محكم

تأمّلات فلسفية في الإيمان

في الإيماءة ومعاودتها: مقال في المنهج

محمد محجوب

باحث تونسي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

كيف يقرأُ الفلاسفةُ الكتب المقدّسة؟

لا تخرج قراءةُ الفلاسفة للكتب المقدّسة عن نماذج ثلاثة، قد لا يصحّ ترتيبُها زمانياً، أو هي لئن رُتّبت فإنّ ترتيبها لا يبعد معه أن نجد، مع أجدّها وأحدثها، ترسُّباً (persistance) لأقدمها وأبلاها. وتتّصل هذه النّماذج بمنزلة العقل والإيمان في كلّ منها؛ إذ قراءة الفيلسوف للكتاب ليست، في نهاية الأمر، إلاّ افتراضاً لعلاقةٍ ما بين العقل والإيمان.

وهذه النّماذج الثّلاثة يمكن توصيفها على النّحو الآتي، ضمن ما تفترضه من العلاقة بين العقل والإيمان:

- الأنموذج المجازي، أو التّأسيس العقلي للإيمان.
- الأنموذج النّقدي، أو الإقامة المدنية (الجغرافية) لمنطق السّلم بينهما.
- الأنموذج الإيثيقي (القائم على الفهم، التّسامح)، أو التّأهيل التّأويلي للغيريّة.

ويقوم التّأسيس العقلي للإيمان، ضمن الأنموذج المجازي، على:

1. التّسليم بعدم التّضارب بينهما[1].
2. التّسليم بجواز التّأويل؛ بل بضرورة التأويل؛ أي بعدم توقّف المعنى على الظاهر منه[2].
3. التظنّن على الإيمان الدّيني بأنّه إيمان زيّفته الشّعوذات، التي لا تمتُّ إلى حقيقته بصلة[3].
4. ولكنّ الإيمان الدّيني يعاند قراءته الفلسفية، من خلال الاحتجاج بعدم قدرة العقل على إدراك المعاني الحقيقية للكتاب.

---

[1] ابن رشد، فصل المقال، تحقيق سليمان دنيا، دار المشرق، بيروت، 1968م، ص 35: «وإذا كانت هذه الشريعة حقّاً، وداعية إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّا -معشر المسلمين- نعلم، على القطع، أنّه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإنّ الحقّ لا يضادّ الحق؛ بل يوافقه ويشهد له».

[2] ابن رشد، المصدر السابق نفسه، المعطيات عينها: «وإذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع، أو عُرّف به. فإن كان مما قد سُكِتَ عنه، فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سُكتَ عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً، طُلب هناك تأويله».

[3] ابن رشد، المصدر السابق نفسه، ص 57-58: «فإنّ النّفس مما تخلّل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرّفة في غاية الحزن والتألُّم، وبخاصّة ما عرض لها من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإنّ الإذاية من الصديق هي أشدّ من الإذاية من العدوّ، أعني أنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، فالإذاية ممن ينسب إليها هي أشدّ الإذاية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها، أيضاً، كثير من الأصدقاء الجهّال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفِرق الموجودة فيها...».

إنّ مفارقة هذا التّأسيس أنّه يتنقل بين أخوّة وصحبة يفترضها بين العقل والإيمان من جهة، وبين ضرب من الإقرار بأداتية العقل الفلسفي، بالنّظر إلى الإيمان الديني من جهة أخرى؛ ذلك أنّ تشريع النظر العقلي، ولاسيّما الفلسفي، يقتضي أداتيته المبدئية.

وتعطي إشكالية البدء الثّاني للفلسفة، ضمن الحضارة العربية الإسلامية، رسم هذا الأنموذج، الذي يمكننا توصيفه على النحو الآتي:

- نظام الإيمان نظام تشريع وغايات قد تحدّدت من قبل، وفق تصوّر صادر عن رسم للقيم، خاضع إلى منطق تناسق (هو منطق الملة)، غير مستنتج من المعرفة، أو غير «تابع»[4] لها، مثلما يقول الفارابي. إنّ أنموذج البدء الثّاني للفلسفة لم يحصّل منطق الإيمان من نسق معرفة قائمة، وإنّما يمكننا أن نجرّد الصّورة العامّة لهذا التّشكُّل الجديد للعلاقة بين المعرفة والغاية على أنّها صورة التخارج (extériorité) بينهما. فلكلٍّ منهما منطقه المخصوص.

- إنّ التمييز بين نظام المعرفة ونظام الغايات قد بلغ من الوضوح ما يجعل الفيلسوف العربي يكشف أنّ نظام الغاية غير تابع لأيّ نسقٍ معرفيّ غير مستنتج منه أصلاً؛ بل هو يذهب، في التصريح بهذا التخارج، إلى حدّ إعلان أنّ المعرفة ليست معرفة أمّة بعينها. إنّ نظام المعرفة صامت إيثيقياً. فكأنّما نظام المعرفة عابر للّغات وللملل[5].

- ويمكننا أن نجد، عند ابن رشد، (النّمط البدئي) (prototype) لهذه العلاقة، عندما تأوّل علوم المتقدّمين من الإغريق آلة لنا[6]. إنّ المقام التّأويلي الرشدي لا يحصّل صفته، مقاماً، من (استعمال) (utilisation) معارف الأولين، وإنّما هو مقام لأنّه جعل الإنسان المسلم، ذا القرآن العربي، (يستعمل)، بقرار تاريخاني (historial)، آلة العقل الفلسفية. إنّ مقام (الاستعمال) (l'(o)utiliser)، مع ما يعطيه ابن رشد من مقوّماته الأنطولوجية، هو التّمحيض الأنطولوجي للعمل الذي يمثّل غاية التعقُّل.

- إنّ عبقريّة ابن رشد قد تمثّلت، هاهنا، في تشريع الاستعمال؛ أي في تشريع المعرفة كتقنية، كأداة. إنّ تشريع المعرفة كأداة للإيمان يعني أنّ ارتباطها بالمعنى إنما يكون بتوسُّط. فليس للمعرفة، ولاسيما الفلسفية، وليس للعقل، ولاسيما الفلسفي، من معنى في ذاته، وليس للتقنية من معنى؛ بل مجال المعنى هو مجال الإيمان.

[4] الفارابي، الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1990م، الباب الثاني، الفقرة 147

[5] المصدر نفسه، الفقرة 157

[6] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص 31

كيف يمكن للإيمان أن يتّسع للعقل؟ يمكنه ذلك بأن يُلزِم العقل بحدود عدم المعنى، ليستأثر هو بالمعنى. إنّ حلقة المسجد لا يمكن أن تتّسع للمنطق الأرسطي إلا بنزع المعنى عنه؛ أي بإلزامه بحدود الآلة[7]. وعندما يصرّح ابن رشد بأنّ «الآلة، التي يصحّ بها التذكية، ليس يشترط في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك»[8]، فإنّما يقصد خاصّةً أنّ الآلة لا تحمل أثر الملّة، أو أنّها، بلغة معاصرة، (محايدة إيثيقياً)؛ ولذلك يمكننا استعمالها.

الأنموذج الثّاني: الأنموذج الجغرافي، أو الإقامة المدنية والجغرافية لمنطق السلم بين العقل والإيمان.

ما مسلّمات هذا الموقف؟

- المسلّمة الأولى هي أنّ العقل الإنساني عقل ما ورائي بالطبع. وكثيراً ما نُرجِع إلى كانط[9] هذه المسلّمة. ولكنها، بصيغ وعبارات مختلفة، مسلّمة القرن الثامن عشر، ومسلّمة التنوير، حتى عند مناهضيها.

- المسلّمة الثانية: العقلُ الإنساني عقلٌ محدود، ولكنّه لا يعرف ذلك: فالمشهد الفكري، الذي تأدّى إليه العقل الإنساني، بإصراره على معالجة ما ليس من طاقته، هو مشهد صراع لانهائي بين الاعتقادات (صورة حلبة الصراع الكانطية، ولكن كذلك صورة الأنهج اللامحروسة من الذهن عند هيوم[10]).

- إنّ حلّ هذا التشكّل الجديد للعلاقة بين العقل والإيمان حلٌّ نقدي لعلّ أوضح تعبير عنه ما كان كتبه كانط ضمن تصدير الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص (1787م) ضمن فقرته الشهيرة عن ضرورة الحدّ، جغرافيا - في المعنى الهيومي للعبارة (mentalgeography)[11] - من العلم فسحاً لمجال الإيمان.

---

[7] ذلك معنى (العلوم الوسائل) في التصنيف الأصولي الإسلامي.

[8] انظر: ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص 31

[9] كانط، نقد العقل الخالص، تصدير الطبعة الأولى، (1781م): «إنّ قدر العقل الإنساني الفريدَ، أنّه يكون، في ضرب من ضروب معارفه، مكبَّلاً بأسئلة لا مهرب له منها؛ **إذ هي مفروضة عليه بحكم طبيعته ذاتها**، ولكنّه لا يمكنه أن يجيب عنها؛ لأنّها تتجاوز، تماماً، طاقة العقل الإنساني». التأكيد مني م. م.

[10] هيوم، د، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمّد محجوب، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م، ص ص 34-35: «ولكنّ بعضهم يعترض بأنّ هذه الظلمة، التي تتّصف بها الفلسفة العميقة والمجرّدة، ليست، فقط، شاقّة ومجهدة؛ بل هي، كذلك، مصدر للريبة والوهم لا عاصم منه. وهاهنا، في الحقيقة يكمن أصحُّ الاعتراضات، وأكثرها وجاهة، على قسم مهمّ من الميتافيزيقا: أنّها ليست علماً بأتمّ معاني العلم، وأنّها إمّا أن تصدر عن صلف الإنسان؛ إذ يجتهد اجتهاداً لا طائل من ورائه في الدخول إلى موضوعات مستغلقة على الذهن استغلاقاً، وإما أن تصدر عمّا تعمد إليه شعوذات الجمهور من حيلة تعضيد الأشواك تستّراً بها على وهنها، وتحصيناً له، بعد أن ظهر عجزها عن المنازلة على البسائط. فمتى أُطردت من تلك البسائط هرعت إلى الغابة، كما يهرع اللصوص، وظلّت تترصّد أيّ نهج غير محروس من أنهج الذهن، لتنقضّ عليه انقضاضاً، وتنهال عليه بألوان الرعب الديني، والأحكام المسبقة: وويلٌ لأشدّ الفوارس ساعة الغفلة! فما أكثر الذين فتحوا الأبواب لأعدائهم جبناً وبلادة، وطابوا، دون إكراه، إلى استقبالهم صاغرين منصاعين، كما لو كانوا أسيادهم الشّرعيين».

[11] هيوم، تحقيق في الذهن البشري، مصدر سابق، ص 36

ولكنّ نقد العقل، وتسطير الحدود، التي تلزمه بعدم مخالطة جنس الأفكار، التي هي من شأن الإيمان، لا يعني فهم العقل للإيمان. فقد كتب ج. غرايش كتاباً ضخماً عن «العُلّيقة (الشجيرة) الملتهبة، وأنوار العقل»، فسوّغ، ضمن مصنّفه الضخم هذا، الأنموذج الثالث، معتبراً أنّ العلاقة النّقدية بين العقل والإيمان، التي وجدت عبارتها القصوى في موقف الأنوار، وضمن مطلب التحرّر، الذي لازم العقل (أن نفكّر بأنفسنا، أن نجرؤ على التفكير... إلخ)، هي علاقة لئن كانت تستجيب لمطلب الحريّة، إلّا أنّها تظلُّ ضمن سطحية المجابهة[12]. إنّ هذا الموقف ينتمي، حسب غرايش، إلى ضرب من المراهقة الفكرية، التي تظلّ تصرّ على إعلان الاستقلال.

ثمّة مطلب آخر هو مطلب الفهم، وهذا المطلب يقوم على الاعتراف بالغيرية الجذرية التي تميّز بين العقل والإيمان.

إنّنا نُسمّي هذا الأنموذج (الأنموذج التأويلي)، الذي يقوم على تأهيل الغيرية (ليست الغيرية ما ينبغي إخضاعه). إنّ مسلّمة هذا الأنموذج هي مكتسب الأنموذج النقدي؛ أي الاعتراف بالحدود الخاصّة لكلٍّ من العقل والإيمان، وترتيب التعالق بينهما على أساس هذه الحدود. فهو يفترض، أوّلاً، تخارجاً وتغارباً جذريين بين القارئ والمعنى (ف. آست). ويُفترَض، ثانياً، لاتناهياً في المعنى، ولاتناهياً في الفهم بما هو تأويل (شلايرماخر)، ثمّ يفترض ما يمكن أن نعدّه أكبر ضمانة ضدّ وهم المطابقة، أعني الدور (وهذا أمر يشترك فيه شلايرماخر، وديلتاي، وغيرهما بصور مختلفة). ولكنّه يستبعد، في الآن نفسه، كلّ مفهوم عن تلقٍّ سلبيّ ومنفعلٍ فاغر أمام هذا الآخر الذي يفِدُ عليه. ولذلك، فإنّ هذا الموقف يتركّز على تحليل الحكم المسبق وإجلائه، لا بما هو سلب ينبغي تخطّيه ونفيُه، وإنّما بما هو الفهم المسبق الذي ينبغي، أوّلاً، الاعتراف به؛ لأنّه هو التجلّي الأوّل، وقبل المفهومي للمعنى (هيدغر وغادامير). وفي كلّ ذلك، هو يتطلّب مزيداً من التّفسير من أجل مزيد من الفهم، «تفسيراً أزيد من أجل فهم أجود» (ريكور).

وبحسب هذا الأنموذج، يلتزم العقل بضرب من المسافة فيما بينه وبين نفسه لا يُخضع بموجبها ظاهرة الإيمان إلى قانون العقل، وإنّما يعترف له بغيريّته، ولا يتجاوز إزاءه منطق الفهم التّأويلي[13].

سأحاول، فيما يأتي، استئناف إيماءة سابقة كانت تجربة قول هو على أحراف الفلسفة، أعني قولاً في موضوع لئن لم يكن من موضوعاتها التقليدية، فإنّه معرّض (exposé) للانهائيتها التّأويلية. والتّأويلية التي

[12] ج. غرايش:

Jean Greisch, Le Buisson ardent et les lumières de la raison, Cerf, Paris, 2002, Vol. I, p. 58.

[13] ج. غرايش، مرجع سابق، ص 59

سأطرق بابها، هاهنا، هي تأويلية تجربة الإيمان، بما هي تأويلية تقوم على حدثيتها، أعني على الملقوية اليومية للإنسان من جهة ما هو المحدّث عن هذه الحدثية، والنّاطق بها.

أريد أن أنظر إلى حكاية تجربة (épreuve) إبراهيم من جهة ما هي تجربة (expérience) نموذجيّة:

فإنّنا ننظر، دائماً، إلى هذه التّجربة من جهة كونها سلّم تدرّج في الإيمان: هكذا تنعكس قصّة إبراهيم في مرآة المفسّرين إحالة على مرجع. لا بدّ من أن نفهم خصوصيّة هذا الموقف التّفسيري، الذي يعطي المعنى بالإحالة على الحقيقة؛ أي على الحدث، إحالة تستعير بنية الخبر كحدثٍ حدثَ، حدثَ كما رُوي أنَّه حدث. إنّنا، ها هنا، داخل بنية فكرية تمثّلية، لا تفكّر، فحسب، في أنّ ما تتحدّث عنه واقع ذو إحداثيات زمانية ومكانية، وإنّما تفكّر، خاصّةً، في أنّه إنّما حدث طبق ما يُخبَر عنه (ابن عاشور، الشاطبي... إلخ).

وتُخفي عنّا جهةُ النّظر (الإخباريةُ) هذه ظاهرةَ الإيمان بما هي تجربةُ إيمان؛ أي تجربة تظهُّر (manifestation) للإيمان ضمن الوعي. الخبرُ ضدّ التجربة، تلك هي الإمّية، التي علينا أن نتنقّل بين طرفيها تنقلاً يحملنا من التفسير المحيل على دلالة إلى التأويل المحيل على معنى. إنّنا ننظر إلى حكاية إبراهيم في اعتناقه الكوكب، والقمر، والشمس، والله، كما لو كانت درجات في الإيمان، ومراحل سابقةً وممهّدةً للتوحيد.

تمهيةُ (Identification) العالم سياقاً لتجربة (تدافع الأرباب):

إنّ تحويل النّظر، وهو التّحويل الضروريُّ لدى كلّ تأويل ينشد الأصلاني، يحملنا على أن لا نغفَل عن أنّ سياق حكاية تنقُّل إبراهيم بين (الكوكب)[14]، و(القمر)[15]، و(الشّمس)[16]، و(الله)[17]، هو معرفة العالم **[نري إبراهيم ملكوت السّماوات والأرض]** في العبارة القرآنية، [الأنعام 6: الآية 75].

لا نعني بالتّمهية إطلاق أيّ ماهية من الماهيات. فعلاقتنا بالعالم لا تنطلق من ماهيّته أبداً. وإنّما نعني الموقف، الذي يهبّ إلى ملاقاته في نحوٍ من التعرّف الذي يحمل، عمّا يهبُّ لملاقاته، ضرباً من المعرفة السّابقة، التي تخوّله أن يصرخ لدى ما يجترح من اليقين الحادث بأن «**ها هو** العالم الذي كان قصدي». «**ها هو** العالم الذي كان قصدي» هي المعنى الذي يقوله إبراهيم في كلّ استبشار من استبشاراته الأربعة المتتالية. وليست

[14] [فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً] [الأنعام 6: الآية 76].

[15] [فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي...] [الأنعام 6: الآية 77].

[16] [فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر...] [الأنعام 6: الآية 78].

[17] [قال يا قوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين] [الأنعام 6: الآية 79].

خيبات تلك الاستبشارات إلا صيغة الإصرار، التي لا تؤدّي إلى (معنى العالم الحقيقي) إلّا لأنّها، على نحو ما، (تمتلك) العالم من قبلُ [(ملكوت الأرض السماء)]، وتقيم فيه، على نحو يسمح بالتوجّه أثناءه.

تمهيةُ العالم، إذاً، هي اعترافه (reconnaissance)، والتعرّف إليه connaissance (faire) بعد ترحّلٍ حامل لصورة عنه في النّفس. تمهية العالم إعلان مطابقة جَرّبت تعاقُب الأزياف[18]. فكأنّما لا تكتمل التمهية إلا باستكمال صورة العالم عنصريها الجوهريّين: السماوات والأرض، حقّاً لا زيفاً.

وفي هذا السّياق، ثمّة أسئلةٌ لا مناصَ من طرحها: هل من دلالة لـ (تدافع الأرباب) خارج غائية التّوحيد، التي تنتهي بها تجربة إبراهيم؟ ما الذي يقوله النصّ؟ ما الذي يعطيه داخل ما يقول؟ ما الذي يعطيه بنيةً ضروريّةً دنيا للعالم، وللإيمان؟

لا شكَّ في أنّ أسرع الأجوبة، التي تخفّ إليها التّفاسير، تستحضر الآيات الدالّة على وحدانية الله، وترتّب ترحّل إبراهيم بين الكوكب والكوكب أثراً من حكايته مع قومه: ترسيخ اليقين [وليكون من الموقنين] [الأنعام 6، الآية 75]. ولكنّ شيئاً أكثر بساطة وبَدئية يعتمل ضمن النّص القرآني؛ ذلك أنّ رؤية ملكوت السّماوات والأرض يفتح (الإنسان) مباشرة على السؤال، قُدَّت من خوف الضياع، أو (استفهاماً) قُدَّ من أمل الفهم، أو إنكاراً لجواب سائد: ما موضعي أنا من هذا الملكوت؟

(ما موضعي) ليس سؤالاً عن المكان، ولا سؤالاً عن الجهة، ولا سؤالاً عن تقاطع الثنايا وافتراقها. إنّ الملقوية البدئية للإنسان/ إبراهيم، للإنسان الذي يضطلع به إبراهيم، هي، قبل كلّ شيء، وحدتُه (الحدثية) (solitudefacticielle) ضمن محيط الدّوال، التي يعرضُها عليه (عالمه). إنّ رمزية آزر هي التي تعطي مفتاح ترحّل إبراهيم تجربة زمانية للامعنى، للضّلال. صورة آزر هي صورة المرجعية الوحيدة المعطاة في عالم لا جهة له، ولا وجهة له، إنّها صورة المعطى من قبلُ، الحاملِ للوجهين: الحامل للأصنام تعييناً من القوم آلهة لهم، ولكنّه الحامل لها ضمن بداهة لم تُسأل، ولم تُتفحّص: إنّها، وهذا هو الوجه الثاني، بداهة الألوهية، التي أجابت عنها الأصنام. إنّنا ننسى، دائماً، أنّ آزر وقومه قد حفظوا، في عين ضلالهم الوثني، (مقام) الألوهية، ولو كان مقاماً تشغره؛ أي تقف دون ملئه، ألوهيةٌ (غيرُ مناسبة). لذلك، ليست أولى إحداثيّات تجربة الغربة الإبراهيمية -كما قال ليو شتروس- إحداثية الخوف، وإنّما هي إحداثية (الإنكار على): [أتتّخذ أصناماً آلهة...] [الأنعام 6: الآية 74].

[18] [فلما أفل قال لا أحبّ الآفلين] [الأنعام 6: الآية 76]. [فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين] [الأنعام 6: الآية 77]. [فلما أفلت قال يا قوم إنّي بريء مما تشركون] [الأنعام 6: الآية 78].

قد يكونُ علينا أن نتعلّم أنّ فهم تُراثنا الإبراهيمي لا يعني قصره على ما يناسب أديانَنا منه. إنّه إدراك معنى تلك الإبراهيمية في عين الضدّ، الذي تنهض للردّ عليه، فلعلّ ذلك الضدّ لئن هو لم يسعفها بجواب عن سؤالها، فإنّه قدّم لها مهاد كلّ جواب ممكن. آزر، من هذه الناحية، هو الممرّ الوحيد، الذي يجعل تجربة إبراهيم، وغربته بين الكواكب، تجربة موصلة. ليس الخوفُ هو ما يحملنا على التّفكير، وإنّما هو إنكار اللّامعنى، وتحديداً إنكارُ عدم تطابق (الأصنام) مع مقام التّعالي، الذي يفترضه مفهومها. ولذلك، إنّ أوكد معاني العالم أنّ إحداثياته لا تكتمل بأرضيّته؛ فالملكوت الحقيقي ليس ملكوت الأرض، وإنما هو [ملكوت السّماوات والأرض] [الآية]، وإنّما، ها هنا، على الأرض، وتحت السّماء، يتعيّن مقام الإيمان.

فليس الإيمان، إذاً، إلّا تعييناً لإحداثيّة وجودنا - في- العالم [قال هذا ربّي] من جهة كون الرّؤيا (تأويلاً) لبنية العالم، وتحديداً لمقام الإنسان فيه؛ لأنّ المقام تنزّل بموضعٍ ما من جهةٍ ما. وإنّما تفي الإشارةُ إلى هذه الجهة بموضع الوعي، الذي يشير، من جهة كونه وعياً يقول وجوده –في- العالم ضمن عين إشارته؛ أي ضمن تعيينه لنسق الإحالة الذي يتقوّم به عالم؛ أي الذي يعلُم[19] (weltet) به عالم (ein Welt). فإنّ العالم هو نسقُ انتظام الأشياء وفق منطق دلالة، وإحالة دائرية، نشتقّه من (العَلْم) تأصيلاً لفكرته كعمَم للعلامة.

العالمُ نسق الأشياء إذاً، وليس جملةَ الأشياء؛ ولذلك فإحالةُ الشيء على الشيء، وتعيين الوعي للجهات ومواقعها، وتحديد نسبة هذه بعضها إلى بعض، وإلى الوعي، كلّ ذلك هو ما تنطق عنه عبارة (هذا ربي). إنّ ما تقوله هذه العبارة المتكرّرة هو، في كلّ مرة، نسبة الرائي إلى المرئي، وتقطيع (scansion) الفضاء والزّمان (اللّذين تقيسهما حركة الكواكب)، حسب مرجعيّة الرّب. ليست إشاريّة (الهذا) [أو إشاريّة (الذاك)، أو (التلك)، أو (الذلك)...] إشاريّة مبهمة، أو مجرّد وصف تجريبي لتناثر الأشياء، وكأنّما هي متناثرةٌ فحسب، وإنّما هي - كما يقول الفلاسفةُ- محمولاتٌ لمحضِ الإضافة (attributsdelapurerelation) تفي بضرب من الوضع، الذي يحصل من ترتيب أجزاء [هي أجزاء العالم، أجزاء (ملكوت السّماوات والأرض)]. وهذا التّرتيب هو هو المقصود بالإشارة. فكأنّما يظلُّ العالم أشياءه المتناثرة حتى ترتّبه الإشارة، ولكنّها ليست أيّ إشارة اتّفق. هي ليست الإشارةَ التي تَري الأشياء، وكأنّما تُراها، وكأنما تمرّ أمامها الأشياءُ فلا تَسمع منها إلا بأُذن تَدخلها الأصوات فلا تَسمع، وتمرُّ أمامها الأشياءُ فلا ترى منها إلا بعينٍ مفتوحةٍ على ما يُرى لا تَرى[20]. وإنّما هي التي بها يعلُم العالم، ويقوم نسقاً من العلامات (signes) لا تسأل عن دلالة (signification) إحداها، حتى تحيلك على دلالة التي تليها. لذلك في (هذا ربي) تنكشف (هذا أنا)، ويحصل المعنى من اجتماع الدّلالات. كيف ينكشف

[19] وطبعاً، فإنّنا نفترض هذا الجذر لفعل لازم مؤدّاه الصيرورة أو الحصول علامة.

[20] يعطي برمانيدس الإيلي وصف هذه الإشارية الفارغة في منظومته، انظر: المنظومة، الشذرة 7 (الأبيات): «... حيث تجتهد العين كي لا ترى، وتكون الأذن ملأى صخباً، وينفرط اللسان ,... »، (ترجمة (منقّحة) انطلاقاً من) يوسف الصديق، **قصيد بارمينيدس**، دار الجنوب للنشر، تونس، د. ت. ص 125

(الأنا)؟ إنّه ينكشف بما هو مجمع الدلالات، وبما هو الفاهم لها. إنّ دلالية العالم (significativité/Bedeutsamkeit) هي حدثيّته الحقيقية، بما هي حدثية الحياة، **المحدّثة** عن نفسها، **والناطقة** بنُحُوَّاتها (tendances)، وهي التي كان هيدغر ابتنى منها وعليها كامل تأويليّات الحدثية للعشرينيات، وهي التي قامت عليها «تحليلية الموْجد» ضمن **الوجود والزّمان**. إنّ حدثية الحياة هي التي تنطق عن نفسها ضمن مقولات الحياة، وضمن كيانيات (existentiaux) الموْجد؛ ولذلك استقبلنا الـ(Faktizität) الهيدغرية ضمن عربية الحدثية المحدّثة والناطقة.

نريد، إذاً، أن نعلّق تجربة الإيمان ضمن قصّة إبراهيم القرآنية. ماذا يعني التّعليق (ejpoch)؟ هو يعني، ضمن معجم (المنهج) الفينومينولوجيا، الذي يستلف العبارة من المدوّنة الريبية القديمة، ضرباً من الإعراض عن الاستتباعات الموضوعية للموقف الطبيعي، أو ضرباً من اعتراضها، في المعنى النّحوي، الذي يبرّر الاعتراض، ويعيّنه ضمن نحو الجمل، جملةً «لا محلّ لها من الإعراب»: (الإيبوخا)، إذاً، اعتراض العالم، ووضعه (بين قوسين)، و(اعتزاله)، من أجل الاضطلاع به كـ(ظاهرة) ضمن الوعي الخالص. فكأنّما (اعتراض العالم) (mise entre parenthèses/Einklammerung) نزع لإعرابه؛ أي إخراج له من بنية الوظائف التي بها يكون فعلاً، ويكون حقيقة كائنة (existante) ماثلة هاهنا أمامنا، في ما قبل كلّ فكر، وكلّ اضطلاع بالفكر؛ بل في استرسال مع الوعي المتابع تجريبياً لمحيطه في يقظة طبيعية. اعتراض العالم هو تعليقٌ للمدد التّجريبي للوعي بما هو مدد طبيعي مؤشّره الوحيد هو (أنّه هنا).

إنّ تعليقَ تجربة الإيمان ضمن حدث إبراهيم، وهو التّعليق الذي يسير على خُطا المنهج الهوسّرلي[21]، يعتزل اعتزالاً (mise hors circuit) مدلول التتالي، باعتباره محيلاً على (اتّصالٍ/ انفصالٍ) زمني يحصل فيه تسديد الإيمان، وتعيين المعبود الحقيقي (الوقتي) ضمن فوضى المعبودات اليومية. كما يعتزل اعتزالاً مسألة مصدر التتالي ومصدر إيقاعه المتدرّج، فلا يعتبرُ إلا ظهور حدث المعنى؛ أي ظهور حدث الفهم، كلّ مرّة، في الوعي. تلك هي الظّاهرة التي ننشغل بها: لا مدى (صدقيّة أحداث القصص) كأساس لاعتبارها.

ولكن كيف يحصلُ الفهمُ في حكاية إبراهيم؟ وأين المدخل إلى الحكمة؟ وكيف يجب أن نُرتّب هذه الـ(هذا ربّي) التي تتعاقب على إبراهيم مؤذنة، في كل مرّة، بحدث المعرفة، لا بحدث الحكمة؟

[21] راجع: هوسرل، أفكار، وقد اعتمدنا الترجمة الفرنسية المشهورة: (Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, trad. fr. par Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950).

إنّ (هذا ربّي) مادّةُ النّفي الذي يتداول على أوهام الوجه في كلّ مرّة، وتبدأ معه الحكمة (تلفّتاً عن) قبل أن تكون (تلفّتاً إلى). إنّ موقف الحكمة في القصّة القرآنية لإيمان إبراهيم هو موقف الإيقان [ليكون من الموقنين] [الأنعام 6: 75]، ولكنّه إيقان لا يفي به إلا نفي سلسلة الوجوه التي تتعاقب عليه. ولكنّ نفي مواضع الوجه لا يحصل إلا بعد الإقامة في أفقه، وبعد خَبْرِ زيف ذلك المقام، بما هو مقام غير ذي ظل. [هذا ربي] [الأنعام 6: 76]، [هذا ربي] [الأنعام 6: 77]، [هذا ربّي هذا أكبر] [الأنعام 6: 78]، مقاماتُ تردُّدٍ على الرّب، لا يتّسع أيٌّ منها لليقين، ولا يمكن لليقين أن يتزامن معها تزامن مؤاتاة[22] (kairov~).

لقد خبر سقراط، من قبْلِ حدث القرآن، مثل هذا التردّد، في موقف مقابل، وذلك ضمن محاورة فيدون لأفلاطون، وفي أعقاب جدل دار حول مصير الروح بعد الموت[23]، ولم يحلّ إلا بالرّجوع إلى المشكل الطبيعي[24] (العامّ)، الذي لا تعني عموميّتُه، إلا أنّه (ما بعد طبيعي)، حسب عبارة قد لا تصحّ إلا ضمن ما يسمّيه برغسون (حركة تراجعية للحقيقة) (mouvement rétrograde du vrai)[25]، ولكنّ المشكلَ الطبيعي العامّ، مشكل أسباب الكون والفساد، إنّما يطرح ضمن فيدون في سياق ترتبط فيه (الحكمة) (**sofiva**)[26] بالاندهاش (**qaumavzein**)[27]. أمّا إبراهيم، فإنّ يقينه متأتٍّ من ارتباطه بِرُؤْيَةِ نَفْسِه يرى ويَنْفِي مَا يَرَى. لا بدّ أن ندرك مدى التّعدّد الدّلالي الذي للرّؤية ضمن حدث الإيمان الإبراهيمي. ثمّة ضرب من التفكّرية الجذرية (réflexivitéradicale)، التي تعين للرؤية وضعين على الأقل؛ وضع الرؤية الإدراكية (visionperceptive)، ووضع الرؤية التفكّرية، التي تتّخذ لنفسها عين تلك الرؤية الإدراكية موضوعاً. وثمّة ضربٌ من محاكمة المعيار، معيار اليقين، تمحيصاً له، وبعضاً كالامتحان، عوداً فيه على النّفس في كلّ مرّة. ليس ثمّة اندهاش أصلي[28]، أو شكّ أصلي، وإنما ثمّة تفقّد يومي؛ بل تفقّد هو من كلّ لحظة، جوهره رؤية ما

---

[22] حول زمانية المؤاتاة، انظر: محمّد محجوب، الوجود والأثر، ضمن التفلسف اليوم وهنا، دار سحر للنشر، تونس، 2007م، ص ص 107 وما يليها.

[23] انظر، حول مسألة خلود النفس بعد الموت، دراستنا بعنوان: مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة، المركز القومي البيداغوجي، تونس، 1997م، ص ص 47-58

[24] انظر: أفلاطون، فيدون، 95 هـ وما يليها.

[25] برغسون:

Bergson: La pensée et le mouvant, éd. du centenaire, PUF, Paris, 1984[4], Introduction, Première partie, p. 1264.

[26] فيدون، 96 أ.

[27] فيدون، المعطيات هي هي.

[28] انظر، ضمن وجهة أخرى، وغرض آخر، ليو شتروس:

Leo Strauss:" Jérusalem et Athènes", in: Pourquoi nous restons juifs, La table ronde (coll. Contretemps), Paris, 2001, pp. 135-173.

ويقول ليو شتروس ضمن هذا المقال الشهير (ص ص 138-139):

«لا بدّ لنا، إذاً، أن نحاول فهم الفرق بين حكمة العهد القديم، والحكمة الإغريقية. وإنّنا نرى، للتوّ، أنّ كلّاً منهما تدّعي أنّها الحكمة الحقيقية، نافية بذلك ادّعاء الأخرى أن تكون حكمة بأدقّ معاني الحكمة وأسماها. فأوّل الحكمة، في العهد القديم، خشية الله. أمّا لدى الفلاسفة الإغريق، فأوّل الحكمة الاندهاش».

نرى، أو إعادة امتحان ما نجرّب. ثمّة ضربٌ من المسؤولية اليوميّة على النّفس فيما تأتيه، عبارتها القرآنية المتكرّرة، لا الفلسفية: [فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لا أحبّ الآفلين] (الأنعام 6: 72). إنّ اليقين عروض زمني، كايروسي (kairologique, kairov~)، للرؤية من جهة كونها معرَّضةً في كلّ لحظة إلى اختبار الاطمئنان، لكأنّ هذا الاختبار وحده يجوّز تواصل اليقين ضمن اليقين، وذلك هو كايروس (kairov~) اليقين. إنّ ذلك هو جوهر معنى الإيمان في التفقُّد الذاتي الإبراهيمي الآخر: [... قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي] [البقرة 2: 260], فليس الأمرُ، هاهنا، استكمالاً لتصديق أو لإيمان أوّليّين لإبراهيم، وإنّما إيمان إبراهيم أوّلي على الدّوام، من جهة كونه إيمان تفقّد ذاتي يومي.

تقول آية [الأنعام 6: 77]: [... قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين]. ولا يمكننا فهم تعليق الهداية على (ربّي) في هذا الموضع الثّاني من سلسلة الأرباب الزائفة، إلا لأنّ الإيمان المطلوب يواصل إيماناً أوّليًّا، ولأنّ هذه المواصلة بطرفيها، الواصل والموصول، هي اليقين الكايروسي عينه. إنّ تعقّب إبراهيم لربّه، في أربابه الوهميّين، ليس تخميناً عن ربٍّ مجهول، وإنّما هو تعرّف إليه ضمن وجوه كثيرة، يقتضي معرفة سابقة به، ويفضي إلى نفي تعيّنه في كلّ الوجوه. إنّه تعرّف تائه إليه، ضالّ، لا مهرب له من رحلة السّلب، إليه. إنّ (هذا ربي)، تحصيلٌ من كلّ مرّة، ومن كلّ حين (إصباحاً وإمساءً) أنّ (هذا ليس ربي). وإنّ (هذا ليس ربي) تحقيق من كلّ حين لكون ربّي (الذي ليس هذا) هو هو ربّي (الذي أعرفه من قبل، والذي يهديني في كلّ حين). فكأنّما اليقين، هاهنا، هو اليقين من [أنّ الله معَنا] [التّوبة 9: 40]، ولأنّه معَنا[29]، فإنّ تعقّبه ضمن ما ليس هو، لا يكون تحصيلاً لليقين، إلّا لأنّه يمتحن ويختبر؛ أي لأنّه يرى، في كلّ مرّة، أنّ إلهنا ليس هذا (الوجه) الذي نرى، وإنّما هو لانهائيّة المعنى الذي فينا، والذي تنعقد تأويليته في أنفُسنا قبل كلّ شيء تأويلية لانهائيّة.

ومن جهة ثانية، فإنّ مراحل تجربة إبراهيم محيلةٌ على البنية نفسها، على الرغم من اختلاف مضامينها وحواملها، ففي ذلك الاختلاف تردّدٌ لثابتٍ واحدٍ يظلُّ ثابتاً على الرغم من تنويع منظوراته، وتبدّل أوضاع النّظر إليه: وضع الكوكب، ووضع القمر، ووضع الشّمس، ووضع الله. إنّ كلَّ ظهور لهذه (المرئيات) من جهة ما هي موضوعات للرؤية، يناسبه معيشٌ لها، أو تجربةٌ لها كمعيش. فظهور (الكوكب)، الذي رآه إبراهيم،

إنّ مبدأ الحكمة، ضمن القصّة القرآنية لإبراهيم، ليس الخشية (ليو شتروس)، وليس الاندهاش (الفلسفة اليونانية)، وإنّما هو تفقد عهد سابق، تفقداً من كلّ حين. إنّ (هذا ربي) هو مبدأ الحكمة، تعرُّفاً إليه ضمن تيه يومي. مبدأ الحكمة هو إنكار التعينات الموهومة؛ لأنّها تتنافى وما سبق إلى القلب (عن الرّب). إنّ ما أجده من دنياي يتنافى مع ما سبق إلى القلب عن سمائي (ربي)؛ ولذلك فإنّ الإنكار، الذي يتّخذ، هنا، صيغة الصورة التي يستدعيها الوعي ليردّها للتو، (وهو ما تؤديه العبارة الفرنسية: dénégation) هو مبدأ الحكمة عرضاً للطارئ على (المعروف) (انظر: فتحي إنقزو، معرفة المعروف، مخطوط بصدد النشر) وإنكاراً له. ولعلّ مبدئية هذا المبدأ إنّما تتّخذ الشّكل الذي وصّفه لها هيدغر (Was ist das - die Philosophie?، ص32 وما يليها)، محيلاً على (التوماتزين) = (qaumavzein) (لا «التوماكسين» كما تهجّاه يوسف الصدّيق، مرجع مذكور، ص 81)، ولكن، فقط، من حيث استمرار **الباثوس** المؤسّس للحكمة داخل موقف الحكمة الذي يطلقه، وعدم اقتصاره على إعطاء دفعها الأول: إنّ الحكمة الإبراهيمية القرآنية هي حكمة يلازمها ويرافقها إنكار التعينات التي تتنافى مع السابق إلى القلب: إنّها حكمة نشدان طمأنينة لا تطمئن إلى اطمئنانها أبداً: فهل ذلك هو معنى (لا إله إلا الله)؟ وهل ذلك هو معنى معاودتها -لا ترديدها- عديداً، في اليوم، وفي الشهر، وفي السّنة...؟

[29] أي إنّه محفوظ كلمةً ومعنىً في النفس.

جوابُه تظهّره في الوعي. ولكنّ هذا التظهّر، الذي يرتّب الكوكب (لي)، وينتظمه إحداثيةَ كون، وعالم هو عالمي، من جهة كونه محصولاً إدراكياً؛ أي من جهة تحديده لجسدي مرجعاً للجهات والإضافات بين الأشياء، التي تؤلّف عالمي وتعمّر دنياي، ليس مجرّد إدراك، ولا يمكن استيفاؤه ضمن (فينومينولوجيا إدراك) (une phénoménologie de la perception) على المعنى الذي نتحدث به عن مثل هذه الفينومينولوجيا عند مرلو بونتي. ذلك أنّ هذا التظهّر ليس (لي) إلا لكونه لتوّه معنى؛ أي لكوني أجرّبه، أو أخبره كتجربة معنى. وإنّ هذه التجربة، من جهة كونها تجربة المعنى، هي التي تعطَى ضمنها تجربةُ الإيمان مجردةً؛ أي من جهة كونها إيماناً بصرف النّظر عن أهلية موضوع الإيمان، وأحقيته بالإيمان، فإنّنا لا ننظر، ها هنا، إلّا لبنية تجربة الإيمان، تلك التجربة التي لا يزيدها وضوحاً كتجربةٍ محضة، ولا يُنقصها كتجربةٍ محضة، كونها إيماناً بإله بعينه.

كيف يتظهّر، إذاً، الكوكب، أو القمر، أو الشمس، أو الله، معيشاتٍ إيمانيةً؟ إنّ تظهّرها في الوعي التّظهُّر الذي نقصد، هو ما تعطيه عبارة إبراهيم الثابتة: (هذا ربي). ما الذي يحدث لدى هذا الإقرار؟ فإمّا أنّ الـ (هذا ربي) إشارةٌ إلى هذا الخارج عني، الذي أعاين مسافته عني بُعداً (عمودياً؟)، وساعتها يندرج الإيمان ضرباً من الإدراك المرتِّب والمُراتب، وإمّا أن يكون في ذلك معنى آخر. وفي انتظار هذا المعنى الثاني، يمكننا أن نرى أنّ الـ(هذا ربي) ليس سابقاً على العالم. إنّنا لا نسبق العالم بسؤال عن الله. وقد يتعيّن، ها هنا، مناقشة الجملة الأولى من تصدير الطبعة الأولى لـ**(نقد العقل الخالص)**. وإنّما نفهم العالم بضرب من ردّ الإدراك إلى النفس؛ أي بضرب من مزامنة ما يحدث فينا من الفهم عندما ندرك. إنّ الفهم، بما هو إدراك للمعنى، يحصل إدراكاً للإدراك. إنّ رؤية إبراهيم للكوكب قد صاحبها، مثلما صاحب رؤيته القمر، ثم الشمس، رؤية للرؤية ترادفها في النصّ، وتنطق عنها عبارةُ (هذا ربي). أين تقع هذه الرؤية؟ إنّها تقع (لي)؛ لأنّ مُبصَرها هو ذاك الخارجي البعيد، الذي يظلُّ بعيداً، ولكنّه يصبح (لي). ما هذا (البعيد) الذي (لي) ce lointain qui est (mien)؟ إنّه التعالي الذي أباغته في نفسي، وليس هو التّعالي الذي أكتشفه؛ بل أتسقّطه من الغيرية المطلقة، وغير القابلة للإرجاع، التي لوجه الآخر. إنّ حدث الإيمان، بما هو مطابقة الفهم (أي إدراك الإدراك) مع المعنى (أي مع اكتشاف التعالي) لا يمكن أن يتمّ إلا لي؛ أيّ كاكتشاف متوحّد للتّعالي، وكربط لذلك التعالي بما هو معنى مع الفهم بما هو إدراك الإدراك.

ولكنّ هذا الرّبط هو ربط كلّ لحظة، وهو لذلك معجزة. لأنّنا لدى كل لحظة نشارف العدم، ونعود من العدم إلى المعنى. هو ليس إقامة ضمن المعنى، وإنّما هو وشك إلحاد، ورجع إيمان من كل حين. وبما هو كذلك، فإنّ جوهره تأويلية لانهائية. وهو مغامرة كلّ لحظة، وبما هو كذلك، فهو معيش فردي لا ضمان له خارج نفسه.

إنّ جوهر الإنسان لدى موقف الإيمان هو الحريّة. وإنّ مقام الإنسان بما هو حريّة هو العالم. وإنّ غائية الوجود الإنساني بما هي غائية أخروية (وهي مسلمة الإيمان)، لا بدّ من أن تخبر المفارقة اللصيقة بها، أعني مفارقة الحرية الدنيوية الجذرية للإنسان.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com