

عقلانية
الموروث الإسلامي
في سياق الفكر المعاصر

تأليف

كريم اللحام

مؤسسة طابة



عقلانية الموروث الإسلامي
في سياق الفكر المعاصر

عقلانية
الموروث الإسلامي
في سياق الفكر المعاصر

تأليف

كريم اللحام

مؤسسة طابة

سلسلة محاضرات وخطابات طابة / رقم ٢ / ٢٠١٣

عقلانية الموروث الإسلامي في سياق الفكر المعاصر

ISBN: ٩٧٨-٩٩٤٨-٢٠-٢٧٤-٥

© ٢٠١٣، كريم اللحام

مؤسسة طابة

ص.ب. ١٠٧٤٤٢

أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

www.tabahfoundation.org

جميع الحقوق محفوظة. يمنع إعادة إنتاج أو توزيع أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة دون موافقة خطية صريحة من المؤلف، إلا في حالات الاقتباس المختصر مع الاستشهاد الدقيق والكامل في المقالات النقدية أو المراجعات.

هذه الوثيقة ترجمة لنصّ كُتِبَ في الأصل باللغة الإنكليزية، وإذا ما أُثير أي تساؤل حول قصد المؤلف من عبارة ما، فربما يرغب القارئ في الاطلاع على النسخة الأصلية الإنكليزية.

ألقيت الترجمة العربية محاضرةً في دبي، الإمارات العربية المتحدة، بتاريخ ١٠/٧/١٤٣٤ الموافق ٢٠/٥/٢٠١٣.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أودّ أن أتناول باختصار بعض مضامين ورقة البحث التي كتبتها بتكليف من مؤسسة طابة حول محاولات محمد شحرور في حقلي الدراسات الدينية والفلسفية. إذ كان موضوع هذه الورقة النظر في تبعات أفكار معيَّنة تشكّل القواعد التي يتركز عليها هذا اللون من وجهات النظر الحداثيّة للعالم، وكذلك البحث عن إجابة في التصنيف والفهم التقليديين للعلوم. وكان الغرض من هذه الدراسة هو محاولة وضع تصور محدد لتلك الأفكار، وإعادة تأكيد التكامل التقليدي بين العلوم النظرية والعملية.

وبعبارة أخرى، لم يكن الهدف من هذا الإصدار مجرد إثبات خطأ شحرور وصحة الموروث الإسلامي، ولكن إبراز معقولية الموروث الإسلامي، ذلك أنه

ليس بحاجة إلى تأسيس أو تأكيد، بل إنه واقع يحتاج إلى اعتراف. ولا شك أن عرض التعاليم الموروثة عرضاً مباشراً لا يخلو من الخلاف، ولكن بيان هذه التعاليم سيبدد بالضرورة أيّ اعتراض عليها إذا لم يحكم فقط على هذا البيان وفق حقائق الصور التي تحاول أن تمثلها، بل الأهمّ من ذلك وفق الحقائق التي تبلّغها. ولذلك، فإنّ التحيز الفلسفيّ الذي قد يُستشعر في الورقة ليس سببه أيّ انحياز لجهة فكرية دون جهة، بل لتمهيد الأرضية لبيان تفسيريّ أكثر مباشرة عن طريق إزالة بعض العوائق المتناثرة في النطاق الذهنيّ اليوم التي تشكّل حاجزاً فاصلاً قائماً بين ما يُقرأ وما يُفهم. ومع ذلك، فمن الجدير بالذكر في البداية أنّ تفاصيل استكشافات شحور أو استكشافات أيّ «مدعيّ إصلاح» حدثيّ آخر في هذا الشأن هي أقلّ أهميةً من مواقفه الفلسفية الضمنية التي تشجّعه على أن يُصدر حكمه على الموروث الدينيّ بادئ الأمر. ومردّد ذلك إلى حدّ كبير إلى أنه كلّما أراد المرء أن يلاحق مفكرين من أمثال شحور إلى داخل مناطق المفاهيم

التي يتحصّنون بها يجد أنّ لديهم نزعة واضحة إلى التقهقر إلى داخل مساحات افتراضاتهم الشاسعة، بما يذكر بفعل الجيش الروسي أمام نابليون بونابرت. ولكنّ مثل هذا التقهقر يرافقه عادةً سياسة الأرض المحروقة بمفاهيم ذاتية، كي تجعل أيّ متعقب لهم يصبح غير مؤهّل بعجزه عن تخصيص نقاط مرجعية موضوعية على طول الطريق. وغنيّ عن القول أنّ خطوط الإمداد الطويلة التي تعود إلى المبادئ الأولى تصبح معرضةً للخطر وبلا جدوى وكأنها كمين. لذا فمن الحكمة والفاعلية تبني النظر التقليديّ في المعطيات في ضوء المبادئ الأولى من أجل الحكم على نحو أفضل في مسائل القيمة قبل اختبار ما يعقبها من جدل. وقد قال أرسطو: «خلل يسير في الأصول يؤدي إلى كارثة في الفروع»^(١). وبالمقابل، فليس الالتباس في الفروع إلا دليلًا على خلل في الأصول.

إنّ تزايد الصياح الذي ينادي بالإصلاح هو ضرب من الكهانة، ولا سيّما في عصر لا تزال فيه الدراسات اللاهوتية الفلسفية التقليدية المتضائلة

العائق الوحيد والمؤثر أمام مشروع هندسة اجتماعية أوسع قيد العمل في العالم المعاصر. غير أنه من المهم، قبل إنعام النظر في هذا، أن نتحدث قليلاً عن دور الفلسفة في المطلب القادم والمتزايد للتأليف في علم الكلام الفلسفي، ليس من أجل الدفاع الكلامي عن الدين فحسب، بل أيضاً من حيث إنه أداة مؤثرة لإزالة العوائق الفكرية.

إنّ خطيئة العصر الحالي، إن كان هناك خطيئة واحدة سائدة، هي اللامبالاة التي عززتها النزعتان النسبية والكلية. وبوسع المرء أن يلاحظ أنّ الخلاف أو الجدل الحقيقي لم يعد مثيراً للاهتمام، لأن ما هو صحيح أصبح نفسه مثيراً للاهتمام نسبياً. وقد قال إيراسموس من روتردام (ت. ١٥٣٦) «كلّ تعريف أصبح بلاءً». وينشأ موقف اللامبالاة هذا من الذاتية التي هي في الأساس صورة من صور مذهب الشك، لأنها تستبعد قابلية إدراك الحقيقة الموضوعية. وكما يتجلى بوضوح في فكر شحرور، فإنّ الإدراك ذاته انقلب رأساً على عقب، فبدلاً من أن يخضع العقل

نفسه للنسق الموضوعي للأشياء، ومن ثمّ يستوعب الحقيقة الموضوعية، يُترك العقل ليجد لنفسه من حيث المفهوم أفكاره الخاصة عن الواقع. ولمزيد من التوضيح، فإنّ الذاتية والاستقلالية متأصلتان في إهمال الحقيقة الموضوعية ورفض الخضوع غير المشروط لها. وإنّ نكران الحقيقة الموضوعية هنا هو إنكار صور اليقين مما يوصلنا إلى تضييع الدين والإيمان، وهو ظاهر جليّ على نحو متزايد في عالمنا. ومما يثير الاهتمام أنّ علم النفس البشري لا يستطيع تجريد نفسه عن فكرة اليقين أو عن حقيقة هذا اليقين، لأنّ المحاولة ذاتها لهذا الفعل تنطوي على إثبات لها، وهذا يقود إلى الموقف الباطل واللامعقول بكون المرء متيقناً بأنه لا يمكن أن يكون متيقناً.

وعلى ذلك فإنّ مجرد تأكيد قيمة العلوم التقليدية في هذا السياق قليل النفع إذا عدّت مضامينها غير ذات صلة. ولا يكفي أيضاً انتقاد هذا الموقف، بل الأهمّ من ذلك جذب أولئك المتمسكين به عن طريق تحديد أبعاد الحاجز المفهومي الذي يصرّف المسلمين

عن فهم دينهم وعن طريق صياغة حلول تمكّنهم من الوصول إلى كامل ميراثهم الفكريّ والروحي. وعلى الرغم من أنّ مثل هذا الحاجز قد يتعذر التعبير عنه بلغة فلسفية، إلا أنّه مستند إلى وجهة نظر فلسفية معينة للعالم، تحتاج إلى مزيد من التمهّص إذا أُريدَ تفكيكها وإزالتها.

وقد نجح مشروع الحداثة في تأكيد وجهة نظره في جميع الثقافات والتقاليد بفرض قيمه على الطريقة التي يعيشها الإنسان المعاصر في الطبيعة وطريقة مشاركته فيها. وبما أنّ الدين في هذه الخطة لم يعدّ يوجّه هذه المشاركة فقد أصبح مختزلاً في الشعائر في المجال الخاص، وفي السياسة في المجال العام. غير أنّ السياسة من حيث إنّها علم عملي لا تستطيع أن تتحمّل بمفردها ثقل الأبعاد الميتافيزيقية للدين، ولذلك تعمل على تخفيفه إلى الحيز الأيديولوجي، على أنّه واحد من بين أيديولوجيات كثيرة أخرى في سوق الأفكار. وبهذه الطريقة تحتكر السياسة الدين وتدّعي أنّها المنفذ الوحيد لتطبيقه في المجال العام. ولما كان الدين يدعو إلى

التمسك بكلية الإنسان ورعاية هذه الكلية، فمن العجز
حتماً أن يقوم بذلك بوصفه مجرد أيديولوجية، ومن ثمّ
تضعف ممارسة الدين شيئاً فشيئاً وتغدو غير وافية،
لتؤول بعد ذلك إلى أن تسمي ممارسة تعصبية عندما
يواجه تحدياً بأنّه يفتقر إلى العمق. وقد تكون إحدى
الطرق لعلاج هذا الطريق المسدود بإثبات استقامة
التعاليم الروحية ومتانتها واستمراريتها في المجالات
العملية في الحياة التي تتجاوز قيود عالم السياسة^(٢).
فعلى سبيل المثال، قد يشجع المرء بيئة قائمة
تعكس مبادئ الدين وقيمه ليس من حيث وظيفته
فقط بل من حيث ما عبر عنه في صورته وصياغاته.
ومن الأهمية بمكان إدراك أن أنظمة فلسفية تكثرت في
العالم من حولنا لأول وهلة بالبنى المرئية لبيئاتنا القائمة
التي تجسّد فلسفة يجري استيعابها يومياً على نحو غير
ملحوظ. ثمّ يأتي بعد ذلك في الأهمية أننا نشرب
أنظمة المفاهيم عبر تفاعلاتنا مع النماذج الاجتماعية
التي نسكن فيها، بالإضافة إلى الأنظمة التعليمية التي
اختيرت لنا. وما يصوغه المفكر في صورة مفاهيم

يصوّره الحرفيّ بالصوت أو الصورة. ويستطيع الناتج أن يثقف أو يسمّم جميع أطراف المجتمع بالتلاعب بالصور في المجال العام أو الخاص. ويجب هنا، مرّةً أخرى، توضيح علاقة المبدأ بالصورة، ويعبر عن هذه العلاقة تلازم التفعيل والتفكير. هذا، ويولّد الفنّ، من حيث كونه تطبيقاً للعلم، منهجيةً في تطبيقه يجب أن تظلّ منسجمةً مع مبادئ العلم.

وبالعودة إلى الفلسفة، فمن المهمّ أن نسأل ما المقصود بالنظام الفلسفي؛ إذ لا يمكن اعتبار كلّ ممارسة لفكرة عقلانية فلسفة، وإلا فإنّ كلّ صيغة من صيغ التعبير الذاتي يمكنها أن تطمح في هذا اللقب. أولاً ما يميز الفلسفة عن العلوم الأخرى هو مهمتها المتمثلة في النظر في الأشياء في إطار عللها الغائية بدلاً من عللها القريبة. والمقصود بالعلّة القريبة هو السبب الموجود في المتناول لأي حدث أو واقع. وهذا مهمّ في الفهم الضروري لحدود الكفاءات المتأصلة في تصنيف العلوم.

والفرق الثاني الذي يميز الفلسفة عن العلوم الأخرى هو أنها تبحث في أشياء تستقصيها وفق ضوء

العقل الاستدلالي الفطري، وهو قوة أو ملكة لدى كل إنسان، وهي ملكة كليّة ضرورية لفهم العالم من حولنا. ولكن لأنّ العقل مقيّد حين لا يرفده عون، فإنه يعجز عن الخوض في مجال حقائق الوحي الهابطة من عالم الغيب والمتجاوزة لحدود العقل.

إنّ علم المبادئ الأولى وحده هو المجال العلمي الذي يمكن أن يستعمل العقل الاستدلالي ضمن مجال المعرفة الموحى بها من عند الله. إذا ما الفرق بين هذين المجالين من العلم إذا كان كلاهما يستعمل العقل الاستدلالي؟ الفلسفة تطبّق العقل الاستدلالي على أشياء تكتسب اكتساباً طبيعياً بينما يطبق علم الكلام العقل الاستدلالي على أشياء تكتسب بواسطة الوحي، وبفعل ذلك في الواقع فإنّه يندرج فيه كثير من النشاط الفلسفي الذي له صلة به.

فكيف يستطيع المرء أن يميّز فلسفةً مزيفةً، في هذا السياق، عن نسق فلسفيّ حقيقيّ؟ وما المعيار الذي بوسع المرء أن يطبقه على هذا التماثل؟ يستطيع المرء من حيث الأصل أن يقول إنّ الوحي يمنح معياراً سلبياً

يُبدى للعقل حقائق معينةً تحميه من الخطأ لأنّ العقل لا يمكنه أن يدّعي الاستقلالية. وبهذا النسق فإنّ العقل هو الذي يجب أن يكون خاضعاً لحقائق الوحي لأنها حقائق معصومة من الخطأ، بدلاً من إخضاع حقائق الوحي للعقل المعرض للخطأ. ولذلك فإنه ليس من العقلانية دعوى أنّ العقل مستقلّ عن الوحي لأنه من المعقول أن يخضع للحق.

إنّ النظام الفكري الذي سعى شحرور لتدعيمه، وهو نظام متعلّق بالتفكير النقدي والمثالي الحديث، هو أوروبي المنشأ وعبارة عن تطور تاريخي، لذلك فقد كان التركيز على الفلسفة الغربية في الورقة البحثية المطروحة نتيجةً لهذا الواقع. وإنّ الفكرة الرئيسة الحاكمة التي ينبغي فهمها عند تحليل الفكر النقدي هي أن تأثير عصر النهضة قد سهّل استبدال كليّة المعرفة بوحدة المعرفة المتداولة إلى الآن باعتبار أنّ كليّة المعرفة هي هدف معرفي. ولم يكن هذا تحوّلاً في ترتيب العلوم فحسب، ولكن كان أيضاً تحوّلاً في أهمية العلوم ومداها، صاحبه تداعيات هائلة على الفهم الحديث للعلوم. ويحسن

التذكّر هنا أنّ مصطلح «الحديث» يفهم على أنه طرح فلسفي أو بناء فكري بدلاً من إطار زمني، كما كان أول الأمر يقول به أبو التحقيب التاريخي المؤرخ الألماني كريستوفورس سيلاريوس (ت. ١٧٠٧) (٤).

إنّ إعادة صياغة وجهات النظر للعالم التي حدثت في نهاية حقبة العصور الوسطى في أوروبا أدت إلى أنّ خسر الفلاسفة ما اعتادوه من النظر إلى العالم العملي في ضوء المبادئ الأعمق. وكانت هذه المبادئ تطالب بالأّ يكون الترتيب النظريّ خاضعاً للترتيب العملي، وتطالب في الوقت نفسه ألاّ يفترقا أبداً. فالاضطراب اللفظي أو التعريفي في الفلسفة هو دلالة على مثل هذه الخسارة للتراتبية والتآلف بين هذين الترتيبين في العلوم وهو ناتج عنها.

إنّ المظهر الأول للوحدة هو ما يفعله مفهوم العلم، أي في اختزاله للتعددية في وحدة الفكرة التي تكمن في الوحدة الأساسية للعارف. وهذا يعني أنّ روابط المعرفة ومظاهر علاقاتها البينية متحدة في العارف. وقد أكّد علم الكونيات التقليدي أنّ المرء لا يرى نفسه في

الأشياء (كما زعم الحداثيون) بل يرى الأشياء في نفسه. والمظهر الثاني للوحدة هو ما يتعلّق بالمبدأ الذي يوحد العلم في ذاته، ولكن لا يمكن استنباطه من داخل نفسه. والمبدأ الذي لا يمكن إجراء أيّ اختزال عليه أو تجاوزه يجب أن يأتي من خارج العلم. ففي الرياضيات، الوحدة هي المبدأ الأول لأنه لا يمكن تجزئتها إلى أبسط منها. وهي مستنبطة من الميتافيزيقيا (علم الإلهيات) لا من الرياضيات، تمامًا مثل المبادئ الأولى في الفيزياء التي هي مستنبطة من الرياضيات.

وفي هذا النمط، وعلى عكس قناعات شحرور، فإنّ غياب العلم الوضعي المنطقي التطبيقي الذي اتسمت به العصور الماضية هو تميز بالحكمة، لا بالفجاجة. فقد ترسّخ منذ زمن طويل أنّ النظر في العلل الفعّالة في العالم الطبيعي لا ينضب، مما جعل مثل هذا النظر حتمًا غير معقول، في حين بقيت فيه العلل الغائية غير معترف بها. وإنّ الإخفاق في تحديد هذه العلل يفضي بالضرورة إلى بحث معرفي يتغير باستمرار، وفي نهاية الأمر لا طائل منه ولا جدوى، لأنه لا وجود لنقطة

بداية له، ومن ثم لا غاية له أو وجهة؛ والنتيجة الحتمية لهذه المقاربة غياب الترابط المنطقي.

إنّ الذي نراه أن التصنيف التقليديّ للمعرفة هو في صميم إصلاح الخلل الناجم عن وجهة النظر الحدائثية للعالم. ويمكن توضيح ذلك على هذا النحو: إذا ما افترض شخص ما أنّ العالم الطبيعيّ هو الحقيقة الوحيدة، فإنّ الخطوة الأولى نحو فهم هذا الافتراض ستكون في تحديد نوع المعرفة التي بني هذا الزعم عليها، وإلى أيّ مجال من العلوم تنتمي. وهذا من الأهمية بمكان في تحديد نوع البرهان المطلوب حسب العلم الذي يجري تمحيصه، والأهمّ من ذلك كلّ تحديد الأدلّة ذات الصلة التي تلزم لإثبات صحة الافتراض أو رده. وبناءً على ذلك فإنّ ترتيب المعرفة لا يمكن فهمه فهمًا تامًا دون أن ندرك في نهاية المطاف أنّ أنماط المعرفة تحددها أنماط الوجود. وبما أنّ مظهر العلاقات البينية للعلوم التقليدية يصبح أقلّ صلةً بالواقع، فإنّ إعادة نظر شاملةً في تراتبية المعرفة تغدو بالتأكيد أمرًا واجبًا.

هوامش

١. هذا الوصف المشهور مشار إليه عمومًا في مؤلفات العصور الوسطى، والكلمات في الواقع هي: *Parvus error in principio* (خطأ صغير في البداية يؤدي إلى خطأ كبير في النهاية)؛ انظر: كتاب أرسطو *De Caelo* «في السموات»، الكتاب ١، ب ٢٧١، ٨-١٣.
٢. تعطي الفنون والحرف اليدوية مثالاً جيداً على الكيفية التي يمكن بها أن يعاش علم عملي في المتناول ليخدم غاية فكرية وروحية.
٣. انظر كتابه *Historia Universalis* «التاريخ العالمي» كتب عام ١٦٨٦.

