنية أن الحرب في الإسلام لا يختارها المسلم وإنما هي حالة يجدها سائدة بين الناس فيسعى إلى اتقائها ثم هو يرد العدوان إذا ما اعتدي عليه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة 190). بعد ذلك فإن التاريخ يشهد على أن النبي ص لم يقاتل اليهود في المدينة الذين كان معهم في عهد حتى نقضوا هم العهد ولم يغز قريشا إلا بعد أن اعتدوا هم على تجارة للمسلمين ولم يغز الروم إلا بعد قتلهم رسلهم وزحفهم للقتال مع حلفائهم العرب...

ثمة مع ذلك أسئلة نود الإجابة عنها: كيف نفسر الفتح إجمالا خاصة وأن كثيرا من الأحداث التاريخية يشير إلى غير غاية رد العدوان ثم أن الأساس النظري نفسه يطرح مشكلا إذ يشير أحيانا إلى أن القتال يتجه صوب الأفكار نفسها والعقائد لإزالة بعضها وفرض الآخر؟

يفرق الفقهاء بين أنواع من الجهاد خاصة جهاد الدفع وجهاد الطلب. إن الذي يحدث مشكلا هو بالأحرى جهاد الطلب. نحاول هنا أن نعرف هذا النوع من الجهاد لنتأكد من كونه لا يتعلق بعدوان لفرض الدين.

– جهاد الطلب:

في **فقه الجهاد** يجمع القرضاوي قول القائلين في الجهاد في نوعين منه: الدفع والطلب. "كلا الفريقين يوجب **جهاد الدفع**، وهو رد الاعتداء الذي يحدث على أرض أو أفراد الدولة الإسلامية في الخارج والداخل، فهذا فرض بإجماع الفقهاء المتقدمين منهم والمتأخرين.

وكلا الفريقين يتفق على وجوب **بعض** أنواع من **جهاد الطلب** منها:

أولا: تأمين حرية الدعوة، ومنع الفتنة في الدين، ومقاومة الذين يمنعون الدعوة بالقوة، بل يقتلون الدعاة، كما فعل الأمراء التابعون لإمبراطور الروم.

ثانيا: تأمين سلامة الدولة الإسلامية، وسلامة حدودها، إذا كانت مهدَّدة من قِبَل أعدائها.

ثالثا: إنقاذ المستضعفين من أُسارى المسلمين، أو من أقلياتهم، التي تعاني التضييق والإضطهاد والتعذيب، من قِبَل السلطات الحاكمة الظالمة المستكبرة في الأرض بغير الحق.

رابعا: إخلاء جزيرة العرب من (الشرك المحارب)، المتجبِّر في الأرض، وخلع أنيابه المفترسة، واعتبار الجزيرة وطنا حرًّا خالصا للإسلام وأهله، وبهذا يكون للإسلام معقِله الخاص، وحِماه الذي لا يشاركه فيه أحد"[1].

إننا لا نزيد هنا شيئا عدا تعليل هذه النقاط لتأكيد الوعي الفقهي بضرورة وجود عدوان ما، هو المبرر الوحيد للجهاد توافقا مع الآيات الواضحة (ولا تعتدوا):

– النقطة الأولى واضحة إلى حد كبير وبينة مشروعية الجهاد فيها. ذلك أن الأمر يتعلق هنا بعدوان يوجهه الآخر ضد حرية التعبير ومن ثمة ضد التواصل. هاهنا أيضا نوع من جهاد الدفع لرد الإعتداء على حق التعبير وعلى التواصل ولأجل الكلي والتواصل. وهذا يعني أنه في الحالة التي تؤمن فيها حرية التعبير والدعوة والتواصل يسحب شرط الحرب.

– النقطة الثانية تحتوي أيضا ردا على اعتداء لكن الإعتداء هنا ليس اعتداء واقعا بل اعتداء ممكن. إنه نوع مما نسميه اليوم بالحرب الإستباقية. السؤال فقط بأي حق تخاض حرب قبل حصول الدليل العيني على الإعتداء؟ الشيء الوحيد الذي نقوله هنا أن الإسلام لا يتخذ من الإحتمالات والظنون أساسا للقرار. إن الحرب هنا لا تصدق لتكون رد عدوان إلا إذا كانت الدلائل راجحة بالمطلق على العدوان.

– النقطة الثالثة تحتوي أيضا ردا على عدوان يوجهه طغاة ضد مستضعفين من المسلمين. لكن الأحرى أن المسلم لا يرضى أي عدوان يوجه إلى أحد في الأرض ويضطلع بمسؤوليته في دفع الظلم عن جميع الناس. إنها الحاجة التي نراها اليوم إلى تدخل دولي (كما رأينا في ليبيا وسوريا والعراق من قبل...) ولكنه يتم بطرق إستعمارية. السؤال فقط عن كيفية تخليص السلوك التحريري من الطابع الإستعماري. ونتصور أن إمكانيات التفكير واسعة في الإسلام بشأن اعتبار دفع الظلم وتحرير الناس من القهر وتمكينهم من حق التفكير والتواصل، اعتبار ذلك الهدف الأول. بعد ذلك فإن الوضع التاريخي لجماعة ما يتعاطى معه الإسلام بدفع الأسوإ والإحتفاظ في كل مرة بأفضل ممكن.

– النقطة الرابعة تتمثل هي الأخرى في رد عدوان داخلي هو عدوان المتعايش معنا وفق مواثيق. وهاهنا إشارة إلى ما حصل تاريخيا من خيانة اليهود للمواثيق التي عقدها معهم النبي ص والتي انتهت بطردهم من المدينة. لكنها إشارة أيضا إلى كل حالة يجد فيها المسلم نفسه في وضع المعتدى عليه بواسطة الدسائس والتشويه وغيره. إنها الحالة التي يجد فيها المسلم نفسه وقد "أقصى" المختلف وحول الرابطة داخل الدولة من رابطة مواطنة إلى رابطة عقيدة.

(1) رجب أبو مليح قراءة في "فقه الجهاد" للقرضاوي: سبب الحرب وعلتها في الإسلام (مقال).

لكـن هـذا ليـس خيـارا للمسـلم وإنما هي فرصـة يعطيك إياها من يعلن نفسـه عدوا كي يقصي نفسه لعدم قدرته على التعايش.

ج – الحديث المشكل "أمرت أن أقاتل الناس..":

نقرأ في صحيح مسـلم "عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسـلم دعا عليا يوم خيبر، فأعطاه الراية وقال: إمش ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك فسار علي شيئا، ثم وقف، فصرخ: يا رسـول الله، على ماذا أقاتل الناس؟ فقال: قاتلهم على أن يشـهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسـول الله، فإذا فعلوا ذلك، فقد عصموا منك دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل".

مضمون هذا الحديث يثير إرباكا واضحا إذ يجعل رسـالة الإسـلام برمتها فرض العقيدة ويجعـل ذلـك غايـة الإسـلام ومضمـون الجهـاد. يأتـي الإرباك مـن تناقض ذلك مـع القرارات الواضحة في الإسلام: "لا إكراه في الدين"؛ "لست عليهم بمسيطر"..

الإرباك الأشـد يأتي من أن بعض روايات هذا الحديث تتضمن هي نفسـها تذكيرا بآيات كهذه: ففي الصحيحين أيضا "عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، عصم مني ماله ونفسـه إلا بحقه، وحسـابه على الله عز وجل، وفي رواية لمسـلم: حتى يشـهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي وبمـا جئـت بـه". وفـي ما أخرجه مسـلم أيضا من حديـث "جابر ر عن النبي ص نفس حديث أبـي هريـرة الأول وزاد فـي آخـره: ثـم قـرأ ﴿فَذَكِّـرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْـتَ عَلَيْهِـمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية 21 – 22)".

في أحد شـروح هذا الحديث نقرأ: "وقد تقدم أن في بعض الروايات في صحيح مسـلم ثم تلا فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم. والمعنى إنما عليك أن تذكرهم بالله وتدعوهم إليه ولست مسلطا على إدخال الإيمان في قلوبهم قهرا ولا مكلفا بذلك ثم أخبر أن مرجع العباد كلهم إليه وحسابهم عليه"[1]. لكن كيف نفهم هذا المعنى والحال أن الجزء الأول من الحديث – "أمرت أن أقاتل"؟

في الروايات الواردة تناقض غريب في الظاهر نصفه كالتالي: يفهم من جهة أن الإسـلام يفرض بحد السيف وأن الرسول ص بعث "جبارا" كما في آية و"مسيطرا" كما في الآية الأخرى؛ لكن من جهة ثانية فإن بعض الروايات تورد تلاوة الرسول ص في السياق نفسه الآية الكريمة "فذكر إنما أنت مذكر لسـت عليهم بمسـيطر" التي لا تتفق تماما ومنهج الإكراه. الإحتمالات

(1) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم.

لذلك هي: إما أن "أمرت أن أقاتل.." لا تفهم على الوجه الذي تظهر عليه لنقص ما في الروايات لم يذكر أو لمقصد غير ظاهر وإما أن الروايات في جزئها الثاني المتعلق بتلاوة الآية "لست عليهم بمسيطر" غير صحيحة.

ولأننا لا نتصور أن ورود الآية يثير استغرابا لنتساءل عن إمكانه أو يمكن أن يطاله تشكيك ولأن الآية وغيرها كثير في القرآن تتعارض بالتمام والفهم الظاهر لـ "أمرت أن أقاتل..."، فإن السؤال يغدو متعلقا بتأول المعنى: كيف نفهم هذا الحديث والحال أن الإكراه على الدين أمر محسوم نهائيا بالسلب في الإسلام؟ كيف يضع الحديث على صعيد واحد الأمر بالقتال على الإسلام وإعلان البراءة من السيطرة والإكراه؟

لنقرب عناصر الحديث بعضها من بعض ولنصعد مرة أخيرة درجة الإرباك في الحديث إلى أقصاها. إن ما سنحصل عليه هو كالتالي: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلاه إلا الله... فأنا لست عليهم بمسيطر". هذا حديث غريب إذن من الدرجة الأولى. ولأنه يندرج ضمن السياق نفسه لعدم الإكراه في الدين فإنه يجب أن يكون إذن لـ "أمرت أن أقاتل.." سياق آخر غير هذا السياق. يجب أن يكون في الحديث صمت عن كل شروط القتال ومراحله من عدم عدوان ثم رد العدوان على المعتدي ثم، بصفته محاربا، تخيير المعتدي بين الإسلام أو الجزية أو الحرب ثم أن يكون في الحديث صمت أيضا عن أن الأمر يتعلق بفئة اختارت الإسلام على الجزية والقتال. هذا الإطار كله للحديث يجب أن يظل قارا استنتاجا من الآية الواردة في آخره ومن روح حرية العقيدة في الإسلام. يصبح معنى الحديث كالتالي:

- "أمرت أن أقاتل الناس..": "أمرت – حينما يتعلق الأمر بالقتال بعد أن تتوفر شروطه التي هي العدوان والمحاربة ثم رد العدوان – أن أقاتل الناس..".
- "حتى يشهدوا أن لا إلاه إلا الله...": حتى – إذا لم يختاروا حين تعلن الحرب لا الجزية ولا القتال بل اختاروا الإسلام – يشهدوا أن لا إلاه إلا الله..". وهاهنا معنيان للتأويل: الأول "حتى يشهدوا أن لا إلاه إلا الله (وفي الرواية الأخرى "أن محمدا رسول الله") **فقط**"، لا "حتى يأتوا **بكل** الإسلام من صلاة وزكاة، إلخ."؛ والثاني "حتى يشهدوا أن لا إلاه إلا الله **بألسنتهم**" لا "حتى يستقر ذلك في **قلوبهم حقا**".

هذان الإتجاهان في التأويل ممكنان على السواء مثلما تشهد عليه الروايات المختلفة للحديث والوقائع المحيطة بها.

ما يدعم الإتجاه الأول في التأويل أن من كانوا يسلمون وفق الشروط المعلومة المذكورة آنفا كانوا يطرحون مشكلا متعلقا بدرجة أخذهم الإسلام: هل تقبل الشهادتان فقط أم يجب أخذ الإسلام كله؟ "ففي مسند الإمام أحمد عن جابر رضي الله عنه قال اشترطت ثقيف على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا صدقة عليهم ولاجهاد وأن رسول الله صلى الله عليه

وسلم قال سيتصدقون ويجاهدون وفيه أيضا عن نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل منه وأخذ الإمام أحمد بهذه الأحاديث وقال يصح الإسلام على الشرط الفاسد ثم يلزم بشرائع الإسلام كلها واستدل أيضا بأن حكيم بن حزام قال بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على أن لا آخر إلا قائما قال أحمد معناه أن يسجد من غير ركوع".

ما يدعم الإمكان الثاني أن من كانوا يسلمون يطرحون مشكلا بشأن صدقهم أو إسلامهم درءا للأسوإ. وشهيرة هي حادثة أسامة بن زيد وقتله من قال لا إلاه إلا الله تقديرا منه أنه قالها كذبا. ولقد أنكر النبي ص ذلك إنكارا إذ قال لأسامة: هل شققت على قلبه؟

إن إمكاني التأويل هذين لا يتعارضان إذا أخذناهما معا أو إذا أخذنا كلا منهما على حدة. في كل الحالات فإن معنى "حتى" يتضح أكثر فأكثر على النحو التالي: "حتى يعلنوا إسلامهم دون العناية بمدى صدقهم في ذلك" أو "حتى أدنى الإسلام دون كل الإسلام".

الحديث وارد إذن في توفر شروط القتال أي في من اعتدى فقوتل ثم اختار حين قوتل الإسلام واكتفى بأدنى الإسلام أو لم يتبن مدى صدقه فيه بما دل على أنه ليس مسلما حقيقة بل لغاية ما فطرح سؤال عن إلزامه بقية الإسلام وإلزامه أن يسلم حقيقة فرد النبي ص أن لا نلزمه أكثر مما التزم به وسيأتي شيئا فشيئا التزامه الكامل بالإسلام، ثم أننا لسنا معنيين بحقيقته بل **بظاهره**.

لا يتعلق الحديث إذن باتخاذ القتال أسلوبا لفرض العقيدة وإنما يتعلق، إذا كان ثمة قتال وتم اختيار الإسلام من جهة غير المسلم وحصل مشكل بشأن حد الإسلام الذي يسمى به الشخص مسلما إن كان كله أم جزء منه وإن كان مجرد إعلانه حتى كذبا أم إلى حد الصدق فيه، فإن الأمر يتعلق بالحد والقدر من الإسلام اللازم. وذلك عين ما بينه ابن تيمية في رسالة بعنوان **قاعدة في قتال الكفار هل هو لأجل كفرهم أم دفاعا عن الإسلام** إذ يقول: "قول الرسول صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله" هو ذكر **للغاية** التي يباح قتالهم إليها، بحيث إذا فعلوها حرم قتالهم".

هكذا يزول التوتر الذي في الحديث ويتسق أوله المتعلق بالقتال مع آخره المتعلق بعدم الإكراه في الدين.

د – حكم الردة:

*** معاني المرتد:**

• المرتد محارب بالسلاح:

"عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايحل دم

امريء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة – رواه البخاري ومسلم" (متن الأربعين النووية).

يثير هذا الحديث مشكلا واضحا متعلقا بحرية التفكير والإعتقاد. يظهر في البداية أن الأمر متعلق بمن يكف عن الإقتناع بموقف فكري ما فيتجه صوب موقف مغاير. وواضح هنا أن لا ذنب يرتكبه الشخص عدا كونه مارس حقه في التفكير الحر. وإذا كان القرار القرآني واضحا من الجهة المقابلة بشأن الحق التام في التفكير وفي الإعتقاد (لا إكراه في الدين) فإنه من الأكيد أن عبارة "التارك لدينه المفارق للجماعة" لا تشير بالمرة إلى "الممارس حرية التفكير والإعتقاد في التخلي عن رؤية ما" بما أن ذلك لا إكراه فيه. ما معنى إذن "التارك لدينه المفارق للجماعة"؟

إن هذه العبارة ترد في روايات أخرى بصيغ مغايرة تقدم لنا عناصر مهمة في توضيح المعنى. لنقرأ بعض هذه الروايات:

أخرج النسائي من حديث عائشة عن النبي ص قال: "لا يحل دم امريء مسلم إلا بإحدى ثلاث خصال زان محصن يرجم ورجل قتل متعمدًا فيقتل ورجل خرج من الإسلام فحارب الله ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض". وأخرج أبو داود الحديث نفسه بلفظ آخر وهو أن رسول الله ص قال: "لا يحل دم امريء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله إلا في إحدى ثلاث زنا بعد إحصان فإنه يرجم ورجل خرج محاربا لله ورسوله فإنه يقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض أو يقتل نفسا فيقتل بها".

تفسر هذه الروايات للحديث معنى الخروج عن الدين والمفارقة للجماعة. إنه كما في الروايتين على التوالي: "من خرج من الإسلام فحارب الله ورسوله؛ ورجل خرج محاربا الله ورسوله". الأمر متعلق إذن بمن يخرج عن جماعة ليصطف لقتالها. والحديث في روايتيه هاتين وبما تدل عليه خاصة عبارة "فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض" مطابق تماما للمضمون الذي في الآية المسماة بآية الحرابة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ...﴾ (المائدة 33) ومعلوم أن آية الحرابة نزلت في حدث جد مخصوص مفاده التالي:

أن أناساً من قبيلة من قبائل العرب إسمها عرينة قدموا المدينة وأتوا النبي ص وأعلنوا إسلامهم، وكانوا مصابين بأنواع الأمراض والأوبئة. فلما رآهم النبي على تلك الحال أمرهم بأن يشربوا من ألبان إبل كانت مخصصة للصدقة وترعى في الصحراء خارج المدينة ومن أبوالها. فلما شربوا منها انعكس ذلك إيجابا على صحتهم، لكنهم قابلوا هذا الإحسان بالخيانة، فعادوا عن الإسلام وقتلوا رعاة الإبل وسملوا أعينهم، وسرقوا الإبل وفرُّوا بها. فلما أرسل النبي ص من يقبض عليهم أمر بأن يقتلوا شر قتلة ردا على اعتدائهم الشنيع وعلى نكرانهم الجميل: أمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم كما فعلوا هم بغيرهم. واضح أن الأمر يتعلق هنا برد

عدوان قذر على الأبرياء.

لقد لاحظنا أن الحديث يشير من خلال عبارة "فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض" إلى المضمون نفسه لآية الحرابة. وفي ذلك إشارة واضحة إلى معنى المرتد الذي هو بحسب تلك الآية "الخائن لعهد"، "المحارب المعتدي"، وحتى "المعتدي المقترف لجرائم". بعد ذلك قد لا تكون درجات الإعتداء والمحاربة نفسها التي في هذه الآية، لكن المهم أن المرتد في معنى أول محارب (بالسلاح) ومعتد على نحو ما وبدرجة ما.

• **المرتد محارب على نحو ما:**

ثمة تأويل ثان للردة مفاده أن المرتد هو محارب على نحو آخر. نجد ذلك مشارا إليه في الآية القرآنية: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران 72). ومفاد الآية: أن اليهود كانوا يترددون بين الإسلام والكفر ليشككوا المؤمنين في دينهم ويردوهم عن الإسلام. "لعلهم يرجعون" أي لعل المسلمين يعودون عن إسلامهم إلى غير الإسلام. يقول محمد عبده في الآية: "هذا النوع الذي تحكيه الآية من صد اليهود عن الإسلام مبني على قاعدة طبيعية في البشر، وهي أن من علامة الحق ألا يرجع عنه من يعرفه، وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم، فكان مما سأل عنه أبا سفيان من شؤون النبي – صلى الله عليه وسلم – عندما دعاه إلى الإسلام: هل يرجع عنه من دخل في دينه، فقال أبو سفيان: لا. وقد أرادت هذه الطائفة أن تغش الناس من هذه الناحية ليقولوا: لولا أن ظهر لهؤلاء بطلان الإسلام لما رجعوا عنه، بعد أن دخلوا فيه، واطلعوا على بواطنه وخوافيه إذ لا يعقل أن يترك الإنسان الحق بعد معرفته ويرغب عنه بعد الرغبة فيه بغير سبب".

لكن المرتد على هذا النحو لم يثبت قتله وكل ما في الأمر أن هذا تأويل للردة. ولقد كانت هذه الردة الجماعية في مدينة النبي ص ومع ذلك لم تتم معاقبة هؤلاء المرتدين الذين يرمون إلى تشكيك المؤمنين في دينهم وصدهم عنه. وهناك روايات عديدة عن حالة الخروج عن الإسلام يرويها التاريخ ويرويها القرآن مشيرا فقط إلى أن من يقوم بذلك يكون قد خسر ولن يضر غير نفسه دون أي إشارة إلى مقابلتهم بالقتل كما هو واضح في آية الحرابة التي أمر القرآن فيها صراحة بالقتل. ففي زمن النبي ص في ما رواه البخاري عن أنس ر قال: "كان رجل نصرانيا فأسلم وقرأ البقرة وآل عمران فكان يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم فعاد نصرانيا فكان يقول ما يدري محمد إلا ما كتبت له فأماته الله فدفنوه فأصبح وقد لفظته الأرض..". ففي هذا الحديث أن الرجل تنصر بعد أن أسلم وتعلم سورتي البقرة وآل عمران ومع ذلك لم يعاقبه النبي ص على ردته. وواضح أنه كان حيا بعد ردته ويتحدث بالأمر.

• **المرتد على نحو غير حربي**: من أسباب الردة التي يذكرها التاريخ تشاؤم من يدخل في الإسلام بالدين الجديد الذي يصادف دخوله فيه مشكلات ما صحية أو اجتماعية أو غيرها

تعترض الشخص، فيؤدي به ذلك إلى مراجعة موقفه من الإسلام والخروج عنه. نقرأ مثلا:

– "عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أسلم رجل من اليهود، فذهب بصره وماله، فتشاءم بالإسلام، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أقلني! فقال: إن الإسلام لا يقال: فقال: إني لم أصب في ديني هذا خيراً، ذهب بصري ومالي وولدي! فقال: يا يهودي إن الإسلام يسبك الرجل كما تسبك النار خبث الحديد والفضة والذهب، فأنزل الله تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ – سورة الحج 11" (رواه القرطبي).

– "عن جابر قال: إن أعرابيًّا بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصاب الأعرابي وَعْكٌ بالمدينة، فأتى النبيَّ فقال: يا محمد، أَقِلْني بيعتي، فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم جاءه فقال: أَقِلْني بيعتي، فأبى، ثم جاءه فقال: أَقِلْني بيعتي، فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما المدينة كالكير، تنفي خبثها، وينصع طيبها"" (رواه البخاري ومسلم).

واضح أن موقف المرتد هنا لا يقوم على أساس عقلي صارم بل على أساس نفسي عاطفي وهو ليس نتاج فكرة بل نتاج انطباع. مع ذلك لا نجد هنا أي إشارة إلى أن المرتد قوبل بالقتل. إن كل ما فعله النبي أن تمسك ببقاء الرجل في الإسلام لعدم أصالة موقفه وعاطفيته. لكنه أما إصراره على الخروج لم يملك الرسول إلا أن أكد أن البقاء في المدينة أفضل من الخروج منها. لقد رأينا من قبل أن الموقف من المحارب بطريق التلاعب بالدين دخولا وخروجا لم يكن القتل فكيف بهذا الذي لم يقصد المحاربة أصلا بل تصرف لانفعالات تخصه؟

* **الردة مشكل سياسي لا عقدي**: نعني بمشكل عقدي أن يكون من يرتد يحاسب لرأيه الذي تبناه بغض النظر عما سوى ذلك من شروط وجود. ونعني بمشكل سياسي أن يكون من يرتد يحاسب لتأثير ذلك على الوجود العام للجماعة. لقد لاحظنا من قبل أن الأمر متعلق بالتأثير العام على الجماعة ورأس التأثير أن يكون فعل الإرتداد محاربة. إننا ندعم ذلك بمواقف تاريخية منها:

– نجد في تاريخ ابن خلدون والطبري أن أبابكر في حروب الردة لما أخذ الأسرى لم يقتلهم. فإذا كان الإرتداد جزاؤه القتل مطلقا كيف يكف أبو بكر عن هذه العقوبة؟

– إن الرسول أقر في صلح الحديبية أن من يرتد يذهب لقريش. إذا كان قتل المرتد موقفا عقائديا كيف يضع الرسول ص العقيدة موضع تفاوض سياسي؟

– إحتجاجا على صلح الحديبية الذي كان مهينا في ظاهره للمسلمين ارتد الكثيرون رفضا لقبول الرسول ص هذا الصلح. لكن الرسول لم يقم عليهم حد الردة بل اكتفى بالرد على المحتجين: "من يرتد عن الإسلام لا رده الله".

– لأن المرتد ينظر إليه فحسب من جهة تأثيره السياسي على موازين القوى ومن جهة

حربيته أساسـا، فإن عددا من الفقهاء الأحناف يرى عدم قتل المرتدة، لأنها غير محاربة، بينما يوجب قتل الرجل المرتد، باعتباره محاربا.

– إن عمر ابن الخطاب رأى أن القتل يعوض بالسجن. فكيف إذا كان القتل حكما عقديا أن يعوض؟ لنقرأ: "إن أنسًا عاد من "تستر" فقدم على عمر، فسأله: ما فعل الستة الرهط من بكر بن وائل، الذين ارتدوا عن الإسلام، فلحقوا بالمشركين؟ قال: يا أمير المؤمنين، قوم ارتدوا عن الإسلام، ولحقوا بالمشركين، قتلوا بالمعركة، فاسترجع عمر(أي قال: إنا لله وإنا إليه راجعون). قال أنس: وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، كنت أعرض عليهم الإسلام، فإن أبوا أودعتهم السجن" (رواه عبد الرزاق في المصنف، البيهقي في السنن، ابن حزم في المحلى).

obeikandl.com

خلاصة القسم الثاني:

لقد تبينا هاهنا من خلال أمثلة بينة عن الأحكام (اللباس – المرأة..) أن الأمر لا يتعلق أولا بقضية إجتماعية أو أخلاقية أو أمنية أو ما شابهها إلا بدرجة ثانية. إن الأحكام في الإسلام والحدود مقدرة بحسب بنية الكائن المنطقية وهي متعلقة بأعمق وجود للإنسان في العالم يكون بعد ذلك ذا إخراج إجتماعي أو نحوه.

اللباس مثلا متعلق أساسا بمواضع الإنفعال في الإنسان المتناقضة منطقيا إذ تبدو مع طبيعة كائن فاعل وهي متعلقة بالوجه الأونطولوجي للإنسان الذي ليس هاهنا أوانه في عالم هو بعد عالم منطقي. من ثمة يكون إخفاء الجسد إخفاء للبعد الأونطولوجي حيث الوضع في الدنيا إجمالا وضع منطقي فحسب. بعد ذلك فإن العلاقة بين الرجل والمرأة هي علاقة حدود منطقية في الإنسان بكليته وهي حدود الفعل والإنفعال وحدود الممكن والتعين يكون كل طرف واحدا منها.

أما الحدود فهي الأخرى تجاوز يقع بين الحدود المنطقية للوجود الإنساني: السرقة تجاوز يقع بين الهويات حيث تقع هوية في حدود سلبها. أما الحد فهو إعادة الهوية المتجاوزة لحدودها إلى داخل هذه الحدود عينها. الزنا من جهته، إذا كان زنا المحصن فهو وقوع للإثبات في نفيه أو هو اعتداء على النفي، وإذا كان زنا غير المحصن فهو وقوع للفعل في حدود الممكن أو هو اعتداء على الممكن، وهكذا..

خاتمة الكتاب الثالث

كان الكتاب الثاني قد انتهى إلى البنية المنطقية للعالم التي تأولناها انطلاقا من الإشكالات الكبرى للفلسفة. تقوم هذه البنية على أساس أن الكائن في منتهى حده المنطقي أبعاد محددة هي زمانه ومكانه وهيئته. بما هو زمان، الكائن هو تحدد وتعين وظهور؛ أما بما هو مكان فالكائن كلي ومتفرد وهوهو؛ وأما بما هو هيئة فالكائن ماهية وممكن منطقي ووجود.

هذا الكتاب الثالث كانت مهمته بعد ذلك التدليل على أن هذه البنية المنطقية للكائن التي ينتهي إليها القرار الفلسفي هي تماما بنية الوعي بالكائن في الإسلام. إن كل الغرابة التي نجدها في لغة الدين أعني غرابة المفاهيم التي لا نجد لها تعيينا وضعيا في عالمنا المباشر إنما هي بسبب غرابة الموضوع الذي يشير إليه الدين بما هو موضوع غير وضعي. لكننا إذ نكون قد نبهنا أصليا إلى أن القرار الفلسفي نفسه بشأن الكائن قرار غير وضعي فإن مقولات الإسلام تغدو هاهنا واضحة على أرضية الوعي المختلف بالكائن.

في هذا الكتاب، إذ يتبين أن مقولات الإسلام ليست حدثا مغايرا لما هو العالم الموضوعي عينه بل هي برمتها مقولات الكائن في أدق معانيه المنطقية غير الوضعية، يتبين معنى أن يكون الإسلام "الفلسفة الأخيرة".

obeikandl.com

obeikandl.com

خاتمة عامة

1 – لا يتعلق الأمر هاهنا بإعادة تلخيص المضامين التفصيلية للعمل، الشيء الذي تم خلال المفاصل المختلفة للدراسة. يتعلق الأمر فقط بالتذكير بالفكرة الأساسية ثم متابعة رهاناتها، أي التفكير في ما بعد الدراسة.

2 – الفكرة الأساس للدراسة هي التالية:

إن الإسلام مرتب برمته بحسب البنية الموضوعية الدقيقة للكائن التي ما انفك تاريخ الفلسفة نفسه يبحث عنها فلا يلفيها في حدود الوعي الوضعي بالكائن، لكنه بدأ يشير إليها جهة عالم غير وضعي. "غير الوضعي" ليس غير الموضوعي بل هو الموضوعي نفسه في أوسع امتداداته وأدقها. من ثمة قرارات الدين / الإسلام بما هي القرارات الأشد موضوعية أي "العلمية" التي ينتهي إليها دفعنا الفلسفة إلى أقصى مطالبها وذلك في هيئة "فلسفة أخيرة". إن الله تعالى والآخرة والإسلام والإيمان والإحسان والملائكة والصلاة والزكاة والركوع والسجود وعرفة والصفا والمروة والكعبة والأحكام والحدود...، أعني جملة مفاهيم الإسلام ليست قرارات فوق – معرفية أو فوق – الكائن نفسه بل هي القرارات الأشد دقة بشأن تشخيص الكائن الذي تحول بالمناسبة إلى حالة غير وضعية من الوجود مخترقة بغيب ضروري، غيب موضوعي بدوره يشكل إبستيمولوجيا معرفتنا وأونطولوجيا حضور الأشياء.

إن القرار هاهنا بأن الإسلام برمته "علم" – "علم الكائن كغير وضعي" (وهي طبيعة العلم عامة الذي نتخيله وضعيا)، والذي يجعل نهاية الفلسفة الإسلام نفسه، لكن في الوقت نفسه يجعل نهاية الإسلام أو الإسلام الأخير فلسفية بالضرورة وهو معنى "الإسلام كفلسفة أخيرة" – هذا القرار أقول هو ما نزعم أن له ما بعده من استتباعات سياسية تتمثل رأسا في تحريك قضايا جوهرية عالقة بالنسبة للوضع الراهن للإسلام.

3 – لنعترف أولا أن وضع الإسلام في العالم المعاصر وتحت سطوة الوعي الوضعي بالعالم، وضع حرج بلا أدنى ريب. نحاول حصر القضايا الكبرى في نقاط مركزية على النحو التالي:

– فقدان النواة الصلبة التي يمكن أن نسميها اليوم بـ "الإسلام" هكذا بوحدة الإسم، وتشظي الإسلام بدل ذلك إلى ممكنات تأويلية. إنها قضية تعني الطبيعة الداخلية للإسلام ومن ثمة التيار الإسلامي الذي يضطلع بمسؤولية الإسلام. نشهد هاهنا بدل الإسلام صورا مختلفة

له: "الإسلام السلفي" و"الإسلام الوسطي" وحتى "الإسلام الليبرالي أو الحداثي أو العلماني"، إلخ. إن ذلك ما ينعكس مباشرة على صورة التيار الإسلامي في الساحة السياسية والذي يشهد تمزقا شديدا من **أقصى الليبرالية** التي تكتفي بأدنى العبادات وربما أدنى من ذلك حتى **أقصى السلفية** التي تعني بالإسلام كل ما عرف في عهد النبي الأكرم ص من عقيدة وشريعة في المعنى الحصري حتى للحدود ثم دقائق السنة التي تبلغ حد السلوكات الشخصية للنبي الكريم. أما التيار المسمى **بالوسطي** بين هذا وذاك فإنه يزعم حفاظه على الإسلام عينه بروح "إصلاحية واجتهادية وحتى مقاصدية (على الوجه الحصري)".

بين كل هذه الخيارات لا نكاد نجد مشروعية حتى للحلم بوحدة التيار الإسلامي يوما ومن قبله وحدة الوعي بالإسلام. إن اتساع الشقة بين الأطراف المختلفة يرفع التمزق من وضعه كـ "واقعة" إلى وضعه كـ "يقين عقدي" مدعوم قرآنيا نقرؤه مثلا في قوله تعالى: ﴿... وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (ذكرت آنفا). على هذا النحو وغيره يبرر العجز عن الوعي بالوحدة الممكنة وبكلية رحبة للإسلام نفسه.

– السقوط المدوي لتعيين مقنع للإسلام بسبب ضعف الموقف وفقدان الذات لدى البعض وجمود الموقف وتضخم الذات لدى الآخر. ذلك أن التأول الليبرالي الحداثي العلماني للإسلام لا نكاد نجد فيه الإسلام نفسه بل على الوجه الأدق الليبرالية والحداثة والعلمانية كوعي مختلف بالعالم من حيث أن المطلوب في الأصل هو الإسلام كوعي محدد المعالم. إن مجمل التيارات الإسلامية التي هذا شأنها تبدأ إسلامية لتنتهي حتى بالتلاشي في ليبرالية وحداثية وعلمانية. أما التأول السلفي للإسلام – والذي لا يتصور نفسه أصلا تأويلا من بين التأويلات – فإنه ينكفئ على ذاته بلا أي قدرة على تبرير نفسه ضمن الوعي الراهن معرفيا لينكفئ سياسيا دون تعيين ممكن للإسلام. بعد ذلك فإن التيار الوسطي الذي يبدو الأوفر حظا في الوصول إلى تعيين راهني مقنع للإسلام لا يرى هو الآخر إلى في أحد حدين: إما هو منزلق نحو إخراج سلفي غير مبرر للإسلام أو هو منزلق على العكس نحو إخراج "حداثي" للإسلام يكون فيه كل شيء عدا الإسلام. من ثمة الطبيعة الغريبة التي نراها اليوم للتيار الوسطي الذي يحشد خطابات بين الأقصيين، الحداثي المفرط في حداثته والسلفي المفرط في سلفيته والتي لا تجتمع إلا على نحو كاريكاتوري. يقوم التيار الوسطي على آليتين ظاهرتين: الحشد حول عنوان فضفاض وجذاب (الوسطية) والصمت بعد ذلك عن التفاصيل حيث يسكن...

على هذا النحو يضيع الإسلام نهائيا بين هذه الخيارات المشكلة.

– إختفاء الإسلام كـ "رؤية للعالم" وتقدمه كـ "ثقافة". ذلك أن الإسلام، بسبب هيمنة الوعي الوضعي الحديث الذي رسم وحده صورة العالم الراهن، يقصر عن الوعي به كرؤية ويتحول إلى حالة من حالات الثقافة لا غير. تعني الثقافة جملة الإفرازات الضرورية لجماعة

بشرية ما من نوع سلوكات ومعايير وفنون وتقاليد لا علاقة لها برسم صورة محددة للعالم تكون حكما على الحق والباطل. رؤية العالم بالمقابل موقف غير ضروري بل اختياري وحر يقوم على قدرة العقل القائم بذاته على تأول العالم وتحديد هوية له دون الأخرى ومن ثمة رسم مسار للسلوك الإنساني دون الآخر.

إن الفكر الإسلامي نفسه الذي بدأ يهضم الإسلام كـ "ثقافة" بدل كونه رؤية للعالم حاكمة، يتراجع طموحه إلى مجرد اتخاذ مكان بين الثقافات لعرض الإسلام في مأدبة حوارية تكون رؤية أعلى للحوار نفسه، الإسلام ليس طرفا فيها، قد حددت كل شيء سلفا.

– إختفاء الطموح الكوني للإسلام والإنكفاء إلى هوية ضيقة. ذلك أن التسويق لوعي الإسلام كثقافة يعني تحويله إلى إنتاج محلي لشعب دون غيره وإلى سؤال "ذوق فني" لا إلى سؤال "رؤية معرفية" ذات استتباعات أونطولوجية. وحتى في حالة افتراض وعي المسلم القار بكونية الإسلام فإن العجز عن ترجمته في رؤية تكون راهنة إشكاليا ومفهوميا والمصادرة على الوعي به كثقافة، ذلك ما يحول فعليا دون رفع الإسلام راهنا إلى مستوى الكوني.

الإسلام الراهن وضعه إذن مشكل بمعان: بمعنى فقدان النواة الصلبة لمسمى الإسلام جملة، نظريا وعلى صعيد التشكل السياسي له وبمعنى عدم راهنية الطرح جملة في ظل هيمنة الوعي الوضعي بالعالم وبمعنى عدم حاكمية الطرح الإسلامي بتراجعه إلى مجرد "ثقافة" لا "رؤية" للوجود وبمعنى انحساره دون الكونية في هوية ثقافية لشعب ما.

4 – إن المضمون أعلاه للدراسة أعني محاولة ترجمة الإسلام في لغة فلسفية إشكالية مفهومية راهنة مطلبها الأخير العلمية هو ما نرجو أن تكون له الإستتباعات التالية مقابل القضايا القائمة بوجه الإسلام اليوم:

– توفير مساحة أفضل لجمع أوسع التيار الإسلامي. إن طبيعة الطرح هاهنا كما بينا لا تنحو جهة الإعادة التراثية للنص إذ تنبه إلى الفرق الضروري بين عصر وآخر في تمثل العالم خاصة إذ يطول الزمن نسبيا كما هو الفرق بين عصر النبي الأكرم وعصرنا. إنه لا مفر هنا من الإنتباه إلى الفرق الشاسع بين لغتين شديدتي الإختلاف، الشيء الذي يستدعي كما هو جهد الدراسة ترجمة راهنة للإسلام إشكالات ومفاهيم. إن سلوك "التحديث"، "العصرنة"، "التجديد"..، وبشكل سالب، "المجاوزة"، "الرفض" وغيرها من مفردات هذا القاموس، كل ذلك لا تخلو منه الدراسة ومن ورائها الإسلام الذي تقترحه راهنا.

غير أن ما تشدد عليه الدراسة منذ العنوان هو أن الأمر لا يتعلق بأكثر من ترجمة وعي عصر في وعي عصر ثان، مع التأكيد فقط على أن فعل الترجمة ليس فعلا لغويا بل فلسفي بامتياز يأخذنا إلى حدود رؤية الشيء مغايرا تماما وهو نفسه. في كل الحالات فإن الترجمة، مهما كانت طبيعتها فلسفية لا لغوية وكان عمقها، تعني أن الأمر يتعلق بالإسلام نفسه بحرفيته

عقيدة وتشريعا بما هو مبني بحسب أدق بنية منطقية ممكنة للكائن.

لكن هذا يعني أن التأول السلفي للإسلام تماما كما التأول التحديثي يشكلان على السواء بنية تأولنا للإسلام الراهن، وهي الفرصة الثمينة لتقارب أبعد حدود التيار الإسلامي.

– التعيين الممكن للإسلام راهنا. ذلك أن الإسلام نفسه (لا الحداثة التي يترجم إليها لدى البعض فتحل محله) يصبح ممكنا بتدقيق الوعي به كسؤال إبستيمولوجي أعني إنساني يفتح على أونطولوجيا غائبة ثم عينية تمضي حتى الوجود الإلاهي وصدقية الآخرة – ذلك يجعل الإسلام ممكن التعيين كما هو ممكن تعيين أي شأن إنساني. إن المسافة بين الإنساني من جهة وبين الإلاهي والأخروي من جهة ثانية والتي ظل الفكر الإسلامي يدرسها خارج الوعي الإسلامي نفسه بالعالم هي التي ظلت تضع العوائق أمام ترجمة عينية للإسلام نفسه وظلت تقدم الإسلام كسلطة فوق الإنساني والتاريخي، الشيء الذي منع لدى الجميع إمكانية تعيينه إلا على نحو سلطوي أو إسمي.

إن المفاهيم الأكثر غيبية ترى موضوعيا بحسب ما بينا في الدراسة كما ترى كل المفاهيم الإنسانية واليومية بل وبأكثر وضوحا تماما كما أن الإسلام برمته، بحكم الطبيعة الغيبية التأويلية للعالم، لا يتقدم إلا كمقاربة، وما اليقين نفسه إلا درجة من درجات المقاربة لموضوع غيبي. من ثمة الطبيعة الإنسانية لأشد الموضوعات غيبية وإلاهية والإمكانية الواضحة لتعيين الإسلام كما هي طبيعة كل شأن إنساني.

– تأكيد الإسلام كرؤية للعالم لا كثقافة. ذلك أن الدراسة تقوم من البداية على مكافحة رؤى مختلفة للعالم: رؤية وضعية ورؤية غير وضعية. إن الأمر لا يتعلق هنا برؤية مقابل ثقافة بل أن كل جهد الدراسة يقوم حتى على ما هو أهم: البرهنة على الرؤية الإسلامية للعالم بما هي الأكثر راهنية والأدق تعبيرا عن حقيقة العالم كما أشار إليها تاريخ الفلسفة نفسه، ثم البرهنة في الأثناء على استئثار هذه الرؤية بأفضل معاني الموضوعية والعلمية ومن ثمة وراثة المفهوم الأخير للفلسفة.

لا يتعلق الأمر مع الإسلام بثقافة تماما كما هي نوعية غناء لدى جماعة ما أو تقاليد زفاف أو مأكولات تعد في هذه المناسبة أو تلك. في كل هذه الحالات للثقافة لا نكون أمام موقف عقلي تأويلي من عالم ينسحب عنا ويكون هذا القرار بشأنه أو ذاك ذا استتباع موجب أو سالب. إننا نكون فقط بحالة تكيف ما مع عالم حاضري لا يكون بحاجة إلى تأول ما وموقف. وحتى ما هو مواقف من العالم هاهنا فإنه لا يحصل على هيئة الحاكمية الممكنة على السلوك بل فقط على صورته كتكيف مع العالم لا يتعدى حدوده. ليس الإسلام إذن ثقافة وهي التي تعني تكيفا ما مع العالم يكون في الأغلب حاضريا (أعني العالم) ويكون التكيف محدودا بذاته. الإسلام رؤية للعالم بمعنى تقديم مقترح عن البنية الممكنة لعالم تأويلي وتكون

ذات استتباعات موجبة أو سالبة أو حتى كارثية إذا لم تؤخذ مأخذ الجد كرؤية. من ثمة ابتعاد الإسلام عن كونه مجرد ثقافة.

– توفير الأساس لدخول فعلي للإسلام في الكونية. ذلك أن الدخول الكاريكاتوري الإستعراضي الذي نشهده اليوم تحت مسمى "حوار الحضارات والأديان" / "حوار الثقافات" مرده عدم نجاح الفكر الإسلامي، وبسبب ركام سنين الهزائم الحضارية، في إخراج الإسلام على هيئة رؤية علمية وموضوعية تكون كلية وحاكمة وعدم الإنتباه إلى خطورة تسويقه كثقافة خصوصية محدودة المدى زمانا ومكانا.

5 – أخيرا فإني أتصور أن التيار الإسلامي الذي لا يكون قد وضع كل هذه المهام نصب عينيه وأولها التأسيس لوعي بالعالم صلب ومغاير للوعي الوضعي المهيمن كونيا لقرون، وعي جديد يكون أرضا قرارا للسلوك السياسي، هذا التيار لن يكون من معنى لسلوكه السياسي أو فائدة لمستقبل الإسلام حتى ولو حقق نجاحا سياسيا باهرا. والسبب ببساطة هو التالي: إن كل الإشتغال السياسي والمكاسب التي تأتي من ورائه حينما يكون في حدود وعي بالعالم أي مقاييس للحقيقة تكون قد صاغتها يد مغايرة إنما هو اشتغال لحساب هذه اليد لا لحساب الإسلام. إن عدم تغيير أرضية الفعل وقواعد اللعبة وعدم امتلاك القرار الأخير بشأن رؤية العالم اليوم سيترك التيار الإسلامي مشتغلا أمينا لحساب من صنع أرضية اللعب وقواعد اللعبة منذ قرون ولا زال يديرها.

وبالطبع فإن الأمر كله قبل هذا وبعده إنما يعود إلى اتكال كامل على الله العزيز الحكيم وثقة فيه وتوجه إليه، هو المبتدأ والختام سبحانه قدست أسماؤه ولا إلاه غيره كل شيء هالك إلا وجه له الحكم وإليه المصير.

بيبليوغرافيا

مصادر

فرنسية:

Aristote, Organon, VI Les réfutations sophistiques, trad. J. Tricot, Vrin, 2003

– Les réfutations sophistiques, J.Vrin, 1995

– Organon, IV Les seconds analytiques, Trad. Jean Tricot, Vrin, 2000

– *Logique, Tome* 1 – *Catégories* - *Herméneia*, trad. J. Barthélemy Saint – Hilaire, Librairie de Ladrange, Paris, (date non trouvée)

– La métaphysique, Livre I, trad. Pierron et Zévort, Paris, 1840

– Physique IV

Bacon (F.), Œuvres de Bacon, trad. M. F. Riaux, Charpentier, librairie- Editeur, 1852

Benveniste (E.), Problèmes de linguistique générale, Gallimard, 1966

Bergson (Henri), *L'évolution créatrice,* Lauréat, 1927

Cassirer (Ernst), *An essay on man*, Yale university press, 1970

Deleuze (J.), Logique du sens, Les éditions de minuit, 1969

J. Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, Les éditions de minuit, 1991

Derrida (J.), De la grammatologie, les éditions de minuit, 1967

Descartes (R.), Discours de la méthode, Librairie Larousse, Paris, 1969

Méditations métaphysiques, Nathan, 1983

Méditations métaphysiques, Antoine-Augustin Renouard, date d'édition non trouvée.

Dumont (J-P.), Les écoles présocratiques, "Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens", Gallimard, 1991

Foucault (Michel), Les mots et les choses, Ed. Gallimard, 1966

Frege, "Sens et dénotation", in *Ecrits logiques et philosophiques*, trad., C. Imbert, Paris, seuil, 1971.

Hegel, Logique (de Hegel), Tome second, trad. A. Véra, Librairie philosophique de Ladrange, Paris, 1859

Phénoménologie de l'esprit, trad., Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993

Esthétique, textes choisis par Claude Khodoss, PUF, 1973.
Heidegger, Questions I, II, Gallimard, 1968
Lettre sur l'humanisme, Q III, Gallimard, 1966
Acheminement vers la parole, trad. Groupe de traducteurs, Gallimard, 1976.
Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J. F-Courtine, Gallimard, 1985
Être et Temps, trad. , F. Vezin, Gallimard, 1986
Traité des catégories et de la signification chez Duns Scott, trad. Florent Gaboriau, Gallimard, 1970
De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie, Gallimard, 1987
Qu'est ce qu'une chose, trad., j. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, 1971,
Le principe de raison, Trad., par André Préau, Gallimard, 1962.
Hobbes (T.), Leviathan, Forgotten books, 2008.
Horkheimer (Max), Eclipse de raison, Trad. Jacques Debouzy, Payot, Paris, 1974
Husserl (E.) - K.Twardoweski, Sur les objets intentionnels (1893-1901), Vrin, 1993
Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps: 1893-1917, Introduction de Rudolf Bernet, trad. Jean-François Pestureau, Jérôme Millon, 2003
Kant (Emmanuel), Critique de la raison pure, trad., A. Tremesaygues et B. Pacaud, P.U.F., 4é ed. 1993
Logique, Appendices, trad. J. Tissot, Libraire-éditeur, Paris, 1840
Critique de la faculté de juger, trad. et Intro. de Philonenko, Vrin, 1993
Laèrce (Diogène), Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, Lefèvre éditeur – charpentier éditeur, 1840
Leibniz (Gottfried Wilhelm), Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps, 1695
Lettre à Arnauld, avril 1687.
Merleau Ponty (Maurice), Le visible et l'invisible, Gallimard, 1964
Nietzsche (F.), *Considérations inactuelles*, trad. Pierre Rusch, Gallimard, 1990
Ortigues (E.), Le discours et le symbole, Ed. Seuil, 1962
Platon, Œuvres complètes, T3, Partie 2, Gorgias, Ménon, établit et traduit par Alfred Croiset et Louis Bodin, neuvième tirage, Les belles lettres, 1965
Œuvres de Platon, T2, Trad. Victor Cousin, Bossange Frères Libraires, Paris, 1826.

Œuvres de Platon, tome 2, Société du Panthéon littéraire, date d'éd. non trouvée
Parménide, Théétète, Le sophiste, trad. Auguste Dièse,Gallimard, 1992
Rawls (John), Théorie de la justice, Ed. du Seuil, 1987
Ricoeur (Paul), Histoire et vérité, Ed. du Seuil, 1955
Russell (Bertrand), La philosophie de Leibniz, Traduction de Jean Ray, Félix Alcan, 1908.
"De la dénotation", in *Ecrits de logique philosophique*, Trad. Jean Michel Roy, PUF, 1989.
Sartre, L'être et le néant, Gallimard, 1943
Wittgenstein (L.), Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques, trad., Pierre Klossowski, éd. Gallimard, 1961.
Tractatus logico-philosophicus, Proposition 2.021, Gallimard, 1993

عربية:

إبن منظور، لسان العرب

البهوتي (منصور إبن يونس): كشاف القناع عن متن الإقناع

الحنبلي (أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم.....

الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان)، سير أعلام النبلاء، الجزء السادس والعشرون.

الكفوي (أبو البقاء)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، القسم الأول، دمشق، 1981

مجموعة من المؤلفين، معجم اللغة العربية المحيط

أفلاطون، محاورة أوتيدام: في المغالطات، تعريب وتعليق لطفي العربي، شمس للنشر.

مراجع:

فرنسية:

Ambroise (Bruno) et Aucouturier (Valérie): "Nommer n'est pas jouer", in Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein, textes réunis par Sandra Laugier et Christiane Chauviré, Vrin, (date non trouvée).
Aubenque (Pierre): Etudes sur Parménide, T1, J. Vrin, 1987.
Barbier (Maurice), La laïcité, L'Harmattan, 1995
Baron (Jean – Louis Vieillard –): "commentaire", in Johann Gottlieb Fichte,

openkandi.com

La destination du savant, Vrin, 1969.
Berce (Yves Marie): Révoltes et révolutions en Amérique et en Europe (1773-1802), PUPS, 2005.
Bodéüs (Richard): Aristote, Vrin, 2002.
Borella (Jean): La crise du symbolisme religieux, L'Harmattan, 2008.
Bourgeat (J.-B.), Histoire de la philosophie – Philosophie orientale, Hachette, 1850
Bristow Merrill Hintikka et Jaakko Hintikka, Investigations sur Wittgenstein, éd. Mardaga, 1991
Cassin (Barbara) et Narcy (Michel): La décision du sens: le livre Gamma de la métaphysique d'Aristote, J. Vrin, 1989.
Charles Marie Zévort, Anaxagore, Joubert libraire – Verdier libraire, 1843.
Chauviré (Christiane) et Laugier (Sandra): Wittgenstein, les mots de l'esprit: philosophie de la psychologie, Vrin, 2001.
Collette-Dučić (Bernard): Plotin et l'ordonnancement de l'être, Vrin, 2007.
Coutard (Jean-Pièrre), Le vivant chez Leibniz, L'Harmattan, 2007
Daniélou (Jean), La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui, Beauchesne Editeur, 1969
D'Aquin (Thomas): Physique d'Aristote: commentaire, L'Harmattan, 2008.
Denis (Jacques-François), Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, Tome premier, Auguste Durand libraire, Paris, 1856
De praetere (Thomas): Le principe de non-contradiction et la question de l'individualité du sujet, Ed. Peeters Louvain, Paris, 1999.
Descombes (Vincent): "Something different: remarques sur le pragmatisme de Richard Rorty", In Lire Rorty: le pragmatisme et ses conséquences, éditons de l'éclat, 1992.
Doz (André): La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, J. Vrin, 1987, 2007 (reprise).
E. Harris (Errol): *Lire la logique de Hegel*, Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, 1987.
Fabre (Michel): Philosophie et pédagogie du problème, Vrin, 2009.
Fichte (Johann Gottlieb), La destination du savant, Vrin, 1969
Frément (Christiane), Singularités: individus et relations dans le système de Leibniz, Vrin, 2003
Gaudin (C.), Origine et radicalité, in L'actualité de Leibniz: Les deux Labyrinthes, éd: Dominique Berlioz, Frédéric Nef, Stuttgart: Steiner, 1999
Gödicke (Stéphane): Désordres et transgressions chez Robert Musil, Presse Sorbonne Nouvelle, 2006.

Goldschmidt (Victor): Temps physique et temps tragique chez Aristote, Vrin, 1982.
Granger (Gille-Gaston): "Langage, logique, pensée: commentaire de philos. Untersuchungen I. §. 93-97", in Visages de Wittgenstein, Beauchesne Editeur, 1995.
Grarty (Auguste), Les sophistes et la critique, Paris, 1864
Guillaume (Anne-Marie): Mal, mensonge et mauvaise foi: une lecture de Kant, PUN, 1995.
Guitton (Jean): Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, Vrin, 1971, 2004.
Hintikka (Merrill Bristow) et Hintikka (Jaakko): Investigations sur Wittgenstein, éd. Mardaga, 1991.
Joos (Jean Ernest): Kant et la question de l'autorité, L'Harmattan, 1995.
Jullien (Bernard), Anaximène, Chez A. René et Ce, Imprimeurs- Editeurs, Paris, 1842.
Pierre Kahn. La Laïcité Edition Le Cavalier bleu, collection Idées reçues, 2005
Kastillo (Monique): kant: l'invention critique, Vrin, 1997.
Kintzler (Catherine), Qu'est-ce que la laïcité?, Vrin, 2007
Laforet (N.J.), Histoire de la philosophie – Philosophie ancienne, V1, Bruxelles, 1966
Latraverse (François): La pragmatique: histoire et critique, éd. Mardaga, 1987.
Lebrun (Gérard), La patience du concept: essai sur le discours hégélien, Gallimard, Paris, 1972
Lukasiewicz (Jan): Du principe de contradiction chez Aristote, trad. du polonais par Dotora Sikora, éd. l'éclat, Paris, 2000, préface de Roger Pouivet.
Marty (François): La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie, Beauchesne, 1980.
"Symbole et discours théologique chez Kant: Le travail d'une pensée", in Philosophie – Le mythe et le symbole, éd. Beauchesne, 1977.
Mayer (Alain): Hors du temps: un essai sur Kant, Vrin, 2001.
Mehring (Franz): "La thèse de Karl Marx sur Démocrite et Epicure", cité par Jean Salem, Démocrite: Grains de poussière dans un rayon de soleil, Vrin, 1996 – 2000.
Musambi (Malongi F. Y. M.): Conception du temps et développement intégré, L'Harmattan, 1996.
Nourrisson (Jean Felix), Tableau des progrès de la pensée humaine depuis

Thalès jusqu'à Hegel, Librairie académique Didier et G Libraire, éditeur, 1867
Philonenko (Alexis): Métaphysique et politique chez Kant et Fichte, Vrin, 1997.
Piché (Claude): Kant et ses épigones: Le jugement critique en appel, Vrin, 1995.
Pierobon (Frank): Kant et la formation architectonique de la métaphysique, Jérôme Millon, Grenoble, 1990.
Pierron (Alexis) et Charles Zévort, La métaphysique d'Aristote, T1, Trad., , Ebrard, Libraire-Editeur – Joubert, Libraire – Editeur, 1840.
Raid (Leila): "Strawson et Wittgenstein: sur l'idée même de métaphysique descriptive", in Langage ordinaire et métaphysique: Strawson, Vrin, 2005.
Regwald (R.), "Heidegger et l'éclaircissement de la négativité", in: Les Etudes philosophiques, n 1/1986
Riaux (Francis), Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, 1840
Schön (L. F.): Philosophie transcendantale ou système d'EMMANUEL KANT, Paris, 1831.
Schulte (Joachim): Lire Wittgenstein: dire et montrer, éd. L'éclat, 1992.
Seron (Denis): Objet et signification: matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement, J. Vrin, 2003.
Siegwalt (Gérard), Dogmatique pour la catholicité évangélique, Labor et Fides, 2006
Singaravelou, Laïcité: enjeux et pratiques, PUB, 2007
Thouard (Denis): "une métacritique des catégories: l'usage critique d'Aristote chez Trendelenburg", in Aristote au XIX siècle, PUS, 2004.
Torres (Sandy): Les temps recomposés du film de science-fiction, L'Harmattan, (date non trouvée).
Travis (Charle): Les liaisons ordinaires: Wittgenstein sur la pensée et le monde, J. Vrin, 2003.
Tschannen (Olivier), Les théories de la sécularisation, Librarie Droz – Genève – Paris, 1992
Verstraeten (Pierre), Sartre/ Kant/ Hegel De la contraréité à la contradiction, quelques itinéraires du négatif, in Hegel aujourd'hui, Vrin, 1995
Vető (Miklós): De Kant à Schelling: les deux voies de l'idéalisme allemand, T 2, Jérôme Millon, 2000.
Wartelle (Cécille): "Le rôle des principes universels dans les démonstrations selon Aristote", in Philosophie antique, 2004, N'4, Dire, démontrer, convaincre, PUS, 2004.

Pierre klossowski, Gallimard, 1961.
Zévort (Charles Marie), Anaxagore, Joubert libraire – Verdier libraire, 1843.
Le sumeur: journal religieux…, Tome 2, Paris, 1833

عربية:

أبو مليح (رجب): قراءة في "فقه الجهاد" للقرضاوي: سبب الحرب وعلتها في الإسلام (مقال).

بلانشي (روبار): المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002.

حبيب (كمال السعيد): الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، 2002.

opeikandl.com